ALAIN DE BENOIST

HEIDE SEIN

ZU EINEM NEUEN ANFANG

DIE EUROPÄISCHE GLAUBENS-ALTERNATIVE

THULE-KONKRET

Veröffentlichungen des
THULE-SEMINARS e.V.
(Arbeitskreis für die Erforschung und das Studium
der europäischen Kultur)

Reihe
THULE-KONKRET
Band 1

Alain de Benoist

HEIDE SEIN

ZU EINEM NEUEN ANFANG

Die europäische Glaubensalternative

1982

GRABERT-VERLAG-TÜBINGEN

Übersetzt aus dem Französischen von Patrick de Trevillert
Originaltitel: Comment peut-on être païen?
© 1981 by Edition Albin Michel, Paris

Satz und Druck: Guide-Druck GmbH, Tübingen
Buchbindearbeiten: Großbuchbinderei Lachenmaier, Reutlingen
Schutzumschlag: Creativ GmbH, Stuttgart

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Benoist, Alain de:
Heide sein zu einem neuen Anfang:
d. europ. Glaubensalternative /
Alain de Benoist. [Übers, aus d. Franz.
von Patrick de Trevillert]. -
Tübingen: Grabert, 1982. S. Veröffentlichungen des
Thule-Seminars e.V.: Reihe Thule-Konkret; Bd. 1)
Einheitssacht.: Comment peut-on être païen? (dt.)

ISBN 3-87847-056-8

NE: Thule-Seminar: Veröffentlichungen des
Thule-Seminars e.V. / Reihe Thule-Konkret

Übersetzung © 1982 by Grabert-Verlag, Tübingen.
Alle Rechte der Verbreitung durch Film, Funk, Fernsehen,
fotomechanische Wiedergabe, Tonträger aller Art oder
durch auszugsweisen Nachdruck sind verboten.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 9
Eine zeitgemäße Frage 15
Herkunft als Zukunft 23
Heidentum und Heiliges 29
Der Ort der Auseinandersetzung 35
Die Dualismus-Frage 40
Der Mensch ist das Maß aller Dinge 55
Die menschliche Autonomie 68
Die Autonomieverweigerung 78
Der indoeuropäische Weltentstehungs-Mythos 94
Die Diktatur der Moral 98
Lineare Geschichte, sphärische Geschichte 107
Wider den Messianismus 118
Raum und Zeit 124
Das >Idol<: Die sichtbare Welt 134
Das Allgemeine und das Besondere 148
Die monotheistische Anmaßung 153
Intoleranz 170
Der biblische Universalismus 189
Wider den Egalitarismus, für die Autonomie des Politischen 196
Die Doppeldeutigkeit der Natur 228

Dem Chaos eine Form aufzwingen 242
Ein Heidentum für unsere Zeit 253
Die wahre Religion Europas 262
Die Einheit der Gegensätze 274
Der Mensch ist frei 287
Der Krieg um die Seelen 292
Anmerkungen 307
Das Thule-Seminar stellt sich vor 334

Reihe
THULE-KONKRET

Jenseits jeglicher politischen Zugehörigkeit, jenseits jeglicher ideologischen Denkart will die Reihe THULE-KONKRET Alternativen zum Ausdruck bringen; nicht etwa die Alternativen einer spaltenden Partei, sondern die einer zusammenführenden Gemeinschaft; solche Alternativen, die nicht das Erzeugnis einer stets dogmatisierenden Ideologie sind, sondern vielmehr die geistige, ethische und menschliche Summe einer neuen Schule des Denkens, welche die modernen Erkenntnisse innerhalb der geistigen Eigenart des indoeuropäischen Erbes zusammenzufassen und zu einer neuen Einheit zu bringen vermag.

Die Reihe THULE-KONKRET vertritt die kulturelle Eigenart Europas gegen die Willkür der amerikanischen und sowjetischen Blöcke, über die Heidegger treffend äußerte: »Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe: die unglückselige Tollheit der entfesselten Technik und der entwurzelten Organisation des Normmenschen«.

Die Reihe THULE-KONKRET vertritt den organischen Humanismus der grundlegenden Völkerrechte gegen die anonymen Menschenrechte; das Recht auf Verschiedenheit gegen die Willkür des Universalismus; das Recht auf Toleranz gegen die Respektlosigkeit aller Nivellierungen; das Recht auf Freiheit gegen die Versklavung durch Entwurzelungen.

Die Reihe THULE-KONKRET vertritt die Alternativen des Geistes gegen jede Erscheinungsform des Dogmatismus; die Alternative des Wissens gegen alle Weltbeglükkungsideologien; die Alternative desjenigen Willens, der ein Programm wiederzuerfinden, ein Ziel festzusetzen und einen Lebenssinn erneut zu heiligen vermag, gegen jede in den verkommenen Wohlstandskult umgewandelte Resignation; gegen jenen Kult des Konsums und der hohlen Freizeit, die nur noch Müßiggang und Selbstmord nähren können.

Das Gebot der Stunde ist nicht nur, darzulegen und zu handeln. Das eigentliche Gebot der Stunde ist wachzurufen: es gilt, unsere europäischen Kulturvölker zu einem freien und damit starken Schicksal zu führen; ein Schicksal, das ihnen die Würde zu leben wiedergibt.

VORWORT

Worüber denken Botticellis und Caspar David Friedrichs Gestalten nach? Welches Gegenwärtig-Vergangene wollen sie betrachten? Ahnen sie die Ankunft von Göttern voraus angesichts einer Welt, die sie umgibt und sie mit ihrer eigenen Unvollkommenheit verbindet? Welchem Jenseitigen werden sie die Kulisse abgeben?

Solche Fragen sind meines Erachtens eng mit der Frage verbunden, wie man heute ein Heide sein kann. Ihre Beantwortung ist die Aufgabe dieses Buches.

Besaß der Begriff Heidentum (Paganismus) vor kurzem noch abwertenden Charakter, so gehört er nunmehr ohne Zweifel zur Umgangssprache. Welchen Bedeutungsinhalt hat also dieser Begriff? Was vermag er dem Menschen unserer Zeit mitzuteilen? Wie kann er überhaupt aufgefaßt werden? Dementsprechend: Worauf gründet dieses Heidentum sowohl seine Kritik an dem biblischen Denken - dem eigentlichen Ausgangspunkt des Christentums - als auch seine Ablehnung desselben? Was bedeuten schließlich den Erben unserer Kultur jene beiden gleichzeitig einsetzenden Erscheinungen, nämlich der Zusammensturz der geoffenbarten Hochreligionen sowie das erneute, unaufhaltsame Erstarken des Heiligen?

Solchen geschichts- und schicksalsbestimmenden Fragen darf nicht mit Gleichgültigkeit begegnet werden. Es handelt sich hierbei tatsächlich um Schicksal und Bestimmung,

um das Wissen darum, wozu wir uns bestimmen; auch um das Wissen darum, ob wir überhaupt noch gesonnen sind, uns zu etwas zu bestimmen. Diese Fragen stellte ich mir selbst in der vorliegenden Abhandlung, die in erster Linie eine persönliche Betrachtung sein soll, genauer gesagt: der Erkenntnisstand einer Betrachtung über einen Stoff, der mir ans Herz gewachsen ist, bezüglich dessen meine Ansichten herangereift sind und - hoffentlich - eine weitere Entwicklung erfahren werden.

Nichts anderes als eine Sache des Empfindens: Absolutes vermag keine Kritik zu erfahren, sofern eine Anschauung nicht sämtliche anderen relativieren kann. Jedenfalls war ich keineswegs bestrebt, eine derartige Betrachtungsgrundlage zu schaffen. Ich habe lediglich versucht, zwei bedeutsame Anschauungen so klar wie möglich darzustellen; zwei unterschiedliche Weltanschauungen, die sich in erheblichem Maße manchmal sogar innerhalb derselben Person gegenüberstehen. Meine Absicht war es auszudrücken, weshalb ich mich spontan in der einen wiedererkenne, weshalb die andere meinem Wesen zuwiderläuft; und ferner, inwiefern es heutzutage überhaupt möglich sein könnte, sich wieder ewige Werte anzueignen. Demnach war ich weniger zu überzeugen bestrebt, als einen weltanschaulichen Gegensatz zu beweisen sowie einen Konflikt von Wahrnehmungen darzustellen. Man kann sich als >Heide< fühlen (oder auch nicht), sich in einer >heidnischen< Gesinnung wiedererkennen; in der Annahme allerdings dessen, daß ihre Eigentümlichkeit oder ihre Komponenten ausgedrückt worden sind. Danach steht jedem frei, sich in dem wiederzuerkennen und zu bestärken, was ihm am besten paßt. Mit anderen Worten: ein solches Buch bezweckt keine mögliche Verwirrung der Gläubigen; vielmehr kann es diese in ihrer Überzeugung bestärken. Selbst die Illusion kann sich als günstig erweisen, sie kann nämlich

eine schöpferisehe Kraft besitzen und fördern. Mein Anliegen ist es nicht, den Glauben etwa zu schwächen oder zu tilgen, sondern Glauben überhaupt wieder einzuflößen - möglicherweise auch auf anderen Ebenen. Alle Glaubensbekenntnisse sind zwar nicht gleichwertig, aber die totale Nicht-Gläubigkeit ist noch schlimmer als jeglicher niederträchtige Glaube (vorausgesetzt, daß jene überhaupt möglich ist, daß sie nicht, wie ich es empfinde, eine Erscheinungsform von radikalem Nicht-Gedachten ist). In einer früheren Schrift habe ich zum Ausdruck gebracht, daß der Art, wie die Dinge zustande kommen oder gemacht werden, eine ebenso große Bedeutung wie ihnen selbst beizumessen ist. In diesem Zusammenhang zählt der Glaube für mich ebensoviel wie sein Gegenstand. Und hierin sondere ich mich schon von den meisten meiner Zeitgenossen ab. Ist dann die Beweisführung überhaupt möglich, wenn sie auf deren Grundlagen bezogen ist? Bereits vor mehr als 40 Jahren behauptete Raymond Aron, daß die Kritik der historischen Vernunft die Grenzen und nicht die Grundlagen der historischen Objektivität bestimmt; das heißt mit anderen Worten, daß die Kritik niemals eine Auswertung der philosophischen Entscheidung gestattet. »Das Schicksal regiert die Götter, und nicht irgendwelche Wissenschaft«[2], schrieb Max Weber. Ein Gefühl läßt sich nicht widerlegen; aber gerade die Gefühle sind es, die ganze Systeme und ebenso viele einzelne Bezeugungen bestimmen. Als Beispiel zog Max Weber den christlichen Spruch »Widersetze dich nicht dem Bösen« heran. »Es ist einleuchtend«, fügte er hinzu, »daß diese evangelischen Regeln, von einem rein menschlichen Standpunkt, eine der Würde zuwiderlaufende Ethik verherrlichen. Jedem gebührt es, sich entweder für die Religionswürde, die besagte Ethik anregt, zu entscheiden oder für die Würde eines Mannhaftigkeit bezeugenden Wesens, das alles

andere predigt, und zwar: >Wehre dich gegen das Böse, sonst bist du an seinem Sieg schuldige Je nach den inneren Überzeugungen eines jeden Wesens wird eine dieser Sittenlehren die Gestalt des Teufels annehmen, die andere die Gestalt Gottes; und jedes Individuum wird von seinem eigenen Standpunkt aus zu entscheiden haben, >wer Gott ist und wer Teufel< So ist es in sämtlichen Lebenslagen.«[3] Schließt sich jemand an einen bestimmten Wert an, beschließt er, ein bestimmtes Erbe anzutreten, so muß er auch eine bestimmte Ansicht verfechten. Die zuallererst getroffene Entscheidung bleibt aber eine Wahl - eine Wahl, die die Notwendigkeit ihrer eigenen Vorschriften niemals völlig unter Beweis stellen kann. Diese Wahl, in der unsere Pläne und unsere eigenen Anschauungen eine Rolle spielen, in der aber auch unsere Identität, unsere Zugehörigkeit, unser Erbe mit einwirken, - nichts vermag diese Wahl zu umgehen. Wir haben alle zu entscheiden, >wer Gott und wer Teufel ist<. Im vollen Bewußtsein dieser Berufung steckt die eigentliche Bestimmung des Menschen. Die Subjektivität braucht sich demnach als solche nicht zu verstellen - um so weniger, als sie gerade in sich selbst ihre Stärke findet.

Dieses Buch bietet eine nebeneinandergesetzte Darstellung vom Heidentum als ursprünglicher Religion Europas, als weiterhin zentralem Bestandteil von dessen gegenwärtiger Bedeutung, und vom biblisch-christlichen Denken. Diesen Entwurf kann man annehmen oder ablehnen - das ist eine Ermessensfrage. Nimmt man ihn aber an, so kann man außerdem eine andere Wahl treffen als die meinige: dem Christentum anhängen und das Heidentum ablehnen aus denselben Gründen, die mich zum zweiten hinführen und mich vom ersten abrücken. Die Betrachtung stellt sich also von vornherein nicht als Wahl zwischen zwei Gegensätzen, sondern als eine im Dreiecksverhältnis dar.

Vorliegende Schrift soll schließlich eine Erkenntnisweise auf dem Boden der Toleranz begründen, einer solchen Toleranz, die selbstverständlich weder das Urteil noch die Kritik ausschließt, die aber in dem Gegner sozusagen lediglich die eine Rolle im Spiel einer gegenwärtigen Fragestellung sehen will. Wer die Existenz einer jenseitigen Welt ablehnt, die Scheidung von Sein und Welt zurückweist, eine Auffassung der Göttlichkeit verwirft, die auf dem Begriff der alleinigen Wahrheit und demnach auf der Abwertung des Anderen gründet, der ist seit jeher bereit, alle Götter anzuerkennen, selbst diejenigen, die ihm am meisten fremd sind, selbst diejenigen, die er niemals verehren wird, selbst diejenigen, die seiner Seele habhaft zu werden wagten. Der ist ebenfalls bereit, das Recht der Menschen zu verteidigen, sich in den Göttern ihrer Wahl wiederzuerkennen, - vorausgesetzt natürlich, daß dieses Recht ihm auch gewährt wird.

Wie immer habe ich dieses Buch für alle und für niemanden geschrieben; insbesondere für diejenigen, die ich niemals kennenlernen werde. Hierin äußert sich eine Sehnsucht, eine Sehnsucht nach der Zukunft. Mit der Deutung des Mythos treten die Götter leider zurück. In einer neuen Urzeit aufgrund ihrer eigenen Bedeutung; in einer äußerst leeren Zeit gerade durch den Umfang ihres Überflusses; in einer Zeit, in der alles bloßer Schatten und verwirkte Erfahrung, in der alles Schauspiel ist, aber allgemeine Blindheit herrscht; in einer Gesellschaft, in der neue Äußerungsformen des Totalitarismus und des Ausschlusses Fuß fassen; in einer vor neu angefachtem Haß, vor Unechtem und Unwesentlichem brodelnden Gesellschaft; in einer Gesellschaft, in der die Schönheit dahinstirbt, in der im Westen alles zusammenstürzt, Gesellschaft des letzten Menschen, Gesellschaft vom Weltuntergang, letzte Gesellschaftsform einer Geschichte, die großartig gewesen ist -

dieses Buch will an die Möglichkeit einer Landschaft erinnern, an die Möglichkeit einer geistigen Neudarstellung, die mit der Schönheit eines Gemäldes, eines Gesichts, eines Akkords harmonieren würde - mit dem Glauben eines Volkes, das durch die Hoffnung und den Willen, einen neuen, anderen Anfang zu erleben, fortgetragen wird.

Dieses Buch ist zweifelsohne ein Sehnsüchte, Erinnerungen, Zweifel, Leidenschaften umfassendes.

Was mag der Begriff Heidentum heutzutage jemandem bedeuten, der etwa wie Nietzsche die Meinung vertritt, die Bekehrung Europas zum Christentum, die mehr oder weniger abgeschlossene, mehr oder weniger gelungene Einbindung des europäischen Geistes in das christliche Denksystem sei eines der unheilvollsten Ereignisse der bisherigen Geschichte gewesen, eine Katastrophe im eigentlichen Sinne des Wortes? Diese Frage scheint um so grundlegender zu sein, als sie ununterbrochen zeitnah bleibt. Dies bezeugen jüngst ausgetragene Auseinandersetzungen, die allerdings in eine breitere und mehr zurückgreifende *disputatio* (gelehrtes Gespräch) einzuordnen sind; zu einem Zeitpunkt, da (entgegen manchen Behauptungen) nicht der >Polytheismus< ein »altes, abgedroschenes Zeug« sei, sondern vielmehr der aus allen Nähten platzende jüdisch-christliche Monotheismus in Frage gestellt wird, während das Heidentum (der Paganismus) unter häufig unbeholfenen, manchmal irrsinnigen, meistens ahnungslosen Formen seine Anziehungskraft erneut zur Erscheinung bringt*.

A. B.

*** In dem Artikel *Le malentendu du nouveau paganisme* (in La Torre, März 1979, wiederaufgenommen; franz. Übersetzung: *Centro Studi Evoliani,* Brüssel, 1979) bestreitet Julius Evola die Gültigkeit des Begriffs »heidnisch«, den er selbst 1929 in seiner Schrift *Imperialismo pagano* benutzte (Todi-Roma). Er gibt vor, daß der Begriff *paganus* ursprünglich »ein pejoratives, manchmal beleidigendes, in den polemischen Schriften**

EINE ZEITGEMÄSSE FRAGE

Das Heidentum ist eigentlich nie gestorben. Seit jenen Versuchen unter den illyrischen Kaisern (insbesondere unter Aurelius, dank Plotin) und später unter Julian, den Sonnenkult wieder einzusetzen, hat es die Geister fortwährend angefeuert. Bereits Ende des 4. Jahrhunderts, als das zur Staatsreligion erhobene Christentum zu siegen schien, konnte man sogar schon von einem »Wiederaufblühen des Heidentums« sprechen[4]. In der Folge haben die heidnischen Werte stets überlebt, sowohl in dem kollektiven Unbewußten als auch in gewissen volkstümlichen (zu Unrecht >folkloristisch< genannten) Bräuchen, in der Theologie mancher >christlicher< Großketzer und durch zahlreiche künstlerische bzw. literarische Wiederbelebungen. Von Ronsard und du Beilay an erwies sich die vorchristliche Antike stets als fruchtbare Literaturquelle, indes die politische Betrachtung sich vom rein heidnischen Prinzip

der ersten christlichen Apologetik gebrauchtes Wort« sei. Diese Meinung scheint uns wenig stichhaltig zu sein, nicht nur, weil das Wort durch den Gebrauch geheiligt wurde und im Laufe der Zeit einen anderen Klang bekam, sondern auch, weil es nicht selten Bewegungen gelang, die ihnen aufgezwungenen verächtlichen Bezeichnungen in Ruhmestitel umzuwandeln (vgl. u.a. die holländischen Geusen). Dagegen faßt Nietzsche eine Zeit ins Auge, da die Begriffe >Messias<, >Erlöser< oder >Heiliger< als Schimpfwörter gebraucht werden könnten insbesondere um Kriminelle zu bezeichnen. Dennoch stimmen wir zahlreichen Textstellen von Evolas Artikel bei.

des Imperiums nährte, Unterbau jenes wunderbaren, möglicherweise großartigsten Geschichtsunternehmens: des römischen Kaiserreichs. Auf philosophischer Ebene schließlich standen die Anhänger des Mythos (von Vico bis Heidegger) denen, welche die uneingeschränkte Vorrangstellung des Logos über den Mythos forderten (von Descartes und Auguste Comte bis Horkheimer und Adorno), entgegen.

Ende des 15. Jahrhunderts geht die zunächst in Florenz beheimatete, dann ganz Europa erfassende Renaissance aus einer erneuten Fühlungnahme mit dem heidnischen Geist der Antike hervor. Das goldene Jahrhundert der Medici bringt die neue Auseinandersetzung zwischen Platonikern (Pico della Mirandola, Marsile Ficin) und Aristotelikern (Pietro Pomponazzi). Homer, Demosthenes, Plutarch, die Tragiker, die Annalisten, die Philosophen werden übersetzt und erläutert. Die größten Künstler, Architekten, Maler und Bildhauer, empfangen ihre Anregungen aus dem Stoff der Antike, nicht etwa um davon einfache Nachbildungen anzufertigen, sondern um neue Formen hinein zu verwurzeln. Die in *Le courtisan* von Balthazar Castiglione (1537) wiedergegebenen Dialoge Piatos sind für Margarete von Navarra, Schwester des französischen Königs Franz I., eine Offenbarung. »Wenn ich die Werke Ciceros oder Plutarchs lese«, beteuert Erasmus, »fühle ich mich besser werden.« Die alten lateinisch-griechischen Götter erfahren somit eine zweite Jugend, deren Auswirkungen in ganz Europa spürbar sind, während im Norden die Wiederentdeckung des germanischen Altertums dieselbe Rolle im Verlauf der nationalen Renaissance< spielt, in Deutschland von Konrad Celtis bis Nicodemus Frischlin[3].

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts wird der antike Geist insbesondere durch die deutschen Klassiker in Ehren

gehalten und wiederentdeckt. Für sie ist das alte Griechenland das Modell des harmonischen Lebens. In dessen vorbildlicher Vergangenheit, dabei Faust und Prometheus gleichstellend, erblicken sie das Bild dessen, was ihre eigene Zukunft sein könnte, und heben die tiefe Verwandtschaft des hellenischen Geistes mit dem ihres Volkes hervor. Wenn das Göttliche existiert hat, wird es aufgrund seiner Ewigkeit wieder lebendig werden. Diesen Standpunkt Hölderlins machen sich ebenfalls Novalis und Friedrich Schlegel zu eigen. Heinrich von Kleist seinerseits rühmt das Andenken an Arminius (Hermann den Cherusker), der im Jahre 9 die germanischen Völker vereinigte und Varus' Legionen im Teutoburger Wald besiegte.

Einige Jahrzehnte später tritt in Frankreich mit Hilfe der Altertumsforschung und der Sprachwissenschaft eine mächtige heidnische Literaturströmung auf, die sowohl die Symbolisten als auch die Parnassisten, die Romantiker und die Neoklassizisten bewegt. Während Victor Hugo angesichts seiner nunmehr pantheistischen Gesinnung Gott als das Ganze definiert (»Fülle« bedeutet für ihn, »was das Unendliche für die Welt ist«[6]), preist Theophile Gautier im Hellenismus »die Seele unserer Poesie«. Leconte de Lisle veröffentlicht seine *Poèmes antiques* (1842) und seine *Poèmes barbares* (1862), Théodore de Banville seine *Cariatides* (1842), José Maria de Hérédia seine *Trophées* (1893), Juliette Adam den Roman *Païenne* (1883), Pierre Louys *Aphrodite* (1896) und die höchst apokryphen *Chansons de Bilitis* (1895)[7]. Anatole France >bindet Kränze< für Leuconoée und Loeta Acilia, Louis Ménard besingt die Tugenden des hellenistischen Mystizismus. Taine rühmt in Athen »die erste Vaterstadt des Schönen«. Albert Samain, Jean Moréas, Henri de Régnier, Laforgue, Verlaine, Edouard Schuré, Sully Prudhomme, Edouard Dujardin, François Coppée, Mme. de Noailles stehen in nichts nach; Catulle

Mendes auch nicht, dessen *L'homme tout nu* vor kurzem neu aufgelegt wurde (1980).

1848 erkennt Louis Ménard im Polytheismus die Grundlage des republikanischen Ideals: Respekt der verschiedenen Meinungen (Meinungspluralismus) und Kritik der Monarchie. Der Pfarrer J. Gaume, ein fanatischer Gegner des Heidentums (das er mit Demokratie und Sozialismus gleichstellt), vertritt denselben Standpunkt; er scheut sich nicht zu äußern: »Die Renaissance wurde zur Auferstehung, zum Kult, zur fanatischen Anbetung des Heidentums mit allen seinen literarischen, künstlerischen, moralischen und religiösen Götzen; die Renaissance führte die Reformation herbei; die Reformation wiederum erzeugte die aufklärerische Unfrömmigkeit; die aufklärerische Unfrömmigkeit bewirkte die Französische Revolution; die Französische Revolution ist die grausigste moralische Umwälzung, die wir je gesehen haben.«[8] Die Kirche entrüstet sich darüber, daß der Jugend für ihre Einbildungskraft oder zum Studium Themistokles, Cato, Solon, Scipio und Cincinnatus anempfohlen werden. Ihres Erachtens dürften weder Horaz noch Titus Livius zum Gegenstand eines Unterrichts werden.

Solche Gleichsetzung der heidnischen Werte mit denen der aufkommenden >Linken< entspricht der damaligen öffentlichen Meinung. Andere Verfasser jedoch sind darum bemüht, das Heidentum in entgegengesetzte Richtung zu lenken. »Als ich die Akropolis sah«, hatte Renan geschrieben, »erfaßte ich das Göttliche.«[9] Maurras fährt seinerseits nach Athen, Barrés nach Sparta. Der junge Maurras, dessen »gelebtes Heidentum« unter anderem von Gustave Thibon hervorgehoben wurde[10], gibt zu erkennen: »Der Parthenon braucht überhaupt niemanden. Wir sind es vielmehr, die des Parthenons bedürfen, um unser Leben zu entfalten.« Das ist Anlaß für ihn, den »jüdisch-christlichen

Obskurantismus« sowie das »Gift des Magnifikats« zu tadeln". In Frankreich wie im Ausland wird übrigens die Kritik am Christentum nun in dem gleichbleibend sein, was durchaus als politisches Rechtsdenken< bezeichnet werden kann, von Sorel und Proudhon, Hugues Rebell und Pierre Lasserre, d'Annunzio, Pareto, Spengler, Moeller van den Bruck und Jünger bis Drieu la Rochelle, Céline, ja sogar Brasillach - der das »naive Heidentum« Jeanne d'Arcs preist[12] - und mittlerweile Julius Evola, Louis Rougier, Armin Möhler, Louis Pauwels und Jean Cau.

Offenbar wird das Heidentum in der neueren Literatur bei D. H. Lawrence (besonders in *Apocalypse*, 1978), Colette, Giono, Knut Hamsun, Stefan George, Rilke und anderen. Montherlant, der in der antiken Welt eine Ordnung sieht, in der sowohl Hermes als auch Minerva herrschen, preist die Tugenden der >Heidenei< hoch und weist immer wieder auf die Bedeutung der *res romana* (des Römischen) innerhalb seines Werkes hin[13]. Die Gegenüberstellung des römischen Tiber mit dem orientalischen Orontes läßt ihn folgende Verhaltensvorschrift bilden: »Jedesmal, wenn unser Geist schwankt, gilt es, sich auf das griechisch-römische Denken vor dem 2. Jahrhundert zu besinnen.«[14] Aus letzter Zeit zu erwähnen wären Marguerite Yourcenar, Jean Markale, Yann Brekilien, J. R. R. Tolkien, Patrick Grainville.

Seit dem ideologischen Aufschwung der >Nouvelle Droite< (Neuen Rechten) sowie dem Gegenangriff B. H. Lévys[15] und seiner Freunde ist der Streit Monotheismus/Polytheismus - der Mono-poly der Pariser Salons - in den Mittelpunkt der weltanschaulichen Auseinandersetzung gerückt. Indem Lévy den griechischen Anteil unseres Erbes pauschal verdammt, findet er von selbst zur reaktionären, antidemokratischen Argumentation von Pfarrer Gaume zurück und macht sich jenen bekannten Ausspruch »Verflucht sei, wer seinem Sohn griechische Weisheit lehrt«[16] zu

eigen. Demgegenüber äußert Louis Pauwels: »Es gibt ein geheimes Europa, das es wiederzuentdecken gilt. Ich glaube an eine Rückkehr zu einem geistigen Heidentum.«[17] Der mexikanische Schriftsteller Octavio Paz, der »ein Polytheist und Demokrat« zu sein beteuert, beschreibt den Monotheismus als »eine der großen Katastrophen der Menschheit«[18]. Bernard Oudin prangert in dem Monotheismus den eigentlichen Ursprung des Totalitarismus an". Raymond Ruyer schließt eine seiner letzten Veröffentlichungen[20] mit einer Anrufung des Zeus. Alain Danidlou sieht in der »monotheistischen Illusion« eine »Verwirrung im Hinblick auf die geistige Erfahrung«[21]. Philippe Sollers berichtet von Pier Paolo Pasolini, daß dieser gleichzeitig »Heide und Judenchrist« gewesen sei[22]. Die Folkloristen und die Ethologen stolpern immer wieder (in Sachen volkstümlicher Alltäglichkeit) über die Frage des heidnischen Erbes innerhalb dessen, was Carlo Ginzburg als »Bauernreligion« kennzeichnet[23]. Selbst in mancher Hinsicht höchst strittige Gesellschaftserscheinungen, wie der Zulauf zu gewissen Scheinlehren oder die >ökologische< Mode, belegen Randerscheinungen des Heidentums (Rückkehr zur Natur, die als das >Gesicht Gottes< gedeutet wird; Infragestellung des Christentums hinsichtlich der Geistigkeit und des Okkultismus und so weiter). Andere Beispiele ließen sich beliebig herausgreifen.

Der zeitgenössische Hang zum Pluralismus und zur Verwurzelung enthält, zumindest eingeschlossen, die Ablehnung des vergleichenden Universalismus und der christlichen Gleichheitslehre. Mit Odo Marquard[24] könnten wir übrigens einräumen, daß eine solche Forderung zwangsläufig mit der Suche nach einer Polymythie zusammenhängt. Die Krise dessen, was Gilbert Durand als »den einzigen Kult einer eindimensionalen Geschichtsrichtung, der auf dem alten Draht einer totalitären Logik aufgestellt ist«

bezeichnet; der Zusammensturz jener mit dem Begriff des >Fortschritts< verbundenen optimistischen Überzeugungen; der Stillstand der reaktionären Ideologien; der Rückgang des Rationalismus und des Positivismus; das Auftauchen von Ideal- oder Archetypen als Weisen eines schon deshalb zwangsläufig pluralistischen kollektiven Unbewußten, weil es sich stets aus ungleichartigen Elementen zusammensetzt; die immer häufigeren Arbeiten über das >Imaginale< und die >Ursprachen<; die Wiedergeburt des Mythos zugleich als Gegenstand und Art der Erkenntnis; die Ablehnung der quantitativ-kaufmännischen Werte sowie der eindeutigen, theoretischen Orientierungen - alle diese Gesellschaftserscheinungen münden in offene, verschiedenartig zusammengesetzte, im eigentlichen Sinne >polytheistische< Systeme, die jeweils durch eine widersprüchliche Logik und einen paradoxen, vereinheitlichenden >Determinismus< gelenkt werden, was dem normalen Zustand lebendiger Systeme entspricht.

Mit David L. Miller und James Hillmann[25] voran befürwortet in der Tat eine ganze moderne Psychologieschule das Wiederaufblühen des Polytheismus als einziger Geisteshaltung, die einer vielgestaltigen und mehrdeutigen Welt gerecht werden kann. Der Forscher Gilbert Durand, der jede Gesellschaftsform als »axiologisch polytheistisch und mehr oder weniger quadrofunktionell« ansieht, setzt sich für eine »Ethik des Pluralismus« (das heißt auch eine Ethik der >Tiefe<) ein; sie gründet auf einem Wunsch, »den seine eigene Größe als pluralistisch hinstellt und dessen Pluralität lediglich durch das hierarchische Prinzip der Verschiedenheit gewährleistet ist«[26]. Michel Maffesoli, der den von Max Weber dargestellten >Polytheismus der Werte<[27] befürwortet, bestimmt das Heidentum gerade als »das, was durch die Einsicht in den Polytheismus des Wirklichen in Erfahrung zu bringen vermag, gegenüber der >Macht der

Geschichte< oder gegenüber ihren einzelnen Umwandlungen bzw. Vertretern« Rückgrat zu haben[28].

Demnach ist die zeitnahe Bedeutung des Heidentums unumstritten. Das neue Heidentum, wenn es dieses überhaupt gibt, ist keineswegs eine Sektenerscheinung, wie es nicht nur dessen Widersacher annehmen, sondern auch einige manchmal wohlmeinende, manchmal ungeschickte, häufig unwillkürlich lächerliche und vollends am Rande angesiedelte Gruppen oder Cliquen. Es handelt sich auch nicht um ein >umgestülptes Christentums das verschiedene christliche Formen - vom Ritus bis zu den Gegenständen des Kults - übernehmen würde, um diese selbst oder deren Gegenstück wiederherzustellen.

Was wir ohnehin heutzutage am meisten zu befürchten haben - zumindest aufgrund unserer Auffassung vom Heidentum -, ist weniger dessen Verstummen als vielmehr dessen Wiederauftauchen unter primitiven oder läppischen Formen, die mit jener >Zweitreligiosität< verwandt sind, die Spengler zu Recht als ein Hauptmerkmal der untergehenden Kulturen bezeichnete. Evola bemerkte seinerseits, daß sie meistens einer Flucht-, Entfremdungs-, Ausgleichserscheinung entspricht, die keine ernsthafte Einwirkung auf die Wirklichkeit hat, »etwas Hybrides, Zerfallenes und Subintellektuelles«[29]. Diesbezüglich bedürfen manche Gesichtspunkte einer Richtigstellung.

HERKUNFT ALS ZUKUNFT

Zunächst bedeutet das Heidentum keine >Rückkehr zur Vergangenheit^ Es besteht nicht darin, »an ein Vergangenes gegen ein anderes zu appellieren« - Alain-Gérard Slamas etwas unbedachtsame Formulierung[30] dabei verbessernd. Es hegt nicht den Wunsch, auf irgendein >verlorenes Paradies< (eher jüdisch-christliches Motiv) zurückzukommen und noch weniger auf das, was Catherine Chalier pauschal behauptet: auf einen »reinen Ursprung«[31].

Zu einer Zeit, da ständig von >Verwurzelung< und kollektivem Gedächtnis< gesprochen wird, ist der Vorwurf einer übertriebenen Vergangenheitsbindung nicht mehr statthaft. Jeder Mensch kommt auf die Welt vor allem als Erbe; die Identität eines einzelnen oder eines Volkes kommt aber erst auf, wenn die Betroffenen das in Betracht ziehen, was sie erzeugt hat: den Ursprung, dem sie entstammen. So, wie einst die Anprangerung heidnischer Götzen< durch christliche, ihre eigenen Amulette anbetende Missionare äußerst grotesk wirkte, entbehrt die heutzutage vorgenommene Anprangerung der (europäischen) Vergangenheit durch diejenigen, die den jüdisch-christlichen Fortbestand unermüdlich rühmen und uns auf das >immer noch aktuelle< Beispiel Abrahams, Jakobs, Isaaks sowie anderer urgeschichtlicher Beduinen verweisen, nicht einer gewissen Komik.

Andererseits muß der Bedeutungsinhalt des Begriffs >Ver-

gangenheit< eindeutig abgegrenzt werden. Wir lehnen von vornherein die jüdisch-christliche Haltung ab, die aus der Vergangenheit einen endgültig passierten Punkt macht, und zwar auf einer Linie, welche die Menschheit zwangsläufig vom Garten Eden in die messianischen Zeiten führen würde. Wir vertreten die Ansicht, daß die Geschichte keine Bewegungsrichtung aufweist[32]. Die Vergangenheit ist für uns vielmehr eine Dimension, eine in jeder Gegenwart wirkende Perspektive. Begebenheiten sind nur >vergangen<, sofern sie sich als solche in die Gegenwart einprägen. Die offene Perspektive - durch die Vorstellung, die wir uns von diesen Geschehnissen machen - verwandelt unsere Gegenwart im gleichen Maße, wie die - durch unsere Vorstellung - ihnen zugemessene Bedeutung zu ihrer eigenen >Verwandlung< beiträgt. >Vergangenheit hängt also mit jenem Kennzeichen des menschlichen Bewußtseins zusammen, und zwar mit dem Zeitsinn, der weder die sogenannte >Zeitmenge< ist (der Zeitsinn ist vielmehr qualitativ) noch jene von Bergson erörterte Dauer, die der nicht-menschlichen Natur zugehörig ist - während dieser Zeitsinn ausschließlich dem Menschen eigen ist. Das Leben als Sorge ist von sich aus ausdehnbar (vgl. Heidegger); es füllt demnach keinen vorherbestimmten Zeitrahmen. Der Mensch ist lediglich Vorhaben, Projekt. Sein Bewußtsein selbst ist Projekt. Existieren heißt *ex-sistere,* d. h. sich projizieren. Gerade diese der Ausdehnbarkeit innewohnende Beweglichkeit bezeichnet Heidegger als Geschehen der menschlichen Existenz, das die absolut eigene Struktur des menschlichen Daseins prägt; letzteres, als transzendierende und als offenbarende Wirklichkeit, ermöglicht die Geschichtlichkeit einer Welt.

Die Geschichtlichkeit des Menschen liegt in dem Umstand begründet, daß für ihn >Vergangenheit, >Gegenwart< und >Zukunft< in jeder Zeitbegebenheit miteinander verbunden

sind; sie bilden drei Dimensionen, die aufeinander schöpferisch und gestalterisch wirken. Eingedenk dessen ist der typisch jüdisch-christliche Vorwurf der Vergangenheitssucht vollkommen sinnlos.

Vergangenheitssucht kann tatsächlich nur in einer monolinearen Geschichtsauffassung vorkommen; in einer Geschichte, in der gerade das, was >vergangen ist, nicht mehr eintreten kann. Wir vertreten aber einen anderen Standpunkt: Wir glauben nämlich an die Ewige Wiederkehr. 1791 schreibt Hölderlin an Ebel: »Vernichtung gibts nicht, also muß die Jugend der Welt aus unserer Verwesung wiederkehren.«[33] Es geht in Wirklichkeit nicht darum, zur Vergangenheit >zurückzukehren<, sondern sich an sie anzuschließen, das heißt, auch in einer sphärischen Geschichtsauffassung mit dem Ewigen in Verbindung zu stehen, es zurückfließen zu lassen; mit dem Leben zu harmonieren; sich der Tyrannei des Logos, der schrecklichen Tyrannei des Gesetzes, zu entledigen, um endlich die Schule des Mythos und des Lebens wieder zu besuchen. Im alten Griechenland, bemerkt Jean-Pierre Vernant, »bezweckt das Bemühen um eine totale Vergegenwärtigung nicht vordergründig die Bildung der individuellen Vergangenheit eines Sich-Vergegenwärtigens oder die Herstellung seiner individuellen Zeit, sondern vielmehr die zu erringende Fähigkeit, der Zeit zu entfliehen«[34]. Gleichermaßen gilt es, sich auf das >Gedächtnis< des Heidentums zu beziehen; nicht chronologisch, um auf das Vormalige zurückzukommen, sondern mythologisch, um das zu ermitteln, was im Laufe der Zeit selbst überdauert und was noch heute anspricht. Es gilt, sich an das Unüberholbare, und nicht an das >Überholte< anzuschließen.

Somit haben die Begriffe >Anfang< und >Ende< nicht mehr den Sinn, den die jüdisch-christliche Auffassung ihnen verleiht. In der heidnischen Sichtweise ist Vergangenheit

immer (zu kommende) Zukunft. Heidegger schreibt: »Herkunft aber bleibt stets Zukunft.« Was im Ursprung steht, bleibt immer ein Zukünftiges, bleibt ständig unter dem Einfluß des Zu-Kommenden.

In seiner »Einführung in die Metaphysik« (1953) setzt Heidegger sich mit der Vergangenheitsfrage auseinander. Ein Volk kann die »Verdüsterung der Welt« und die Dekadenz nur dann überwinden, wenn es fortwährend ein Schicksal erheischt. Es wird aber »nur dann ein Schicksal erwirken, wenn es in sich selbst erst einen Widerhall, eine Möglichkeit des Widerhalls für diese Bestimmung schafft und seine Überlieferung schöpferisch begreift. All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins«[33]. Man muß mit anderen Worten »den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln«[36]. Dem fügt Heidegger hinzu: »Ein Anfang wird aber niGht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachahmendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang ursprünglicher wiederangefangen wird, und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten.«[37] In der Tat, »die Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen«.

Demnach gibt es keine Rückkehr zum, sondern einen Rückgriff auf das Heidentum. Oder, anders ausgedrückt, es gibt keine Rückkehr zum Heidentum, sondern Rückkehr des Heidentums in das, was Heidegger als »neuen Anfang« bezeichnet. »Für oder gegen seine Herkunft kann man nichts unternehmen; es kommt immer ein Zeitpunkt, da ein jeder begreifen muß, ohne zu übernehmen, aufklä-

ren muß, ohne zu leugnen, um dann allein das auszusuchen, was ihn an seine Herkunft bindet bzw. was ihn von ihr entfernt«, schreibt Blandine Barret-Kriegel, die sich »jüdisch-christlich« bekennt[38]. Dem fügt sie hinzu: »Wenn die Unternehmungen der vorangegangenen Generationen mißglücken, setzt die Bewegung von selbst unterhalb der Abzweigung wieder ein, sie dehnt die Dauer und weitet den Raum aus.« Damit ist genau das ausgedrückt, worauf es ankommt: »Unterhalb der Abzweigung« wieder ansetzen zu einem neuen/anderen Anfang. Ohne Zweifel wird ein solches Vorhaben manchem (gottes)lästerlich vorkommen. Auf hebräisch bedeutet das Wort >Anfang< ebenfalls >Verweltlichung<; anfangen heißt - wir werden es öfter feststellen - mit Gott wetteifern. Dieser Umstand trifft um so mehr zu, als jene Textstelle aus der Genesis, nach der Enoch, Sohn von Seth, »der erste (war), der den Namen Jahwes anrief«[39], von der jüdischen Theologie nicht als Anfang des Monotheismus, sondern als Anfang des Heidentums gedeutet wurde (»Nun fing man an. Dieses Verb bedeutet verweltlichen; so fing man an, Menschen und Statuen den Namen des >Gepriesen-sei-er< zu geben und die Idole als Götter anzurufen«[40]). Von Sim6on Bar Yo'ha'i an bis heute ist übrigens die heidnische Kultur Gegenstand einer ununterbrochenen Kritik und Anklage gewesen[41]. Allein dieser Umstand genügte, wenn nötig, um aufzuzeigen, wie manche >Vergangenheit< auch denjenigen, die sie verurteilen, gegenwärtig bleibt. »Es ist kein Zufall«, hat Gabriel Matzneff geschrieben, »wenn unser fanatisches, gehässiges, doktrinäres 20. Jahrhundert jede Gelegenheit nützt, ein verleumderisches und verzerrendes Bild der alten Römer zu vermitteln: instinktiv verabscheut es, was ihm überlegen ist.«[42]

Im 15. und 16. Jahrhundert war die Renaissance tatsächlich eine Wieder-Geburt. »Es galt, der Antike gegenüber-

zustehen« (Renan). Jedoch war es nicht eine Kehrtwendung, ein bloßes Wiederauftauchen der >Vergangenheit, sondern vielmehr der Ausgangspunkt eines neuen Abenteuers des Geistes, eines neuen Abenteuers der faustischen, nunmehr triumphierenden, da zu sich selbst gekommenen Seele. Auch heutzutage bedeutet das neue Heidentum keinen Rückschritt. Es ist eher das wohl überlegte Eintreten für eine glaubwürdigere, harmonischere, mächtigere Zukunft - eine Entscheidung, die im Hinblick auf neue Schöpfungen in die Zukunft das Ewige entwirft, dem wir ent-stammcn.

HEIDENTUM UND HEILIGES

Wenn wir mit Heidegger annehmen, daß etwas Größe hat, dann ist »sein Anfang . . , sogar immer das Größte«[43]. Heutzutage verkörpert das Heidentum also zunächst eine gewisse Verwandtschaft mit den alten indoeuropäischen Religionen, mit ihrer Geschichte, ihrer Theologie, ihrer Schöpfungslehre, ihrer Symbolik, ihren Mythen sowie den ihnen zugrunde liegenden Mythemen; Verwandtschaft im Bereich des Wissens, aber auch geistige Verwandtschaft, erkenntnismäßige, aber auch intuitive Verwandtschaft. Es gilt in der Tat nicht nur, Wissen über die Glaubensbekenntnisse der einzelnen Provinzen im vorchristlichen Europa aufzustauen (auch nicht übrigens, das absichtlich zu übersehen, was sie, manchmal scharf, voneinander trennen kann), sondern vor allem in diesen Glaubensbekenntnissen die Darstellung zu entziffern, die Übertragung einer gewissen Anzahl von Werten, die uns als Kulturerben gehören und uns unmittelbar angehen, was demzufolge dazu führt, die Geschichte der beiden letzten Jahrtausende als den Bericht einer grundlegenden geistigen Auseinandersetzung umzudeuten.

Dies stellt bereits eine beachtenswerte Aufgabe dar. Die Religionen des alten Europas stehen dem Monotheismus nicht nach, was ihren Reichtum oder ihre geistige sowie theologische Vielschichtigkeit anbelangt; ihre Überlegenheit auf diesem Gebiet ist sogar nicht unbegründet. Daß sie

überlegen sind oder nicht, ist nicht das Wichtigste. Das Wesentliche gründet vielmehr darin, daß sie uns ansprechen- und, was mich betrifft, verschaffen mir die symbolische Gegenüberstellung von Janus und Vesta, die Moral der Orestiade oder der Bericht über die Zergliederung Ymirs mehr Erkenntnisse als die Abenteuer Josephs und seiner Brüder oder die Geschichte von der fehlgeschlagenen Mordtat an Isaak. Über die Mythen selbst hinaus gilt es, einer gewissen Auffassung des Göttlichen und des Heiligen nachzuforschen, einer gewissen Weltdeutung, einer gewissen Philosophie. B. H. Lévy bezieht sich auf den Monotheismus und beteuert gleichzeitig, daß er nicht an Gott glaube. Unsere Epoche selbst ist äußerst jüdisch-christlich geprägt, selbst wenn Kirchen und Synagogen keinen Zulauf mehr haben; sie ist es aufgrund ihrer Geschichtsauffassung durch die wesentlichen Werte, auf die sie sich bezieht. Umgekehrt, man braucht nicht an Jupiter oder Wotan zü >glauben< - was jedenfalls nicht törichter ist, als an Jahwe zu glauben -, um Heide zu sein. Heutzutage besteht das Heidentum nicht darin, Apoll Altäre zu errichten oder den Odin-Kult wiederzuerwecken. Es schließt vielmehr in sich, daß man, hinter der Religion und gemäß einer nunmehr klassischen Erkenntnisweise, das >geistige Werkzeug< aufdeckt, dessen Erzeugnis sie ist, auf welche Innenwelt sie verweist, welche Welterfassung sie verrät. Kurzum, es schließt die Betrachtung der Götter in sich als »Wertzentren« (H. Richard Niebuhr) und die >Glauben<, die ihnen zuteil werden, als Wertsysteme: Götter und Glauben sind vergänglich, die Werte aber bleiben. Das Heidentum zeichnet sich bei weitem nicht durch eine Ablehnung des Geistigen oder eine Verwerfung des Heiligen, sondern vielmehr durch die Wahl (und die Wiederaneignung) einer anderen Geistigkeit, einer anderen Form des Heiligen aus. Weit davon entfernt, mit dem Atheismus

oder mit dem.Agnostizismus ineinander zu verschwimmen, schafft es zwischen Mensch und Welt ein grundsätzlich religiöses Verhältnis - und von einer Geistigkeit, die uns viel mächtiger, viel ernster, viel stärker erscheint als diejenige, auf die sich der jüdisch-christliche Monotheismus beruft. Weit davon entfernt, die Welt zu entheiligen, heiligt es sie im eigentlichen Sinne: es hält sie für heilig - und gerade hierin erweist es sich als heidnisch. Jean Markale schreibt diesbezüglich: »Das Heidentum bedeutet nicht die Abwesenheit Gottes, die Abwesenheit des Heiligen, die Abwesenheit des Rituellen. Angesichts der Feststellung, daß das Heilige nicht mehr im Christentum enthalten ist, verkörpert es vielmehr die feierliche Behauptung einer Transzendenz. Europa ist heidnischer denn je, wenn es nach seinen Wurzeln sucht, die nicht jüdisch-christlich sind.«[44]

Der Sinn des Heiligen, die Geistigkeit, der Glaube, der Glaube an die Existenz Gottes, die Religion als Ideologie, die Religion als System und als Einrichtung sind recht unterschiedliche Begriffe, die sich nicht unbedingt decken. Sie sind auch nicht zweideutig. Es gibt Religionen ohne Gott (z.B. den Taoismus); der Glaube an Gott erfordert nicht unbedingt, daß es sich dabei um einen persönlichen Gott handelt. Die Vorstellung, daß man dauerhaft den Menschen von jeglicher religiösen Beschäftigung sozusagen entleeren könnte, ist aber unseres Erachtens reine Utopie. Der Glaube ist weder ein >Verdrängtes< noch eine >Illusion<, und die Vernunft muß einsehen, daß sie sämtliche inneren Bestrebungen des Menschen nicht zu erschöpfen vermag. Für Schopenhauer ist der Mensch das einzige Wesen, das sich über sein Da-Sein wundert. Diese Verwunderung, die sich gerade gegenüber dem Tod und angesichts der Vernichtung oder des Dahinsiechens aller anderen Wesen äußert, ist die eigentliche Quelle unserer meta-

physischen Bedürfnisse; durch sie ist der Mensch gewissermaßen ein metaphysisches Tier.
Das Bedürfnis nach Heiligem ist für das menschliche Wesen ein Grundbedürfnis, ebenso wie das Essen oder der Geschlechtsverkehr. Mircea Eliade stellt fest, daß »die Erfahrung des Heiligen eine Struktur des Bewußtseins ist«[46], auf die man nicht verzichten kann. Der Mensch braucht einen Glauben oder eine Religion - wir halten hier Religion und Moral auseinander - als Ritual, als beruhigende einförmige Handlung, als Bestandteil der Gewohnheitsnetze, aufgrund derer er sich formt. Diesbezüglich gehört die in letzter Zeit aufgekommene echte Ungläubigkeit zu jenen Untergangserscheinungen, die den Menschen in dem zersetzen, was er an kennzeichnend Menschlichem aufweist. (Ist jemand, der die Fähigkeit oder den Wunsch zu glauben verloren hat, überhaupt noch ein Mensch? Diese Frage muß zumindest gestellt werden.) »Eine Gesellschaft kann ohne Gott existieren«, schreibt Régis Debray, »ohne Religion kann sie aber nicht bestehen.«[47] Dem fügt er hinzu: »Die sich auf dem Weg der Ungläubigkeit befindlichen Staaten sind auf dem Weg der Entsagung.« In diesem Zusammenhang läßt sich ebenfalls die Äußerung Georges Batailles anführen, wonach »die Religion, deren Wesen die Suche nach der verlorenen Verinnerlichung ist, sich auf ein Trachten des klaren Bewußtseins zurückführen läßt, um letzten Endes zur völligen Bewußtwerdung seiner selbst zu gelangen«[48]. Zur Verurteilung des westlichen Liberalismus würde dies sicherlich genügen. Dem Judenchristentum schenkt man freilich noch zu viel Vertrauen, wenn man die Erkenntnisse, die es sich zu monopolisieren anmaßt, nur aufgrund dieser Anmaßung verwirft. Es besteht nicht mehr Grund, den Begriff Gott oder den Begriff des Heiligen nur deshalb zu verwerfen, weil das Christentum davon eine krankhafte Vorstellung vermittelt

hat, als mit den aristokratischen Prinzipien nur deshalb zu brechen, weil das Bürgertum sie zur Karikatur gemacht hat.

Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß im vorchristlichen Altertum das Wort >Atheismus< praktisch keinen Sinn beinhaltet. Selbst die wegen >Unglaubens< oder >Impietät< (Unfrömmigkeit) geführten Prozesse betreffen im allgemeinen etwas ganz anderes. Ammianus Marcellinus äußert, daß »es zwar Menschen gibt, für die der Himmel ohne Götter ist« (XXVIII, 4,6), er äußert aber zugleich, daß sie trotzdem an die Sterne und an die Magie glauben. In Rom sind es die Christen, die des Atheismus angeklagt werden, weil sie keinerlei Respekt vor den Götzenbildern oder den Kultstätten zeigen. In Griechenland hat das rationale Denken selbst die mythische Erschaffung der Götter und der Welt lediglich anders ausgerichtet. Nachdem er Pantheismus und >Atheismus< pauschal gleichgesetzt hat, ist Claude Tresmontant deshalb einzuräumen gezwungen, daß letzterer »höchst religiös« ist, daß »er viel zu religiös ist, da er die Welt ungebührend vergottet«[49]. Im alten Europa wird das Heilige nämlich nicht als Gegensatz zum Weltlichen aufgefaßt, sondern als dessen Hülle, um ihm einen Sinn zu verleihen. Eine Kirche wird nicht gebraucht, um die Vermittlung zwischen Mensch und Gott zu übernehmen; die ganze Stadt bzw. das ganze Reich nimmt diese Vermittlungsrolle wahr, so daß den religiösen Einrichtungen nur ein Teil derselben zukommt*. Der dem lateinischen *religio* (Rückbindung) entgegengesetzte Begriff ließe

*** Deshalb muß es aber keine Theokratie (Gottes- oder Priesterherrschaft) sein. Die souveräne Funktion, die politische, bleibt weiterhin selbständig. Ferner handelt es sich auch nicht um das Menschenreich, das nach denselben Grundsätzen gelenkt wird, die das Himmelsreich regieren sollen, sondern vielmehr um die Welt der Götter, welche als die ideale Darstellung der Menschenwelt aufgefaßt wird.**

sich im Verb *negligere* (vernachlässigen) festhalten. Religiös sein heißt verantwortlich sein. Verantwortlich sein heißt frei sein, sich die besonderen Mittel geben zur Ausübung einer Freiheit-zum-Handeln. Frei sein heißt gleichzeitig mit anderen durch eine gemeinsame Geistigkeit verbunden sein.

Wenn B. H. Lévy behauptet, daß »der Monotheismus keine Form der Heiligkeit und keine der Geistigkeit ist«, sondern »im Gegenteil der Abscheu vor dem Heiligen als solchem«[50], ist seine Äußerung nur scheinbar widerspruchsvoll. Das Heilige stellt die bedingungslose Achtung für eine Sache dar; der Monotheismus aber verbannt, im eigentlichen Sinne, eine solche Haltung. Das, was Heidegger und wir hier als Heiliges bezeichnen, hebt sich deutlich von der klassischen Metaphysik und vom Gottesbegriff selbst ab. Auf einen bei Emmanuel Lévinas öfter anzutreffenden Widerspruch Bezug nehmend, können wir festhalten, daß das Heilige sich als Geheimnis in dieser Welt verwirklicht, daß es aus der Intimität von Mensch und Welt entspringt, im Gegensatz zur Sakralität, die mit der Transzendenz des Ganz-Anderen verbunden ist. Das Heidentum heiligt, und erhöht daher diese Welt, während der jüdisch-christliche Monotheismus sakralisiert und daher von dieser Welt abzieht. Das Heidentum beruht auf dem Begriff des Heiligen.

DER ORT DER AUSEINANDERSETZUNG

Was unterscheidet das europäische Heidentum vom Judenchristentum grundlegend? Die Beantwortung dieser Frage bedarf einer gewissen Vorsicht. Ungeachtet dessen, daß eine Gegenstellung sich in der Wirklichkeit niemals so abhebt wie aus dem (notwendigen) Gesichtswinkel der >Faulheit< des Forschers, ist es unseres Erachtens wichtig, den sowohl bei den Juden als auch bei den Christen umstrittenen Begriff >Judenchristentum< schon deshalb anfangs nicht unüberlegt zu gebrauchen, weil er nicht frei von Zweideutigkeit ist. Strenggenommen scheint uns ein solcher Gebrauch nur auf zwei bestimmten Ebenen zulässig zu sein. Erstens auf historischer Ebene: im strengsten Sinne sind die Judenchristen die ersten Christen jüdischer Herkunft, Angehörige der palästinensischen Gemeinden aus Nazareth, die Anlaß zu einem ständigen Streit zwischen Judentum und paulinischem Christentum waren (Paulus' Erfolg setzte bekanntlich diesem historischen Judenchristentum ein Ende)[51]. Zweitens auf >ideologischer< Ebene, wenn es auf die Bestimmung dessen ankommt, was Judentum und Christentum in philosophischer und theologischer Hinsicht verbinden kann. »Judentum und Christentum stellen dieselbe Grundtheologie dar«, stellt Claude Tresmontant fest[52]. Diese Meinung vertrat ebenfalls Jean Daniélou, der eine Arbeit unter dem Titel *La théologie du judéo-christianisme* (1958) veröffentlichte. Das Christen-

tum hat unter anderem sämtliche maßgebenden Forderungen mit umfassender Tragweite übernommen, die in der Thora enthalten sind. Das >Judenchristentum< bezeichnet dann, einzig und allein, die monotheistische Verbindung. Diese Verbindung vorausgesetzt, werden die zwischen Judentum und Christentum tatsächlich bestehenden Unterschiede zumeist unverantwortlich unterschätzt. Dies führt in der Praxis dazu, daß dem Heidentum häufig solche Merkmale zugeteilt werden, die es gegen das >Judenchristentum< streng abgrenzen sollen, es aber im Grunde lediglich gegen das Judentum oder - noch allgemeiner - gegen das Christentum abgrenzen. In manchen Fällen sind die Gegensätze größtenteils trügerisch, oder sie betreffen nur die Äußerungsweise mancher Merkmale, und nicht die Merkmale selbst. Es wurde beispielsweise manchmal behauptet, die griechische Denkungsart sei dynamisch, konkret, synthetisch, im Gegensatz zur hebräischen, die im wesentlichen statisch, abstrakt, analytisch sei. In Wirklichkeit ist es eher das Gegenteil, wie James Barr nachgewiesen hat[53]. Er stellt zu Recht »die griechische analytische Denkart, Unterscheidungs- und Teilungsfaktor, der hebräischen synthetischen« gegenüber. Die semitischen Sprachen regen übrigens von selbst zur Synthese und zur Konkretisierung an; vom Satzbau her primitiv, weisen sie ein verschwommenes, daher sich für zahlreiche Auslegungen eignendes Erscheinungsbild auf. Weitere Charakterzüge, die dem Judenchristentum zugeschrieben wurden, sind in Wirklichkeit rein christlich: Bedeutung der Erbsünde in der Theologie, Vorstellung von einer abgeschlossenen Schöpfung, Abwertung des Sexuallebens, Verachtung des Lebens und so weiter. Selbst die dem jüdisch-christlichen Monotheismus innewohnende Unduldsamkeit wurde besonders im Christentum fürchterlich, erstens weil der missionierende Geist des Abendlandes an den christli-

chen Glauben geknüpft wurde; zweitens weil das Christentum als einzige abrahamische Hochreligion von vornherein darauf bedacht war, seine universalistische Bestimmung zu verwirklichen, indem es nicht als Religion eines Volkes oder einer Kultur auftrat*.

Dem Heidentum kann man ein gewisses universalistisches Streben auch nicht abstreiten, um es etwa als in sich geschlossene, rückwirkende Eigenart hinzustellen. Dieses universalistische Streben geht aber, wie unten vielfach belegt, vom Besonderen aus - vom Seienden zum Sein, und nicht umgekehrt, In der griechischen Philosophie mit besonderem Nachdruck bekundet, bei den Römern mit dem Begriff des Imperiums, bei den Indo-Iranern mit dem Begriff eines als Verkörperung des >Lichtgottes< aufgefaßten Reichs, stellte das Universale die Krönung eines sozialen, in das Wesen der Welt einverleibten Unternehmens sowie die Verkörperung dessen Prinzips dar; es darf weder mit dem theologischen oder philosophischen, Unterschiede einebnenden Universalismus noch mit dem Ethnozentrismus verwechselt werden.

Die Betrachtung über die Einführung des Christentums im Abendland kann weder auf die äußeren noch auf die inneren Gründe für diese Einführung verzichten. Was hat innerhalb der europäischen Anschauungsweise deren Bekehrung begünstigt? Sie durfte auch nicht den Umstand außer acht lassen, daß das Christentum selbst eine beachtliche Entwicklung vollzogen hat und daß es, historisch und soziologisch gesehen, nicht nur eine, sondern mehrere Formen des Christentums gibt. Was uns anbelangt, halten

*** Im Christentum ist die >Auserwählung< rein individuell. Innerhalb jedes Volkes (und nicht hauptsächlich zwischen den Völkern) nimmt der christliche Glaube eine grundlegende Unterscheidung zwischen den Strenggläubigen und den Ketzern oder Heiden vor. Der Marxismus übertrug diese Unterscheidung auf die weltliche Ebene mit dem Begriff der >Klasse<.**

wir das zweiheitliche Erscheinungsbild fest, nämlich zwischen dem egalitär-umstürzlerischen Christentum der ersten Jahrhunderte und dem (verhältnismäßig) aufbauenden, von heidnischem Organizismus stark geprägten des Mittelalters. Im 4. Jahrhundert ist das Christentum selbstverständlich nicht mehr jenes, das den Grimm eines Celsus erregte*. Ebensowenig leugnen wir, daß »Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens nicht dasselbe sind«[54]. Schließlich unterschätzen wir auch nicht die Vieldeutigkeit der Symbole, aufweiche die Auslegung einwirkt, auch nicht die unvermeidliche Veränderlichkeit der Bibelschreibart sowie der theologischen Systematisierungen.

Als es um die Bestimmung der kennzeichnenden Merkmale des Heidentums ging, wurden allgemein folgende kennzeichnenden Äußerungen aufgezählt: eine äußerst aristokratische Auffassung der Person; eine auf der Ehre gründende Ethik (eher >Schande< als >Sünde<), eine heroische Haltung gegenüber den Herausforderungen des Daseins; die Erhöhung sowie Heiligung der Welt, der Schönheit, des Körpers, der Kraft und der Gesundheit; die Ablehnung einer jenseitigen Welt; die Untrennbarkeit von Ästhetik und Moral und so weiter. In dieser Sicht ist der höchste Wert nicht etwa eine >Justiz<, die im wesentlichen als gleichmachende Einebnung aufgefaßt wird, sondern all das, was einen Menschen dazu befähigt, über sich selbst hinauszuwachsen. Die Verwirklichung der eigentlichen Lebensaufgabe als >ungerecht< hinzustellen, ist für das Heidentum tatsächlich völlig absurd. In der heidnischen

*** Bemerkenswert ist, daß diese Unterscheidung nicht nur durchlaufend ist: beide Ansichten haben stets, natürlich in veränderlicher Beziehung, in der Geschichte des Christentums gemeinsam bestanden; sie entsprechen gewissermaßen Jesu zweifachem Gesichtsausdruck in der paulinischen Christologie: leidend und gedemütigt, glorreich und triumphierend.**

Ethik der Ehre verdrängen die klassischen Gegensatzpaare (edel-niedrig, mutig-feige, ehrbar-entehrend, schön--nachgeahmt, krank-gesund und so weiter) jene aus der Moral der Sünde (gut-böse, demütig-wahnwitzig, gehorsam-hochmütig, schwach-anmaßend, bescheiden-maßlos und so weiter). Mögen uns alle diese Kennzeichen als zutreffend erscheinen, das Hauptmerkmal befindet sich unseres Erachtens anderswo. Es liegt in der Ablehnung des Dualismus.

Wie auch nach Martin Bubers Äußerungen über das Judentum zeichnet sich unserer Meinung nach das Judenchristentum weniger durch den Glauben an einen alleinigen Gott aus als durch die Art der Beziehungen, die er zwischen Mensch und Gott anregt. Seit geraumer Zeit wird der Konflikt Monotheismus/Heidentum übrigens nicht mehr auf einen einfachen Streit bezüglich der Götteranzahl beschränkt. Der Polytheismus ist ein »qualitativer Begriff, und kein quantitativer«, gibt Paul Tillich[55] zu erkennen. »Der Unterschied zwischen Pantheismus und Monotheismus«, bemerkt Tresmontant, »ist keine Raumfrage, sondern eine ontologische.«[56]

DIE DUALISMUS-FRAGE

Für Oswald Spengler ist der Monotheismus das Erzeugnis einer besonderen Seele, die ab 300 vor unserer Zeitrechnung zu einer rein >magischen< Auffassung einer Welt führte, die selbst mit einer anderen Welt, der der Göttlichkeit, gekoppelt war. Diese Welt wird ebenfalls durch den Widerstreit eines absoluten Guten und Bösen gelenkt, dem, symbolisch, der Zusammenstoß von Licht und Finsternis entspricht. Innerhalb dieser Anschauung ist die Welt ein Gewölbe oder eine Kaserne, eine Schaubühne, auf der sich Ereignisse zutragen, deren Sinn und Ziel anderswo liegen. Die Erde bildet eine in sich abgeschlossene, durch das Göttliche >magisch< umhüllte Welt. Das >magische< Bewußtsein ist kein handelndes; es ist eine Bühne, auf der die finsteren Kräfte des Bösen und die leuchtenden des Guten aufeinanderstoßen. Das Ich unterwirft sich einer Gottheit und ist für sie lediglich ein sich verflüchtigendes Wesen. Das individuelle seelische Leben hat Teil an einem einzigen göttlichen Pneuma (Seele), durch die Auserwählung oder die Gnade. Wie die Welt wird das Individuum zu einem Ort der Umwandlung, die Finsternis in Licht, Böses in Gutes, sündiges Wesen in erlöste Person verwandeln soll.

Das Wort >magisch< muß hier im rein spenglerschen Sinne hingenommen werden. Es ist in der Tat nicht frei von Doppeldeutigkeit. In einem späteren Zusammenhang muß

die biblische Religion vielmehr als anti-magisch schlechthin betrachtet werden, sofern sie einen Prozeß der »Entzauberung« (Max Weber) der Welt einleitet. In der Bibel, in der einige uralte magische Bräuche trotzdem aufgedeckt werden können (unter anderem möglicherweise das vom Dekalog verhängte Verbot, Jahwes *nomen* [Namen] und daher auch numen [Gottheit] zu mißbrauchen), werden derartige Praktiken als den Götzendienst fördernd angeprangert. In den indoeuropäischen Religionen geht es anders vonstatten. Die >authentische< (verbürgte) Magie bezweckt dort die Entwicklung einer zweckmäßigen Seelentechnik; diese führt den Menschen dazu, sich gemäß einem bestimmten Plan sozusagen auszugestalten; sie begründet die von der Selbstdomestizierung des Menschen (d. h. von der Domestizierung der Seele durch das Bewußtsein) herstammende Geschicklichkeit. Der zunächst magische Gebrauch der germanischen Runen steht heutzutage so gut wie fest. Odin-Wotan ist der Zaubergott schlechthin. Anläßlich des Gründungskriegs, der den Gegensatz zwischen der Lebensart der großen Jäger und der Lebensart der aus der neolithischen Revolution stammenden Züchter symbolisch austrägt, bändigt er die Wanen durch seinen Zauber und weist ihnen einen harmonischen Platz innerhalb der organischen dreigliedrigen Gesellschaft zu, wo sich >Domestizierung des Menschen durch den Menschen< und >Domestizierung der Natur< ergänzen. Dieser Mythos bezeichnet den Übergang des unbewußten artgemäßen Subjekts zum bewußten besonderen, das eine >magische< Wirkung auf andere Menschen ausübt und somit die Voraussetzungen für die soziale Schichtung einer jeden nachsteinzeitlichen Gesellschaft aufkommen läßt[57].

>Magisch< im Judenchristentum ist für Spengler in Wirklichkeit der Dualismus. Letzterer ist keine der Welt innewohnende Zweiteilung wie die iranische Mazdaz'an-Bewe-

gung, die einen guten einem schlechten Gott, einen Gott des Lichtes einem Gott der Finsternis gegenüberstellt. Er entsteht vielmehr, von vornherein, aus einer grundsätzlichen (Unter-)Scheidung zwischen dieser Welt und Gott. Die ganze jüdisch-christliche Theologie beruht sozusagen auf der Trennung zwischen geschaffenem Wesen (Welt) und unerschaffenem (Gott). Das Absolute bedeutet nicht die Welt. Die Urquelle dessen, was der Welt eine Form gegeben hat, ist von der Natur vollkommen getrennt. Die Welt ist nicht göttlich. Sie stellt nicht den >Körper< Gottes dar. Sie ist weder ewig noch unerschaffen noch ontologisch zureichend. Sie ist kein unmittelbarer Ausfluß, keine besondere Art der göttlichen Substanz. Weder ihre Natur noch ihr Wesen ist göttlich. Es gibt nur ein Absolutes, nämlich Gott, der unerschaffen, ohne Werden und ontologisch zureichend ist. Alles, was nicht Gott ist, ist Gottes Werk. Es besteht kein Mittelbegriff, kein Zwischenstadium oder -zustand zwischen >schaffen< und >geschaffen werden<. Nur das Nichts liegt zwischen Gott und der Welt - ein Abgrund, den nur Gott auszufüllen vermag. Der Welt vollkommen entfremdet, stellt Gott den Gegensatz zu jeglicher wahrnehmbaren Wirklichkeit dar. Er ist keine Ansicht, keine Summe, keine Ebene, keine Form, auch keine Eigenschaft der Welt. »Die Welt ist von Gott, ihrem Schöpfer, vollkommen unterschieden«, unterstreicht das erste Vatikan-Konzil 1870[58].

Als rein transzendierendes Wesen, das alles umfaßt, ohne eigentlich irgendwo zu sein, enthält Gott das Weltganze (in sich selbst). Dadurch wird die objektive Existenz der Welt behauptet. Der jüdisch-christliche Monotheismus bricht somit von vornherein mit dem Idealismus. Ihren Ursprung nimmt von hier die »ideologische Erscheinung« (Michel Foucault), die in der Trennung von Wörtern und Dingen auf der Behauptung der Dinge an sich besteht, ungeachtet

der sie wahrnehmenden und ausdrückenden Personen; diese Trennung bildet die Grundlage jener von der mittelalterlichen Scholastik entwickelten realistischen Lehre.

Innerhalb des Judenchristentums hat die dualistische Behauptung nicht überall gleichbetonte Wirkungen hervorgerufen. Mit Ausnahme des Manichäismus natürlich, den die Kirche wegen Unvereinbarkeit mit der eigenen Philosophie verwarf, hat das Christentum die radikalste Wirkung aufgewiesen. In der Tat hat es sich manche nebensächlichen Gegensätze zu eigen gemacht, wie zum Beispiel Körper und Seele, Materie und Geist, Sein und Werden, unsichtbare Subjektivität und sichtbare Objektivität und so weiter, um sie alle aus dem ursprünglichen Dualismus herzuleiten. Diese Widersprüche stammen nicht aus dem hebräischen Erbe, sondern aus der griechischen Philosophie, die Gegensätze und Gegenüberstellungen stets zu schätzen wußte. Bei den Griechen zumindest erfuhren sie eine Lösung durch das Prinzip der Versöhnung der Gegensätze; andererseits wurden sie nur innerhalb der grundsätzlichen Behauptung einer Übereinstimmung oder einer Verwandtschaft von Sein und Welt vorgebracht. Unter dem Einfluß dieser hellenischen Theorie der Dualitätskategorien, die die Neigung der mythischen Selbstgestaltung zur zweiteiligen Unterscheidung systematisierte, hat das Christentum sie als >Verlängerung< von dessen dualistischer Weltanschauung aufgefaßt - damit einen ernst zu nehmenden Auflösungsprozeß des Wirklichen um so mehr betonend. (Dieselbe Neigung führte übrigens später zu der Annahme, daß die Ethik aus der Natur der Dinge und des Menschen rational abgeleitet werden könne; eine Tendenz, die paradoxerweise im Positivismus mit der als selbstverständlich hingestellten Ableitung des Imperativs aus dem Indikativ vertreten ist.)* Das Judentum ist den meisten

*** Die christliche Theologie der Gegenwart neigt eindeutig dazu, diese**

dieser Widersprüche ausgewichen. Nachdem es die selbstverständlich grundlegende Unterscheidung zwischen geschaffenem Wesen und dem Wesen Gottes aufgestellt hatte, nahm es eine mehr unitarische Haltung als das klassische Christentum ein. In seiner Theologie kann die Welt schon deshalb nicht geteilt werden, weil sie nur einen einzigen Schöpfer hat. Seine Ausführungen über das Leben nach dem Tod, die Auferstehung, die jenseitige persönliche Belohnung sind dementsprechend auch verschwommenen*.

In jüdisch-christlicher Sicht hängt der Dualismus mit der Schöpfungstheologie zusammen. »Der Begriff der Schöpfung«, schreibt Claude Tresmontant, »zieht die radikale

Nebenantinomien nicht mehr zu streng in Betracht zu ziehen. Dies vermag selbstverständlich nicht, das Erworbene der Vergangenheit auszumerzen.

*** Durchaus bezeichnend ist zum Beispiel der Umstand, daß immer noch darüber gestritten wird, ob die hebräische Bibel den Glauben an ein jenseitiges Leben beinhaltet (vgl. in diesem Zusammenhang den Artikel *Eschatology* der *Encyclopaedia Judaica).* Dies hängt innerhalb des Judentums mit einer sehr positiven Einstellung zum Leben zusammen, welches derart als höchster Wert aufgefaßt wird, daß die vom Heldenmut getragene Bereitschaft, es aufzuopfern, allgemeinen nicht anerkannt wird. Der Selbstmord ist von der Bibel praktisch ausgeschlossen; höchstens Hiob kommt, durch seine Frau, in Versuchung (»Fluche Gott und stirb!«, Hiob 2,9), lehnt ihn aber unverzüglich ab. Auch die Askese wird nicht eindeutig wahrgenommen. Der Aufruf zur Buße wird als ein Beweis von Jahwes Liebe gedeutet, dennoch zeigt das orthodoxe Judentum meistens ein gewisses Mißtrauen gegenüber den Praktiken gewaltsamer Kasteiungen. Die Positivität des Lebens steckt auch die Grenzen der Vergebung ab und rechtfertigt die (eventuell sogar vorbeugende) Notwehr. Das Leben gilt dann als solches, nicht für das, was einer durch Läuterung aus ihm macht - eine Läuterung, die unter Umständen zu dessen Verlust führen kann. Diese dem Judentum innewohnende Nicht-Dualität von Körper und Seele findet man in dem Glauben wieder, wonach das Leben, nach dem Tod, nur allmählich vom Körper scheidet. Im Christentum dagegen, welches das irdische Leben eher als >Unglück< wahrnimmt, ist die Lebensauffassung ganz anders.**

Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf sowie die Transzendenz des Schöpfers nach sich.«[59]

Gerade diese Behauptung leitet die Bibel ein: »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.«[60] Wie vollzog sich die Schöpfung? Sie fand *ex nihilo* (aus dem Nichts) statt, ohne daß etwas vorlag. Gott hat nicht die Welt aus einer unförmigen, nicht-organisierten Materie geschaffen, aus einem Chaos, das vor ihm bestanden hätte - in diesem Fall wäre er nämlich bloß ein gestaltender Schöpfer, und es gäbe zwei unerschaffene Absolute: Gott und die Materie. Nicht einmal die Behauptung, vor Gott sei das Nichts gewesen, ist stichhaltig, denn das Nichts hat in theologischer Hinsicht weder Wirklichkeit noch Eigenschaften. Nur Gott war >vor< der Welt (die kabbalistische Tradition deutet das erste Kapitel der Genesis als den von einer vorher bestehenden, göttlichen Welt ausgehenden Schöpfungsbericht[61]). Gott hat somit die Welt aus sich selbst hervorgezogen[62]. Und dennoch ist die Welt kein >Teil< Gottes, sonst wäre sie ebenfalls göttlich. Gott hat auch nicht die Welt gezeugt, da sie mit Gott nicht wesensgleich ist (nur der gezeugte und nicht geschaffene Logos Gottes ist mit Gott wesensgleich). Er hat sie geschaffen. Demnach ist die Beziehung Gott/Mensch gleichzeitig eine kausale (Gott ist der Urgrund aller Geschöpfe) und eine sittliche (der Mensch soll Gott als seinem Schöpfer gehorchen).

Das Verhältnis Gott/Welt ist also doch ein einzigartiges Kausalverhältnis, das jede Seinsweise erfaßt, indem es das Sein selbst in der Totalität dessen, was es ist, erfaßt. Dieses Verhältnis betrifft keineswegs die Wesenseinheit oder den unmittelbaren Ausfluß (Emanation). Die Bibel lehnt jedweden Immanentismus (Welt in Gott) und Emanatismus (Welt aus Gott) ab, jede Form von Pantheismus, jede Vorstellung einer Verbindung zwischen dem Urquell und den aus ihm voneinander abstammenden Substanzen oder

Wesen. Es wird ferner behauptet, daß die Welt den Wert Gottes nicht erhöht, dessen Vollkommenheit in nichts steigert, ihn keineswegs verstärkt oder in seinem Wesen erweitert. Selbst ohne die Welt bliebe sich Gott immer gleich. Die Welt - angenommen, sie bestünde nicht - würde Gott in keiner Weise missen. Gott ist nicht >verpflichtet< gewesen, seinen Schöpfungsakt zu vollziehen. Dieser hat ihm keine >Freude< bereitet. Die Schöpfung ist für ihn eine zweckfremde Handlung gewesen oder, nach Ansicht der Theologen, eine ausschließlich großzügige Handlung[63]. Gott schafft aus >Güte<. Gleichzeitig erklärt er sich selbst zur einzigen absoluten Wirklichkeit. Dies veranlaßte Nietzsche zum Ausspruch, daß auf diese Weise die wahre Welt letztlich zum Märchen wurde.

Zahlreiche neuzeitliche Ideologien machten sich diese dualistische Theorie zu eigen, gaben davon allerdings nur eine weltliche oder verinnerlichte Fassung ab. Für Freud zum Beispiel ist das Unbewußte nach wie vor das Böse: die Zivilisation erfolgt durch eine Läuterung der Triebe (erst einige seiner Schüler, wie Wilhelm Reich, wußten die Psychanalyse in die Richtung einer anarchischen Triebbefreiung statt -läuterung zu lenken). »Selbst bei Freud, dessen System die Psyche von einer eindimensionalen und linearen Untersuchungsweise befreit haben soll«, schreibt Gilbert Durand, »wird das berühmte Unbewußte dessen verdächtigt, krankhaft stets unterhalb, hinter dem gesunden Bewußtsein zu sein. Dies stimmt um so mehr als, die Dualität wenig geeignet ist, der Pluralität Gestalt zu geben.«[64] Öfter jedoch, wenn er kneift, wenn er sich für das bekennt, was er ist, schlägt der Dualismus in seinem relativen Gegensatz um, das heißt in reine Eindimensionalität. Man geht dann von einer Maßlosigkeit in die andere: die Sucht nach dem verweltlichten Einen löst ganz natürlich das Unbehagen des zerrütteten Bewußtseins ab.

Eine der Quellen des heidnischen Gedankengutes bildet die Vorstellung, daß die Welt beseelt ist, daß ihre Seele göttlich ist. Die Urquelle dessen, was der Welt eine Form gegeben hat, geht ausschließlich aus der Natur und der Welt selbst hervor. Die Welt ist das einzige Sein; ein anderes kommt nicht in Frage. Ihr Wesen ist nicht von ihrer Existenz zu unterscheiden. Die Welt ist unerschaffen; sie ist ewig und unvergänglich. Es gab keinen Ursprung, und wenn überhaupt, dann war er lediglich der Anfang eines (neuen) Kreislaufes. Gott erfährt seine Vollendung und Verwirklichung nur durch die Welt und innerhalb dieser: die >Theogonie< (die Erschaffung der Götter) ist mit der >Kosmogonie< (der Erschaffung der Welt) völlig gleich. Die Seele ist ein Teilchen der göttlichen Substanz; mit anderen Worten: Gott und die Welt haben dasselbe Wesen[65]. Das Göttliche ist in der Welt, mit der Welt wesensgleich.

Diese Anschauungen werden in der ursprünglichen griechischen Philosophie vielfach ausgeführt. Xenophanes aus Kolophon (etwa 400 Jahre vor unserer Zeitrechnung) bezeichnet Gott als der Welt Seele. »Diese Welt«, schreibt Heraklit, »wurde durch keinen Gott und keinen Menschen geschaffen. Sie ist immer gewesen, ist und wird immer sein, ein ewig lebendes Feuer, das mit Maß an- und ausgeht.« Für Parmenides ist die Welt zwar starres, vollkommenes Sein, sie bleibt aber ungezeugt, unvergänglich und unerschaffen. Aus dem Prinzip der universalen Unveränderbarkeit (»nichts kommt allein zustande, nichts geht verloren«) folgern die Ionier das Prinzip der Weltbegreiflichkeit. Eine ähnliche Betrachtungsweise haben Empedokles, Anaxagoras, Melissos, Anaximander und so weiter. Selbst später in den meisten Schulen, unterstreicht Louis Rougier, »bewundern Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Neuplatoniker die ewige Wiederkehr aller Begeben-

heiten, was einen absoluten Ursprung der Zeit ausschließt, den ersten Menschen sowie eine Eschatologie (Enderwartung), auf die kein neuer Anfang folgen würde«[66]. Selbst Aristoteles lehrt im 4. Jahrhundert, daß die Welt göttlich ist: Sofern Gott in seinem Intellekt nicht die jedem Ding innewohnende besondere Vorstellung, als jeweils exemplarische Ur-Sache, besitzt, kennt er nur sich und weiß nichts von der Schöpfung. Selbst wenn Plato, dessen mit dem christlichen Dogma vereinigtes Werk den Augustinismus hervorgehen ließ, im *Timaios* zu lehren scheint, die Welt sei geschaffen worden und es habe einen Anfang gegeben[66'], geht es ihm weniger um den Ursprung der Welt als um das mögliche Verhältnis zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt; mit anderen Worten: er wird zur Annahme der Weltschöpfung bewogen, um dieses Verhältnis zu erklären, nicht um letztere Behauptung aus der ersten zu schließen. Daraus ergeben sich recht unterschiedliche Auffassungen vom Menschen: in der Bibel verwirklicht sich der Mensch, indem er zum Zustand der >Unschuld< vor der Verfehlung zurückfindet, während er bei Plato seine Verwirklichung erfährt, indem er in sich selbst den größtmöglichen Anteil an ewigen Ideen aufnimmt. Die Ewigkeit ist bei Plato nichts anderes als die Seinsweise der Welt, zu der Gott ebenfalls gehört.

Das ursprüngliche indische Denken zeugt von einer ähnlichen Auffassung mit den Begriffen des kosmischen Seins, der universalen Seele (Atman) und der bewußten Unendlichkeit (Brahman). »Auch hier«, stellt Alain Danielou fest, »waltet kein unbeugsamer Dualismus, keine wirkliche Gegenüberstellung im Zusammenspiel der Gegensätze, innerhalb dessen alle unsere Wahrnehmungen stattfinden. Ob Geist und Materie, Bewußtes und Unbewußtes, Starres und Lebendiges, Tag und Nacht, Weiß und Schwarz, Gut und Böse, Passives und Aktives, es handelt sich allenfalls

lediglich um den Gegensatz zweier ergänzender und gegenseitig von einander abhängiger Elemente, die nur aufeinander bezogen existieren.«[67]

Im jüdisch-christlichen Monotheismus ist es undenkbar, daß Gott durch die Welt zum Ausdruck gebracht werde, daß die Welt sein Gesicht vollends wiedergebe. »Das dem Menschen versprochene Land wird Gott niemals gegönnt sein«, bemerkt Mark Patrick Hederman[68]. Lévinas nimmt in diesem Zusammenhang einen radikaleren Standpunkt ein: »Da haben wir die ewige Verführung des Heidentums, über die Unreife der Abgötterei hinaus! Das durch die Welt hervorkommende Heilige - das Judentum ist möglicherweise nur die Verneinung davon.«[69]

Im Heidentum kann Gott nicht völlig von der Welt abgetrennt werden; demnach ist er nicht weltverbunden, weil er etwa deren absolute Ursache wäre, und die Menschen sind keine zufälligen oder unbedeutenden Wesen, die er aus dem Nichts ins Leben rief. Das Heidentum verwirft die Vorstellung einer absoluten Urschöpfung, die für den jüdisch-christlichen Monotheismus vordergründigen Wert aufweist[70]; es verwirft ebenfalls jegliche mechanistische Erkenntnislehre; es verwirft ebenfalls jegliche Vorstellung eines erdumfassenden Endzwecks der Geschichte; es zielt, mit Spengler, darauf hin, das Kausalitätsprinzip durch die Schicksalsidee zu ersetzen. Die Schöpfungsidee ist, so Fichte, der absolute Grundirrtum jeder falschen Metaphysik. Mittlerweile hat Heidegger gezeigt, daß die Schöpfungsidee nicht Sache der Philosophie ist. Die Behauptung des Einsseins von Sein und Welt enthält aus der Sicht des menschlichen Verstandes die Forderung ihrer Ewigkeit. Sofern das Sein nicht aus dem absoluten Nichts hervorgehen kann, hat die Welt keinen Anfang gehabt und wird niemals enden. Das absolute Sein, welches das Bestehende

in seinem Ganzen ist, bezeichnen wir als radikal unerschaffen, Ursache seiner selbst, causa sui*.
Die wirkliche Welt entspricht dem griechischen *idiötes:* sie ist eigentümlich, einzig in ihrer Art, ohne Doppelheit und Abbild, ohne >Spiegel<, ohne jenen (Pseudo-)Mehrwert, in diesem Fall eine Hinter-Welt. Als solche aufgefaßt, außerhalb jeglicher menschlichen Wahrnehmung oder Vorstel-

*** Die katholische Schriftauslegung, darunter C. Tresmontant in *Problèmes du christianisme,* hält für bewiesen, daß die Welt angefangen hat, und für rational, daß sie geschaffen wurde. Die erste Behauptung, die der angewandten Wissenschaft untersteht, nährt sich heutzutage von den Spekulationen, die über den »Urknall«, den Weltursprung vor 13 oder 15 Milliarden Jahren, angestellt wurden. In *France catholique-Ecclesia* schreibt Tresmontant: »Alles in der Welt und in der Natur befindet sich in einem Werdeprozeß.« Diese Anschauung ist höchst bestreitbar, wie jede andere Theorie, die den Glauben aus dem Verstand ableiten läßt oder die ewigen >Glauben< durch an sich nachprüfbare und zufällige wissenschaftliche Fakten >beweisen< will. Niels Bohr äußerte in diesem Zusammenhang, daß »es in der Physik nicht auf die Bestimmung dessen, was die Natur ist, ankommt, sondern vielmehr auf das, was wir über die Natur aussagen können«. Der >Urknall<-Theorie wird es genauso ergehen wie allen übrigen Theorien: sie wird irgendwann durch eine andere verdrängt oder ergänzt werden (und gerade aufgrund ihres naturgesetzlichen Unvollendetseins ist sie wissenschaftlich). 1976, anläßlich des internationalen Kongresses für Astronomie in Paris, wurde sie übrigens bereits angefochten, und zwar auf der Grundlage neuer Erkenntnisse hinsichtlich der Hubble-Gleichung. Gesetzt den Fall, daß ein derartiger >Anfang< tatsächlich erfolgte, kann nichts den Beweis erbringen, ob es sich um einen absoluten Anfang gehandelt habe oder nicht um den Anfang eines neuen Zyklus. Eine in ständiger Verwandlung befindliche Welt ist nicht unbedingt eine Welt, die einen absoluten Urgrund hatte. Nimmt man aber die Urknall-Theorie an, die erstmals vom Domherrn Georges Lemaître in *L'Hypothèse de l'atome primitif* aufgestellt wurde, muß man der Auffassung sein, daß die Entwicklung der Welt ewig währen (offenes Modell) oder daß sie einmal stillstehen wird? Augenblicklich neigt man eher zum >offenen< Modell. Tresmontants Meinung, wonach »das Vielfache als solches sich nicht selbst die Information zu geben vermag, die es nicht besaß«, ist ein Trugschluß, dessen einbezogene Voraussetzungen auf einem zwangsläufig unvollständigen bzw. mangelhaften Wissen gründen. Die Wissenschaft wird, vom Wesen her, niemals Auskunft über die Frage nach den Urgründen geben.**

lung, ist die Welt neutral, chaotisch, sinnlos. »Die Welt verbirgt nur eins«, schreibt Clément Rosset, »nämlich, daß sie nichts zu verbergen hat. Sie genügt sich selbst, um ans Licht zu kommen. Der Sinn erweist sich dabei nur als Ergebnis der Anschauungen und Deutungen, die der Mensch von ihr formulieren kann. Es gibt ein Weltgeheimnis, aber kein Geheimnis in der Welt; ein Geheimnis der Dinge, aber kein Geheimnis in den Dingen. Es gibt ebensowenig einen >Universalschlüssel< des Universalen wie eine >Geschichtsrichtung<.« Und es ist recht seltsam, wenn man (mit Rosset) bedenkt, wieviel Energie dazu verschwendet wurde, »den Sinn des Werdens und den Grund der Geschichte aufdecken zu wollen, das heißt den Sinn dessen, was keinen Sinn hat«[71]. Eine objektive Notwendigkeit gibt es ebenfalls nicht in der Welt. Übrigens ist Notwendigkeit nur eine andere Bezeichnung für den Zufall - dasselbe unter einem anderen Blickwinkel. Alles, was existiert, existiert notwendigerweise nur durch den einfachen Umstand, daß nichts der Notwendigkeit, etwas zu sein - »sowieso irgendwie zu sein« (Malcolm Lowry) -, entgehen kann. Die Welt darf aber deshalb nicht zur Sinnlosigkeit verurteilt werden. Es gibt zwar keinen Sinn *a priori*, der Mensch kann dennoch Sinn schaffen, je nach seinen Bestrebungen und Vorstellungen. Dieses Vermögen deckt sich mit seiner Freiheit, denn das Ausbleiben einer bezeichnenden vorbestimmten Form bedeutet für ihn die Möglichkeit aller Formen, das Ausbleiben einer eindeutigen Ausformung die Möglichkeit aller Eingriffe.

Aus dem bereits Ausgeführten kann man folgern, daß nicht nur der Glaube an einen einzigen Gott den jüdisch-christlichen Monotheismus am ehesten kennzeichnet, sondern auch, und vor allem, die Einwilligung in eine dualistische Weltanschauung: Die griechische Philosophie zum Beispiel zeigt ja zur Genüge, daß ein - das höchste Wesen und die

Welt gleichstellender - nichtdualistischer >Monotheismus< durchaus bestehen kann, der, wie unten vielfach bestätigt, dem Polytheismus nicht unbedingt entgegengesetzt ist; dort können die einzelnen Götter den verschiedenen Formen entsprechen, durch die sich die Göttlichkeit äußert.

In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß die zeitgenössische Wissenschaftsbewegung in erheblichem Maße Protest gegen die dualistische Spaltung der Welt erhebt, indem sie den Menschen wieder in die Welt eingliedert, die Auffassung des Menschen als Mittelart (zwischen einem schöpferischen Gott und einer maschinenartigen Natur) verwirft und »eine unitarischere Auffassung der Dinge«[72] entwickelt. Ein ganzer Bereich der modernen Wissenschaft strebt eine Ablehnung des alleinigen Gesetzes an, betrachtet den Anwendungsbereich jedes erklärenden Modells als relativ, erkennt die Vielheit der Zeiten und die Mannigfaltigkeit der Gegenstände an, bestimmt jede Form des Lebendigen als ein offenes, vom Gleichgewicht entferntes System und so weiter. Prigogine macht auf den Umstand aufmerksam, daß die Umwandlung von Materie und Energie selbst zur Quelle einer neuen Ordnung wird, wenn sie vom Gleichgewicht entfernt ist. Stéphane Lupasco weist auf den jedem Teilchen innewohnenden widersprüchlichen Gegensatz hin, aufgrund dessen eine vollständige Trennbarkeit des Seienden unmöglich ist (sie ist nur bis zu einem gewissen Grad zu verwirklichen); ebenso unmöglich ist übrigens eine vollständige Untrennbarkeit: in der Welt stellt jedes Subjekt eine Verwirklichung dar, dessen Objekt die gegensätzliche Ermöglichung ausmacht. Die allgemeine Systemtheorie, die Theorie der Geräusche, die neueren Anwendungen der Kybernetik, die Thermodynamik der sich zersetzenden Strukturen, alle diese Wissenszweige widerstreben, aus verschiedenen Gründen, der >Metaphysik der Trennung<,

hüten sich aber davor, umgekehrt in die >Metaphysik der Verflachung< und des Eindimensionalen zu verfallen. Indem sie den mechanistischen Begriff der Linearität sowie die aus dem dualistischen Denken stammenden falschen Alternativen (Körper-Geist, Seele-Materie und so weiter) ablehnen, nähern sie sich dem >neugnostischen< Denken und entwickeln eine gleichzeitig mehr unitarische und vielschichtigere Weltanschauung, die die jeweiligen Eigentümlichkeiten hervorhebt, ohne sie einzuschränken, und die Weltfremdheit des Menschen überwindet, ohne ihn deshalb auf einen anderen als sich selbst einzuschränken. »De facto«, schreibt Marc Beigbeder, »kommt man in der Wissenschaft, insbesondere in der Mikrophysik und in der Neurophysiologie, zu Entwürfen - oder zur Suggestion von Entwürfen -, die der poetischen Traumwelt, den Vorsokratikern, den Neuplatonikern, den gnostischen, mystischen Traditionen näherstehen als die jener Gründer des 17. und 18. Jahrhunderts, geschweige denn der Positivisten des 19. Jahrhunderts.«[73]

»Der Gegensatz zwischen dem hebräischen, jüdischen und christlichen Monotheismus einerseits und dem Atheismus[74] andererseits«, gibt Claude Tresmontant zu erkennen, »ist keineswegs das, was man uns weismachen wollte, nämlich der Gegensatz zwischen einer Theologie und einer Wissenschaft, zwischen dem >Glauben< und der >Vernunft<. Er stellt grundsätzlich ... die gewaltsame Gegenüberstellung, den unversöhnlichen Krieg zwischen zwei Theologien dar: der hebräischen Theorie einerseits, wonach das höchste Wesen sich von der Welt unterscheidet, und der Naturtheologie - der ältesten hellenischen Theologie - andererseits, wonach die Natur göttlich sei.«[75]

Das Heidentum zieht demnach die Ablehnung jener Unterbrechung, jenes Bruches, jener schwerwiegenden Spaltung nach sich, die die »dualistische Fiktion< darstellt.

Diese hat »Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein«[76]. Die Welt vom monotheistischen Riß zu heilen bedingt die Wiedereinsetzung des Wesens in seine unitarische Entfaltung, die Überwindung der ontologischen Kluft zwischen Gott und seinen >Geschöpfen<, bedingt überhaupt, daß dem Leben die widersprüchliche Mannigfaltigkeit seiner Bedeutung zurückgegeben wird. Gott hat nicht die Welt geschaffen, er entfaltet sich in ihr und durch sie. Er beschränkt sich nicht darauf, überall in der Welt anwesend zu sein, wie der Pantheismus es geradezu beteuert; er stellt vielmehr die Dimension der Welt dar, die ihr, sowohl erdumfassend als auch örtlich, ihren Sinn verleiht, je nachdem, was wir dort tun. Gott ist mit dem Sein der Welt verbunden; ihm auf dem Wege der Vernunft nahekommen zu wollen, ist reiner Unsinn. »Ein Tor, wer Tag und Nacht es zu ersinnen schmachtet.«[77] Und dennoch setzt das Studium der Welt das Wissen um Gott voraus - mit der Überzeugung, daß dieses Wissen niemals vollständig, niemals abgeschlossen sein wird. Somit sind Glaube und Wissenschaft wieder ausgesöhnt, allerdings nicht etwa in der Art der Scholastik, die die Wirklichkeit ihrer dogmatischen Behauptungen mit einer universalen Vernunft beweisen will, sondern durch die Behauptung von dem allgemeinen Einssein des Wirklichen, einzig und ohne Abbild.

DER MENSCH IST DAS MASS ALLER DINGE

Die christlichen Autoren haben immer wieder unterstrichen, daß nach Jahwes Meinung die geschaffene Welt »gut« sei. Claude Tresmontant z.B. vertritt den Standpunkt, daß die biblische Überlieferung »die Vorzüglichkeit des Wirklichen, der sinnlichen Welt und der Geschöpfe zum Ausdruck bringt«[78]. Diese Vorzüglichkeit gilt aber nur als Folge, als Abbild einer schöpferischen Handlung Gottes. Wenn die Rede davon ist, daß am sechsten Tag »Gott alles sah, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut«[79], heißt dies zunächst, daß Gott eine positive Beurteilung seiner eigenen Handlung vornimmt. Eingedenk dessen, daß die Welt durch Gott geschaffen wurde, kann sie nicht dieselbe Vollendung (wie er) beanspruchen. Die Bibel versichert, daß »Erde und Himmel . . . wie ein Gewand veralten«[80]; Gott aber veraltet nicht. Das liegt daran, daß die Welt kein eigenes Wesen besitzt, sondern lediglich eine Existenz, die Gott ihr geschenkt hat. Sie ist bloß ein >vermindertes Sein<, und bei aller >Güte< wird sie zwangsläufig entwertet. Auf dieser Entwertung baute übrigens ein großer Teil der christlichen Philosophie auf, um in der Welt nur ein »Jammertal« zu erblicken.

Die Weltverachtung (oder -ablehnung) im Christentum rührt größtenteils vom Paulinismus her. Die christliche innere Einstellung besteht, nach den eigenen Worten des Paulus (Schaoul) darin, »alles als Verlust um der unüber-

bietbar großen Erkenntnis Jesu Christi willen« zu halten, alles »für Mist, um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden«[81]. Gerade in Anbetracht der aus der paulinischen Reform stammenden, >asketischen< Moral deutet Nietzsche das Christentum grundsätzlich als ein »Nein« zum Leben, ein Nein aus dem Unvermögen, sich mit der Verschiedenheit auseinanderzusetzen, die furchtbare Andersheit zu behaupten, dem Abgrund zu trotzen. Dies veranlaßt ihn zu folgender Definition des Heidentums: »Heiden sind alle, die zum Leben ja sagen, denen >Gott< das Wort für das große Ja zu allen Dingen ist.«[82]
Bekannt ist Tertullians Spruch: *Nobis curiositate opus non est post Christum lectum* (»Wir brauchen keine Neugierde nach der Lektüre Jesu«). Die Weltverachtung zieht nämlich die Verachtung des sich darauf beziehenden Wissens nach sich. Zur Zeit Tertullians ist eine solche Einstellung für Christen kennzeichnend; römische Schriftsteller bezichtigen daher das Christentum, sich nur an Analphabeten zu wenden. Orígenes räumt selbst ein, daß die große Mehrheit der Christen seiner Zeit »gemeine und ungebildete Leute sind«[83]. Mag die Weltverachtung alle Anschauungen des 2. Jahrhunderts kennzeichnen, sie ist doch bei den Christen, und natürlich bei den Gnostikern, am ausgeprägtesten. (»Wir wissen, daß ... die ganze Welt im Bösen liegt«, schreibt der Autor des 1. Johannesbriefes[84].) Orígenes weist überhaupt noch viele Merkmale des Gnostizismus auf. Er betrachtet die Geburt als ein derartiges Unglück, daß die Menschen seines Erachtens »sowohl ihren Geburtstag nicht feiern als auch diesen Tag verwünschen sollten«[85]. Er schreibt sogar die Schöpfung der »Einwirkung gewisser körperlicher Geister« zu, die aus dem Überdruß heraus, nur Gott zu betrachten, sich »dem Niederen zugewandt« hätten.

»Für Orígenes«, schreibt A. H. Armstrong, »ist jede mate-

rielle Schöpfung eine Nachwirkung der Sünde, deren Zweck erschöpft sich darin, als Fegefeuer zu dienen, und es wäre besser gewesen, wenn man ihrer niemals bedurft hätte.«[87] Lange Zeit hüteten sich die Christen davor, die Heiden auf dem Boden der philosophischen Betrachtung anzugreifen; erst in einer zweiten Phase wagten sie, die *pistis* (den elementarsten und häufig niederträchtigsten Glauben als reine Leichtgläubigkeit) durch den *logismos* (die auf einer besser ausgearbeiteten Beweisführung beruhende Überzeugung) zu ergänzen. Diese Einstellung hinterließ zahlreiche Spuren in der christlichen Geisteshaltung. Sogar Augustinus gibt zu erkennen, daß »dieses Leben nichts anderes als die Komödie des Menschengeschlechts ist«[88]. Eine derartige Auffassung tritt heutzutage erneut unter nahezu manichäischen Formen hervor: »Die Welt unterliegt dem Gesetz des Bösen, und das Böse wiederum ist der Welt anderer Name«, schreibt B. H. L6vy[89]. (Vgl. ebenfalls Marek Halter: »Niemand kommt unversehrt aus dieser Welt, wo alles zur Unterdrückung und zum Tod führt, der Wahnsinn ebenso wie die Hoffnung!«)

Die heidnische Anschauung dagegen bringt zum Ausdruck, daß das menschliche Bewußtsein zur Welt gehört und als solches überhaupt nicht von der Substanz Gottes zu trennen ist. Gegenüber dem Schicksal *(Moira)* ist der Mensch das Gesetz der Welt *(anthropos o nomos tou kosmou)* und das Maß aller Dinge; gleichzeitig drückt er das Weltganze und das eigentliche Gesicht Gottes aus. Diese Erkenntnis, wonach Bewußtsein und Geist des Menschen mit der Welt verbunden sind, wurde übrigens in der modernen Philosophie und Erkenntnistheorie vielfach entwickelt, von Leibniz' Monaden bis zu Teilhards Partikeln[90].

Da die Welt im Heidentum nichts anderes als die Gottheit ist, ist sie ebenso vollkommen wie letztere und umgekehrt:

Gott ist ebenso >unvollkommen< wie die Welt. Eine der wichtigsten Lehren von Homers Ilias besteht darin, daß die Götter mit den Menschen und in ihnen kämpfen. »Auf dem Olymp«, sagt Heraklit, »sind die Götter unsterbliche Menschen, während die Menschen sterbliche Götter sind; unser Leben ist ihr Tod, und unser Tod ihr Leben.«[91] Daß die Ebene, und nicht die Natur, Menschen und Götter unterscheidet, kann freilich nicht besser ausgedrückt werden. Die Götter sind das verklärte Ebenbild der Menschen; wenn Menschen über sich selbst hinauswachsen, können sie, zumindest teilweise, an der göttlichen Natur teilhaben. In der Antike befindet sich die beispielhafte Figur des Heros zwischen beiden Ebenen. Der Heros ist ein Halbgott - eine aus der Sicht der Alten durchaus natürliche Sache, die aber in der Bibel zwangsläufig zur Gotteslästerung wird. Wenn ein Mensch bei den Griechen oder den Römern heroisiert wurde, hielt das Volk es für gut und schön. In der Bibel aber, als »die Schlange« Eva vorschlägt, »wie Götter« zu sein[92], ist das eine Schandtat. In neuerer Zeit hat Erich Fromm gezeigt, wie genau entgegengesetzt die Figuren des Heros und des christlichen Märtyrers sind: »Der Märtyrer ist das genaue Gegenteil des heidnischen Helden, wie ihn die griechischen und germanischen Heldenfiguren darstellen . . . Für den heidnischen Helden bestand der Wert eines Mannes in seiner Körperkraft und seiner Fähigkeit, Macht zu erringen und zu behalten, und er starb leichten Herzens im Augenblick des Sieges auf dem Schlachtfeld.«[93] Jede Vorstellung von einem Zwischenzustand oder einem Wesen zwischen Mensch und Gott, das heißt jede Vorstellung von einem Gott-Menschen oder von einem Gott, der eine menschliche Gestalt annimmt, ist dem Alten Testament fremd. (Die im Christentum vertretene Auffassung von Jesus als >wahrem Gott und wahrem Menschen< zeugt in diesem Zusammenhang

bereits von einer Art Kompromiß mit der Gesinnung des Heidentums: Das Judentum kann nicht in Jesus den durch die Heilige Schrift angekündigten Messias sehen, geschweige denn sich darein ergeben, daß er mit Jahwe >wesensgleich ist.)

Der biblische Gott »widerspiegelt nicht, im Gegensatz zu den meisten Gottheiten, den menschlichen Stand«, bemerkt Mircea Eliade. »Er hat keine Familie, sondern lediglich einen himmlischen Hof. Jahwe ist allein.«[94] Dieses Alleinsein Jahwes liegt an seiner eigenen Natur. Jahwe hat keine Entstehungsgeschichte. Er ist nicht das Ergebnis einer Entwicklung, eines Prozesses oder eines Werdegangs. Er ist von Ewigkeit her jenseits aller Bezeichnungen. Er sagt bloß: »Ich bin der Ich-bin« *('ehyih 'asir 'ehydh)*[95]. Zur Untermauerung dieser Behauptung gibt die Bibel keine Erklärung ab, keine Beweisführung, keine philosophische Untersuchungsweise. Sie sagt nur, was ist, immer gewesen ist und immer sein wird. Das Wesen Gottes wird somit in einen immer tieferen, immer mehr weltentfremdeten ontologischen Abgrund zurückgedrängt. Dies bestätigt gerade das >Verschwinden< seines Namens, der allmählich durch das Personalpronomen >er< *(hu')* ersetzt wird, bevor er vollkommen unaussprechbar - sogar ungestaltbar (zumindest auf herkömmlichem Weg) durch den Ton der Stimme wird.

Jahwe ist damit das einzige Ich der Welt. Von vornherein entpuppt sich Jahwe als radikale Andersheit (und natürlich als beispielhaft für diejenigen, die ihn verehren). Er ist nicht nur der Andere, sondern der Ganz-Andere, wie Rudolf Otto es ausgedrückt hat. Der Mensch wird dadurch dementsprechend entwertet. Er kann zwar auserwählt werden oder die Gnadenwahl bekommen. Er wird ebenfalls vor die Alternative gestellt, durch individuelle Bindung an Jahwe selig zu werden oder sich um die ewige Seligkeit zu

bringen. In beiden Fällen aber bleibt der Mensch von Gott abhängig. Nichts vermöchte den Menschen >an die Seite< Jahwes zu setzen.

Daß Jahwe keine körperlichen Merkmale aufweist, liegt auf der Hand. Jahwe ist unbewertbar, namenlos, unbeschreibbar[96]. Die häufigen Andeutungen der Bibel auf sein »Gesicht«, seinen »Thron«, seine »Hand«, sein »Auge« und so weiter haben eine rein symbolische Bedeutung. Sie sind auf den Umstand zurückzuführen, daß, gemäß einer bekannten Formel, die Bibel »die Sprache der Menschen spricht«. Ausdrücke, wie »Gott der Vater« oder »die Kinder Gottes«, sind ebenfalls, strenggenommen, nichts als Vermenschlichungen, die man keineswegs im wörtlichen Sinne auffassen sollte. Jahwe hat keine menschliche Nachkommenschaft gezeugt. »Das Wort >Göttin<«, schreibt Renan, »sei auf hebräisch der schrecklichste Barbarismus.«[97] Kein Mensch ist im eigentlichen Sinne des Wortes der Sohn Jahwes. (Sogar in christlicher Sicht: Sofern Jesus mit dem Vater >wesensgleich ist, kann Jahwe seinerseits nur Vater seiner selbst sein.)

Diese Vermenschlichung der Vaterschaft/Kindschaft ist demnach beachtenswert. Sie tritt nämlich im Zusammenhang mit dem Bund besonders hervor. Jahwe ist zwar ein Gott der Ursächlichkeit, in erster Linie aber ein Gott des Bundes. Er spricht den Menschen an, gibt seine Gebote, teilt ihm seinen Willen mit. Er erwählt sein Volk: »Ich will . . . in eurer Mitte wandeln und euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.«[98] Der klassische Ausdruck für den Bund lautet: »Ich will euch zu meinem Volk annehmen. Ich will euer Gott sein, und ihr sollt erfahren, daß ich Jahwe, euer Gott, bin.«[99] Der mit Jahwe eingegangene Bund (der Berith-Jahwe[100]) wurde stets als >Vertrag mit dem Vater< gedeutet - eine bestimmte Form der Beziehung, die bei Rousseau oder Freud (im Gegensatz zum Beispiel zu

Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville oder Nietzsche) eine weltliche Übertragung erfuhr. Wie Lévinas es aber feststellte, stammt nicht nur das einzelne und geschaffene Wesen vom Vater ab, es ist von ihm auch vollkommen verschieden. Als >Vater< zeugt Jahwe nicht. Es ist demzufolge ausgeschlossen, daß seine >Kinder< ihm eines Tages nachfolgen, etwa wie ein Sohn seinem Vater nachfolgt, manchmal mit Mühe, aber immerhin auf natürliche Weise. »In dem Monotheismus«, fügt Lévinas hinzu, »wird die Kindschaft für das Schicksal des Ich erst dann wesentlich erscheinen, wenn der Mensch diese Erinnerung an die Schöpfung aus dem Nichts aufrechterhält, ohne die der Sohn kein echter Anderer ist.« Lacan schrieb 1964, daß kein bewußtes Wesen »(der) Vater als Vater sei«. Durchaus berechtigt ist somit die Annahme, daß jenes durch den jüdisch-christlichen Monotheismus hervorgerufene Verhältnis Mensch/Gott die Bindung Vaterschaft/Kindschaft auf neurotische Weise überreizt. Nicht nur daß der Vater sich nämlich auf eine für den Sohn durchaus unerreichbare Stufe stellt, nicht nur daß der Sohn dadurch von vornherein weiß, daß er niemals in des Vaters Stelle einrücken und daher sich mit ihm wird identifizieren können, sondern der Vater hat seltsamerweise stets Anlaß (wie später ersichtlich), ständiges Mißtrauen gegenüber »hochmütigen« Ansprüchen seiner Kinder auszudrücken, gegenüber der möglichen Gefahr, daß sie ihm nachzufolgen wagten, das heißt, daß sie mit ihm wetteifern wollten. Alle diese Bedingungen sind dann erfüllt, damit das funktionsfähig wird, was die Theoretiker der *Transactional Analysis*[101] als das aus Erlöser, Opfer und Verfolger bestehende »dramatische Dreieck« bezeichnen. In der Sprache Freuds: Wir haben hier die typische Situation einer verdrängten Haßbeziehung, die rückblickend durch die Behauptung einer Unerreichbarkeit überkompensiert wurde. Die Furcht, die der

Vater dem Sohn einflößt und umgekehrt, scheint uns eine der Marken des biblischen Denkens zu sein. Auf der Ebene des Mythos denken wir an jenes von Jahwe ausgesprochene Gebot: »Dann sollst du alles, was den Mutterschoß öffnet, Jahwe weihen. Auch jeder Erstlingswurf des Viehs, der dir zuteil wird, gehört, soweit er männlich ist, Jahwe.«[102] Erinnert wird man an die Massenschlachtung der Erstgeborenen in Ägypten[103] und, andererseits, an die gescheiterte Opferung Isaaks durch Abraham, seinen Vater. (Eine spätere Untersuchungsphase wird zur Genüge belegen, daß diese >Familiensaga<, auf die sich die Geschichte der Bibel fortdauernd zurückführen läßt, auch eine ständige Abwertung des älteren Sohnes zugunsten des jüngeren aufweist.) Die rituale Opferung des Sohnes ist der Preis, den Jahwe als symbolischen Beweis für die Ergebenheit seiner >Kinder< ihm gegenüber fordert, dieses Opfer wird aber im >richtigen Maß< von einem Gott gehalten, der den ritualen Gegenwert empfangen und darauf sein Bündnis aufbauen will. Demnach wäre der Monotheismus als eine »Theologie der Kastration«[104] zu deuten. Die Furcht, die der Mensch Jahwe gegenüber bezeigen müßte - eine notwendige Furcht, die er in sich tragen muß, dessen Beschneidung den symbolischen Schein darstellt -, wäre die Furcht vor einer grundlegenderen »Kastration«, die den Sohn davon abhält, die Macht seines Vaters zu übernehmen. Daher das ausgleichende Phantasiebild vom Mord an dem Vater durch die Versammlung der Söhne, die sich dessen Macht auf gleichberechtigter Grundlage teilen; dieses Phantasiegebilde wird übrigens im vollen Bewußtsein innerhalb der Freudschen Theorie zum Vorschein kommen. Die einzige Möglichkeit, einem Vater nachzufolgen, in dessen Stelle man nicht einrücken kann, ist, ihn zu töten. Die Lehre verbietet aber gleichzeitig einen derartigen Mord; die Erinnerung an die Schöpfung aus dem Nichts, sofern sie das

normale Verhältnis Vaterschaft/Kindschaft bricht, »begreift die Bildung eines verdrängten Unbewußten und die Aufhebung der Verdrängung mit ein«[105]. Das Unbewußte muß dann ständig zwischen der feststellbaren Vater-Ergebenheit und dem unaufhörlich verdrängten Wunsch nach einem befreienden Vatermord pendeln. (Möglicherweise hängt dieses Pendeln mit der Entwicklung zum Selbsthaß zusammen.) Der Berith-Jahwe, die abgeschwächte Verwandlung der ritualen Kastration, verdoppelt die Geburt. Wirklich geboren, das heißt ohne Vater, dem nachzufolgen möglich ist, wird man nur innerhalb des Bündnisses. Freud hat die Wirklichkeit dieses verwickelten Zusammenhanges erfaßt, er hat aber den Verdacht abgewendet. Die Brüder haben den Vater nicht getötet. Sie haben aber stets begehrt, ihn zu töten; und dieser nur im tiefsten ihrer selbst beheimatete Wunsch ist es, der ihr Schuldgefühl begründet. Die Theorie des Vatermordes, genauso wie die ödipus-Theorie übrigens, hat aller Wahrscheinlichkeit nach in der Bibel ihre Quelle; diese Quelle hat Freud sozusagen verfinstert, um die Aufmerksamkeit auf eine griechische abzulenken, die ihm im Hinblick auf seine Pläne ergiebiger erschien.

In ihrer Studie über *L'homme aux statues. Freud et la faute cachée du père*[106] - mit ausschließlichem Bezug auf die orthodoxe Theorie Freuds - deutet Marie Baimary die Ödipus-Theorie überzeugend als das Ergebnis einer vom Sohn vollzogenen >Verdrängung< eines vom Vater begangenen Fehlers. Der Mechanismus der Übertragung wird hierfür geltend gemacht: der Ödipus-Komplex würde den Sohn nur mit Schuld beladen, um den Vater desto besser zu entschuldigen! In seinem Kommentar über obige Abhandlung[107] gibt Clément Rosset zu erkennen, daß Freud in seiner Auseinandersetzung mit dem griechischen Mythos das Verschulden von Ödipus' Vater, Laios, bezeichnender-

weise vollends übersieht (dieses Verschulden wirkt sich unmittelbar auf das Schicksal von Ödipus aus). Rosset schreibt weiterhin: »Was Freud und die Psychoanalyse unter Verdrängung verstehen, ist nicht das Werk des Kindes, das eine selbst erlebte Wirklichkeit ausschalten würde, weil sie auf eine zu unerträgliche Weise wahrgenommen wurde, als daß sie in dessen Gedächtnis ohne weiteres verbleiben dürfte; sondern das Werk des Elternteiles, der sich nunmehr außerhalb der bewußten Wahrnehmung des Kindes befindet . . . Der Vater verheimlicht, aber weiß; wohingegen der Sohn sich selber nichts zu verheimlichen hat, sofern das, was er zu verdrängen hätte, ihm gerade verheimlicht wird oder bereits durch den Vater verdrängt wurde . . . Die Erfindung des Ödipus-Komplexes käme somit einer Leugnung der tatsächlichen Geschichte des Ödipus gleich, eine Möglichkeit überhaupt, sie im Freudschen Sinne zu verdrängen. Die Vaterschuld wird als Erbe zugleich verwaltet (denn der Sohn nimmt die Schuld auf sich) und verleugnet (denn der Erbe entlastet seinen Vorfahren gerade um das, was er von ihm erbt).« Demzufolge entspräche die Abhandlung über die Schuld der Schuld selbst, sofern die Gegenneurose auf die Neurose >antwortet< - durch neurotische Abwehr gegen die Neurose selbst -, was gleichzeitig deren >Vererbung< erklären würde. Im vorliegenden Fall können wir genauso erwägen, ob die Schuld Adams nicht auf die >Schuld< Jahwes zurückweist, das heißt im Grunde, ob die Genesis nicht gleichzeitig das Verdrängte vom tatsächlichen Gefühl ist, das Jahwe erweckt. Wir sehen dann, wie sehr das Christentum diese Problematik veränderte mit der Vorstellung eines dem Vater wesensgleichen Sohnes, der durch die Fleischwerdung die Erbsünde auf sich nimmt, um die Menschheit zu retten.

Der Bezug auf einen einzigen Vater hat eine unmittelbare

Folge. Die Menschen sind »alle Brüder«[108]. Diese Brüderschaft wird aber gleichzeitig unbrauchbar oder undurchführbar. Die Menschengesellschaften bringen eine tatsächliche Brüderschaft hervor, wenn diese in dem zugrunde liegenden Mythos einer gemeinsamen >Ahnenschaft< gerechtfertigt wird; vorausgesetzt allerdings, daß diese Ahnenschaft abgegrenzt wird, um genau zu unterscheiden, was einer bestimmten >Familie< gehört. Eine, wenigstens relative, Brüderschaft kann nur mit einem alter ego (anderen Ich) erreicht werden: Mitglieder der gleichen Stadt, der gleichen Nation, des gleichen Volkes, der gleichen Kultur. Sollten alle Menschen Brüder sein, über jegliche bezeichnend menschliche Ordnungsvorstellung hinaus, dann kann keiner es wirklich sein. Die Einführung einer symbolischen umfassenden Vaterschaft vernichtet die Möglichkeit einer wirklichen Brüderschaft, sofern sie sich im Absoluten eben aufgrund dessen erklärt, was sie zerstört.

Die >Wahl< Vater gegen Mutter stellt ebenfalls einen Bruch gegenüber einer mit dem Erdreich übereinstimmenden Vergangenheit dar. »Im Judentum«, schreibt der Psychoanalytiker Gérard Mendel, »bleibt der Gläubige/Getreue allein mit dem Vater; er sagt sich sowohl von der Mutter los als auch von einem gewissen sinnlichen Verhältnis zur Natur und zum Leben.«[109] In völkerkundlicher Hinsicht geht das Prinzip der Mutterschaft dem der Vaterschaft voran[110]. Die Mutter stimmt weiterhin mit der Muttererde überein, die eine >primitive<, erdverbundene Auffassung der Fruchtbarkeit darstellt. Auf den ersten Blick ist eine solche Entscheidung wohl allerdings nicht der Bibel eigen: die indoeuropäischen Gesellschaftsformen sind ebenfalls patriarchalisch. Der Unterschied besteht aber darin, daß wir im ersten Fall mit einem Vater zu tun haben, dessen Wesen sich von dem seiner Söhne völlig unterscheidet, während es sich im zweiten Fall lediglich um die geläuterte

Übertragung der menschlichen Vaterschaft handelt. Der Bruch in der Beziehung zur Mutter - zur >Natur< - bleibt in diesem neuen Zusammenhang aufschlußreich. Hier setzt die Bibel anscheinend den Ursprung des Inzestverbots fest, in Verbindung mit jener Vorstellung, daß die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau nur dann möglich ist, wenn jegliche blutschänderische Bindung überwunden ist. Unter »blutschänderischer Bindung< versteht Fromm aber eben jene Bindung an die Welt, »an Blut und Boden« sowie jene »Bindung an die Vergangenheit«[111]. Dem verdrängten Wunsch nach dem Mord am Vater, dessen Erfüllung Freud als Geburt der Zivilisation auslegt (der Vatermord führt den Übergang von der >Horde< zur Gesellschaft herbei), kommt somit die abgöttische Versuchung einer »Rückkehr zur Mutter<, zur Muttererde hinzu; diese Versuchung wird in der Bibel zum Ritual, indem sie in eine >heilige< Darstellung zurückgebracht wird, durch solche Episoden wie jene, bei der Jakob mit Hilfe seiner Mutter Rebekka seinen Vater Isaak >für die gute Sache< hintergeht[112].

Von da her muß man auch möglicherweise den ehelichen Symbolismus umdeuten, der in der Bibel in bezug auf Israel häufige Anwendung findet. Dieser Symbolismus macht aus Israel Jahwes Gemahlin oder Verlobte. Ein eheliches Geschlechtsleben kann aber erst gebührend erfüllt werden, wenn jede Bindung zur elterlichen Geschlechtlichkeit überwunden, gelöst ist. »Der Mensch wird erst fähig, seine Braut zu gewinnen und mit ihr ein einziges Fleisch in einem gelungenen und freudigen Geschlechtsleben zu bilden, wenn er die Stätte der ursprünglichen Begebenheit seelisch und örtlich zu verlassen vermag.«[113] In diesem Sinne versucht die Überlieferung des Judentums übrigens jenen Genesisspruch zu deuten, der unmittelbar auf Evas Schöpfung folgt: »Darum wird der

Mann seinen -Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zu einem Fleisch.«[114] Ein solcher Symbolismus, dessen »paradoxe Abhängigkeit von den kanaanitischen Fruchtbarkeitskulten« Mircea Eliade übrigens aufdeckt[115], heißt nichts anderes, als die natürliche, verdrängte Mutter durch eine abstrakte zu ersetzen, die keine Bindung zur sinnlichen Welt aufweist. Dies unterstreicht den >naturalistischen< Charakter dessen, was die Bibel unter dem Begriff >Abgötterei< verurteilt und was logischerweise als >Ehebruch< gedeutet wird: »Verklagt eure Mutter, verklaget sie, denn sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann, daß sie entferne vom Gesicht die buhlerischen Zeichen und von den Brüsten ihre Ehebruchsmale.«[116]

Dem Heidentum fehlt diese Problematik selbstverständlich vollkommen. Sofern der Mensch zugleich als Vater und als Sohn der Götter aufgefaßt wird, ist zwischen ihnen kein Wesensbruch festzustellen, sondern lediglich eine unterschiedliche Intensität sowie eine ständige, wechselseitige Verwandlung. Jenes kastrierende Verdrängte und der Wunsch nach Vatermord sind ebensowenig vorhanden. Die Menschen- und Göttergeschlechter folgen aufeinander und zeigen dabei keinen radikalen Gegensatz auf. Zwischen dem Sein in seinem Ganzen und jedem der Seienden besteht immer ein Verhältnis, das mit einer normalen Vaterschaft und Kindschaft vergleichbar ist. In der indoeuropäischen Theologie findet die Auffassung vom Gesellschaftsursprung durch einen einzigen Vater keinen Zugang; im Gegenteil sind einzig ewige Wieder-Anfänge mit zahlreichen und unterschiedlichen Vätern festzustellen, die eine bestimmte Aufgabe haben und deren sich ergänzende Verknüpfung bereits auf den organischen Charakter der Gesellschaften hinweist, die hervorzubringen sie berufen sind.

DIE MENSCHLICHE AUTONOMIE

Im ersten Kapitel der Genesis erklärt Jahwe: »Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich.«[117]* Dieser Satz wurde vielfach ausgelegt. Welche Bedeutung haben nämlich die Wörter >Bild< *(tselem)* und >ähnlich< *(demuth)1* Hat der Ausdruck *tselem 'elohim* einen körperlichen oder geistigen Sinn? Gibt er uns einen Hinweis darauf, wie Jahwe aussieht, oder unterrichtet er uns nur über die Art und Weise, wie Jahwe dem Menschen vorkommt? Paul Humbert[118] mißt beiden Begriffen eine konkrete Bedeutung bei; es liegt aber auf der Hand, daß wir uns hier nicht mit einem vermenschlichenden Vergleich begnügen dürfen. Eine feine Abstufung besteht nämlich zwischen beiden Wörtern: *tselem* bezeichnet eine überaus wirklichkeitsnahe >Kopie<, während *demuth* etwas Analoges, eine ungefähre Gleichartigkeit beinhaltet. Der hier vorangestellte Begriff >Bild< (genau im Gegensatz zu dem, was die Genesis über Adam und seinen Sohn berichtet: »Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn, ihm ähnlich, nach seinem Bilde, und nannte ihn Set«[115]) wird daher durch den Begriff >ähnlich< unverzüglich entkräftet. Ferner hilft uns der häufig angestellte Vergleich mit dem

*** Diese Pluralform (»Laßt uns den Menschen machen . . .«) hat Rätsel aufgeworfen. Tatsächlich handelt es sich anscheinend nicht um einen Majestätsplural. Manche Ausleger vertreten die Ansicht, daß sich Jahwe hier an himmlische Wesen, unter anderem an Engel, wendet.**

Gefühl, das ein Vater hat, wenn er in seinem Sohn sein eigenes >Bild< wiedererkennt, überhaupt nicht weiter, da Jahwe bekanntlich nicht der Vater der Menschen im genetischen Sinne des Wortes ist. Für weitere Autoren rührt die »Gleichartigkeit daher, daß der Mensch zur >Beherrschung< der körperlichen Welt geschaffen worden sei in eben dem Maße, wie er selbst von Jahwe beherrscht werde. In diesem Zusammenhang wird eine Textstelle aus der Bibel herangezogen, wonach Jahwe den Menschen das Irdische überließ, indem er sie mit derselben Macht ausstattete, die er hatte, als er sie erschuf. Dies scheint in Widerspruch mit dem Bericht aus der Genesis zu stehen, der die Herrschaft des Menschen über die Tiere als nebensächlichen Segen hinstellt[120]. Dieser Hinweis auf das >Bild< Jahwes, das sich in dem Menschen wiederfindet, hebt im Grunde nur den spiegelhaften Charakter der Menschheit hervor. Es sei daran erinnert, daß der Mensch ein geschaffenes Objekt bleibt, daß er nur insofern positiven Wert erlangt, als er aus den Händen seines Schöpfers entsteht, auch daß »der Mensch mehr Gott als der Natur gleicht« (Papst Johannes Paul II.). So wie die körperliche Welt in der dualistischen Weltanschauung nur als Spiegel wahrgenommen wird, bekräftigt der Mensch dadurch seine Existenz, daß er auf das >Bild< Gottes zurückweist. Mit anderen Worten: der Mensch wird als Subjekt nur im Namen eines einzigartigen und absoluten Subjekts gefragt. Denselben Standpunkt vertritt Louis Althusser, der in bezug auf jede Ideologie geäußert hat, daß sie zentriert ist; »das absolute Subjekt steht im Mittelpunkt, es ruft die Unzahl an Individuen dergestalt um sich, daß sie die einzelnen Subjekte dem Subjekt unterwirft; die Ideologie gibt ihnen aber gleichzeitig - in dem Hauptsubjekt, wo jedes sein eigenes, gegenwärtiges und zukünftiges Bild betrachten kann - Gewähr, daß es sich wohl um sie und um es handelt

und daß Gott, sofern sich alles im Familienkreis abspielt, die Seinen wieder erkennen wird; das heißt diejenigen, die Gott werden erkannt haben und sich in ihm wiedererkennen, werden erlöst werden«[121]. Sofern er sich nicht mehr von der Weltintimität ableitet, befindet sich der Mensch des jüdisch-christlichen Monotheismus in der Lage des Zweitsubjekts, des abgeleiteten Subjekts, die aus ihm, im Vergleich zum absoluten Subjekt Jahwe, immer ein Objekt macht. Im Heidentum geht er, auf seiner Ebene und seinen eigenen Merkmalen gemäß, vom Gesamtbestehenden aus; als getrenntes Seiendes ist er hier nunmehr Objekt. (Und wiederum, wie Bataille es zu erkennen gab, werden dem Menschen die Dinge, über die er von nun an nachsinnen wird, das heißt die Welt selbst, zum Teil unverständlich und nicht zur Aneignung geeignet erscheinen. Der monotheistische Bruch schafft die Voraussetzungen für die Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Welt.)

Der Mensch ist ein zweideutiges Wesen. Diese Doppeldeutigkeit hängt mit seinem doppelten Gepräge zusammen. Der Mensch ist ein Tier, er ist aber nicht nur ein Tier. Er ist ein körperliches Wesen; in ihm ist aber auch Metaphysik vorhanden. Und seine Besonderheit ist nicht in dem verankert, was aus dem Biologischen, aus der >Natur< hervorging, sondern in dem, was zwar in ihm, aber bei keinem anderen Lebewesen anzutreffen ist. Die gegenwärtige philosophische Anthropologie behandelt diese Problematik, ausgehend von einer Untersuchung über die Verhältnisse von Natur und Kultur. Da liegt in der Tat der Kern des Problems. Im Heidentum wird es unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs gelöst - eines Zusammenhangs allerdings, der nicht als gleichartige Ausdehnung hinzunehmen ist -, der sowohl Hierarchien als auch Niveau-, Rang- oder Maßunterschiede aufweist und der sogar als Dialektik aufgefaßt werden kann. Bei dieser Betrachtungsweise besteht

kein absoluter Bruch zwischen Kultur und Natur, die Kultur ist aber auch nicht auf die Natur zurückzuführen. Die Kultur ist nichts anderes als die Natur, die der Mensch sich gab, als er sich als solchen innerhalb der Menschwerdung >erklärte<, um seine biologische Natur durch eine Bewußtwerdung des Bewußtseins >fortzusetzen<. Das beobachtet, alles in allem, Edgar Morin, wenn er schreibt, daß die Kultur »als reines metabiologisches Auftauchen« auf einen übrigens »vollkommen biologischen« Menschen zurückwirkt, so daß »das menschliche Wesen menschlich ist, weil es voll und ganz lebendig ist, indem es voll und ganz kulturell ist«; »daß das am unabänderlichsten Biologische durchaus gleichzeitig das am unnachgiebigsten Kulturelle sein kann«[122].

Diese Doppeldeutigkeit des Menschen wird ebenfalls im jüdisch-christlichen Monotheismus wahrgenommen. Den Beweis dafür liefert der Umstand, daß der Mensch in der Genesis am selben >Tag< wie die anderen irdischen Tiere geschaffen wird, jedoch später. Die hierfür erbrachte Deutung ist aber unterschiedlich. Einerseits: Durch den bevorrechtigten Bezug des Ganz-Anderen Jahwe zur Menschheit schafft sie einen noch radikaleren Bruch zwischen Mensch und >Natur<. Andererseits: in dem Augenblick, da sie ihre Besonderheit entdeckt, reagiert sie mit Gewalt gegen die sich daraus ergebende Widersprüchlichkeit des Menschen - gegen die Freiheit, die aus der Bewußtwerdung des Bewußtseins fließt, durch die der Mensch zum kulturellen Wesen wird -, indem sie ihn in Grenzen einschließt, die durch die Behauptung von einem einzigartigen, sich von der Welt förmlich unterscheidenden Schöpfergott bedingt sind.

Was das erstere anbelangt, ist die Sache klar. Das Christentum hat daraus eine Lehre bis in deren äußerste Folgerungen gezogen. Der Bruch zwischen Mensch und >Natur< hat

sich auf alles erstreckt, was im Innern des Menschen selbst bislang als der >Naturalität< Zugehöriges wahrgenommen wurde: der Körper in bezug auf die Seele, die Physiologie, die Sexualität, die instinktiven Regungen und so weiter. Daher rührt die so lange aufgezeigte feindselige Gesinnung des Christentums gegenüber der Frau, die demzufolge mit einem größeren Anteil an >Animalität< (Tiersein) als der Mann ausgestattet wurde; sie sei den >Sinnen< und den >Leidenschaften<, das heißt allen unmittelbar mit den Äußerungen des Körpers verbundenen Regungen, mehr unterworfen. Daher ebenfalls im Mittelalter die Verurteilung der *libido sciendi* (Wissensbegierde) und die Verfolgungen derjenigen, die verdächtigt wurden, daß sie mehr Interesse für die *harmonía mundi* (Harmonie der Welt), für den >natürlichen< Weltlauf als für die Transzendenz des Logos Gottes zeigten. (Selbst christliche Philosophen, wie Albertus Magnus oder Roger Bacon, entgingen diesen Anschuldigungen nicht.) Daher schließlich die Tatsache, daß die christlichen Autoren, im Kampf gegen den >Biologismus<, stets eine mit der der Marxisten vergleichbare Verbissenheit aufwiesen[123]. Selbst in dem, obwohl diesbezüglich zurückhaltenderen, Judentum läßt sich eine ähnliche Neigung feststellen zwischen dem, was im Menschen diesen an die Natur >bindet<, und dem, was ihn von ihr >befreit<, zu unterscheiden mit der Dualität des menschlichen Hanges zum Bösen und zum Guten. Jahwe wird dann zur Antithese der >natürlichen< Regungen - und es ist gewiß kein Zufall, wenn dieselben Buchstaben auf hebräisch den Instinkt *(yetser)* und Gott als >Gestalter* *(yotser)* bezeichnen, wie Josy Eisenberg und Armand Abecassis es darlegen.

Die Auseinandersetzung zwischen Polytheismus und Monotheismus ist in dieser Hinsicht jedoch nicht, entgegen Michel Le Bris' Behauptung, die »alte Gegenüberstellung

von Intellekt und sinnlich Wahrnehmbarem«[124]. Es geht nicht darum, sich für das Sinnliche gegen den Verstand zu entscheiden, ebensowenig für die Natur gegen die Geschichte oder die Kultur; es geht auch nicht darum, gegen den Vater himmlischer Hinterwelten irgendwelche >weibische< Sicherheit, irgendwelche Gebärmutter der Muttererde geltend zu machen. Das Heidentum, von dem hier die Rede ist, äußert sich in einer ganz anderen Problematik. Es trifft nicht die Gegenwahl zur jüdisch-christlichen. Es weist diese Wahl zurück. Die aufkommende Gegenstellung ist demzufolge die eines Systems, das die Untrennbarkeit (was noch nicht >Identität< heißen soll!) von Natur und Kultur, von Verstand und Sinnlichem als Grundsatz nimmt, gegen ein anderes, das jüdisch-christliche, das ihre Trennbarkeit (von Le Bris als »Hauptkatastrophe des Denkens« hingestellt) als Grundsatz aufstellt, um von dieser Dualität aus sich selbst aufzubauen.

Die zweite Behauptung ergibt sich aus der Stellung des Menschen im Verhältnis zu Gott in der Schöpfungstheologie. Gegenüber Jahwe ist der Mensch in der Tat nur ein Geschöpf. Seine Seinslage hängt somit völlig von dem ab, der ihn hat sein lassen. Da nur Gott absoluten Wert besitzt, besitzt alles, was nicht Gott ist, bloß relativen Wert. Geschaffen zu sein, heißt sein nicht durch sich, sondern durch einen anderen als sich. Das heißt auch, sich ständig in seiner eigenen Unvollkommenheit etwas zu vergeben. Das heißt, sich nicht selbst zu genügen, abhängig zu sein, sein Daseinsgesetz von vornherein in diese Abhängigkeit einzuschließen. Die Schöpfung behauptet also nicht die Autonomie des Menschen, sie schränkt sie ein und hebt sie daher - unserer Ansicht nach - auf.

Der Mensch darf in der Tat die Welt nur dann genießen, wenn er anerkennt, daß er nicht ihr eigentlicher Besitzer, sondern höchstens ihr Verwalter ist. Nur Jahwe ist Weltbe-

sitzer: ». . . Mir gehört das Land. Ihr seid ja nur Fremdlinge und Beisassen bei mir.« Die Macht, die der Mensch über die Welt hat, ist eine Macht in Vollmacht, eine Macht, die ihm anvertraut wurde und die er nur unter dem Vorbehalt anwenden kann, daß er sie nicht in vollem Maße anwendet. »Der Mensch darf von der Fruchtbarkeit des Seins nur dann Nutzen ziehen, wenn er zu erkennen gibt, daß er nicht dessen absoluter Herr ist.«[125] Der Mensch darf tun, er darf aber nicht schöpfen: Die Welt des >Schöpfens< *(olam haberio)* gehört Jahwe, nur die Welt des >Tuns< *(olam haassya)* wird ihm zuteil. Der Mensch kann im Prinzip alles wollen, manches aber darf er nicht wollen - das heißt mit anderen Worten, daß er alles darf, sofern er nicht alles will. In der Bibel ist der Mensch lediglich dann frei, wenn er sich unterwerfen oder sich verdammen soll. Er besitzt Freiheit nur, um auf sie zu verzichten. Er wird >selig<, indem er seine Unterwerfung freiwillig vollzieht. Das christliche Ideal besteht für Paulus darin, freiwillig »Gott gegenüber Knecht« zu werden[127].

Wir verstehen den Standpunkt, daß die biblische Religion vordergründig bewirkt, wenn nicht bezweckt, daß der Mensch daran gehindert wird, das Vermögen an Freiheit und schöpferischer Autonomie, das von der Menschwerdung selbst herrührt, ganz und gar zu verwirklichen; dieses Vermögen wurde auf historischer Ebene durch die neolithische Revolution und das Aufkommen der Hochkulturen noch verstärkt. Als einziges unter den Tierwesen wird der Mensch nicht durch seine Gattungszugehörigkeit gesteuert. Im Sinne des jüdisch-christlichen Monotheismus muß er also auf andere Art gesteuert werden. Jahwe hätte es im Grunde lieber gesehen, daß der Mensch sich nicht aus der >Natur< entfernte: diese Meinung kommt in den ersten Kapiteln der Genesis zum Ausdruck. Solange die »ersten Menschen< nur Natur-Wesen waren, solange ihre Mensch-

werdung nicht, wirklich abgeschlossen war, konnten sie nicht ihre schöpferischen Fähigkeiten in vollem Maße verwirklichen; sie konnten nicht als die Rivalen Jahwes auftreten. Sich als Mensch zu bestimmen, zwingt aber den Menschen dazu, sich eine Über-Natur zuzulegen; eine höhere Natur, die nichts anderes als die Kultur ist und die die Befreiung des denkenden Bewußtseins von den wiederholten Gattungszwängen bezweckt. Es geht insbesondere darum, sich die Möglichkeit zur Selbstüberwindung und zu ununterbrochener Selbstgestaltung zu verschaffen; das heißt, dafür zu sorgen, daß jede erreichte >Über-Natur< nur eine Zwischenstufe auf dem Wege zu einer anderen >Über-Natur< ist. Dieses Vorhaben läuft aber darauf hinaus, aus dem Menschen eine Art Gott zu machen - ihn an der Göttlichkeit teilhaben zu lassen -, eine Aussicht freilich, die von der Bibel als »Schande« hingestellt wird. Die monotheistische Behauptung betrifft daher in erster Linie das gegenüber dem Menschen feierlich ausgesprochene Verbot, sich als solcher zu verwirklichen und dann - wenn der Mensch sich mit der Tat der >Erbsünde< darüber hinweggesetzt hat - seine Autonomie in vollem Maße anzuwenden, indem er sich eine Über-Menschlichkeit zulegt, die ihn als Ursache seiner selbst bestätigt.

Die biblische Vorstellung entrollt sich und verläuft deshalb auf zwei Ebenen. Zum einen wird die Natur zunächst idealisiert (der Mythos des Gartens Eden), sofern sie das Sein des Menschen einbezieht und steuert, dann aber entwertet und verdammt, nachdem sich der Mensch als solcher behauptet und eine auf diese Natur nicht zurückführbare Kultur zugelegt hat (ohne deshalb in der Wirklichkeit vollkommen unterschieden zu sein). Zum anderen wird die Uber-Natur, die sich der Mensch als Mensch gegeben hat, ausgeglichen und aufgehoben durch die Behauptung einer noch stärkeren, im eigentlichen Sinne übernatürlichen,

unerreichbaren, da absoluten Über-Natur, die nur Jahwe, dem einzigen Schöpfer der gesamten sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, eigen ist. Der Mensch wird, mit anderen Worten, von Gott zum Herrscher über die Schöpfung eingesetzt, allerdings nur, weil er von einem anderen unermeßlich Mächtigeren abhängt; Jahwe duldet, daß der Mensch eine Geschichte hat, er befleißigt sich aber, sie zu neutralisieren, indem er ihr ein Ziel setzt, nämlich gerade die Rückkehr in den vorhistorischen Zustand der paradiesischen >Unschuld< (Jahwe duldet die Geschichte, nur um ihr einen Zweck zu verleihen). Alles in allem funktioniert der Monotheismus, als ob Jahwe folgendermaßen dächte: da nun der Mensch aus der Natur weggegangen ist, müssen wir ihn ganz ausschließen; da er nicht mehr durch die Natur gesteuert wird, müssen wir bewirken, daß er durch uns gesteuert wird, aus Furcht, daß er sich dann wirklich als Schöpfer und causa sui (Ursache seiner selbst) hinstellt, wenn er dessen einsichtig wird, daß er durch keinen anderen als durch sich selbst gesteuert werden kann. Da es dem Menschen gelang, sich als Spieler-der-Welt zu verwirklichen, müssen wir ihm weismachen, daß nicht er die Spielregeln erfunden hat, damit er daran gehindert wird, sämtliche Spielmöglichkeiten anzuwenden. Dieser Funktion kommt der jüdisch-christliche Monotheismus genau nach, mit seinem Mythos von der Schöpfung aus dem Nichts, mit seinen von einem unerreichbaren und eigentlich unersetzbaren >Vater< ausgesprochenen Verboten und seiner Auffassung von einer dualistischen Welt, die unsere Welt um eine andere absolute Sphäre erweitert.

Die Sünde der Sünden, die Sünde schlechthin, ist nunmehr der >Hochmut<, der Mangel an Demut (das heißt, da beide Wörter denselben Stamm haben, der Wille, nicht gedemütigt zu werden). »Diese Sünde«, schreibt René Coste, »besteht grundsätzlich in dem Willen des Menschen zu

absoluter Autonomie (individuell und kollektiv).«[128] Mit dem >Willen zur Autonomie< werden sämtliche Formen der Beherrschung, des Willens zur Macht, der Nicht-Trennung von Glück und schöpferischem Vermögen sowie der Selbsterweiterung verurteilt. Diese Verurteilung erfolgt mittels einer absoluten Erpressung: wer sich für die vergänglichen Freuden der Macht entscheidet, der verdammt sich auf alle Ewigkeit. Wenn der Mensch sich selbst treu ist, kann er Gott nur >untreu< sein. Wenn der Mensch sich selbst sowie die von ihm verstärkte schöpferische Energie ehrt, so wird er zum »Götzendiener«. Die Sünde des >Hochmuts< findet ihren Archetypus (Vorbild) in dem *non serviam* (ich werde nicht dienen) von Luzifer, dem gefallenen Engel, der ebenfalls der >Träger des Lichts< ist. Prometheus und vor allem Faust werden nunmehr ständig auf der Anklagebank sitzen. Um den Menschen in seinen Autonomiemangel, in das Nicht-Ausgesprochene seiner verdrängten Freiheit zu bannen, behauptet sich Jahwe selbst als der Mittelpunkt eines Systems, in dem die Fähigkeiten des Menschen - insofern er ein Geschöpf ist - zwangsläufig begrenzt sind. *Chadday* ist einer der ihm von biblischer Seite zugeteilten Namen. Häufig mit >der Allmächtige< übersetzt, erfährt er im Judentum folgende Deutung *(cheamar leolamo dai):* »Derjenige, der der Welt genug sagt.« Somit ist Jahwe kein anderer als der Gott, der >genug< sagt. Das Bündnis, das er schließt, besiegelt symbolisch diese Kastration.

DIE AUTONOMIEVERWEIGERUNG

Während die Bibel den Menschen von den übrigen Lebewesen streng unterscheidet, deutet sie dessen Menschwerdung als einen (Sünden-)Fall. Wir treffen somit auf jene oben angedeutete >Doppelrede<. Um diesen augenscheinlichen Widerspruch zu überwinden, wird der jüdisch-christliche Monotheismus dazu veranlaßt, den Urmenschen (vor dem Sündenfall) als ein Wesen darzustellen, das überhaupt keinen Wirklichkeitsbezug aufweist. Dieser Urmensch hat in der Tat nichts Gemeinsames mit dem Menschentyp, den wir kennen. Dieses Wesen ist gleichzeitig sowohl reiner Geist (es lebt in der Vertraulichkeit des als Gott dargestellten absoluten Wesens) als auch reine Naturhaftigkeit (es harmoniert mit der Schöpfung, lebt in Frieden mit den Tieren und so weiter). Die Idealisierung des Menschen geht mit der Idealisierung der >Natur< zusammen. Adam, der symbolische Vertreter der ersten Menschheit, entspricht dem vorhistorischen natürlichen Hominiden, dessen eigentliche Menschwerdung noch nicht geschehen ist und der noch nicht Kulturschöpfer ist. Von der Natur *(adamah)* noch nicht losgelöst, wird sein Handeln im wesentlichen durch seine Gattungszugehörigkeit gesteuert. Philosophen des 18. Jhs. haben diese Vorstellung mit dem Mythos des >guten Wilden< wieder lebendig gemacht.

Nachdem Gott Adam geschaffen hatte, rief er Eva ins Leben. Wir wissen, daß in diesem Zusammenhang ein

gewisser Widerspruch zwischen beiden in der Genesis enthaltenen Schöpfungsberichten besteht (1,27 u. 2,18-25). Hierin liegt jedoch nicht das Wesentliche. Die Wandlung des zwitterhaften Adam - »Gott schuf den Menschen . . . als Mann und Frau« - zu jenem, dem Gott eine Gefährtin oder Gehilfin schenkt, unterstreicht dagegen bereits das Unermeßliche, das zwischen Mensch und Gott bestehen kann. Solange Adam allein ist, ist er einzigartig. Sobald aber Eva erscheint, wird diese Einmaligkeit aufgelöst. Gleichzeitig drängen sich zwangsläufig die Begriffe der Andersheit, der Komplementarität (Ergänzung) und somit des Mangels auf. Evas Gegenwart zeigt Adam rückblikkend die Wirklichkeit dessen, was ihm fehlte. Hierin steht er Jahwe natürlich entgegen, dem es an nichts mangeln sollte. Übrigens liest die Tradition des Judentums jene Stelle, die das Erscheinen der ersten Frau ankündigt (»Dann sprach Jahwe der Gott: >Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei<« 2,18), um in: »Es ist nicht gut für Jahwe, daß der Mensch allein sei.« Allein und überdies unsterblich könnte sich der Mensch in der Tat einbilden, daß es ihm an nichts fehle, daß er sich von Gott in nichts unterscheide. Er könnte nämlich wähnen, daß er Gott gleich und nicht als >zu seinem Bilde< geschaffen sei. Und gerade dieser Glaube darf nicht aufkommen.

Im Garten Eden werden Adam und Eva vor die Wahl gestellt: Entweder führen sie ein ewiges Leben im Segen Jahwes, das heißt fern von den Eingriffen der Geschichte, der wirklichen Welt und der Zeit, oder sie werden zu menschlichen Wesen, das heißt, sie beginnen nach eigenem Willen, die Geschichte zu durchwandern, die sie schließlich zu dem erklären wird, was sie sind. Ein jeder weiß, was daraus geworden ist. Adam und Eva geben der Versuchung der >Schlange< nach*. Was sagt aber die Schlange? Sie sagt

*** Schon die Anwesenheit der Schlange innerhalb des »Garten Eden< ruft**

zu Eva: »Ihr werdet sein wie Götter, die Gutes und Böses erkennen.«[129] Im Grunde vermag die Schlange ohne weiteres zu zeigen, daß eine Freiheit, die nicht irgendwie geltend gemacht werden kann, im Endeffekt keine ist; daß bereits der Ausgangspunkt des Verbots die logische Möglichkeit weiterer Untersagungen beinhaltet; daß das Verbieten an sich der >Freiheit< zuwiderläuft, die Gott zugestanden haben soll (Genesis 3,1). In diesem Sinne bestätigt die Ausnahme keineswegs die Regel, sondern widerlegt sie. Es sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, daß die Schlange polytheistisch ist: der Ausspruch >Ihr werdet wie Götter sein< läßt tatsächlich sofort den Gedanken aufkommen, es könne doch mehrere Götter geben.

Adam und Eva wird im Garten Eden untersagt, »von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen«[130] zu essen. Die katholischen Theologen sind der Ansicht, daß diese von Elohim-Jahwe verbotene Erkenntnis weder Allwissenheit noch moralische Einsicht ist, sondern die Urteilsfähigkeit über das, was gut oder böse ist. Die jüdische Theologie weist größere Feinheit auf. Der >Baum der Erkenntnis< wird als die Vorstellung einer Welt gedeutet, in der das Gute und das Böse »untereinander vermischt sind«[130'], in der das Gute und das Böse nichts Absolutes darstellen. Mit anderen Worten, der Baum deutet auf die wirkliche Welt hin, in der wir leben, eine Welt, in der nie etwas grundsätzlich entschieden wird, in der die moralischen Vorschriften mit den menschlichen Werten zusammenhängen, in der alles Bedeutsame und Großartige stets jenseits von Gut

manche Probleme und Schwierigkeiten theologischer Art hervor. Die Genesis sagt über die Schlange, daß sie »listiger als alle Tiere des Feldes« ist (3,1). Jedoch handelt es sich nicht um eine echte Schlange, da sie erst später dazu verurteilt wird, auf ihrem Bauch zu kriechen (3,14). Manche Theologen stellen sie einfach als den bösen Trieb hin, der im Innern des Menschen steckt.

und Böse geschieht. In der hebräischen Überlieferung heißt ferner essen >assimilieren<. Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen heißt eigentlich diese wirkliche Welt betreten, in der Gut und Böse durch menschliches Einwirken miteinander vermischt sind. Adams Verfehlung, aus der alle anderen folgen, gründet in der >Autonomie<, wie Eisenberg und Abecassis[131] es zu unterstreichen wissen; es handelt sich um »den Willen, seine eigene Geschichte (selbst) zu führen, nach eigenem Ziel und eigener Auffassung oder eigenem Gesetz«[132].
Gegenüber dem menschlichen Willen nach Autonomie zeigt Jahwe die Furcht, die sich durch ein neues ausgleichendes Verbot äußert: »Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, so daß er Gutes und Böses erkennt. Daß er nun aber nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe!«[133] Es handelt sich hierbei um den offensichtlich symbolischen Standpunkt zu verhindern, daß der Mensch nunmehr >unsterblich< werde, nachdem er seine Menschwerdung durch Überschreitung des Ausgangsverbots vollzogen hat. Solange Adam nicht gesündigt hatte, war ihm der >Lebensbaum< schon deshalb nicht verboten worden, weil er seiner nicht bedurfte, da die Bibel seine Sterblichkeit einzig auf seine Verfehlung zurückführt[134]. Der Mensch muß aber von nun an vergänglich sein. Er wird sozusagen >todfällig<. Aus dem Garten Eden verbannt, werden Adam und Eva »die ersten Heiden der Geschichte«[135]. Das heißt anders ausgedrückt: sie werden vollendete Menschen, menschliche Wesen im vollen Sinne des Wortes. Diese Menschwerdung erfolgt mit einer wirklichen Individuation zusammen: Erst nachdem er gesündigt hat, wird Adam von Gott persönlich angesprochen[136]. Die Entstehungsgeschichte des Menschen beginnt mit seiner Vertreibung aus dem Garten Eden. Nunmehr kann die Zivilisation beginnen. Das Problem

Arbeit tritt auf. Der menschliche Geist bringt die ordnende Sprache hervor. Die Bibel wertet diese Erscheinungen vielfach negativ. Nach Ansicht der einzelnen theologischen Schulen kann die Erbsünde mehr oder weniger dramatisch aufgefaßt werden. Eines bleibt dennoch sicher: Wenn Adam und Eva Gott gehorcht hätten, hätte die Geschichte keinen Anfang gehabt; es hätte überhaupt keine richtige Menschheit gegeben.

Die darauffolgende Episode läßt Abel und Kain auftreten: »Nach geraumer Zeit geschah es nun, daß Kain von den Früchten des Feldes Jahwe ein Opfer darbrachte. Auch Abel brachte ein Opfer dar von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von ihrem Fett. Und Jahwe schaute gnädig auf Abel und sein Opfer. Auf Kain und sein Opfer aber schaute er nicht. Deshalb wurde Kain sehr zornig . . . Indessen sprach Kain zu seinem Bruder Abel: >Laßt uns aufs Feld gehen!< Als sie aber auf dem Feld waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder und schlug ihn tot.«[137] Die zunächst nicht einleuchtenden Gründe, weshalb Jahwe sich für Abel entscheidet, werden sogleich verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, was beide Brüder jeweils verkörpern. Kains Mord an Abel bringt nämlich zwei unterschiedliche Lebensweisen zum Ausdruck. Abel ist ein nomadischer Schäfer, Kain aber ein Ackermann[138]. Der erste setzt in einer neuen, aus der neolithischen Revolution entstandenen Gesellschaft eine kennzeichnend steinzeitliche Lebensweise fort; an der Wüstentradition festhaltend, ist er an kein besonderes Land gebunden. Der zweite, Kain, ist der Mensch aus der neolithischen Revolution, die ihm zu einer deutlicheren Herrschaft über die Welt, zu einer vollständigeren Unterwerfung der Welt als Objekt verhilft. Als Ackermann ist er verwurzelt, an diese Erde gebunden, die Jahwe wegen Adams Verfehlung verdammt hat[139]. Greifen wir auf einen bereits angestellten Vergleich

zurück: er bekundet der Muttererde eine >blutschänderische< Zuneigung. Er hat sich, wie Emmanuel Lévinas es zu erkennen gibt, für die Totalität anstelle der Unendlichkeit entschieden, für die >heidnische< Eroberung des Raums gegen die hebräische Beherrschung des Ewig-Zeitlichen. Die Bindung an ein bestimmtes Land, die Verwurzelung, trägt schon in sich die Anzeichen all dessen, was die Bibel als >abgöttisch< anprangert: die seltsamen Städte, der Patriotismus, der Staat und seine besondere Klugheit, die Unterscheidung von Bürger und Fremdem, der Soldatenstand, die Politik und so weiter. Während Abel durch seine Opferung zum Ausdruck bringt, daß er sich Jahwe vollends hingeben kann, bittet Kain (durch seine Opferung) Gott, eine Lebensweise zu heiligen, die Gott schon deshalb verwirft, weil sie einen zusätzlichen Schritt auf dem Weg zur - von Menschenseite - angestrebten Autonomie bedeutet[140]. Verurteilt wird in der Hauptsache nicht der Mord an Abel, sondern vielmehr Kains Weigerung, sich durch Reue zu demütigen. Von Jahwe zur Rede gestellt (»Wo ist dein Bruder Abel?«), dreht er die Anklage um: »Bin ich denn der Hüter meines Bruders?«[141] Das heißt: Dir, Jahwe, gebührt es, ihn zu hüten. Kain, der Ackermann, wird somit zum Wanderleben verdammt; er wird zum Nomadentum, zur >Natur< zurückgeschickt, weil er sich eine >Über-Natur< hat verleihen wollen. Adam war gleichermaßen verurteilt worden, weil er sich über das Gesetz gestellt hatte. Es handelt sich jedesmal um eine entidealisierte herabgesetzte Natur: Indem Adams Menschwerdung stattfindet, wird die Natur zum >Dschungel<; im Falle Kains wird das Nomadentum zum Exil. Kain gibt dann zu erkennen: »Zu groß ist meine Strafe, als daß ich sie tragen könnte.«[142] Damit gibt er allerdings lediglich zu verstehen, daß die ihn treffende Verurteilung unangemessen sei. Immer noch der >Hochmut<.

Kain ist im Grunde der Kulturträger schlechthin. Wenn wir tatsächlich die Kinder Kains sein sollten (obwohl diese Formel etwas übertrieben ist: Adam und Eva zeugten auch Seth), sind wir es als Kultur- und Zivilisationsmenschen. Nach seiner Verurteilung gründet Kain nämlich die erste Stadt, die er nach dem Namen seines Sohnes, Henoch, nennt[143]. Dadurch vergrößert er seinen Frevel; zum einen, weil er augenscheinlich versucht, sich einen Namen zu machen; zum anderen, weil die hebräische Tradition das Eitelkeit bezeugende Unterfangen mißbilligt, eine Stadt mit eines Menschen Namen zu benennen. Dieser Name Henoch selbst ist bezeichnend, da er auf einem Stamm beruht, der soviel wie >Eröffnung, Anfang< und ebenfalls >Mensch< bedeutet. Mit anderen Worten, Kain versucht, den absoluten Anfang der Schöpfung durch einen echt menschlichen zu ersetzen. Seinen eigenen Anfang stellt er dem Jahwes entgegen und verweltlicht dadurch dessen Begriff. Kain begnügt sich übrigens nicht damit, die städtische, geschichtsmächtige Zivilisation zu erzeugen, sondern er stellt das erste Glied einer langen Kette von Zivilisationsträgern dar. Einer seiner Nachkommen, Jubal, ist der erste Musiker; ein anderer, Tubal-Kain, dem wir die Entdeckung der Metallurgie zu verdanken haben, der erste Schmied; diesbezüglich wird er ebenfalls als der erste Spezialist in der Kriegskunst angesehen, was ihm selbstverständlich eine ganz besondere Verdammnis verschafft.

Einem weiteren Nachkommen Kains, Nimrod (dem >Jäger<, das heißt dem Eroberer, Sohn des Kusch), schreibt die Genesis symbolisch den Bau von Babel, Ninive, Akkad, Rehoboth-Ir, Kelach, Resen und so weiter[144] zu. Von Zufall kann hier eigentlich nicht die Rede sein. In seinem scharfsinnigen Buch *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*[u>] hat Jacques Ellul eine echte Verdammung der Stadt in der Bibel zu entziffern gewußt,

sofern sie den Ort darstellt, an dem der Mensch am ehesten die Freiheit seines Schicksals vollkommen behaupten kann. »Die Stadt«, schreibt Jacques Ellul, »ist die unmittelbare Folge aus dem Mord Kains und dessen Ablehnung, Gottes Schutz anzunehmen ... So wie die Geschichte mit dem Mord an Abel anfängt, so hat die Zivilisation ihren Anfang in der Stadt und allem, was sie darstellt.« Was die Stadt darstellt, das ist einmal mehr die Verwurzelung, das Gebiet, die Grenze, die Macht - all das, was den Menschen dazu verhilft, sich einen Namen zu machen. Die Abgötterei selbstverständlich auch, denn die Suche einer jeden Stadt nach einem schützenden Gott ruft eine Vielzahl von Göttern hervor. »Die Verwünschung«, schreibt Jacques Ellul ferner, »wird von Anfang an ausgesprochen. Sie gehört zum eigentlichen Wesen der Stadt, sie drängt sich in die Struktur ihrer Geschichte ein. Die Stadt ist ein verwünschter Ort, durch ihre Herkunft, ihre Struktur, ihre Zurückgezogenheit, ihre Suche nach Göttern. Sofern jede in ihrer Entwicklung begriffene Stadt sich diese Verwünschung zu eigen macht, sie erträgt, ist sie Bestandteil einer jeden Stadt.« Die große Stadt ist an und für sich eine Erscheinungsform des >Hochmuts<. Ninive behauptet: »Ich und niemand sonst.«[146] Babel spricht nichts anderes[147]. In Ägypten hatte das israelitische Volk in Zwangsarbeit bereits die Städte Pithom und Ramses[148] bauen müssen. Erst dann, in Babel, lernt es das Exil kennen, was den besonderen Abscheu gegen diese Stadt begreiflich macht. Mit Babel sind »sämtliche Städte erfaßt, zusammengefaßt. Sie ist wirklich der Kopf und das Maß aller anderen Städte. Wenn Gottes Zorn ausbricht, wird sie als erste getroffen. Wird sie getroffen, so werden alle anderen Städte mit ihr getroffen .. . Alles, was über Babel ausgesprochen wird, gilt in Wirklichkeit den Städten in ihrer Gesamtheit. Wie alle Städte ist Babel im Mittelpunkt der Zivilisation. Für die

Stadt arbeitet der Handel, in der Stadt entwickelt sich die Industrie, für sie durchfahren die Flotten die Meere, da entfalten sich Luxus und Schönheit, da steigt Macht empor . . .«[149] In der Apokalypse wird Babel als »die große Hure«[150] hingestellt, als »die Mutter der Huren und der Greuel der Erde«[151]. Ein Engel verkündet, daß sie in Flammen aufgehen werde. »Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große!«[152] Jahwe verdammt ebenfalls Ninive, Tyrus, Damaskus, Gaza[153]. Jericho wird auf >übernatürliche< Weise zerstört[154]. Sodom und Gomorrha, die lasterhaften Städte, werden unter entsetzlichen Umständen weggefegt[155]. In der Apokalypse wird Rom als »ein Tier aus dem Meer« angeprangert; es trägt auf seinen »sieben Köpfen« (den sieben Hügeln) »Lasternamen«[156]; es führt »prahlerische und lästerliche Reden«[157]. Wenn »jemand das Tier und das Bild anbetet, . . . soll (er) gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel. . . Und der Qualm ihrer Qual steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit«[158].

Im 4. Buch Moses wird die Stadtverbannung als gute und heilsame Tat hingestellt. Das männliche Substantiv, das auf hebräisch den Begriff >Stadt< erfaßt, bedeutet auch >Feind< im geistigen Sinne. Dieser Feind ist die Allmacht des Menschen: die Niederlage der Städte kommt stets der Demütigung der Großen, der Herabsetzung der Mächtigen gleich. »Die Propheten sehen es auf alle Städte mit einer unglaublichen Ausdauer und Stetigkeit ab«, kommentiert noch Jacques Ellul. »Mögen die Texte im Überfluß sein, die Städte miteinander befreundet oder verfeindet, bleibt das Urteil stets dasselbe. Wenn die einzelnen Prophezeiungen überhaupt eine formale Einheit aufweisen sollten, gründet sie in diesem Umstand! Es handelt sich aber um ein Urteil Gottes, das heißt um eine nur Gott und die Stadt angehende Angelegenheit . . . Die Geschichte der einzelnen Städte ist erst dann zu begreifen, wenn die auf ihnen

lastende Verwünschung in Betracht gezogen wird. Eine Verwünschung, die die ganze Schrift wie ein Leitmotiv durchzieht: >Ich werde vernichten . . .< Lediglich Jerusalem entzieht sich der Regel. Sie stellt aber für die anderen Städte das dar, was das Land Israel für die anderen Länder darstellt, nämlich die symmetrische Antithese. Jerusalem ist keine heidnische (heidnisch-heilige) Stadt, sondern eine sakrale (jüdisch-heilige). Es ist außerdem eine einzigartige Stadt. Es ist die Stadt, in der eines Tages alle anderen >resorbiert< werden; sozusagen eine Anti-Stadt.«[159]

Der Mensch ist somit der Golem (belebte Tonfigur) Gottes. Alte (frankensteinische!) Geschichte des gegen seinen Schöpfer rebellierenden Geschöpfes! Jahwes Besorgnis angesichts des vom Menschen geübten Freiheitsmißbrauchs sowie dessen Eifersucht und Zorn sind am Schluß des ersten Teiles der Schöpfungsgeschichte derart, daß er sich schlechthin zur Vernichtung der Menschheit entschließt. »Da reute es Jahwe, daß er die Menschen auf Erden gemacht hatte, und er grämte sich in seinem Herzen. Und Jahwe sprach: >Ich will die Menschen, die ich auf Erden geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen^«[160] Es tritt jene Sintflut ein, der einzig unter den Menschen Noah und die Seinigen entgehen. Diese Episode mündet in einen neuen Anfang, als Jahwe ein Bündnis mit Noah eingeht.

Der Mensch aber, zu Jahwes Betrübnis, ist nicht immer gewillt, sich zu unterwerfen. Ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Zivilisation wird mit dem Turmbau zu Babel vollzogen: »Wohlauf, laßt uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis zum Himmel reicht! Wir wollen uns einen Namen machen; damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.«[161] Angesichts dieser neuen Äußerung des >Hochmuts< bringt Jahwe seine Wut unverzüglich zum Ausdruck: »Fortan wird für sie nichts mehr unausführbar sein, was immer sie zu tun ersinnen. Wohlan, wir

wollen hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, so daß keiner mehr die Sprache des anderen versteht.«[162]
Die Art der >Schuld<, welche die Turmbauer auf sich laden, ist offenbar; es handelt sich übrigens stets um die gleiche. »Die Autonomie des Menschen, seine schöpferische und prometheische Macht, erkennt Gott gewissermaßen in dem Unternehmen zu Babel«, schreibt André Neher[163]. Die in diesem Unternehmen waltende Idee, gibt Ernst Bloch zu erkennen, »schließt sich als dies Schaffenwollen wie Gott genau an den Rat der Paradiesschlange, also das Werdenwollen, Seinwollen wie Gott an«[164]. Andere Autoren haben auch den Turm zu Babel mit dem historischen Modell des Abendlandes gleichgestellt. Durchaus bemerkenswert ist weiterhin die Tatsache, daß die Sonderung der Menschheit nach volklichen Trägern unterschiedlicher Sprachen und Kulturen hier als >Reaktion< Jahwes auf die menschliche Kühnheit oder Verwegenheit hingestellt wird. Diese durchaus als grundlegendes Gut zu bezeichnende kulturelle Vielfalt rührt demnach angeblich von einer >Schuld<, genauso wie der Eintritt in die Geschichte auf Adams Schuld zurückgeführt wurde. »Es wird stillschweigend angenommen, daß das Aufkommen der Abgötterei genau zur Bildungszeit der einzelnen Nationen einsetzt«, beobachtet Nahum M. Sarna[165]. Der Turm zu Babel muß als das erste >Götzenbild< überhaupt betrachtet werden, der Bericht von dessen Erbauung wiederum als »Fortsetzung der antiheidnischen Polemik, die in den Berichten von der Schöpfung und der Sintflut entfacht wird«[166].
»Der Jahwist empfindet einen gewissen Haß auf die Zivilisation«, schreibt Ernest Renan. »Jeder Schritt nach vorn in die Bahn dessen, was wir als Entwicklung bezeichnen würden, bedeutet für ihn ein Verbrechen, das eine unverzügliche Strafe erheischt. Die Arbeit sowie die Spaltung der Menschheit bilden die Zivilisationsstrafe. Babels Ver-

such einer mondänen, weltlichen, großartigen und künstlerischen Kultur erweist sich als das Verbrechen schlechthin.«[167] Aus biblischer Sicht spielt sich tatsächlich alles ab, als ob jedes menschliche Trachten nach Selbsterhöhung auf eine Erniedrigung Jahwes hinausliefe. Der Mensch darf ja tätig sein, er darf aber nicht schöpferisch sein: »Jede Phase der menschlichen Schöpfung ist eine Verweltlichung. Sie kann nur auf Kosten eines Abstandnehmens gegenüber Gott erzielt werden.«[168] Gegenüber Abel, Abraham und Jakob stellen sich Adam, Kain, Henoch, Nimrod, Esau und weitere als Kulturträger dar. Jahwe hat aber nur Haß für jene >Ziegelbrenner< übrig, für eine Menschheit, die sich stets zu dem Ausspruch >Laßt uns einen Namen machen< *(Na 'asse lanou ch'dm)* veranlaßt fühlt.

Der jüdisch-christliche Monotheismus wird schon deshalb zum System, weil er besagten Haß zum Ausdruck bringen und ausführen will. Die historische Rolle Abrahams, des aus Ur verwiesenen Nomaden, wird somit darin bestehen, aus dem Inneren der Welt selbst jene Zivilisation zu verwerfen, die aus der neolithischen Revolution, sprich aus vielfach ablehnender Haltung gegenüber Jahwe, entstanden ist. Hegel stellte fest, daß Abraham erstmals zum Vater einer Nation aufgrund einer Trennung wird; sie reißt die im Gemeinschaftsleben und in der Liebe aufgekommenen Beziehungen auseinander, das heißt den Gesamtzusammenhang, der sein bisheriges Zusammenleben mit Menschen und Natur gekennzeichnet hatte. Von diesen harmonischen Beziehungen sagte er sich los[169].

In dieser Hinsicht bedeutet das feierliche >Ja< Abrahams zu Jahwe in erster Linie ein >Nein< zur Autonomie des Menschen, ein >Nein< zur Geschichte, ein >Nein<, das sich zum ewigen Nein (vgl. Goethe) entwickeln soll. Der durch Abraham verkörperte Bruch ist ein Bruch mit dem geschichtlichen Werden einer plötzlich nach Übermen-

schentum trachtenden Menschheit. Sie tut jenen Gedanken kund, wonach Völker und Nationen, am Ende der Zeiten, diese Ablehnung teilen und von selbst auf ihr eigenes Schicksal verzichten werden. Nach Abraham wird diese Verpflichtung durch Moses verstärkt. So, wie das israelitische Volk sich aus der ägyptischen Gefangenschaft befreite, so ist die ganze Menschheit dazu berufen, sich aus der >Gefangenschaft der Geschichte zu befreien. Das auf dem Sinai verkündete Gesetz Jahwes wird als die Möglichkeit gedeutet, Adams und Evas Verfehlung auf immer zu widerrufen. Somit läßt sich die eigentliche Funktion des jüdisch-christlichen Monotheismus folgendermaßen umreißen: dem Menschen jegliche zukunftsgeladene Gegenwart, die schließlich lediglich von ihm selbst abhinge, endgültig zu verwehren. Am Urquell des Monotheismus glaubte Nietzsche die Spur einer früheren »Verderbnis der Persönlichkeit« entziffern zu können: das Zeichen einer kompensierten Ohnmacht. Um den Schein zu wahren, behauptet derjenige, der nicht kann, daß er nicht will - oder daß es zu wollen verpönt wäre. Genauso wie im Judenchristentum: »Insofern alles Große und Starke vom Menschen als übermenschlich, als fremd konzipiert wurde, verkleinerte sich der Mensch - er legte die zwei Seiten, eine sehr erbärmliche und schwache und eine sehr starke und erstaunliche, in zwei Sphären auseinander, hieß die erste >Mensch<, die zweite >Gott<.«[170]

Das Ideal wird immer noch wahrgenommen, aber als etwas Unerreichbares; nunmehr wird es zugunsten eines gleichermaßen unnahbaren Gottes übertragen. Die Erfindung einer absoluten Überlegenheit mag somit eine relative Unterlegenheit bekunden. »Alles, was der Gläubige unter den Gottesbegriff stellt, ist in Wirklichkeit dem Menschen selbst entzogen, wie in einem System kommunizierender Röhren . . . Alles geschieht dann, als wenn die Größe

Gottes nichts anderes als die Verdrängung des dem Verbot ausgesetzten Menschen wäre.«[171] Das System und seine Abhandlung entsprechen von da an ihrer eigenen Logik. Wenn der Mensch seine Freiheit veräußert, weil er unfähig ist, sie vollends anzuwenden, und sie dann aus Kompensationstrieb der Macht eines alleinigen, sich von ihm radikal unterscheidenden Gottes überträgt, nimmt er selbst von vornherein das Prinzip seiner eigenen Verstümmelung hin. Nur weil er sich ergeben fühlt, wandelte er diese Ergebenheit in eine gewollte Hörigkeit um - durch den Bund mit einem Herrn, dem Besitzer der Allmacht, die er nicht hat. Dadurch erlegt er sich auf, für die Ewigkeit zu leiden; aber mit diesem Leiden rechtfertigt er sowohl sein Wesen als auch seine kritische Einstellung gegenüber der Welt. (Ein ähnliches Denkschema läßt sich bei Marx mit dem Motiv der sozialen Entfremdung aufdecken; sie leitet selbst die Bewußtwerdung ein, die sie beenden soll. In beiden Fällen hängt die >Befreiung< mit der Fähigkeit des Menschen zusammen, zu leiden und sein Leiden umzudeuten.) Schließlich verdeckt er nicht ohne Geschick die Subjektivität seiner Haltung durch die scheinbar objektivste Behauptung: die Behauptung von einem absoluten, weltschöpferischen Wesen. Erst Nietzsche stellte die diesbezüglich grundsätzlichen Fragen: Wer spricht? Zu welchem Zweck? Und zu welchen Ergebnissen hat diese Rede geführt?

Innerhalb des Heidentums verlangt selbstverständlich niemand von den Göttern, daß sie die Knechtschaft einiger gegen die Versicherung einer allgemeinen Verknechtung vertauschen. Die Götter des Heidentums betrachten die Menschen auch nicht als ihre Rivalen. Menschliche Großtaten erhöhen nicht nur den Menschen, sondern auch die Götter. Menschliche Unternehmungen beeinträchtigen keineswegs die göttlichen Eigenschaften. Weit davon entfernt, daß es den Menschen verwehrt wird, sich einen

Namen zu machen, rechtfertigen sie gerade dadurch ihre Existenz und erlangen ihren Anteil an Ewigkeit. Dies verkündet einer der berühmtesten Sprüche der Edda: »Besitz stirbt, Sippen sterben, du selbst stirbst wie sie; eins weiß ich, das ewig lebt: des Toten Tatenruhm.«[172] Während die Bibel den Willen offenbart, die Selbständigkeit des Menschen durch eine Reihe von Verboten einzuschränken (somit die moderne Theorie der >Gegenmächte< ankündigend), heroisieren die Religionen des alten Europa den über sich selbst hinauswachsenden und daher mit dem Göttlichen zusammenhängenden Menschen. Während die Heilige Schrift mit Besorgnis und Mißtrauen auf das Leben hinunterschaut, verselbständigt das Heidentum in seinem Glauben alle Bestrebungen, alle Kräfte, alle Zuckungen des Lebendigen.

Statt den Menschen zur Selbst-Überwindung anzuregen, zehrt der biblische Monotheismus an dessen Vitalität. »Verarmung und Selbstvernichtung sind nötig, um Gott Beständigkeit zu verleihen. Die Göttlichkeit wird zu einer Art Hämorrhagie (Ausbluten) der menschlichen Natur. In Gott vollzieht sich die Transfusion aller schöpferischen Kräfte des Menschen.«[173] Bestenfalls ist Macht nur ein Notbehelf. Selbst der Mensch ist ein Notbehelf. Von seinem eigenen Standpunkt aus wäre es besser gewesen, nicht zu sein. Der Talmud berichtet, daß »die Lehrhäuser von Hillel und Chamay drei Jahre lang darüber diskutierten, was dem Menschen am zuträglichsten sei, geschaffen worden zu sein oder nicht. Die Abstimmung lautete: es wäre besser gewesen, wenn er nicht geschaffen worden wäre. Da er es aber wurde, muß er seine Handlungen sorgfältig überlegen.«[174] Solch ein negatives Erscheinungsbild des Monotheismus wird (noch) radikaler in der Theorie des *tsimtsum* (>Konzentration<), die im 16. Jahrhundert von dem Kabbalisten Itshaq Luria geäußert wurde. Demnach

sei die Welt aus der absoluten Leere hervorgequollen, nachdem Jahwe sich von selbst zurückgezogen habe, um ihr einen Platz einzuräumen. Die Existenz hätte dann ihren Grund darin, daß >Gott Gott zu sehen wünschtec aus einem Ort zurückgezogen, hätte das nunmehr zusammengezogene Allmächtige das Aufkommen einer Leere geschehen lassen, in welcher sich die Existenz widerspiegelt hätte. Die ganze, objektivierte Schöpfung wäre demnach aus einer >Auffassung< des Negativen entstanden (Der transzendente Gott heißt dann Ai'n, >Überhaupt-Nichts<). Bis zum äußersten getrieben, mündet diese Auffassungsart in die Meinung eines B. H. L6vy, wonach die Geschichte vom Volk Gottes »stets und nur der Starrsinn gewesen ist, nein zu sagen«[175]. Ebenfalls bemerkenswert ist die Tatsache, daß, bis auf zwei, sämtliche Gebote des Dekalogs einen negativen Zug aufweisen. Demgegenüber deutet Meister Eckart den Spruch aus dem Exodus >Ich bin der Ich-bin< als die reinste Behauptung, da jegliche Negation von Gott selbst ausgeschlossen ist[176]. »Der christliche Gottesbegriff«, schreibt Nietzsche, »ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind; er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstands in der absteigenden Entwicklung des Götter-Typus dar. Gott zum Widerspruch des Lebens entartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des >Diesseits<, für jede Lüge vom >Jenseits<!«[177] Der jüdisch-christliche Monotheismus entwickelte eine negative Anthropologie, weil er eine negative Religion darstellt, eine Anti-Religion.

DER INDOEUROPÄISCHE WELTENTSTEHUNGS-MYTHOS

Der indoeuropäische Weltentstehungs-Mythos zeichnet sich in erster Linie durch die immer wieder feierlich ausgesprochene Behauptung vom Vorrang des Menschen aus. Die Götter, als Weltgestalter und -gebieter, werden nach dem Modell des Menschen aufgefaßt, der in ihnen seine mythischen Ahnen und seine erstrebenswerten Vorbilder sieht. Bei den Griechen sind die »Götter weder übersinnlich noch außerweltlich: Sie sind vielmehr auf der Welt beheimatet, geben sich zu mancher Erscheinung her, leben in vertraulichem Umgang mit den Menschen zusammen, an deren Interessen sie sich anpassen«[178]. Bei den Kelten und Germanen entstammen Menschen und Götter ebenfalls demselben Ursprung. An den >Anfang< des gegenwärtigen Weltzyklus stellt die indoeuropäische Weltentstehungslehre einen >kosmischen Menschenc der Rigveda verleiht ihm, im indischen Bereich, den Namen Purusä; er heißt Ymir in der Edda. Purusä verkörpert bei den wedischen Indern das Ur-Eine, durch das die Welt (wieder-)beginnt. Er »ist allein die ganze Welt, die vergangene und die zukünftige, und erst der Herr über die Unsterblichkeit«[179]. Ymir verkörpert ebenfalls das Eine unteilbar: von ihm geht die erste Weltordnung aus. Seine eigene Geburt ergibt sich aus dem Zusammentreffen von Eis und Feuer: »Als der heiße Luftstrom auf den Reif stieß, so daß dieser schmolz

und herniederträufelte, da wurden durch die Kraft dessen, der die Hitze sandte, diese Tropfen lebendig, und es entstand eine Menschengestalt, Ymir.« (Gylfagimming, 5).
Vor Ymir war nur ein gähnender Abgrund *(Ginnungagap)*, der seit eh und je bestand, im Gegensatz zu dem in der Genesis (1,2) angedeuteten >Abgrund<, der bereits das Werk Jahwes ist. Und während Jahwe aus dem Nichts schuf, hat Ymir die Welt hervorgebracht, indem er sich selbst auflöste. »Aus Ymirs Fleisch ward die Erde geschaffen, aus dem Schweiße die See, aus dem Gebein die Berge, die Bäume aus dem Haar, aus der Hirnschale der Himmel.«[180] Dasselbe trifft für den *Rigveda* zu, nach dem die Welt ebenfalls aus der Zerteilung des kosmischen Menschen stammt: »Der Mond ist aus seinem (= Purusä) Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge; aus seinem Munde Indra und Agni, aus seinem Anhauch entstand der Wind. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte ging der Himmel hervor, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohre die Weltgegenden. So regelten sie die Welten.«[181] Purusä ist somit der Vater aller Geschöpfe: Präjapäti (Name des obersten Weltschöpfers). Genau diese seine Auflösung will das Opfer, dessen Rolle innerhalb des wedischen Kults wesentlich ist, ins Gedächtnis zurückrufen[182]. Die Welt erhielt ihr Daseinsgesetz von keinem anderen als von ihm. Es rührt vom Wesen des kosmischen Menschen her, von seinem Körper, seinem Blick, seiner Sprache, seinem Bewußtsein. Es gibt keinen Gegensatz zwischen Welten, zwischen einem geschaffenen und einem unerschaffenen Wesen, sondern vielmehr ständig Umwandlung, Wesensgleichheit von Wesen und Dingen, von Himmel und Erde, von Menschen und Göttern.
Im Gegensatz zu Jahwe, der nur das Sein verkörpert (»Ich bin der Ich-bin«), ist der kosmische Mensch zugleich Sein und Nicht-Sein. Er ist der Ort, an dem sämtliche relativen

Gegensätze aufeinandertreffen, ineinanderfließen und sich aufheben; er ist der vorzüglichste Ausgleichungsort für Gegensätze. Wenn die Welt sich aufbaut, fließen alle komplementären Gegensätze aus ihm, so wie gegensätzliche Mytheme von demselben gründenden Mythos ausgehen. Zu allererst läßt der kosmische Mensch die geschlechtlichen Normen aufkommen. Der Name Ymir ist mit dem sanskritischen yama verwandt, das >zweigeschlechtlich, hermaphroditisch< bedeutet. Von ihm stammen die beiden Riesen Burr und Bestla, die das Urpaar bilden. Burr und Bestla haben dann drei Söhne, die ersten Asen oder obersten Götter: Odin, Vili und Ve[183]. Diese wiederum zeugen die ersten Menschen oder zivilisatorischen Heroen - Ask und Embla - (und durch sie wird das Menschengeschlecht gezeugt, das in Midgard leben darf). Im Rigveda zeugt auch Purusä die Vertreter der funktionellen Stände: »Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme wurden zum Räjanya (Krieger) gemacht, seine beiden Schenkel zum Vaisya (Handwerker), aus seinen Füßen entstand der Südra (Diener).«[184] »Die Auffassung, Himmel und Erde aus den Körperteilen eines ursprünglichen Riesen ableiten zu lassen, ist uralt und indoeuropäisch«, schreibt Régis Boyer. »Das gleiche gilt für die zeitliche Entwicklung: Existenz eines ursprünglichen Wesens, Schöpfung der Riesen, der Götter und schließlich der Menschen.«[185]

Durch zahlreiche sagenhafte oder symbolische Darstellungen verherrlicht der indoeuropäische Mythos immer wieder die unbegrenzte, schöpferische Macht des Menschen. Er schildert die Götter als Urheber ihrer eigenen Existenz, nicht etwa um sie den menschlichen Geschöpfen gegenüberzustellen, sondern um letzteren ein Idealbild vorzustellen, dem gleichzukommen sie nunmehr bestrebt sein müssen. Gerade in sich selbst kann der Mensch auf individuelle oder kollektive Weise - wie die Götter - die Mittel

dazu finden, mehr als er selbst zu sein. Die Welt ist sich selbst genug, die Götter sind sich selbst genug, die Menschen sind sich selbst genug, die Hochkulturen sind sich selbst genug, was keinen Ausschluß rechtfertigt und keinen Austausch verbietet. In den wedischen Texten löst sich Purusä selbst auf; in der Edda sind es die Asen, Söhne von Burr, die Ymir mitten im Ginnungagap stellen und aus seinem Körper die einzelnen Teile der Welt schaffen. Odin-Wotan, Schöpfer einer neuen Welt, opfert sich selbst (in der germanischen Religion), um Wissen und >Magie< zu erwerben: »Ich weiß, daß ich hing am windigen Baum neun lange Nächte, vom Speer verwundet, dem Odin geweiht, mir selber ich selbst.«[186187]

In Kälidäsas indischem Gedicht, dem *Kumärasambhava,* ist zu lesen: »Mit deinem eigenen Selbst erfährst du dein eigenes Wesen.« An späterer Stelle: »Daß du verehrt werdest! Du, dreigestaltiger Gott; du bildetest noch eine absolute Einheit, bevor die Schöpfung vollendet wurde . . . Du bist der einzige Urquell dieser Welt, der einzige Grund auch, daß sie noch besteht und schließlich zusammenbrechen wird. Du hast deinen eigenen Leib zergliedert, um zeugen zu können; Mann und Frau gehen von dir aus, als Teile deiner selbst . . . Du bist der Vater der Götter, der Gott aller Götter. Du stehst über dem höchsten. Du bist die Opfergabe, aber auch der Opfergebieter. Du bist das Opfer, aber auch der Opferer.« In dem *Devi-Mähätmya* wird die Göttin Nidra, die Weltherrscherin, folgendermaßen gepriesen: »Während der Schöpfung nimmst du eine schöpferische Gestalt an; du kommst als Leben auf, um die Welt zu schützen; als Zerstörung, wenn das Ende naht; und dennoch stimmst du mit der Welt überein! Wissenschaft, Magie, Weisheit, Tradition; du bist auch die Verwirrung, Göttin und Dämonin zugleich! Du bist die Natur, durch die die einzelnen Elemente sich ineinanderfügen.«

DIE DIKTATUR DER MORAL

Das Lehrbuch des jüdisch-christlichen Monotheismus wird mehr durch das Moralische als durch das Religiöse geprägt. Die Bibel ist in erster Linie ein Sittenbuch, ein Buch, in dem eine bestimmte Ethik ausgedrückt wird; ein Buch schließlich, das die von Arnold Gehlen[188] angeprangerte Hypermoral besonders kennzeichnet. Das Judenchristentum betrachtet einfach alles unter dem Gesichtspunkt der Moral; jedes Betätigungsfeld wird letztlich auf die Moral zurückgeführt; die Ästhetik, die Politik und viele andere büßen ihre volle Autonomie ein; im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen schafft die Bibel die Voraussetzungen für das Auftreten der Nomokratie (Gesetzesherrschaft). Angesichts des Vorranges der Moral ist Jahwe vor allem ein Richter, ein Strafen Verhängender - »der Richter aller Welt«[189]. In der biblischen Sprache läßt sich die moralische Vorschrift übrigens nicht von der Verwirklichung eines göttlichen Plans trennen. »Das Hebräische kennt keinen Imperativ im strengsten Sinne des Wortes: im Normalfall wird er durch das Futur zum Ausdruck gebracht.«[190] Die biblische Aufforderung >Du sollst< bedeutet nichts anderes als >es wird sein<. Was geschehen soll, wird auch eintreten; das, wohinein sich der Mensch fügen muß, wird in die Wirklichkeit eingehen. Das vom Zufall abhängende Ergebnis menschlicher Handlungen ist aus diesem Denkschema ausgeschlossen; auf lange Sicht wird die Geschichte

zwangsläufig in die Allgewalt der Moral münden. Nietzsche bezeichnete einmal »das Christentum als die ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Themas, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen hat«[191].

Die biblische Moral läßt sich selbstverständlich weder aus dem Schauspiel der sinnlichen Welt noch aus der konkreten Erfahrung des Menschen ableiten. Sie geht ausschließlich aus dem Willen Jahwes und aus den von ihm ausgesprochenen Verboten hervor. Adams und Evas Verfehlung lag bekanntlich darin, daß sie selbst über die Kriterien von Gut und Böse entscheiden wollten. Dieses Recht besitzt aber nur Jahwe. Eingedenk dessen, daß er als einziger Gut und Böse bestimmt und verabsolutiert, daß er auch derjenige ist, der belohnt und bestraft, geschieht, was dem Menschen zustößt, zwangsläufig in bezug auf den moralischen Wert seiner Handlungen. Ein derartiges System schließt den Menschen in eine Problematik krankhafter Rechtfertigung ein: (konkret) schlechte Ereignisse sind darauf zurückzuführen, daß es (moralisch) schlechte Handlungen gibt. Dem entspringen Schuldgefühl und schlechtes Gewissen. Die Griechen haben sich niemals durch ihren Glauben erniedrigt, sie »haben sich die längste Zeit ihrer Götter bedient, gerade um sich das »schlechte Gewissem vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen«[192]. Nichts Derartiges weist der jüdisch-christliche Monotheismus auf; er bestimmt den Schmerz zu einem der sichersten Mittel, die die Moral zu deren Fortbestand braucht. »Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis«[193], bemerkt Nietzsche.

Jahwe kann am wenigsten in >Vergessenheit geraten, wenn er sich im Innern des Menschen als Zeichen für sein Unvollendetsein, als durch die >Sünde< hervorgerufenes Leiden festsetzt. Der Priester erklärt das Leiden, die

Krankheit, die Armut, die Gefangenschaft durch den Fehler (oder die Verschuldung). Er schlägt die Mittel vor, ihn zu büßen. Für ihn ist der Schmerz wohl das mächtigste Hilfsmittel zur Erinnerung. Die Bibel schreibt dem Schmerz eine >vergiftete< Erklärung zu: Wer leidet, hat es verdient, er hat ja gesündigt. Der Schmerz ist nicht mehr nur qualvoll, er ist auch sündhaft. Wer diese Schuld prinzipiell annimmt, erfaßt gleichzeitig die Daseinsberechtigung des Schmerzes. Dieser wird dadurch etwas abgeschwächt - denn die Hoffnung auf eine >Erlösung< des Sünders, auf einen radikalen Ausgleich für sein diesseitiges Leiden wird als Prinzip aufgestellt -, aber auch ins Unendliche gesteigert durch seine Einschließung in das System, das zu seiner Erzeugung bestens geeignet ist.

Warum ist die biblische Moral die schrecklichste Krankheit, die je unter den Menschen wütete, wie Nietzsche es vielfach ausdrückte? Wegen der dualistischen Anschauung, die sie stützt; weil sie mit abstrakten, vollkommen weltentrückten Kategorien arbeitet; weil sie der Welt ein Gesetz aufzwingt, dessen Quellen außerhalb der Welt sind; weil sie das Leben entfremdet und seine Verwirklichung verhindert; weil sie Strebekraft und schöpferische Energie zerstört, indem sie diese ständigen Einschränkungen unterwirft. »Solch eine allzu einseitige Auffassung vom Menschen - denn Gut und Böse können selbstverständlich nicht zusammen bestehen - sprengt Zusammenhang und Einheit des Lebens. Dadurch wird dieses zerstückelt, auseinandergeteilt, bis es nicht mehr fähig ist, sich zu verwirklichen. Die Moral bestimmt somit das Leben nach Kriterien, die nicht ihre sind und die ihre eigene Wirkungskraft nicht festlegen. Eine solche, sich von außen dem Leben aufdrängende Problematik hindert es daran, die einzelnen Seiten seiner Fähigkeiten zu verwirklichen. Das Leben untersteht nicht mehr seiner eigenen schöpferischen Kraft. Indem ihm

die Moral Gesetze, die nicht aus seiner eigenen Gesetzmäßigkeit hervorgehen, willkürlich vorschreibt, verwehrt sie ihm seine Verwirklichung.«"[4] Im jüdisch-christlichen Monotheismus wird das Leben nicht mehr in bezug auf seine eigene Problematik beurteilt, sondern einer fremden Problematik unterworfen. Somit wird der Mensch nicht mehr nach seinem eigenen Gesetz und Maßstab beurteilt, sondern nach dem des Ganz-Anderen. Die Entwicklung der christlichen Moral innerhalb der Geschichte läßt sich deshalb auch mit dem Schwinden der Tatkraft umschreiben.

Die Moral des Christentums wird vom Ressentiment getragen. Der Gläubige nimmt seine Erniedrigung hin in der Hoffnung, daß auch die anderen erniedrigt werden. Er pflichtet einer Moral bei, welche die Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit im Namen der >Gleichheit< beseitigt, welche im Namen der >Gerechtigkeit< herabsetzt, im Namen der >Liebe< gerinnen läßt. Eine solche Moral ist ein kraftzersetzendes, gesundheitraubendes, machtvernichtendes System. Sie führt letztlich zur Verschmelzung und Verwirrung, zur Zunahme der Entropie und zum Tod. Sie erweist sich selbst als reine Verneinung - als Todestrieb (Eros ist hier lediglich Thanatos' Maske. »Vor der Moral (insonderheit der christlichen, das heißt der unbedingten Moral)«, betont Nietzsche, »muß das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil das Leben etwas essentiell Unmoralisches ist, muß endlich das Leben, erdrückt unter dem Gewichte der Verachtung und des ewigen Neins, als nicht erstrebenswert, als unwert an sich empfunden werden. Moral selbst - wie? sollte Moral nicht ein >Wille zur Verneinung des Lebens<, ein heimlicher Instinkt der Vernichtung, ein Verfalls-, Verkleinerungs-, Verleumdungsprinzip, ein Anfang vom Ende sein?«[195]

Im Heidentum ist der Mensch von Natur aus unschuldig.

Er muß zwar im Laufe seines Lebens manche Verantwortung auf sich nehmen. Irgendeine Handlung, die ihn in eine bestimmte Sachlage hineinzieht, kann in ihm ein Schuldgefühl hervorrufen. Dieses Gefühl geht aber immer aus der freien Wahl hervor, die er getroffen hat: Bei seiner Geburt erbt der Mensch keine Schuld, keinen mit seinem Menschsein verbundenen Mangel (außer seinen seelischen oder körperlichen Beschränkungen, die frei von moralischen Verwicklungen sind). Beim Auftakt ist er reine Unschuld, eingefleischte Unschuld. Gerade diese Unschuld ermöglicht ihm, jenen Ernst, den das Kind beim Spielen beweist, zu verwirklichen; das Handeln in ein Spiel zu verwandeln. Denn nur das Spiel ist in Wirklichkeit ernst: Spiel des Menschen, Spiel des Seins, Spiel der Welt. Das Spielen ist grundsätzlich unschuldig, jenseits von Gut und Böse. Wenn Homer an den trojanischen Sturmlauf gegen die Mauer erinnert[196], welche die Achäer zum Schutz ihres Lagers errichtet haben, vergleicht er das Handeln der Götter mit der Spielart der Kinder. Montherlant gibt zu erkennen, daß das Spiel »die einzige ernst zunehmende Handlungsweise ist«[197]. Schiller schließlich behauptet, daß der Mensch nur dann wirklich Mensch ist, wenn er spielt. Deshalb steht das Kind dem Übermenschlichen am nächsten. Die Welt des Übermenschlichen hat das Kind als Prinzen. Es handelt sich um eine jenseits von Gut und Böse geschaffene Welt, in welcher der moralische Sinn einer Handlung gegenüber der Handlung selbst gleichbleibend ist. »In dem unbestimmten Wunsch liegt das eigentliche Wesen des Spiels«, schreibt Montherlant. *Aedificabo ad destruam.* (Ich werde aufbauen zum Zerstören.)

Die biblische Moral hat stets die Bedeutung einer ontologischen Grundlage. Im Judentum wird die zentrale Rolle dem Gesetz, der Thora, zugewiesen. Durch sie kann die Erbsünde abgeschwächt, deren Urheber (der böse Trieb)

bestraft werden[198]. Von dem Augenblick an, da zwei Welten bestehen (die des geschaffenen und die des unerschaffenen Wesens), sind die Arten ihrer Verbindung zu klären. Der Dekalog und der Bund lösten dieses >Problem< im Alten Testament. Die Genesis berichtet[199], daß der Mensch am >sechsten< Tag geschaffen wurde, nach fünf anderen, die die rabbinische Überlieferung zumeist mit den fünf Thora-Büchern gleichstellt[200]. Der sechste >Tag< würde daher die Annahme der Thora durch den Menschen symbolisieren und folglich bezeichnend dem *chabbat*->*Tag*< Jahwes vorausgehen. Mehrere Bibelausleger weisen übrigens darauf hin, daß in der Genesis (im Hebräischen!) nur der »sechste Tag< mit dem Artikel verbunden wird. Der numerische Wert des Artikels auf hebräisch ist >5<. Raschi folgert daraus, daß ein sechster Tag nur dann eintreten kann, wenn Israel die Thora-Bücher annimmt. Ein Midrasch[201] behauptet sogar, daß »Gott im Anfang die Thora las und die Welt schuf«. Die Frage, ob das Wesen der monotheistischen Offenbarung im Urbild des Gesetzes oder in dem der Schöpfung steckt, wird übrigens immer noch erörtert. Im Gegensatz zum Judentum der letzten kabbalistischen Schulen neigt die Rabbinerlehre eher zur ersten Lösung. Die Formel >Das sind die Gesetze< *(eleh hamichpatim)* würde somit den eigentlichen Zeitursprung angeben. Tatsache bleibt, daß Jahwe erstmals Adam gegenüber nicht als Urheber der Schöpfung, sondern als Urheber der Moral auftritt. Wenn er spricht, treibt er keine Theologie; er spricht Wprte moralischen Gehalts, Gebote, aus. Adam spricht er erstmals nur an[202], um ein Verbot zu verkünden. Er teilt Mose mit, daß er sein Gott sei, nur um die Zehn Gebote des Dekalogs zu verlautbaren. So gewinnen wir den Eindruck, daß der Schöpfungsbericht seine Daseinsberechtigung nur darin erfüllt, die Moralpredigt aufzudrängen. Es war notwendig, daß Jahwe Schöpfer der

Welt war, damit ihm alles auf dieser Welt unterworfen ist. Die Wahrheit wird daher von der Gerechtigkeit abgetrennt. Die Behauptung von einer vermeintlichen Wahrheit an sich stellt lediglich das Mittel dar, eine gewisse Form der >Gerechtigkeit zu verwirklichen. Der allerletzte Endzweck des Gesetzes ist die Nachahmung Jahwes: »Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.«[203] »Der Thora wird mehr Liebe bezeigt als Gott selbst«, schreibt sogar Emmanuel Lévinas. Dem fügt er hinzu: »Das Wesen des Judentums besteht darin, jene religiösen, dem Menschen innewohnenden Neigungen zu zerstören und einen ethischen Zugang zur Wirklichkeit zu entwickeln.«[204]
Im Gegensatz zum Heidentum, das die Ethik ebenso wie die Religion eher aus einer Läuterung der menschlichen Tätigkeiten zu folgern scheint, trachtet die Bibel danach, die Religion aus der Moral zu folgern, ja sogar von der Thora aus auf die Existenz Jahwes zu schließen. Zwischen der Thora und Jahwe besteht eine Art Gleichwertigkeit. »Hältst du die Gebote in Ehren, so ehrst du Gott, verachtest du sie aber, so verachtest du Gott.«[205] Demnach kommt die religiöse Praxis immer mehr einer *imitatio Dei* (Nachahmung Gottes) gleich, die im Grenzfall paradoxerweise auf Gott verzichten könnte. Diese Schlußfolgerung wurde von B. H. Lévy *ad absurdum* geführt mit der Behauptung, daß »die radikale Nicht-Existenz Gottes der höchste Sinn der jüdischen Existenz ist«!

Das Urteil, das manche christliche Theologen über das Judentum abgegeben haben, ist übrigens von obiger Auffassung nicht weit entfernt. Man hat ebenfalls darauf hingewiesen, daß das Hochhebräische kein gleichwertiges Wort für die Begriffe >Religion< und >religiös< aufweist. Erich Fromm seinerseits liefert interessante Betrachtungen über den zwischen »moralischem« und »religiösem Menschen« bestehenden Gegensatz oder über die Unterscheidung zwi-

sehen der stets »abgöttisch getönten autoritären Ethik« und der »humanistischen Ethik«, die selbst in Abwesenheit Gottes ein rein jüdisch-christliches Bewußtsein bewirkt[206]. Wir treffen hier erneut auf den Gegensatz zwischen Sakralem und Heiligkeit. Das erste befindet sich im Moralbereich, die zweite auf Religionsebene. Ein zeitgenössischer Neomarxist ist auf diesem Weg noch weiter vorgedrungen, indem er nicht nur die Moral von der Religion trennte, sondern auch die Moral von dem Glauben an einen persönlichen Gott. Lassen wir uns aber nicht beirren! Wenn Nietzsche (in dem Heidegger den letzten deutschen Philosophen sieht, der mit Leidenschaft und Schmerz Gott gesucht habe) dem Gekreuzigten die Gestalt des Dionysos gegenüberstellt, stellt er der Religion keine Religionslosigkeit entgegen. Dem Verfall der auf Moral verengten Religion stellt er vielmehr eine echte Religion, ein echtes Gefühl für das Heilige entgegen.

Innerhalb des Christentums wird der Begriff >Gesetz< bekanntlich unterschiedlich wahrgenommen. Was die Lehre Jesu (zumindest wie die Evangelien sie uns darbieten) und die des traditionellen Judentums möglicherweise - neben der Betonung des Dualismus zwischen dem Weltgeschehen und dem >Himmelreich< - am grundsätzlichsten trennt, ist die relative Trennung von Moral und Gesetz. Jesus verwirft das Gesetz zwar nicht in seinem Inhalt, dennoch in seiner Anwendung, mit der Überzeugung, daß das einzelne Gewissen allein zur Verwirklichung der Wahrheit hin lenken kann. Folgender Spruch ist in diesem Sinne aufzufassen: »Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Darum ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.«[207] Indem er zwischen Gnade und Gesetz scharf unterscheidet (das Alte Testament bezog sie aufeinander, Psalm 119,29), behauptet Paulus, daß das Gesetz lediglich eine vorübergehende

Regelung, eine Übergangsordnung dargestellt habe; die Ankunft Jesu, das heißt des Messias, habe deren Menschlichkeit befreit. »Meinet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen«, hatte Jesus verkündet, »ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen«[208]. Bei Paulus ist diese >Erfüllung< im Sinne des griechischen *telos* aufzufassen, der die Begriffe >Vollendung< und >Zweckmäßigkeit< miteinander verbindet. Für den Apostel hatte das Gesetz Gültigkeit nur bis zu Jesu Ankunft; durch seine >Erfüllung< wurde es überflüssig. (Karl Marx hat die bürgerliche Revolution von 1789 auf ähnliche Weise gedeutet. Sie sei eine positive, nützliche Phase, die der Kommunismus aber zu überwinden gedenkt, auf die Gefahr hin, daß er sich an diejenigen halten muß, die auf dieser Zwischenstufe verharren wollen.) Das Gesetz Christi verdrängt nunmehr das Gesetz überhaupt, was einer Verhärtung gleichkommt. Die Gnade verhilft dem ehemaligen Gesetz zu einer höheren Dimension; die Taufe ersetzt die Beschneidung als *sphragis,* als >Zugehörigkeitsmerkmal<. Paulus bezeichnet sogar das Christentum als Anti-Gesetz: »Geschieden seid ihr von Christus, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, aus der Gnade seid ihr herausgefallen.«[209] Obwohl die Lehre des Paulus diesbezüglich mehrfach Widersprüche an den Tag legt, hält die Kirche während des größten Teils ihrer Geschichte gerade deren kritischste Ansichten fest, um ihre eigene Auffassung des Gesetzes zu gestalten. Erst vor kurzer Zeit hat sie, auch in diesem Bereich, eine Änderung der Wertmaßstäbe vorgenommen[210].

LINEARE GESCHICHTE, SPHÄRISCHE GESCHICHTE

Im Heidentum lassen sich zwei bedeutsame Geschichtsauffassungen aufdecken. Die erste vermittelt das bekannte Bild eines historischen Werdens, das hauptsächlich durch Kreisläufe gewährleistet wird. »Nichts Neues unter der Sonne.« Die andere bietet das Bild einer Geschichte, die möglicherweise einen Anfang, aber kein voraussehbares oder unerläßliches Ende hat. In beiden Fällen wird das geschichtliche Werden durch keine außerhalb seiner befindliche Notwendigkeit gelenkt. Es gibt keine allgemein festgesetzte Geschichtsrichtung. Die Geschichte muß nicht unbedingt in eine bestimmte Richtung verlaufen, die auf lange Sicht dem einzig ausschlaggebenden Willen der Menschen überhaupt nicht mehr unterliegen würde. Auch kein Volk nimmt eine zentrale oder bevorrechtigte Stellung in dem stets pluralistischen Werden der Menschheit ein. Es gibt ebensowenig einen einzigen Gott, eine einzige Wahrheit oder eine einzige Menschheit, wie es eine einseitige Vorherbestimmung aller gibt. »Die Auffassung einer von einem Anfang bis zu einem Ende gesteuerten Geschichte oder einer unbegrenzten, dennoch in unveränderter Richtung gelenkten Bewegung ist der Antike sowie den nichtchristlichen Kulturen fremd«, unterstreicht Emmanuel Mounier[211]. Die Geschichte ist im Grunde dem Leben ähnlich: sie spiegelt eine endlose Folge von labilen oder

gefährdeten Gleichgewichten und von zeitbegrenzten Konflikten wider; sie stellt eine ewige Spannung dar, die die Logik des Verschiedengestaltigen sowie der Widerstreit der Kräfte beherrschen.

Die Unschuld des historischen Werdens entspricht im Heidentum der Unschuld des Menschen. Wenn Nietzsche von »des Werdens Unschuld« gegenüber dem spricht, was die jüdisch-christliche Geschichte an Schuld aufweisen kann, verbildlicht er eine Auffassung des Zeitlichen, die vor allen Dingen der Auffassung einer unumkehrbaren Zeit gegenübersteht. Demzufolge stellt er die Zeit zwangsläufig in ein anderes Verhältnis zur Ewigkeit. Ein Verhältnis, das weniger »ahistorisch« ist, wie Pierre Boudot[212] behauptet, als über-historisch, >ultra-historisch<, sofern auch das Übermenschliche eine Überwindung des Menschlichen darstellt. Für Nietzsche ist die Zeit ebenfalls der Welt der klassischen Mechanik fremd, die sich mit der gerichteten Auffassung des Judenchristentums deckt und sie sogar verstärkt. Die Ewigkeit bedeutet nicht die Aufhebung (oder Ungültigmachung) der Zeit, sondern vielmehr deren endloses Ausschmieden als Werden und Rückkehr in das Werden. Und »die Genealogie der Ewigkeit«, wie Boudot es formuliert hat, »ist nur durch den Willen zur Macht zu verwirklichen, da er die Unschuld des Menschen so wiederherzustellen vermag, als wenn er sich bereits in der Ewigkeit befände«.

In jüdisch-christlicher Sicht hat die Geschichte einen absoluten Anfang, über den die Genesis berichtet. Sie hat auch ein denkbares, voraussehbares, notwendiges Ende. Es wird nicht nur auf den Umstand hingewiesen, daß die Zeit, so wie sie begann, auch einmal enden wird, sondern im voraus auch auf die Bedeutung, die dieses Ende haben wird. Die monotheistische Geschichtsauffassung ist linear (oder vektoriell): die Zeit ist zielgerichtet; sie hat zugleich eine Richtung und einen Sinn. Außerdem ist diese Geschichte

lediglich eine Episode, ein Zwischenspiel, im Dasein der Menschheit. Das eigentliche (Da-)Sein des Menschen befindet sich außerhalb der Geschichte; das Ende der Geschichte nämlich wird es in seine Vollkommenheit zurückversetzen, so wie es immer hätte sein sollen, wenn Adam nicht >gesündigt< hätte, und zwar diesmal endgültig und unumschränkt. Wenn dieser Endpunkt erreicht ist, wird die Menschheit an ihrem Ziel sein; an dem Ziel nämlich, das ihr Jahwe von vornherein gewiesen hat. Sofern die Geschichte fertig ist - im doppelten Sinne des Wortes -, wird sie sich nicht mehr fortsetzen, sich nicht mehr wieder-holen. Die eigentliche menschliche Ewigkeit ist nicht im Werden, sondern im Sein.

Die Welt hat angefangen. Mit dem Wort *berechit* - > Anfang< -, von dem es an die 700 verschiedene Deutungen gibt, beginnt die Bibel. Diese Auffassung des Anfangs als absoluten Bruches wird selbst durch die dualistische Theorie bedingt. »Zu behaupten, daß es einen Anfang gibt, schließt die Behauptung ein, daß es einerseits die Welt Gottes, andererseits die Welt der Menschen gibt.«[213] Vor der Welt gab es nur Gott; vor dem *beth,* dem zweiten Buchstaben des hebräischen Alphabets, der den Anfang von *berechit* bildet, war nur die Welt der Einheit, die Welt des *aleph,* des ersten, mit Jahwe übereinstimmenden Buchstaben. Sofern sie sich in der von Jahwe geschaffenen Welt entrollt, ist ihm die Geschichte ebenfalls untergeordnet. Sie hat nur einen Sinn, und dieser Sinn ist mit der Verwirklichung von Jahwes Vorhaben identisch, welches auch immer die Wechselfälle und Aufschübe - durch den >Ehrgeiz< und den >Hochmut< der Menschen hervorgerufen - sein mögen. Der Sinn der Geschichte ist die messianische Erfüllung oder, für die Christen, das Mysterium Christi. Über die Geschichte des israelitischen Volkes hinaus - gewissermaßen als deren mystische Anreicherung - muß

die gesamte Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte aufgefaßt werden, genau gesagt als >biblische Geschichte*. »Im Judentum«, unterstreicht Raphael Pati, »grenzt die Volksgeschichte nahezu völlig an die religiöse Geschichte, so wie die Bibel sie darbietet.«[214] Diese >Volksgeschichte< deutet im Grunde auf diejenige hin, die Jahwe für die gesamte Menschheit vorgesehen hat.

Aus diesem Blickwinkel wird das Ende aus dem Anfang abgeleitet. Nicht nur, daß die Welt enden wird, weil sie angefangen hat, es wird außerdem darauf verwiesen, daß dieses Ende einer Rückkehr zum Ausgangspunkt gleichkommen wird. Es wird den Anfang sozusagen wiederherstellen. Es wird den ursprünglichen Zustand, dem sich die Menschheit durch die >Erbsünde< entzogen hat, wiederherstellen. Das historische Werden, so wie wir es kennen, ist also nur eine lange Einklammerung: nämlich von dem >Fall< (Sündenfall) an bis zu dem Augenblick, da, dank Jahwes Güte, alle dafür nötigen Voraussetzungen gegeben sind, jenen Fall rückgängig zu machen. Mit anderen Worten, die Geschichte besteht in einer allmählichen Entwicklung der Menschheit bis zur Erfüllung und vollständigen Enthüllung des göttlichen Plans. Sie stellt einen moralischen Prozeß dar, dessen Höhepunkt die Gründung des Reichs sein soll. Das Aufsaugen der aus des Menschen Macht entstandenen Geschichte wird mit der Erfüllung von Jahwes Reich zusammenfallen. Der Kabbala nach faßt der Name Adam diese Anschauung von Vergangenheit und Zukunft zusammen: A ist >Adam<; D >David<; M der >Messias< *(Machia'h)*. Die Geschichte verläuft von Adam bis zu den messianischen Zeiten, über David und seinen Stammbaum. Jahwe ist in der Geschichte am Werk; er bearbeitet und steuert deren Erfüllung. Im großen ganzen kann die Verwirklichung seines Plans durch nichts verhindert werden. Auf lange Sicht ist alles entschieden. Das

übrige ist bloß. Staub und Einbildung. Die Geschichte der Menschheit in der Bibel ist nicht autonom. Sie kann weder ihre eigene Ursache noch ihre eigene >Offenbarung< sein. Sie ist lediglich die >mittlere< Phase eines Prozesses, der zwei andere, wichtigere, bessere aufweist; Phasen, die deren Bedeutung festlegen. So, wie der Mensch von einem Anderen als sich selbst bestimmt wird, erlangt die Geschichte einen Sinn nur durch einen Anderen als sie selbst. Die Geschichte ist nächtig; sie verläuft zwischen dem Licht der Schöpfung und dem Licht vom Ende der Zeiten, zwischen dem >Garten Eden< und dem Jüngsten Gericht.

Die Geschichte des Menschen als eines vollkommen humanisierten Wesens, als historischen Wesens, fängt mit Adams Vertreibung aus der reinen Naturhaftigkeit des >Gartens Eden< an. Diese Episode, die nach dem Mord Kains an Abel erneut stattfindet, entspricht einer grundlegenden psychosozialen Spaltung, die zunächst die Beherrschung der Materie durch den Menschen, dann die Selbstdomestikation des Menschen umfaßt. Dieses >Moment< entspricht, innerhalb der weltlichen Übertragungen des jüdisch-christlichen linearen Geschichtsschemas, bei Marx zum Beispiel dem Ende des ursprünglichen Kommunismus< oder bei Freud dem >Vatermord< oder auch bei Lévi-Strauss der Trennung von Natur und Kultur[215]. Durch seinen >Eintritt< in die Geschichte wird der Mensch den Bruch zwischen der Welt als Objekt und sich selbst als Subjekt in vollem Maße erfahren können als eigentliche Bedingung zu seiner Selbstüberwindung. Sofern er sich bereits eine Über-Natur verliehen hat, wird er sich in die Lage versetzen, sich eine weitere zuzulegen. Hier aber schaltet sich Jahwe ein. Da der Mensch mit der Absicht, Gott zu gleichen, in die Geschichte einging, muß diese Geschichte aus dem Innern heraus abgestellt werden.

Jahwe kann nunmehr nicht verhindern, daß sich Geschichte zuträgt, er kann es aber dahin bringen, daß sie nicht mehr der Ort ist, wo sich der Mensch als sein Rivale betätigen kann. Dazu muß er ihr ein absolutes Zeichen >aufsetzen<, das deren Bedeutung rückblickend beleuchten sowie die unerläßliche Bahn zeichnen soll, von der nicht abzukommen der Mensch verpflichtet sein wird. Die Gründung des Monotheismus wird der Menschheit diese Bahn >offenbaren<. Die Verkündigung der >messianischen Zeiten< konstituiert gewissermaßen Jahwes Reaktion auf die Historisierung.

Das Ende der Zeiten wird überhaupt auf zweierlei Weise ins Auge gefaßt. Die einen fassen es als das Ergebnis eines gleichsam apokalyptischen Bruches auf, als brutale Unterbrechung gegenüber alledem, was vorausgegangen war. Die anderen stellen sich eher eine allmähliche Entwicklung vor, das heißt eine um die biblischen Werte ausgedrückte, fortschreitende Weltordnung durch die einsetzende universale Gleichheit, Gerechtigkeit und Eintracht. Auf die Ebene der gegenwärtigen politischen Ideologien übertragen, deckt sich diese Unterscheidung mit jener zwischen revolutionärem Weg und Reformismus vorgenommenen Abgrenzung, mit sämtlichen ihnen innewohnenden Doppeldeutigkeiten und Widersprüchen. Der >Rupturalismus<[216] zum Beispiel, der kurzfristig eine stärkere, intensivere Geschichtlichkeit einschließt, obwohl er sie schneller zu beendigen gedenkt.) Sie deckt sich auch in gewissem Maße mit jener Trennung zwischen dem >königlichen< Messianismus (mit Natans Verheißung gegenüber David; 2. Samuel 7,1-29) und dem rein eschatologischen Messianismus, der weiter unten zum Gegenstand einer längeren Ausführung wird. Man kann das Ende der Zeiten ebenfalls als durchlaufend ins Auge fassen: das >Aufblühen< der Geschichte geht ihrem eigentlichen Ende voraus. Die erste

Phase würde, dann der kennzeichnend messianischen Dauer entsprechen und käme dem alten >Garten Eden< gleich, während die zweite der zukünftigen Welt< *(olam habbah)* entsprechen und das >Eden< selbst zurückbringen würde, so daß jegliche Wiederholung der Erbsünde ausgeschlossen wäre*. Eintreten würde diese Erfüllung am Tage nach dem, was die rabbinischen Schriften als »die Wehen der Messiasgeburt« bezeichnen (>den Endkampf in marxistischer Sprache). Die vor ihrem Entbindungstermin stehende Geschichte wird unter Schmerzen ihre eigene Verneinung gebären. Es ist, in diesem Zusammenhang, vielleicht kein Zufall, daß die Bibel häufig auf das Bild der >Niederkunft< zurückgreift; übrigens hat die Frau erst unter Schmerzen zu gebären begonnen[217], nachdem Adam und Eva in die Geschichte eingegangen sind.

Die christlichen Theologen haben sich in der Vergangenheit nicht dagegen gesträubt, die Greuel der Hölle in aller Ausführlichkeit zu schildern. Über die Natur der himmlischen Glückseligkeit, die den Auserkorenen nach dem Jüngsten Gericht verheißen ist, sind sie allerdings stets schweigsamer gewesen. Auch Karl Marx zeigt mehr Wortfülle, um die Schäden des Kapitalismus anzuprangern, als um die klassenlose Gesellschaft genau zu beschreiben. Was die >messianischen Zeiten< überhaupt sein werden, läßt sich nur durch Mutmaßungen erklären. Ein solches >Moment< kann nur als Gegensatz zur Wirklichkeit unserer Welt beschrieben werden. In biblischer Sicht ist das Eintreffen des Endes der Zeiten selbstverständlich mit einem wesentlich mehr Gleichheit, Gleichartigkeit und >Pazifismus< aufweisenden Menschheitsgesetz verbunden. Sofern

*** Die jüdische Überlieferung unterscheidet zwischen >Garten Eden< und eigentlichem Eden. Demnach wäre der Mensch in den Garten gebracht, um zum Eden zu gelangen, durch die Überschreitung des göttlichen Verbots allerdings daran gehindert worden.**

die Geschichte vorher konfliktbedingt war, wird es keine Konflikte mehr geben, also keine Verschiedenartigkeit mehr, die leicht in Auseinandersetzungen >ausarten< kann. Überlegenheit und Herrschaft werden keine Daseinsberechtigung mehr haben, sämtliche Erscheinungsformen der >Verfremdung< verschwunden sein. Die Welt wird in das Gegenteil der gegenwärtigen verwandelt sein; der Mensch ist von der Kultur und der Stadt befreit. Die von Jahwe »bis auf den Grund zerstörten« Großstädte werden »unbewohnt, unbesiedelt durch alle Geschlechter«[218] gewesen sein; genau wie in Babel: »Durch Jahwes Zorn wird das Land unbewohnt bleiben und Einöde sein ganz und gar.«[219] Die jeglicher Eigentümlichkeit beraubten Völker werden kein Machtstreben mehr bekunden. Der Friede - auf den Kirchhöfen - wird ewig walten. »Nicht mehr wird ein Volk wider das andere das Schwert erheben, und nicht mehr werden sie das Kriegshandwerk erlernen.«[220] Jede Möglichkeit, >Gott gleich< zu sein, wird vereitelt worden sein. Die Mächtigen werden >erniedrigt< worden sein oder ihrer Macht entsagt haben. Die Ersten werden die Letzten sein, der Herr wird die Verhaltensweise des Sklaven übernommen haben. »Dann wohnt der Wolf bei dem Lamm und lagert der Panther bei dem Böcklein«[221] Die Bestien werden sich mit Salat ernähren, der Mensch ausschließlich mit Gras und Kräutern[222]. Dank dem Messias wird >der Schandfleck der Schlange* ausradiert sein. Dann wird es weder Tag noch Nacht geben, weder Trauer noch Freude[223], »weder Verdienst noch Tadel«[224]. Es wird einfach nichts mehr geben.

Dieser Geschichtsabschluß wird, rückblickend, all dem seinen Sinn verleihen, was sich seit Anfang der Zeiten zugetragen hat, so wie der siebte >Tag< der Schöpfung zugleich die Beendigung des Schöpfungsaktes und das Vollendetsein des geschaffenen Werkes angibt. An diesen

siebten >Tag< nun, an dem Gott »ruhte«[225], knüpft die Bibel ausdrücklich die Gründung des *chabbat,* des Sabbats[226], an. Demnach ist die messianische Ära mit dem Sabbat vergleichbar. Sofern er jede Woche sozusagen eine Beschneidung der Zeit[227] offenbart, ist er, innerhalb der wirklichen Welt, innerhalb des historischen Werdens der Menschheit, zugleich Erinnerung an den siebten >Tag<, da Gott die eben »vollendete« Schöpfung »segnete« und »heiligte«[228], und Ankündigung der Zeit, da das Vollendetsein der Welt insofern wieder erreicht wird, als der geschichtliche Einschub abgeschlossen ist. Der Talmud bezeichnet den Sabbat als »Vorwegnahme der messianischen Zeiten« und die messianischen Zeiten als »ewigen Sabbat«. Der Sabbat bildet somit innerhalb des geschichtlichen Werdens die Erinnerung an das Vor-Historische und die Ahnung des Nach-Historischen. Indem er die normale Zeit (wenn der Mensch aktiv ist, auf die Welt einwirkt, sich als Herrscher über die Welt behauptet) und jene, in der alle Gesetze der sinnlichen Welt aufgehoben sind, symbolisch auseinanderhält, stellt er das eigentliche Idealzeichen der Pause, der Begrenzung, des Stillstandes dar. Der Sabbat ist nämlich keineswegs ein >Ruhe<-Tag, er ist ein Tag der Unterbrechung. Er kennzeichnet den Augenblick, da der Gläubige sein Ideal und seinen Glauben bekundet, indem er geschichtsuntätig bleibt, indem er jede Beziehung des Subjekts zum Objekt abbricht, jedes Herrschafts- oder Abhängigkeitsverhältnis zu Lebewesen und Dingen. >Freiheit< wird dadurch mit Los- oder Entsagung gleichgestellt. Während des Sabbats wendet der Mensch seine Macht nicht an. Von nichts ist er Herr und Schöpfer; er wird in nichts hineingezogen; er schwört jeglichem >Hochmut< und jeglichem >Anspruch< ab. Er macht sich von den Ketten der Zeit los. »Es ist der Tag«, schreibt Erich Fromm, »an dem die Zeit besiegt ist und ausschließlich das Sein herrscht.«[22'

Der Sabbat ist die (dem Menschen geltende) regelmäßig wiederkehrende Erinnerung an seine Hörigkeit und Abhängigkeit gegenüber dem Ganz-Anderen. Es ist daher kein Wunder, daß manche Freudo-Marxisten den >ewigen Sabbat<, der die > Gesellschaft nach Ende der Zeiten kennzeichnen wird, als überzeugendes Symbol der verwirklichbaren Utopie gedeutet haben. »Der Sabbat erscheint als vorausdeutende Darstellung einer Zeit, wo der Klassenkampf ausbliebe«, schreiben übrigens Josy Eisenberg und Armand Abecassis[230]. Erich Fromm schlägt sogar vor, »den Sabbat als universalen Tag der Harmonie und des Friedens einzuführen, als den Tag des Menschen, der die Zukunft der Menschheit vorwegnimmt«[231]. Der Sabbat wird dann als das Zeichen dessen wahrgenommen, was heute überhaupt nicht verwirklichbar ist, aber dennoch >eines Tages< zwangsläufig eintreten wird: eine Welt, die keine Ungerechtigkeiten, keine Konflikte, keine Bestimmungen, keine Ursächlichkeiten (mehr) kennen wird: der Anteil des Imperativ Futur innerhalb unseres Indikativ Präsens.

»Die Ausstoßung der Geschichte«, räumt Pierre Chaunu ein, »ist eine Versuchung für die aus dem Judenchristentum stammenden Kulturen.«[232] Das Hebräische hat übrigens kein Wort, um >Geschichte< zu bezeichnen. Der am häufigsten gebrauchte Begriff, *toledot,* bedeutet eher >Verkettung<, >Erzeugung<; er deutet auf eine hauptsächlich sich wiederholende Zeitrechnung hin[233]. In der Bibel ist Geschichte Re-Produktion im doppelten Sinne des Wortes; sie weiß nichts von radikaler Neuerung, sie ist lediglich eine lange Vorbereitung auf die >Entbindung<, das heißt deren Endpunkt. Die einzigen entscheidenden Ereignisse^ deren Ort sie ist, sind jene, die mit der Gründung des Monotheismus oder mit der Verwirklichung des göttlichen Plans zusammenhängen: Adam, Abraham, Mose, David, der Messias leiten derartige >Brüche< ein. Im Grunde aber

ist der wirkliche große Einschnitt vor-geschichtlich. Somit haben wir zwei verschiedene Darstellungen mit entsprechendem Schaubild. In der Bibel: eine als Wiederholung aufgefaßte Geschichte, die aus einem - durch Jahwes Eingriff bedingten - grundlegenden Bruch entsteht. Im Heidentum: eine menschliche Geschichte, die alle aus der schöpferischen Macht des Menschen hervorgehenden Neuerungen hoch in Betracht zieht, zugleich aber einen eindeutigen Fortbestand des Erbes gewährleistet; letzteres findet bei Nietzsche eine entsprechende Formulierung: »Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschheit verlieren, alles in den Guß werfen.«[234]

Der jüdisch-christliche Monotheismus erfaßt demnach den Geschichtsbegriff (den die Alten konkret nachvollzogen, dessen sie sich aber nicht völlig bewußt waren) - oder sondert ihn ab -, nur um ihn in Grenzen einzuschließen, die sein Ende vorausbestimmen. Jahwe duldet eine Geschichte, nur um zum Ende zu kommen. Er geht auf die Geschichte des Menschen ein, nur um sie in ihre Aufhebung einmünden zu lassen. Er stellt ihren Begriff auf, nur um deren Absterben besser einzurichten.

WIDER DEN MESSIANISMUS

>Messias< kommt aus dem Hebräischen *(machia'h)* und bedeutet >der Gesalbte<. Dieses Wort wurde mit dem griechischen *christos* (>Christ<) übersetzt, was übrigens einen Bedeutungswandel hervorrief (es handelt sich nämlich um ein geschichtliches Wort, und nicht um einen Eigennamen oder einen rein theologischen Begriff). Aus biblischer Sicht ist der Messias zumeist eine Persönlichkeit, deren Ankunft den Beginn der messianischen Zeiten kennzeichnen soll. Manchmal jedoch wird diese Eigenschaft insgesamt dem Volk Israel zuerkannt. Diese zweite Auffassung drängt gewöhnlich die andere in den Hintergrund, wenn es gilt, die messianische Eigenschaft eines >Schwindlers< zurückzuweisen (Jesus zum Beispiel, aus der Sicht des Judentums; vgl. unter anderem Lévinas). Ferner zielt das orthodoxe Judentum ziemlich systematisch darauf hin, die messianische Ära in Zusammenhang mit der Ankunft eines persönlichen Messias zu deuten, wohingegen das reformierte Judentum eher die Betonung auf die messianischen Zeiten legt.

Wie das Christentum sich der messianischen Prophezeiungen eifrig bediente, um zu beweisen, daß sie sich auf Jesus bezogen, ist bekannt. Die Kirchenväter zeigten bei dieser Unternehmung (die von Thomas von Aquin und Bossuet fortgesetzt wurde) eine besondere Hartnäckigkeit. »Die Prophezeiungen«, schreibt Pascal, »sind der größte Beweis

für die Existenz Jesu Christi.« (Diese >Übung< kam im vorigen Jahrhundert wieder auf als Reaktion auf den Rationalismus und den deutschen Idealismus.) Am Schluß seines Evangeliums weist Johannes darauf hin, daß er seinen Text schrieb, damit man glaubt, daß Jesus der Christus ist[235], das heißt der Messias. Wenn man jedoch in den Evangelien nachschlägt, stellt man fest, daß Jesus, außer in einer Textstelle des übrigens als eines der letzten verfaßten Johannesevangeliums[236], sich nirgendwo selbst Christus oder Messias nennt. »Er hat sogar anscheinend die einzelnen Bemühungen, ihm diesen Titel zu verleihen, vereitelt.«[237] Die zwei einzigen Randerlebnisse, bei denen er diesen Titel anzunehmen scheint, nämlich ein Gespräch mit seinen Jüngern[238] und das während seines Prozesses angestellte Verhör[239], sind bei weitem nicht eindeutig.

Im Alten Testament steht die messianische Problematik mit dem Begriff der Auserwählung in Verbindung. Diese Auserwählung bedeutet keineswegs eine Überlegenheit, sondern eine Besonderheit. Vom Exodus an bildet Israel ein gesondertes, auserwähltes Volk. Auf Jahwes Macht dabei hinweisend, gründet Mose[240] gleichzeitig die Religion und die >Nationalität< der Hebräer, deren einzelne Volksstämme er durch einen auf dieselbe Gottheit gerichteten Kult miteinander verbindet. Israel hat seine Identität von Jahwe. Durch das Bündnis begnügt sich Jahwe nicht damit, sein Volk >auszuerwählen<; er richtet es als Volk ein. Das heißt mit anderen Worten: Israel existiert als Volk nur, sofern es Jahwe als seinen Gott anerkennt. Und was für das Volk gilt, gilt ebenfalls für das Land; denn nur in Erez Jisrael kann die Thora völlig durchgeführt werden, und umgekehrt erlangt Erez Jisrael erst dadurch >Sinn<, wenn die Thora dort eingehalten wird. Daher die Besonderheit sowohl des Landes als auch des Volkes. Daher ebenfalls, wie Alexander Safran[241] es hervorhebt, der Umstand, daß

die vier Hauptbestandteile des Judentums (Jahwe, Thora, Erez Jisrael und das Volk Israel) dialektisch manchmal als vertauschbar aufgefaßt werden können.

Durch seine >Salbung< und das Bündnis >erwählt< Jahwe eine gewisse Zahl an Menschen >aus<. Er gibt ihnen einen messianisch geprägten Auftrag: nämlich in die Geschichte einzudringen, um sie aus dem Innern heraus zum Abschluß zu bringen. Dies wird als einzige Möglichkeit angesehen, »die Menschen allmählich vom menschlichen Fehler zu entlasten«[242]. Demzufolge »wird das aus solchen Menschen bestehende Volk mit einer Verantwortung gegenüber der Welt belastet. Es fühlt sich, es erfährt sich, es erlebt sich selbst als Messias für die Welt, das heißt als gesalbtes, gesondertes Volk; ein dazu berufenes Volk, die Ordnung Gottes auf Erden zu errichten«[243]. Jahwe gibt zu erkennen: »Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.«[244] Wenn das Volk Israel das Risiko auf sich nimmt, als ein »Paria-Volk« angesehen zu werden[245], wenn es darauf eingeht, sich, dem Willen Gottes gemäß, als »Heiliges Volk« zu gründen, dann nur, »um seine Auserwählung zum priesterlichen Volk zu sichern«[246].

In dem tausendjährigen Schema geht die Behauptung >Höre, Israel, der Ewige ist unser Gott< jener monotheistischen >Eins ist der Ewige< voraus. Der hebräische Nationalismus wird somit aufs Absolute verbürgt. Mit anderen Formen des Nationalismus ist er aber nicht vergleichbar. Er steht sogar im Gegensatz zu ihnen, da sie verschiedener Natur sind. »Der christliche Nationalismus«, schreibt Valentin Nikiprowetzky, »ist eine zufällige Wirklichkeit, eine De-facto- und nicht De-jure-Erscheinung, eine negative Abweichung, sofern sie der christlichen Lehre widerspricht und hauptsächlich eine gewisse menschliche Machtlosigkeit widerspiegelt. Der jüdische Nationalismus ist im Gegenteil, aus der Sicht der Religion Israels, eine positive und

grundlegende Voraussetzung. Er ist eine Erfüllung, auf die in Wirklichkeit kein einziger Prophet, selbst der Israel gegenüber am strengsten und pessimistischsten gesinnte, jemals verzichtet hat. Mag Jahwe einziger Gott und Schöpfer sein, Vater aller Menschen, Herr über alle Reiche, einzige Quelle von Gut und Böse, er bleibt trotz alledem der Gott einer einzigen oder einzigartigen Nation.«[247] Dieselbe Tendenz führt dazu, aus Jerusalem einen nicht nur räumlichen, sondern vor allem zeitlichen *omphalos* (Nabel) zu machen: »Jerusalem zugleich als Mittelpunkt und Ergebnis der jüdischen und menschlichen Geschichte.«[248] Der Tempel Salomons wird somit zum Mittelpunkt des Landes Israel, das wiederum der Mittelpunkt der Weltgeschichte) ist*.

Der Marxismus, der bekanntermaßen die Religion nur deshalb beseitigte, um sie besser beerben zu können, hat sich diese messianische Auffassung zu eigen gemacht. Indem er sich dabei auf Hermann Cohen und Ernst Bloch bezieht, beschreibt Erich Fromm den Sozialismus (nach vielen anderen) als »das säkulare Äquivalent des prophetischen Messianismus«[249]. Bloch sieht selbst im Messianismus »das rote Geheimnis jeder revolutionär, jeder in Fülle sich haltenden Aufklärung«[250]. Einerseits wird das Proletariat im Marxismus als >auserwählte< Klasse bezeichnet, als die

*** Hierbei handelt es sich jedoch um eine fernliegende Aussicht, und es ist nicht unbedingt geraten, sie herbeizurufen. Der Forscher Gershom Scholem, dem wir bedeutende Studien über die jüdische Mystik verdanken, gibt zu erkennen, daß die messianische Schwärmerei sich fast immer als unheilvoll für das jüdische Volk erwiesen hat. In einem Gespräch mit David Biale in The New York Review of Books v. 14. 8. 1980 sagt er: »Jedesmal, wenn der Messianismus in die Politik eindringt, wird er zu einem gefährlichen Unterfangen. Er kann nur zum Desaster führen.« Heutzutage kommt der Messianismus beispielsweise in der Ideologie der israelischen Gruppe Goush Emounim auf, die Scholem mit der Bewegung Sabbati Levis' im 17. Jahrhundert vergleicht.**

eine weltweite, mit seiner eigenen Emanzipierung[251] zusammenhängende Befreiung bedingende Kraft. Andererseits, worauf Fromm aufmerksam macht, »taucht der Hegel-Marxsche Begriff der Entfremdung - wenn auch nicht unter derselben Bezeichnung - zum erstenmal im biblischen Begriff des Götzendienstes (der Idolatrie) auf«[252], was Fromm übrigens zu der Behauptung bewegt, daß man »die Götzen von heute . . . Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie« nennt[253]. Durch den Messianismus läßt also mancher Neomarxist Bibel und Marx in das zusammenfließen, was Bloch als die »Ontologie des Noch-Nicht-Seins« bezeichnet. Die Erwartung wird nunmehr verweltlicht: die Bibel, >unterdrückter< Text, hat insofern eine Zukunft, als sie, durch diese Zukunft, >ohne Transzendenz transzendieren< könnte.

Im Gegensatz zum Christentum »stellt sich das Judentum als eine weltliche Lehre (dar), welche hienieden die sofortige Verwirklichung der in der Heiligen Schrift beschriebenen Idealgesellschaft anstrebt«[254]. Dieses Ideal wird zum Teil in dem Umstand gerechtfertigt, daß im Judentum eine ziemlich großzügige Auffassung von der >Erbsünde< herrscht; eine Auffassung, wonach weder die Substanz noch die Natur des Menschen durch Adams Sündenfall im wesentlichen verdorben wurde; die Errichtung eines irdischen Paradieses< durch fortschreitende Entwicklung der Menschheit scheint also nicht mehr dem Bereich des Unmöglichen anzugehören. Diese Theologie des Hier und Jetzt erklärt gleichzeitig, weshalb das Judentum das vom Christentum häufig gefällte negative Urteil über die irdische Welt niemals bestätigte, weshalb es auch die relative Gleichgültigkeit der christlichen Obrigkeit unter anderem gegenüber sozialen Problemen, die mit einer etwaigen Veränderung des unmittelbar Wirklichen zusammenhängen, niemals teilte[254]". Sie liefert ebenfalls eine Erklärung

für den Umstand, daß der Marxismus es - mit der messianischen Quelle - nicht schwer hatte, die Erwartung durch die Zukunft, das Jenseitige durch das Diesseitige zu ersetzen. Weil aus biblischer Sicht das Übel zum historischen Stand der Menschen gehört, sind viele zu der Ansicht gekommen, daß die herkömmliche Politik und sogar die >Revolution< es niemals beseitigen könnten, daß die einzige Zuflucht nunmehr in der Utopie liegt, das heißt in der ständigen Behauptung (als kritischer und daher einschränkender Hoffnung) von einem radikal Anderen, der sich in die Welt integrieren kann. Eine Behauptung, die nicht unbedingt verwirklicht zu werden braucht, die manchmal sogar mit keinem Glauben an ihre mögliche Verwirklichung verbunden ist, die aber als Hoffnung gilt, sofern sie für heilsam gehaltene Haltungen und Handlungen beeinflußt und anregt. Eine insgesamt negative Haltung, die in sich selbst ihre eigene Rechtfertigung findet, was nicht als das heidnische Pflichtgefühl aufzufassen ist, sondern vielmehr als eine feine Form der Ressentiment-Gesinnung, die - wie Philippe Nemo es ausführt - »begreifen lernt, daß nur diejenigen, die sich gegen die Weltherrschaft auflehnen, Herrscher sind«[255]. Eine neue Theologie schließt sich dieser Anschauung an, wenn sie behauptet, daß »der Atheismus die soziale Veränderung bedingt, wenn Gott in einen Ordnungshüter umgewandelt wird«[256]. Die Utopie ist letzten Endes auch eine weltliche Theologie, die auf dem Exil und der Abwesenheit gründet.

RAUM UND ZEIT

In der Sichtweise des Schöpfungsberichtes liegt die Hauptbetonung auf dem Zeitlichen, nicht auf dem Räumlichen: der Genesisbericht spielt sich ausschließlich im Zeitlichen ab und setzt eine >Geschichte< ins Werk, die beispielsweise die Griechen bestimmt eher räumlich ausgelegt hätten. Wenn ferner die biblische Lehre der persönlichen Belohnung oder Vergeltung als zweifelhaft erscheint, liegt es daran, daß das >Paradies< sich dort mit einem absoluten Vorher (dem Garten Eden) oder einem absoluten Nachher (der messianischen Zeit) vermischt, wohingegen in der heidnischen Überlieferung das >Paradies< in erster Linie ein Ort ist (Walhall, Elysium, sogar Atlantis oder Schlaraffenland^, ein Ort aber, der sich nicht radikal von der wirklichen Welt unterscheidet. Deshalb wird meistens der Standpunkt vertreten (wie Ernst von Dobschütz es bereits 1902 unterstrich), daß die Zeit im hebräischen Denken die Rolle des exemplarischen Beinhaltenden übernimmt, wie der Raum im antiken europäischen Denken. Das heißt: Während die Griechen insbesondere auf die Eigenart der einzelnen Elemente der sinnlichen Welt achten, schenken die Hebräer vor allem den sich dort abspielenden Ereignissen Aufmerksamkeit, so daß die Zeit in der Bibel letztlich völlig mit deren Inhalt übereinstimmt, wohingegen im Heidentum der von der Welt gebildete Raum sich mit allen Seienden, du er beinhaltet, zu decken neigt.

»Der hebräische Mensch«, gibt André Chouraqui zu erkennen, »lebt in einer mündlichen Welt, in der der Zeitbegriff gegenüber dem des Raums vorwiegt, wo keine Dualität Zeit/Ewigkeit besteht.«[257] Wir stehen hier nämlich einer eigenartigen Auffassung der Zeit gegenüber, die unmittelbar mit der Geschichtsauffassung zusammenhängt. Die Zeit in der Bibel ist keine Zeit menschlichen Maßstabs. Die Zeit gehört nur Jahwe. Das hebräische Wort *olam* (>Zeit<) bezeichnet übrigens auch die Ewigkeit. (In der Septuaginta wurde *olam* mit >Ewigkeit< übersetzt; dies rief einen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit hervor, der auf Hebräisch nicht vorkommt. Chouraquis Übersetzung greift zu Recht auf den Begriff >Fortbestand< zurück.) Das Hebräische weist ferner kein Präsens auf; das Verb kennt lediglich zwei Grundzeiten: Perfekt und Imperfekt. Im Pentateuch kommt das Wort *quadosch,* >heilig<, erstmals zum Vorschein, um den >siebten Tag< zu bezeichnen, den Gott als den seinen wählte; die zwei einzigen positiven Gebote des Dekalogs sind ebenfalls zeitbezogen: »Gedenke des Sabbattags, daß du ihn heiligst« (wöchentlicher Rhythmus)[258]. »Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir geben will« (Generationsrhythmus)[259]. Die Heiligkeit in der Zeit verdrängt daher alle übrigen Formen der Heiligkeit: die räumlich bezogene äußert sich erst, als die Hebräer den Auftrag bekommen, ein Tabernakel zu errichten, das von Moses geweiht werden soll[260].

In der europäischen Überlieferung ist der Raum dagegen eine derart bedeutsame Grundlage, daß wir häufig dazu neigen, die Zeit räumlich aufzufassen[261]. Wir sprechen beispielsweise von einem >Zeitraum<. Der zumeist mit »das Reich Gottes« übersetzte hebräische Ausdruck (»Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahegekommen«[262]), ein Ausdruck mit räumlicher Betonung, bedeutet in Wirklich-

keit >Herrschaft Gottes<, ein diesmal zeitlich betonter Ausdruck. Wir neigen auch dazu, unsere Auffassung von der Ewigkeit zu >verräumlichen<, sie als etwas >unendlich Weites< zu begreifen. Ganz zu schweigen von dem anscheinend unaufhaltsamen Drang nach Eroberung des Weltraums, von jener Epoche der großen Entdeckungen bis zu der des >Sternenkriegs<! Gerade diese Neigung zur >Verräumlichung< der Zeit hat Europa nach seiner Christianisierung dazu geführt, den Begriff der linearen Zeitdauer neu zu bestimmen, und zwar in einer Form, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft scharf, nahezu tastbar da voneinander trennt, wo das lediglich Vollendetsein und Unvollendetsein auseinanderhaltende hebräische Zeitwort ständig dazu neigt, das Zeitliche nicht aus einem menschlichen Standpunkt heraus zu bestimmen, sondern aus dem Standpunkt eines Gottes, das sein >Wesen< zwangsläufig über die historische Zeit stellt.

Das Judenchristentum kehrt also die heidnische Problematik völlig um. Während letztere zu der Ansicht anregt, daß die Welt ewig ist, wohingegen es die Götter, ebenso wie die Menschen, nicht sind, behauptet der jüdisch-christliche Monotheismus, daß Gott ewig ist, daß aber die Welt angefangen hat und enden wird. Solche aufgezeigten Unterschiede in den Empfindungen haben eine hintergründige Erklärung. Wie Gilbert Durand in seinem Kommentar zu Spengler bemerkt, »ist die Zeit ein Gegensatz des Raums, und bei weitem keine Form *a priori* der Empfindung auf gleicher Ebene wie der Raum. Die wirkliche Emfpindung oder Anschauung der Zeit ist die einer Richtung«[263]. Dazu im Gegenteil wird im Raum nichts im voraus bestimmt, was die dort noch zu schaffenden Formen anbelangt. Dort hängt alles in größerem Maße unmittelbar vom Menschen ab. Die übergeordnete Rolle des Raumes zu behaupten heißt indirekt die Macht des Menschen erhöhen. Den

Vorrang der Zeit aber zu behaupten und sie der Ewigkeit gleichzustellen, schließt die Behauptung mit ein, daß einzig Jahwe über sie Herr ist. Hinter dem Gegensatz Raum/Zeit macht sich somit ein anderer, grundlegender, nämlich der zwischen der Zeit/Ewigkeit, über die Jahwe herrscht, und der menschlichen Zeit als rein historischer bemerkbar. Es handelt sich um den der Antike eigentümlichen Gegensatz zwischen Intensität und Dauer. Da er die Zeit aufgrund seiner Endlichkeit durch die Dauer nicht beherrschen konnte, beherrscht der Mensch sie im Heidentum durch die Intensität seiner Handlungen - und durch die sich daraus ergebende >Intensität< der ihn kennzeichnenden Schöpfungen. Es ist anscheinend das, worauf Nietzsche in einer bekannten Textstelle seines Antichristen anspielt, wenn er daran erinnert, daß das Christentum, »der Vampyr des imperium romanum«, dazu beigetragen hat, die großartigste Tat der Römer (»den Boden für eine große Kultur zu gewinnen, die Zeit hat«) zunichte zu machen[264]. Aus dem Drang nach Intensität folgt der Drang nach Schöpfung, der Drang nach Form und der Drang nach Stil. Die Bibel entscheidet sich selbstverständlich für die Dauer: die Intensität der menschlichen Handlungen stellt übrigens Jahwes >Geduld< auf die Probe.

Hier stößt die rein lineare Zeitauffassung mit der zyklischen oder >sphärischen< zusammen, die unter anderem die ewige Wiederkehr des Gleichbleibenden annimmt. In dem jüdisch-christlichen Monotheismus ist eine derartige Wiederkehr ausgeschlossen: die Geschichte könnte nicht zu sich selbst zurückführen; sie verläuft irgendwohin, das heißt zu einem Noch-nicht-Gesehenen, das ihren Abschluß und ihr Ende bedeuten wird. Und wenn eine >Rückkehr< überhaupt stattfinden wird, dann auf einer ganz anderen Ebene. Das Ende der Geschichte wird einer Rückkehr zum vorgeschichtlichen Zustand gleichkommen; diese >Rück-

kehr< aber wird absolut sein, das heißt keine unter vielen anderen, keine ewige dialektische Bewegung des Immer-Wiederholten, sondern wohl die radikale Behauptung, das Zeichen vom absoluten Ende der Zeiten, das Aufsaugen einer dazu verurteilten Geschichte, sich wie ein Einschub abzuschließen.

Außerdem bleibt eine >räumliche< oder >geographische< Rückkehr ebenfalls aus. Zu Recht schreibt Emmanuel Lévinas in diesem Zusammenhang: »Dem Mythos des nach Ithaka zurückkehrenden Odysseus würden wir gern die Geschichte Abrahams entgegenstellen, der auf immer seine Heimat für ein noch unbekanntes Land verläßt und sogar seinem Diener verbietet, seinen Sohn auf diesen Ausgangspunkt zurückzubringen.« Zurückkehren ist in der Bibel verpönt; man muß weggehen, die Stadt (Ur, Pithon, Babel) als menschliches Werk und Ort der Verdammnis verlassen*, um ins Gelobte Land zu ziehen. »Das jüdische Schicksal«, beteuert Shmuel Trigano, »liegt immer darin, aus dem chaldäischen Ur gen Erez Jisrael wegzuziehen.«[265] In der Tat zählt nicht der Ausgangspunkt, sondern ausschließlich der Endpunkt, der (genauso wie der Geschichtsendpunkt) durch die Verheißung des Bundes[266] bestimmt wird. Erez Jisrael ist alles andere als ein erobertes Land; es wurde von Jahwe gegeben, zugesprochen, verheißen. Der Mensch des Heidentums erfährt den Ort, an dem er geboren ist, durch ein >Abstammungsverhältnis<. Er besitzt sein >Mutterland<. Der biblische Monotheismus weist dagegen kein Geburtsland auf; es gibt nur ein >End-Land<, ein Bestimmungsland, das keinem Gründungsmythos untersteht, sondern einem schon deshalb eher zeitlichen als räumlichen Endzweck, weil seine Aneignung zum Zubehör

*** Aber auch demzufolge als Ort der Erlösung: gerade in den Großstädten erstarkte das aufkommende Christentum am auffälligsten.**

des Eintreffens der messianischen Zeiten wird. Zweimal wird das Land Israel verheißen: zunächst von Jahwe gegenüber Mose[267], da es noch den Hethitern, den Amoritern und den Kanaanitern gehört; dann zur Zeit der Propheten (»Ich nehme die Söhne Israels aus den Völkern heraus, zu denen sie gezogen sind, und sammle sie von allen Seiten her und bringe sie in ihr Land. Und ich mache sie zu einem einzigen Volk in meinem Land und auf den Bergen Israels«[268]). Verheißen wird es noch auf die Art und Weise, wie früher eine Braut >versprochen wurde[269]. Erez Jisrael ist tatsächlich die Verlobte, die zukünftige Gemahlin der Hebräer. Diesen Vermählungssymbolismus entwickelt die Bibel ausführlich. Das Ereignis auf dem Sinai wird als Tag der Trauung mit Jahwe gedeutet; das Gesetz vom Sinai begründet die *ketouba,* den Heiratsvertrag[2692]. Das Volk Israel ist nicht der Sohn eines Landes; es ist nur der Sohn Jahwes innerhalb eines Kindschaftsverhältnisses, auf dessen vielfache Doppeldeutigkeit wir oben hinzuweisen bestrebt waren. Nicht im Land Israel, durch Geburt und Erbe, hat es sich gestaltet, sondern in Ägypten und in der Wüste, durch eine moralische sowie religiöse Handlung. Erez Jisrael ist eine Braut, eine Gemahlin, kann aber nicht Mutter werden, eines jener von den >Götzendienern angebeteten Mutterländer. Zum Geburtsland wird Erez Jisrael durch Vollmacht, auf vertragliche Weise; es ist »ein Geburtsland, das nichts mit Geburt zu tun hat«[270]. Daher die ganze Exil/Rückkehr-Theologie (in den Grenzen, die wir angegeben haben), die mit der Theologie der Stille und des Wortes verbunden ist. Daher auch möglicherweise, allerdings fernstehender, jene Freudsche Ödipus-Theorie, die in der Verdrängung einer >nicht-gelösten< Mutterbindung den Ursprung einer Neurose sieht - genau wie die Propheten die anhaltende Bindung an das Mutterland als eine Quelle des Götzendienstes ansehen.

Besonders der Wunsch nach Grenzen kennzeichnet Kain in der Genesis. Er will seine Zugehörigkeit verwirklichen. Einem Midrasch zufolge hat Kain Abel deshalb getötet, weil letzterer eine Teilung, über die beide Brüder sich geeinigt hatten, nicht hat einhalten wollen. Bei dieser Teilung hätte Kain die bestehende Welt bekommen, Abel die >zukünftige<. Daraufhin habe Abel geltend gemacht, daß auch er Anspruch auf die bestehende Welt habe, da, strenggenommen, die Welt eines einzigen Schöpfers ganz und gar nicht geteilt werden könne (von hier aus ist Kains Zorn unseres Erachtens durchaus begreiflich!). Zum Exil verurteilt und »im Lande Nod«[271] niedergelassen, entscheidet sich dann Kain (eine rein heidnische Entscheidung!) für die Intensität gegen die Dauer, für den Raum gegen die Zeit/Ewigkeit. Mit der Erbauung einer Stadt versucht er anscheinend die Grundlagen zu einem Reich zu legen, und genau darin gründet sein >Hochmut<. »Er wandelt«, erkennen Josy Eisenberg und Armand Abecassis triftig, »seine zeitliche Problematik in eine räumliche um.«[272]

Der von der Bibel eingenommene Standpunkt in Sachen Verwurzelung ist also äußerst verzwickt. Die Seßhaftigkeit, im Gegensatz zum Nomadismus, erfährt dort eine negative Bewertung. Eisenberg und Abecassis erkennen in ihr sogar eine Verwerfung des Patriotismus, »eines auf dem sinnlichen Verhältnis von Mensch und Erde beruhenden Gefühls - etwa wie das Kindschaftsverhältnis, in dem das Kind genetisch bedingt ist«[273]. »Die Freiheit gegenüber den seßhaften Lebensweisen ist, möglicherweise, die menschliche Seinsform in der Welt«, beteuert seinerseits Lévinas[274], was allerdings nur eine halbe Wahrheit ist, denn die >rein menschliche< Freiheit gegenüber einem festen Standort kann nicht die Verwerfung jedwedes festen Standortes rechtfertigen. Ebenfalls merkwürdig ist die Entwicklung des ursprünglich kennzeichnend bäuerlichen Sukkoth-

Festes (des Laubhüttenfestes, Deuteronomium 16,13-16) zu einem nomadischen. Selbst nach Gründung des Königreichs Israel und Ansiedlung im Gelobten Land wird die nomadische Bestimmung übrigens weiterhin durch die *gerim* verkörpert, deren Leben eine lange Wanderung bzw. Pilgerfahrt *(maggour)* ist. Unter ihnen werden im 9. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die ersten rechabitischen Sektierer zu finden sein, als das Nomadentum nicht mehr einfache Lebensweise bleibt, sondern wirksames Mittel wird, die Richtlinien des Bundes zu bewahren. Auch unter den *gerim* befinden sich die Leviten, eine Kaste, die sich nach der Rückkehr nach Kanaan als landloser Volksstamm< bekennt und weiterhin ein Lebensideal verfolgt, das sich von der Zerstörung des zweiten Tempels an anscheinend durchgesetzt hat. »Indem die Leviten das Land ablehnen«, erklärt André Neher, »lehnen sie gleichzeitig die hauptsächlich seßhafte kanaanitische Kultur ab. Das wirtschaftliche Leben Kanaans beruhte auf Landwirtschaft und Handel . . . Die Leviten lassen sich aber nicht >kanaanisieren<. Anders als die übrigen Hebräer widmen sie sich weder der Landwirtschaft (wie die Hebräer gleich nach ihrer Ankunft in Kanaan es tun) noch dem Handel (wie die Hebräer es später taten, nachdem die reichsten Familien des Landes ihnen ebenfalls untergeben waren).«[275]

Die biblische Weltauffassung weist also keine räumliche, sondern eine zeitliche Begrenzung auf, während die Welt im Heidentum als zeitlich unbegrenzt aufgefaßt wird, wobei es aber dem Menschen gebührt, die räumlichen Grenzen zu ziehen. Letztere machen den Menschen zum Herrn des Ortes, den er besetzt. Die zeitlichen Grenzen wiederum zeigen als absolute Trennungen nur das auf, was Gott und Mensch voneinander trennt. In dem einen Fall sind Verwurzelung und Eigenartlichkeit vordergründig; im

zweiten die Bestimmung zum Universalismus und die Aufgabe des Territorialitätsprinzips. »Die Verwurzelung in einer bestimmten Landschaft, die Bindung an den Standort, ohne den die Welt bedeutungslos würde und kaum bestehen könnte«, schreibt Lévinas ferner, »entspricht der Spaltung der Menschheit in Eingesessene und Fremde.«[276] Diese Spaltung schließt jedoch nicht grundsätzlich die Ablehnung und die Verachtung mit ein. Sie ist vielmehr die Hauptbedingung zur Aufrechterhaltung und Anerkennung kollektiver Unterschiede. Ob das gleiche für die angestrebte Abschaffung der Grenzen gilt, mag dahingestellt sein. Thorleif Borman[277] sieht darin der Bibel zufolge den normalen Zustand oder aber die Bestimmung der Welt. Diese Bestrebung stimmt jedenfalls nahezu mit der so modernen Verteidigung des >nicht-verwurzelten Menschern, dem delenzo-guatarischen Rhizom[277a] (im Gegensatz zur >Wurzel<) und des universalen Nomadentums überein, in einer Welt, in der die Ortlosigkeit der öden Anonymität durch die der städtischen Anonymität abgelöst zu werden scheint - indes die >Weltstädte< nicht mehr die Städte der sich vollziehenden Geschichte sind, sondern der Ort ihres Trugbildes und ihrer Vernichtung.

André Chouraqui sprach von einer »mündlichen Welt«. Der Vorrang der Zeit/Ewigkeit hängt tatsächlich mit der des Wortes zusammen; wenn die Tat (des Menschen) die Identität hervorruft, so wirkt das Wort (Jahwes) auf die Dauer ein. In der Bibel ist das Wort die entscheidende Wirklichkeit der Erfahrungswelt. An der Grenze deckt sich die Welt mit dem Wort, durch das sie geschaffen wurde: das hebräische Wort *davar* bezeichnet unterschiedslos das Objekt und das Wort. Im Heidentum dagegen liegt die entscheidende Wirklichkeit der Erfahrungswelt in der Tatsache, die aus der Tat erfolgt. Goethes Spruch »Am Anfang war die Tat« entspricht dem biblischen »Am

Anfang war das Wort«. Gegenüber der in den heidnischen Religionen herrschenden Weltsymphonie stellt die Bibel die Stille als metaphysische Form des Kosmos (André Neher) auf; eine Stille, in der lediglich der Logos, Jahwes Wort, ertönt, obwohl das Sein dieses Wesens letzten Endes auch nur mit der Stille übereinstimmen kann.

Die jüdisch-christliche Welt ist eine aus dem Wort stammende. Deshalb wird der an und für sich unaussprechbare Name Jahwes für allmächtig erklärt[278]. Gerade das Wort vollzieht die Bindung zwischen dem geschaffenen und dem unerschaffenen Wesen. In der Genesis ist zu lesen: »Da sprach Gott: >Es werde Licht!<«[279] Wir treten in die dynamische Phase der Schöpfung durch den *logos.* In der Bibel ist das >Tun< von vornherein mit dem >Sprechen< verbunden, das heißt mit dem, was sich aussprechen und vernehmen läßt. Ob gesprochen oder geschrieben, das Wort ist stets Offenbarung: Läuterung des sprachmotorischen Verhaltens. Wenn Elohim Adam >nimmt<, um ihn in den Garten Eden zu setzen[280], vollzieht er diese Festnahme mit dem Wort. Ferner führt Kains ergebnisloser Sprechakt gegenüber Abel[281] zum Brudermord. Schließlich: die Welt wird durch zehn Worte geschaffen (die rabbinische Überlieferung betrachtet die Formel >Im Anfang< nämlich als Wort, das zehnte); ebenfalls durch zehn Worte, zehn >Gebote<, wird Jahwes Gesetz auf dem Sinai Mose übergeben.

DAS >IDOL<: DIE SICHTBARE WELT

Was zum Ewig-Zeitlichen gehört, ist unsichtbar; nur das, was sich im Raum befindet, kann gesehen werden. »Am Anfang war das Wort« heißt auch: Am Anfang war das, was man vernehmen, aber nicht sehen kann. Von >Natur< aus ist Jahwe nicht-darstellbar. Als Über-Ich darf er kein Bild, keine Vorstellung haben; denn er ist das Über-Ich aller >Ichs<; er befindet sich jenseits aller Vorstellungen, aller Formen, die aus der bevorstehenden Welt hervorgehen. Dem Wesen nach kann das Absolute nicht innerhalb der Grenzen, die jede Vorstellung zwangsläufig besitzt, erfaßt werden. Es darzustellen hieße es einschränken, es auf nur eine der von ihm geschaffenen Formen zurückführen. In dem biblischen Monotheismus können die Weltdinge nicht mehr als göttlich angesehen werden, ebensowenig wie Gott als Objekt. Jahwe kann nicht dargestellt werden, weil er sich selbst einmal für alle vorgestellt hat; er ist gegenwärtig in aller Ewigkeit. Ihn zu Gesicht zu bekommen heißt sterben. Selbst Mose auf dem Sinai sieht Jahwe nicht, er hört ihn. Die Seraphim, von denen Jesaja berichtet[282], bedecken ihr »Angesicht« vor dem Ewigen. Mose tut dasselbe vor dem »brennenden Dornbusch«: »Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.«[283] Als Jahwe die Hebräer in die Wüste begleitet, schützt ihn ein Gewölk vor ihren Blicken. Die Bundeslade selbst ist lediglich ein leerer Thron. Ferner besteht die

Sünde der Anbeter vom Goldenen Kalb weniger darin (wie es allzu häufig angenommen wird), den Gott zu wechseln, als das Unsichtbare sichtbar machen zu wollen. (Dies untermauert gerade Aarons Handlungsweise, der eine Opferstätte vor der Statue des Goldenen Kalbes errichtet und ausruft: »Morgen ist ein Fest für Jahwe.«[284]) Die Bedeutung der Wüste innerhalb der biblischen Symbolik ist allgemein bekannt; jene Wüste, die sämtliche Vorstellungen verwischt und sie auf die Seite des Unsichtbaren und Einförmigen hinüberwirft. Der an Jahwe Glaubende muß in die - durch das Darstellungsverbot bedingte - Wüste der Einbildungskraft einwilligen. Außer der Behauptung seiner Existenz kann man also auf kein einziges positives Merkmal zurückgreifen, um Jahwe zu bezeichnen oder zu kennzeichnen. Die ihm von der Bibel zugeschriebenen sind allerdings menschliche Merkmale, die selbstverständlich nicht buchstäblich hinzunehmen sind; wie bereits erläutert, haben sie ihren Ursprung darin, daß die Bibel in der Sprache des Menschen sprechen muß. Dies führt Moses Maimonides zu der Aussage: »Die negativen Merkmale sind diejenigen, deren man sich bedienen muß, um den Geist auf das hinzulenken, was man in bezug auf Gott glauben soll.«[285] Diese Theorie der negativen Merkmale weist bereits auf die >Kritische Theorie< der Frankfurter Schule hin.

Nicht nur Jahwe darf nicht dargestellt werden, sondern auch jegliches Weltding, allen voran natürlich der Mensch, da er nach dem >Bilde< Gottes geschaffen wurde. Es handelt sich um die zunächst im Exodus ausgedrückte Bestimmung des *Ikonoklasmus* (Bilderstürmerei): »Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist«[286], dann im Deuteronomium: »Daß ihr euch nicht in verwerflichem Tun ein Gottesbild in

Gestalt irgendwelcher Figur anfertigt, sei es die Darstellung eines männlichen oder weiblichen Wesens, die Darstellung irgendeines Tieres auf Erden, die Darstellung irgendeines beschwingten Vogels, der am Himmel dahinfliegt, die Darstellung von irgend etwas, was auf dem Boden kriecht, die Darstellung irgendeines Fisches im Wasser unter der Erde.«[287]

Zu ermitteln, wann diese Verbote genau ausgesprochen wurden, erweist sich als äußerst schwierig. Anscheinend waren sie zunächst spezifisch auf die Darstellung der Gottheit angelegt; dann haben sie sich auf alle bildlichen Darstellungen erstreckt. Im Laufe der Jahrhunderte wurden sie mehr oder minder strikt angenommen und aufgefaßt. Die talmudische Diskussion[288] gilt unter anderem dem Begriff >Darstellung<. Heutzutage wird gemeinhin angenommen, daß nur die vollständige Darstellung, das heißt zum Beispiel die dreidimensionale Darstellung des gesamten Menschenkörpers, unter Verbot steht. Statuen in ganzer Figur sind verpönt; Büsten, Porträts, Lichtbilder sind es dagegen nicht. Manche Autoren, darunter die Mystiker, haben hierbei eine radikalere Einstellung angenommen. Wie dem auch sei, in der biblischen Bilderstürmerei ist eine eindeutige antiästhetische Voreingenommenheit leicht erkennbar. Naama, die Schwester Tubal-Kains in der Genesis, trägt übrigens einen Namen, der >Schönheit< bedeutet. Im traditionellen Judentum läßt sich dann die Kunst hauptsächlich auf den liturgischen Bereich zurückführen: der Hauptton liegt nicht auf Gott, sondern auf dessen Eingriffen in den Geschichtsverlauf. »Die großen Persönlichkeiten in der Religion des Alten Testaments«, schreibt Thorleif Borman, »werden nicht aufgrund ihrer Frömmigkeit oder ihres Heldentums dargestellt, sondern weil Gott in ihnen gewirkt oder auf sie eingeredet hat, oder auch, wie Esra, weil er das Wort Gottes vernimmt.«[289]

Die christliche Kunst, der wir zahlreiche wunderbare Werke verdanken, entstand diesbezüglich als ketzerische Erscheinung. »In kunstfreudige Länder übertragen, entwickelte sich das Christentum zu einer ebenso künstlerischen Religion, die es kaum hätte hervorbringen können, wenn es in den Händen der Judenchristen geblieben wäre.«[290] Es war allerdings nur das Ergebnis einer langen Entwicklung. Im Christentum der ersten Jahrhunderte war die Bilderstürmerei maßgebend; das mosaische Verbot von bildlichen Darstellungen wurde zumeist eingehalten. Die Vorstellung von Jesu ausgeprägter Unschönheit war übrigens ziemlich verbreitet. Eusebius von Caesarea verwirft in einem Brief an Constantia den durchaus unfrommen Wunsch, Bilder Jesu Christi zu besitzen. Das ursprüngliche Christentum baut seine Bilderverachtung auf der Ablehnung heidnischer Götzen auf: die ersten Christen äußern nur bitteren Spott über Götterstatuen. Die Frage, ob Standbilder oder Bilder von Gott angefertigt werden sollen, wird im allgemeinen verneint[291]. Erst als die Kirche nach dem konstantinschen Kompromiß heidnische Züge anzunehmen begann, entstand eine christliche Bilderlehre, die vom 12. bzw. 13. Jahrhundert an zur außerordentlichen Entfaltung kommen sollte. Dennoch sind Spuren der Bilderstürmerei im byzantinischen Ritus, ja sogar im Protestantismus festzustellen; die östlichen Kirchen waren länger von einer priesterlichen unpersönlichen Bildhaftigkeit umhüllt.

Die Bilderstürmerei ist ebenfalls im Islam vorhanden, wo die wenigen arabisch-moslemischen Denker, die sich mit Ästhetik befaßt haben, die Kunst praktisch nur unter ihrer abstrakten Form auffaßten[292] - das Streben nach Bildern wurde, wie Henry Corbin es zu zeigen wußte, meistens auf das >Imaginale< (Vorstellbare) übertragen. Besonders in den *hadiths* kommt die anti-bildliche Einstellung zum Aus-

druck, meistens in Form von Verwünschungen: die >Bildmacher< werden im Jüngsten Gericht von Gott dazu verurteilt sein, ihre Werke wiederzuerwecken. Einziger Gott (Asma Allah al-Husna) ist *al-Moussawwir*, der >Formgebende<. Einmal mehr gilt es, nicht mit ihm, in dem ihm vorbehaltenen Bereich, zu wetteifern. Jean-Paul Charnay schildert den Islam mit vollem Recht als eine »abstrakte Religion, die, wegen Ablehnung der Idolatrie (Abgötterei), die anthropomorphen (menschlich gestalteten) oder zoomorphen (tierhaft gestalteten) Darstellungen und Symbole, mögen sie einfach ästhetischer Art sein, verdrängt«[293]. Die biblische Ablehnung des Bildes kann man auf mehreren Ebenen erkennen. Ihre vordergründige Funktion hängt mit dem Kampf gegen die >Idolatrie< (Abgötterei) zusammen. Im eigentlichen Sinne ist das >Idol<, *eidölon*, das, was gesehen werden kann, was ein Daseinsrecht durch die bildliche Darstellung erlangt, die davon gemacht wird. Gott in einer Form, wie sie auch sein mag, darzustellen heißt ihn zwangsläufig in dieser Form darstellen. Nun kann aber Gott, der sämtliche Formen schuf, nicht auf eine besondere zurückgeführt werden. Ihn auf eine bestimmte Form einzuschränken heißt mit anderen Worten das Allgemeine auf ein Besonderes zurückführen, vom Sein sprechen, als ob es lediglich ein Seiendes wäre: eine unvorstellbare, in biblischer Sicht fast gotteslästerliche Einstellung. Von bildlicher und abstrakter Kunst entspricht nur letztere der mosaischen Verordnung, die selbst eine gewisse Unterentwicklung des formalen Sinnes nach sich zieht[294]. Yaacov Agam schreibt sogar: »Die bildliche Kunst kann nicht jüdisch sein; mehr noch, sie ist anti-jüdisch schlechthin, durch das biblische Verbot.«[295] Chaim Potoks Roman *Je m'appelle Asher* Lev[296] handelt von einem Kind, das jene über die Nicht-Darstellung von Bildern erlassene Vorschrift verletzt.

Die Ablehnung der menschlichen Darstellung hängt ferner mit der Verwerfung der menschlichen Eigenheit und Mannigfaltigkeit zusammen - mit der Ablehnung der menschlichen Normen, sofern sie diese Eigenheit und Mannigfaltigkeit ausdrücken, sofern sie selbst deren Abbildungen sind. Man brauche sich übrigens nur zu vergegenwärtigen, wie es in der christlichen Kunst zugegangen ist: Die Künstler haben Gott natürlicherweise mit Zügen dargestellt, die ihnen vertraut waren; sie haben ihm die - durch ihr eigenes Erbe und eigene Zugehörigkeit bedingte - ideale körperliche Gestalt verliehen, sosehr es für sie undenkbar gewesen wäre, daß Gott das Äußere eines Ganz-Anderen hätte haben können. Jede Darstellung verweist auf ein Besonderes, widerspiegelt ein Besonderes; jede Darstellung bildet den Spiegel, in dem und durch den ein Typus zur Erhöhung und Verklärung kommt. Nur die Nicht-Darstellung kann das Unsichtbare und das Unnennbare >reflektieren<. Nur das Nichts kann auf das Nichts verweisen. Aus biblischer Sicht, wonach dieses Nichts, diese absolute Leere die absolute Fülle ist, kann deshalb nur die Formlosigkeit das Vorhandensein aller Formen ausdrücken - so wie das Stillschweigen des Menschen das Sprechen Gottes ausdrükken kann. Es ist das Ideal des leeren Tempels. Ein Ideal, das auf die messianischen Zeiten hindeutet, wenn dann Unterschiede und Eigenheiten abgeschafft sind, wenn alle Menschen untereinander >gleich< sind, wenn nichts mehr mit irgend etwas verglichen werden kann. »Die messianische Welt«, erklärt der Sohar, »wird eine bildlose Welt sein, in der ein Vergleich zwischen dem Bild und dem, was es darstellt, nicht mehr möglich sein wird.« Die Nicht-Darstellung führt somit auf die ebene Rationalität zurück. Die Wirklichkeit wird nicht mehr als solche wahrgenommen, empfunden, dargestellt. Sie unterliegt nicht mehr der Empfindung und der Ästhetik, sondern vielmehr der rei-

nen Moral und dem reinen Verstand. (Dieser Verstand arbeitet selbst wie eine Abstraktion, innerhalb deren die Zeichen sich nicht mehr gegen Wirkliches austauschen lassen, sondern nur noch gegeneinander.) Die Wirklichkeit darf nicht mehr von der Sinnesempfindung, die wir von ihr haben, aus gesehen und aufgebaut werden; sie muß begriffen werden.

Zeitgenössische Vergleichspunkte im Zusammenhang mit dem mosaischen Darstellungsverbot hat man öfter aufzudecken versucht; zum Beispiel im Bereich der abstrakten Kunst, deren Entstehung und Entwicklung, im übertragenen Sinne gesehen, mit denen der strukturellen Linguistik und des internationalistischen, durchlebten Ideals der Aufhebung der Grenzen zusammenfallen. In seinem Essay über *Les iconoclastes*[297] stellt Jean-Joseph Goux die Frage: »Ist es nicht die urväterliche Nähe zur ikonoklastischen (bilderstürmerischen) Forderung, die Marx und Freud, diese untreuen, dennoch unbestreitbaren Söhne des Judentums, in die Lage versetzt, jede Darstellung als imaginär wahrzunehmen, und jedes Imaginäre als Verleugnung?« »Hierin«, fügt er hinzu, »findet Marx' und Freuds bislang nur anekdotisch berücksichtigtes Judentum zweifelsohne eine echte Grundlage.« Daraus schließt er: »Es wäre also kein Zufall, sondern Aushebung des gemeinsamen Bodens, wenn wir heutzutage - ob durch die abstrakte Malerei, die Utopie, den Fetichismus, die Richtmaße oder den Geschlechtsunterschied - auf die Frage des bildlosen Tempels stießen.« Manche ideologischen Erscheinungen, so zum Beispiel die abstrakte Malerei, der Freudianismus oder der Marxismus, könnten somit als Wiederbelebungen einer sehr alten Erkenntnisweise gedeutet werden, die ständig vom Allgemeinen zum Besonderen wechselt, von der Einmaligkeit des Gesetzes zur Mannigfaltigkeit der Zeichen. »Ein ganzer Aspekt der abendländischen Moder-

nität«, schreibt weiterhin Jean-Joseph Goux, »klingt mit der alten bilderstürmerischen Forderung zusammen, die den Grund eines antiken Widerstreites bildete, und nunmehr setzen sich Denker jüdischer Abstammung an die Spitze dieser Modernität, um deren Fronten zu sichern, nicht unbedingt im Gegensatz zu ihr, sondern ihr voraus.«[2,8]

»Jude zu sein«, meint Josy Eisenberg, »heißt zunächst über eine Reihe von Reden Gottes und über Gott verfügen, um den unsichtbaren, unkörperlichen, unberührbaren Gott zu kennen. Das heißt auch Gott durch eine Sprache suchen, für die die ganze Geschichte Israels nichts anderes als deren Nachklang ist.«[2"] Ferner: »Man könnte den jüdischen Glauben durchaus mit den Worten bestimmen, die Lacan im Zusammenhang mit dem Unbewußten benutzte, und die Ansicht vertreten, daß er wie eine Sprache aufgebaut ist. Diese Sprache steht übrigens mit dem Unbewußten insofern in Zusammenhang, als die ganze jüdische Exegese (Bibelauslegung) darin besteht, über das hinaus, was gesagt worden ist, das Unausgesprochene des biblischen Vortrages aufzudecken.« Solche Äußerungen scheinen genau auf das zurückzuweisen, was Jean-Joseph Goux ausdrückte. Wenn die bildliche Darstellung durch den absolut vor ihr bestehenden *logos* ersetzt wird, ist dieser nicht mehr deren Erklärung oder Auslegung, sondern wohl deren Ersatz. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die Thematik der Nicht-Darstellung sowie der Suche nach dem Unausgesprochenen (mit der strukturellen Linguistik, der nicht auf geschichtlichen Ereignissen beruhenden Geschichtsschreibung, der abstrakten Kunst, den unzähligen Theorien über das Unbewußte als Nebenerscheinungen) auf dem >Feld< der zeitgenössischen ideologischen Erörterung >blüht<, während sich dort die jüdisch-christlichen Werte unter verweltlichten Formen niederschlagen. In

jedem Fall handelt es sich darum, anschaulich zu machen, ohne zu beschreiben; die Welt gewissermaßen als chiffrierte Ganzheit zu betrachten, deren Schlüssel sich jenseits der sichtbaren Erscheinungen befindet; sie nicht als den Ort einzelner, noch zu schaffender Formen zu betrachten, sondern als ein zu deutendes Geheimnis, als ein wieder zusammenzusetzendes Puzzle, bei dem der Mensch - nicht als Schöpfer, sondern als Vermittler - die Aufgabe hat, einen versteckten Sinn zu >entdecken<, einen zwangsläufig alleinigen, allgemeinen, vor seinem Dasein bestehenden Sinn. Die Vorstellung einer Welt als Kryptogramm (doppeldeutiger Text mit einem geheimen Inhalt) und, zu deren Entschlüsselung, die eines absoluten Sinngebers (der Jahwe sein kann, aber ebensogut das Unbewußte oder der Klassenkampf) funktionieren dann nach dem Schema Diastole/Systole (Dehnen/Zusammenziehen). Wenn die Welt nämlich etwas anderes als das ist, was sie ist, gibt es zwangsläufig einen unumgehbaren und unübertreffbaren Universalschlüssel, der darüber Auskunft erteilt, wie es mit dem Sein steht, das nicht das Sein ist. Der Mensch handelt nicht mehr, er wird behandelt als >Hieroglyphenentzifferer<. »So wie Freud sich zur Aufgabe gemacht hat, die Träume, die er bekanntlich mit Hieroglyphen verglich, zu deuten, strebt Marx seinerseits an, die Hieroglyphe des Wertes zu entziffern.«[300] Und deshalb verfährt Freud bei seiner Traumdeutung genau wie Joseph beim Pharao[301] oder Daniel bei Nebukadnezar[302].

Indem Marx und Freud ein über die einzelnen Ereignisse und Verhaltensweisen hinaus allgemein geltendes Gesetz aufstellen, verlassen sie das Ägypten der Hieroglyphen - verlassen sie das eigentlich heidnische fremde Land der besonderen Bedeutungen und führen sie, durch einen einzigen Vorgang, auf einen ebenfalls einzigen Sinngeber zurück. Die von Jean-Joseph Goux untersuchten ästheti-

sehen Auffassungen Freuds sind diesbezüglich bemerkenswert. »Zunächst behauptet Freud, daß der Inhalt eines Kunstwerks ihn mehr anziehe als seine formalen und technischen Vorzüge. Die Absicht des Künstlers sei es, welche die Regung in ihm hervorrufe. Er empfinde nur, was er begreife. Die Absicht des Künstlers versuche er in Wörter umzusetzen, er genieße nicht die Form, sondern den Inhalt, nicht den Stoff, sondern den Sinn. Er genieße nur dann, wenn seine Erkenntniskraft nicht gelähmt werde. Deshalb sei er kein Musikliebhaber . . . Statt das festzuhalten, was das Kunstwerk besonders kennzeichnet, und dessen sinnlich wahrnehmbares Rätsel ernst zunehmen, fasse er das Kunstwerk nur als Möglichkeit auf, einen Sinn zu deuten, eine Botschaft zu erfassen, die vom Künstler durch das Werk übermittelt werden würde. Ihn interessierten nur übermittelte Ideen, bedeutungsreiche Absichten.«[303] Bemerkenswert ist diese Textstelle, da die meisten Gegensätze, die wir selbst ausgedrückt haben, auch hier Zugang finden, nämlich zwischen Wahrgenommenem und Begriffenem, Seele und Geist, Form und Inhalt, Bild und Begriff, Stil und Sinn.

Moses Anziehungskraft auf Freud ist allgemein bekannt. Nun bringt eben dieser Mose die Gesetzestafeln, das heißt auch gleichzeitig das bilderstürmerische Verbot, vom Sinai. In *»Der Mann Moses und die monotheistische Religion«* sagt Freud selbst, daß das Darstellungsverbot die Hintansetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber der abstrakten Vorstellung nach sich zieht, einen Sieg des Verstandes über die Sinne, einen Verzicht auf Leidenschaften. Ebenso läuft die von Lévi-Strauss aufgestellte These über das Inzestverbot als eine allgemeine, für das Menschengeschlecht kennzeichnende Voraussetzung (diese These ist mit Freuds Ödipus-Theorie eng verbunden, indem sie gewissermaßen deren ethnographische und ratio-

nalisierende Umdeutung wird) darauf hinaus, einerseits erneut ein allgemeines, jenseits aller Besonderheiten befindliches Gesetz zu finden, andererseits und vor allem dieses allgemeine Gesetz als Bruch mit der natürlichen Welt zu deuten, sofern das Inzestverbot (das in Wirklichkeit insbesondere ein Inzestverbot mit der Mutter ist) sich mit jenem Verbot des Götzendienstes deckt, das gegen die Verbindung Mensch/Muttererde gerichtet war. (In der biblischen Thematik bedeutet >Idolatrie< [Abgötterei] Unzucht, und zwar blutschänderische Unzucht, da der Mensch im Heidentum durch das Weltsein erzeugt, dagegen in der Bibel von Jahwe geschaffen wurde.) In Anbetracht dieser Voraussetzungen kommt Jean-Joseph Goux deshalb zu dem Schluß: »Es stellt sich heraus, daß das Verbot, die Gottheit darzustellen, eine radikale Form des Inzestverbots ist, seine jüdische Form; daß Moses furchtbarer Zorn gegenüber den Götzenanbetern die Drohung der Kastration bedeutet, die über der verbotenen Liebe zur Mutter schwebt.«[304]

Kann man von da her den säkularen Aufschwung der biblischen Werte in der gegenwärtigen Welt mit der sie in vielen Bereichen kennzeichnenden Schönheitsunterschätzung in Zusammenhang bringen? Tatsache bleibt, daß die Schönheit heutzutage häufig als >eintönig< unterschätzt oder als >zwingende< Norm angeprangert wird, wenn sie nicht überhaupt auf ein reines Schau-Spiel festgelegt wird; daß gleichzeitig mancherorts eine Wiedereinsetzung, ja sogar eine Erhöhung der Unförmigkeit und Häßlichkeit stattfindet. Die Absetzung der Schönheit sowie die Beförderung der Häßlichkeit, verbunden mit dem Aufblühen des Intellektualismus und Problematismus, könnten wohl zur Umwertung gehören, die Nietzsche vielfach geißelte.

Demgegenüber steht das Heidentum im auffallenden Gegensatz. In der Bibel ist das Schöne nicht unbedingt gut

und das Häßliche nicht unbedingt schlecht. Es kann sogar sein - und darin gründet die Umwertung -, daß das Gute gut ist, gerade aufgrund seiner Häßlichkeit (so, wie das >Herrliche< schwach im Verhältnis zu dessen Macht ist), und daß das Böse schön ist, eben weil es das Böse ist. Luzifer ist bekanntlich ein lichtstrahlender Engel. Der Teufel putzt sich häufig mit allen Betörungsmerkmalen heraus; während Jahwes Arm »wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich« emporwuchs. »Keine Gestalt besaß er, noch Schönheit, und es war kein Anblick, daß wir sein begehrten.«[305] Im Heidentum ist das Gute dagegen vom Schönen nicht zu trennen; dies findet darin seine Berechtigung, daß zu allererst die vollendetsten Formen dieser Welt das Gute ausmachen. Demzufolge kann die Kunst nicht von der Religion getrennt werden. Die Kunst ist etwas Heiliges. Die Götter können dargestellt werden. Vielmehr: sofern sie dargestellt werden können, sofern die Menschen ihre Darstellung fortwährend gewährleisten, haben sie ein volles Daseinsrecht. Die gesamte europäische Geistigkeit beruht auf der Darstellung als Vermittlung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, auf der Darstellung mit bildlichen Formen und Zeichen, die sich gegen einen ausgesprochen wirklichkeitsbezogenen Sinn austauschen lassen, eigentliche Gewähr für diese ständige gegenseitige Umwandlung von Zeichen und Sinn. Die Schönheit ist sichtbares Zeichen dessen, was gut ist; die Häßlichkeit sichtbares Zeichen dessen, was nur unförmig oder mißlungen oder auch schlecht ist[306]. Carl Kerenyi hat darauf hingewiesen[307], daß die Feierlichkeit für die alten Griechen nicht von einer sichtbaren, wahrnehmbaren Darstellung zu trennen ist: durch die Verbindung von Ästhetik und Heiligem erreicht das religiöse Gefühl seinen Höhepunkt. »Das griechische Volk«, schreibt Hegel, »hat sich auch in den Göttern seinen Geist zum sinnlichen, anschauenden, vor-

stellenden Bewußtsein gebracht und ihnen durch die Kunst ein Dasein gegeben, welches dem wahren Inhalte vollkommen gemäß ist.«[308] Die Wesen, Menschen und Götter, offenbaren sich durch ihre Handlungen. Selbst Plato beschreibt das Reich von Atlantis oder die ideale Stadt der Republik nicht anders als Homer Odysseus' Hof auf Ithaka oder die Trojanische Mauer.

Genau wie Wagner schätzt Nietzsche die Ästhetik am höchsten ein. Seiner Ansicht nach vermag das dramatische Werk der der Moral zugeschriebenen Funktion gerecht zu werden. Er schreibt ferner, »daß wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projektionen sind und in der Bedeutung von Kunstwerken unsere höchste Würde haben - denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt«[309]. Nietzsche, der die christliche Kunst als unbewußte Ketzerei innerhalb des Christentums deutet, verurteilt übrigens von obigem Kriterium aus »die christliche Lehre, welche nur moralisch ist und sein will und mit ihren absoluten Maßen, zum Beispiel schon mit ihrer Wahrhaftigkeit Gottes, die Kunst, jede Kunst ins Reich der Lüge verweist - das heißt verneint, verdammt, verurteilt. Hinter einer derartigen Denk- und Wertungsweise, welche kunstfeindlich sein muß, solange sie irgendwie echt ist, empfand ich von jeher auch das Lebensfeindliche, den ingrimmigen rachsüchtigen Widerwillen gegen das Leben selbst.«[310]

Walter F. Otto nennt den Mythos »wahres Wort«, das heißt ein Wort, das auf die Weltwahrheit verweist. Henry Corbin bezeichnet ihn seinerseits als »imagínale Sprache«, denn das Imaginäre beruht selbst auf Bildern. Im Heidentum steht der Grundmythos, der Archetypus selbstverständlich dem Gesetz gegenüber. *Mythos* gegen *logos.* Das heidnische Heilige knüpft von vornherein an die sichtbare, wahrnehmbare Wirklichkeit an, sogar und vor allem, wenn

es sie zum Ideal erhebt. Ein Baum, ein Fluß, ein Hügel können heilig sein. Sie sind es auch. Der Mythos ist nicht das Nebenerzeugnis einer linearen, durch den Moralismus verselbständigten Geschichte. Erst der Mythos macht die Geschichte. »Gerade er«, schreibt Gilbert Durand, »geht der Geschichte entgegen, bestätigt und legitimiert sie«, so daß »es ohne mythische Strukturen überhaupt kein Geschichtsverständnis geben kann.«[311] Deshalb wirken die modernen Theoretiker der Tiefenpsychologie, unter anderem Jung und seine Nachfolger, auch dann als Historiker, wenn sie sich mit den ursprünglichen Bildern< und den >Archetypen< befassen (alle Begriffe, die Will Herberth als »widerlich« bezeichnet und »mit den heidnischen Greueltaten in Kanaan« vergleicht[312]). Sie machen uns auf die Wurzeln unserer eigenen Geschichte aufmerksam - einer Geschichte, die von einer gewissen Zahl an Formen, deren Schöpfer der Mensch ist, nicht getrennt werden kann. Das Heidentum führt zu den Wunderwerken der heiligen Kunst; in dem biblischen Monotheismus dagegen hat man einen leeren Tempel.

DAS ALLGEMEINE UND DAS BESONDERE

Wie oben ausgeführt, gründet die Bilderstürmerei in der Weltanschauung, in der das Absolute zwangsläufig die einzelnen Darstellungen übersteigt und bestimmt. Es liegt daran, daß die biblische Erkenntnisweise meistens das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem einseitig auffaßt, und zwar in - gegenüber dem Heidentum - entgegengesetzter Richtung: sie schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen, sie leitet das, was wir über das Besondere wissen können, aus dem ab, was wir über das Absolute wissen sollen. Im griechischen Denken dagegen, in dem das Allgemeine ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, verläuft die Erkenntnisweise eher umgekehrt: die Abstraktion und die ununterbrochene Verallgemeinerung einer Vielheit von besonderen Einzelheiten führt zur Aufstellung des Allgemeinen. In der Bibel werden zunächst Komplexe, Kategorien, Klassen vorgebracht, wobei die einzelnen Dinge oder Personen lediglich deren Äußerungsformen sind. In seiner Abhandlung über das biblische und das griechische Denken schreibt Thorleif Bormann: »Die Begriffe der Israeliten sind keine Abstraktionen, die aus einzelnen konkreten Dingen oder aus einzelnen Erscheinungen abgeleitet werden, sondern seelische Komplexe, welche die einzelnen Dinge in sich selbst einschließen. Der Begriff des Allgemeinen regiert das israelische Denken. Wenn der Israelit zum Beispiel an einen Moabiter denkt,

denkt er nicht an eine einzelne Person, die, unter anderem, von Moab abstammen würde. Die typischen Merkmale eines Moabiters leiten sich aus einem Typus ab, der durch die Summe der moabitischen Züge konstituiert wird. Dieser Typus heißt *mo'ab,* der Moabiter als Individuum, *mo'abhi,* ist seine Verkörperung.«[313]

Das biblische Denken ist ein einschließendes, zusammenfassendes. Es schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen, verfährt deduktiv von einem geoffenbarten Absoluten aus, und nicht induktiv aufgrund der Erfahrung. In diesem Denksystem ist das Besondere überhaupt nicht das, von dem man einen Begriff der Allgemeinheit folgert; das Besondere ist vielmehr die Darstellung der Idee der Allgemeinheit. Individuen und Dinge sind dann selbst nichts anderes als Darstellungen, >Verwirklichungen< von allgemeinen Wesenheiten und Ideen. Während die These des Heidentums ein Besonderes ist, das zum Allgemeinen gerade aufgrund seiner Besonderheit gelangen kann (Goethe ist allgemein, in erster Linie aber ein Deutscher; Cervantes ist allgemein, in erster Linie aber ein Spanier), ist die biblische These ein Allgemeines, das gesetzmäßig auf allen Besonderen gründet. Im ersten Fall wird das Allgemeine durch das Besondere bestimmt; im zweiten das Besondere durch das Allgemeine.

Es leuchtet ein, daß die verallgemeinernde Erkenntnisweise der Bibel, aufgrund ihrer eigenen Dynamik, dazu neigt (oder zu neigen droht), die Mannigfaltigkeit einzuschränken, wohingegen die umgekehrte Erkenntnisart vielmehr aus dieser Mannigfaltigkeit die Grundlage jedes Wissens macht. Max Weber sieht übrigens (wie andere vorher) ein, daß der Weg, vom Erlebten aus, in den Polytheismus mündet.

Die Erkenntnisweise, die vom Allgemeinen zum Besonderen schreitet, besteht ferner darin, in den Dingen einen

bereits vorausgesetzten Sinn zu entdecken, während der andere, der vom Besonderen zum Allgemeinen schreitet, darauf hinausläuft, ihnen einen Sinn zu geben. Nur durch letzteren kann der Mensch wirklich zum Sinnverleiher werden. Daher Nietzsches Äußerung, wonach der Wert eines Volkes oder eines Menschen lediglich an dessen Vermögen gemessen wird, seine Erfahrung mit dem Stempel der Ewigkeit zu versehen. Die hebräische Sprache, die nicht immer zwischen Wortkategorien scharf trennt, widerspiegelt diese sie kennzeichnende Neigung mit der Fülle an Kollektiven« Wörtern, *'adham* zum Beispiel bezeichnet sowohl >den Menschen« als auch >die Menschheit«; *ish* sowohl >einen Menschen« als auch >Menschen<; *rekheb,* sowohl >ein Fuhrwerk« als auch >mehrere Fuhrwerke«. Die Wurzel *mlk,* die den Begriff des Königtums in sich schließt, kann ebenso >König«, >Königreich<, >als König regieren« und so weiter bedeuten. *»Ets«,* fügt Thorleif Borman hinzu, »bezeichnet nicht den Begriff >Holz«, sondern, wie die platonische Vorstellung des Holzes, jedes wirkliche Ding, das die Eigenschaften des Holzes besitzt . . . *ets* ist die eigentliche Voraussetzung; die Dinge aus Holz dagegen sind lediglich deren Vergegenständlichungen.«[315]
Die abstrakten Begriffe stellen sich somit als Absolute hin. Und wahrscheinlich, weil die Dinge einen Sinn an sich haben, benutzt die Bibel so häufig die bildhafte Sprache (indem sie auf natürliche«, allgemeinverständliche Symbole zurückgreift) - bildliche Ausdrücke, die sogar einander widersprechen können (zum Beispiel »Vom Cherub getragen, flog er dahin, er fuhr auf den Flügeln der Winde«[316]).

Der Begriff >Menschheit< gehört zu jenen Kollektiven« Wörtern, die man auf zweierlei Weise auffassen kann. Erstens, wenn man vom Besonderen ausgeht: die Menschheit ist dann die Gesamtheit aller Einzelwesen der Gattung

Homo, aller auf der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt lebenden Völker. Zweitens, wenn man vom Allgemeinen ausgeht: die Menschheit ist dann eine Idee (im platonischen Sinne), und das Hauptmerkmal aller Menschen ist, daß sie von dieser Idee herrühren, die sie kennzeichnet. So wie jeder Moabiter sozusagen eine Verkörperung des >Moabitertums< darstellt, ist der Mensch eine Verkörperung der >Menschheit<. (Auf dieser Wortbedeutung beruht jede Theorie, die aus einem abstrakten Menschen, einem >Menschen an sich<, den Mittelpunkt ihrer Betrachtung macht, zum Beispiel heutzutage die Ideologie der Menschenrechte.)

Dasselbe gilt für den biblischen Begriff des Gesetzes. Die Thora zeichnet sich durch ihr unantastbares Gepräge aus: angesichts ihrer Unveränderlichkeit ist sie die stets gleichbleibende Spiegelung des Willens eines einzigen Gottes, des alleinigen Herrschers über das Ewig-Zeitliche. In diesem Sinne steht sie jenem immer zufälligen Gesetz, so wie das Heidemtum es voraussetzt, genau gegenüber. Die lateinische *lex,* der griechische *nomos,* die »als ausschließliches menschliches Werk veränder- und widerrufbar sind«[317], sind auch, von Natur aus, mit der Vorstellung einer Normenvielfalt vereinbar. Der Begriff *nomos,* der bei Homer den Wörtern *themis* oder *dikö* weicht, wenn es um das Rechtswesen geht, bedeutet übrigens ursprünglich >Anteile übergeben< und demnach >empfangen, was einem zukommt. Im klassischen Sinne umfaßt der *nomos* die einer Stadt innewohnenden Sitten und Bräuche - was sie eben gegenüber anderen Städten kennzeichnet. »Die Gesetzgebung der Thora«, schreibt Jean-Louis Tristani, »setzt einen Gesetzgeber voraus, der sich der menschlichen Fassungskraft entzieht; dieser Tatbestand verbietet ihm, irgendeinen Unterschied zwischen Artikel und Artikulierung der Thora in Betracht zu ziehen. Die Texte des echten

Gesetzes, *lex* oder *nomos*, lassen sich dagegen immer auf die tatsächlichen Bedingungen zu ihrer Artikulierung beziehen. Dieser Gesetzbegriff geht aus einer anderen Theologie, der indoeuropäischen, hervor.«[318]

Die biblische Denkungsart verweist diesbezüglich auf entsprechende Denkverfahren im Abendland. Zunächst auf die sokratische oder platonische Denkweise: die platonische Idee geht ebenfalls vom Allgemeinen aus, um zum Besonderen zu gelangen. Dieselbe Erkenntnisweise läßt sich heutzutage im marxistischen Denken feststellen, das durch abstrakte Gegebenheiten, unter anderem die Klassen, gesteuert wird, aus denen dann die einzelnen Besonderheiten abgeleitet werden. Nicht der Wert der Menschen bestimmt bei Marx die Klasse, sondern die Klasse setzt den Wert der Menschen fest. Man ist insofern das, als man einer Schicht angehört, von ihr behandelt wird. (Der Mensch wird durch einen anderen-als-sich-selbst behandelt.) »Dem Marxismus«, schreibt François George, »liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Proletariat ohne Proletarier existiert, im Grunde jenseits von ihnen, nämlich aus der Sicht seines eigenen Wesens.«[319] Im traditionellen europäischen Denken geht es allerdings anders zu. Schon deshalb hat sich, innerhalb des Christentums, der Heiligenkult mit seinem Scheinpolytheismus einer derartigen Beliebtheit erfreut. Auf die verhältnismäßig späte Zeit der Niederschrift der skandinavischen Sagas hinweisend, schreibt Régis Boyer: »Die Vorstellung von einem abstrakten und unpersönlichen Gott konnte Persönlichkeiten, denen es nur um zwischenmenschliche Beziehungen ging, nur fremd sein.«[320]

DIE MONOTHEISTISCHE ANMASSUNG

Der biblische Monotheismus entstammt einem Schisma, einer Spaltung: eine Gruppe nomadischer Volksstämme, laut mündlicher Überlieferung unter der Führung Abrahams, bewirkt um etwa 1700 vor unserer Zeitrechnung im sumerischen Urim die Ablehnung oder die Loslösung von der sie umgebenden Zivilisation. Dieser Ausschluß kennzeichnet den Werdegang einer neuen Behauptung, mit Anspruch auf radikale Trennung: die dualistische monotheistische Behauptung. Diese Behauptung unterscheidet dann anscheinend Israel von allen übrigen Völkern der Welt. Wie ihr endloser Streit mit den Kanaaniter- und Moabiterkulturen es belegt, gehört der dualistische Monotheismus ausschließlich den Hebräern. Entgegen Renans Behauptung - wonach Arabien von jeher die Hochburg des Monotheismus gewesen sei - hat der Nahe Osten im 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung niemals monotheistische Bestrebungen aufgewiesen. Derartiges vermögen weder die Sumerer noch die Assyrer, noch die Kanaaniter, noch die vorislamischen Araber, noch die Syrer aufzuweisen. Selbst die Religion Atons, die ägyptische Sonnenscheibe, über alle Kommentare, die sie unter anderem bei Freud hervorrief, hinaus, ist kein dualistischer Monotheismus, sondern eher das Ergebnis eines bereits unter Amenophis IV. eingeleiteten Prozesses als Möglichkeit für den Pharao, sich von der Vormundschaft der thebanischen Priesterschaft freizumachen.

Die jüdische Überlieferung setzt einen Ur-Monotheismus voraus, von dem sich die Menschen aufgrund ihrer Verstöße allmählich losgelöst hätten. (Diese Vorstellung eines ursprünglichen Monotheismus begründet das biblische Götzendienstverbot für das gesamte Menschengeschlecht. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde diese These Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung hinsichtlich ihres tatsächlichen Wahrheitsgehalts: Sind die einzelnen Götter des Heidentums - im bejahenden Falle - gewissermaßen das Ergebnis eines Verfalls, eines religiösen Weniger-Seins, oder ist die Menschheit allmählich vom Polytheismus zum Monotheismus übergewechselt? Dieser heutzutage etwas überholte Streit stellte im Grunde zwei ebenfalls irrige Thesen gegenüber, sofern sie beide eine fortschreitende lineare Entwicklung der ganzen Menschheit voraussetzten[321]. In Wirklichkeit ist die Beziehung Monotheismus/ Polytheismus keine durchlaufende und zeitlich geordnete, sondern eine Beziehung zwischen zwei unterschiedlichen Denkweisen. Jahwe ist weder der gefallene Vater noch das Ergebnis, noch der Überlebende der >mythischen Götter<. Der aus dem europäischen Heidentum stammende Begriff >Gott< paßt ihm übrigens nur unvollkommen: um sich bei den hellenisierten Griechen und Juden Gehör zu verschaffen, gaben 72 Theologen (unter Ptolemaios II. Philadelphos) der Göttlichkeit vom Sinai (YHWH, Jahwe), Elohim, den Namen *theosldeus,* der bislang ausschließlich die Götter des Heidentums bezeichnet hatte.

Der zwar durchaus ursprüngliche biblische Monotheismus ist allerdings nicht an einem Tag entstanden. Loisy schrieb: »Jahwe ist Gott von Israel, seit dem oder, wenn man will, durch den Exodus.«[322] Der biblische Monotheismus stellt in der Tat ein abgeschlossenes System lediglich in den Prophezeiungen der Exilzeit dar.

Zur Zeit Moses oder der Patriarchen weist er bei weitem

nicht diesen Zug auf. Die ersten literarischen Teile der Bibel entstanden im 10. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung (als das Königtum bei den Hebräern gegründet wurde). Das >jahwistische< Dokument, jüdischen Ursprungs, sei gegen Ende des 10. Jahrhunderts, unter Salomo, niedergeschrieben worden, das >elohistische< Dokument (oder >priesterliche<) um 800-750. Beide Berichte gingen zur Zeit der von Esra und Nehemia eingeleiteten Reformen ineinander auf.

Entgegen Renans Behauptung haben die Hebräer wohl eine Mythologie gehabt, derer sie sich sogar nur mit größter Mühe haben entledigen können. Diese Überbleibsel des Polytheismus sind besonders im jahwistischen Bericht sichtbar. Selbst die Bibel beginnt mit einer Pluralform, *Elohim,* und viele ihrer Elemente sind anscheinend nahöstlichen Mythologien oder Kosmogonien entlehnt worden *(Gilgamesch-Epos,* mesopotamische, babylonische, sumerische, akkadische Berichte). Die Spur früherer Gottheiten (oder der aus dem Glauben benachbarter Völker) ist möglicherweise in jenen >Cherubim< (*k'ruvim,* Ableitung des akkadischen *karibu,* >Mittler<) und >Seraphim< zu finden, die nach der Bibel den Himmelsgarten schützen, den Thron Jahwes in Hesekiels Vision tragen und so weiter. Auf sich selbst gestellt, stellen die Hebräer die Gottheit in der Form eines Kalbes[323] dar, zweifelsohne unter dem Einfluß gewisser Fruchtbarkeitskulte.

Die Grundbehauptung des Monotheismus ist im Exodus zu finden, als Jahwe zu Mose spricht: »Du darfst keinen anderen Gott anbeten; >Eifersüchtiger< ist ja der Name Jahwes, und ein eifersüchtiger Gott ist er. Darum schließe kein Bündnis mit den Bewohnern des Landes. Du könntest, wenn sie mit ihren Göttern buhlen und ihren Götzen opfern und sie dich einladen, an ihren Opfermahlzeiten teilnehmen und könntest aus ihren Töchtern Frauen für

deine Söhne nehmen. Wenn dann ihre Töchter mit ihren Göttern buhlen, könnten sie auch deine Söhne dazu verleiten, mit ihren Göttern zu buhlen.«[324] (Bezüglich der Eifersucht Jahwes bemerkte Nietzsche: »Sie [die Leute] glauben in ihr [der Liebe] selbstlos zu sein, weil sie den Vorteil eines anderen Wesens wollen, oft wider ihren eigenen Vorteil. Aber dafür wollen sie jenes andere Wesen besitzen . . . Sogar Gott macht hier keine Ausnahme.«[325]) Mag diese Stelle den einzigartigen Charakter Jahwes unterstreichen, sie behauptet allerdings noch nicht die Nicht-Existenz anderer Götter. Deshalb pflegen viele Autoren im Falle Moses eher vom >affektiven Monotheismus* oder von >Monolatrie< (Verehrung eines Wesens) zu sprechen. »Der Jahwismus vor der Kanaan-Eroberung«, schreibt Raphael Patai, »ist eine Art Monolatrie, die zum ethnischen Monotheismus neigt.«[326] Jener berühmte Deuteronomium-Spruch: »Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist der einzige Jahwe«[327], der noch heutzutage als eigentlicher Anfang des Schemas aufgefaßt wird, ruft bei manchen folgende Auslegung hervor: >Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein.< Diese Formel, mit anderen Worten, »würde keineswegs die Existenz anderer Götter leugnen. Sie würde höchstens deren Kult verpönen. Sie würde somit das erste Gebot des Dekalogs nicht überschreiten. Genau wie er, würde sie nicht etwa den Monotheismus, sondern die Monolatrie befürworten.«[328] Loisy vertritt ebenfalls diese These und sieht sogar in der >Monolatrie< gegenüber dem Polytheismus einen Rückschritt, der auf die Übersteigerung eines »nationalen Stolzes sowie religiösen Fanatismus«[329] zurückzuführen ist. Die Sinai-Gesetzgebung scheint noch nicht für alle Völker bestimmt zu sein; sie ist erst das zwischen Jahwe und den Seinen geschlossene Bündnis. Jahwe selbst leugnet nicht die Existenz anderer Götter. Er begnügt sich damit, sie zu verwünschen. Wie könnte er,

übrigens, auf jemanden >neidisch< sein, der nicht ist? Stellt sein >Neid< nicht den eigentlichen Beweis für die Existenz anderer Götter dar? Das Deuteronomium verkündet: »Denn Jahwe, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren.«[330] Derartige Sprüche sind auch in späteren Teilen der Bibel anzutreffen: »Denn unser Gott ist größer als alle Götter«[331]; Jahwe ist »ein großer Gott, ein König über alle Götter erhaben«[332]; Jahwe ist »hoch erhaben über alle die Götter«[333]; er wird »alle Götter der Erde vernichten«[334] und so weiter. Zur Zeit Moses handelt es sich eher um Monolatrie oder Henotheismus (Eingottglaube ohne Leugnung anderer Götter) als um einen echten Monotheismus, das heißt um ein System, in dem einzig der verehrte Gott allmächtig ist ohne Leugnung der Existenz anderer Götter.

Erst im zweiten Jesaja-Buch (Das Trostbuch von der Erlösung Israels, Kap. 40-55) findet der jüdisch-christliche Monotheismus seine endgültige Vollendung. Nur Jahwe ist Gott. »Vor mir ward kein Gott gebildet, noch wird es einen nach mir geben. Ich, ich allein bin Jahwe, außer mir gibt es keinen Helfer«[335]; »Ich bin Jahwe, und sonst ist keiner«[336]. Die anderen Götter werden als das reine Nichts hingestellt. »Ihr seid ein Nichts, und euer Tun ist nichtig; ein Greuel ist, wer euch erwählt«[337]; »Seht, sie alle sind nichts, nichtig ist ihr Tun, Hauch und Luft sind ihre Bilder«[338]. Jahwe ist eher der einzigartige Gott als der einmalige. (Das Einmalige stellt eine abgeschlossene, endliche Form dar, und Jahwe kann nur unendlich sein.)

Nunmehr ist der Prozeß endgültig abgeschlossen, und möglicherweise hat diese allumfassende Behauptung sogar die Bibelverfasser dazu bewogen, rückblickend ihre Geschichte im Sinne des Einzigartigen neu zu gestalten. »Diese Geschichte«, schreibt Jean-Louis Tristani, »stimmt in der Tat mit den Requisiten eines monotheistischen Epos

zu sehr überein, als daß sie ehrlich sein könnte. Ob Abrahams Exodus von Ur in Chaldäa, ob der Exodus der jüdischen Sklaven unter Moses Führung - alle diese Berichte sind mit dem Faden einer harmlosen monotheistischen Tücke gesponnen: ein einziger Vater des Menschengeschlechts, Adam (Monogenismus), dann Noah; ein einziger Vater des hebräischen Volkes, Abraham, ein einziger Gesetzgeber, Mose, ein einziger Gott, Jahwe.«[339]

Nach Esras Tod unterlag Judäa ein Jahrhundert lang der persischen Herrschaft. Nun weist die hebräische Religion eine gewisse Entwicklung auf unter dem Einfluß des zoroastrischen Dualismus sowie zahlreicher neuer Gottheiten. Der biblische Dualismus erfährt dadurch eine noch größere Betonung. Es handelt sich einerseits um jene Zeit, da sich die Problematik des Bösen mit immer größerer Schärfe stellt: das Buch Hiob, als Lösungsversuch, wird wahrscheinlich zwischen 300 und 250 vor unserer Zeitrechnung niedergeschrieben. Andererseits gewinnt die Auffassung, es gebe Dämonen, böse Geister, an Boden. Die hebräische Engel- und Dämonenlehre gewinnen deutlichere Umrisse. Diese Themen werden Zugang in die vorrabbinische Literatur, danach in den *aggadah* finden[340]. In dem Targoum, der aramäischen Bibelübersetzung, werden die Wörter >Bock< und >Satyr< mit >Dämonen< wiedergegeben. In den Pirkei Aboth, der der Mischna einverleibten Sittenlehre, befinden sich unter den zehn am Vorabend des ersten *chabbat* (Sabbats) geschaffenen Gegenständen die *mazzikin* oder schädliche Geister«. »Die dualistische Neigung wird, wie bekannt, eine größere Betonung im Christentum erfahren, wobei dieses, mit Hilfe der örtlichen Kulte, eine verhältnismäßig eingewurzelte Frömmigkeit aufrechterhalten wird.)

Das Einzigartige von Jahwe schließt jeden Vergleich, jede Gegnerschaft aus, während es gleichzeitig durch Reizung

sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens anzieht. Diese Einzigartigkeit anzunehmen bedeutet, daß nichts mit Jahwe verglichen oder gleichgestellt werden kann und daß demnach kein anderer Gott angebetet werden darf. Von vornherein setzt sich der jüdisch-christliche Monotheismus als mythenlose Religion ein, das heißt als eine Religion, die dessen entbehrt, was bislang eigentlich immer die Religion gekennzeichnet hat (daher vielleicht jene römische Bezichtigung, die Juden seien >Atheisten<). Die Mythen verweisen auf die Welt; sie heiligen die Welt. Die Welt aber, laut Bibel, muß entheiligt werden. Die Natur darf nicht mehr >belebt< sein: die Götter müssen es unterlassen, dort ansässig zu sein und dem Menschen ein verklärtes Bild seiner selbst zu verleihen. Dem jüdisch-christlichen Monotheismus läuft am meisten jene stille kosmische Religiosität, jene stille Weltfrömmigkeit zuwider. Deshalb verurteilt die Bibel mit soviel Nachdruck den >natürlichen< Zauber - den Zauber, dessen sich Odin gegen Ende des Wanenkriegs bedient und dessen spätere Äußerungsformen der jüdisch-christliche Monotheismus, bis in die Zeit der Hexenprozesse hinein, als >teuflische< Erscheinungen bekämpft[341]. »Das Judentum hat die Götzen nicht verklärt«, schreibt Emmanuel Lévinas, »es hat deren Vernichtung gefordert. Genauso wie die Technik hat es die Welt ent-mystifiziert.«[342] Der Übergang vom *mythos* - der Mythus, der sich nicht als solcher zu verstehen braucht - zum *logos* stellt bereits »eine erste Herabwürdigung des Mythus dar, sofern er eine Rationalisierung und eine Historisierung mit sich führt . . . Von nun an wird der Mythos als Erdichtung erlebt, eine ohne Zweifel schöne, dennoch irrige Geschichte. Er ist keine Erkenntnisweise mehr, sondern Gegenstand von Erkenntnissen«[343], So setzte ein Prozeß der Weltentzauberung ein, der innerhalb einiger Jahrhunderte, nachdem die religiösen Ideologien ihre Verweltli-

chung erfahren hatten, einen reinen Rationalismus begünstigte, eine Anschauung der Welt als reinen Gegenstandes, Objekt reiner Mechanik, reiner seelenloser und gottloser Materie, welche mehrere weniger leichtgläubige Forscher allmählich durch ihre Untersuchungen vernichteten. Der Entzauberungsprozeß ist ja nicht im Ansatz steckengeblieben. Weit entfernt, daß der Rationalismus der >Aufklärungszeit diesbezüglich den Gegensatz zum biblischen Monotheismus darstellt, begründet er eher dessen weltliche Übertragung und dessen unvermeidlichen Ausgang. Wie Theodor W. Adorno es in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*[344] unterstrichen hat, hat der größte Teil der Sozialwissenschaften da wieder angesetzt, wo die europäische Aufklärung aufgehört hatte. Und selbst moderne Theologen, die sich willentlich von jenem durchwegs heidnisch geprägten christlichen Wunderbaren des Mittelalters loslösten, unterliegen Entmythologisierungserscheinungen. Letztere stellte Jean Brun als »blinde Verehrungen der Form, die den reinen Sinn aus dem Text hervorgehen zu lassen wähnen«, hin[345]. Das strenge Wesen des Bibelgesetzes hängt unmittelbar mit dieser absichtlich vollzogenen Loslösung von der dem Heidentum innewohnenden Weltfrömmigkeit zusammen. Die Weltzugehörigkeit wurde nicht verworfen, sondern mittels eines unabänderlichen Rituals verwandelt, welches das irdische Dasein mit der Verwerfung aller mythologischen Verführungen zu vereinbaren weiß. »Die Hebräer«, bemerken Theodor Adorno und Max Horkheimer, »haben die Angleichung an die Natur nicht sowohl ausgerottet als sie aufgehoben in den reinen Pflichten des Rituals. Damit haben sie ihr das versöhnende Gedächtnis bewahrt, ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen.«[346] So konnte der Ort der Verfehlung beibehalten werden, die Verfehlung selbst wurde allerdings getilgt.

Gleichzeitig wurden die Bibelverfasser dazu veranlaßt, ihre Theorie des Opfers zu äußern. Hier ist ebenfalls eine bedeutende Entwicklung zu verzeichnen. Die Bibel stellt mehrere Opferhandlungen vor. Es kommt aber nicht darauf an, was die Alten darin entdeckten: einen durchaus freudigen Anlaß, den Göttern Gegenstände zu opfern, welche - dadurch, daß sie aus dem weltlichen Bereich gezogen wurden - zu *sacra* (Heiligem), zu heiligen Gegenständen wurden. Im 1. Jahrhundert v.d.Zr. schreibt Sallust: »Jeder Mensch ist erst dann glücklich, wenn er seine eigene Vollendung erfährt. Und die Vollendung eines jeden besteht darin, eins mit seiner Sache zu werden. Deshalb äußern wir in unseren Gebeten den Wunsch, mit den Göttern, dank unseren Opfern, vereint zu werden.« In der Bibel bekommt das Opfer meistens eine versöhnende Färbung: es ist das Opfer für die Sünde *(hattat)* oder das Sühneopfer *(asam).* (Nach dem Untergang des Tempels werden die Versöhnungsopfer aufgehoben und durch die Bußfertigkeit, im Hinblick auf das >Vergeben<, ersetzt.) Ferner beteiligt sich Jahwe selbstverständlich nicht an derartigen Opferhandlungen. Es ist undenkbar, daß er sich - selbst symbolisch - an den Tisch der Sterblichen setzt, etwa wie die Götter des Heidentums, welche den Altären Besuch abstatten und zu deren Ehren die Tafel gedeckt wird. Daher drängt sich die Feststellung auf, daß Jahwe Feste und >natürliche< Kulthandlungen verachtet. Er verabscheut schon deshalb die kosmische Religiosität, weil sie die Vorstellung aufkommen läßt, wonach das Leben niemals stirbt, sondern sich ständig erneuert, wonach selbst die Geschichte erneuerungsfähig ist, wonach schließlich eine ewige dialektische Solidarität zwischen Leben und Tod, zwischen Mensch und Göttern besteht. Dem Opfer von Gegenständen zieht Jahwe die Erhöhung abstrakter allgemeiner Begriffe vor: der >Friede<, die >Gerechtigkeit<

und das >Gesetz<. Die Kritik an dem Opfer wird insbesondere bei den Propheten geäußert, da sie der Wirklichkeit des Heidentums unmittelbar gegenübergestellt sind. »Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer?, spricht Jahwe. Brandopfer von Widdern und Fett von Mastkälbern habe ich satt«[347]; »Denn Liebe will ich, nicht Opfer, Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer«[348]; »Ich hasse und verwerfe eure Feste und habe kein Wohlgefallen an euren Festversammlungen. Denn bringt ihr mir Brandopfer dar ... an euren Speiseopfern habe ich kein Gefallen, und das Opfer eurer Mastkälber sehe ich nicht an. Hinweg von mir mit dem Lärm eurer Lieder! Das Spiel eurer Harfen will ich nicht hören«[349]. Demnach führt der Kult Jahwes als einzigartigen Gottes zur Verneinung jenes Kultes, den sich die Menschen durch ihre eigenen Götter selbst erweisen könnten.

Nahezu alle Propheten wettern mit außergewöhnlicher Kraft und sogar Wut gegen die heidnischen Kulte. In jeder Erscheinungsform von Weltfrömmigkeit prangern sie die >Abgötterei« an. Kein Begriff vermag die >Unreinheit< der fremden Bräuche sowie den Synkretismus (Verschmelzung mehrerer Religionen) genug zu geißeln. So, wie das Bündnis zwischen Jahwe und seinem Volk symbolisch als Vermählung hingestellt wurde, wird die religiöse Untreue, der Kompromiß mit den äußeren Erscheinungsformen des Glaubens, ständig mit >Ehebruch< und >Prostitution< gleichgesetzt. »Du hast das Land besudelt mit deiner Unzucht und mit deiner Bosheit«, ruft Jeremia aus[350]. Selbst Jerusalem, die »treue Stadt«, wird »zur Dirne« bei Jesaja[351]. Die Formel ist sowohl bei Hosea anzutreffen, mit einer bildhaften Wendung über die »buhlerischen Kinder«[352], als auch bei Hesekiel. Diese Ausdrucksweise wird nicht zufällig benutzt. Wenn wir eine unter anderem von Raschi befürwortete Anordnung annehmen, wonach die

Zehn Gebote des Dekalogs zu Fünfer-Gruppen gegenübergestellt werden, stellt man fest, daß das Gebot »Du sollst keine anderen Götter haben als mich« dem 6. gegenübersteht: »Du sollst nicht ehebrechen.«[353]

Die in dem Pentateuch enthaltenen rituellen Vorschriften bezwecken in ihrer Vielheit und Genauigkeit die Abschirmung von Jahwes Getreuen vor kanaanitischen Einflüssen, eine unterscheidende Haltung, eine Trennung zwischen ihnen und den Heiden. So wie die Religion von >benachbarten< Kulturen nicht angesteckt werden darf, so müssen die sie begründenden Kulte ebenfalls einer Ansteckung von außen entgehen. Das Hineinzwängen in das Gesetz rührt von demselben Gedanken her. Blandine Barret-Kriegels Äußerung gemäß gelangt das hebräische Volk »zu seiner Identität erst durch den erdrosselnden Engpaß des Gesetzes«[354]. Dieser ermöglicht gleichzeitig, der Angleichung Einhalt zu gebieten - das zu verhindern, was als *chukat hagoy,* die Nachahmung der Gojim *(goyim),* benannt wurde.

Die Bibel empfindet vor Mischungen einen ganz besonderen Abscheu. Heilig ist, was gesondert wurde; >unrein< ist, was vermischt wurde[355]. So ist es untersagt, verschiedenartiges Vieh zusammen anzuspannen, das Saatgut unmittelbar vor dem Säen zu vermischen, mit Wolle und Lein zu weben, die Kleidungsstücke zwischen Mann und Frau zu tauschen. Zahlreiche Nahrungsverbote rühren anscheinend von demselben Gedanken her. Es gilt, das zu beachten, was Jahwe gesondert hat; es gilt vor allem, für den Menschen die relativen Gegensätze nicht zu verknüpfen und zu überwinden, sich nicht die überwindende und vereinheitlichende Macht, die einzig Jahwe zusteht, anzueignen. Somit werden sämtliche Kreuzungen (Mischbildungen) verurteilt. Gleichermaßen verurteilt werden die Mischehen, welche dem unterworfen sind, was Léon Poliakov als »die strengen

Vorschriften des mosaischen Gesetzes gegen Hybridenzüchtungen und Rassenkreuzungen« umschrieb[356]. In der Tat stellt die Mischehe ebenfalls einen Kompromiß, eine Synergie (Mitwirken) dar, und als solche einen >Ehebruch< oder zumindest eine Verfälschung, das heißt auch eine >Prostitution<. Gerade nach Überschreitung eines solchen Verbots (die Verbindung »Gottessöhne«/»Menschentöchter«[357]) bereut Jahwe in der Genesis, die Menschheit geschaffen zu haben, und beschließt, sie durch die Sintflut zu ertränken. Dieses Gesetz wurde zwar vielfach umgangen (Moses, in fremdes Land gegangen, heiratet die Tochter eines Priesters aus Madrän; David stammt von Ruth, einer Moabiterin), dennoch immer wieder beteuert; in den Propheten wird es seine leidenschaftlichsten Verteidiger haben. Maleachi sieht im »Greuel« der Mischehen die Ursache für Jahwes Zorn[358]. Esras Reformen stempeln die Mischehe ohne weiteres als Verbrechen, als einen >Verrat< an Jahwe; die >Schuldigen< werden öffentlich angezeigt[359] und ihre Ehen aufgelöst[360]. In der Bibel endet der erste Teil der historischen Bücher mit Nehemias Schilderung derartiger Vermischungen: »Auch sah ich in jenen Tagen Juden, die aschdodische, ammonitische und moabitische Frauen heimgeführt hatten. Von ihren Kindern sprach die Hälfte aschdodisch. Sie verstanden nicht mehr jüdisch zu sprechen, sondern nur die Sprache des betreffenden Volkes. Ich schalt sie, verfluchte sie, schlug einige von ihnen, raufte ihnen die Haare aus und beschwor sie bei Gott: >Ihr sollt eure Töchter nicht ihren Söhnen geben und keine aus ihren Töchtern für eure Söhne oder euch nehmen! Hat sich ihretwegen nicht auch Salomo, der König Israels, versündigt? . . . Muß man nun auch von euch hören, daß ihr ganz die gleiche große Schandtat begeht, da ihr gegen Gott treulos handelt dadurch, daß ihr fremde Frauen heimführtet.«<[361]

Der Kampf gegen die >Abgötterei< begründet somit einen Kernpunkt innerhalb des biblischen Denkens. Vom Pentateuch bis Jesaja und Jeremia liefert er möglicherweise das am häufigsten behandelte Thema. Die Abgötterei ist die Quelle selbst allen Übels sowie allen unmoralischen Verhaltens[362]. Ihr Verbot wird deshalb durch die Tradition auf dieselbe Stufe - wenn nicht noch höher - gestellt als der Jahwe selbst erwiesene Kult. Was bedeutet >Abgötterei<? Eigentlich den Umstand, jemandem anderen (Gott oder Mensch) den ausschließlich Jahwe vorbehaltenen Kult zu erweisen, das heißt mit anderen Worten, die Verabsolutierung dessen, was die Bibel als nur relativ hinstellt, und umgekehrt. Abgötterei schlechthin besteht jedoch für den Menschen darin, sich als einzige sinngebende Macht zu behaupten, sich selbst als vollkommen selbständig zu gestalten. Daher jene immer wieder ausgesprochenen Verwünschungen gegen die >menschlichen Eitelkeiten sowie die Verfluchungen gegen den menschlichen >Hochmut< - ganz zu schweigen von dem Aufruf an die >Demut<, die das Christentum verbreiten wird. Der Mensch darf den ganzen ihm zugedachten Raum einnehmen, aber nur diesen seinen Raum; ihm wird verboten, über sich selbst hinauszuwachsen. Unter diesen Voraussetzungen ist Abgötterei überall anzutreffen; Götzen gibt es in Hülle und Fülle. Als Paulus nach Athen kommt, um das Volk von seinen urtümlichen Überzeugungen abzubringen, beschreibt er die Stadt als eine »Stadt voller Götzenbilder«[363]. Unter diesen >Götzen< befinden sich sowohl goldene, silberne und steinerne Bilder[364] als auch »einige epikureische und stoische Philosophen«[365]. Trotz alledem ruft Paulus aus: »Ihr Männer von Athen, ich finde, daß ihr in jeder Hinsicht sehr religiös seid.«[366]

Die biblische Auffassung der Abgötterei ist um so beachtenswerter als diese selbst denjenigen ausdrücklich verbo-

ten wird, die nicht an die Existenz Jahwes glauben. Die Ablehnung der Abgötterei steht tatsächlich an guter Stelle unter den sieben noachidischen, angeblich für die ganze Menschheit gültigen Geboten[367]. Umgekehrt behauptet die Überlieferung, daß Jahwe erst dann wirklich angebetet werden kann, wenn die letzte Spur von Abgötterei beseitigt ist. »Wer die Abgötterei ablehnt«, sagt der Talmud, »tut, als ob er die ganze Thora verwirklichte.«[368] Demnach ist die Abgötterei, und nicht etwa der Atheismus (Gottlosigkeit), Gegenstand der Verdammung. In biblischer Sicht wird eher der Glaube an die Nicht-Existenz Gottes hingenommen als die Anbetung eines falschen Gottes<. Jahwe ereifert sich mehr gegen diejenigen, die seinen Neid herausfordern, als gegen seine Verleugner. Diese Ansicht ist Ausgangspunkt einer negativen Theologie gewesen, wonach die Einhaltung des >Nein< in mancher Hinsicht vor der des >Ja< Vorrang besitzt - eine das noachidische Verhalten verallgemeinernde Theologie: wenn die positiven Grundsätze keine Beachtung finden, müssen zumindest die negativen Gebote befolgt werden. Daß jene zu einer sicheren und besseren Einhaltung letzterer überhaupt geschaffen wurden, ist sogar noch vertretbar. Bezeichnenderweise haben manche neomarxistische Autoren dieselbe Idee aufgegriffen zwecks einer strikten Übertragung der biblischen Werte auf das Diesseitige. »Die universale Erlösung«, schreibt Erich Fromm, »hängt nicht davon ab, daß man sich zum Judentum bekennt; sie hängt nicht einmal davon ab, daß man Gott anbetet. Das Menschengeschlecht wird den Zustand des Heils erreichen, wenn es nur Götzen nicht anbetet und Gott nicht lästert.«[369] Eine ähnliche Einstellung ist bei Ernst Bloch und bei späteren Befürwortern eines >Judenchristentums ohne Gott< zu finden. Wenn die >Abgötterei< völlig getilgt ist - was die Götter verhüten mögen! -, wird die Behauptung Jahwes nämlich überflüs-

sig. Das Ziel wird dann erreicht sein. Die Menschheit wird ohne Gott leben - allerdings nach Jahwes Richtsätzen. Der Kampf gegen die >Abgötterei< hat sich heutzutage offenbar folgendes Ziel gesetzt: den Menschen bis zur kritischen Ohnmacht zu lähmen, damit er sich der Verbreitung biblischer Werte nicht widersetzen kann; die nicht zu überzeugenden Menschen zu neutralisieren, sie sogar zu objektiven Verbündetem zu erklären. Die Verwerfung der Abgötterei ist letzthin nichts anderes als ein ausschließender Mythos.

Bezeichnet wird der Sinai unter anderem mit dem Wort Horeb, dessen Stamm auf Vernichtung (des Heidentums) hinweist. Zur Vernichtung der Abgötterei scheinen in der Tat alle Mittel gut zu sein: »Völlig zerstören sollt ihr all die Stätten, an denen die Völker, welche ihr alsbald verdrängen werdet, ihre Gottheiten verehrten, auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume. Reißt ihre Altäre ein, zertrümmert ihre Malsteine, verbrennt im Feuer ihre heiligen Bäume, zerhaut ihre Gottesbilder und tilgt so ihren Namen an jener Stätte.«[370] Der Kampf gegen die Abgötterei billigt im Alten Testament den Mord: »Wenn dein Bruder, deines Vaters Sohn oder deiner Mutter Sohn oder dein Sohn oder deine Tochter oder dein innigst geliebtes Weib oder dein Freund, den du wie dein eigenes Leben liebst, dich heimlich verlocken will und spricht: Wohlan! Laßt uns anderen Göttern dienen - solchen, die weder du noch deine Väter bisher kannten .. . so mußt du ihn unbedingt anzeigen. Deine Hand erhebe sich zuerst gegen ihn, um ihn zu töten, danach die des ganzen Volkes!«[371] Und sollte eine ganze Stadt ihren Göttern treu bleiben, dann wird der Massenmord zu einer frommen Pflicht. »Stellt sich dabei die Sache als sichere Wahrheit heraus, ist dieser Greuel wirklich in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bewohner jener Stadt mit der

Schärfe des Schwertes schlagen. Vollziehe an ihr und an allem, was in ihr ist, den Bann ... Sie soll für immer ein Trümmerhaufen bleiben, nie darf sie aufgebaut werden.«[372] Somit ruft Jahwe zur Vertilgung der Hethiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisieter, Hewiter und Jebusiter[373] auf.

Das Christentum setzte bekanntlich dieses Programm gegen ein stets wiederaufblühendes europäisches Heidentum mit besonderem Eifer fort - sofern »die zum Christentum bekehrten Völker« immer noch »den innewohnenden heidnischen Versuchungen« nachgeben können, wie Mgr. Jean-Marie Lustiger mit wirklich ungewolltem Humor schreibt[374].

Warum diese Hetze? Wegen Jahwes >Eifersucht<? Wahrscheinlich. Diese Eifersucht ist selbst auch nur ein Zeichen. Wie bereits erwähnt, ist Jahwe nicht nur deshalb einzigartig, weil er allein ist. Er ist es auch, weil er grundverschieden ist. Gesetzt den Fall, ein Heide würde ein einziges >Götzenbild< verehren, so bliebe er trotzdem ein >Götzenanbeter<. Was Jahwe im Grunde den >Götzen< verargt, ist der Umstand, daß sie als Vermittler zwischen Mensch und Welt wirken, daß sie den Abstand zwischen Mensch und Weltsein aufheben oder zumindest die Überbrückbarkeit dieses Abstandes verkünden. Jahwe will das Band sprengen, das Mensch und Gott innerhalb eines Seins so zueinander bringt, daß beide Seiende dieses Seins sind; ein Band, kraft dessen der Mensch sich selbst, vollkommen frei, zu etwas Höherem erheben kann als sich selbst.

Die Verurteilung der >Abgötterei< mag zwar zu einer Zeit gerechtfertigt sein, da der Mensch allzusehr neigt, Gegebenheiten als absolut zu betrachten, die es nicht sind. Die Verurteilung besagter Gegebenheiten darf dennoch nicht aufgrund ihrer Verabsolutierung geschehen, sondern in erster Linie aufgrund ihrer Belanglosigkeit. Wir verurteilten (auch) die >Abgötterei, durch die der Mensch sozusa-

gen sich selbst vermindert, abbaut und sich entäußert. Wohingegen wir jene >Abgötterei< (das heißt den echten Glauben) hochpreisen, wodurch er größer wird, über sich selbst hinauswächst, indem er sich als das Maß aller Dinge hinstellt. »Indem der Mensch den Götzen verehrt, verehrt er sich selbst«, schreibt Erich Fromm[375]. Die Formel stimmt, sie ist aber nicht frei von Doppeldeutigkeit. Einfacher ausgedrückt: Über die Verehrung seiner Götter hinaus verehrt der Mensch seine Fähigkeit, eine Gemeinschaft mit ihnen einzugehen; er verehrt seine Fähigkeit (von dem Willen zur Macht unterstützt), sich den Vorbildern, die er erkoren hat, an die Seite zu setzen.

INTOLERANZ

»Ich bin der Ansicht«, schreibt Gilbert Durand, »daß die Menschheit polytheistisch ist, wenn sie den Anderen duldet, wenn sie sich nicht auf ein einziges Buch versteift. Vergißt sie das, so ist das Wissen eingezwängt. Der Polytheismus setzt immer eine Vergleichsmöglichkeit voraus.«[376] Daß innerhalb des Heidentums das Prinzip der Duldsamkeit vorherrschend ist, wird in der Tat allgemein angenommen. Ein System, das eine unbegrenzte Zahl an Göttern zuläßt, läßt zugleich nicht nur die Vielzahl der ihnen geweihten Kulte zu, sondern auch, und vor allem, die Vielzahl an Sitten, an gesellschaftspolitischen Systemen, an Weltanschauungen, die in diesen Göttern ihre jeweils geläuterte Ausdrucksform haben. Der beste Beweis, daß alle Götter existieren oder existieren können, lag für die Alten bekanntlich darin, daß die sie anbetenden Völker ebenfalls existieren[377]. In Athen gab es sogar den Altar des unbekannten Gottes! Diese »Meinungsfreiheit, die auf dem Fehlen jeglichen religiösen Dogmas beruhte«[378], wurde selbstverständlich auf die politische Ebene übertragen; das römische Imperium achtete jahrhundertelang Bräuche und Einrichtungen jedes eroberten Landes; es bereicherte die Provinzstädte und entwickelte ihre Rechtsordnung; es wußte sich die Völker zu verbünden, ohne sie zu unterjochen. Die heidnische Duldsamkeit - die später in einigen Fällen der christlichen Propaganda

Vorschub leistete - läßt sich am besten mit der Formel des Symmachus umreißen: »Jedem seine Sitten, jedem seine Riten. Der göttliche Geist hat den Städten bestimmte Wächter erteilt. So wie jeder Sterbliche bei der Geburt eine Seele bekommt, so bekam jedes Volk seine Schutzgeister.«

Das Heidentum ist von Natur aus duldsam, nicht nur weil es (unter Umständen) polytheistisch ist - wobei der Polytheismus bereits eine geläuterte Form von Pluralismus darstellt -, sondern auch weil es nicht dualistisch ist, weil es der grundlegenden Diskontinuität von Gott und Welt die dialektische Kontinuität all dessen entgegenstellt, was - Menschen, Götter und >Natur< - das einzige Sein bildet und verkörpert, nämlich die Welt, weil es als Grundsatz aufstellt, daß ein Gott, der nicht von dieser Welt wäre, eben kein Gott sein könnte. Eins von beiden: entweder ist Gott einzigartig und von der Welt verschieden, oder die Welt ist einzigartig und enthält ebenso die Menschen wie die Götter. Der kennzeichnenden Behauptung vom Nicht-Gott: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«[379] steht die kennzeichnende göttliche Behauptung entgegen: »Auch hier sind Götter!« (Heraklit). Auch in der Ansicht eines nichtdualistischen Monotheismus widerspricht die Behauptung von der Einmaligkeit Gottes nicht der von der Einmaligkeit der Welt; sie heiligt sie im Gegenteil. Auch ein solcher Gott bleibt duldsam, weil er sämtliche Besonderheiten in sich faßt. Er stellt sogar - könnte man sagen - die einmalige Vielfältigkeit eines Seins dar, das überhaupt keine Andersheit, keinen Unterschied auszumerzen hat, weil es sie alle erhöht und vereinigt.

J. B. S. Haidane, der Fanatismus und totalitäre Unduldsamkeit zu den »vier einzigen wirklich wichtigen Erfindungen zwischen 3000 vor unserer Zeit und dem Jahr 1400« zählte[380], schrieb die Verantwortung dafür dem jüdisch-

christlichen Glauben zu. »Jene Propheten und Missionare der drei monotheistischen Religionen kennzeichnende Unduldsamkeit und Aufhetzung«, schreibt Mircea Eliade, »gründen in dem Beispiel Jahwes.«[381] Derartige Meinungsäußerungen verwundern nicht. Der einmalige Gott der Bibel ist der einzige Verwahrer, der einzige Urheber einer ebenfalls einmaligen Wahrheit. Er verkörpert das absolute Gute. Zu dem Bösen kann er nur in vollem Gegensatz stehen. Wenn es eine einzige, allgemeine Wahrheit gibt, wenn die Wahrheit völlig unabhängig von den Zufällen und Gestaltungen ist, die auf der Welt eintreten, wenn das Böse nicht mehr *id quod malus est* (das, was das Böse ist), was die Völker als Böses hinstellen, sondern in dem mangelhaften Gebrauch dessen gründet, was das geschaffene Wesen aus seiner >Freiheit< gemacht hat, dann kann man nicht gleichzeitig in der Wahrheit und im Irrtum sein und vor allen Dingen nicht jenseits von Gut und Böse handeln. Mit der Vorstellung einer einzigen Wahrheit tritt das Prinzip der absoluten Identität und dessen Folgesatz (das ausgeschlossene Dritte) auf. Nunmehr wird man im Irrtum oder in der Wahrheit sein, das heißt im Bösen oder im Guten. Nunmehr kann es keine relativen Wahrheiten geben, auch keine widersprüchlichen, lediglich ein Entweder-Oder. Der Kampf gegen den >Irrtum< wird nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht - ob dieser Pflicht tatsächlich genügt wird oder nicht.

Daß der Absolutismus, mehr als der Relativismus und der Pluralismus, zur Unduldsamkeit führt, daß er eher als das Heidentum die Vernichtung der *söphrosuni* (Mäßigung) fördert, ist offensichtlich. Jacques Goldstein hebt hervor, daß das Gesetz in der Bibel sich durch »seinen heftigen Theozentrismus und seinen absoluten Totalitarismus im Hinblick auf Gott« auszeichnet[382]. Aber nicht nur der Absolutismus ist dabei betroffen. Was jüdisch-christlichen

Monotheismus und Unduldsamkeit verbindet, ist nicht nur, wie vorhin festgestellt, die Tatsache, daß Jahwe ein einzigartiger Gott ist, sondern auch die Tatsache, daß dieser einzigartige Gott sich im Wesen radikal von der Welt unterscheidet. Die Götter des Heidentums sind grundsätzlich Nicht-Andere. Dagegen ist der Gott des jüdisch-christlichen Monotheismus die Andersheit (der metaphysisch Andere) schlechthin. Er ist der Ganz-Andere. Den Ganz-Anderen vorauszusetzen setzt indes zwangsläufig die geringste Bedeutung des Anderen voraus. Der biblische Bruch fordert gewissermaßen die Vernichtung des Anderen zugunsten des Ganz-Anderen. Indem die Bibel die Andersheit abwertet, verwehrt sie dem Gleichen, mit dem Anderen zu harmonieren. Während das Heidentum jede Freiheit schützt, jede Anerkennung duldet, jede Auslegung legitimiert, sofern die Götter dort weder die Verneinung noch das gegenseitige Abwürgen darstellen, kann der jüdisch-christliche Monotheismus in seiner abwürgenden, einengenden Art nichts anderes tun, als alles, was nicht er ist, abzulehnen. Da er das sowohl alleinstehende als auch unvergleichbare Eine verkörpert, braucht Jahwe nur die Unwahrheit oder Falschheit dessen zu behaupten, was andere verehren, und damit die Falschheit der Lebens- und Weltanschauungen, die diese Verehrung zum Ausdruck bringen. Mit Jahwe verglichen, sind die Unterschiede zwischen Menschen und Völkern vergänglich, zweitrangig und überhaupt unbedeutend. »Alle Völker sind vor ihm (Jahwe) wie ein Nichts, null und nichtig gelten sie vor ihm«[383] Jahwe ist der Gott, der den Anderen ablehnt. Zunächst stellt er sich über alle anderen Götter, dann hält er sie für nicht-existent. Der andere Gott existiert nämlich nicht. Er wird wie ein Gott dargestellt, in Wirklichkeit ist er lediglich ein >Götze<, ein falscher Gott, ein Gott ohne göttlichen Wert. Auf weltliche Ebene übertragen, scheint

dieser Denkprozeß sämtliche Formen der Alterophobie (Angst vor dem anderen), sämtliche Rassenideologien, sämtliche Ausstoßungen zu rechtfertigen. Vom Begriff des als Gottheit wertlosen Gottes geht man zu dem in seiner Menschlichkeit wertlosen Menschen über und zu dem in seinem Lebenswert wertlosen Leben. Der Mensch wird mit dem anderen ebenso verfahren, wie Jahwe mit den anderen Göttern verfährt. Im biblischen Monotheismus sind die anderen die eigentliche Hölle.

Dadurch wird eine bevorrechtigte, durchaus logische Beziehung sichtbar zwischen totalitärer Unduldsamkeit, Ablehnung des Anderen, Behauptung eines einzigen Gottes sowie einer einzigen Wahrheit und der aus dem jüdisch-christlichen Monotheismus abgeleiteten Anthropologie des Gleichen. Und der Vorgang verläuft in beide Richtungen. So wie die Ablehnung des Anderen zwangsläufig dazu führt, dessen Beseitigung zu erwägen, so zersetzt diese Ablehnung ebenfalls die Identität desjenigen, der sie äußert. Unserer eigenen Identität können wir uns nämlich nur dann bewußt sein, wenn wir uns mit einer allgemeinen Variante vergleichen. Man profiliert sich nur, sofern man mehr oder weniger gegenübersteht: den Anderen brauchen wir auch, um zu erfahren, worin wir uns von ihm unterscheiden.

Die Ablehnung oder die Abwertung des Anderen bedeutet also gleichzeitig die Ablehnung der dialektischen Bewegung, die es einem erlaubt, sich selbst zu verwirklichen, sich durch positive Gegenüberstellung mit dem Anderen zu verwandeln. Jules Monnerot bemerkte in diesem Zusammenhang: »Ab einem gewissen Grad bewirkt das Nicht-Beachten des Anderen, daß mein Gott wohl einzig ist.« Und vielleicht führen deshalb sämtliche religiösen oder weltlichen Erscheinungsformen des Universalismus zwar bereits zur Identitätsaberkennung der anderen, gleichzeitig

aber zur Unkenntnis oder zum übersteigerten Nichtbewußtsein der eigenen Identität bei denjenigen, die sich darauf berufen oder sie ausdrücken. Während das Selbstbewußtsein unmittelbar sich selbst durchsichtig ist, wird der Andere zunächst als ein >Objekt< wahrgenommen, welches das Bewußtsein deutet, ja sogar aufgrund der Angaben einer stets subjektiven Information als Mittel ansieht. In einem derartigen System ist die Versuchung damit groß, den Anderen-auf-dieser-Welt als einfache Darstellung von sich selbst zu deuten; das kann dazu führen, daß man alles, was sich von dieser Darstellung unterscheidet oder abhebt, vertilgen will. Dies gilt gerade für jene rassenideologische Xenophobie (Fremdenhaß); sie vermittelt ein einschränkendes, >monotheistisches< Deutungsverfahren, das auf die mittel- oder unmittelbare Schaffung einer einheitlichen, eindimensionalen Rangordnung hinausläuft. Dieses Verfahren hängt mit angeblich objektiven Kriterien zusammen, die aber in Wirklichkeit nur die reine Darstellung bestimmter einzelner Werte sind. Das gilt ebenfalls, vielleicht noch eher, für die rassenideologische Identitätsverneinung oder Angleichung (im Gegensatz zur rassenideologischen Ausschaltung), die in der Rückführung des Anderen auf den Gleichen besteht. Es verkündet, daß es nur >einander gleiche< Menschen und Völker gibt, und legitimiert somit zwangsläufig die Zerstörung der kennzeichnenden Lebensgrundlagen einer Bevölkerung, den Zerfall und die >Entkulturisierung< ihrer Einrichtungen, ihres Glaubens, ihrer besonderen moralischen, kulturellen und sozialen Werte, die Aberkennung oder Entziehung ihrer Identität, ihres Erbes, ihres Charakters, ihres Schicksals und ihrer Seele[384]*. Indem der biblische Mono-

*** Wie in der Gegenwart, unter anderem in den Vereinigten Staaten, Noahs Fluch gegenüber Kanaan, dem Erben Harns (Vertreter der schwarzen Rasse) angewandt wird, ist allgemein bekannt: »Verflucht sei**

theismus den Vorrang des Ganz-Anderen behauptet, schafft er die weltlichen Voraussetzungen für die Abwertung des Anderen. Gleichzeitig schafft er aber dialektisch die Voraussetzungen für eine Ablehnung des relativen Gleichen. In der Tat: wenn der Andere abgewertet wird, neigen die Anderen dazu, Gleiche zu werden. Die Menschheit besteht dann nicht mehr aus relativen Anderen oder relativen Gleichen, sondern aus Schein-Anderen, aus Nahezu-Gleichen, aus Anderen-mit-der-Bestimmung-zum-Gleichen, gegenüber dem einzelnen Absoluten des Ganz-Anderen. Deshalb kann sich der biblische Widerstand gegen die >Herrschaft< des Anderen auch als Widerstand gegen die >Herrschaft< des Gleichen verstellen - dessen Gegenstück die Einwilligung in die >Herrschaft< des Ganz-Anderen ist.

Nietzsche gehört gewiß zu denjenigen, die die Eigentümlichkeit dieser Trennung am besten erfaßt haben. In einem Aphorismus der *fröhlichen Wissenschaft*[385] schreibt er über das Heidentum: »Da gab es nur eine Norm: >den Menschern - und jedes Volk glaubte diese eine und letzte Norm zu haben. Aber über sich und außer sich, in einer fernen Überwelt, durfte man eine Mehrzahl von Normen sehen: der eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Übermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Zentauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des einzelnen: die Freiheit, welche

Kanaan, der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern! . . . Gepriesen sei Jahwe, der Gott Sems, und Kanaan sei sein Knecht! Weiten Raum gebe Gott Japhet; er wohne in den Zelten Sems, und Kanaan sei sein Knecht!« (Genesis 9,25-27).

man dem Gotte gegen die andern Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn. Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen - also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt - war vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit . . .«

Jahwe ist nicht nur ein >eifersüchtiger< Gott. Er kennt auch den Haß: »Ich liebte Jakob, Esau aber haßte ich.«[386] Diesen Haß predigt er denjenigen, die ihn anrufen: »Sollen mir nicht verhaßt sein, die dich hassen, Jahwe? Sollen mir zum Greuel nicht sein, die wider dich aufstehen? Ja, hassen will ich sie mit glühendem Haß, sie wurden mir selber zu Feinden«[387]; »Ach, wolltest du, Gott, den Frevler doch schlagen«[388]. Jeremia ruft aus: »Du wirst ihnen vergelten, Jahwe, nach ihrer Hände Werk . . . wirst sie vertilgen unter deinem Himmel!«[389] Das Buch Jeremia ist selbst nichts anderes als eine Aneinanderreihung von Flüchen und Verfluchungen gegenüber Völkern und Nationen, wobei die Aufzählung der bevorstehenden Bestrafungen den Erzähler in Entzücken versetzt: »Die mich verfolgen, mögen zuschanden werden, aber nicht ich. Sie mögen vom Schrecken überwältigt werden, aber nicht ich. Laß den Unglückstag über sie hereinbrechen, und zerschmettere sie mit doppeltem Schlag«[390]; »Darum gib ihre Kinder dem Hunger preis und wirf sie hin vor das Schwert. Ihre Frauen sollen kinderlos und zu Witwen werden. Ihre Männer soll die Pest erwürgen, und ihre Söhne soll das Schwert erschlagen im Kampf«[391]; und so weiter.

Wie bereits bekannt, ist der Kampf gegen die >Abgötterei rechtens, sofern diese mit dem Bösen gleichgestellt wird: »So sollst du das Böse aus deiner Mitte austilgen.«[392] Jahwe verspricht also den Hebräern, sie bei ihren zukünftigen Kriegen zu unterstützen: »Wenn Jahwe, dein Gott, die

Völker vor dir ausrottet, in deren Gebiet du alsbald einziehst, um sie zu verdrängen, und wenn du sie verdrängt und dich in ihrem Lande angesiedelt hast . . .«[393]; »Aus den Städten dieser Völker, welche dir Jahwe, dein Gott, als Erbbesitz geben will, sollst du keine Seele am Leben lassen«[394]. Jahwe selbst hat den Völkermord vorexerziert; als er gegen eine ihn nicht mehr zufriedenstellende Menschheit die Sintflut auslöste. Anläßlich seines Aufenthaltes beim Philisterkönig Achis übt auch David den Völkermord aus[395]. Mose organisiert die Ausrottung des midianischen Volkes[396]. Josua metzelt Hazor und Kanaan nieder: »Hazor war einst das Haupt aller dieser Königreiche gewesen. Man schlug alle Lebewesen darin mit der Schärfe des Schwertes und vollzog den Bann. Keine lebende Seele blieb übrig. Der von Salomo besungene messianische König wird sich nicht anders verhalten und gleichermaßen Terror ausüben: Er soll Jerusalem von den Heiden befreien, diese elendig zertreten, aus Weisheit und Gerechtigkeit die Sünder aus dem Land verjagen, die heidnischen Völker mit seinem Wort vernichten. Der Haß auf die Heiden kommt in den Büchern Judith und Esther zum Durchbruch.

»Keine alte Religion, außer der des hebräischen Volkes, hat derartige Unduldsamkeit gekannt«, unterstreicht Emile Gillabert[398]. Das hatte übrigens bereits Renan zu erkennen gegeben: »Die Unduldsamkeit der semitischen Völker rührt zwangsläufig von deren Monotheismus her. Unduldsamkeit und Glaubenswechsel waren den indoeuropäischen Völkern vor ihrer Bekehrung zum semitischen Gedankengut dagegen fremd, weil sie ihre Religion niemals als die absolute Wahrheit hingenommen hatten, sondern als eine Art Familien- oder Kastenerbe; deshalb auch ist die Meinungs- und Glaubensfreiheit nur bei letzteren feststellbar.«[399] Hierbei geht es zwar nicht darum, die Situa-

tion zu verschlimmern, auch nicht darum, die eine krumme Wahrheit der anderen entgegenzusetzen. Von jeher fanden überall Massaker und Ausrottungsaktionen statt. Dennoch würde man in den heiligen oder weltlichen Texten des Heidentums vergeblich nach einer Entsprechung dessen suchen, was man in der Bibel vielfach vorfindet, den Gedanken nämlich, daß solche Massenmorde moralisch gerechtfertigt werden können, den Gedanken, daß sie von einem Gott ausdrücklich erlaubt und gewollt sein können, aufgrund des »Bann(es), wie Mose, der Knecht Jahwes, es befohlen hatte«[400] - so daß das gute Gewissen ihren Urhebern weiterhin bleibt, nicht etwa trotz dieser Massenmorde, sondern gerade ihretwegen.

Vom Anbeginn unserer Zeit hat hauptsächlich das Christentum mit neuer Energie dafür gesorgt, daß an dieser überlieferten Unduldsamkeit festgehalten wird. Die von Lukas wiedergegebene Äußerung Jesu: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwester und dazu auch sein eigenes Leben haßt, kann er nicht mein Jünger sein«[401], hat die Geister besonders bewegt. Manche wollen in dem Wort >hassen< eine hebräische Wendung sehen: demnach müsse man lediglich einsehen, daß Jesus unbedingt den Vorzug vor jedem Menschen haben will. Andere erkennen in dieser Äußerung die Spur einer gnostischen Ansteckung, die mit Entsagung, Besitzentäußerung und Zeugungsverweigerung verbunden ist: die Pflicht, seine Eltern zu hassen, entspräche jener, keine Kinder zu haben. Diese Deutungen bleiben selbstverständlich reine Gedankenspiele. Sicher bleibt aber, daß die christliche Unduldsamkeit sehr früh zutage trat. Sie galt im Verlauf der Geschichte sowohl den >Ungläubigen< als auch den Heiden, den Juden und den Ketzern. Zunächst die Ermordung der antiken Kultur, der Mord an Julia und Hypatia, das Verbot der heidnischen

Kulte, die Zerstörung von Tempeln und Bildsäulen, die Aufhebung der Olympischen Spiele, der Brand im Serapeum von Alexandria - auf Veranlassung des Stadtbischofs Theophilus im Jahre 389 (der zur Plünderung der 700000 Bände umfassenden Ptolemäer-Bibliothek führte)[402] -; dann die aufgezwungene Bekehrung - *compelle intrare* . . . -, die Ausrottung der positiven Wissenschaft, die Verfolgung, die Scheiterhaufen. Ammanius Marcellinus schrieb bereits: »Die wilden Tiere sind zu den Menschen nicht feindlicher als die Christen untereinander.« Und Sulpicius Severus: »Nun wird alles durch die bischöfliche Zwietracht aufgewühlt. Überall Haß und Mißgunst, Furcht, Neid, Herrschsucht, Ausschweifung, Geiz, Dünkel, Faulheit: kurzum eine allgemeine Verderbnis.«

Die Entstehung der Gottesherrschaft im eigentlichen Sinne des Wortes läuft parallel mit der Rückführung der politischen Menschenordnung auf die Moralvorschriften, die >das Reich Gottes< regieren. Sie ist auch eine Rückkehr zum Einmaligen. Renan hatte bereits unterstrichen, daß die »Weltregierung« im biblischen Monotheismus zu »einer absoluten Monarchie« wurde. Georges Nataf[403] definiert >das theokratische Ideal< mit der Formel: Anarchie + Gott. Ein solches auf der Illusion einer natürlichen Ordnung* aufgebautes Ideal greift - nicht ohne beträchtliche Veränderungen - auf den Gegensatz zwischen einem unveränderlichen Gesetz (Thora) und den Gesetzen, die sich die Menschen geben *(lexlnomos)* zurück. »Angenommen wird, daß das Paar Thor*a/nomos* den Gegensatz abgibt, welcher zunächst die einzelnen Kulturen auf einer Achse, die von der Hörigkeit bis zur Freiheit reicht, einzuordnen vermöchte. Die mosaische Religion würde gewissermaßen die Stufe Null der Freiheit darstellen, während der griechische *nomos* dem Begriff die eigentlichen Bildungsvoraussetzungen eines solchen Systems verschafft.«[404]

Jede Form der Ausschaltung oder des Ausschlusses trägt nunmehr das Zeichen des *odium theologicum* (Kirchenhaß). Der Heide wird wohl >herumschweifen< dürfen, aber nicht bei seinem Willen beharren: *perseverare diabolicum* (teuflisch bleiben); in seinem Wesen verharren zu wollen wird also als >teuflisch< angesehen. Die Treue (zum urtümlichen Glauben) wird verdammt, die Verleugnung, sprich >Bekehrung<, dagegen als Vorbild hingestellt. Wenn die Bekehrung nicht aus Überzeugung oder Interesse erfolgt, wird sie ganz und gar erzwungen: die Sachsen, die Stedinger, die Katharer könnten davon ein Lied singen. Durch die Rechtfertigung des Massenmordens *ad majorem Dei gloriam* (zur höheren Ehre Gottes) gelingt es dem Christentum, die Erscheinung des guten Gewissens bei den Urhebern zu pflegen. Im Laufe der Jahrhunderte kommt der Wille zur Ausschaltung des Anderen immer wieder und immer stärker auf, aus der Erkenntnis (Offenbarung) heraus, daß ein von seinem eigenen Vollendetsein überzeugter Anderer existiert. »Zu Anfang der Kolonisierung«, stellt Jean Baudrillard fest, »herrschten daher Bestürzung und Verwirrung für eine Zeitlang, angesichts der erkannten Möglichkeit, dem weltweiten Gesetz des Evangeliums zu entgehen. Nun drängte sich eine Zwangslage auf: entweder zugeben, daß dieses Gesetz nicht weltweit ist, oder die Indianer ausrotten, um die Beweise zu verwischen. Die Entscheidung erfolgte zumeist dadurch, daß man sie bekehrte oder einfach bloßstellte, was zu ihrer langsamen Ausrottung ausreichte.«[405]

Das jüdische Volk litt als erstes unter dem Monotheismus anderer. Der christliche Antisemitismus[406], der, möglicherweise unter dem Einfluß des Gnostizismus, erstmals im 4. Evangelium seine >Rechtfertigung< findet, erfuhr nämlich eine ständige Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte. Daß das gegenwärtige Streben der christlichen Kirchen, zu

ihren Ursprüngen zurückzufinden und sich die »sie tragenden hebräischen Wurzeln« (Chouraqui) wiederanzueignen, nichts an der Realität einer so oft wieder-holten Vergangenheit ändert, leuchtet ein.

Gerade die Nähe des jüdischen Glaubens zu dem christlichen begründet unseres Erachtens den christlichen Antisemitismus am besten. »Man verfolgt nur seine Nächsten«, wie Jacques Solé es zu erkennen gibt[407]. Lediglich eine >kleine Kluft< trennt Juden und Christen, wenn auch die kleinste Kluft, so Nietzsche, die am wenigsten überbrückbare ist. Genauer gesagt entsteht der Antisemitismus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung aus der christlichen Anmaßung heraus, das Judentum auszubauen, es zu >vollenden<, ihm seinen >eigentlichen< Sinn zu verleihen. Für die Christen »kommt das Heil aus den Juden«[408], der *verus Israel* (der wirkliche Israel) ist aber das Christentum. (Daher der Ausdruck *perfidi,* noch bis vor kurzem von der Kirche in Karfreitagsgebeten gebraucht; dieser den Juden geltende Ausdruck hat nicht die moderne Bedeutung von >perfid<, sondern die ursprüngliche von >ungläubig<). Bei Paulus kommt diese Anmaßung am stärksten zum Ausdruck. Indem er die Gnade durch das Gesetz ersetzt, unterscheidet Paulus »das Israel dem Fleisch nach«[409] vom »Israel Gottes«, was ihn dazu bewegt, die Beschneidung in der Theorie und die Beschneidung schlechthin gegenüberzustellen: »Denn nicht der ist ein wahrer Jude, der es nur äußerlich ist, und die wahre Beschneidung ist nicht die, die nur äußerlich am Fleisch vollzogen wird; nein, nur der ist ein Jude, der es im Innern ist, und die wahre Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht nach den Buchstaben. Ein solcher findet Lob, zwar nicht bei den Menschen, aber bei Gott.«[410] Die Folgerung daraus: »Die Beschneidung sind wir.«[411] Aus christlicher Sicht weist dieses Denkschema eine gewisse

Schlüssigkeit auf. Wenn der letzte Prophet Israels, der Rabbi Ieschoua von Nazareth (nach Claude Tresmontant, das heißt Jesus) tatsächlich der Messias ist, dann muß Israels Sendung, zum >Lichte der Nationen< zu werden, vollends in Erfüllung gehen, dann muß der sich aus dieser Sendung ergebende Universalismus einsetzen. So wie das Gesetz mit Christus an dessen Ende und dessen Ziel gleichzeitig kam und somit überflüssig wurde, so ist die Unterscheidung zwischen Israel und den anderen Nationen überholt: »Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen.«[412] Und der *verus Israel* ist wohl das weltweite Christentum.

Diese aus der paulinischen Reform stammende Entwicklung hatte zwei Nachwirkungen. Einerseits führte sie zur Judenverfolgung; die Juden wurden als die schlimmsten Feinde des Christentums hingestellt, aufgrund ihrer >Abstammungsnähe< und ihrer Verweigerung, sich zu >bekehren<, das heißt die Christenheit als >das wahre Israel< anzuerkennen. Andererseits, wie Shmuel Trigano es unterstrichen hat, »erkannte das Abendland der Judenheit eine Gerichtsbarkeit *de facto,* wenn nicht *de jure* über sich selbst zu, indem es sich als neues Israel hinstellte«[413]. Das heißt mit anderen Worten, daß das Abendland >israelitisch< wurde, in dem Maße, wie es den Juden verbot, es zu bleiben. Daraus ergibt sich, daß der Begriff >Judenchristentum< eine zweifache Gefangenschaft bedeutet; sie engt sowohl das >christliche Abendland< ein (das aus eigenem Antrieb sich einer >Gerichtsbarkeit unterwirft, die nicht seine ist und die zu ihrer Anwendung in die Lage versetzt wird, sie ihren eigentlichen Inhabern abzusprechen) als auch die Juden selbst, die ungebührend an den angeblichen Ort ihrer >Vollendung< durch eine andere Religion als die ihrige festgenagelt sind. »Wenn das Judenchristentum das Abendland tatsächlich gegründet hat«, schreibt Trigano ferner, »dann ist das Abendland der Ort Israels.«[414] Dem-

zufolge wird das Mittel der >Okzidentalisierung< zu einem der Angleichung und der >Normalisierung<, der Identitätsverleugnung. »Die Krise der jüdischen Normalität ist die Krise der Okzidentalisierung der Judenheit . . . Der Rückzug aus dem Abendland bedeutet für die Juden eine Abwendung von ihrer >Normalität< und den Einzug in ihre Andersheit.«[415] Und deshalb können letztlich die jüdischen Gemeinschaften noch heutzutage nur dann an der Kritik des abendländischen Modells< teilhaben, wenn sie gegenüber ihrer eigenen Geschichte einen halb mit Gedächtnisschwund verbundenen, halb kritischen Standpunkt einnehmen[416].

Dann kann der christliche Antisemitismus zu Recht als Neurose beschrieben werden. Jean Blot zufolge liegt es an einer strukturellen Entfremdung<, daß das Abendland sich niemals »verwirklichen kann«[417], und daher rührt die antisemitische Neurose: »Der Antisemitismus ermöglicht dem Antisemiten, seine Neurose auf den Juden abzubilden. Er nennt ihn einen Fremden, weil er sich als solcher fühlt, einen Dieb, einen Mächtigen, einen Emporkömmling, weil er es ist; kurzum, er nennt ihn einen Juden, weil er im tiefsten Herzen dieser Jude ist, der ewige Jude, grundlegend entfremdet, seiner eigenen Religion und seinem ihn verkörpernden Gott fremd.«[418] Indem es seinen Gründungsmythos gegen den des biblischen Monotheismus tauschte, machte das Abendland aus dem Hebräertum sein Über-Ich. Von da an mußte es sich gegen das jüdische Volk wenden, das nicht nur dessen beschuldigt wurde, die >logische< Entwicklung vom Sinai zur Christenheit - durch Bekehrung - nicht nachvollzogen zu haben, sondern auch dessen, diese Entwicklung durch einen angeblichen >Mord an Gott< gebremst zu haben. Die Bekehrung des Abendlandes fällt mit der Anklage der Nicht-Bekehrung des jüdischen Volkes zusammen. Dabei eine oben aufgestellte

These umkehrend, vertreten wir die Ansicht, daß das Abendland antisemitisch genau in dem Maße wurde, wie es >israelitisch< sein wollte. Seinen Antisemitismus kann es nur abschütteln, wenn es diese Neurose überwindet, wenn es zu seinem Gründungsmythos zurückfindet, wenn es das zu sein aufhört, was es nicht ist, damit der Andere weiterhin das sein darf, was er ist.

Weit verbreitet ist heute noch die Ansicht, daß, wenn die Juden ihrer eigenen Identität entsagten, das >jüdische Problem< gleichzeitig beseitigt wäre. Eine im besten Fall kindliche These, die, im schlimmsten Falle, eine bewußte oder unbewußte Form des Antisemitismus verdeckt. Eine These vor allem, die unmittelbar von jener rassenideologischen Angleichung oder Identitätsverleugnung, auf die wir bereits hinwiesen, abhängt; letztere erweist sich als nichts anderes denn die Umkehrung der rassenideologischen Ausschaltung oder Verfolgung. Shmuel Trigano erinnert daran, daß die Juden, wenn sie im Abendland nicht verfolgt wurden, »als Juden nur unter der Bedingung anerkannt wurden, es nicht mehr zu sein«[419]. Mit anderen Worten: um geduldet zu werden, mußten sie zunächst damit aufhören, sich selbst zu dulden, darauf verzichten, Andere zu sein, um überhaupt auf den Gleichen beschränkt werden zu können. In der zweiten Erscheinungsform des Rassismus werden die Juden anerkannt, aber verleugnet; in der ersten werden sie geduldet, aber nicht anerkannt. Die Kirche hat die Juden dazu aufgefordert, sich entweder für die Ausschaltung (den körperlichen Tod) oder für die Entsagung (den geschichtlichen und geistigen Tod) zu entscheiden; die Bekehrung machte sie zu normalen Christen. Die Revolution wiederum verhalf den Juden zu einer individuellen Befreiung, verurteilte sie aber dazu, als >Nation< zu verschwinden. Auch da mußten sie normale Bürger< werden. Der Marxismus gab vor, die

>Befreiung< des jüdischen Volks nur insofern zu sichern, als er ihm eine klassenmäßige Trennung aufdrängte, aus der sich zwangsläufig dessen Auseinandergehen ergab. So wie die Überwindung des Antisemitismus vom Verzicht des Abendlandes abhängig ist, sich für das >wahre Israel< zu halten, so hängt die Überwindung der jüdischen Krise von der Anerkennung der Identität des jüdischen Volkes ab, von der Anerkennung seines Rechts, seine Andersartigkeit dergestalt zu leben, daß sie nicht auf die radikale Andersheit oder auf das Gleiche beschränkt wird.

Betrachtet man die großen neuzeitlichen Totalitarismen, ist es ein leichtes, in weltlicher Form dieselben radikalen Ursachen der Unduldsamkeit, deren religiöse Wurzeln wir untersucht haben, festzustellen, unter anderem das Gefüge einer Beschränkung jeder Verschiedenartigkeit, jedes relativen Anderen auf ein einziges Absolutes, das bald mit der Klasse, bald mit der Rasse, mit dem Staat, dem Oberhaupt, der Partei und so weiter übereinstimmt. Die neuzeitlichen Totalitarismen haben nichts anderes getan, als das System der einzigen Wahrheit, des einzigen Modells zu verweltlichen oder in eine weltliche Rechtfertigung zu verwandeln, während ihre Organisation sich an der kirchlichen ausrichtete und sie selbst im übrigen die dem zeitgenössischen Demokratismus innewohnende Massenfrage ausbeuteten. Diese Systemverweltlichung machte es um so fürchterlicher - unabhängig von der Tatsache, daß die religiöse Unduldsamkeit öfter - wiederum - eine ebenso zerstörerische revolutionäre Unduldsamkeit hervorgerufen hat, eine Enantiodromie (Entgegenlaufen), wie Jung es bezeichnete. »Der Totalitarismus«, schreibt Gilbert Durand, »verstärkte sich um so mehr, als die Befugnisse der monotheistischen Theologie (die das Spiel der Transzendenzen noch nicht störten) einer menschlichen Einrichtung, dem Großinquisitor, übertragen worden sind.«[420]

Das gleiche gilt für zahlreiche utopische Anschauungen, die ebenfalls in den Totalitarismus eingemündet sind. Leszek Kolakowski hat nachgewiesen, daß das utopische Denken drei Hauptmerkmale hat: »Zunächst den Glauben daran, daß die Zukunft auf irgendeine mysteriöse Art bereits eingetroffen wäre und daß wir sie zu erfassen (und nicht etwa vorauszusagen) vermöchten. Dann die Vorstellung, wir würden über ein derart sicheres Denk- und Handlungsverfahren verfügen, daß es uns zu einer von Mängeln, Konflikten und Unzufriedenheit befreiten Gesellschaft hinführen könnte. Schließlich die Überzeugung, wonach wir wüßten, was der Mensch in Wirklichkeit tatsächlich ist, im Gegensatz zu dem, was er empirisch ist und was er zu sein wähnt.«[421] Es ist nicht schwierig, in diesen drei Komponenten der Utopie einfache Übertragungen nicht nur der monolinearen, nichtumkehrbaren Zeitauffassung zu sehen, sondern auch jenes - der Theorie des Einmaligen innewohnenden - verdeutlichenden Reduktionismus sowie einer auf dem abstrakten Universalen gründenden kategorischen Anthropologie.

Zu glauben, daß der Totalitarismus seinen besonderen Charakter in dem einzigen Rückgriff auf besonders überwältigende Zwangsmittel findet, scheint uns demnach ein ziemlich großer Irrtum zu sein. Die geschichtliche Erfahrung hat bewiesen - und beweist immer mehr -, daß es einen >sauberen< Totalitarismus geben kann, der >sacht< zu denselben Ergebnissen führt wie die klassischen Totalitarismen: die glücklichen Roboter< von ***1984*** oder aus der *Schönen neuen Welt* haben in ihrem Dasein gegenüber Gefangenen oder Sklaven in Lagern keinen besseren Stand. Der Totalitarismus stammt in seinem Wesen auch nicht von Saint-Just oder Stalin, von Hegel oder Fichte. Der Totalitarismus kommt vielmehr auf oder neigt dann dazu aufzukommen, wenn ein starres >monotheistisches<

System, das auf der exemplifizierenden Einmaligkeit sowie auf der beschränkenden und todbringenden Einseitigkeit gründet, »die flexible, da pluralistische, polytheistische, kontradiktorische Totalität einer organischen Verknüpfung« (Michel Maffesoli) ersetzt oder zu ersetzen droht. Der Totalitarismus entsteht aus dem Wunsch, die soziale oder menschliche Einmaligkeit zu verwirklichen, indem die Mannigfaltigkeit der Individuen und Völker auf ein einziges Modell zurückgeführt wird. Insofern ist es durchaus berechtigt, mit Michel Maffesoli - aber auch mit Gilbert Durand, Max Weber, James Hillmann, David Miller und anderen - ein »polytheistisches Soziales, das sich auf zahlreiche, einander ergänzende Götter bezieht«, einem »monotheistischen, auf dem Einheitswahn gründenden Politischen« entgegenzustellen[422]. »Mit dem Totalitarismus haben wir dann zu tun, wenn der Polytheismus der Werte nicht mehr arbeiten kann.«[423]

DER BIBLISCHE UNIVERSALISMUS

Das heidnische Denken, das grundlegend an die Verwurzelung und den Ort als bevorzugtes Zentrum für die Kristallisierung der Identität gebunden ist, kann nicht umhin, sämtliche religiösen und philosophischen Formen des Universalismus zu verwerfen. Dieser findet nämlich seine Grundlage in dem jüdisch-christlichen Monotheismus. »Die Vorstellung vom Menschen ist biblisch«, behauptet Blandine Barret-Kriegel[424]. Als erste nämlich bringt die Bibel im Uranfang der Zeiten einen einzigen Menschen (oder ein einziges Menschengeschlecht) auf die Weltbühne, der von einem ebenso einmaligen Gott geschaffen wurde. Der Universalismus gründet erstmals im Genesisbericht, der aus dem Adam-Mythos einen Archetypus für die Einheit der Menschenrasse macht; wobei dieser Archetypus eine ebenso moralische wie >historische< Bedeutung aufweist: obwohl die zeitgenössische christliche Theologie manchmal darum bemüht war, die Lehre von der Erbsünde und von der Sündhaftigkeit aller Menschen mit einem gemäßigten Polygenismus (Vielfalt des Ursprungs) zu versöhnen, regt dieser Bericht unmißverständlich einen strengen[425] Monogenismus (einmaliger Ursprung) an oder geht auf dessen Rechtfertigung hinaus. Das Bündnis, das Gott mit Noah schließt, verstärkt in der Folge dieses Anzeichen. Hier haben wir es mit einem ausgesprochenen Willen zur Einheit zu tun, die, der biblischen Völkerlehre gemäß, alle

Völker der Erde zu den Nachkommen Noahs und die Welt zum Betätigungsfeld dieser großen Familie erklärt. Wir wissen übrigens, wie schwer es dem heutigen Denken fällt, sich des Märchens von dem ***ex Oriente lux*** (aus dem Osten kommt das Licht, das heißt alle Kultur) zu entledigen sowie jener Überzeugung, wonach die Geschichte der ältesten Menschheit ausschließlich auf hebräisch zu schreiben sei[426]. Diese universalistische Behauptung von der Einmaligkeit des Menschen als Mensch entbehrt anscheinend jeder Grundlage: Der Mensch existiert für die Alten nicht. Es gibt nur Menschen: Griechen, Römer, Barbaren, Syrer und so weiter. Im 17. Jahrhundert griff Joseph de Maistre auf die Idee nominalistischer Prägung zurück: »Es gibt keinen einzigen Menschen auf der Welt. In meinem Leben habe ich Franzosen, Italiener, Russen und so weiter gesehen. Ich weiß sogar, dank Montesquieu, daß man ein Perser sein kann: was aber den Menschen anbelangt, ist er mir noch nie begegnet.«[427] Zwar können wir weiterhin im allgemeinen Sinne vom Menschen (im Singular) sprechen. Es handelt sich aber hierbei lediglich um eine Sprachbequemlichkeit, um eine Abstraktion, die letztlich auf der Wahrnehmung einer gewissen Anzahl einzelner Menschen gründet. Der gattungshafte Mensch, der abstrakte allgemeine Mensch existiert indes nicht. Damit der gattungshafte Mensch existieren könnte, bedürfte es eines gemeinsamen und rein menschlichen Richtwertes, der alle Menschen beispielhaft zu bezeichnen vermöchte. Ein solcher Richtwert wäre zwangsläufig ein kultureller, da gerade das Vermögen des Menschen als Mensch, Kulturen zu schaffen, ihn in der uns vertrauten Welt kennzeichnet. Eine einzige menschliche Kultur gibt es nicht; es gibt Kulturen. Die Vielfalt der Kulturen ist gerade auf die nicht einschränkbare Vielfalt der Menschen zurückzuführen. Was allerdings existiert, ist eine zoologische Einheit des Men-

schengeschlechts; im strengen Sinne macht die Art Mensch die Menschheit aus. Ein solcher Begriff hat aber eine rein biologische Bedeutung. Für selbstverständlich bewiesen zu halten, »daß jeder einzeln aufgefaßte Mensch Mitglied einer einzigartigen, allgemein vorherrschenden Tiergattung, des *homo sapiens,* ist, daß aber diese biologische Tatsache auch moralische Folgen in sich schließt«[428], heißt nichts anderes, als die Kultur zur Natur zurückzuführen, als die Geschichte auf die Biologie einzuengen. Paradoxerweise tut dies der biblische Mythos: offensichtlich gerade in dem Augenblick, da er zwischen den Menschen und der übrigen Welt, insbesondere der lebendigen, ein Verbot auszusprechen scheint, heiligt er eine Einmaligkeit des Menschen, die strenggenommen eine lediglich biologische Bedeutung hat.

In Wirklichkeit sieht die Bibel die Frage der menschlichen Einmaligkeit natürlich ganz anders. Die Einmaligkeit wird nicht auf der Ebene der Naturhaftigkeit aufgefaßt und somit nach unten beschränkt. Sie wird vielmehr auf der Ebene des Schöpfungsaktes Gottes aufgefaßt, das heißt nach oben eingeschränkt. Die Einmaligkeit des gattungshaften Menschen verweist insofern auf die Einmaligkeit Jahwes. Überflüssig ist unsere Bemerkung über die biologische Menschheit dennoch nicht gewesen. Sie verschafft Einblick darein, wie Jahwe sich - durch Läuterung - eine Tatsache zu eigen macht, die normalerweise aus der reinen Naturhaftigkeit hervorging; wie die Aufhebung der Unterschiede durch einen Ganz-Anderen bereits ihrer Aufhebung von unten gleichkommt, wenn man lediglich die Betrachtungsebene wechselt; wie schließlich die radikale Überwindung der menschlichen Unterscheidung durch Jahwe gerade diese Unterscheidung überkompensiert, aufgrund deren der Mensch sich selbst als solcher verwirklichte, indem er sich mehr oder weniger über die reine

Nahrhaftigkeit hinaufschwang. Ob wir die Einmaligkeit des Menschen auf natürlicher oder auf theologischer Ebene betrachten, das Ergebnis ist in beiden Fällen dasselbe: die rein menschliche Ebene wird verleugnet, das heißt die Ebene, auf der der Mensch sich nicht als Einmaligkeit, sondern als Vielfalt erklärt, wo er sich selbst, stets auf unterschiedene Art, aufbaut und sich als Schöpfer seiner selbst behauptet. Die radikale Überwindung dieser menschlichen Stufe ist nichts anderes als die Rückkehr zu dem ihr vorangehenden Zustand, zum vor-menschlichen Zustand nämlich, in dem sich Adam und Eva im Augenblick ihrer Schöpfung befanden. Die an den Menschen erteilte Anweisung, die ihm zugeschriebene Einmaligkeit zu verwirklichen, zwingt ihn erneut dazu, seine eigene Geschichte abzuschaffen, eine Geschichte, die hauptsächlich als negativer Einschub zwischen einem absoluten Vorher und einem absoluten messianischen Nachher wahrgenommen wird.

Natürlich wurde auch die Vorstellung von einem gattungshaften oder von einem abstrakten allgemeinen Menschen verweltlicht, und zwar durch die neuzeitlichen Ideologien. Wie bereits erwähnt, steht sie im Mittelpunkt der Ideologie der Menschenrechte[429]. Sie ist ebenfalls bei Marx zu finden, der in einer bekannten Textstelle den Kommunismus als die reale Aneignung des menschlichen Seins durch den Menschen und für den Menschenverstand. Daß gerade Marxens spontaner Beifall für die systematische Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen ihn in seinem ganzen Werk dazu bewog, die Bedeutung der menschlichen Unterschiede sehr zu verkleinern, ist übrigens durchaus denkbar. Dies läßt sich bereits an der zumindest nicht eindeutigen Art ablesen, wie er an die nationale Frage herantritt, aber auch in seinem Schriftstreit mit den Anarchisten und manchen revolutionären Gewerkschaftern. Die

klassenlose Gesellschaft wird in der marxistischen Zukunftssicht vollkommen gleichartig und einförmig sein. Darin wird der gattungshafte Mensch seine vollständige Verwirklichung erfahren. Im Gegensatz zu Bakunin verwirft Marx »den Unterschied, der für ihn soviel wie Abstand bedeutet. Er kennt nicht den Begriff des Pluralismus (oder möchte ihn nicht kennen): In seinem Staat schafft er jegliche Schichtung und Unterscheidung ab, um die Zuordnung durch die Unterordnung zu ersetzen.«[430] Die Vorstellung vom gattungshaften Menschen läßt sich ebenfalls bei Engels, Morgan, Lévi-Strauss oder Freud feststellen.

Die im biblischen Denken aufgezeigte Spannung zwischen dem partikularistischen und dem universalistischen Element war Anlaß zu zahlreichen Kommentaren. Sie wird zunächst als Möglichkeit aufgefaßt, die Ablehnung des Religionswechsels, der das Judentum - bis auf einige nennenswerte Ausnahmen - während des ganzen Teils seiner Geschichte kennzeichnete, mit der messianischen Überzeugung zu vereinigen, die die Endvereinheitlichung der Welt, das Ende der Weltgeschichte sowie die Erlösung aller Gerechten mit enthält. »Das Wesen des jüdischen Partikularismus ist, ein Universalismus zu sein«, schreibt Blandine Barret-Kriegel[431]. Das Auserwählen läuft dem Universalismus nämlich nicht zuwider. Diese Auserwählung, »die nicht aus Privilegien, sondern aus Pflichten« (Lévinas) besteht, ist zunächst eine moralische Grundlage. Als solche zeugt sie von einem dazu bestimmten Partikularismus, sich selbst eines Tages abzuschaffen, einem Partikularismus, der die beispielhafte Vorformung und die eigentliche Voraussetzung für die Universalität darstellt. Durch das Gesetz, das Jahwe seinem Volk anvertraute, will er das Schicksal der ganzen Menschheit vorausbestimmen. Die Hebräer bilden ein Priestervolk[432]. »Israel wird also der

Priester sein, die gesamte Menschheit dessen Laienschaft«, erläutert Jacques Goldstein[433]. Das Auserwählen ist insofern nur das Zeichen der Berufung aller: »Das Eine ist Zeichen aller, dergestalt, daß alle dazu berufen sind, sich in dem Einen wiederzuerkennen«, nach Paul Valadiers Formel[434].

Die Behauptung vom biblischen Universalismus tritt insbesondere im zweiten Buch Jesaja auf, währenddessen Jahwe selbst seine einmalige Existenz immer stärker beteuert. Die Berufung Israels ist nunmehr genau bestimmt: »Zu wenig ist, daß du mein Knecht nur seist, um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und zurückzuführen, was aus Israel noch übrigbleibt. Ich machte dich zum Licht der Heiden, daß mein Heil bis an die Grenzen der Erde reiche.«[435] Von nun an haben die Gerechten aller Nationen an der zukünftigen Welt teil: »Und sagen wird man von Zion: In ihr ist ein jeder geboren.«[436] An seinem Tag will Jahwe »Gericht sitzen über alle Völker ... ob (seines) Volkes und Erbteils Israel«[437]. In diesen messianischen Zeiten wird die menschliche Einmaligkeit verwirklicht sein: »Es wird geschehen am Ende der Tage, da wird stehen der Berg des Hauses Jahwes festgegründet an der Spitze der Berge, erhaben wird er sein über die Hügel, und Völker werden zu ihm hinströmen, und viele Nationen werden kommen und sagen: Auf! Laßt uns hinaufsteigen zum Berge Jahwes und zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir auf seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion geht aus die Lehre, und Jahwes Wort aus Jerusalem.«[438] »Jahwe wird zum göttlichen Einheitspunkt der Gerechten aller Völker«[439], jener Gerechten, die Karl Marx mit dem leidenden, dennoch bald sich selbst erlösenden Proletariat gleichstellt: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!«

Innerhalb des Christentums verschärft sich der Universalismus erneut und entscheidend. Zu Anfang jedoch wendet

sich die Predigt- Jesu anscheinend vornehmlich an die jüdischen Gemeinschaften: »Geht nicht auf den Weg zu den Heiden«, sagte Jesus zu seinen Jüngern, »und betretet auch keine Stadt der Samariter. Geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.«[440] Die Verallgemeinerung der Lehre Christi hängt vor allem, erneut, mit der paulinischen Reform zusammen: Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn einer ist Gott und einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus.«[441] Von nun an ist es vorbei mit dem Recht der Völker, über sich selbst zu verfügen, indem sie im Bereich des Glaubens und der Werte ihre eigenen Wege gehen. Die Nationen sollen nur noch eine Menschheit in Christus bilden, und die Kirche Christi soll zur Weltkirche werden. »Die Religion, die Gott den Menschen erteilte, bleibt immer und überall dieselbe, weil weder sie sich noch wir uns irren können; wohingegen die vom Menschen geschaffene Religion nicht nur falsch, sondern auch nirgendwo dieselbe ist«, schrieb seltsamerweise der Verfasser der *Mythologie,* das heißt jenes 1860 in Lyon erschienenen vollständigen Studienplans für die Anstalten religiöser Erziehung.

WIDER DEN EGALITARISMUS, FÜR DIE AUTOMOMIE DES POLITISCHEN

Die Tatsache, daß der Mensch im biblischen Schöpfungsbericht aus einem einzigen Ursprung stammt, legt nicht nur den Grund zum philosophischen Universalismus. Sie stellt ebenfalls eine absichtlich gleichmachende Entstehung dar. »Wenn der Hebräer über die ersten Augenblicke der Menschheit sinnt«, schreiben Josy Eisenberg und Armand Abecassis, »setzt er spontan an deren Ausgangspunkt einen einzigen Urvater. Warum? Weil er auf der Ebene der ihn quälenden geistigen Werte die Gleichheit der Menschen ausdrücklich betonen will, und er führt sie auf die ursprüngliche Einheit zurück . . . Einheit des Menschen, aber auch Einheit des Menschengeschlechts. Unsere Rabbiner sagen: Gott hat die Menschheit von einem einzigen Menschen aus schon deshalb geschaffen, damit keiner sagen kann: mein Vorfahr ist deinem vorausgegangen.«[442] Dem fügen sie hinzu: »Alle Menschen sind insofern gleich, als sie von einem und demselben Gott geschaffen wurden . . . Gott hat einen einzigen Menschen geschaffen, um den Glauben, daß es mehrere Götter geben könnte, nicht aufkommen zu lassen.«[443] Mit anderen Worten: alle Menschen sind vor Jahwe vollkommen gleich, weil sie denselben Ursprung haben. Eben weil Jahwe einziger Gott ist, stammen alle Menschen aus derselben Quelle, und umgekehrt

gibt es nicht mehrere Götter, weil sie aus ein und derselben Quelle stammen. Die Unterschiede zwischen Menschen sind zweitrangig, wenn man ihre gemeinsame Identität gegenüber Jahwe bedenkt; sie bedeuten nicht viel gegenüber dieser, so wie der Andere nicht viel bedeutet gegen den Ganz-Anderen. Alle Menschen sind im wesentlichen gleich, alle Menschen sind von Jahwe gleich entfernt. Die biblische Lehre des Politischen hat daher eine eindeutig anthropologische Grundlage.

Die Bibel erkennt die Besonderheit des Politischen nicht an. In der von ihr geschaffenen Anschauung wird das Politische fortwährend auf die Moral zurückgeführt, die Souveränität auf das Gesetz. Die von den Menschen ausgeübte unanfechtbare politische Macht kann in keiner Weise etwas Göttliches an sich haben: Gebieter ist nur Jahwe. Demzufolge hat Gerechtigkeit mit Macht überhaupt nichts zu tun. Auf sie läßt sich das Glück zurückführen: die Menschen werden dann glücklich sein, wenn Jahwes Gerechtigkeit walten wird. Die Richter und die Weisen sind es, und nicht die Könige, die das politische Ideal der Bibel verkörpern. »Nicht der Staat bedingt die Seinsmöglichkeit einer Gesellschaft«, meinen Eisenberg und Abecassis. »Die einzige unerläßliche Gewalt ist die richterliche.«[444] Im Pentateuch geht die Einsetzung der Richter unmittelbar der Sinai-Offenbarung voraus. Die gesamte Ideologie des mosaischen Gesetzbuches bekräftigt den Vorrang des Richters über den König, der Moral und des Gerichtlichen über das Politische und Kriegerische. Gleich nach Ankunft in Kanaan wird das Volk in einen Bund aufgeteilt, in dem jeder Stamm der richterlichen Gewalt unterworfen wird. Der Alte spricht Recht in seinem Stamm, indes der Richter in Kriegszeiten den Oberbefehl hat und ansonsten die Regierung leitet. Später erhält der Richter sogar den Namen >Elohim<[445]. Nach Einsetzung des

Königtums bleibt der König dem Gesetz streng unterworfen. Bei den Hebräern ist der König dazu verpflichtet, sich mit der Thora zu befassen und sie anwenden zu lassen: besteigt er den Thron, so muß er die Heilige Schrift neben sich haben und sie ständig nachschlagen. Die zivile Obrigkeit untersteht nicht der Geistlichkeit, sie hängt aber vom Gesetz ab. Der Großkönig ist weder ein Erbauer noch ein Eroberer. Er ist derjenige, der nach der Bibel regiert und sich bemüht, das moralische Ideal der Thora zu verwirklichen; sein Ruhm ist, vor den Augen des Ewigen segensreich zu wirken, Aus dem biblischen Modell leiten sich somit das Prinzip der Gewaltenteilung ab, das Prinzip, wonach das Politische der Rechtsprechung untergeordnet ist, die Idee, daß die politischen Probleme grundsätzlich moralischer Natur sind und daß sie voll und ganz juristisch gelöst werden können. In der Neuzeit fand dieses System seine im Grunde genommen logische Erweiterung in der amerikanischen Nomokratie (Gesetzesherrschaft), jener auf dem biblischen Geist gründenden Richterrepublik, in der der oberste Gerichtshof eine vordergründige Rolle spielt. »Die dialektische Verwandtschaft des amerikanischen Grundgesetzes mit dem mosaischen Gesetz drängt sich einem beinahe auf«, schreibt Pol Castel[446]. »Es ist kein Zufall, wenn die amerikanische Demokratie so viele Ähnlichkeiten mit der ersten hebräischen Regierung aufweist, denn die Founding Fathers waren mit der biblischen Welt hinlänglich bekannt; mehrere von ihnen beherrschten Hebräisch derart, daß sie es im Originaltext lesen konnten.«[447]

Nur mit Widerwillen, sozusagen, kommt Jahwe dem Wunsch der Hebräer nach, sich einen König zu geben. Das Königtum - wie die Ehe bei Paulus - ist nur ein Notbehelf: »Wenn du sprichst: >ich will einen König über mich setzen, wie alle Völker rings um mich her<, so darfst du nur einen

solchen zum König über dich setzen, den Jahwe, dein Gott, erwählt.«[448] Dieser Wunsch der Hebräer hängt mit ihrem Hang, Jahwes Gesetz zu übertreten, zusammen: es ist eine Verlockung[449]. Das Judentum hat übrigens immer ausdrücklich die Idee des Königtums und der königlichen Macht mit jener Schlange in Zusammenhang gebracht, die Eva im Garten Eden reizt[450]. In einer der beiden Fassungen von Samuels erstem Buch wird das Aufkommen der Monarchie als Gotteslästerung hingestellt. Samuel trägt Jahwe den Wunsch des Volkes vor, worauf Jahwe antwortet: »Mich haben sie verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sei.«[451] (Diese Textstelle berichtigt anscheinend die bei 1. Samuel 9,1-16 ausgedrückte monarchistische Fassung.) »Die königliche Funktion in Israel ist von selbst verdorben und verrufen«, schreibt Alex Egete. »Stellt sie nicht Gottes absolutem Königtum eine andere Autorität entgegen?«[452] Hierin liegt nämlich der Grund für die biblische Feindlichkeit gegen die königliche Macht: diese Macht ist eine menschliche Macht, sie ist eine der Instanzen, aufgrund derer der Mensch sich als selbständig und unabhängig behauptet. Das Königtum ist in der Bibel schon deshalb Gegenstand der Kritik, weil es eine Ablehnung der Gesetzesherrschaft darstellt oder darzustellen neigt. Bemerkenswert ist übrigens die Tatsache, daß sich alle Könige Israels aus verschiedenen Gründen dazu veranlaßt sahen, das Gesetz zu überschreiten, Salomo allen voran. Einzige Ausnahme ist Joseph, der nach seiner Ernennung zum Vizekönig von Ägypten über dieses Land praktisch allein herrscht und den Titel des *tsadik*, des Gerechten, deshalb bekommt, weil er die Gerechtigkeit über die Hoheitsgewalt stellt. Die Geschichte des Königtums rechtfertigt in der Folge die trübsten Weissagungen. Nach dem Exil und dem Wiederaufbau des Tempels, und zwar anläßlich Esras Reformen, fanden die Hebräer zu einer strikten

Nomokratie zurück, und die Verachtung oder die Überschreitung des Gesetzes wurde als Ursache all ihrer Widerwärtigkeiten hingestellt.

Eine ausschließlich auf der Bibel beruhende Denkweise kann dennoch schwerlich eine eigenständige politische Theorie aufweisen, sofern sie von Natur aus danach trachtet, jegliches menschliche Vorhaben auf die Moral zurückzuführen. Shmuel Trigano behauptet sogar, daß es eine »jüdische Theorie des Politischen« geben kann, »aber keine jüdische politische Theorie, die die Verwirklichung des Judentums im Politischen bezwecken würde, da das eigentliche Wesen des Politischen die Verneinung des Judentums ist«[453].

Die Autonomie des Politischen wird deshalb verworfen, weil sie bereits eine der besonderen Formen einer größeren Autonomie ist: der Autonomie des Menschen im allgemeinen. Nun, eine der wichtigsten Beziehungen, die das Wesen des Politischen in sich schließt, ist das Herrschaftsverhältnis. Diesbezüglich besteht ein logischer Zusammenhang zwischen der Aberkennung der Menschenherrschaft und der Behauptung der Herrschaft Jahwes über das Menschengeschlecht. Die Beherrschung des Menschen durch den Menschen wird insofern in Frage gestellt, als sie Gott gegenüber verabsolutiert wird. Jahwe ist der absolute Herr, der Mensch sein Knecht - »mit allem, was dies einschließt«[454]! Im Leviticus ist zu lesen: »Denn mir gehören die Israeliten als Knechte. Meine Knechte sind sie, weil ich sie aus dem Land Ägypten herausgeführt habe.«[455] Der Talmud fügt hinzu: »Das bedeutet, daß sie nicht die Sklaven anderer Sklaven sind.«[456] Der biblische Mensch wird in seiner Ablehnung, eine menschliche Herrschaft als vollkommen souverän anzuerkennen, um so mehr bestätigt, als er dem Ganz-Anderen, der gestaltlosen Gestalt des absoluten Herrn, uneingeschränkten Gehorsam leisten muß.

»Gehorsam gegen Gott bedeutet auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen«, unterstreicht Erich Fromm[457]. Eine ähnliche Beweisführung ist bei Blandine Barret-Kriegel festzustellen, wenn sie die Ansicht vertritt, daß ein Menschengesetz nur sofern legitim, ist als es abhängig, untergeordnet, nebensächlich bleibt, als es nicht auf dem reinen Tisch den reinen Ton, das weiße Blatt bearbeitet, als es »mit Gott nicht hadert«[458]. Ein solches Gesetz führt keine Sklaverei herbei, vorausgesetzt, daß es selbst von Sklaven verkündet wird. »Insofern es keine Macht über fremdes Gut darstellt und durch die Menschenrechte eingeschränkt wird, ist es keine Knechtschaft.«[455] Die Ablehnung der Herrschaft oder der Beherrschung bedeutet also äußerstenfalls die Ablehnung der normalen Situation, bei der die soziale Substanz des Menschen zwischen Objekten und Subjekten zweigeteilt wird - und zwar auf eine immer pluralistische, immer in Frage gestellte, niemals einseitige und starre Weise; die Ablehnung jeglicher Situation, die dem Menschen mehr Macht und Selbsterweiterung verschafft. Es geht immer darum, Glück und Gerechtigkeit als Widersacher der Macht zu beschreiben, das Reich der Freiheit als unvereinbar mit dem Reich der Notwendigkeit zu betrachten und dieses Reich selbst als einen Ort zu kennzeichnen, der eine stets relative Menschenherrschaft nur abschafft, um sie Jahwes absoluter Vormundschaft zu übertragen.

»In der Bibel«, schreibt Ernst Bloch, »gibt es den entschiedensten Affekt genau gegen die oben mit ihrem Priestergott, gibt es nur hier Aufruf zur Revolte dagegen.«[460] Dieser Aufruf zur sozialen Revolution wird am leidenschaftlichsten in den Büchern der Propheten, deren tragisches Schicksal auf den Umstand zurückzuführen ist, daß sie den Mächtigen gegenüber eine stets kritische Ideologie unaufhörlich ausdrücken. »Die soziale Idealwelt des jüdi-

sehen Prophetentums«, schreibt Gérard Walter, »ist eine Art allgemeine Nivellierung, die sämtliche Klassenunterschiede aufhebt und zur Bildung einer einförmigen Gesellschaft führt, aus der alle Vorrechte, welcher Art sie auch seien, ausgeschlossen sind. Dieses bis an die äußerste Grenze getriebene Gleichheitsgefühl läuft parallel zu der unerbittlichen Feindschaft den Reichen und Mächtigen gegenüber, die ins künftige Reich nicht aufgenommen werden.«[461] Zu wiederholten Malen verurteilt die Bibel die imperialistischen, die mächtigen Städte und Nationen als böse an sich. Sie verflucht die Stolzen, die von ihrem Gebot abweichen[462]. Sie ruft zur völligen Zerstörung der Schönheit, der Macht und des Hochmuts auf. Der Vielzahl an Kulturen und ihren Leistungen, die aus dem schöpferischen Willen des Menschen entstanden sind, stellt sie die Verarmung der monotheistischen Behauptung, die Wüste des Absoluten, die Gleichheit in dem unerschaffenen Wesen entgegen. Sie legitimiert die Schwäche, sie entlegitimiert die Kraft oder die Macht. Eines Tages werden die Schwachen, die Gerechten nämlich, siegen, die Mächtigen von ihrem Thron abgesetzt werden, die menschlichen Ansprüche im Angesicht Jahwes zusammenbrechen. »Denn der Tag für Jahwe Zebaoth wird es sein über alles Stolze und Hohe und über alles, was aufragt, damit es erniedrigt wird«[463]; »Da wird der Stolz der Menschen gebeugt und gedemütigt der Hochmut der Männer. Jahwe allein ist erhaben an jenem Tag«[464]. Denn Jahwes »Tun ist trefflich, und sein Walten ist gerecht, und die hochmütig wandeln, vermag er zu demütigen«[465]. Diese Auffassung der auf Rachsucht und Ressentiment gründenden sozialen Gerechtigkeit nimmt alle Formen des Sozialismus vorweg. Die Bibel läßt das Verhältnis zu Gott »mit der sozialen Gerechtigkeit«[466] zusammenfallen. Diese Behauptung ist aber im Grunde nur ein Mittel, die menschliche Herrschaft

in ihrem Prinzip - und nicht etwa in irgendeiner ihrer Äußerungen - anzufechten. Und hierin konnten die Propheten, nachdem sie die Fürsten dieser Welt schonungslos angegriffen hatten, als die Väter des Befreiungssozialismus erscheinen, als die ersten Theoretiker des Widerstands gegen die Gewalt oder, nach Ansicht Roger Garaudys, als »die Pioniere des Kampfes gegen die Entfremdung«. »Jahwe«, schreibt Jean Lacroix in seinem Kommentar über Ernst Bloch, »ist derjenige, der die aufrührerische Predigt von der sozialen Apokalypse leitet.«[447] Er ficht die menschliche Entfremdung an - allerdings, um sie durch eine andere zu ersetzen, gegen die kein Mittel gegeben ist.

Ebenfalls in diesem Sinne ist anscheinend die in biblischen Familienberichten aufkommende Bevorzugung der Zweitgeborenen zu deuten. In der Genesis ist Abel Kains jüngerer Bruder. Mose ist ebenfalls Aarons jüngerer Bruder; Isaak, zweiter Sohn Moses, wird Ismael, seinem älteren Halbbruder, vorgezogen. Dieser Gegensatz kommt bei den Zwillingen Esau und Jakob besonders zum Ausdruck. Als erster kam Esau zur Welt[468]; die Bibel weist ferner darauf hin, daß er sich, bereits vor der Geburt, mit seinem Bruder in Rebekkas Schoß schlug und daher seinen Drang aufzeigte, als erster geboren zu werden. Nun, Jakob und Esau verweisen auf symbolische Typen, die auch für Abel und Kain gelten. Esau ist rothaarig *(adom)* und haarig *(sair);* auch er ist ein Jäger. Er heiratete hethitische Frauen[469] und hatte Edom, auch Seir genannt, als Nachkommen[470], der zum erklärten Feind Israels wurde[471]. Jakob dagegen setzte die nomadische Lebensart fort, er »war ein schlichter Mann, der bei den Zelten blieb«[472]. In der jüdischen Überlieferung weigert sich Esau, beschnitten zu werden, während Jakob von Geburt beschnitten ist (Hadar Zenikim über Genesis 25,25). Die Parallele zu Abel und Kain drängt sich auf; es ist aber eine umgekehrte Parallele:

Während Kain Abel tötet, >tötet< Jakob Esau als den Erstgeborenen, indem er ihm sein Erstgeburtsrecht abkauft[473]; dann erlistet er den Segen Isaaks[474] durch den Betrug über seine tatsächliche Identität. Nun ist das Erstgeburtsrecht doch nichts anderes als der Umstand, als erster auf natürliche Weise und gemäß der Aufeinanderfolge der Dinge in diese Welt zu kommen. Dieser natürlichen Rangordnung stellt die Bibel eine andere entgegen: die Rangordnung gemäß Jahwe, die als Umkehrung der ersten aufzufassen ist. Der dem jüngeren gegebene Vorzug gegenüber dem älteren drückt übertragen jenen Vorzug aus, der dem zweiten (sprich letzten) gegen den ersten, dem Schwachen gegen den Mächtigen, dem Bescheidenen (das heißt von Jahwe gesegneten) gegen den Hochmütigen (das heißt den Heiden) ausgesprochen wird. Der biblische Bericht weist übrigens auf die Tragweite dieses Bildes hin, wenn Jahwe zur schwangeren Rebekka sagt: »Zwei Völker sind in deinem Schoß, zwei Stämme aus deinem Schoß werden sich scheiden. Der eine Stamm wird den anderen überwältigen, und der Ältere wird dem Jüngeren dienen.«[475] Hiermit wird die Auserwählung angekündigt.

Es bestünde keinerlei Anlaß zu Beanstandungen, wenn Jahwe einer besonderen ungerechtfertigten Situation abhelfen wollte, wenn er gegen den (immer möglichen) Mißbrauch einer Herrschaft anzustreben gedächte. Hierbei handelt es sich aber um etwas anderes. Nicht den Machtmißbrauch verurteilt Jahwe, sondern die Macht selbst. Das biblische Denken hält die sich als souverän ausgebende menschliche Macht für böse an sich sie ist in ihrem Wesen böse. Der >Gerechte< ist nicht teils gerecht, teils schwach. Er ist gerecht, weil er schwach ist, gerade aufgrund seiner Schwäche, so wie der Mächtige böse ist aufgrund seiner Macht. Deshalb erhöht die Bibel weniger den Schwachen als vielmehr die Schwäche. Der Psalm 119 soll dies veran-

schaulichen. Der Verfasser stellt einen logischen Zusammenhang her zwischen dem Umstand, ein Gerechter zu sein, der Jahwes Wort achtet, und dem, hienieden ein »Fremder« zu sein, dem Umstand, verfolgt, gedemütigt, verachtet zu werden. Dieser Umstand, den der Autor des Psalms erleiden muß, bewirkt sein eigenes Heil. Ansonsten wäre er nicht zu erklären, da Gott nicht im Unrecht, die Schwäche kein Übel sein kann. Demnach muß oder darf der Mächtige nur äußerlich siegen. Und gerade diese Macht kann ihm kein besseres Ansehen geben. Auch hier trifft man den gesamten Umkehrungsapparat von Ursache und Zweck, der diese Literatur kennzeichnet. Gerade weil er sich als fremd, gedemütigt, verfolgt vorkommt, wandelt der Psalmist seine Ungnade in Gnade um, indem er auf das einzige ihm zur Verfügung stehende Mittel zurückgreift, das heißt, indem er darin das Ergebnis eines höheren Willens Jahwes sieht. Und so wie das über ihn kommende Unglück das sicherste Zeichen seiner Auserwählung ist, so ist der Sieg der Mächtigen das nicht minder sichere Zeichen ihrer Boshaftigkeit sowie die Verkündung ihrer Bestrafung. Diese Auslegung gilt sogar rückblickend für Mose, der von Jahwe dazu berufen worden war, die Sinai-Offenbarung zu empfangen; er konnte nur der große Demütige, der Seiner-selbst-Entäußerte sein, »sehr demütig, mehr als alle Menschen auf Erden«[476], und eben aufgrund dieser Demut konnten sich die Menschen an ihn erinnern. In Jahwes Ordnung werden die Letzten die Ersten sein. Jahwe ist in diesem Sinne wohl ein Gott der Rache. Er wird im Absoluten der Geschichte das verwirklichen, was die Seinen in der relativen Ordnung ihrer eigenen Geschichte nicht zu bewirken vermochten[477]. Die Metaphysik der Rache, die Ideologie des Ressentiments als Quelle der allgemeinen Umwertung, als Quelle der Verwandlung des Positiven ins Negative findet in diesem System ihre beste

Grundlage. Die Rachsucht ruft das schlechte Gewissen hervor, das wiederum die Idee der Sünde mitenthält. Der Schuldspruch ist nur das Mittel, das einzige Mittel, das derjenige besitzt, der sich selbst als Opfer einer ungerechten Herrschaft empfindet, um sich von dem absoluten Ausgleich zu überzeugen, den sein Stand erfahren wird, und gleichzeitig um den Mächtigen sozusagen zu entfähigen, indem er in ihm den Verdacht des Zweifels an den Ursachen seiner eigenen Macht aufkommen läßt.
Die in der Bibel enthaltene Anschauung, wonach es an sich gerecht ist, daß die Ersten die Letzten sind und umgekehrt, kann sich notfalls auf den Begriff der Liebe stützen; dennoch erfährt diese Liebe stets ihre Grenze in der Unduldsamkeit, die ihren relativen Gegensatz darstellt; eine zeitnahe weltliche Übertragung hat obige Anschauung übrigens in einer berühmten Rede über die Freiheit erfahren, die den »Feinden der Freiheit« zu verweigern geboten ist. Innerhalb des Christentums mündet diese Idee in die Seligpreisungen[478], ein echtes Programm zu einer allseitigen Umwertung, Umwertung vor allem der klassischen Wertgleichung des Heidentums (»gut-vornehm-mächtig-schönglücklich-gottgeliebt«): »Die Elenden sind allein die Guten; die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten; die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit - dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein.«[47']

Max Weber, ebenso wie Nietzsche, konnte in der Bergpredigt den Redeentwurf für einen Sklavenaufstand erkennen. Das Neue Testament entwickelt mit besonderer Feinheit einige sich daran knüpfende Themen, zum Beispiel

über die Verwünschung der Reichen, die Unsittlichkeit des materiellen Besitzes. In Gegenwart seiner Jünger ruft Jesus aus: >»Ihr wißt, daß die, die als Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen und daß ihre Großen sich Gewalt über sie aneignen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer unter euch auch der Größte sein will, soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, soll der Diener aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für vielem«[480] Dieses Thema wird mehrmals aufgegriffen, unter anderem bei Matthäus (20, 25-27). Diese soziale Moral klingt noch bei den Kirchenvätern nach - sogar in der Wertlehre des Thomas von Aquin, die schon Ricardo und Karl Marx ankündigt. Bekanntlich hat sich das Christentum in der Entstehungszeit vornehmlich an die gesellschaftlich Entwurzelten sowie an die Unwissenden gewendet. »Im 2. Jahrhundert, und sogar im 3., war die christliche Kirche noch im großen ganzen (trotz zahlreicher Ausnahmen) eine Schar von Armen.«[481] Dieser Umstand trägt übrigens zu ihrem Erfolg bei, da das Christentum vom Drang nach sozialer Umwälzung erheblichen Nutzen zieht: »Das Christentum verhieß den Armen mit Vorbehalt ein besseres Erbe in der anderen Welt. Mehrere heidnische (wetteifernde) Religionen taten zwar dasselbe, dennoch verfügte das Christentum über einen größeren Stock und eine saftigere Möhre.«[482] Das Christentum versäumt es schließlich nicht, die Idee vom leidenden und triumphierenden Gerechten zur Entfaltung zu bringen; dabei stützt es sich vorwiegend auf das Beispiel Jesu, der erst wieder zu Ehren kommt, nachdem er im voraus in seine Erniedrigung eingewilligt hat, und zwar in jene Kreuzigung zur Erlösung der Menschheit. (»Gott am Kreuze - versteht man immer noch die furchtbare Hintergedanklichkeit dieses Symbols nicht?

- Alles was leidet, alles was am Kreuze hängt, ist göttlich . . . Wir alle hängen am Kreuze, folglich sind wir göttlich . . . Wir alle sind göttlich.«[483]) Die Dialektik der Schwäche, die keine Schwäche ist, und der Macht, die keine Macht ist, das heißt, eine Dialektik der scheinbaren Schwäche oder Macht ist ebenfalls bei Paulus anzutreffen - dessen Poetik Claude Tresmontant kurzerhand mit der eines Chaplin-Anti-Helden gleichstellt[484] -, nach dessen Ansicht man sich insofern seiner Schwächen rühmen müsse, als Weisheit letzten Endes Wahnsinn sei und Macht Schwäche. »Sehr gern will ich mich also um so mehr meiner Schwachheiten rühmen, auf daß die Kraft Christi sich auf mich niederlasse. Darum habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Schmähungen, an Notlagen, an Verfolgungen und Bedrängnissen um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.«[485]

Auf politischer Ebene nahm das Christentum logischerweise erst heidnische Züge nach seinem Regierungsantritt an. In der europäisch-christlichen Zusammensetzung erfuhr die biblische Problematik ihre Umkehrung; das heißt, es wurde behauptet, daß der Mensch dem Fürsten so gehorchen solle, wie er Gott gehorcht, daß die weltliche Autorität an sich Ausdruck eines göttlichen Willens sei und so weiter. Überleben konnte das nunmehr eingeführte Christentum nur auf Kosten eines Kompromisses zwischen seinen Grundregeln und einer elementaren Realpolitik vorwiegend römischen Ursprungs. »Theoretisch«, schreibt Julius Evola, »nahm das Abendland das Christentum an, praktisch blieb es aber heidnisch. Daraus ergab sich eine Hybridität. Selbst in seinem katholischen, das heißt gemäßigten und romanisierten Erscheinungsbild erwies sich der christliche Glaube als ein Hindernis, das den westlichen Menschen um die Möglichkeit brachte, seine wahre und uneinschränkbare Seinsweise zu vereinigen dank einer

Auffassung vom Heiligen und von den Beziehungen zum Heiligen, die seinem eigentlichen Wesen entspricht. Wiederum hinderte gerade diese Seinsweise das Christentum daran, im Abendland tatsächlich eine entgegengesetzte, das heißt priesterliche und religiöse Tradition einzuführen, welche den Idealen der ursprünglichen Ecclesia (Kirche), dem evangelischen Pathos und dem Symbol des mystischen Leibes Christi entspricht.«[486] Im Laufe der Jahrhunderte hat sich dieses hybride Modell niemals seiner Widersprüche entledigt, die jede Form und jedes Ideal vom christlichen Staat oder christlicher Politik belasteten. »Wir dürfen uns nicht den Gegensatz verhehlen«, schreibt ferner Julius Evola, »zwischen der reinen christlichen Moral der Liebe, der Vergebung, der Demut, der mystischen Menschlichkeit einerseits und andererseits den ethisch-politischen Werten der Gerechtigkeit, der Ehre, des Unterschieds sowie einer Geistigkeit, die, weit davon entfernt, die Macht zu widerlegen, sie vielmehr als ihr normales Merkmal innehätte. Dem christlichen Gebot, Böses mit Gutem zu vergelten, steht zwar jenes gegenüber, das Unrecht zu schlagen, zu verzeihen und großzügig zu sein, aber gegenüber dem besiegten Gegner, und nicht gegenüber demjenigen, der sich kraft seiner Ungerechtigkeit aufrecht hält. Eine männliche Organisation, so wie das Ideal vom wahren Staat sie voraussetzt, läßt keine Liebe im Sinne von Mitteilung, Umarmung, Erniedrigung, Fürsorge für denjenigen zu, der sich nicht darum bemüht oder ihrer nicht würdig ist. Zwar können gleichberechtigte Beziehungen ins Auge gefaßt werden, ohne jede sozialkommunistische oder verbrüdernde Färbung auf der Grundlage einer wechselseitigen Ehrlichkeit, Dankbarkeit und Achtung, sofern jeder seine Würde sowie eine gewisse Neigung zum Abstand bewahrt. Es erübrigt sich hierbei, die politischen Folgen aufzuzählen, die eine wörtliche Auslegung der evangelischen Leh-

ren herbeiführen würde, so zum Beispiel jenes Gleichnisses von der Lilie auf dem Feld und den Vögeln im Himmel und vieler anderer mehr oder minder nihilistischer Bezugnahmen, wobei alle von einer Umwälzung der irdischen Werte sowie von einem unmittelbar bevorstehenden Eintreten des Reiches ausgingen.«[487]

Es ist unter diesen Voraussetzungen durchaus begreiflich, daß das Christentum - in dem gegenwärtig stattfindenden Nachdenken über seine eigene Geschichte - etwas von den Grundsätzen abrückt, die ihm damals ermöglichten, als Macht voranzukommen. Die so oft verkündete Rückkehr zum Evangelium, die Vorrangstellung des Seelsorgerischen gegenüber dem Dogmatischen setzen somit einer Doppeldeutigkeit ein Ende, die - alle sind darüber einig - allzu lange währte. Faustische Kraft und christlicher Geist trennen sich nach einer Ehe, die eigentlich nie vollzogen wurde, und der Begriff der christlichen Politik ist innerhalb der Kirche selbst immer mehr umstritten. Vielmehr noch, der eigentliche Begriff des Politischen wird im Sinne des ursprünglichen Biblizismus in Anklage gestellt. Jacques Ellul schreibt sogar in diesem Zusammenhang: »Für das Überhandnehmen des Bösen, für die Ausbreitung der Gefahren ist ausschließlich die Politik verantwortlich. Sie verkörpert heutzutage das absolute Böse. Sie ist satanisch, teuflisch, sie ist der Standort des Besessenen.«[488] Der angegebene Grund ist immer derselbe: »Die Politik, die sich als das Universale ausgibt und Gott entthront.«[489]

Daß eine derartige Anklage nunmehr von allen Seiten erhoben wird, ist keineswegs verwunderlich. Sofern die meisten neueren Ideologien nichts anderes als eine weltliche Kristallisierung der jüdisch-christlichen Werte vornehmen, wurden das Ideal der Gesetzesherrschaft, die Abwertung des Machtbegriffs, die Entlegitimierung des Politischen unvermeidlich wieder zu theoretischen Parolen. In

La barbarie à visage humain[m] behauptet B. H. Levy, daß die (politische) Macht das Böse darstellt. In *Le testarnent de Dieu*[m] wünscht er, daß »das Politische zugunsten der Ethik eingeschränkt« und »die Politik auf ihre einfachste Form gebracht« wird. Dem fügt er hinzu: »Mein Ideal vom Staat ist der Staat ohne Ideal.«[452] Michel Le Bris ruft aus: »Ich will das Ende des Politischen verkünden.« Shmuel Trigano tritt ein für »die Überwindung des Herrschafts Verhältnisses, für die Erfindung eines Menschen, der weder Herr noch Knecht wäre«[452]*. Weitere Beispiele ließen sich beliebig finden. Gemeinsamer Nenner dieser Einstellungen ist, daß das Politische die Macht des Menschen über den Menschen kennzeichnet und daß die Herrschaft aus dem Umstand hervorgeht, daß jede menschliche Macht aufgrund ihres Wesens dazu neigt, über sich selbst hinauszuwachsen - und zwar durch ein Steigen ins Extreme, ähnlich wie das von Clausewitz beschriebene. Diese These ist insofern mit der marxistischen verwandt, als sie das Politische, so wie wir es kennen, aus der (wirtschaftlichen) Entfremdung ableitet; fremd ist sie aber paradoxerweise auch nicht einer gewissen liberalen, unter anderem amerikanischen, Anschauung, die auf dem Vorrang des Wirtschaftlichen sowie des juristischen Moralismus beruht[453]. Von Augustinus, der die Geschichte Roms als die einer »Räuberbande« hinstellt, bis Erich Fromm, der im europäischen Heldentum eine Geschichte von »Eroberungen, Hochmut und Raubgier« anprangert, bleibt die Tendenz sich selbst gleich. Es gilt immer, der Selbstüberwindung einen zwingenden Ganz-Anderen entgegenzustellen, dem Hervorquellen der lebensnotwendigen Gegensätze die Starrheit des universalen Friedens, dem unbegrenzten Schwung der freien Menschen die Begrenzungen der Gleichheitslehre (»Vorwand für die *rancunes* [Rachsucht] aller Niedriggesinnten«[454]).

Die Entleerung des Politischen anzustreben ist selbstverständlich eine Utopie - zudem eine besonders gefährliche. Der Mensch lebt in Gesellschaft, und es findet sich keine Gesellschaft, die ohne Politik auskommen kann. Als formunbeständige, dennoch wesensbeständige Tätigkeit im Dienste der praktischen Organisation und des Zusammenhangs der Gesellschaft leitet sich das Politische aus der wesenhaften Gesellschaftlichkeit des Menschen ab. »Das Politische«, schreibt Julien Freund, »richtet sich nicht nach den Wünschen und den Launen des Menschen, der nicht dafür zu sorgen vermag, nicht zu sein oder etwas anderes als das, was er ist . . . Das Politische ist ein Wesen in zweifacher Hinsicht: erstens, weil das Politische eine der unvertilgbaren sowie beständigen Grundformen der menschlichen Natur und Existenz darstellt; zweitens, weil es sich um eine sich trotz aller Veränderungen auf der Welt gleichbleibende Wirklichkeit handelt. Mit anderen Worten: der Mensch hat weder das Politische noch die Gesellschaft erfunden; ferner wird das Politische stets das sein, was es immer gewesen ist.«[495]

Das Wesen des Politischen schließt drei Voraussetzungen in sich: das Verhältnis von Befehl und Gehorsam, das die Ordnung bestimmt; das Verhältnis von Privatem und Öffentlichem, das die Meinung bestimmt; das Verhältnis von Freund und Feind, das den Kampf bestimmt. Sofern es diese Voraussetzungen, besonders die erste und die dritte, mobilisiert, ruft das Wesen des Politischen die radikale Feindschaft derjenigen hervor, die nicht einsehen wollen, daß Herrschaftsverhältnisse (die nicht unbedingt despotisch sein sollen!) zwangsläufig aus der Mannigfaltigkeit des Menschengeschlechts hervorgehen, so sehr übrigens, daß selbst Widerstands- und Weigerungshandlungen nur in bezug auf die tatsächlichen Angaben des Gehorsams und des Befehls einen Sinn haben können. Eine Gesellschaft

ohne Politik wäre eine Gesellschaft ohne Ordnung (das heißt Anarchie; Vorspiel zu deren Über-Kompensation durch die Diktatur), ohne Meinung (das heißt die vollkommene Unfreiheit), ohne Kampf (das heißt der Tod). Daher jene mittlerweile klassische Definition Julien Freunds: Politik ist »die gesellschaftliche Tätigkeit, die, durch zumeist rechtsbekräftigte Macht, auf äußere Sicherheit und innere Eintracht einer besonderen politischen Einheit hinzielt, indem sie mitten in den Auseinandersetzungen, die aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Meinungen und Interessen entstehen, für Ordnung sorgt«[496].

Die normale Instanz des Politischen ist der Staat[497]. Seine zwei wesentlichen Aufgaben bestehen darin, nach außen hin den (augenblicklichen oder möglichen) Feind anzuzeigen und, nach innen, zu verhindern, daß private Konflikte in einen Bürgerkrieg ausarten: Macchiavelli faßt den Staat vor allen Dingen als das bestgeeignete Mittel auf, den unter italienischen Herren ausgetragenen (Privat-)Fehden ein Ende zu setzen. Der Staat greift also ganz natürlich auf das besondere Mittel des Politischen, nämlich auf die Macht zurück[498]. In dieser Anschauung muß die Problematik der Staatsräson aufgefaßt werden, die die politologische Diskussion seit dem 17. Jahrhundert immer wieder plagte. Die Staatsräson wird im Namen des öffentlichen Interesses ausgeübt; sie ist sozusagen eine Art Wohlfahrt. Sie ist kein Freibrief für den Staat, irgend etwas zu tun, unter dem alleinigen Vorwand, daß er, als Inhaber und Gewährleister der Herrschergewalt, ihr nicht unbedingt unterworfen zu sein braucht. Sie geht vielmehr aus dem Prinzip des Anti-Reduktionismus hervor: die gesamte Nation hat, als Ganzes, Sonderrechte, die ein jeder ihrer Begründer nicht haben kann, und diese Vorrechte werden vom Staat ausgeübt. Das Prinzip der Staatsräson ist somit »an sich von einer politischen Staatsführung nicht zu trennen. Kein

Staat hätte, ohne dieses Prinzip, zustande kommen können; auch könnte kein Staat überleben, so daß die politische Frage - selbst angesichts der Moral - weniger darin liegt, es zu verleugnen oder abzuschaffen, als vielmehr die Rechtsbedingungen zu finden, die die Strenge seiner Anwendung zu mildern vermöchten . . . Zwar läuft die Staatsräson ständig Gefahr, zum bloßen Mittel der politischen List zu verkommen oder als Rechtfertigung für eine tyrannische Politik zu dienen, dennoch ist sie von Natur aus Vernunft, Maß und Weisheit; das heißt, sie läuft darauf hinaus, die wirksamste Lösung zu finden, welche die individuellen und kollektiven Nachteile oder Verluste, vom gesamtwirtschaftlichen Standpunkt der Gesellschaft, möglichst niedrig h ä l t . . . Zu glauben, daß man die Staatsräson wird abschaffen können, heißt glauben, daß es keine Ausnahmesituationen mehr geben wird; heißt auch die Transzendenz des Staats ablehnen, ihn auf einen besonderen Verein unter vielen anderen beschränken.«[49]

Was jene alte, durch die Bibel hervorgerufene Debatte über den Gegensatz von Macht und Recht anbelangt, so ist sie überholt, sobald man dessen einsichtig wird, daß kein Recht lebensfähig sein kann, wenn die Mittel zu seiner Anwendung ausbleiben. Das Recht kann aber nicht selbst seine Anwendung erwirken; Zwang wohnt ihm nicht inne. Wie Julien Freund es unterstreicht, »hat das Recht eine maßgebende und verordnende Funktion; es enthält aber nicht die Macht, das, was es verordnet, aufzuzwingen oder einhalten zu lassen. Der politische oder hierarchische Zwang kommt stets von außen.«[500] Nicht die Macht schließt das Recht von vornherein aus, sondern die Gewalt. »In einem Rechtsstaat, wo ausschließlich das Gesetz regieren würde«, gibt Julien Freund weiterhin zu erkennen, »wäre das Recht machtlos und die Politik gelähmt . . . Friede ist eine in erster Linie politische Sache, keine juristische. Erst

wenn das Politische es vermag, die Gewalt sowohl innen als auch außen zunichte zu machen, kann es Lösungen auf dem rechtlichen Weg erzwingen.«[501] Das Recht ist kein ureigenes Wesen. Es setzt das Politische als die eigentliche Bedingung zu seiner Existenz und seinem Fortbestehen voraus. Die Macht des Gesetzes und möglichst wenig Politik gleichzeitig zu verlangen, ist ein Widerspruch in sich. Das Recht läßt sich nicht auf Macht zurückführen, es kann aber nur auf einem Kräfteverhältnis gründen. Das Politische durch das Juristische zu ersetzen, würde zwangsläufig zur Ohnmacht, zur Anarchie und zur allgemeinen Ungerechtigkeit führen. Die Auslöschung des Politischen, und nicht etwa die Behauptung seiner Vorrangstellung, würde eine Rückkehr zum Faustrecht herbeiführen.

Nicht nur, daß der biblische Gegensatz zwischen Moral oder Recht und politischer Souveränität in der Ideologie des indoeuropäischen Heidentums ausbleibt - beide Begriffe werden dort vielmehr eng miteinander verbunden. Dies spricht die Theologie der ersten Funktion, der Georges Dumézil mehrere Schriften widmete, mit besonderem Nachdruck aus[502]. Bei den Indoeuropäern werden Recht und politische Souveränität von Göttern verkörpert, welche die beiden untrennbaren Grundausprägungen dieser ersten Funktion darstellen: Dius Fidius (der treue Gott) und Jupiter bei den Römern, Mithras und Varuna bei den wedischen Indern, Tyr und Odin-Wotan bei den Germanen. Die religiöse Tatsache bietet eine einleuchtende Lehre von brennender Zeitnähe.

Die Vorstellung, die Anwendung der Macht führe unvermeidlich zu ihrer krankhaften Überbietung, widerlegt die geschichtliche Erfahrung, die uns in dieser Hinsicht die widersprüchlichsten Ausdrucksformen bietet. Eine jede Macht steigt nicht ins Extreme. Jene Vorstellung, wonach das Recht an die Stelle der Macht gesetzt werden müßte,

ist, wie vorhin untersucht, reine Utopie, da die Ausnahmesituationen nicht auf juristischem Wege entschieden werden: die Macht wird immer gerade gegen diejenigen vonnöten sein, die das Recht mißachten. Das Gleichgewicht von Macht und Recht unter strenger Kontrolle der politischen Souveränität kennzeichnet jede organische Gesellschaftsform, und erst das Dahinschwinden des einen oder der anderen führt entweder zum Despotismus oder zur Anarchie. In der Antike versinnbildlicht Antigones Sträuben gegen Kreon die Ablehnung der Tyrannei, das heißt den Widerstand gegen eine unsinnig gewordene Regierungsherrschaft, gegen eine Ordnung, die nur noch feststehende Unordnung ist. Antigone, der ganz Griechenland mit dem Chor zustimmt (entgegen dem, was B. H. L6vy aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz hat behaupten können). Die Behauptung vom Vorrang des Politischen bedeutet also noch lange nicht die Legitimation des Despotismus; sie stellt sogar sein genaues Gegenteil dar. Die Verneinung des Politischen ist es vielmehr, die unseres Erachtens eine besorgniserregende Geistesverfassung verrät, eine derart krankhafte Subjektivität, daß sie spontan versucht ist, jeden Gegenstand in ein Idol zu verwandeln, eine derart materialistische Subjektivität, daß sie ihrer eigenen Tendenz nur zu entgehen vermag, indem sie sich von selbst den absoluten Vorschriften eines Ganz-Anderen unterwirft; eine Subjektivität, die angesichts der Infragestellung jeglicher Rangordnung im Grunde genommen auf deren Umkehrung hinzielt. Sagen wir es ohne Umschweife: jegliche Herrschaft als Übel, jegliche Machtanwendung als zwangsläufig ungerecht hinzustellen ist nicht nur auf eine unter Umständen wirksame Propaganda zurückzuführen, es zeugt auch von einer ausgesprochenen, Bedenken erregenden Unfähigkeit, diese Begriffe unter einem anderen Blickwinkel zu erfassen, es läßt überdies erkennen, was

unsere Prediger von Gerechtigkeit und Weltfrieden mit der Macht täten, wenn sie sie erobern könnten.

Gleichermaßen ist Freiheit kein Zustand, der aus der Beseitigung aller menschlichen Zwänge hervorgeht. Sie ist keineswegs ein natürlicher Zustand des Menschen, den die Gesellschaft, die Regierungsmacht, die soziale Ordnung und so weiter entfremdet hätten, das heißt keine unbestimmte oder unendliche, der Natur selbst des (rousseauischen) Menschen entsprechende Freiheit; keine den Menschen rechtmäßig innewohnende Freiheit aufgrund ihres individuellen, als souverän hingestellten Willens (sofern sie von einer absoluten, schon vor der Gesellschaft bestehenden Souveränität ausgeht); keine Freiheit also, die die Macht als grundsätzlich anerkennen sollte, als Berechtigung, als Befreiung von jedem Zwang. Freiheit ist ein politischer Begriff, und kein moralischer; als solcher kann sie sich nicht den Voraussetzungen des Politischen entziehen. Freiheit muß erobert werden. Sie hat keine spontanen Nutznießer, sondern Stifter und Garanten. Freiheit geht ausschließlich aus dem Bestreben hervor, sie einzuführen oder zu erobern, ob diese Unternehmung individuellen oder kollektiven Ursprungs ist. Sie setzt also, vom Wesen her, eine völlige Souveränität voraus. Völker und Nationen, ebenso wie die Personen selbst, sind nur in dem Maße frei, wie sie souverän sind. »Der freie Mensch ist ein Krieger«, behauptet Nietzsche. Diese Formel findet in Nietzsches Auffassung der Freiheit Erläuterung; für ihn besteht Freiheit darin, den Willen zur Selbstverantwortung zu besitzen, damit wir den uns trennenden Abstand aufrechterhalten. Sie ist also weniger Zwanglosigkeit als vielmehr der freie Wille, sich selbst einen Zwang anzutun, der den Machtzustand sowie die volle Beherrschung der Fähigkeiten begünstigt, Hauptbedingung zu deren Anwendung; Vermögen, sich an Versprechungen zu halten, die man sich

gemacht hat. Die Politik im Namen der Freiheit abzuschaffen heißt nichts anderes, als die Bedingungen zur eigenen Auslöschung zu schaffen, wie Carl Schmitt es in einer berühmten Textstelle zu erkennen gibt. Daß ein Volk nicht mehr die Kraft und den Willen hat, sich im Bereich des Politischen zu behaupten, stellt für Schmitt nicht etwa das Ende des Politischen in der Welt dar, sondern lediglich das Ende eines schwachen Volkes[503]. Die Bibel trachtet nach dem Weltfrieden als Idealvorstellung vom Geschichtsende. In riesigen Buchstaben sind Worte Jesajas auf die Front des Gebäudes der Vereinten Nationen in New York eingetragen: »Sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern. Nimmer wird Volk gegen Volk zum Schwerte greifen; üben wird man nicht mehr zum Krieg.«[504] Der Regierungsantritt des Einen wird die Abschaffung der Konflikte herbeiführen, die der Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt entspringen[505]. Die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft läuft bei Marx auf dasselbe hinaus: Die Geschichte, wie das Leben, wird durch eine Ausgangslösung umgangen, die die Endlösung garantiert, das heißt den Zustand der Widerspruchslosigkeit, den Endpunkt der weltlichen Rechtfertigung, die gleichartige und konfliktlose Gesellschaft. In dieser Hinsicht fällt Marx unter die Kritik Nietzsches, der die metaphysische Illusion auf seine kennzeichnende Art anprangert: »Diese Welt ist widerspruchsvoll: folglich gibt es eine widerspruchslose Welt.«

Diese Idealvorstellung vom Weltfrieden ist ein Ideal der Widerspruchslosigkeit, das zwangsläufig die Aufhebung der Unterschiede in sich schließt - und bis zu dieser Aufhebung ihre theoretische Abwertung -, sofern die Unterschiede das Widersprüchliche erzeugen. Der Widerspruch ist der eigentliche Motor des Lebens; das Verlangen, ihn auszumerzen, ist ein Verlangen nach Tod.

Ganz anders ist es im Heidentum, in dem der Konflikt der Gegensätze und dessen Lösung in dem und durch das Weltsein den Kampf als eine positive Grundtatsache heiligt. Der Kampf begründet keine Ordnung, er bildet aber die Struktur der Welt. Indem er zugleich Aufrechterhaltung und Umwandlung einschließt, sichert der keineswegs mechanistisch unüberwindbare, sondern durchaus dialektische Widerspruch seine eigene Überwindung oder Aufhebung. Im empirischen und vorbegrifflichen Zustand kommt dies bereits in der Antike, unter anderem bei Heraklit, eindeutig zum Ausdruck: »Zu wissen aber tut not: der Krieg führt zusammen, und Recht ist Streit, und alles Leben entsteht durch Streit und Notwendigkeit.«[506] »Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden«, schreibt Nietzsche über Heraklit, »die bestimmten als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort ... Es ist die gute Eris (Zwietrachtsgöttin) Hesiods zum Weltprinzip erklärt, es ist der Wettkampfgedanke der einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästen, aus den künstlerischen Agonen (Kämpfen), aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte miteinander ins Allgemeinste übertragen, so daß jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht.«[507] Im ganzen Verlauf der europäischen Geschichte untermauerte diese inbegriffene Philosophie die Erhöhung der Kampfwerte. Saxo Grammaticus legte Bjarei in den Mund: »Der Krieg geht von wohlgeborenen Menschen aus; von hoher Geburt sind die Kriegsmacher. Die gefahrvollen Taten, auf die sich die Heerführer einlassen, können nicht von Gemeinen stammen.«[508] Und gerade diese Vorstellung von einem Weltkampf (und nicht von einem Weltfrieden) kommt in der schönen Zeichnung des

geheimnisvollen Petrarcameisters, *Der Kampf in der Natur* (1520), zum Ausdruck.

Während der jüdisch-christliche Monotheismus, den Wahn vom Einzigartigen und Gleichartigen übertragend, die Auslöschung der Konflikte fordert (oder sich mit dieser Forderung zu rechtfertigen glaubt), ohne einzusehen, daß die gegensätzliche Struktur die des Lebendigen ist und daß deren Vertilgung Zunahme der Entropie und Tod nach sich zieht, beruht das europäische Heidentum auf einem gegensätzlichen Wertepluralismus. In seinen unmittelbarsten Erscheinungsformen drückt der Polytheismus diese Gegensätzlichkeit aus, die niemals in unumkehrbare Gegensätze, in einen radikalen Dualismus mündet, die sich, auf natürlichem Wege, in einem harmonischen Ganzen aufhebt. Die Götter des Heidentums kämpfen gegeneinander; dieser Kampf stellt dennoch niemals die aus dem Gründungskrieg stammende Dreier-Struktur in Frage[509]. Jean-Louis Tristani hierbei zustimmend, weist Michel Maffesoli darauf hin, daß die von Georges Dumézil aufgedeckte Dreierteilung bei den Indoeuropäern die Vielfalt des Sozialen hervorzuheben neigt. »Verschiedene Rollen werden übernommen; Rollen, die aufeinander abgestimmt sind, sich gegenüberstehen, sich möglicherweise bekämpfen, die aber als solche anerkannt werden, und sollte irgendein Typus vorherrschen, ist diese Hegemonie nur vorläufig, unsicher und ständig in Frage gestellt.«[510]

Gerade weil die »Götter gegeneinander kämpfen« (Max Weber), kämpfen auch stets pluralistische, gegensätzliche Kräfte in einer ständigen, gründenden Wieder-Holung gegeneinander und stoßen zusammen, wobei keine von vornherein im Absoluten abgewertet wird. Im Sinne des Heidentums kann nicht einmal der öffentliche Feind *(ihostis*, im Gegensatz zu *inimicus*) das Übel an sich darstellen. Er bleibt immer ein relativer Gegner. Die gegenseitige

Hochachtung kann sogar aus dem Zusammenstoß hervorgehen. Weit davon entfernt, daß man den Feind zu dessen Bekämpfung abwerten muß (unabwendbares Muß in einem pazifistischen System), kann man ihn vielmehr erst in dem Maße, wie man ihn bekämpft, wie er (gut) kämpft, als Ebenbürtigen betrachten. Daher jene grundsätzlich heidnische Aufforderung an den >brüderlichen Gegner<, die - auch wenn sie heutzutage selten wahrgenommen wird - genau das Gegenteil von der Schuldvergebung darstellt, von der linken Wange, die man dann reicht, wenn auf die rechte geschlagen worden ist. Daher auch die weit zurückliegende Duellerfahrung, die als der eigentliche Ausdruck dieser Geisteshaltung aufzufassen ist (von der wir auch wissen, wie sehr sie im Laufe der Zeit in Vergessenheit geriet, unabhängig von der technischen Entwicklung der Vernichtungsmittel)*. Im Heidentum wird der Religionskrieg (der Krieg der einzelnen Religionsformen) aus demselben Grund ausgeschlossen wie der Klassenkampf (der Krieg der einzelnen Sozialformen), gerade wegen ihres unnachgiebigen Wesens. »Der Gegner, der andere, wird nicht als Verbrecher empfunden, sondern als Figur einer gegenwärtigen Problematik; die Existenz des anderen oder die Andersheit wird nicht geleugnet, sondern ist das Maß

*** Diese kämpferische Duellerfahrung wird von Goliath, dem Philister, in der Bibel angeregt: »Wählt einen Mann unter euch aus, damit er zu mir herunterkomme. Wenn er mit mir den Kampf aufnehmen kann und mich erschlägt, dann wollen wir eure Knechte sein. Wenn aber ich ihm überlegen bin und ihn erschlage, dann sollt ihr unsere Knechte sein und uns dienen . . . Heute habe ich die Reihen Israels herausgefordert. Stellt mir einen Mann, daß wir miteinander kämpfen!« (1. Samuel 17,8-10). Dieser Vorschlag wird bekanntlich abgelehnt. David erschlägt Goliath verräterisch, das heißt ohne sich ihm, unter den vom Zweikampf geforderten Bedingungen, genähert zu haben: »So überwand David den Philister mit Schleuder und Stein, traf ihn und tötete ihn, obwohl kein Schwert in Davids Hand war« (1. Samuel 17,50).**

einer sozialen Existenz, die in der Auseinandersetzung erfahren wird.«[511]

Das Motiv der verfeindeten Brüder, das sich in der indoeuropäischen Überlieferung anscheinend an das Thema der göttlichen Zwillinge knüpft[512], veranschaulicht die Art, wie das heidnische Denken Konflikte und Auseinandersetzungen jenseits von Gut und Böse festlegt. Man braucht lediglich den Gegensatz Abel/Kain oder Jakob/Esau mit dem Gegensatz Eteokles/Polyneikes oder Epimetheus/Prometheus (oder Romulus/Remus) zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen. Durchaus bemerkenswert ist nachzuvollziehen, wie die faustische Seele unter anderem in der Sturm-und-Drang-Zeit bei Schiller *(Die Braut von Messina)* und bei Goethe *(Pandora)* den biblischen Mythos von Abel und Kain verwandelt habt. Entweder scheint die Vorliebe für den Abel-Typus zurückzugehen, oder der Kain-Typus wird unverhohlen bevorzugt, oder aber beide Typen werden über den sie gegenüberstellenden Konflikt hinaus als einander ergänzend betrachtet. Beide Typen versinnbildlichen somit die *sapientia* (Weisheit) und die *fortidudo* (Tapferkeit): was wäre die Weisheit ohne die Macht? Und erst durch die Vereinigung beider Typen kommt Harmonie auf. Dies liegt der goethischen Auffassung von der Wiedervereinigung der Gegensätze zugrunde. Diese Philosophie stimmt auf dem politologischen Bereich mit der Freund-Feind-Theorie von Carl Schmitt vollkommen überein, deren Einführung in Frankreich Julien Freund und Raymond Aron zu verdanken ist. In seinem Werk *Der Begriff des Politischen,* das seit Erscheinen einer der Dreh- und Angelpunkte der deutschen Politologie ist, zeigt Carl Schmitt, daß die Unterscheidung von Freund und Feind, die Beziehung (und daher auch die Verbindung) zwischen Freund und Feind, die kennzeichnende Beziehung und das eigentliche Kriterium des Politischen

ist; Kennzeichen des Politischen ist die Möglichkeit für irgendeinen Gegensatz, sich zu einem Konflikt zu entwikkeln.

Carl Schmitt weist ebenfalls darauf hin, daß die Verdrängung des Politischen durch die Moral in keiner Weise zur Auflösung der bestehenden Konflikte führt, sondern vielmehr zu ihrer Verschärfung. Von dem Augenblick an nämlich, da der Konflikt einer moralischen Auslegung unterstellt wird - das heißt einer Moral, die Gut und Böse als absolut hinstellt -, wird er unlösbar, da unauslöschlich. Der Feind ist nicht beseitigt; er ist verwandelt: aus einem relativen vorläufigen Gegner hat er sich zum absoluten Feind entwickelt. Der Feind kann in der Tat nur das Böse darstellen. Eben das von ihm verkörperte Böse wird in ihm bekämpft; und dazu sind alle Mittel gut oder können es sein. Der Feind ist schuldig; er muß bestraft werden. Diese Straffälligkeit des Gegners ist ein Bestandteil des ganzen Systems: Wenn man sich zum Weltfrieden bekennt, kann der Krieg nur im Namen des Guten an sich geführt werden. Die radikalste Rechtfertigung ist also gefordert. »Unter dem Vorwand, den politischen Feind im Namen einer angeblich menschlicheren Anschauung zu beseitigen«, stellt Julien Freund fest, »entstellt man die Feindschaft; sie wird insofern grausamer gemacht, als sie Schuldige liefern muß.«[513] Die Gesamtentwicklung des weitgehend auf biblischen Werten gründenden internationalen Rechts unserer Zeit zielt tatsächlich darauf hin, den Feind als Schuldigen in moralisch-juristischer Hinsicht abzustempeln. Allmählich gelangt man zu der Erkenntnis, daß der Feind, sofern er nicht existieren darf, sich dann außerhalb der menschlichen Gesetze, außerhalb der Menschheit befindet, wenn er trotzdem existiert. Dies führt zu dem widersinnigen Umstand, daß »im Namen der Menschheit oder Menschlichkeit eine Gruppe oder eine soziale Klasse durchaus

ausgerottet werden dürfte, sofern man dann keinen Feind, sondern einen Schuldigen tötet. Letztlich - diese Entwicklung läßt sich bereits feststellen - wird der Soldat keine militärische Funktion mehr innehaben, sondern die eines Polizisten und Henkers. Eine Gesellschaft ohne Feinde, die den Frieden mittels der Justiz (das heißt mit Recht und Moral) aufrechterhalten wollte, würde logischerweise zu einem Reich von Richtern und Schuldigen werden. Nicht etwa, daß die Justiz das Politische ersetzen würde - wir hätten vielmehr mit einer Parodie auf Justiz und Politik zu tun.«[514] Die im Namen einer allgemeinen abstrakten Moral geführten Kriege - gestern, religiöse Moral mit den Religionskriegen; heute, ideologische Moral - sind immer die grauenvollsten gewesen. Indem sie den üblichen Konflikten die radikale Abwertung der einen und das gute Gewissen der anderen hinzufügen, schaffen sie die traditionellen Unterschiede zwischen Militärischem und Zivilem, zwischen Kriegszustand und Friedenszustand ab. Solche Kriege schließen die Vernichtung des Gegners ein, manchmal auch seine Bekehrung oder seine Umerziehung, sofern es unmöglich (und unvorstellbar) ist, mit dem gemeinsame Sache zu machen, was dieser Gegner verkörpert. Nicht nur durch technische Vernichtungsmittel sind die modernen Kriege grauenvoll geworden, sondern auch durch die Verbindung dieser Mittel mit der allgemeinen Verbreitung der biblischen Ideologie vom Weltfrieden, die, der Wirklichkeit der Andersheit sowie der sich daraus ergebenden relativen Feindlichkeit gegenübergestellt, nur dann bestehen kann, wenn sie aus dem Feind einen aus der Menschheit Ausgestoßenen macht[515]. Das Besondere des Politischen dagegen anzuerkennen - und damit die volle Autonomie des Menschen, die sie anzeigt - heißt den Feind nicht unbedingt als Schuldigen betrachten; ihn als stets dessen fähig betrachten, zur selben Würde zu gelangen.

Unterstehen die Konflikte keiner moralischen Auslegung an sich, dann verkörpert der Gegner nicht das Böse; er ist bloß die Figur oder das Rollenspiel einer bestimmten Problematik, und man kann immer den besonderen Menschen in ihm achten. Wenn meine Beziehung zu ihm jenseits von Gut und Böse ist, kann der Andere sowohl mein Feind als auch mein Bruder sein.

Auch aufgrund seines Universalismus verwirft das biblische Denken das Politische. Das Politische ist »ein Wesen mit partikularistischer und nicht universalistischer Zielsetzung . . . Deshalb können Geistliche und Intellektuelle, sofern sie Diener des Universalen zu sein vorgeben, der Politik gegenüber nur feindlich gesinnt sein«[516]. Jahwe vor allem schaut von einem Absoluten (der Menschheit) zu einem anderen (des Individuums). In Anbetracht dessen sind Nationen und Reiche oder einzelne Kulturen bestenfalls unwesentliche Ereignisse, vorübergehende Auswüchse der menschlichen Geschichte, schlimmstenfalls nur Äußerungen eines immer wieder aufkommenden Hochmuts. Dem heidnischen Prinzip einer mit der Welt zusammenhängenden Totalität, die sämtliche kollektiven Eigentümlichkeiten umfaßt, stellt die Bibel die widerspruchslose Trennung in die gleichförmige Menschheit und das seiner Zugehörigkeit entbundene Individuum entgegen. »Die Auffassung der Totalität, in der die ontologische Philosophie die Vielheit wirklich zusammenbringt oder erfaßt«, schreibt Lévinas, »muß durch die Auffassung einer synthesenfesten Trennung ersetzt werden.«

Das Heidentum wiederum begründet selbstverständlich das Politische in dem gesetzlichen Maße, wie es die Vielfalt der kollektiven Identitäten heiligt - wie es sogar zwischen Menschheit und Individuum das mittlere Maß der jeweiligen Kultur, durch die der Mensch sich verwandelt und gestaltet, bevorzugt. »Der einzigartige Gott«, gibt Julien

Freund weiterhin zu erkennen, »ist kein politisches Wesen. Nur der Polytheismus ist eine politische Schau des Jenseitigen. Auch die weltweite, völlig mit sich selbst ausgesöhnte Menschengesellschaft, so wie sie der Marxismus ankündigt, kann kein politisches Wesen darstellen.«[517] In politischer Hinsicht ist der Weltstaat ein Widerspruch in sich. Carl Schmitt behauptet in diesem Zusammenhang, daß die politische Welt kein Universum, sondern sozusagen ein Pluriversum ist; das heißt mit anderen Worten, daß jede politische Theorie pluralistisch ist[518]. Politik wird nur mit dem Anderen gemacht; die Andersheit bedingt das Politische. Deshalb geht die Verleugnung oder Abwertung des Anderen zugunsten des Ganz-Anderen mit der Verleugnung oder Abwertung des Politischen zusammen. Im wörtlichen Sinne bleibt das politische Betätigungsfeld der *polis,* der Stadt - aber nur das Heidentum vermag die Existenz einzelner Götter für einzelne Städte anzuerkennen.

Alle Kränklichen sehnen sich nach der Herde. Die Masse - zumindest glauben sie das - soll das ausgleichen, was ihnen fehlt: wenn sie zu mehreren an sich selbst leiden, ist es ihnen, als wenn sie weniger litten. Diejenigen, die sich auf die jüdisch-christlichen Werte berufen, schreiben manchmal den Mächtigen die Gefühle zu, die sie hätten, wenn sie an ihrer Stelle stünden, ohne einzusehen, daß die echte Macht ihr eigener Endzweck ist, daß sie - vorausgesetzt, sie ist ungetrübt - auf keinen Vorteil hinzielt, daß »der Wille zum Willen jedes Ziel an sich leugnet und Ziele nur zuläßt als Mittel, um sich willentlich selbst zu überspielen und dafür, für dieses Spiel den Spielraum einzurichten«[519]. Im Heidentum ist das Glück niemals der Macht entgegengesetzt; es steht aber auch nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeit. Wenn das Heidentum die Erhöhung der Schwäche verurteilt, beabsichtigt es in keiner Weise, die Unterdrükkung der Schwachen durch die Starken zu rechtfertigen,

auch nicht das ideologische Alibi für irgendwelche bestehenden Unruhen zu finden. Es will vielmehr dazu beitragen, den geistigen Rahmen zu bilden, kraft dessen jeder Mensch, gleich welcher Herkunft, das pflegen kann, was ihn bestärkt, und nicht das, was ihn auseinandernimmt - vorausgesetzt, daß er dazu gesonnen ist. Es wirft dem Judenchristentum keineswegs vor, die zu Unrecht unterdrückten Schwachen in Schutz zu nehmen. Es wirft ihm aber vor, ihre Schwäche zu erhöhen und darin das Zeichen für ihre Auserwählung sowie ihren Glorienschein zu sehen; es wirft ihm vor, sie nicht zu bestärken. Es geht also nicht um den Gegensatz zwischen Starken und Schwachen - heute übrigens ist das Heidentum schwach und der jüdisch-christliche Monotheismus stark -, sondern vielmehr um den Gegensatz zwischen einem verstärkenden System und einem die Ohnmacht besiegelnden. Es geht auch darum, aus der Welt nicht etwa ein Jammertal, ein Schattenspiel, eine Bühne zu machen, in denen der Mensch mit unterschiedlichem Glück um seine Seligkeit spielt, sondern das natürliche Selbstentfaltungsfeld - für einen Menschen, der aufgrund seiner behaupteten Selbständigkeit dazu fähig ist, sich als seinen eigenen Entwurf zu bekennen.

DIE DOPPELDEUTIGKEIT DER NATUR

»Die Wüste ist monotheistisch«, diese nachträglich auf einem Manuskript eingefügte Formel Renans ist allgemein bekannt. Sie ist in der *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* zu finden: »Die Natur hat kaum Bedeutung in den semitischen Religionen: die Wüste ist monotheistisch; in ihrer unermeßlichen Einförmigkeit erhaben, enthüllte sie dem Menschen als erstes die Idee des Unendlichen, aber nicht das Gefühl jenes unablässig schöpferischen Lebens, das eine fruchtbarere Natur anderen Rassen vermittelt hat.« Diese Formel findet heutzutage kaum noch Beachtung, unabhängig davon, daß die Wüste nicht eintönig, aller Andersheit nicht so fremd ist, wie man annimmt. Es ist immerhin möglich, daß sie einen Wahrheitskern enthält. Erich Fromm zum Beispiel räumt, ohne in der Wüste die Quelle des Monotheismus zu sehen, eine mögliche Beeinflussung der allgemeinen Weltanschauung durch das Lebensmilieu ein. Indem er auf »die Bedeutung der Wüste als eines Symbols des freien, durch keinen Besitz befreiten Lebens« hinweist, betrachtet er sie als »das Schlüsselsymbol« der Befreiung aus Ägypten: »Die Wüste ist kein Zuhause, sie hat keine Städte, sie hat keine Reichtümer, sie ist das Land der Nomaden, die haben, was sie brauchen, das heißt nur das Lebensnotwendige, keine Besitztümer. Historisch gesehen ist der Bericht über den

Exodus mit nomadischen Traditionen verwoben; es ist gut möglich, daß diese nomadischen Traditionen die Tendenz gegen jedes nichtfunktionale Eigentum und die Entscheidung für das Leben in der Wüste als Vorbereitung für ein Leben in Freiheit beeinflußt haben.«[520] War es dann nicht notwendig, daß die Thora dem Menschen in der Wüste übergeben wurde, in jener Landschaft, die den Geist von sämtlichen sichtbaren Erscheinungen befreit und ihn in den Abgrund seiner eigenen Nacht taucht? »Das Hirtenleben, die Zurückgezogenheit und die reine Zeit begünstigen die Offenbarung, die bekanntlich in der Wüste stattfindet«, schreiben Josy Eisenberg und Armand Abecassis. »Gott erwählte ein Nomadenvolk aus und kein Volk von Seßhaften; er bildete es in der Wüste aus, bevor er ihm das Gelobte Land schenkte, damit es nicht >kleben< bleibt, damit es seiner Berufung gerecht wird.«[521] Ein ähnlicher Standpunkt wurde im 16. Jahrhundert vom Maharal von Prag vertreten: »Weil die Thora göttlich ist, weil sie den absoluten Intellekt, und nicht irgendein Anstandsbuch darstellt, wurde sie in der Wüste übergeben, weil die Wüste eine gewisse Verwandtschaft zu dem aufweist, was auf Gott und den Intellekt zurückgeht.«[522] Mircea Eliade formuliert schließlich folgende Bemerkung: »Die reine und heilige Gegend schlechthin kann nur die Wüste sein, denn gerade dort blieb Israel seinem Gott treu.«[523]

Ernest Renan schreibt ferner: »Es gibt monotheistische Volksstämme genauso, wie es auch polytheistische gibt, und dieser Unterschied liegt an einer ursprünglich-unterschiedlichen Naturauffassung.«[524] Eine bestimmt übertriebene Äußerung, die aber zumindest den Vorteil hat, den so umstrittenen Natur-Begriff hervorzuheben. Wenn das Sein die Welt ist, gibt es nämlich zwangsläufig Verwandtschaft, Verbindung, Wesensgleichheit von Sein und Seienden - und von den Seienden untereinander -; demzufolge

Wesensgleichheit von Mensch und Natur, wie von Mensch und Gott. Es sei von vornherein darauf hingewiesen, daß diese Bindung des Menschen an die Natur nicht als fader Naturalismus zu deuten ist - jene den Anhängern Rousseaus, den Ökologen und völkischen Sekten so bedeutsame Rückkehr zur Natur sondern als Mitwirkung des Menschen am Gesamtbestehenden, wobei diese Mitwirkung auf der klaren Einsicht beruht, die er in das Bestehende haben kann. Aus dieser Sicht kann Gott in jedem Ding enthalten sein, nicht im Sinne eines Logos, der von innen heraus die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit bearbeiten würde, sondern als eine Dimension dieser Wirklichkeit: ihr Tiefenmaß. Der Nebel über dem Berg, der Vogelgesang, der Insektenmarsch können von ihm geprägt sein. Gott kann sich zum Menschen hin in der Wellenbewegung, dem keimenden Gras, der sich entfaltenden Blume bewegen (vgl. das christliche Heidentum des Franz von Assisi, der »den Mond, unseren Bruder« lobt, »unseren Bruder den Wind, unsere Schwester die Erde, unsere Mutter, die uns trägt und ernährt«, und »vor allem unsere gnädige Schwester, die Sonne«).

In den indoeuropäischen Religionen ist der Mensch, wie oben ausgeführt, das Maß Gottes. Die Gesellschaft der Götter ist nach dem Musterbild der Menschengesellschaft geformt, deren Fortbestand und Dauer sie gewährleistet, indem sie von ihr eine ideale Vorstellung vermittelt. Der Mensch ist der einzige Schöpfer von Göttern, weil er der einzige Sinngebende ist. Auf dem Olymp oder in Walhall üben die Götter eine soziale Funktionsrolle nach dem Modell der dreiparteiischen Ideologie aus, die im Reich der Menschen entweder ihre tatsächliche oder ihre >ideologische< (im Sinne Dumezils) Entsprechung hat. Zur Menschenwelt steht die Götterwelt also in keinem Gegensatz, sie bestätigt sie vielmehr auf das deutlichste und stärkste.

Sie bildet deren Erhöhung. Die Götter bringen selbst die menschlichen Eigenarten zur Erscheinung und zeigen dieselbe Vielfalt an Bestrebungen. Als Zeus in der *Ilias* ins Auge faßt, Sarpedon vor Patroklos' Schwert zu schützen, sagt ihm Hera: »Tu's! Doch nimmermehr zollen wir anderen Götter dir Beifall.«[525] Als Brunhild Odin nicht gehorcht (auf diese Begebenheit wird in der Edda, in den letzten Strophen des *Fäfnismäl,* hingewiesen), schließt sie ihr Vater zur Strafe in den Feuerkreis ebenfalls mit Widerwillen ein, aus dem Sigurd (Siegfried) sie dann befreit. Das liegt daran, daß Zeus und Odin Gebieter, aber keine Despoten sind; daß die Religion das natürliche Bindemittel dieser kollektiven Strukturen ist, das die einzelnen Religionen individueller Seligkeit (insbesondere in ihren weltlichen Erscheinungsformen) allzuoft zerstören. Die Götter schließlich sind sterblich. Mit dem Ende des Zyklus werden sie verschwinden.

»Bei den Indoeuropäern«, stellt Jean Varenne fest, »besteht ein Zusammenhang zwischen den geringsten Geschöpfen und den höchsten Göttern. Das heißt aber nicht, daß alle diese Wesen identisch oder gleich seien: im Gegenteil, sie bilden voneinander scharf getrennte und in sich hierarchisierte Gruppen . . . Für jeden Lebenden gilt als Norm, den eigenen Stand völlig zu verantworten, seinen *dhäman,* wie der Weda es formuliert, das heißt seinen Stand und seine Lage, seine Stellung auf der hierarchischen Leiter der Wesen.«[526]

Dieser Zusammenhang, welcher den göttlichen und den menschlichen Bereich, gleichzeitig das Heilige und das Weltliche, miteinander verbindet, ist unseres Erachtens - im Gegensatz zu dem der biblischen Welt innewohnenden Dualismus - eines der Hauptmerkmale des Heidentums. In der vorchristlichen Welt grenzt sich die Religion gegen das bürgerliche Leben nicht ab - diesmal nicht, um es sich

durch Beraubung seiner eigenen Nonnen zu unterwerfen, sondern vielmehr um es zu heiligen. Bei den Römern ist die *pietas* (Frömmigkeit) in erster Linie eine soziale Tugend: Die Religion in Rom heiligt die organischen Gemeinschaften, von der Familie bis zum Vaterland; daher die Bedeutung der häuslichen Kulte sowie des bürgerlichen, später kaiserlichen Kultes. Die Religion verweist auf die Beachtung der sozialen Nonnen und der natürlichen Verhältnisse unter den Menschen. Sie weitet die gemeinsame Disziplin aus und unterstützt die Rangordnung. In diesem Sinne beruht sie weniger auf der Moral oder auf dem Glauben als auf der Teilnahme an den Riten. An einem Kult teilzunehmen heißt ein guter Bürger sein, mit dem Schicksal der Stadt zusammenhalten. Bei den Germanen bildet der Kult die Grundlage des Heiligen, das wiederum dem Recht zugrunde liegt. Die Religion ist vom *heidinn sidr*, vom heidnischen Brauch, nicht zu trennen. »Dieser Umstand ist aufschlußreich«, unterstreicht Régis Boyer, »denn er berechtigt uns zu der Schlußfolgerung, daß die germanische Religion nur als Zusammenhang von kulturellen Erfahrungen und Unternehmungen besteht . . . Genau in der Kulthandlung, das heißt in dem Augenblick, da er ihr beiwohnt oder sich daran beteiligt, gehört der Germane der Religion an.«[527] Das gleiche gilt für die Iraner, die wedischen Inder und die Kelten. Der jüdisch-christliche Monotheismus schafft weniger, wie allzu oft behauptet, die Bedingungen zur Achtung der Person als vielmehr die zu deren Verbiegung in der Gestalt des Individualismus, das heißt jener Ideologie, die, wenn sie einmal ins weltliche Leben übertragen wird, den Vertrauensbruch von Individuum und Staat im Namen einer abstrakten universalen Wahrheit rechtfertigt. Das Verhältnis zum Göttlichen ist dann rein individuell: selig wird man alleine. (Dieses Merkmal wird, wie bereits erkannt, besonders im Christentum

betont; ausgeglichen wird es im Judentum, das die Vorstellung von der >Auserwählung< eines ganzen Volkes vermittelt.) Im Heidentum zielt die Religion vornehmlich darauf ab, Situationen von allgemeinem Interesse zu regeln; sie mißt der Person (statt dem Individuum) eine besondere Bedeutung bei, berücksichtigt aber dabei die für das Erfassen ihrer Identität notwendigen Bedingungen. »Nicht als Individuum«, stellt Jean-Pierre Vernant fest, »achtet oder fürchtet der griechische Mensch einen Gott, sondern als Familienoberhaupt, als Mitglied eines *genos,* einer *phratie,* eines *demos,* einer Stadt.«[528] Diese Gemeinschaftsbindung ist so stark, daß die Landesverweisung in zahlreichen einstigen europäischen Gesellschaften als exemplarische Strafe aufgefaßt wird. (Die Vorstellung, wonach der von der Gesellschaft abgeschnittene Geächtete eine Art heilige Verwünschung erträgt, blieb bis zum Hochmittelalter lebendig.)

Im Heidentum ist die Person demzufolge nicht von ihrem Stammbaum zu trennen. In der früheren skandinavischen Geistigkeit bildet die Familie eine der Existenzgrundlagen, zugleich mit der Ehre und dem Schicksal. Zahlreiche wichtige Entscheidungen und Handlungen gründen sich auf die alleinige Familienzugehörigkeit, und man vertritt die Auffassung, daß es nicht etwa hochmütig ist, seinem Vater nachzueifern, sondern daß es vielmehr ehrverletzend ist, ihm nachzustehen. Selbst die Unsterblichkeit ist mit der Welt verbunden, mit dem gegebenen Beispiel, mit der hinterlassenen Erinnerung, die als lebendiges Vorbild überliefert wird; die Schande, die Ehrverletzung, ist eine Verleugnung des Heiligen. >Körperliche< und geistige Ewigkeit vereinigen sich. Die meisten indoeuropäischen Völker haben an ein Jenseits geglaubt (im Sanskrit *paradesha,* auf iranisch *pairi-daeza,* daher das Wort Paradies), jenes war aber noch eine Über-Tragung der diesseitigen

Welt. Weder stellte es den Gegensatz zur wirklichen Existenz dar, noch hob es den der Welt zugrunde liegenden Konflikt auf: es brachte sie auf eine höhere Stufe. »In Walhall wird noch gekämpft. Und jeden Abend erheben sich die Toten, unversehrt, von ihren tödlichen Wunden.«[529] Noch vor dem Aufkommen des Walhall-Motivs, das manche Autoren als verhältnismäßig späte Schöpfung ansehen, ist die nordische Achtung für die Seelen der Toten um so größer, als sie diese Welt nicht verlassen, als die Toten in irgendeinem Winkel der Erde oder des Himmels Zuflucht finden, als sie an einem bestimmten Ort, in der Nähe ihres ehemaligen Heims wohnen und so weiter. Diese Ausleger sind zum Beispiel alle darüber einig, in dem Glauben an die *landvaettir,* an die Seelen der Toten, ein Hauptmerkmal des isländischen Heidentums zu sehen. (Diese Seelen werden manchmal zu Elfen, aus denen das Christentum Dämonen macht.) Bei den Griechen ist das Elysium lediglich ein geläutertes Abbild der diesseitigen Welt. Der keltische *sid,* der »jenseits der Meere«, in der Tiefe der Seen, in den Hügeln oder unter den Grabhügeln lokalisiert wird, »ist eine der unsrigen entsprechende Welt, die, wenn auch anders und fernliegend, über ihr liegt oder sie umflutet«[530]. Offensichtlich hat dieses keltische Paradies mit dem christlichen nichts Gemeinsames; von seiner Auffassung her erinnert es eher an das germanische Walhall sowie an das islamische Paradies. Die dort Weilenden führen ein Wonneleben, reichhaltig und ausgesucht ist ihre Beköstigung; sie werden von außerordentlich schönen Frauen geliebt, und alle haben dieselbe hohe (soziale) Rangstufe. Sowohl Sünde (christlicher Begriff) als auch Übertretung (vorchristlicher Begriff) sind ihnen fremd[531]. Der Schwede Stig Wikander hat seinerseits bewiesen, daß das Motiv des Himmelreichs indoeuropäischen Ursprungs ist[532]. Man denke hierbei an Nietzsche, der Zarathustra

ausrufen läßt: »Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, daß die Erde einst des Übermenschen werde.«[533]

Dieser Grundgedanke von einem Zusammenhang zwischen Sein (als der eigentlichen Welt) und Mensch kann allerdings nur unter der Bedingung voll erfaßt werden, daß er nicht unter dem Gesichtspunkt des Naturalismus gedeutet wird. Das Heidentum ist unseres Erachtens allzu sehr als eine jegliche Transzendenz übersehende Naturreligion hingestellt worden, die sich gewissermaßen darauf beschränkt hätte, die natürlichen Bestimmtheiten zu heiligen. Manche ihrer Erscheinungsformen, unter anderem in dem volkstümlich-bäuerlichen Heidentum, dessen mehr oder weniger entstellte überlebende Erscheinungsformen mannigfaltig sind, haben Anlaß zu einer derartigen Deutung gegeben. Diese wurde ferner durch die christliche Propaganda systematisiert, um die Sonderrechte des Geistes, dessen Monopol sich der neue Glaube anmaßte, um so leichter gegen die naturalistischen Tölpeleien der Anbeter von Stein und leblosen Gegenständen einzusetzen. Diese Vorstellung ist im wesentlichen falsch; ihr beizupflichten, stellt eine schwere Begriffsverwechslung dar.

Die Natur ist in der Tat nur eine Erscheinungsweise der Welt; sie ist nicht mit der Welt identisch. Die Existenz eines Zusammenhanges zwischen Mensch und Welt zu behaupten heißt nicht, den Menschen unter die belebten oder leblosen Dinge wiedereinsetzen und noch weniger ihn auf seine eigene Natur (auf das Biologische, das Animalische in ihm) beschränken oder ihn seines besonderen Wesens berauben. Zwar muß der Zusammenhang pluralistisch und sogar dialektisch aufgefaßt werden (die Gesetze des menschlichen Bewußtseins lassen sich ebensowenig auf das Biologische zurückführen wie das Biologische auf das

Mikrophysikalische), man muß aber auch einsehen, daß er in zwei entgegengesetzten Richtungen stattfindet, auf- und abwärts, sowohl vom Menschen zur Natur wie auch vom Menschen zur Gottheit. Von da an kann man jenen Standpunkt Julius Evolas vertreten, wonach »das, was die vorchristliche Welt, zumindest in deren höheren Formen, kennzeichnet, nichts mit einer abergläubischen Vergöttlichung der Natur zu tun hat; es handelt sich eher um eine symbolische Begreifung derselben, durch welche jede Erscheinung und jede äußere Handlung als die wahrnehmbare Äußerung einer Welt jenseits des Wahrnehmbaren aufgefaßt werden kann«[53].

Hierin kommt die Doppeldeutigkeit der >guten Natur< vollends zum Ausdruck. Zwar ist die Natur, sofern sie eine Erscheinungsweise der Welt darstellt, grundsätzlich gut; das heißt aber nicht, daß sie uns deshalb gänzlich bestimmt - so daß wir unsere Bedeutung gewissermaßen aus ihr schöpfen würden. Der Mensch ist es vielmehr, der sie bestimmt und ihr einen Sinn verleiht, indem er sie nach seinem Willen formt. Manches neue Heidentum, das Evola bemängelte, weist eine ganze Thematik des goldenen Zeitalters, der ursprünglichen heidnischen Unschuld auf, die es unseres Erachtens anzugreifen gilt, genauso wie die mit ihr in Zusammenhang stehenden Ideologien und Lehren (Neorousseauismus mit ultraföderalistischer Betonung, völkischer Ökologismus und so weiter). Diese Thematik schließt eine deterministische und biologische Auffassung des Menschen in sich, die der Wirklichkeit zuwiderläuft und, paradoxerweise, mit dem jüdisch-christlichen Mythos von der Unschuld Adams (der sie wahrscheinlich beeinflußte) übereinstimmt.

Die Theologie des Heidentums ist keine Theologie der Natur, sondern eine Theologie der Welt. Die Natur offenbart das Gesicht des Seins, sie begründet aber nicht dessen

höchste Bestimmung. Und so wie der Zusammenhang zwischen allen Seienden, unter anderem zwischen Menschen und Göttern, nicht bedingt, daß diese Seienden identisch oder automatisch gleich seien, schließt der vom europäischen Geist immer wieder erhobene Protest gegen die Trennung von Himmel und Erde, von Mensch und Gott, von Seele und Körper auch nicht ein, daß alle diese Begriffe auf dieselbe Stufe gestellt werden. Seele und Körper gehen ineinander über, beide sind mit der Welt wesensgleich, dennoch herrscht die Seele. In bezug auf den Körper stellt sie sozusagen eine hervorspringende Eigenschaft dar. Deshalb fordert das Heidentum den Vorrang der Idee - einer Idee, die jedoch nicht mit dem platonischen Logos verwechselt werden darf. Deshalb auch lehnen wir jegliche hauptsächlich naturalistische Auslegung der indoeuropäischen Religionen ab, um deren Kern nicht in einer Vergöttlichung der natürlichen Elemente zu ermitteln, auch nicht in einer Folge geschichtlicher, durch den Mythos verklärter Ereignisse, sondern wohl in einem ideologischen System, in einer besonderen Weltanschauung, die von vornherein allen ihren Teilen einen Sinn gibt. Unter diesem Gesichtspunkt können wir die Ansicht vertreten, daß der Mensch die Welt durch seine Weltbetrachtung schafft, daß die Seele sich einen Körper zusammenbaut, daß eine kollektive Weltanschauung eine Gesellschaft formt, indem sie sie in-formiert. Dem Naturalismus stehen wir hier vollkommen gegenüber.

Der Mensch ist Schöpfer der Natur, aber auch Schöpfer von Göttern. Er ist mit Gott verwandt, jedesmal, wenn er an die Grenzen des Besten und des Stärksten seiner selbst stößt. Mit dem - so häufig mißverstandenen - Gedanken des Übermenschen griff Nietzsche unter einem besonderen Gesichtspunkt auf diese Ansicht zurück. Sie fand in der modernen philosophischen Anthropologie (Gehlen, Port-

mann, Plessner) ihre wissenschaftliche Untermauerung in dem Gedanken des Menschen als Baumeister, als Erbauer seiner selbst. Sie wurde schließlich von Heidegger ausgeführt - und zu Recht erblickte Lévinas in dieser »den mythischen Göttern gewidmeten Frömmigkeit« das, was ihm am entferntesten liegt: nämlich eine »offensive Rückkehr der Normen menschlicher Erhöhung«[535].

Das Heidentum berücksichtigt die natürlichen Bestimmtheiten, unterstellt ihnen den Menschen aber nicht; dem Unabwendbaren setzt es immer die menschliche Freiheit sowie den heroischen Willen entgegen. In der vorchristlichen Welt, ob in der germanischen Sage, in der römischen Darstellung des Fatums (Schicksals) oder in der griechischen Tragödie, trifft man immer wieder auf die Meinung, wonach das Unmögliche unternommen werden muß, selbst und vor allem dann, wenn es sich tatsächlich um das Unmögliche handelt. Der Begriff des Schicksals unterscheidet sich von dem der Vorherbestimmung. Das ist eine Verkörperung des Heiligen (in jedem Menschen), die als solche mit einem Werden verbunden ist. Der Mensch fügt sich nicht in sein Schicksal; er kann es ungehindert vollenden, sich seiner annehmen oder aber versuchen, sich ihm zu widersetzen, wenn er eine andere Vorstellung von ihm hat. »Bei den Germanen«, unterstreicht Régis Boyer, »erfährt das Schicksal eine Art Angleichung«, die im Kampfgeist *(vîghugr)* zum Ausdruck kommt. »Der Mensch hat sich von sich selbst ein Bild gemacht, das die Vorstellung seines Schicksals ist; sein Leben lang wird er bestrebt sein, es durch seine Taten zu verwirklichen; sein Ziel hat er dann erreicht, wenn dieses Bild von seinen Zeitgenossen im Einverständnis anerkannt wird. Die Gesellschaft ist der Kampfplatz, der den Ruf eines Menschen begründet, das heißt, wo die Form seines Schicksals sich herausstellt.«[536]

Für die alten Skandinavier ist das Schicksal keine unheil-

volle und feindliche Macht. Es ist eher die Gesamtheit der Tatbestände, welche der Mensch zeit seines Lebens erfährt. Wenn man den Text der isländischen *sagas* liest, stellt Peter Hallberg fest, »richtet sich die Aufmerksamkeit des Lesers nicht zuerst auf das unabänderliche, finstere Schicksal, sondern auf die heroische Haltung der Gestalten gegenüber diesem Schicksal - nicht etwa Niederlage, sondern Sieg«[537]. Die Bedeutung des Schicksalsbegriffs ist es, welche die Bedeutung des Begriffs der Ehre bestimmt, und nicht umgekehrt. Eben weil es ein Schicksal gibt, erweist es sich als entehrend, ihm nicht gegenüberzutreten: »In einer Welt, in der man sich aufgrund der erkannten Fähigkeiten durchzuhalten entschließt, besteht die Ehre darin, dem Bild, das man sich von sich selbst gemacht hat, zu genügen.«[538] (In diesem Sinne bedeutet Unehre auch Mittelmäßigkeit; sie erzeugt nicht die Sünde, sondern die Schande.) »Im allgemeinen«, schreibt Jean Varenne, »haben die Indoeuropäer anscheinend die' Lehre verbreitet, wonach das Schicksal im Grunde der Ausdruck der notwendigen Verknüpfung unserer Handlungen (Kausalitätsgesetze) ist; von da an erscheint mein freier Wille (oder der eines Gottes, der in den Lauf der Dinge eingreift) als eine >Materialisierung< meines Schicksals; ich kann ein Held sein, wenn ich einer sein will; und wenn ich zu einem werde (wenn mein Wille stark genug gewesen ist, wenn die Götter mir nicht zuwider waren und so weiter), wird man zu Recht sagen können, daß es mein Schicksal war.«[539] Im Heidentum ist das Schicksal eine Lebensregel.

Der Begriff des Schicksals schließt also weder >Gehorsam<, noch Ergebenheit, noch Verzicht ein. Im Gegenteil, er spornt den Tatendrang an und pflegt das tragische Lebensgefühl. Wie Schopenhauer es hervorhebt, hängt das Tragische mit der klaren Einsicht des Menschen in seine Schwäche, in die Vergänglichkeit seines Lebens zusammen - und

gleichzeitig in den immer wieder geäußerten Wunsch, diese Schwäche mit einer schöpferischen Stärke auszugleichen. Mit anderen Worten: das Tragische enthält den Willen, sich mit der Zeit zu messen, trotz des Wissens darum, daß diese schließlich doch siegen wird, und ohne die Gewißheit des Endsturzes - des Todes - als Grund zur Entsagung in Betracht zu ziehen. Es pflegt jenen »Pessimismus der Stärke«, den Heidegger dem »Pessimismus der Schwäche« entgegenstellt. »Er verlangt die Bewußtheit über die Bedingungen und Kräfte, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage trotz allem sicherstellen.«[540] Somit besteht der Heroismus darin, gegen das zu kämpfen, was letzten Endes siegen wird; ein natürlicher Sieg zwar, dem entgegen ein rein menschlicher immer möglich ist. Eben weil es ein Schicksal gibt, kann der Mensch in seinem Versuch, es zu vollenden oder sich ihm zu widersetzen, heroisch sein, über sich selbst hinauswachsen und von einem göttlichen Gesetz ausgehen. *Amor fati* (Liebe zum Schicksal): die einzige Möglichkeit, sich zu schicken, ohne sich zu fügen. Höchste Erhöhung einer kämpferischen Wesensart, die im Kampf - und vor allen Dingen im Kampf gegen sich selbst - das Wesentliche des Lebens sieht. Die Ansicht, daß der freie Wille, Bedingung zum individuellen Verdienst, von der Vorherbestimmung nicht ausgeschlossen ist, wird ebenfalls bei den Stoikern vertreten. Chrysippos legt diesen Standpunkt ausführlich dar. Cicero, in *De facto,* Alexander von Aphrodisias, in seiner Abhandlung über das Schicksal, unterscheiden zwischen vorhergehenden Ursachen, gegen die man nicht ankommt, und innewohnenden Ursachen, die ausschließlich von uns abhängen. Das Schicksal regiert die Welt, behauptet Seneca, aber die innere Freiheit des Menschen wird niemals durch Mißgeschick erreicht: der Mensch kann die Richtung seiner Handlungsweise immer frei bestimmen. Später kämpfte

innerhalb des Christentums eine ganze Strömung ketzerischen Denkens gegen den Determinismus der Erbsünde, während die Theologen über Vorherbestimmung und Gnade stritten, um zu dem Schluß zu kommen, daß der Mensch innerhalb dessen, was ihm im voraus gegeben wird, noch handlungsfrei ist. Hölderlin, ein großer Bewunderer des alten Griechenlands, vertrat den Standpunkt, daß ein Volk >das beste von sich geben kann<, wenn es sich in dem verwirklicht, was seiner Natur am entferntesten liegt - das heißt in dem, was es am stärksten zwingt, sich Zwang anzutun. Diese Auffassung der menschlichen Freiheit ist mit einer bestimmten Geschichtsauffassung eng verbunden: die Natur, das Angeborene, die Vergangenheit bedingen die Zukunft des Menschen, bestimmen sie aber nicht! Innerhalb dieses so bezeichneten Raumes, zwischen bedingen und bestimmen, liegt unsere Freiheit: Der Mensch kann nur etwas leisten mit dem, was er hat; aber mit dem, was er hat, kann er das sein und leisten, was er will.

DEM CHAOS EINE FORM AUFZWINGEN

Der aufgezeigte Abstand zwischen jeder Form von Naturalismus und der an dieser Stelle untersuchten und unterbreiteten Weltanschauung gestattet uns ebenfalls, die Beschränkung des Heidentums auf eine Art derben Sensualismus wie bei Rabelais oder ausschweifenden wie bei Don Juan zu verwerfen. Könnte man manchen Rechten Glauben schenken, so bestünde die heidnische Lebensart darin, die eigenen Instinkte abzuzäumen, sich jeglicher Vorstellung von Schuld oder Gewissensprüfung zu entledigen: gut essen, gut trinken und gut lieben - im Gegensatz zur Moral der Männer in Schwarz, die Askese, Enthaltsamkeit und Armut empfehlen. Auf diese Weise entfaltete sich ein sogenanntes Boulevard-Heidentum, das auf casanovahafter Wollust gründet - wenn es nicht ganz zur sexuellen Scheinlehre oder zu jenen *pagan sensations* (heidnischen Sensationen) aus Hollywood[541] reicht. Diese hauptsächlich lateinische[542] Auslegung, die nach ihrem umgekehrten Katholizismus, dem närrischen Fastnacht-Katholizismus, riecht, sieht selbstverständlich eine grundsätzliche Rechtfertigung in den christlichen Einstellungen, die zur Abwertung der Frau, des Körpers sowie des geschlechtlichen Verlangens geführt und die fleischliche Lust oder Begehrlichkeit zu einer der Hauptsünden erhoben haben. Trotz alledem erscheint sie uns äußerst strittig.

Das europäische Altertum gewährt uns selbstverständlich

den Anblick eines natürlichen ungezwungenen Geschlechtslebens, in dem jene später vom Christentum übertragenen Tabus und Verbote so gut wie nicht vorhanden sind. Diese Tatsache wurde sehr oft hervorgehoben; man brauche nur auf die Augenzeugenberichte der Alten sowie auf die heutigen Arbeiten (zum Beispiel eines Paul Veyne über das Geschlechtsleben der Römer) Bezug zu nehmen, um sich davon zu überzeugen. Trotz alledem darf oder kann diese geschlechtliche Freiheit das Heidentum nicht kennzeichnen. Trotz alledem ziemt es sich auch nicht, ein Bild des vorchristlichen Europas anzufertigen, das Schamhaftigkeit und Sittsamkeit verkennen, den Pansexualismus (sprich Gruppensex!) schätzen und auf diesem Gebiet jedwede Betätigung zulassen würde. Ein derartiges Bild stimmt allzusehr mit der christlichen Propaganda überein, als daß es ernstgenommen werden könnte. Und diejenigen, die darauf eingehen, indem sie einfach das positiv bewerten, was die Christen negativ beurteilen, leisten ihnen mittelbar Vorschub. Die geschlechtliche Ethik des ursprünglichen Europas ist im allgemeinen frei, vom Sündenbegriff befreit; sie ist nicht ohne Normen. Die heilige Prostitution, der Pansexualismus, die wilden Leidenschaften, die orientalische Orgiastik sind ihr eher fremd, und erst in der Untergangsphase zersprengt die Geschlechtlichkeit ihre Normen ganz und gar. Es sei an die schreckliche Art erinnert, wie der römische Senat den Dionysoskult anläßlich des skandalösen Bacchanals im Jahre 186 vor unserer Zeitrechnung unterdrückte. Homer rühmt ebenso die intimen Gefechte seiner Helden, wie er ihre Tugend besingt. Der Stoizismus drückt mit besonderer Stärke sein Mißtrauen gegenüber einer gewissen Zügellosigkeit der geschlechtlichen Leidenschaften aus. Wir können ebenfalls dessen sicher sein, daß im alten Griechenland, in der römischen Republik oder bei den alten Germanen ein

Meister in geschlechtlicher Wundererzählkunst wie Gilles de Rais nicht alt geworden wäre! Hat nicht Georges Sorel in *Les illusions du progrès* (1908) behauptet, daß der Untergang der aristokratischen Werte mit dem der ästhetischen Moral parallel lief? Das geschlechtliche *Laisser-aller* (alles durchgehen lassen), das, wie gesagt, nicht mit einer ungetrübt ausgeübten geschlechtlichen Freiheit zu verwechseln ist, unterscheidet sich im wesentlichen nicht von den übrigen Formen der Persönlichkeitsauflösung.

Die im Christentum vorgenommene Entwertung des Körpers und der Geschlechtlichkeit sowie die Verachtung der Frau geht übrigens zum Teil auf den endenden Hellenismus zurück. Ohne in die diesbezüglich ausgedrückte Meinung eines Claude Tresmontant[543] oder eines Pierre Chaunu voll und ganz einzuwilligen (bei weitem nicht!), gilt es als gewiß, daß die christliche Theologie bestimmte Züge, die in dem antiken Judentum nur in gemäßigterer Form anzutreffen waren, scharf betonte. Dieser Körperhaß, wie Nietzsche es unterstrich, hat ohne weiteres dazu beigetragen, ein Schuldgefühl hervorzurufen, das die christlichen Moralisten immer wieder ausgenützt haben. Für die katholischen Theologen ist »die mit der fleischlichen Lust zusammenhängende Scham« die unmittelbare Folge der Erbsünde[544]. Ohne in die Maßlosigkeit des Gnostizismus zu verfallen, steht die anfängliche christliche Philosophie unter dem Einfluß Piatos, der den Körper als ein Gefängnis für die Seele darstellt und den Tod als eine Befreiung; auch unter dem Einfluß der Lehre vom Sündenfall, die das Leben im Körper als Grund für die menschlichen Widerwärtigkeiten hinstellt. Im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung hat sogar die Lehre der Auferstehung des Fleisches es schwer, die Christen von der Verachtung abzuwenden, die sie der körperlichen Welt entgegenbringen, sowie von gewissen Übungen einer schwärme-

risch-negativen. Askese (die das kanonische Recht letztlich verbot)[545]. »Ich unglückseliger Mensch«, ruft Paulus aus, »wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien«?[546] Selbst die Ehe, die zum christlichen Herd führt, ist nur ein Notbehelf, dem die Ehelosigkeit stets vorgezogen werden muß. Das Tridentinische Konzil behauptete in seiner 10. Feststellung gegen die Reformatoren: »Verflucht sei derjenige, der den Ehestand über den Stand der Jungfernschaft und der Ehelosigkeit stellt.« Der jüdisch-hellenische Philosoph Philon von Alexandria, dessen Philosophie das christliche Denken beeinflußte, schreibt: »Gott hat ohne Grund Genuß und Körper gehaßt.« Der heilige Antonius behauptet, sich jedesmal dessen zu schämen, daß er essen oder seine Notdurft verrichten muß. Der heilige Hieronymus behauptet sogar, daß »die Reinheit des Körpers und seiner Kleider die Unreinheit der Seele bedeutet«[547]. Die heilige Brigitta ruft aus: »Gott kann nicht in einem gesunden Körper wohnen!« Das Urchristentum rühmte den Schmutz: die Kirche fing damit an, das Baden zugrunde zu richten.

Diese Tendenz stellt man im Judentum nicht fest. Dieses gibt unter anderem eine weniger frauenfeindliche Deutung der Verführung Evas durch die Schlange[548]. Die Schlange wandte sich nicht an Adam, weil er - nach Meinung zahlreicher Rabbiner - einfach »woanders beschäftigt« war, und nicht etwa weil er als Mann schwerer zu verführen gewesen wäre[549]. Ferner folgt die Geschlechtlichkeit für eine ganze Strömung des Judentums nicht aus der Erbsünde: Kain und Abel seien gezeugt worden, noch bevor sie begangen wurde. (Diesen Standpunkt vertritt ebenfalls Raschi, im Gegensatz zur Deutung Ibn Ezras.) Die erste aller *mitzvoths* (Vorschrift im Talmud) schreibt die Gründung eines Hausstandes vor; die dieser Vorschrift beigemessene Bedeutung macht übrigens gewisse Gewohnheiten

wie den Levirat (Schwagerheirat) verständlich. Der Junggeselle wird als unvollkommener Mensch betrachtet: er darf zum Beispiel am Jom Kippur (Versöhnungsfest) nicht den Gottesdienst halten. Was die Körpergesundheit oder -hygiene anbelangt, weist der Talmud auf das Verbot hin, »in einer Stadt ohne öffentliche Bäder zu leben«[550], und fügt hinzu, daß die im Buch Prediger angedeuteten Wonnen überhaupt Schwimmbäder und Bäder sind[551].

Wichtig ist zu begreifen, daß das Tabu selbst ebenso wie die Überschreitung des Tabus im Grunde einer und derselben Welt angehören - und eben diese Welt will das Heidentum verlassen, indem es sie überwindet. Überschreitungen gehören zusammen und rechtfertigen sich gegenseitig. Der Priester braucht den Sünder in demselben Maße, wie der Sünder den Priester (angeblich) braucht. Die moderne Aufforderung, aus Hygiene zu genießen, hat letztlich dieselbe Bedeutung wie jene Aufforderungen zur Enthaltsamkeit oder die christliche Zeugungspflicht. Manche revolutionäre Sexologie beruft sich auf dieselben Werte wie die bürgerliche. Von Hippokrates und Galen (Claudios Galenos) bis Wilhelm Reich verläßt man nirgends die Ideologie der Genußsucht. Georges Bataille, Theoretiker eines dionysischen, pantheistischen, mit der surrealistischen Mystik verwandten Taumels (dessen Theorie über die Erotik von Hegel und Nietzsche entscheidend beeinflußt wurde), schreibt: »Was man als die Fleischeslust bezeichnet . . ., beschmutzt nicht nur meinen Körper und meine Gedanken, sondern auch . . . den bestirnten Kosmos.« Typisch christlich sind also im Grunde die Karnevale (also die lärmenden Lustbarkeiten) oder ähnliche groteske Überschreitungen, bei denen die Naturen allzu absichtlich aus den Fugen geraten, um das Überfließende an Zwängen auszugleichen. Kennzeichnend christlich ist, dafür zu sorgen, daß das Dogma nach Beendigung des Festes wieder

die Oberhand gewinnt. Kennzeichnend christlich ist jene Pornographie, die nur deshalb reizt, weil sie verboten ist; kennzeichnend christlich sind jene >unzüchtigen< Lieder, durch welche die rituelle Verschwörung der Übertragung (im Freudschen Sinne) ausgedrückt wird. (Und möglicherweise ist es kein Zufall, daß die negative Askese vor allem durch zwei Afrikaner mit überschwenglicher Sinnlichkeit gepriesen wurde, nämlich Augustinus und Tertullian, nach ihrer Bekehrung zum Christentum.)

Wir stehen eindeutig auf Seiten derjenigen, welche die Kraft und die Schönheit des Körpers hochpreisen, aber gegen diejenigen, die ihn im Namen einer vorherrschenden, mit dem jüdisch-christlichen Logos übereinstimmenden Weltvernunft zu entwerten suchen - so Malebranche, wenn er sich heftig über den selbstsicheren Menschen ausläßt, wenn er gegen den »Herrn über die Bilder, welche die Sinne ergötzen und die Leidenschaften aufstacheln«, donnert. Wir lehnen ebenfalls den befreienden Pansexualismus ab, und dies aus zwei bestimmten theoretischen Gründen. Erstens, weil der Mensch nicht reine Nahrhaftigkeit ist: er ist nicht nur Biologisches, Instinkt, Trieb; zweitens, weil das, was seine Besonderheit begründet, die von ihm erlangte Möglichkeit ist, sich zu gestalten, nicht aus einer Ablehnung der bestehenden Zwänge heraus, sondern vielmehr durch diejenigen, die er sich antut. Beide Behauptungen hängen natürlich zusammen: gerade weil der Mensch von der Natur nicht völlig geprägt wird, ist er dazu verpflichtet, sich selbst zu formen. Wenn wir nun annehmen, daß der Mensch nicht nur ein Tier ist, daß er sich durch die Beherrschung und Lenkung seiner Antriebe gestaltet, können wir die Beschränkung des Heidentums auf die Zügellosigkeit nicht länger dulden. Vielmehr: wenn der Mensch sich selbst gestaltet, wenn das Ziel und der Inhalt seiner Triebe nicht im voraus bestimmt sind, wenn

der Geist sich einen Körper formt, der einen Zwang auf ihn ausübt, dann kommt jedwede ordnungslose Entfesselung der Instinkte einer Vernichtung der Persönlichkeit gleich. Die Befreiung aller Triebe gehört nicht zum Heidentum, sondern zu einem Unterfreudianismus. Das Heidentum besteht keineswegs darin, sich als frei von jeder Verpflichtung und jedem Zwang zu wähnen, sich jeglicher Selbstprüfung zu entziehen, sich von jeglicher Daseinsangst, sogar von jeglicher Schuldvorstellung zu befreien. In vieler Hinsicht stellt es genau das Gegenteil dar.

Nietzsche selber sagt, daß die normale Lebensregel nicht das Sichgehenlassen ist, sondern der auf sich selbst ausgeübte Zwang. Der große Stil besteht darin, Herr über das Chaos, das wir darstellen, zu werden, sein Chaos einem Formungsablauf zu unterziehen. Wie Paul Valdier, gegenwärtig einer der besten Kenner Nietzsches, es treffend unterstrichen hat, ist der vom Zarathustra-Autor hervorgehobene Gegensatz zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten nicht die Gegenüberstellung zwischen einem sprudelnden, selbstbefriedigenden Lebensschwung und einem krankhaften Drang nach Leiden, sondern wohl die Gegenüberstellung zwischen einer tragischen Art, das Leiden zu erleben, und einer christlichen, es zu ertragen. Eine Verbindung besteht zwischen der Wahrheit der Ewigen Wiederkehr des Gleichbleibenden und dem Wiederauftreten der Schmerzen, die wir erleiden. Nietzsche weiß zu genau, daß der Gedanke an eine Beseitigung des Schmerzes keineswegs ein übermenschlicher Wille ist, sondern vielmehr ein Wunsch; der Wunsch des letzten Menschen in seinem Streben nach Bequemlichkeit, individuellem Wohlstand und Sicherheit. Für Nietzsche vermag einzig der große Schmerz den Geist zu befreien. Hiermit berühren wir den tragischen Wert des Leidens; es bewegt das an sich heilige Wesen dazu, ein noch größeres Leiden zu ertragen[552].

Die Urerfahrung des faustischen Menschen ist die Erfahrung des freien Willens. Sofern die Naturhaftigkeit bei ihm nicht das Hauptbestimmende ist, wird der Mensch zum Menschen, indem er für seine Geschichtlichkeit voll und ganz bürgt. Da nunmehr völlig verantwortlich, wird er von einer zugleich unausbleiblichen und fruchtbaren Daseinsangst befallen. Diese Furcht, neue Form der Tragik, bewegt ihn dazu, seine Freiheit ins Schöpferische umzusetzen, damit er durch die Stärke den Mangel an Dauer ausgleicht - was ihn immer wieder dazu führt, Entscheidungen zu treffen, die mit seinen Plänen übereinstimmen. Daher die Selbstbeobachtung, die Gewissenserforschung, das Nachdenken über den Sinn, ja sogar über die Schuld! Der negativen Askese, die eine Flucht vor der Wirklichkeit und eine Verneinung des Lebensschwunges ist, stellt das Heidentum somit eine positive Askese entgegen, die aus jenem Zwang erfolgt, den man zur Selbstgestaltung auf sich selbst ausübt, gemäß dem Bild, das man sich von sich selbst macht. Im zweiten Falle geht es darum, Impulsen Form zu geben; im ersten, sie zu ersticken. Hierin liegt der echte Unterschied.

Deshalb darf nicht das ästhetische und literarische Heidentum verworfen werden - das heißt das für Myrte und Lorbeer, den gut trainierten Körper und die ruhige Sinnlichkeit eingenommene, das seit Jahrhunderten so viele Maler, Bildhauer und Dichter beeinflußte. Die Frömmigkeit gegenüber dem Griechenland aus weißem Marmor, die balsamischen Ausdünstungen aus Olympia, die alexandrinischen Grazien, all dies hat Anziehungskraft - und sogar etwas mehr. Ebenfalls zutreffend ist die Tatsache, daß die Antike für die französische Literatur des vorigen Jahrhunderts in erster Linie ein kühn-sinnlicheres, schöneres, lustausgerichtetes Leben darstellte, im Gegensatz zu den finsteren, Schuldgefühle hervorrufenden Wehmutszu-

ständen, die vom christlichen Dogma gepflegt wurden. Letzteres ist anscheinend nur ausgeschieden, um der Häßlichkeit der gegenwärtigen Zeiten zu weichen. Auch Nietzsche hat die heidnische »große Gesundheit« besungen, gegen die krankhafte Beschaulichkeit des christlichen Geistes. Dieses allzuoft akademische Heidentum, das in dem der apollinischen Endlichkeit innewohnenden Beharren erstarrt ist, dieses Heidentum aus Lorbeeren und Zypressen, aus Frauen mit dickem Bauch und keuschen Najaden, aus Sonne und Zikaden, diese süße und ländliche Sinnlichkeit, diese wohlriechende und leuchtende Welt läßt sich dennoch häufig und im wesentlichen auf eine lebendige, begeisternde Beschreibung der Natur, ihrer mütterlichen Wärme, ihrer geheimnisvollen Sinnlichkeit zurückführen. Diese Beschreibung zieht eine offensichtliche Neigung für die Welt des Heidentums nach sich. Allein vermag sie aber nicht dessen Geist zu erfassen. Im Heidentum geht es um mehr als geschliffenen Marmor und Akanthusblätter; die Veranstaltung von platonischen Festgelagen vermag ebensowenig das bewußt erlebte Heidentum widerzuspiegeln. (Und deshalb wurde dieses literarische Heidentum fast ausschließlich lateinisch-griechischer Herkunft, das der Schönheit große, dem Glauben dagegen nahezu keine Bedeutung beimißt, häufig von der Kirche wiederverwertet, oder es verging im Triebsand des Universitätsepigonentums.)

Es sei zuletzt darauf hingewiesen, daß es auch nicht in Frage kommt, das Heidentum auf besondere, bruchstückhaft überlebende Formen zu beschränken, etwa auf die volkstümlichen oder bäuerlichen Glaubensvorstellungen und Traditionen. Freilich handelt es sich keineswegs um einen belanglosen Bereich. Bekanntlich bedeutet das Wort *paganus* ab etwa 370 gleichzeitig Bauer und Heide[553]. Dem urtümlichen Glauben treu zu bleiben, so wie es die meisten

Landbewohner taten, hieß für die Christen, dem Teufel dienen[554]. Die Problematik der heidnischen überlebenden Formen in den Kalenderfesten begründet somit einen zentralen Betrachtungsgegenstand; man erwähne in diesem Zusammenhang lediglich die Arbeiten von Arnold Van Gennep, P. Saintyves (Emile Nourry) und Paul Sebillot. Zahlreich sind die Autoren, die nachzuweisen wußten, wie die Kirche sich, nachdem sie die volkstümlichen heidnischen Bräuche bekämpft hatte, in einer zweiten Phase dessen befleißigte, sie durch eine mehr oder weniger oberflächliche Christianisierung zu taufen, und wie diese Bräuche sich bis heute, mitunter kräftig, behauptet haben. Es ist offensichtlich, daß eine Wiederbelebung dieser zur Einteilung von Arbeiten und Tagen bestimmten Bräuche, deren Nützlichkeit in bezug auf die Aufrechterhaltung des organischen Zusammenhalts von Familien, Städten und Sippen offenliegt, heutzutage im Rahmen eines größeren Vorhabens gemeinschaftlicher Wiederverwurzelung als unbedingt nötig erscheint. Begreifen müssen wir allerdings, daß diese Feste und Bräuche uns wahrscheinlich nur einen ziemlich verzerrten Widerhall dessen verschaffen, was sie ursprünglich waren - und vor allem, daß sie bestenfalls nur die niederen Formen des Glaubens und des Kultes widerspiegeln. Dieses volkstümliche Heidentum ist tatsächlich lediglich ein Heidentum der »dritten Funktion<, wenn wir auf Dumezils Ausdrucksweise zurückgreifen dürfen; und dies erklärt sein nahezu ausschließlich bäuerliches Wesen. Anläßlich der Bekehrung zum Christentum galt die Feindschaft der Prediger vor allem den >großen Göttern<. Die als wenig gefährlich abgestempelten »kleinen Götter< wurden leichter amnestiert; auf eine mehr oder minder geschickte Art getauft, wurden sie zu lokalen Heiligen oder zu Gestalten des Volksbrauches. Das Heidentum der ersten Funktion, das heißt das souveräne Heidentum, ist auch dasje-

nige, das am wenigsten aufrechterhalten wurde, dies um so mehr, als, wie häufig der Fall, die eingesessenen Eliten es gewesen sind, die am ehesten und am stärksten verraten haben. Dieses Heidentum bleibt dessenungeachtet heutzutage noch das grundlegendere. In einer Zeit, da das ländlich-bäuerliche Leben anscheinend von einer immer geringeren Bevölkerung geprägt wird, wäre es zumindest widersinnig, wenn ein Rückgriff auf die ehemaligen indoeuropäischen Religionen sich auf die Wiederaufnahme eines bäuerlichen Rhythmus beschränkte. Dies ist ein zusätzlicher Grund, weshalb man von den Bequemlichkeiten des Naturalismus Abstand nehmen sollte.

EIN HEIDENTUM FÜR UNSERE ZEIT

In dem Augenblick, da das Christentum mit Konstantin zur Staatsreligion wird, findet ein in der Weltgeschichte einmaliger Vorgang statt: »Ein Kaiserreich, welches das christliche Abendland fortsetzen wird, tauscht, um zu überleben, seine Grundlagen aus, übernimmt eine fremde Staatsreligion, oder genauer gesagt, wenn auch diese feine Abänderung an dem Aussagegehalt nichts ändert, die Ketzerei einer fremden Staatsreligion.«[555] Hier erfährt das Christentum seine klassische Deutung, nämlich als eine allmählich verwestlichte Abspaltung vom Judentum. Andere, auf eine originellere Deutung bedachte Autoren stellten es als Gnostizismus hin, als ein allmählich aufjudaisiertes Anti-Judentum[556]. Wie dem auch sei, fest steht, daß die Bekehrung zum Christentum den ganzen Ablauf der europäischen Pseudomorphose (Einbau eines Fremden) eingeleitet hat und daß daraus einige Rückwirkungen erfolgten, die letztlich zu einer hybriden (gemischten) Religionskategorie führten. Nachdem der Bekehrungsprozeß in Europa abgeschlossen worden war, stimmten weder die europäische Kultur noch das Christentum mit ihrer jeweiligen Herkunft und Natur überein. Das Christentum hat gewissermaßen, zumindest vorübergehend, den europäischen Menschen verwandelt; aber, wie Spengler es in *Der Untergang des Abendlandes* unterstrich, der europäische *Mensch* hat wiederum das Christentum (möglicherweise ebenso vorüber-

gehend) verwandelt. Darauf wies ebenfalls Nietzsche hin: »Es scheint kaum möglich zu sein, mit dauerndem Erfolg einen fremden Mythus überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Überpflanzen heillos zu beschädigen.«[5"]
Europa willigte in ein Christentum ein, das bereits derart unter seinem Einfluß stand, daß es nicht mehr das ursprüngliche Christentum sein konnte. Der absolute Monotheismus in seiner dualistischen Erscheinungsform war dem europäischen Geist vollkommen fremd. Das Christentum stellte die zusammengesetzte, für seine Eingewöhnung notwendige Zwischenform dar. Wie Alfred Loisy es treffend erkannte, »konnte das Christentum die heidnische Welt von der Lehre des einzigartigen Gottes nur dadurch überzeugen, daß es einerseits den Monotheismus durch die Gottesschau des Dreieinigkeitsdogmas milderte und andererseits Jesus und Gott gleichstellte«[558]. Der einmalige Gott wurde in Europa nur deshalb angenommen, weil er zu einem dreigestaltigen wurde durch Einverleibung jener alten Dreieinigkeit, die die wedischen Inder *Trimurti* nannten. Es war ferner vonnöten, daß dieser Gott personifiziert wurde, daß er sich ein menschliches Gesicht zulegte und daß demzufolge der Vater dieses menschgewordenen Gottes auch als menschliche Gestalt dargestellt werden konnte. Zwar stellt dieser Prozeß genau das Gegenteil desjenigen dar, den die heidnische Welt erfahren hatte: nicht ein Mensch erlangte den göttlichen Stand, sondern ein Gott wurde zum Menschen. Dennoch sah es danach aus. Während man in der Bibel lesen konnte: »Gott bin ich und nicht ein Mensch«[559], bot das Christentum das offenbar vertraute Gesicht eines verkörperten, zugleich aber mit dem ewigen Vater wesensgleichen Sohnes. Somit wurde manche Bedingung zu einer Eingewöhnung geschaffen. »Die europäischen Bauern«, meint Mircea Eliade, »konnten erst mit der christlichen Theologie vertraut werden, nachdem sie den

Christus in einen bärtigen, ähnlich wie sie lebenden und werkenden Gott verwandelt hatten.«[560]

Diese Feststellung wurde des öfteren gemacht - sowohl um sich dessen zu erfreuen, als auch um diesen Umstand zu bedauern. »Was das Heidentum anbelangt«, schreibt Maurice Bellet, »ist es überhaupt nicht erwiesen, daß der christliche Glaube es einfach ablöste. Ersterer ist in manchen Fällen nur die christliche Verkleidung eines alten, im Grunde unverändert gebliebenen religiösen Kerns mit seinen Mythen und Aberglauben.«[561] Mit Bezug auf diese Feststellung haben zahlreiche Autoren behauptet, daß Europa nie ganz christlich gewesen ist, obwohl es hier und da, zu gewissen Zeiten, von einem Glauben durchprägt wurde, der sich offiziell auf das Christentum berief; wohingegen heutzutage, da die Kirchen keinen Zulauf mehr haben und die Priesterweihen zurückgehen, die jüdisch-christlichen Werte eher im Geist als im Herzen verankert sind. (Auf diesen Punkt kommen wir an späterer Stelle zurück.) Die Bekehrung Europas zum Christentum sei somit »weitgehend an der Oberfläche«[562] geblieben, wie Erich Fromm es ausdrückte. Eine Einstellung, die durchaus vertretbar ist, vorausgesetzt, daß man diesen Umstand auf die Ebene eines kollektiven Unbewußten stellt, das sich selbst allmählich klar bewußt geworden ist, entweder um sich vom christlichen Erbe zu befreien oder um ihm bei vollem Verstände und mit größerer Kraft beizupflichten.

Diese Vermischung der Religionen fand statt, und nichts konnte verhindern, daß sie stattfand. Dem Christentum fällt es heutzutage schwer, seine eigene Geschichte abzuschaffen - wie der Wunsch einiger seiner Vertreter diesbezüglich sein mag. Umgekehrt, selbst wenn das Heidentum (was wir nicht glauben) jene naturalistische Religion gewesen wäre, die das Christentum dargestellt hat (und die manche Neuheiden harmlos wieder zu beleben versuch-

ten), würde seine Wiedergeburt, seine Wiederaneignung, deren vollständige Wiederaufnahme in Form einer Wiederholung ausschließen.

Das Nach-Christentum kann nicht Rückkehr *ad integrum* (in den früheren Stand) sein, kann nicht die bloße Wiedergabe dessen sein, was gewesen ist. Als wir mit Heidegger auf die Perspektive eines »anderen Anfangs«[563] hinwiesen, haben wir genau abgegrenzt, was unter >anderem< zu verstehen ist. Ein neues Heidentum muß auch wirklich neu sein. Das Christentum zu überwinden erfordert, daß man zugleich sein Vorher wieder zeitgemäß macht und sich sein Nachher aneignet. Nicht dank seiner relativen Bekehrung zum Christentum, sondern anläßlich derselben konnte der europäische Mensch dessen einsichtig werden, daß er ganz besonders zur Natur gehört - daß er eine grundlegende Über-Natur besitzt und daß er eine weitere erlangen kann, wenn er vom Menschlichen zum Übermenschlichen übergeht. Genau bei dieser Gelegenheit konnte er sich voll und ganz als geschichtliches Wesen erfahren. Aber ebenfalls bei dieser Gelegenheit konnte er den jüdisch-christlichen Monotheismus als einen radikalen Versuch deuten, eine negative Anthropologie mittels einer negativen Theologie zu entwickeln - als einen verzweifelten, radikalen Versuch, den Menschen daran zu hindern, sich eine Über-Natur zuzulegen, indem er die Welt um eine Anti-Welt, die Natur um eine Anti-Natur ergänzte und indem er die Existenz einer absoluten Herrschaft forderte, die sämtliche menschlichen Herrschaften vereitelt und der jegliche menschliche Freiheit letztlich untergeordnet ist. Dieser Versuch kann nicht abgeschafft werden - sofern er zu unserer Vergangenheit gehört, gehört er zu unserer Gegenwart -, er kann aber überwunden werden. Allein die Art, wie der jüdisch-christliche Monotheismus die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner eigenen Geschichte

(sowie seiner eigenen Geschichtlichkeit) gestellt hat, erfordert es, daß eine solche Problematik tatsächlich überwunden wird; die Rückkehr zum Vorherigen ist undurchführbar. Das neue Heidentum muß nicht nur aus jedem Naturalismus herauskommen, die Norm mit dem Durchschnitt gleichzustellen aufhören und den Ausdruck der Ethik zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, gemäß einem bestimmten Plan umdenken, es muß auch die Geschichte in Betracht ziehen, deren Begriff das Judenchristentum fest umriß, diesmal nicht um ihr eine einzige Richtung und ein Ziel zuzuweisen, sondern um sie als das stets pluralistische Ergebnis eines immerfort in neue Richtungen umgelenkten Willens hinzustellen. Aufgrund dessen muß das neue Heidentum das heidnische Wertsystem derart darstellen, daß der jüdisch-christliche Monotheismus nicht mehr dessen bloßen Gegensatz bildet. Der Vorrang der Tat bei Goethe ging aus der Gegenüberstellung mit einer Auffassung hervor, wonach Gott in der Geschichte wirkt. Das zukünftige Heidentum wird ein faustisches sein.

Unter dem Christentum hatte das heidnische Denken übrigens bereits zur Entwicklung angesetzt, bevor es zu erlöschen schien. Im Laufe des 4. Jahrhunderts hat das Heidentum drei Stützpunkte: die alte Aristokratie, heidnisch aus Tradition (*mos majorum,* der Brauch der Alten) und aus Patriotismus (Rom wird ebenso lange leben wie seine Götter); die hohen Beamten, die gegen die Orientalisierung des Kaiserreichs sowie gegen den Despotismus des kaiserlichen Regimes protestieren[564]; schließlich die Schulen, wie unter anderem Julians Erziehung, Libanios' Bedeutung in Nikomedia, dann in Antiochia, es bezeugen. Dieses Heidentum ist bald unterwürfig, bald philosophisch und sehr vergeistigt. Die anderen Bestandteile der neuen Religiosität sind der Aufstieg des kaiserlichen Kultes, das

Erstarken des Christentums und der Zufluß der orientalischen Kulte. Interessant ist nun, daß die Anhänger des Heidentums angesichts dieser neuen Lage ihr System zu überdenken scheinen und eine unterschiedliche Abfassung vorlegen.

Entgegen dem, was allzuoft geschrieben wird, ist der einzige Gott, auf den sich zumeist das letzte griechisch-römische Heidentum beruft, in der Tat keineswegs mit dem des jüdisch-christlichen Monotheismus vergleichbar. Weit davon entfernt, sich gegen die übrigen Götter des traditionellen Götterhimmels abzugrenzen, stellt er vielmehr das ihnen gemeinsame Prinzip dar. Weit davon entfernt, ein von der Welt völlig getrenntes Unbedingtes zu begründen, stimmt er mit ihrem Sein überein. Der Stoizismus, dessen religiöse Grundlagen bedeutsam sind*, ist in dieser Hinsicht ein aufschlußreicher Fall. Der Gott der Stoiker ist die Weltseele. Der Kosmos ist ein weisheitsvoller Lebender. Der Logos, der ihn belehrt, ist mit ihm völlig wesensgleich; er fügt sich in den Lauf und die Substanz des Kosmos ein. Es gibt keine Hinterwelt: das Universum untersteht keinem anderen Wesen; auf dieser Welt muß der Mensch sein Ideal verwirklichen. Wenn die Stoiker von der Dualität der Welt sprechen, indem sie beispielsweise auf jenen pythagoreischen Gegensatz zwischen der himmlischen Welt (das heißt der Welt der vollendeten Gestirne, mit denen die Seelen verwandt sind) und der irdischen zurückgreifen, handelt es sich hierbei lediglich um eine substantielle

*** Louis Gernet und André Boulanger geben in *Le génie grec dans la religion* (1970) zu erkennen: »Keine andere philosophische Lehre hat religiösen Fragen soviel Bedeutung beigemessen. Die ganze stoische Auffassung der Welt, der Natur, des Schicksals des Menschen hängt gewissermaßen von dessen Theologie ab; seine Vorstellung von der Lebensweisheit, seine sowohl individuelle als auch soziale praktische Moral weisen eine theologische Grundlage auf.«**

Gegenüberstellung innerhalb eines einheitlichen Universums.

Weisheit und Tugend bestehen darin, daß man gemäß der >Ordnung< dieser Welt lebt. Nicht nur das: der Kosmos ist, sofern er die Gesamtheit der Seienden umfaßt, absolut vollkommen; außer ihm kann also nichts existieren.

Dieses letzte Heidentum bleibt dem Prinzip der Duldsamkeit treu. Für die gebildeten Heiden sind alle Götter schon deshalb gleich verehrungswürdig, weil sie die einzelnen Gesichter einer und derselben Gottheit darstellen - wohingegen die Christen die Götter der Heiden immer wieder als Idole, Dämonen betrachteten, ja sogar, wie Martin de Braga es ausdrückt, als »alte vergötterte Gestalten, sehr schlechte Menschen, Schurken«. Paradoxerweise erinnert E. R. Dodds[565] daran, daß man anläßlich der Polemik des Origenes gegen Celsus zu der Ansicht gelangte, Celsus sei ein folgerichtigerer Monotheist als Origenes, weil er als »gotteslästerlich die Art und Weise« betrachtete, »wie die Christen einen anderen Gott auf die Stufe des obersten stellten«[566]. Wenn tatsächlich alle Götter nur Ausflüsse eines einzigen Gottes sind, wie könnten sie dann mit ihm wetteifern? Wenn die Stoiker die Idee von einem einzigen Gott vertreten, geben sie auch die Existenz sowie die anthromorphe Darstellung von Unter-Göttern zu und begnügen sich damit, sie gleichnishaft oder sinnbildlich zu deuten. Sie legen beispielsweise aus, daß Zeus das ewige Prinzip verkörpert oder darstellt, aufgrund dessen alle Dinge sind und werden, und sehen in den anderen Göttern besondere Merkmale dieses Prinzips. Selbst Julian der Abtrünnige weist, als er den Sonnenkult wieder einsetzt, nachdrücklich darauf hin, daß er, über die physische Sonne hinaus, die Sonne des göttlichen Intellekts anbetet (das Gestirn ist nur dessen Erscheinung). Diogenes von Laerte schreibt: »Gott, der Intellekt, das Schicksal, Zeus sind ein

und dasselbe Wesen, und es wird mit weiteren Namen benannt.«[567] Maximus von Tyrus behauptet seinerseits, daß die Griechen gleichzeitig zwei Wahrheiten verfechten: die eine, daß »es nur einen Gott gibt, König und Vater von allen«; die andere, daß »es zahlreiche Götter gibt, Kinder Gottes, die von seiner Macht herrühren«. Und in diesem Sinne ist möglicherweise Heraklits Meinung aufzufassen, wonach »Gesetz auch ist, dem Willen eines Einzelnen (sprich des Einen) zu folgen«[568], wonach auch das »Eine, das einzige Weise, sich nicht und sich doch mit dem Namen des Zeus (des Lebens) benennen läßt«[569]*.

In der Zeit, da die antike Welt zugrunde ging, machte das Heidentum also eine beträchtliche Entwicklung durch. Wenn es sich manchmal auf einen einzigen Gott berief, geschah es nicht im Sinne des Judenschristentums. Eher als ein Monotheismus im eigentlichen Sinne war es ein unitaristischer Pantheismus, der die Lehrmeinung verfocht, daß die Gottheit die Seele der Welt ist (in dem Sinne, wie Plato von einem sinnlichen Gott spricht), oder anders ausgedrückt, eine henotheistische Vermischung von Lehren, die aus einem oberen Prinzip einen pantheistischen Gott macht, dessen Verdinglichung die anderen Götter sind. Dieses Heidentum zeichnet sich auf ideologischer Ebene durch das Ineinanderdringen der rein religiösen und der philosophischen Elemente aus. Es kam nicht dazu, Wurzel zu fassen, und mußte allmählich dahinschwinden. Auf sich selbst gestellt und vor der christlichen Ansteckung geschützt, hätte sich das gesamteuropäische Heidentum möglicherweise in diese Richtung entwickelt[570]. In diesem

*** Es sei nebenbei darauf hingewiesen, daß der Versuch Amenophis' IV. (Echnaton), die ägyptischen Götter in einem einzigen Gott zusammenzubringen (dieser Versuch wird häufig, unseres Erachtens zu Unrecht, als Ausgangspunkt des hebräischen Monotheismus betrachtet), dieser nichtdualistischen Auffassung des einzigen Gottes nähersteht.**

Sinne können wir Loisys Äußerung zustimmen: »Das griechisch-römische Heidentum erfuhr im Laufe seiner Geschichte manche Veränderungen; es blieb dennoch bis zum Schluß eine polytheistische Religion; es wich vor dem christlichen Monotheismus, weil es ihn, durch Umwandlung, nicht aufnehmen konnte, weil es sich ihm, zumindest mittelbar, durch eigene Umwandlung, nicht angleichen konnte.«[571]

DIE WAHRE RELIGION EUROPAS

Nach der Bekehrung Europas zum Christentum überlebte das Heidentum sich selbst, wie bereits erwähnt, unter verschiedenen Formen: zunächst in dem kollektiven Unbewußten, das unter anderem die Musik befreite[572]; dann auf der Ebene der volkstümlichen Glaubensvorstellungen und Traditionen; schließlich innerhalb oder am Rande der offiziellen Religion, und zwar durch ketzerische Bewegungen, die bis in unsere Zeit reichen. Trotz seiner eindeutigen Bedeutung ist der letztere Bereich vielleicht derjenige, der am wenigsten vertieft wurde, obwohl manche Leitprinzipien eines faustischen neuen Heidentums, ja sogar die Elemente dessen, was eine heidnische Theologie der Neuzeit hätte sein können, eben in den Schriften einiger dieser Ketzer zu ermitteln sind.

Sigrid Hunke, eine der wenigen Autoren, die dieses Thema systematisch aufgefaßt haben[573], hat nachgewiesen, daß sich die großen Protestaktionen stark nähern, die sich im Laufe der Jahrhunderte gegen die vorherrschende Ideologie als den offiziellen Glauben schlechthin gerichtet haben. Dieser Näherung konnte sie einen geistigen Zusammenhang ablesen, der die Kraftlinien einer »anderen Religion Europas« - der wahren Religion Europas - zum Ausdruck bringt; eine Religion, die bereits Ende des 4. Jahrhunderts mit Pelagius zum Vorschein kommt, die im 9. mit Eriugena wieder erscheint, die vom 14. an mit Meister Eckart und

seinen Schülern (Heinrich Suso, Johannes Tauler, Sebastian Franck von Donauwörth), Jakob Böhme, Paracelsus, Joachim de Fiori, Lucilio Vanin, Amalric de Bène, David de Dinat und so weiter fortgesetzt wird und deren Erben aus verschiedenen Gründen ebensogut Erasmus und Leonardo da Vinci sind wie Henry More, Shaftesbury, Valentin Weigel, Pestalozzi, die deutsche Romantiker- und Klassikerbewegung überhaupt, Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Herder, die Russen Theophanes und Berdjajev, die Franzosen Teilhard de Chardin und Saint-Exupéry und so weiter.

Bei den meisten dieser Autoren findet man tatsächlich auf höchster Ebene manche Grundthemen des heidnischen Denkens, so wie wir es bislang abzugrenzen bestrebt waren: in erster Linie die transzendentale Einheit des Kosmos, der Zusammenhang zwischen Gott oder den Göttern und der Welt - eine Welt, deren Wesen vollkommen, aber nicht starr ist, die der Ort eines stetigen, in alle Richtungen verlaufenden Werdens ist; ein Gott, der die Endlichkeit unendlich macht, der dazu führt, Raum und Zeit als unendlich aufzufassen.

Eriugena, nach seinem Tod von der Kirche gebannt (im 11. Jahrhundert), schreibt: »Alles ist in Gott, und Gott ist in allem; nichts kann von anderswo stammen als von Ihm, denn alles entsteht aus Ihm, durch Ihn und in Ihm.« »Die Dinge anzuschauen«, fügte er hinzu, »heißt das Wort betrachten.« Damit meint er nicht, daß die Dinge einfach auf das Wort Gottes zurückweisen, der sie schuf, sondern er deutet damit an, daß eine Identität, zumindest eine Wesensgleichheit zwischen den Dingen und dem Wort Gottes besteht. Nikolaus von Kues , der zwar kein Ketzer war, dessen Ansichten sich aber mit zahlreichen deckten, welche die Ketzer vertraten, sagte einmal: »Was ist Gott, wenn nicht die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?« Eine For-

mel, die sich auf dieselbe Anschauung bezieht. Giordano Bruno lehrte »die Unendlichkeit des Universums und die Wirkung der göttlichen Macht in dessen Unendlichkeit«. Dante schließlich gab zu erkennen: »Es waltet eine Ordnung in den Dingen: und in dem Maß, als sie das All erfuhr, kann Gott mit seinem Bilde es durchdringen . . . Durch das große Meer des Seins sehen wir sie streben, und jedes läßt in seinen Hafen münden der innre Trieb, der ihm ward mitgegeben.«"[4]

Für eine sogenannte romantische Tradition sind Gott und die Welt lediglich verschiedene Anschauungen und verschiedene Namen einer und derselben Sache. Somit lebt jene geheime Weltfrömmigkeit wieder auf, die Eduard Spranger[575] als die eigentliche Grundlage des heidnischen Geistes auffaßt, dessen neuzeitliche Quelle er zunächst bei Goethe, dann bei Schleiermacher sieht. »Über Gott und Natur getrennt zu handeln«, schreibt Goethe 1770, »ist schwierig und gefährlich, gerade so, als wenn wir über Leib und Seele gesondert denken; denn wir erkennen die Seele nur vermittels des Leibes, Gott nur durch die Natur.«[576] »Wie kann eine Natur außer uns möglich sein?« fragt Schelling[577]. Für Herder »offenbart sich die Gottheit organisch, das heißt durch wirkende Kräfte«. Hegel behauptet: »Gott lieben ist, sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen.«[578] Das Heidentum besiegelt somit ein Bündnis, nicht mit einem weltfremden Unbedingten, sondern mit der Welt selbst. Es schließt einen Vertrag mit der Erde. »Gott und die Erde in demselben Gedanken denken können . . .« (Rainer Maria Rilke).

Für Heidegger folgen aus dem Sein, das heißt aus der Welt, sämtliche Seienden: Der Himmel wie die Erde, die Menschen wie die Götter; und deshalb auch bezichtigt ihn Jean-Luc Marion der Abgötterei[579]. D. H. Lawrence äußert: »Zwischen unserem Blut und der Sonne besteht eine ewige

lebenswichtige. Wechselbeziehung . . . Der Kosmos und wir sind nur eins. Der Kosmos ist ein großes Lebewesen, dem wir stets angehören. Die Sonne ist ein großes Herz, dessen Stöße bis in unsere feinsten Venen gelangen.«[580] Saint-Exupéry, der die Art besingt, wie die Erde (durch den Baum) mit »dem Honig der Sonne harmoniert«, äußert in diesem Zusammenhang: »Ich sage es dir. Es ist keine göttliche Gnade, die dich vom Werden befreit. Du möchtest sein. Dieses Sein wirst du nur in Gott erreichen. Er wird dich erst dann ernten, wenn du allmählich geworden bist, wenn dich deine Taten geformt haben.«[581] Manche Materialisten, wie Karl Ludwig von Knebel (1744-1834), waren ihrerseits bestrebt, den Gesetzen der Materie eine an sich zweckbestimmte Richtung zu verleihen, um zu einer neuen Gottesvorstellung zu gelangen. Noch vor Jean Charon, Raymond Ruyer oder Costa de Beauregard klingt dieses Streben bereits bei Teilhard de Chardin an, wenn er das Sein der Welt verherrlicht sowie Gott und die Welt versöhnen will. »Es ist, glaube ich, notwendig, daß eine gesunde Versöhnung zwischen Gott und der Welt stattfindet« (Das göttliche Milieu). Materie und Geist sind seiner Meinung nach nicht »zwei Dinge«, sondern »zwei Zustände desselben kosmischen Stoffes. . . . Der Stoff des Universums ist der Materie-Geist« (die menschliche Energie).

So erreicht Gott seinen höchsten Daseinsgrund in der Welt und durch die Welt. Gott ist nicht von der Welt getrennt, und dennoch fließt er nicht mit ihr ineinander. Gott ist die Tiefe der Welt: er steht über allem, aber er steht nicht jenseits von etwas. Es handelt sich hierbei um eine offenbar entscheidende Behauptung. Während im jüdisch-christlichen Monotheismus die Seele sich »vom Absoluten ontologisch unterscheidet, daß sie von ihm geschaffen wird, und nicht von ihm ausgeht, daß sie ein Teilchen der göttlichen Substanz ist«[582], ist die Seele in der Religion

Europas göttlichen Wesens. Somit stehen Mensch und Gott in einer wechselseitigen Beziehung. Die Vereinigung des Menschen mit Gott, die Verkörperung Gottes im Menschen, die Erhöhung des Menschen zur göttlichen Substanz sind in dieser Welt möglich. Oswald Spengler hat die faustische Religion als eine Religion beschrieben, in der der menschliche Wille im selben Maße gilt wie der göttliche. Heraklits Spruch (»Götter sind auch hier anwesend«) aufgreifend, gibt Heidegger zu erkennen, daß die Gottheit mit dem Sterblichen verbunden ist, daß sie in dem Ding, das heißt in dem Ort der Vereinigung, pocht. Sofern die Götter mit der ununterbrochenen Entfaltung der Welt zusammenhängen, können sie sich selbst in den Geschöpfen erzeugen. Die Existenz der Götter hängt gleichermaßen von den Menschen ab, wie die der Menschen von den Göttern abhängt. Auf die Frage, ob Gott ist oder nicht, folgt die Antwort, daß Gott sein kann. Dieser Gedanke, der bei Heidegger in Verbindung mit dem Begriff der Ermöglichung (im Gegensatz zu dem der klassischen Metaphysik innewohnenden Begriff der Verwirklichung) entwickelt wird, ist bereits bei Jakob Böhme mit dem Begriff der Möglichkeit vorhanden, und sogar bei Nikolaus von Kues mit dem des *posset* (des Möglichen).

Eriugena gibt kund: »Wir können nicht Gott und sein Geschöpf als zwei voneinander getrennte Wesenheiten betrachten, denn sie sind ein und dasselbe (*unum et id ipsum).* Das Geschöpf gründet in Gott, und Gott erschöpft sich in ihnen . . . Als Allschöpfer und allenthalben Geschaffener wird Gott, der sich ständig selbst erzeugt und der, wenn auch unbeweglich, sich in jedem Ding bewegt und konkretisiert, fortwährend alles in allem.« *In Morgenröte im Aufzug* schreibt Jakob Böhme: »Du darfst nicht sagen: Wo ist Gott? Höre, du blinder Mensch, der du selbst bist in Gott und Gott in dir, und so du heilig lebst, so bist

du selber Gott, darum wo du nun hinsiehst, das ist Gott.«[583] Paracelsus entwickelt denselben Gedanken: »Nichts ist im Himmel noch auf Erden, das nicht im Menschen sei. Der Gott, der im Himmel ist, der ist auch im Menschen. Denn wo ist der Himmel als im Menschen?«[584] Angelus Silesius ebenfalls: »Der Himmel ist in dir. Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.«[585] Giordano Bruno behauptet seinerseits, daß die Seele sich »zum Himmel« hinaufschwingt, wenn sie sich »in ihrer eigenen Innerlichkeit erhöht«, denn »Gott steht ihr nahe, er ist bei ihr, in ihr, dem tiefsten ihrer selbst näher, als sie selbst es sein kann, etwa als die Seele der Seelen, das Leben allen Lebens, das Wesen aller Wesen«. Die Auffassung der Beziehung zwischen Mensch und Gott ist verwandt mit jener, die von einigen großen Mystikern vertreten wird. Sie erinnert manchmal auch an die Lehre der *homoiösis,* an die von Plato aufgestellte, dann von Plotin wiederaufgegriffene Lehre der Angleichung an Gott, die sich auf die mögliche Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit ihrem göttlichen Grund stützt - nur daß sie den Faktor Wechselseitigkeit zufügt: der Bund wird ebenso vom Menschen wie von Gott als Bedingung zu ihrem gegenseitigen Vollendetsein gewünscht.

Meister Eckart wendet sich auch gegen die biblische Vorstellung von einem fernen, dem Menschen unnahbaren Gott. Er gehört zu den ersten, die, vor Jakob Böhme und Angelus Silesius, Gott wieder in das Gewissen stellen. Da er über die Seele hinaus, über die Kräfte, ja sogar über die höheren Kräfte der Seele hinaus zielt, vertritt er die Ansicht, daß Gott erniedrigt, das heißt an den Menschen herangebracht, werden muß. »Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, als Gott lebt aus seinem Eigenen.« Dem fügt er hinzu: »Daß ich ein Mensch bin, teile ich mit allen

Menschen; daß ich sehe und höre, daß ich esse und trinke, teile ich mit allen Tieren. Daß ich aber ich bin, gehört ausschließlich mir, und keinem anderen, weder Engel noch Gott, es sei denn, ich bin mit ihm eins.«

Die Seele und Gott können somit ein gemeinsames Leben führen, die Seele kann als Gott erzeugt werden. Mit anderen Worten: Gott tritt ins Dasein in der Seele des Menschen. Sofern in der Welt gegenwärtig, wird er auch in und durch die menschliche Seele erzeugt. Gott tritt an den Menschen, um hervorzugehen, um innerhalb seiner Seele zu werden. Diese Vorstellung von einer zufälligen Wesensgleichheit von Mensch und Gott geht soweit, daß der Mensch, Eckarts Ansicht nach, Gott nicht einmal einen Platz in sich selbst einräumen darf; ihm einen Platz einzuräumen hieße nämlich (noch) Unterschiede aufrechterhalten. »Ich bete Gott deshalb an«, schreibt Eckart, »daß er mich von Gott befreie«; nur wer von einem Gott befreit ist, der in ihm lediglich einen Platz einnehmen würde, kann ganz und gar mit Gott gleichziehen.

Gleichzeitig verwahrt sich Eckart gegen das Streben nach einer an die Weltabgeschiedenheit geknüpften Heiligkeit. »Der Mensch muß vielmehr eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muß lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen, und es fertigbringen, ihn kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich herauszubilden.«

Eckarts Seins-Begriff ist also hauptsächlich dynamisch, lebensbezogen. Er ist reines Hervorspringen. Das Sein ist nicht Abkapselung, auch nicht Selbstbeschränkung oder Selbstabgrenzung. Das Sein ist aktiv. Aktiv zu sein heißt für das Sein aus sich herausgehen. Der sein eigenes Sein zu erkennen gebende Mensch geht aus sich heraus. Er »läuft immerfort«, sagt Eckart, und dieses unablässige Rennen ist es, das ihn an das Göttliche heranbringt.

Luther besteht seinerseits auf einem dem Menschen unnahbaren Gott. Außerdem leugnet er durchweg den freien Willen (vgl. seine 1525 verfaßte Schrift *De servo arbitrio* [Vom unfreien Willen] als Antwort auf Erasmus' *De libero arbitrio* [Vom freien Willen]). Demnach verlagert er die Problematik der Einheit des Menschen in Gott, was ihn dazu veranlaßt, den Begriff des *Deus absconditus* (verborgener Gott) wiedereinzuführen und zwischen zwei göttlichen Willen zu unterscheiden, nämlich zwischen dem Willen des verkündeten, geoffenbarten, verehrten Gottes und dem des nicht-verkündeten, nicht-geoffenbarten und nicht-verehrten. Diese Andeutung eines nicht geoffenbarten, unbekannten und unerkennbaren Gottes, *Deus absconditus in majestate* (in Majestät verborgener Gott), stellt mittelbar zwei gegensätzliche Gottesauffassungen gegenüber: die eine sieht Gott im Logos, die andere in der Welt. Diese lutherische Lehre wurde übrigens, aufgrund der vorgenommenen Unterscheidung zwischen beiden Wahrheitsordnungen[586] mit der nominalistischen Lehre zusammengebracht. Andererseits gewährt Luther dem Menschen, daß er Gott näherkommt durch Abschaffung der Zwischeninstanzen (Institutionen, Kirche, himmlische Rangordnung und so weiter), die der Katholizismus in Menge erzeugt hatte; dieser Umstand ist insofern widersprüchlich, als Luther Gott und Menschen gleichzeitig für unendlich voneinander entfernt hält. Zwischen dem Menschen »und dem Unendlichen verschwindet die Vermittlung des Priesters« (Spengler); dies mündet in jene heidnische Vorstellung, wonach der Mensch eingedenk dessen, daß die Welt mit dem Sein übereinstimmt, die Möglichkeit hat, Fühlung mit dem Unendlichen zu nehmen und mit Gott in Verbindung zu stehen. Schließlich hebt die Reformation wie noch nie bis zu jenem Zeitpunkt die vordergründige Rolle des Glaubens hervor. (Es geht hierbei um den Nachweis durch den

Glauben, im Gegensatz zu dem Nachweis durch die Werke[587].) Auch hier kann man einen Widerspruch feststellen: Für Luther muß der Mensch vor allen Dingen glauben, weil unser Schicksal vorausbestimmt ist; aber der eindringlich gelebte Glaube bewegt auch den Menschen zur Selbstüberwindung und stellt ihn (aus heidnischer Sicht) dann Gott gleich oder als dessen Anverwandten hin.

Während Goethe den Menschen als »das Gespräch Gottes mit sich selbst« erklärt, behauptet Hölderlin, daß der göttliche Anteil im Menschen das Vorhandensein des Göttlichen in der Natur wahrnimmt. Novalis will sich »in dem uns innewohnenden Unveränderlich-Göttlichen festankern«. Schleiermacher hält es für eine Gottesverachtung, »das Unendliche außerhalb der Unendlichkeit zu suchen«. Wie seine Jugendfreunde Schelling und Hölderlin zieht Hegel gegen den Dualismus zu Felde und sieht in der radikalen Gegenüberstellung von Mensch und Gott den Grundirrtum der traditionellen Metaphysik. »Das Wesen der Seele ist göttlich«, schreibt Schelling. Dem fügt er hinzu: »Für den, dessen Seele selbst von Gott ergriffen ist, ist Gott kein Außer-Ihm, noch eine Aufgabe in unendlicher Ferne, Gott ist in ihm und er ist in Gott.«[588] In seinem *Stundenbuch* stellt Rilke seinerseits die ewige Frage: »Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? . . . Mit mir verlierst du deinen Sinn.«[589]

Wenn der Mensch der Partner, der Anverwandte Gottes ist, liegt es daran, daß er selbst kein irgendwo auf der Welt befindliches Objekt ist, daß er selbst mit der Welt zusammengehört. Der Mensch ist die Welt, der Mikrokosmos wie der Makrokosmos. Der Mensch stammt in Paracelsus' Weltanschauung aus dem Lehm, aus dem *limus terrae* (Schlamm der Erde), und deshalb findet sich die ganze Welt in ihm wieder ein. Der Mensch, Auszug aus allen Geschöpfen, enthält sie auch alle. Somit geht es dem

Heidentum keineswegs darum, den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen; das hieße, diesmal im eigentlichen Sinne, ein Idol vorschlagen. Es gilt nicht, es dahin zu bringen, »daß die Herrschaft über das Seiende von Gott zum Menschen überwechselt«, wie Heidegger es ausdrückt. (Für Heidegger haben die Vertreter solcher Ansicht eine recht ungöttliche Meinung von Gott. Der Mensch kann sich schon deshalb nicht an die Stelle Gottes setzen, weil sein Wesen niemals an den Bereich des göttlichen heranreicht.) Der Mensch ist nicht Gott. Er kann aber von Gott ausgehen, wie Gott von ihm. Der Mensch darf nicht danach trachten, Gott zu werden, sondern wie die Götter zu werden. Bereits in der Edda wird der Mensch nicht als ein gefallener Engel, sondern als ein mit den Göttern verwandtes Wesen dargestellt, das sich mit ihnen gleichzusetzen vermag. Der Mensch bedeutet kein Weniger gegenüber dem, was ihm vorangegangen ist. Er bedeutet ein Mehr: eine Verbindung zwischen Riesen und Göttern[590]. Gesetzt den Fall, der Mensch wäre geschaffen worden, so müßte er seinen Schöpfer so übertreffen, wie der Sohn seinen Vater übertreffen muß. Und so wie die, bei Paracelsus praktisch mit dem Vater gleichgestellte, Natur durch die Über-Natur übertroffen wird, so übertrifft der Mensch alles, wovon er abstammt. Er erhöht die Welt. Er vergöttert sie nicht im ursprünglichen Sinne des Wortes, sondern er macht sie zu dem Ort, aus dem durch seine Anregung das Göttliche entspringen kann. Gleichermaßen vertritt Paracelsus den Standpunkt, daß die Apostel den Christus überbieten: das Geschaffene überbietet den Schöpfer.

Der Mensch verwirklicht sich erst dann, wenn er mehr ist als er selbst, das heißt, wenn er über sich hinauswächst. »Der Mensch ist nur völlig er selbst, sofern er aus sich herausgeht«, schreibt Raymond Abellio[591], der somit spontan auf die bereits von Eckart verwendeten Wörter zurück-

greift. Heideggers Ansicht nach ist die ontologische Dimension des menschlichen Seienden das Offene - und diese Erklärung stimmt sowohl mit jener der philosophischen Anthropologie (vgl. die von Gehlen aufgezeigte Weltoffenheit) überein als auch mit der der modernen Theologie, wonach die Zugehörigkeit zur Gattung auf den Menschen nur insofern einwirkt, als sie reine Möglichkeiten schafft. Diese Weltoffenheit ist gleichzeitig eine Gabe des Seins und eine ständige Wieder-Schöpfung des Menschen. Einzig der Mensch vermag zum einbegriffenen Erfassen des Seienden als solchem zu gelangen; nur er kann auf eine transzendentale und nicht nur natürliche Art versuchen, es als solches aufzudecken. Die Weltoffenheit löst uns nicht in der Welttotalität auf, sondern sie verleiht uns vielmehr unsere Besonderheit. »Sie grenzt das Feld zur Enthüllung des Seins als solches ab; gewissermaßen nimmt sie uns sogar aus der Welt heraus, indem sie uns auf immer verwehrt, ein natürliches Seiendes zu sein, ein Seiendes unter den Seienden, genauso wie der Baum im Wald nur ein Baum unter vielen anderen ist, oder das Schaf der Herde nur eins unter Hunderten von Schafen. Verallgemeinert sorgt sie durch diesen relativen Ausschluß der natürlichen Ordnung dafür, daß für uns und durch uns die Gesamtheit der Seienden sich zu einer Welt gestaltet, ohne selbst ein Seiendes zu sein.«[592] Diese Lehre des teilweise und vor allem der Anlage nach göttlichen Charakters der menschlichen Natur begründet tatsächlich die ganze existentielle Bedeutung des Menschen. Im Heidentum erhöht der Mensch die Gottheit im selben Maße, wie er sich erhöht; er wertet sie ab, wenn er sie als einen orientalischen Despoten betrachtet, dessen Befehle man, bei Strafe, befolgen müßte. Meister Eckart spricht vom »Funken in der Seele« *(scintilla in anima)*, durch den der Mensch zum Göttlichen gelangen kann. Nach Paracelsus

entwickelt Valentin Weigel den Gedanken, wonach der Mensch sich in sich selbst und durch sich selbst ohne andere Vermittlung sein Wissen um Gott aneignet. Shaftesbury entwickelt dieselbe Auffassung. Johann Pestalozzi behauptet: »Gottes Wille und das Edelste, was ich zu erfassen vermag, ist ein und dasselbe.« Somit wird die These wieder bekräftigt, daß der Mensch sich dem Göttlichen nähert, wenn er das Beste von sich gibt und über sich selbst hinauswächst. Hierin steckt eine tiefe, eigentlich heidnische Logik. Der Mensch muß nicht nur er selbst sein, mit seiner Natur übereinstimmen; er muß überdies danach streben, sich eine Über-Natur zuzulegen, eine Übermenschlichkeit zu erlangen - eben jene Übermenschlichkeit, die ihm zu verwehren sich als die Aufgabe oder als der Gegenstand des jüdisch-christlichen Monotheismus erweist. Die Vorstellung, daß ein menschliches Wesen nach seinem Tod einem Gott ähnlich werden könne, war im Altertum weit verbreitet, wie zahlreiche auf Grabsteinen der hellenistischen und römischen Zeit entzifferte Inschriften bezeugen. Das heutige Heidentum bietet dem Menschen sogar zeit seines Lebens die Möglichkeit, über sich hinauszuwachsen und an der Substanz Gottes teilzuhaben.

DIE EINHEIT DER GEGENSÄTZE

Das heidnische Denken verhehlt keine Widersprüchlichkeit, aber es überwindet sie alle innerhalb einer unitarischen Auffassung von Welt und Gottheit: das Aufkommen der Gegensätze in der göttlichen Einheit, wie Sigrid Hunke vielfältig belegt, bezwingt den Dualismus. Auch hierin stimmt das Heidentum mit den allgemeinen Gesetzen des Lebendigen überein, da das eigentliche Merkmal des Lebens, sein Kriterium, die Vereinigung der Gegensätze ist. »Die Welt ist keineswegs ein in sich streng gefächertes Ganzes«, schrieb Renan, »sie ist vielmehr ein Gemälde, in dem alle Farben sich kaum merklich verändern.«[593] Die Gegensätze unerbittlich gegenüberzustellen heißt, wie Nietzsche es bereits erkannte, nichts anderes, als sich dem Leben zu widersetzen. Die umgekehrte Erkenntnisweise, die auf wissenschaftlicher Ebene in den sogenannten Anti-Reduktionismus[594] mündet, entwickelt sich um drei Hauptachsen: das Prinzip der Vereinigung oder der Versöhnung der Gegensätze und die Bestimmung Gottes als dieser Vereinigung; die Entfaltung Gottes in der Welt, und demzufolge die Entfaltung der Unvereinbarkeit der Gegensätze, deren notwendiger Zusammenstoß als eine der Äußerungsformen der Gottheit aufgefaßt wird; schließlich die Strukturierung des menschlichen Geistes nach demselben Modell. »Gott als Einheit der Gegensätze bestimmt auch die Struktur des menschlichen Geistes, der

aufgrund seiner- Gottförmigkeit die Struktur der *coincidentia oppositorum* (Zusammenfall der Gegensätze) besitzt als Erkenntnisform eines ganzheitlichen Denkens . . . Denn indem seinerseits jetzt der trennende und gliedernde Verstand das zusammenfaltende Denken der Vernunft auseinanderlegt - wie die Welt die Einheit Gottes -, ist auch er bei allem Trennen und Unterscheiden, Vergleichen und Entgegensetzen dennoch auf Einheit und Zusammenhang bedacht.«[595]

Der neuzeitliche Haupttheoretiker des Zusammenfallens der Gegensätze ist Nikolaus von Kues (1401-1464), der manche Arbeiten von Kopernikus und Giordano Bruno vorwegnahm. Das Zusammenfallen der Gegensätze, sagt er, ist noch die am wenigsten unzutreffende Definition, die man von Gott geben kann. Gott ist der >Nicht-Andere< *(non aliud).* Er steht »über allen Gegensätzen« und vereinigt sie alle in sich. Er ist Harmonie *(concordantia).* Für Johannes Eriugena »umfaßt Gott genau das, was unseres Erachtens ihm entgegengesetzt zu sein scheint, verbindet das Gleiche mit dem Ungleichen, da er selbst die Gleichheit des Gleichen, die Ungleichheit des Ungleichen, der Gegensatz der gegensätzlichen Elemente sowie die Gegenüberstellung der Gegensätze ist«. Wir stoßen hier auf jene von den Griechen besungene Harmonie wieder, die auf Abwechslung, Überwindung und gegensätzlicher Ergänzung beruhte. »Das Widereinanderstehende zusammenstimmend und aus dem Unstimmigen die schönste Harmonie.«[596] (Und demnach ist es kein Zufall, wenn Dionysos über das delphische Orakel herrscht, wenn sich Apollo jedes Jahr in das Land der Hyperboreer begibt.) Wir stoßen ebenfalls auf einen der Grundsätze der schivatischen Philosophie, die dem arischen Hinduismus einverleibt ist: göttlich ist das, worin die Gegensätze zusammen bestehen.

Dieser Satz entspricht ebenfalls dem alchimistischen Prinzip *solve et coagula* (trenne und vereinige), das Trennung und Auflösung einerseits, Verbindung und >Vereinigung< andererseits verbindet - genauso wie der Mythos bei seiner Geburt widersprechende Mytheme freimacht, die letztlich dazu bestimmt sind, in einer wieder-gefundenen Einheit aufgenommen zu werden. In der Gegenwart hat aller Wahrscheinlichkeit nach Carl Gustav Jung (1875-1961) mit dem größten Scharfsinn die Art untersucht, wie die Alchemie um die Vereinigung der gegensätzlichen Faktoren innerhalb einer Verbindung bemüht war[597]. Sich dabei auf Nikolaus von Kues berufend, schreibt Jung, daß die wirklichen Gegensätze keine irrationalen Größen sind, sonst könnten sie sich nicht versöhnen; bei aller Gegensätzlichkeit neigen sie stets dazu. Der Begriff *coincidentia oppositorum* (Zusammenfall der Gegensätze) deckt sich daher mit den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie sowie der Tiefensoziologie (vgl. die Arbeiten eines Gilbert Durand, mit dem Prinzip der logischen Nicht-Dualität, das bereits durch den Begriff des *tertium datum* [des gegebenen Dritten] angedeutet wurde; mit dem Prinzip der >Zwischenmaterie<, die in einer einzigen Erscheinung eben die Gegensätze und Widersprüche zu vereinigen ermöglicht, welche die Untersuchung dort aufdeckt), ja sogar in der Mikrophysik mit den Thesen eines Stéphane Lupasco über die ausgleichenden Strukturen der drei Stoffe und über die Logik der Gegensätze. »Wir folgen auf entgegengesetzten Wegen mit unseren tastenden Händen den Kraftlinien des gleichen Feuers. In Dir allein, Herr, finden sie sich zusammen« (A. de Saint-Expéry, *Stadt in der Wüste*, 249).

Als Einheit der Gegensätze befindet sich Gott zwangsläufig jenseits von Gut und Böse. Dieser Standpunkt wird vom jüdisch-christlichen Monotheismus selbstverständlich verworfen. Wenn Gott allmächtig und allgültig ist, warum

duldet er dann das Übel, wie ist das Übel dann möglich? Die katholische Theologie, wenn sie sich nicht hinter dem Mysterium verbirgt, beantwortet meistens diese Frage mit dem Hinweis auf den Begriff des freien Willens sowie mit der Behauptung, daß der Mensch sein Heil verdienen muß (was das Problem lediglich hinausschiebt). Verantwortlich kann jedenfalls nur der Mensch sein. Tatsächlich stammt das Übel entweder von Gott oder vom Menschen. Da nun Gott absolute Vollendung ist, kann nichts Unvollkommenes oder Schlechtes von ihm stammen. Als Kain, nach dem Mord an Abel, über das Schicksal seines Bruders (von Jahwe) zur Erklärung aufgefordert wird, sucht er vergeblich, seinem Gesprächspartner die Schuld zuzuschieben. (»Kain sagt: ich bin's, der ihn tötete, du warst aber derjenige, der in mir den bösen Trieb schuf.«[598]) Alles, was im jüdisch-christlichen Schöpfungsbericht an Bösem geschieht, geschieht somit aufgrund menschlicher Verfehlungen. Die ursprüngliche Verfehlung hat den Menschen von einem naturgemäß guten Zustand in einen der Verkommenheit versetzt: »Das Gedankengebilde des Menschenherzens ist böse von Jugend an.«[599] Louis Rougier[600] hat gezeigt, wie die Moralisierung Gottes die Schuldhaftigkeit des Geschöpfes nach sich zieht, um die Entstehung des Bösen zu erklären. Die Verkörperung des absoluten Guten durch einen einzigartigen Gott läßt keinen anderen Ausweg zu: Der Mensch muß der Verantwortliche sein. Pascal äußert sich in diesem Sinne: »Wir müssen als Schuldige geboren werden, sonst wäre Gott ungerecht.«[601] (Und, wie bereits hervorgehoben, gerade in dem Maße, wie die Schuldhaftigkeit des Geschöpfes den Schöpfer für unschuldig erklärt und ihn rechtfertigt, so kann man sich fragen, ob sie im Grunde nicht dazu dient, die Schuld des letzteren zu verdecken.) Die Schuldhaftigkeit des Geschöpfes zieht wiederum die ganze Theorie des Heils und der Erlösung

nach sich. Im Judenchristentum wird das Böse auf die Verfehlung zurückgeführt, als Übertreibung seiner eigenen Ursache. Das aus dem Bösen hervorgehende Unglück wird nunmehr als Signal wahrgenommen, das auf Abbüßung hinweist - damit auch das Unglück verschwindet.

Daraus ergibt sich, wie oben untersucht, eine Moralisierung der Geschichte. Daß das Volk Israel das Exil erfahren muß, ist auf seine Verfehlungen zurückzuführen. Ein etwaiger syrischer Angriff gegen Palästina ist als ein Zeichen von Jahwes Rache an der religiösen Untreue Israels zu deuten: Die Untreue eines Volkes kann in der Tat keineswegs die Untreue Gottes nach sich ziehen. »Gott ist kein Mensch, damit er reut«, schreibt die Thora. Sämtliche Schicksalsschläge des alten Israel - vielleicht bis auf einige Verfolgungen, etwa die aus der hasmonäischen Zeit - werden somit durchwegs als negative Gotteserscheinungen gedeutet, was im Grunde genommen folgerichtig ist, wenn die Geschichte als eine Erscheinung Gottes aufgefaßt wird. Katastrophen sind notwendigerweise Bestrafungen. Wenn alles schlecht geht, muß Jahwe durchgreifen. Und warum greift er durch? »Weil unsere Sünden uns über den Kopf gestiegen sind, und unsere Verschuldungen reichen bis zum Himmel. Seit den Tagen unserer Väter sind wir bis auf diesen Tag in großer Schuld.«[602]

So wie Renan in dem Vorwort zu seinem *Ecclesiaste* es unterstrich, ist die messianische Sicht für dieses System unerläßlich, denn sie allein gleicht aus - und rechtfertigt daher - die Existenz des Bösen. »Jehovas Tag«, schreibt Renan, »ist der Zeitpunkt des gekränkten Bewußtseins Israels.« Einer ist Gott, und er ist allgütig. Er ist gerecht, allgerecht. Ein Tag wird also kommen, an dem Jahwe sein Reich gründen wird und die Tugenden der Gerechten Anerkennung finden werden. (Im Christentum wird die Erlösung durch die Vermittlung Jesu, des menschgeworde-

nen Gottes, ermöglicht.) Erführe die Geschichte keine Moralisierung, dann wäre sie moralisch unbegreiflich.
Bleibt trotzdem die ewige Frage: »Warum genießen die treulosen Betrüger sichere Ruhe?«[603] Weshalb wird manchmal die Tugendhaftigkeit anscheinend bestraft, das Laster dafür belohnt? Diese Frage formt das Buch Hiob. Sie kennzeichnet den Anfang der Versuchung; mag Hiob soviel gegen das ihn betreffende Übermaß an Bösem protestieren, das Unvermögen, sein Verschulden zu begreifen, ist es, das den Kern seiner Klage bildet. Gegenüber Gott kann der Mensch niemals recht haben, auch wenn es danach aussehen sollte[604]. Hiob weiß sich unschuldig und beteuert es; gleichzeitig behauptet er aber, daß Jahwe sich nicht hat irren können. Die Urheberschaft des sichtbaren Bösen ist Jahwe in keiner Weise zuzuschreiben, auch wenn er Allschöpfer ist. Hiob ergibt sich zum Schluß. Er fügt sich, bedauert, sich als unschuldig betrachtet zu haben, nimmt seine Worte zurück und empfindet Reue. Von diesem Augenblick an versetzt ihn Jahwe in seinen früheren Zustand zurück. Die Erzählung soll lehren, daß der menschliche Geist darauf verzichten muß, die tieferen Gründe des Mysteriums zu erfassen. Die Vernunft darf nicht bei ihm Zweifel aufkommen lassen, denn diese Vernunft bedeutet wenig gegenüber Jahwes Vernunft. »Das Leiden des Gerechten und der Sieg des Bösen sind lediglich vorübergehende Erscheinungen. Die Zeit der Vergeltung wird bestimmt eintreten, da jeder bekommen wird, was ihm gebührt.«[605] Indem Hiob sich weigert, das Schweigen Gottes zu verurteilen, wenn er auch dessen dämonische Dimension wahrgenommen hatte (Renan bezeichnete das Buch Hiob als »großartige Gotteslästerung«), wird er zum Gegentypus Kains: er fügt sich ohne weiteres in sein Schicksal, wohingegen Kain, der ebenfalls nicht begriffen hat, sich gegen die anscheinende Ungerechtigkeit Jahwes

aufgelehnt hat. Wir haben es hier mit einer typischen Verteidigung der Hörigkeit und erneut mit einer Verurteilung des menschlichen Hochmuts zu tun[606].

Das Christentum hat dasselbe Thema aufgegriffen, wandelte es aber um, nicht nur aufgrund seiner Theologie der Erbsünde, wonach jeder hienieden geborene Mensch für Adams Sünde büßen muß, auch wenn er nichts anderes tat, als auf die Welt zu kommen - sondern auch weil Jesus, von Natur aus unschuldig, nicht davor zögert, Fleisch zu werden und für die Sünden der Welt, die er selbstverständlich nicht begangen hat, zu leiden. Wie Joseph de Maistre es treffend bemerkte, »beruht das Christentum auf diesem Dogma der Unschuld, die für den Schuldigen büßt«[607].

Das vorchristliche europäische Altertum bietet natürlich ein ganz anderes Bild. Dort ist der Gott kein Ganz-Anderer. Er ist vielmehr ein Partner, von dem man verlangen darf, daß er seinen Verpflichtungen nachkommt. Seine Verfehlungen, unter Umständen, verweisen nicht unbedingt auf die Unvollkommenheit oder das Verschulden des Menschen. Im Heidentum vertraut der Mensch von vornherein seinen Göttern; dieses Vertrauen kann aber in Frage gestellt werden. Bei den Germanen wie bei den Griechen kann ein Gott verstoßen werden, wenn er die Beschützerrolle, die von ihm berechtigterweise zu erwarten ist, nicht erfüllt. (Diese Auffassung gilt auch für den politischen Bereich: Der Machthaber muß in Ehren gehalten werden; sollte er sich aber nicht aufführen, wie man es von einem Machthaber erwarten darf, so ist dessen Sturz durchaus berechtigt.) In bezug auf die von den alten Isländern verehrten Götter schreibt Sigurdur Nordal: »Man setzte sich auseinander, man rechtete mit ihnen, falls sie einem etwas schuldig blieben. Sie wurden ebenso wie andere Menschen zur Rechenschaft gezogen, Gaben sowie Entschädigungen waren selbstverständlich.«[608] In einer Sage ist

sogar folgendes stolze Wort zu lesen: »Wenn Thor mich nicht mehr beschützt, werde ich mich von ihm lösen und mich nach einem anderen Beschützer umsehen. Und möglicherweise werde ich keinen erwählen!«

Auch Heraklit greift auf die von Jeremia aufgeworfene Frage zurück, allerdings, um sie anders zu beantworten. Hierüber ist Nietzsches Untersuchung aufschlußreich: »Gibt es Schuld, Ungerechtigkeit, Widerspruch, Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammenschaut, nicht für den kontuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gott ähnlich ist.«[609]

In der christlichen Theologie gibt es an sich kein Übel. Das Böse ist weder ein Wesen noch eine Substanz. Es ist auch kein unerschaffenes, gleich Gott ewiges Prinzip, wie die Manichäer es wähnten. Das Böse ist lediglich die Vernichtung des Wesens. Es stammt ausschließlich vom Menschen und dem schlechten Gebrauch, den er von seiner Freiheit macht. Daher umfaßt das Böse alles, was der zweckbestimmten Schöpfungsabsicht zuwiderläuft, alles, was der von Jahwe bestimmten Geschichtsrichtung entgegenläuft. »Im hebräischen, dann im christlichen Denken liegt die Ursache des Bösen in der menschlichen Geschichte: eine geschaffene Freiheit ist es, die das Böse verursacht und daran Schuld trägt.«[610] Mit anderen Worten: Der Mensch macht einen mangelhaften Gebrauch von seiner Freiheit, wenn er sie in einem anderen Sinne anwendet als in dem von Jahwe gewünschten. (»Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich dir vor Augen gestellt. So sollst du denn, daß du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen, in dem du Jahwe, deinen Gott, liebst,

seiner Stimme gehorchst und ihm anhangst!«[611]) Was ist aber dann der Wert einer Freiheit, die man nur einseitig anwenden darf? Und vor allem, welches ist der Wert einer Freiheit, deren Anwendung das Böse verursacht? Übrigens kann der Mensch, durch Anwendung seiner Freiheit, nicht einmal für sein Heil sorgen. Das Heil ist eine Gottesgabe; nur Gott ist Urheber des Heils. Der Mensch kann lediglich eine negative Entscheidung treffen: er ist nur dazu frei, sich zu verlieren. »Die ontologische Tat des Menschen besteht darin, sich für den Tod zu entscheiden.«[612] Wenn aber ferner der schlechte Gebrauch, den der Mensch von Freiheit gemacht hat, dem Bösen zugrunde liegt, dann steckt die Hauptursache des Bösen wohl in Gott, der dem Menschen eine solche Freiheit gewährte. Wie man auch das Problem anpackt, es bleibt unverständlich. Der babylonische Mythos vermochte alles in allem mehr zu überzeugen, als er das Vermögen des Menschen, das Böse zu tun, auf den Umstand zurückführte, daß die Götter anläßlich der Schöpfung das Blut eines schlechten, am Leben gestraften Gottes mit der Materie vermischten, aus der die ersten Menschen stammten. Im Judenchristentum, insbesondere im Christentum, wird die Schuld am Bösen ausschließlich dem Menschen zugeschrieben. Der Mensch ist ein Schuldiger. Das Niederträchtige, um Julia Kristevas Ausdrucksweise beizubehalten[613], wird auf radikale Weise verinnerlicht. Dies führt sogar zur Neurose. Augustinus, Gott anrufend, beteuert: »Das Gute in mir ist dein Werk und deine Gnade; das Böse in mir ist meine Verfehlung und dein Urteil.«*

*** Im Judentum räumt man zumindest ein, daß der Mensch den bösen Trieb in sich nie endgültig vernichten kann. Der Gerechte *(tsadik)* ist nicht derjenige, der nur das Gute tut, sondern derjenige, der mehr Gutes als Böses vollzieht.**

Das Heidentum kennt keine objektive Definition des Bösen. Das Böse ist weder in der Materie eingezeichnet, wie der Neuplatonismus unter anderem es behauptet, noch in der menschlichen Natur verwurzelt, wie es in der paulinischen Anschauung der Fall ist. Das Böse stellt kein besonderes Problem dar, weil es selbst nicht als Absolutes aufgestellt wird; es ging nicht aus dem Sein, sondern aus dem Seienden hervor. Es verändert sich je nach den ethischen Werten und Regeln, die sich die Individuen und Völker geben. Genauer gesagt ist das Böse, aus unserem Blickwinkel, das, was uns daran hindert, mit der Vorstellung, die wir von uns selbst haben, gleichzuziehen - was uns unterhalb unserer selbst hinabstürzt, was uns daran hindert, über uns selbst hinauszuwachsen, und uns herabwürdigt: »Was ist gut?« fragt Nietzsche. »Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? - Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist ihr Glück? - Das Gefühl davon, daß die Macht wächst - daß ein Widerstand überwunden wird.«[614]

Wie kann das Böse, eingedenk der sowohl individuellen als auch kollektiven menschlichen Mannigfaltigkeit, dasselbe für alle sein? Absolute Wahrheiten gibt es nicht; es sind nur Wahrheiten, die von bestimmten Zeiten und Orten abhängen. Das heißt aber noch lange nicht, daß alles gestattet ist: wie Husserl nachweist, wird die in der Erscheinung erfaßte Wesenheit nicht von einem Ich zum anderen innerhalb derselben Kultur widerlegt, was die Intersubjektivität begründet. Das bedeutet auch nicht, daß die Ethik zweckmäßig sein muß, sondern lediglich, daß sie unvermeidlich mit einer Weltanschauung verknüpft ist, die sie trägt und sich selbst in einen kollektiven Nährboden einwurzelt. Das Böse hat weder mit Sünde noch mit Schuld von vornherein etwas zu tun. Seine Bestimmung hängt von Pflichtgeboten

ab, die unsere jeweilige Zugehörigkeit und Entscheidung uns auferlegen. Die Ethik ist eine der Grundlagen des Heidentums, eine universale Moralisierung findet dennoch nicht statt. Das heißt mit anderen Worten, daß es auf der Welt keine anderen Werte als diejenigen sind, die sich aus unseren Unternehmungen und Auffassungen ergeben. »Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.«"[5]

So wie Leben und Tod sich in ständiger Umwandlung befinden und einander brauchen, so ergeht es dem Guten und dem Bösen, wie Sigrid Hunke in *Europas andere Religion* ausführt, und nur schwache Geister werden darin Anlaß zu der Annahme finden, daß das, was gut ist, letztlich nicht mehr wert ist als das, was schlecht ist, oder daß beide ohne jeden Unterschied gleichwertig sind. »Gut und Übel ist eins«[616], und dennoch sind sie nicht gleichwertig. Gut und Böse sind das gleiche, aber nicht dasselbe. Sie sind das gleiche, weil sie aus derselben Quelle stammen. »Das eine stammt von dem anderen«, behauptet Jakob Böhme. »Das, was wir bös nennen, ist nur die andere Seite vom Guten«, schreibt Goethe[617]. Das Gute kann zum Bösen werden, und umgekehrt; »das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt ab, Feuchtes vertrocknet, Dürres wird benetzt«[618]. Zwischen Kaltem und Warmem besteht zwar ein Unterschied - aber das eine stellt das Werden des anderen dar. Das Gute kann deshalb sein, weil das Böse existiert. Jeder Begriff fordert in der Tat sein Gegenteil. »Die Finsternis ist der größte Feind des Lichts, und ist doch die Ursache, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weiße nicht offenbar sein; und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.«[61'] Der Mensch braucht das Gute ebenso wie das Böse, um sich Prüfungen zu unterwerfen und sich zu gestalten. »Darum«, stellt Paracelsus fest, »hat Gott

dem Guten und dem Bösen sein Ziel gesetzt, damit keins zu hoch aufsteige; es wäre keines von beiden gut.« »Fiele das Böse fort, so würde das Gute über sein Maß hinaus weiterwachsen, es würde böser als ein Böses, das in seinem Maß bleibt. Es würde die Ordnung zerstören und das Sein zerbrechen! Eines kann nicht ohne das andere sein . . . Darum kann es in der Natur nichts geben, das ganz und gar böse oder ganz und gar gut ist - kein Entweder-Oder.«[620] Paracelsus vertritt sogar die Ansicht, daß das Böse sich auf der höchsten Stufe der Schöpfung befindet. Es geht dem Engelsturz voraus, der es lediglich in Erscheinung brachte. Von Anfang an begegnen Gutes und Böses einander, und das betrübt Gott selbst. Deshalb auch versagt sich die kriegerische Praxis, ins Extreme zu steigen. »Goethe und Attila«, schreibt Henry de Montherlant, »stammen aus einer und derselben universalen Energiequelle. Als Naturerscheinungen an sich stehen sie füreinander. Die Schönheit der Welt sowie deren Größe bestehen gleichermaßen aus dem sogenannten Guten wie aus dem sogenannten Bösen, und Attila trägt genau wie Goethe dazu bei. Kämpfen wir gegen Attila, indem wir uns aber seiner höchsten Nützlichkeit bewußt werden; kämpfen wir gegen ihn mit ausgeprägter Nachsicht; kurz, kämpfen wir gegen ihn mit Liebe.«[621]

Sofern es Gut und Böse als Absolute aufstellte, das heißt, die wirkliche Welt durch eine theoretische ersetzte, zeigte sich das Christentum (wie Plato und Sokrates) als Gegner jenes dionysischen Schwungs, der die menschliche Seele zur Lebensbejahung treibt. Nun ist Moral weder das Lehrbuch noch die Wahrheit eines Lebens, das ihr fremd und unterworfen wäre; bestenfalls kann sie lediglich deren Beschreibung und Bezeichnung sein. Im Heidentum stellen die Götter nicht das absolute Gute dar. Sie sind zugleich gut und böse, sofern sie in verklärter Form das Gute und

das Böse verkörpern, die innerhalb des Lebens auf gegensätzliche Weise zusammen bestehen. Groß sind sie in dem einen oder in dem anderen zugleich. Sie sind es, die Perikles zum Ausruf bewegen: »Unsere Kühnheit hat uns mit Gewalt einen Weg zu Wasser und einen zu Lande gebahnt und sich dabei unvergängliche Denkmäler errichtet.«

Das Heidentum hat immer wieder das gekostet, was die Bibel als die Früchte vom Baum des Guten und Bösen bezeichnet. Es hat immer die Vereinigung der Gegensätze behauptet, die der jüdisch-christliche Monotheismus mit Abscheu als Verwirrung und Tohuwabohu beschreibt. Und die schlimmste Verwirrung ist wohl die vom absoluten Guten und Bösen, die in deren Überwindung mündet. »Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse nennen!« ruft Jesaja aus[622]. Die Nicht-Abgrenzung der Absoluten gegeneinander, die Anmaßung des Menschen, sich selbst als Wertschöpfer aufzufassen, ist das, was die Bibel am grundsätzlichsten verurteilt: es geht um die Behauptung jenes Neutrums, das Heidegger[623] als eines der Seinsmerkmale hinstellt. »Ich sah und erkannte das ganze Wesen in Bösem und Gutem, wie eines von dem andern urständet«[624], schreibt Jakob Böhme. Die Offenbarung, wenn es überhaupt eine gibt, ist die Nicht-Existenz der aus dem dualistischen Denken stammenden Absoluten, die Nicht-Existenz der aus der Behauptung des Ganz-Anderen stammenden nicht einschränkbaren Gegensätze. Es ist überhaupt das, was Europa seit Jahrtausenden, mittelbar oder unmittelbar, ständig wiederholte. Es ist überhaupt das, was Europa in Jahwes gesichtsloses Gesicht auf immer zu werfen berufen ist.

DER MENSCH IST FREI

»Zu den skandalösesten Reizen des heidnischen Rom«, bemerkt Gabriel Matzneff, »gehört jene Duldsamkeit, jene Achtung vor dem anderen . . ,«[62S] Auf das Problem der heidnischen Toleranz haben wir bereits hingewiesen und gezeigt, daß sie als Prinzip ebensowohl aus der Einsicht in die Mannigfaltigkeit des Menschengeschlechts hervorgeht wie aus einer Ablehnung des Dualismus, der selbst zur Erkenntnis der Gesichtsvielfalt Gottes innerhalb einer unitarischen Behauptung des Göttlichen führt. Die Duldsamkeit geht aber auch, wie vielfach aufgezeigt, aus der Einsicht in das Zusammenfallen der Gegensätze hervor. Wenn jedwede Andersheit unter den Begriffen sich als beschränkbar erweist, wenn jedwede Vereinigung möglich ist, dann vermag weder etwas noch jemand das absolute Böse zu verkörpern; und deshalb ist Duldsamkeit geboten. Symmachus' diesbezügliche Äußerung ist bekannt: »Gleich mit welchen Mitteln ein jeder nach der Wahrheit strebt. . . Nicht immer kommt man über einen einzigen Weg zur Enträtselung dieses großen Geheimnisses.« Das bedeutet, daß, so Sigrid Hunke, derselbe Gipfel auf mancherlei Art erreicht werden kann, daß die Gottheit jedes Volk mit der ihm verständlichen Sprache anspricht, daß die Sprache dieses Seins (als der Welt) in zahlreichen inneren Welten gesprochen wird und immer wieder zu neuen Formen der Selbstverwirklichung und -Überwindung anregt.

Es ist kein Zufall, wenn die meisten Vertreter der Religion Europas sich ebenfalls als Verfechter der Freiheit und einer positiven Duldsamkeit betätigen, die sich weder mit dem Liberalismus, noch mit Gesinnungslosigkeit, noch mit Gleichgültigkeit in bezug auf die Werte deckt. Nikolaus von Kues, wenn auch Kardinal, verfocht die Vorzüge des Heidentums; Erasmus protestierte mit aller Kraft gegen die religiöse Unduldsamkeit; Pico della Mirandola entwickelte die Idee einer *pax philosophica*; Margarete von Navarra sowie Sebastian Franck setzten sich in diesem Sinne ein. Luther setzte seinerseits das Recht zur Auslegung und zur freien Forschung wieder ein.

Das Heidentum kann nicht umhin, gegen das christliche Motiv der Verderbtheit des Menschen durch die Erbsünde zu wirken sowie gegen die Vorstellung eines Verschuldens des Menschen *a priori*, auf die zurückzugreifen manche gegenwärtige Ideologien nicht versäumten; sie wurde ausgearbeitet im Sinne des freiwilligen Wissensverzichts, der Selbstverleugnung oder der Selbstabwertung. Bekannt ist, daß das Christentum eine diesbezüglich radikalere Haltung als das Judentum einnahm, unter anderem unter dem Einfluß der paulinischen, später der augustinischen Theologie, und daß der Protestantismus diesen Radikalismus noch verschärfte. Im Judentum ist Adams Sünde eigentlich keine Erbsünde, sondern eher eine Befleckung, ein zurückliegender Makel, der schon deshalb nicht unbedingt auf alle Menschen zurückfällt, weil die Schenkung des Dekalogs (vgl. die Offenbarung am Sinai) ihn bereits zum größten Teil tilgte. Die katholische Theologie wiederum beruft sich eher auf den Kommentar des Paulus im Römerbrief (5, 12-21) als auf die Textstelle der Genesis (3,1-24): »Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen überging aufgrund der Tatsache, daß

alle sündigten.«[626] Dennoch hat die Erbsünde die menschliche Natur nicht ontologisch verändert; sie hat lediglich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch verdorben; der Mensch behält die Möglichkeit, gut zu handeln und dem Bösen fernzubleiben. Luther übernimmt ganz im Gegenteil dazu eine Theologie, die nicht nur Augustinus zum Vorbild nimmt, sondern auch eine gewisse gnostische Ansteckung vermuten läßt. Dies veranlaßt ihn zu der Behauptung, daß die Natur sowie das Wesen des Menschen seit Adams und Evas Verfehlung völlig verdorben und entstellt sind. Die menschliche Natur ist der Macht des Teufels unterworfen oder ausgeliefert. Der Mensch ist an sich schlecht. Der zum schlechten Baum gewordene Mensch kann eigentlich nur noch das Böse wollen und tun. Ab 1516 bildet Luthers Leugnung der wesentlichen Freiheit des Menschen den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Rechtfertigungslehre. 1525 behauptet er in seiner Antwort an Erasmus, daß die verkommene menschliche Natur jedwedes Guten unfähig ist.

Wie Sigrid Hunke zeigt: Im Gegensatz zu dieser Theologie der Erbsünde behauptet das Heidentum, daß der Mensch seinem Leben einen Sinn zu verleihen vermag, sofern er sich selbst gestaltet und eine seinen Grundsätzen entsprechende Existenz führt; daß er nicht von irgendeiner Erbsünde durch einen Erlöser reingewaschen zu werden braucht; daß er nicht an der Ankunft der messianischen Zeiten zu arbeiten hat; kurzum, daß er in und durch seine Handlungen, durch seine Entscheidungen und seine Werke sich selbst genügt. Augustinus' Hauptgegner Pelagius, der sich für die Vorzüge des freien Willens einsetzt, gibt zu erkennen, daß der Mensch ohne Sünde leben kann und daß es eben der Wunsch Gottes ist. Der augustinischen Auffassung der Gnade - eine auf die biblische Auserwählung durch einen Erlöser zurückzuführende Gnade - stellt er

eine Gnade der Schöpfung entgegen: Gnade des ständigen Innewohnens der göttlichen in der menschlichen Natur, die den Menschen befähigt, völlig nach seinem Willen zu handeln. Für Augustinus besteht ein Widerspruch zwischen Gnade und Freiheit; für Pelagius findet ein Ineinanderdringen beider in einer und derselben Wirklichkeit statt. Für Meister Eckart kann die Vereinigung von menschlichem Willen und göttlichem Willen nur ein Vorgang der freien Übereinkunft sein. Nicht etwa die Erbsünde trennt den Menschen von Gott, sondern dessen Gefälligkeit zu sich selbst, dessen Unfähigkeit, Herr über sich zu werden, die aktive Selbstlosigkeit zu erreichen, kurzum eine olympische Gelassenheit, die einer völligen Selbstbeherrschung gleichkommt. Durch seinen Prometheus ruft Goethe aus: »Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz?«[627] - während der Doktor Faust, der Mephisto herausgefordert hatte, schließlich über diesen siegt und damit das von Gott in ihn gesetzte Vertrauen rechtfertigt. Für Kant gründet die Moral nicht in irgendeinem außerhalb des Menschen befindlichen Gesetz, sondern wohl im Mensch selbst, in seinem Innersten, im kategorischen Imperativ[628], in den Wurzeln des Gewissens. Und gerade die Beachtung dieses Imperativs enthüllt dem Menschen die Würde seines eigenen Wesens und läßt ihn an der ewigen Ordnung teilhaben. Die Religion ist nunmehr »die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote«; das heißt, daß die ethischen Regeln nicht mehr von der Existenz eines moralischen Gottes abgeleitet werden, sondern daß die Existenz Gottes an der Grenze, von der Existenz einer dem menschlichen Geist innewohnenden Moral herzuleiten ist. Auch Berdjajev betreibt die Verteidigung des menschlichen Schöpfungsaktes, in dem er »das wesentliche Thema« des Lebens erkennt. Er faßt den Christus lediglich als das Symbol der Zusammenkunft von Menschlichem und Gött-

lichem auf, die innerhalb unseres Selbst stattfindet. Er schreibt in diesem Zusammenhang: »Gott setzt der menschlichen Freiheit keine Grenzen . . . Gott erwartet vom Menschen, daß er am Werk der Schöpfung, an der Fortsetzung der Weltschöpfung teilnimmt.«[629]

Der Mensch muß somit in der heidnischen Weltanschauung die Möglichkeit einer vollkommen wesensgleichen Verbindung mit dem Göttlichen entdecken. Diese Verbindung mit dem Göttlichen bedeutet nichts anderes, als daß der Mensch sich dessen innere Freiheit aneignet. Letztlich ist der Mensch innerlich grundsätzlich frei; frei, sich zu erheben oder sich zu erniedrigen; frei, vor eigenen Augen aufzusteigen oder unterzugehen (sowie vor den Augen derjenigen, die sich auf dieselben Werte wie er berufen). Die Freiheit im Heidentum ist weder »die Vernichtung aller Fachgebiete«[630] noch die freie Fügung in Jahwes Wünsche. Sie ist die Wiedereinsetzung jenes Zwanges im Menschen selbst, den das Judenchristentum in ein von der Welt vollkommen verschiedenes Wesen verlegt; wobei diese Wiedereinsetzung durchaus (allerdings unserer eigenen Besonderheit gemäß) angestrebt wird, sofern nur er uns auszugestalten vermag. Bei Pico della Mirandola spricht Gott den Menschen folgendermaßen an: »Du kannst dich auf Tieresebene erniedrigen, du kannst aber auch durch den freien Willen deines Geistes zum göttlichen Geschöpf wieder aufleben.« Der Mensch kann zu dem werden, was er will: Unter-Mensch oder Über-Mensch, wie es ihm beliebt.

DER KRIEG UM DIE SEELEN

Durchaus bemerkenswert ist der Umstand, daß die dieselbe Funktion innehabenden Götter fast nie dieselben Namen tragen, daß ihre Namen sogar selten auf dieselbe Wurzel verweisen - obwohl die vergleichende Geschichte der indoeuropäischen Religionen zwischen ihnen zahlreiche funktionale und ideologische Ähnlichkeiten aufdeckte. Von >Zeus< abgesehen, was nicht der Name eines Gottes, sondern der Name Gottes schlechthin ist (*dyeus* oder *deiwos; Zeus Pater:* der Gott Vater), scheinen die Namen der Olympier nicht einmal hellenisch zu sein. (Im Fall Poseidons, Heras und Dionysos' wird noch gestritten.) Die Wahrscheinlichkeit von vornherein, daß der Name eines höheren Gottes einfach vergessen wird, scheint dennoch gering. Alles trägt sich so zu, als ob von einer gemeinsamen ererbten Grundstruktur aus die verschiedensten Namen gegeben werden könnten. Im *Gylfaginning* (Kap. 19) gibt Här zu erkennen, »daß die meisten Namen daher rühren, daß in jeder der vielen Sprachen, die es in der Welt gibt, die Leute sich den Namen haben aneignen wollen zu Anrufung und Gebet im eigenen Gebrauch«.

Wichtig ist weniger der Name an sich als die Tatsache, daß der Mensch einen Gott durch Namensgebung zur Existenz rufen kann. »Gott«, schreibt Eckart, »erscheint nur dort, wo alle Kreaturen ihn nennen« (Predigt *Nolite timere eos qui corpus occidunt).* Er sagt auch: »Gott erkennt im

Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.«[631] Hölderlin vertritt seinerseits die Ansicht, daß die Götter gewissermaßen unvollkommen bleiben, solange die Menschen sie sich nicht vor-gestellt haben. Nur in und durch den Menschen werden die Götter ihrer selbst vollkommen bewußt und verwirklichen sich. Die harmlose und fruchtbare Rolle des Dichters besteht also darin, das Streben der noch kein Bewußtsein aufweisenden Götter wahrzunehmen, sie durch Namensgebung ins Leben zu rufen, wobei ein Gründungsdialog mit ihnen zustande kommen solle, von dem aus sich sämtliche künftigen Dialoge entwickeln werden.
»Was das Delphische Orakel eigentlich verstummen läßt«, bemerkt Jean-Luc Marions »ist nicht irgendein endlich aufgedeckter Schwindel (Fontenelle), sondern der Untergang der Griechen.«[632] Die Schaffung, die Wiederaneignung neuer Werte hängt mit der Schaffung oder Wiederaneignung eines Gesichtspunktes zusammen. Heidegger definiert den Wert übrigens auch als ein Perspektivenzentrum für einen Blick, der Ab-Sichten hat.
Um zum delphischen Geist zurückzufinden - damit das Delphische Orakel wieder zu sprechen anfängt, müssen wir uns also selbstverständlicherweise zu den Quellen des griechischen Denkens wenden, am Ursprung jenes griechischen Volkes selbst, das Hölderlin in seiner Elegie Archi*pelagus* als »inniges Volk« bezeichnet. Die Griechen müssen wieder ins Leben kommen, damit neue Götter erscheinen - solche Götter, die einen neuen Anfang bedeuten. Es geht tatsächlich darum, die Götter wieder erscheinen zu lassen. In einem Interview mit der Zeitschrift *Der Spiegel* erklärte Heidegger: »Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten, für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang: Daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes

untergehen.« Die Idee, daß die »Götter nah sind«, vertritt ebenfalls Ernst Jünger, dessen Verwandtschaft mit dem Heideggerschen Denken unumstritten ist: »Die Einsamkeit des Menschen wird größer, die Wüste breitet sich um uns aus, möglicherweise aber werden die Götter gerade in die Wüste kommen.«[633] In seiner Autobiographie erzählt Carl G. Jung von einem »Augenblick ungewöhnlicher Klarheit«, in dem er mit etwas in ihm selbst ein sonderbares Gespräch führte. »>Aber in welchem Mythus lebt der Mensch heut?< - >Im christlichen Mythus könnte man sagen.< - >Lebst du in ihm?< fragte es in mir. >Wenn ich ehrlich sein soll, nein! Es ist nicht der Mythus, in dem ich lebe.< - >Dann haben wir keinen Mythus mehr.< - >Aber was ist denn dein Mythus? Der Mythus, in dem du lebst,< Da wurde es unangenehm, und ich hörte auf zu denken. Ich war an eine Grenze gekommen.«[634]

Eben diese Grenze haben auch wir erreicht. Wie ist sie aber zu überwinden?

Im Willen zur Macht schreibt Nietzsche: »Ist mit der Moral auch diese pantheistische Ja-Stellung zu allen Dingen unmöglich gemacht? Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott jenseits von Gut und Böse zu denken?«[633]

Die Antwort auf diese Frage zeichnet sich jeden Tag deutlicher ab. Der Tod des »moralischen Gottes« macht nunmehr am Schluß des »europäischen Nihilismus« den Platz frei für die Ankunft »neuer Götter«, deren »bejahende Funktion die diesseitige einzige Welt unterstützt«[636]. Der tote Gott, von dem Nietzsche spricht, ist nur eine Leiche unter vielen anderen, und diese Leiche hatte nie etwas Göttliches an sich: dieser Gott hatte sich etwas zu schnell in einen Gott der Philosophen verwandelt! Die Behauptung, daß das Heidentum bereits tot war, als sich das Christentum durchsetzte, stimmt nur halb: klar ist, daß

keine neue Religion ohne den relativen Untergang des urtümlichen Glaubens hätte Wurzel fassen können. Man versäumt aber hinzuzufügen, daß das Christentum gleichzeitig Europa die Wahrheit vom gähnenden Abgrund verschleierte, den der Abgang der alten Götter hinter sich ließ; Europa die Möglichkeit verschleierte, sie zurückzuholen. Nun, dieser Abgrund enthüllt sich heutzutage: Vom Tod Gottes zu sprechen heißt auch, wie Michel Maffesoli es ausdrückt[637], »den Göttern ihre Chance lassen«. Er enthüllt sich, und damit schafft er die Stunde der tiefsten Not; eine an sich notwendige Not, sofern sie vom europäischen Nihilismus gefordert wird. Für E. Jünger ist der Mythos stets gegenwärtig; er kommt zur gegebenen Zeit wie ein Schatz zum Vorschein*. Als verschiedenartiges Element wird er dennoch ausschließlich aus der vollkommenen, ihre größtmögliche Kraft aufweisenden Bewegung hervorgehen. Einzige Bewegung ist aber der Mechanismus, der Vorgang. Man kehrt nicht um, um den Mythos zurückzuerobern; wir begegnen ihm vielmehr erneut, wenn die Zeit angesichts höchster Gefahr bis in ihre Grundfeste bebt[638].

Genau das ist die Frist, der wir gegenübergestellt sind, nämlich das Wissen darum, ob die Götter ihr Schicksal erneut mit unserem verknüpfen werden - wie sie es bereits getan haben.

Das Sein bei Heidegger ist nicht vom Menschen als Dasein zu trennen. Dieses Sein als »das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst geschichtliches Dasein

*** Jünger greift hiermit auf ein altes mythologisches Motiv zurück, wonach die vergrabenen Schätze periodisch, in Notlagen, wieder zum Vorschein kommen. Zu jenen Notlagen gehören ebenfalls die Fälle, in denen tote Kaiser, die mit ihren Heeren an einer Berglehne schliefen, wieder auftauchen, um ihre Völker zu retten. Die Schätze können dann in Empfang genommen werden, so wie es Mephisto in *Faust I* tut.**

inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist«; als einziges Seiendes, das sich nicht mit der Summe oder der Aufeinanderfolge der anderen Seienden deckt, einziges Seiendes, das an und für sich ist, dieses Sein wird durch vier Begriffe besonders gekennzeichnet: es stellt das Immerwährende gegenüber dem Werden dar, das Immergleiche gegenüber dem Äußeren, das Leben Unterhaltende gegenüber dem Denken, das noch nicht (oder bereits) verwirklichte Gesollte gegenüber dem Plan. »Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen sagen im Grunde alle dasselbe: ständige Anwesenheit.«[639]

Das Heideggersche Sein ist aber weder Gott - der dann das oberste Seiende wäre - noch die bloße Zusammenfassung der Seienden. Es ist vielmehr jenes Sein, das den Menschen nicht entbehren kann, wie der Mensch es auch nicht entbehren kann. Tatsächlich vermag nur der Mensch, wie bereits erwähnt, über das Sein nachzudenken; einzig er ist das Subjekt des Erlebnisses, das zu dessen Wahrheit gelangt, indem es die Wahrheit des Seins erfaßt. Deshalb ist die Seinsfrage auch die Grundfrage, die zum Wachrütteln des Geistes erforderliche Frage eines durch die Aufregung und das Mißverständnis ständig bedrohten Geistes. Die Auffassung des Seins geht aus dessen Befragung hervor - aus der Frage: Warum besteht etwas anstatt des Nichts? -, während eine solche Frage für den christlichen Glauben undenkbar ist, sofern Gott deren Antwort von vornherein bildet, die Antwort nämlich, die im Rückblick es verhindert, daß die Frage überhaupt gestellt werden kann. Über das Sein nachzudenken heißt gleichzeitig über unser Dasein in der Geschichte nachdenken - und somit über das Wesen sowie die Identität des Menschen. Ontologie, Metaphysik und Anthropologie sind miteinander verbunden. Daher folgende Stellungnahme Heideggers: »Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heili-

gen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen soll.«[640]

Gott wurde nicht rein zufällig ermordet. Er setzte sich selbst, willentlich, in die Lage, getötet zu werden. Das Christentum bedeutet seine eigene Unzulänglichkeit: der Nihilismus begründete nicht einmal dessen Gegensatz, sondern vielmehr dessen logisches Ergebnis. Der Tod Gottes, Nietzsche hat es genau nachgewiesen, ist die unvermeidliche Folge auf den Tod des Wirklichen, für den die jüdisch-christliche Lehre verantwortlich ist. (»Die Hintansetzung des Wirklichen zugunsten einer Wiederholung bedingter Begriffe entstellt die Seinsfrage, entfernt das Sein von dem Ort, wo die Macht den Willen beansprucht«[641], gibt Pierre Boudot zu erkennen.) Der Nihilismus geht aus der allmählichen Enthüllung einer Lehre hervor, die den Schwerpunkt des Lebens außerhalb des wirklichen Lebens verlegt und die sich gerade nach und nach als solche entpuppte. »Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins Jenseits verlegt - ins Nichts -, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen.«[642] So wie die bis ins Äußerste getriebene Zergliederung des Satzgefüges letzten Endes zum Verzicht auf jegliche Sprachform führt, so »ist der Glaube an die Vernunftkategorien die Ursache des Nihilismus«[643].

Der Prozeß verlief in zwei Abschnitten. In dem ersten nahm sich der jüdisch-christliche Monotheismus vor, die Welt zu entmythologisieren, zu entheiligen; in dem zweiten wurde er gerade deshalb zum Opfer des Entheiligungsvorgangs, den er eingesetzt hatte. Eine Welt, aus der der Begriff des Heiligen ausgeschieden wurde, kann nicht mehr als Stütze eines Glaubens, wie er auch sein mag, dienen. Der Zusammenbruch des Christentums als tatsächlich

erlebten Glaubens ist ein durch eine Umwertung unabwendbar gewordener Selbstzusammenbruch, der heutzutage in vollem Licht erscheint. Die Geschichte der abendländischen Metaphysik ist lediglich die Geschichte der grausamen Enthüllung eines christlichen Strebens nach dem Nichts.

Aufgrund dessen begreift man besser, daß die gegenwärtige Entartung nicht auf ein mögliches Abrücken von der christlichen Religion zurückgeht, sondern auf deren Verweltlichung im eigentlichen Sinne, das heißt auf ihre verallgemeinerte Verbreitung unter weltlichen Formen - kurzum auf ihre verallgemeinerte Vergiftung. Und in diesem Sinn kann man durchaus behaupten, ohne deshalb der Widersinnigkeit zu verfallen, daß die Welt noch nie so jüdisch-christlich war wie heute. Der moralische Gott ist zwar tot, dennoch sind die Werte, die er hinterließ, noch gegenwärtiger denn je, obwohl man deren Ohnmacht immer wieder feststellen muß, obwohl sie nur noch die Ausschmückung zur Sackgasse liefern, in die unsere Zeitgenossen, wie die Fliege gegen die Scheibe, andauernd hineingeraten. Gott ist tot, dennoch beruft sich die moderne Welt weiterhin auf ihn, sofern sie sich nicht dagegen sträubt, und es ihr nicht gelingt sich von seiner sterblichen Hülle zu trennen. Der ganze westliche Humanismus geht durch eine, wie Lévinas es ausdrückte, »Verweltlichung des Judenchristentums«, und es ist auch kein Zufall, wenn heutzutage eine grundlegende Kritik der Heideggerschen Weltanschauung erneut einsetzt, parallel zur Lobhudelei auf den jüdisch-christlichen Monotheismus, an den niemand mehr glaubt, auf den sich aber jeder beruft: zur Erhöhung Freuds gegen Jung; zur Anklage der Herrschaft und sämtlicher Erscheinungsformen der Autorität; zur Darstellung der Macht als eines Übels; zur Anklage des Staates; zur Rache an der Welt durch den Rückgriff auf das Gesetz; zu dem überkritischen

Pessimismus und der individualistischen Unmittelbarkeit; zu der Verteidigung des Exils und der Trennung; zum Wurzelstock gegen die Wurzel und so weiter. Unser Zeitalter wird ständig ausgerechnet von dem gekennzeichnet, womit es gebrochen zu haben wähnt; es begnügt sich damit, dessen seichteste Übertragungen wiederherzustellen.

Mit dieser Verweltlichung der jüdisch-christlichen Lehre abzubrechen, heißt ein für allemal, den Menschen als Schöpfer seiner selbst zu erklären. Allerdings kann der Mensch, wie bereits erwähnt, nicht an die Stelle Gottes gesetzt werden. Niemals kann er zur Vollkommenheit und Vollendung seines Seins gelangen. Jeder Horizont, den er zu erreichen vermag, deckt im Grunde einen weiteren auf. Der Mensch wächst über sich selbst hinaus, nur um nach anderen Mitteln zu suchen, noch über sich selbst hinauszuwachsen. Er ähnelt, wie Meister Eckart es einmal vorzüglich ausdrückte, »einer Vase, die in dem Maße wächst, wie man sie füllt, und die niemals voll sein wird«. Welche Rolle kommt dem Menschen zu? Kräfte beherrschen, um dort Formen zu schaffen; Formen beherrschen, um dort Kräfte zu schaffen. Auf das zurückgreifen, was in ihm ermöglicht, mehr und etwas anderes als sich zu erzielen: das »transzendierende Ich«, das Husserl dem »alltäglichen Ich« (Synonym für das unpersönliche Man, das Nicht-Authentische, dessen drückende Herrschaft über die gegenwärtige Welt Heidegger zur Genüge anprangert) entgegensetzt. Denselben Standpunkt vertritt Nietzsche: »Unsere Essenz ist, zu schöpfen oder dem überlegen zu sein, was wir selber sind; das heißt über uns hinaus schöpfen. So, wie jeder Wille ein Ende voraussetzt, setzt der Mensch ein Wesen voraus, das zwar nicht da ist, ihm dennoch das Ziel seines Da-Seins bedeutet.«[644]

Eine weder rein vitale noch bloß prometheische Behauptung. Der Übermensch ist weder eine höhere Gestalt noch

ein Mensch ohne jegliche Humanität. Er ist »derjenige Mensch, der über den bisherigen Menschen hinausgeht, einzig um den bisherigen Menschen allererst in sein noch ausstehendes Wesen zu bringen und ihn darin fest zu stellen«[645]. Er ist das von Paracelsus umrissene dritte >Stockwerk< des Menschen, das ebensowohl den sichtbaren tierischen Menschen beherrscht als auch den Menschen des unsichtbaren Bewußtseins, zu dem man über eine zweite Geburt gelangt. Er ist derjenige, der die ewige Wiederkehr des Gleichbleibenden, das heißt die Endlosigkeit vom Sein des Seienden, will; er ist »der Name für das Menschenwesen, das diesem Sein entspricht«[646]. Er ist schließlich derjenige, dessen Wesen vom Willen zur Macht aus gewollt wird, das heißt von dem Willen zum Leben, dem Willen zur Entwicklung, dem Willen zum Wollen, der aus dem Sein des Seienden stammt und der ebenfalls ein Wille zu sich durch sich selbst ist. Es besteht nämlich ein notwendiger Zusammenhang - ein »Kreis« in der Heideggerschen Ausdrucksweise - zwischen den Begriffen des Willens zur Macht, der Übermenschlichkeit und der ewigen Wiederkehr. »Es ist schwer, aber für das künftige Denken unausweichlich, in die hohe Verantwortung zu gelangen, aus der Nietzsche das Wesen desjenigen Menschentums bedacht hat, das im Seinsgeschick des Willens zur Macht zur Übernahme der Herrschaft über die Erde bestimmt wird. Das Wesen des Übermenschen ist kein Freibrief für die Tobsucht einer Willkür. Es ist das im Sein selbst gegründete Gesetz einer langen Kette der höchsten Selbstüberwindungen, die den Menschen erst reif machen für das Seiende, das als das Seiende dem Sein gehört, welches Sein als der Wille zur Macht sein Willenswesen zum Erscheinen bringt und durch dieses Erscheinen Epoche macht, nämlich die letzte Epoche der Metaphysik.«[647] Die Welt ist mit dem Menschen wesensgleich, zusammen bestehend, und des-

halb hat sie sich selbst als erste für den Willen zur Macht zu verantworten, den der Mensch in bezug auf sie zeigt. Dieses machtausgerichtete Begehren bezweckt keineswegs die kindliche Befriedigung eines Strebens nach Herrschaft oder Beherrschung, das lediglich einen schwachen Geist auf der Suche nach einem seine eigene Schwäche rechtfertigenden Ausgleich kennzeichnen würde, sondern daß ein Entwurf in die Welt eingetragen wird, der den Werten, auf die wir uns berufen, entspricht, der unsere unvermeidliche Endlichkeit überwindet und uns innerhalb dieser Endlichkeit gleichzeitig dazu zwingt, über uns hinauszuwachsen. In diesem Sinne ist die Welt unser Gut, ist sie Materialarbeit für unsere Untersuchungen. Wenn sie aber grundsätzlich unser Gut ist, heißt es gleichzeitig, daß sie nicht das Gut eines Anderen, eines Ganz-Anderen ist. Wie Philippe Nemo es ausdrückt - ohne darin einzuwilligen -, »ist die Welt Wille zur Macht, weil der Mensch selbst Wille zur Macht ist. Mensch und Welt stimmen im Willen zur Macht überein.«[648]

Weisheit bedeutet in der Bibel Zurückgezogenheit, Demut, klare Wahrnehmung der Grenzen, jenseits derer der Hochmut anfängt. »Es scheint mir«, schreibt Nietzsche dagegen, »daß Bescheidenheit und Stolz eng zueinander gehören . . . Das Gemeinsame ist: der kalte, sichere Blick der Schätzung in beiden Fällen«[649] (Stolz und Bescheidenheit werden in Nietzsches Betrachtungsweise durch die beiden Tiere Zarathustras versinnbildlicht: den Adler und die Schlange - eben die Schlange, welche die Bibel mit dem bösen Trieb gleichstellt). Gerade durch die Verbindung Bescheidenheit mit Stolz kann der Mensch die Welt wieder finden sowie die Abschirmung zwischen der Welt und sich zerstören, die seiner Freiheit die Materie entgegensetzt und ihn dazu nötigt, nur Gegenstände kennen zu können. Die Welt wiederzufinden heißt mit der Rachsucht aufhö-

ren; überhaupt mit einem System aufhören, in dem der Schmerz Strafe fordert, letztere eine Schuld, ersterer ein Ressentiment; mit dem »Widerwillen gegen die Zeit«, der für Heidegger in dem Nachdenken besteht, »das überzeitliche Ideale als die absoluten ansetzt, an denen gemessen das Zeitliche sich selber zum eigentlich Nicht-Seienden herabsetzen muß«[650]. »Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen gegen die Zeit zum Willen, der das Seiende in der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorstellt, indem der Wille zum Fürsprecher des Geistes wird.«[651] Zarathustra selbst ruft aus: »Denn daß der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.«[652] Also keine andere Zuflucht als die jubilierende Anerkennung des Bestehenden in seinem Ganzen - und überhaupt als eigentliche Bedingung zu dessen Verwandlung -, eine Erkenntnisweise, die sich mit der von Clément Rosset[653] angeregten deckt. Diese Anerkennung, die er mit Frohlokken bezeichnet, besteht in der geheimnisvollen, in der Liebe zum Wirklichen aufkommenden Gnade. Liebe zum Wirklichen, die weder Liebe zum ausschließlichen Leben ist noch Liebe zu den anderen, noch Selbstliebe, noch Gottesliebe, sondern vor allem Liebe zum Bestehenden in seinem Ganzen, sofern es sämtliche Gegensätze, sämtliche Möglichkeiten beinhaltet - Liebe zum Wirklichen ohne jede Abänderung, um es zu unterwerfen, sich anzuschließen oder es zu ergänzen. Liebe, sagt Rosset, »zu einer Welt, wo nichts vorhergesehen, nichts im voraus entschieden, nichts notwendig ist, wo aber alles möglich ist«. Erkenntnisweise schließlich, die die Anschauung verkündet, daß man nichts auf der Welt und im Leben erreicht, wenn man sich nicht zunächst für sie erklärt.

Mit der Einführung des Christentums in Europa setzte ein langsamer Zersetzungs- und Zersplitterungsprozeß der

Gesellschaftsordnung ein. Dieser Prozeß kristallisierte sich schließlich in der Form einer echten Neurose, wobei die von Marcuse angeprangerte eindimensionale Gesellschaft lediglich deren Kehrseite und relativer Gegensatz ist sowie gleichzeitig deren lächerliche Abänderung. Hauptursache dieser Bewegung, die sich heutzutage ihrem Endpunkt nähert, war das Nebeneinander zweier gegensätzlicher Geistigkeiten in der europäischen Anschauungsweise. Der Tod des moralischen Gottes besiegelt die Pleite dieser Koexistenz. Sie bedeutet auch das Ende einer von der klassischen Metaphysik bestimmten Europageschichte; sie »nennt das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte«[654].

Von nun an gilt es, den Prozeß bis zu seinem Ausgang voranzutreiben, seine dialektische Umkehrung und seine Überwindung zu erzielen. Die Einsicht in alle Nachwirkungen des Todes des moralischen Gottes ist nichts anderes als jener Nihilismus, von dem Nietzsche spricht und aus dem herauszukommen es nunmehr gilt, nachdem wir ihn übernommen und überstanden haben. Der europäische Nihilismus ist somit keineswegs die Herrschaft des Nichts. Er begründet vielmehr den notwendigen Übergang zu einem anderen Anfang; er ist für Heidegger »vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes«[655]. Er bedeutet gleichzeitig Ende und Anfang, Schließung und Öffnung, Vernichtung sowie Neuschöpfung von Werten. Es gilt, eine Metaphysik aufzugeben, nach der Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, in der Gott ein Erster ist, von dem Erde und Himmel, Menschen und Götter abstammen, zugunsten einer, in der der Mensch jederzeit einen Gott ins Leben zu rufen vermag, der auf seinen Anruf wartet, um zum vollen Bewußtsein seiner selbst zu gelangen - eine Metaphysik, die Gott dem Sein innerhalb eines gleichermaßen Erde, Himmel, Mensch und Gott umfassenden

Gevierts (vgl. das Heideggersche Geviert) unterordnet, ohne daß eines dieser vier Elemente dessen Zentrum bildet, sondern vielmehr dergestalt, daß jedem nur von diesem Komplex aus ermöglicht wird, das zu sein, was es ist. Es geht auch nicht darum, nach einer weltentfremdeten objektiven Wahrheit zu suchen, sondern vielmehr eine freiwillig aufgrund eines neuen Wertsystems zu schaffen. Es gilt, ein neues Heidentum zu schaffen, das die echte Lebensart verwirklicht, das heißt das verantwortliche Engagement der vorwegnehmenden resoluten Entscheidung, die beim Menschen, einem für den Tod geschaffenen Wesen, die Voraussetzungen zu einer geistigen Machtordnung schafft, welche Selbsterhöhung und -Überwindung ständig begünstigt. Es gilt schließlich, eine Metaphysik wieder ins Leben zu rufen, die jegliche kritische Erkenntnisweise verwirft, welche die Anerkennung der Welt nicht fordert, jegliche auf Exil und Verneinung gegründete Erkenntnisweise verwirft, die das ewige Nein des dualistischen Monotheismus verwirft - das heißt eine Metaphysik, in der die Verwurzelung, das Bleiben, das Wohnen und das Denken zusammengehören und zusammen wahrgenommen werden.

Der Mensch ist schlechthin ein Sinnverleiher. Der Sinn ist nicht vom Heidentum ausgeschlossen; er hängt mit dem Willen des Menschen zusammen und ist somit zwangsläufig mehrdeutig. Der Mensch entdeckt nicht, was vor ihm dagewesen wäre. Er gründet und schafft die Welt durch den Sinn, den er den Dingen verleiht, durch die stets pluralistische Bedeutung, die er der Gesamtheit der Seienden zuschreibt. Und sofern diese Gründung aus ständig wiederholten Handlungen und Entscheidungen hervorgeht, darf nicht behauptet werden, daß die Welt ist, sie wird. Sie wird nicht ein für allemal geschaffen, sie wird durch neue Sinnverleihungen ständig gegründet. Wie die

Vorsokratiker, viel früher als Schopenhauer, es vernommen hatten, ist die Welt nur Wille und Vorstellung. Lediglich der Mensch ordnet eine äußere Wirklichkeit, die ohne ihn nur eine Art Chaos ist - an der Grenze eine Art Nicht-Sein. Jedes Menschenleben ist nicht von dem Sinn zu trennen, den der Mensch ihm verleiht. Jedes Ding bekommt sogar eine Bedeutung durch den Blick, den der Mensch darauf richtet, noch bevor die Handlung es verwandelt und es somit zu dessen echtem oder wahrem Daseinsgesetz gelangen läßt. Über Kant dabei hinausgehend, gibt Schopenhauer zu erkennen: Zeit, Raum, Kausalität können aus dem Subjekt selbst hergeleitet werden, mit Ausnahme des Objekts.[656]

Die heutzutage denkbar größte Sinnverleihung ist diejenige, welche die Wiedergeburt der Götter verkündet und voraussieht. Aber nichts wird, selbstverständlich, im voraus geschrieben. Nietzsche war der erste, der diesen historischen Augenblick physiognomisch wahrnahm, da sich der Mensch anschickt, zur totalen Herrschaft über die Erde zu gelangen, und bei diesem Ausblick fordert er als Mittel den Übergang zu einem neuen Menschlichkeitszustand (das heißt mit anderen Worten, daß der Mensch die Erde erst dann vollkommen beherrschen wird, wenn er sich selbst vollkommen beherrscht). Aber Nietzsche spürt ebenfalls, daß dieser Augenblick derjenige ist, da die Theorie des jüdisch-christlichen Monotheismus seinen höchsten Grad an Zerstreuung und Verdünnung erreicht, und daß die verneinenden Werte der Selbständigkeit des Menschen (das heißt seiner Fähigkeit, sich selbst einzusetzen oder sich zu verwirklichen) noch nie so gegenwärtig gewesen sind wie in eben dieser Zeit, die ihre Überwindung fordert. Was kann man aber in der Nacht anderes tun, als die Möglichkeit des Lichts zu behaupten? Zu allererst sich dafür einsetzen, daß die Sprache von zwanzig Jahrhunder-

ten jüdisch-christlicher Gleichheitslehre zertrümmert wird - diese Sprache, die noch der Ort einer »universalen Gefangenschaft« (Pierre Boudot) ist. Was wollen wir? Wir wollen, durch einen neuen Anfang, das Ereignis verwirklichen, das die wechselseitige Verflechtung von Sein und Zeit ist. Wir wollen die von Joachim von Floris angekündigte Triumphsynthese verwirklichen. Den Gesetzen wollen wir den Glauben entgegensetzen, dem Logos den Mythos, der Schuldhaftigkeit des Geschöpfes die Unschuld des Werdens, der Erhöhung von Hörigkeit und Demut die Berechtigung des machtstrebenden Willens, der Abhängigkeit des Menschen seine Selbständigkeit, der reinen Vernunft das Wollen, der Lebensproblematik das Leben selbst, dem Begriff das Bild, dem Exil den Ort, dem Ende der Geschichte das Verlangen nach Geschichte, der Negativität und Ablehnung den Willen, der sich selbst zu einer Weltbejahung verwandelt. »Volk dieser schweren Zeit«, schreibt Robert Sabatier, »du mußt die Sprache der Sonne wieder erlernen - du mußt die Dämonen der Nacht dezimieren.«[657] Und dazu wollen wir die Grundfrage in die Welt hineinwerfen. »Was aber bleibt, stiften die Dichter«, schrieb Hölderlin.

ANMERKUNGEN

[1] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* in Werke Bd 3, hrsg v Karl Schlechta, Frankfurt 1979, S 680f.

[3] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf,* 1919.

[3] Ebd.

[4] Vgl Herbert Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV,* in Arnaldo Momigliano (Hrsg), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Torino 1968 und 1975, S 199-224.

[5] Über die rein heidnischen Ansichten der Renaissance sei u.a. auf folgende Schriften verwiesen: Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New York 1968); Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques* (Paris 1980); über dieselbe Entwicklung in Deutschland: Jacques Ridé, *L'image du Germain dans la pensée et la littérature allemandes, de la redécouverte de Tacite à la fin du XVI' siècle. Contribution à l'étude de la genèse d'un mythe* (3 Bde, Paris 1977).

[6] Victor Hugo, *Religions et religion.*

[7] Leconte de Lisies, *Poèmes antiques,* in deutscher Fassung 1927/28, seine *Poèmes barbares* im selben Jahr; Hérédias *Trophées,* 1909, Louys' *Aphrodite,* 1929, und die *Chansons de Bilitis,* 1923.

[8] *Lettres à Monseigneur Dupanloup, évêque d'Orléans, sur le paganisme dans l'éducation,* Selbstverlag, 1852.

[9] Ernest Renan, *Souvenirs d'enface et de jeunesse.*

[10] Gustave Thibon, *Maurras poète,* in *Itinéraires,* April 1968, S 145.

[II] Über den Paganismus des jungen Maurras, vgl Patrice Sicard, *Maurras ou Maurras,* Paris 1980.

[12] Brasillach, *Le procès de Jeanne d'Arc,* Paris 1951.

[13] Über die Bedeutung der Antike im Werk und Denken Montherlants. Vgl Pierre Duroisin, *Montherlant et l'Antiquité,* Diss Lüttich 1979.

[14] Montherlant, *Va jouer avec cette poussière,* Paris 1966.

[15] Lévy, *Le Testament de Dieu,* Paris 1979.

[16] *Talmud,* Traktat Baba-Kamma, S 82ff; Traktat Sota, S 49.

[17] Gespräch mit Jean Biès, *J'ai dialogué avec des chercheurs de vérité,* Paris 1979.

[18] Octavio Paz, in *Les Nouvelles littéraires,* 14. Juni 1979.

" Bernard Oudin, *La foie qui tue,* Paril 1980.
[20] Raymond Ruyer, *Le sceptique résolu,* Paris 1979.
[21] Alain Daniélou, *Shivâ et Dionysos,* Paris 1979.
[22] Philippe Sollers, *Pasolini, Sade, Saint Matthieu,* in Maria Antonietta Macciocchi (Hrsg), *Pasolini,* Paris 1980.
[23] Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes,* Lagrasse 1980.
[24] Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie,* in Hans Moser (Hrsg), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium,* Berlin 1979, S 40-58.
[25] David L. Miller, *Le nouveau polythéisme,* Paris 1979; James Hillmann, *Pan et le cauchemar,* Paris 1979.
[26] Gilbert Durand, *La cité et les divisions du royaume,* in *Euranos.* Ebenfalls von Gilbert Durand: *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique,* Paris 1979; und *Figures mythiques et visages de l'oeuvre,* Paris 1979.
[27] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf,* aaO.
[28] Michel Maffesoli, *La violence totalitaire,* Paris 1979, S 68.
[29] Julius Evola, *Chevaucher le tigre,* Paris 1964, S 259.
[30] Alain-Gérard Slama, *Lire,* April 1980.
[31] Catherine Chalier, *Les nouveaux cahiers,* Sommer 1979.
[32] Anm des Übers: das französische >*sens* de l'histoire« bedeutet sowohl >Sinn< als auch »Richtung«.
[33] Hölderlin an Ebel, in Große Stuttgarter Ausgabe 1954, Bd 6,1, S 229.
[34] Jean-Pierre Vernant, in *Le Nouvel Observateur,* 5. Mai 1980.
[3i] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen 1953, S 29.
[36] Ebd S 29.
[37] Ebd S 29 ff.
[38] Blandine Barret-Kriegel, in *Le Matin,* 10. September 1980.
[39] Genesis 4,26. Unsere Bibelzitate verweisen auf die deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalem-Bibel, Freiburg 1971.
[40] Kommentar von Raschi über Genesis 4, 26.
[41] Vgl François Fontaine, *Le complot contre Rome,* in *Le Figaro-Magazine,* 12. April 1980.
[42] Gabriel Matzneff, in *Le Monde,* 26. April 1980.
[43] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* aaO, S 12.
[44] Jean Markale, *Aujourd'hui, l'esprit païen,,* in Marc de Smedt (Hrsg), *L'Europa païenne,* Paris 1980, S 16.
[45] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung.*
[46] Mircea Eliade, Gespräch mit *Le Monde-Dimanche,* v 14. September 1980.
[47] Régis Debray, *Le scribe,* Paris 1980.
[48] Georges Bataille, *Theorie de la religion,* Paris 1973.
[49] Claude Tresmontant, *Problèmes du christianisme,* Paris 1980, S 55.
[50] B. H. Lévy, in *L'Express,* 21. April 1979.

[51] Über das, was ajs >Kirche der Zirkomzision« bezeichnet wurde, vgl P. Paultier Briand, *Nazareth judéo-chrétienne,* Jerusalem 1971.
[52] Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme,* Paris 1972, S 439.
[53] James Barr, *Sémantique du language biblique,* Paris 1971.
[54] Martin Heidegger, *Holzwege,* Frankfurt 1950, S 203.
[55] Paul Tillich, *Théologie systématique,* Paris 1969.
[56] Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme,* aaO, S 218.
[57] Vgl in diesem Zusammenhang, Giorgio Locchi, *Histoires et sociétés: critique de Lévi-Strauss,* in *Nouvelle Ecole,* 17, März-April 1972, 81-93; und François Xavier Dillmann, *Un fait de civilisation: la magie dans le haut Moyen Age Scandinave,* Dissertation (in Vorbereitung).
[58] Vatikan-Konzil 1870, Sitzung 3, Kap 1 und Kan 3-4.
[s'] Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque,* Paris 1962.
[60] Genesis 1,1.
[61] Vgl Z'ev ben Shimon Halevi, *La Cabbale, tradition de la connaissance cachée,* Paris 1980, S 9f.
[42] Josy Eisenberg und Armand Abecassis (*A Bible ouverte,* Paris 1978, S 32) weisen darauf hin, daß das hebräische Verbum *bara,* dessen Stamm in *berechit,* »Anfangs vorhanden ist, mit dem Adverb *bar,* >außerhalb<, verwandt ist.
[63] Vgl Robert Guedluy, *La création,* Tournai 1963, S 51.
[64] Gilbert Durand, *L'âme tigrée,* Paris 1980, S 179.
" Diese Behauptung entspricht dem 3. Kanon der vom ersten Vatikanischen Konzil ausgesprochenen Anathemata (Verfluchung).
[66] Louis Rougier, *La Scolastique et le thomisme,* Paris 1925, S 44.
[66a] Augustinus, *Über den Gottesstaat,* 8, 11.
[67] Alain Daniélou, *Les quatre sens de la vie,* Paris 1976, S 77.
[68] Patrick Hederman, *De l'interdiction à l'écoute,* in Richard Kearney und Joseph Stephen O'Leary (Hrsg), *Heidegger et la question de Dieu,* Paris 1980, S 288.
[6®] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* Paris 1963, S 257.
[70] Die jüdische Tradition datiert die Ereignisse >von der Weltschöpfung ab<. Diese Datierung geht auf das Mittelalter zurück, und die gefundene Zahl - das Jahr 5741 entspricht dem Jahr 1980/1981 - geht aus einer Untersuchung der biblischen Chronologie hervor. Heutzutage wird dieser Datierung zumeist symbolischer Wert beigemessen; sie zeugt jedenfalls von dem Wunsch, den »Anfang der Zeiten< nicht mit einem rein *menschlichen* Ereignis zusammenfallen zu lassen.
[71] Clément Rosset, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion,* Paris 1976. Ebenfalls von Clément Rosset: *Le réel. Traité de l'idiotie,* Paris 1977; und *L'objet singulier,* Paris 1980.
[72] Ilya Prigogine und Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance,* Paris 1979.
[,3] Marc Beigbeder, *La bouteille à la mer,* Dezember 1980.
[74] Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme,* aaO, S 437.
[75] Es sei darauf hingewiesen, daß Tresmontant den Paganismus als

>Atheismus< bezeichnete - wenn er auch einsah, daß dieser Begriff, zumindest hier, »fehl am Platz« ist (ebd S 15). Bemerkenswert ist, daß das Judentum praktisch keinen Unterschied zwischen dem vornimmt, der die Existenz Gottes negiert, und dem, der trotz Existenzanerkennung Gott jedwede wirkliche Rolle in der diesseitigen Welt aberkennt (vgl Hayim Halevy Donin, *To Be A Jew. A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life,* New York 1972, S 24ff).

[16] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 624.

[77] Walther von der Vogelweide, *Sämtliche Gedichte,* S 141.

[78] Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque,* aaO.

[79] Genesis 1,31.

[80] Psalm 102,27.

[81] Der Brief an die Philipper 3,8.

[82] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 669.

[83] Origenes, *Contra Celsum* 1, 27.

[84] 1. Johannesbrief 5, 19.

[85] Origenes, *In Levit. hom.* 8,3.

[86] Origenes, *Princ.* 2,8,3.

[87] A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy,* London 1947,S 173.

[88] Augustinus, *Enarr. in Ps.,* 127.

[89] B. H. Lévy, *Le testament de Dieu,* aaO, S 238.

[90] Außer den oben genannten Arbeiten vgl die Thesen der zeitgenössischen >Neognostiker< (Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion,* Paris 1974); die Jean Charons über die >Psycho-Materie<, welcher die Elektronen entsprechen würden *(Le monde éternel des éons,* Paris 1980); sowie die Disputationen im Kolloquium von Cordoba (*Science et conscience,* Paris 1980).

[91] Heraklit, Fragment 62.

[92] Genesis 3,5.

[93] Erich Fromm, *Haben oder Sein,* München 1979, S 136.

[94] Mircea Eliade, *Histoires des croyances et des idées religieuses,* Bd 1, Paris 1976, S 194.

[95] Exodus 3, 14.

[94] Über diesen Begriff der Unbeschreibbarkeit, vgl Henri Frankfort, *Kingship and Gods,* Chicago 1948, S 342.

[97] Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 1855.

[98] Leviticus 26,12.

[99] Exodus 6,7.

[100] Berith bedeutet >Bündnis<; Berith-Jahwe: der Bund mit Jahwe.

[101] Es handelt sich um eine Psychologie-Schule, die augenblicklich Furore macht. Deren Begründer ist Eric Berne; vgl von Eric Berne: *Spielarten und Spielregeln der Liebe. Psychologische Analyse der Partnerbeziehung.*

[m] Exodus 13,12.

[103] Exodus 12, 29-30.
[104] Armando Verdiglione, *La dissidence freudienne,* Paris 1978.
[103] Gérard Huber, *Moïse et la question de l'extériorité,* in *Cahiers Confrontation,* Frühling 1980.
[106] Marie Balmary, *L'homme aux statues,* Paris 1979.
[107] Clément Rosset, *La faute originaire,* in *La Nouvelle revue française,* 1. Januar 1981.
[108] ygj Franklin Rausky, *L'homme et l'autre dans la tradition hébraïque,* in Léon Poliakov, *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme,* La Haye 1978, S 35 f.
[109] Gérard Mendel, *La révolte contre le père,* Paris 1968, S 255.
[110] Vgl Edgar Morin, *La Méthode. 2: La vie dans la vie,* Paris 1980, S 439 ff.
[111] Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott,* Reimbek 1980, S 61.
[1,2] Genesis 27, 5-17.
[113] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve. A Bible ouverte II,* Paris 1979, S 161.
[114] Genesis 2, 24.
[115] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* aaO, Bd 1 S 361.
[116] Hosea 2,4.
[117] Genesis 1,26.
[118] Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse,* Neuchâtel 1940.
[119] Genesis 5,3.
[120] Genesis 1, 28-31.
[121] Louis Althusser, *Positions,* Paris 1976, S 119f.
[122] Edgar Morin, *La Méthode. 2: La vie dans la vie,* aaO, S 418f.
[123] Vgl u.a. Pierre P. Grassé, *L'homme en accusation,* Paris 1980; und Ashley Montagu, *The Nature of Human Aggression,* New York 1976.
[124] Michel Le Bris, in *Le Nouvel Observateur* v 15. September 1980.
[125] Leviticus 25,23.
[126] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *A Bible ouverte,* aaO, S 128.
[127] Der Brief an die Römer 6,22.
[128] René Coste, *Le devenir de l'homme. Projet marxiste, projet chrétien,* Paris 1979, S 152.
[129] Genesis 3,4.
[130] Genesis 2,17.
[130s] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 71.
[131] Ebd S 315.
[132] Ebd S 355.
[133] Genesis 3,22.
[134] Genesis 2,17.
[135] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 278.
[136] Genesis 3,9.

[137] Genesis 4, 3-8.
[138] Genesis 4,2.
[139] Genesis 3,17.
[140] Die Modalität der Mordtat Kains war Anlaß zu zahlreichen Überlegungen, die wir an diesem Ort nicht untersuchen können. Vgl insbesondere Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère? A Bible ouverte III,* Paris 1980, S 133-175.
[141] Genesis 4,9.
[142] Genesis 4,13.
[143] Genesis 4,17.
[144] Genesis 10, 8-12.
[145] Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville,* Paris 1976.
[146] Zephanja 2,15.
[147] Jesaja 47,8.
[148] Exodus 1,11.
[149] Jacques Ellul, aaO.
[lso] Die Offenbarung des Johannes 17,1.
[151] Ebd 17,5.
[152] Ebd 14,8 und 18,2.
[153] Amos 1, 3-10.
[154] Josua 6.
[155] Genesis 19.
[156] Die Offenbarung des Johannes 13, 1-2.
[157] Ebd 13,5.
[158] Ebd 14, 10-11.
[159] Jacques Ellul, aaO. In der heutigen Zeit ist es Karl Marx' Verdienst gewesen, das städtische Umfeld als den Ort schlechthin der sozialen Entfremdung hinzustellen und daher als den bevorzugten Ort zur Befreiung der Menschheit. Gerade da, unterstreicht Engels, sei der Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie erstmals offenkundig geworden.
[160] Genesis 6, 6-7.
[161] Genesis 11,4.
[142] Genesis 11,6-7.
[163] André Neher, *L'exil et la parole,* Paris 1970, S 116.
[164] Ernst Bloch, *Der Atheismus im Christentum.* Gesamtausgabe Bd 14, Frankfurt 1968, S 119.
[165] Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis. The Heritage of Biblical Israel,* New York 1970, S 68.
[166] Ebd S 76.
[167] Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israel,* 1. Bd, 1886.
[168] André Neher, *L'exil et la parole,* aaO, S 117.
!» Ygj Hegel, *Geist des Christentums und sein Schicksal,* in Werke, Frankfurt 1971, Bd 1.
[170] Friedrich Nietzsche, Werke IV, aaO, S 339f.

171 Yves Ledure, *Nietzsche contre l'humilité,* in *Christus,* Oktober 1979.
Edda, Havamal 5.
173 Yves Ledure, aaO.
174 Zitiert nach Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *A Bible ouverte,* aaO, S 97.
175 B. H. Lévy, *Le testament de Dieu,* aaO, S 206.
174 Vgl Exodus 3,14.
177 Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 624.
178 Louis Rougier, *La Scolastique et le thomisme,* aaO, S 45.
179 Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda,* Wiesbaden 1951, 3. Bd, 10,90,2; S 287.
180 *Edda,* aaO, Grîmnismâl, Str 40.
181 Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda,* aaO, 10,90, 13-14, S 288.
182 Vgl in diesem Zusammenhang Giorgio Locchi, *Le mythe cosmogonique indoeuropéen,* in *Nouvelle Ecole,* 19, Juli-August 1972, S 87-95.
183 Vgl *Edda, Gylfaginning,* 5.
184 Geldner, *Der Rig-Veda,* aaO, 10,90, 12, S 288.
185 Régis Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord,* Paris 1974, S 370.
186 Edda, aaO, *Havamäl,* 5, Str 138. Vgl z.B. Die Götterlieder der Älteren Edda (Stuttgart 1960), S 62.
187 Dieser Baum ist die große Weltesche Yggdrasil, Weltachse und -träger; er wurzelt bis in den Bereich der Götter, der Riesen und der Menschen hinein. An der »Esche Yggdrasil sollen die Götter jeden Tag Gericht halten« (Gylfaginning, 14). Unter einer seiner Wurzeln befindet sich die Weisheitsquelle des Riesen Mimir.
188 Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik,* Frankfurt 1969.
189 Genesis 18,25.
150 Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Moi, le gardien de mon frire? A Bible ouverte III,* aaO, S 130.
191 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* in *Werke I,* aaO, S 14.
192 Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral,* in *Werke III,* aaO, S 280 (II, 23).
193 Ebd II, 3, S 248.
194 Yves Ledure, *Nietzsche contre l'humilité,* aaO.
195 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* aaO, S 15.
1% Ilias, Kap 15, 360-366.
1,7 Montherland, *Paysages des Olympiques,* Paris 1940; vgl. ebenfalls *Va jouer avec cette poussière,* Paris 1966, S 193.
158 Talmud, Kiddouchim 30b.
Genesis 1, 26-32.
200 Die ersten fünf Bücher der Bibel, die sogenannten mosaischen (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium), bilden den Pentateuch (oder Thora). Ihre heutige Gestalt fanden sie etwa 400 Jahre vor unserer Zeitrechnung, d.h. zur Zeit Esras (vgl. Pierre-Marie Beaude,

Tendances nouvelles de l'exégèse, Paris 1979). Im Judentum bezeichnet die geschriebene Thora *(Thora SheBiktav)* die Bücher selbst, während deren Inhalt, den Jahwe Mose auf dem Sinai übermittelt haben soll, die sogenannte mündliche Thora *(Thora She-B'al Peh)* bildet. Im ausgedehnt Sinne erfaßt der Begriff Thora die gesamte Lehre sowie Literatur des Judentums. Neben dem Pentateuch beinhaltet die hebräische Bibel die Prophetenbücher *(Neviim)* und die sogenannten Hagiographen *(Ketuvim).* Die Christen ziehen das Neue Testament hinzu, d.h. die 4 synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Apostels Paulus und die Offenbarung des Johannes (Apokalypse). Der Begriff *halakha* bezieht sich auf die juristischen Stellen des Talmuds und betrifft die spezifische Beachtung der Gesetze *(mitzvot)* biblischen oder rabbinischen Ursprungs in einer bestimmten Situation, im Gegensatz zur *aggadah,* welche vornehmlich erbauliche Betrachtungen, Sittensprüche, Geschehnisse und Erzählungen umfaßt. Im Judentum ist der biblische Text, wie bereits erwähnt, nicht von seiner rabbinischen Auslegung zu trennen. Seine Lektüre kann wörtlich, symbolisch, andeutungsweise oder numerologisch vorgenommen werden.

[201] Der Midrasch ist eine jüdische Auslegung des Alten Testaments, die sich zumeist auf Legenden oder Homilien beruft.

[202] Genesis 2, 16-17.

[203] Leviticus 19,2.

[204] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 137.

[205] Rabbi Siméon Bar-Yochai, Tanhouma, Kommentar über Genesis 46,26.

[206] Erich Fromm, *L'homme pour lui-même,* Paris 1976, Kap IV. .

[207] Markus 2, 27-28.

[208] Matthäus 5,17.

[209] Der Brief an die Galater 5,4.

[210] Vgl u.a. die Schrift von Jacques Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route* (Paris 1980), die die Art untersucht, wie das Christentum der Gegenwart Bezug auf die Thora nehmen könnte. Vgl ebenfalls die anläßlich der Osterfeiertage 1973 verkündeten *Orientations pastorales,* und zwar durch die französische bischöfliche Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum: »Der Erste Bund verliert nicht, durch den neuen, seine Gültigkeit. Er ist vielmehr dessen Wurzel und Quelle, dessen Grundlage und Verheißung.«

[2"] Emmanuel Mounier, *La petite peur du XX' siècle,* Paris 1948.

[212] Pierre Boudot, *Une rencontre possible!impossible de la pensée de Nietzsche et de la pensée mystique,* Mitteilung im 5. Kolloquium der Association internationale d'études et de recherches sur Nietzsche, Palermo, 19. Dezember 1980.

[213] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *A Bible ouverte,* aaO, S 23.

[214] Raphael Pati, *The Jewish Mind,* New York 1977, S 29.

[215] Die Art, wie zunächst die bürgerlich-liberalen Ideologien, dann die aus

dem Sozialismus und dem Marxismus hervorgegangenen die jüdisch-christliche Geschichtsauffassung durch den Austausch Diesseitiges (= Zukunft)/Jenseitiges umformten, wird nicht an diesem Ort untersucht. Sie ist Gegenstand einer späteren Schrift: *Le péril suisse. Essai suri contre la fin de l'histoire.*

[216] Die rupturalistische Ideologie beinhaltet (oder ermöglicht) einen radikalen Bruch im Laufe des historischen Werdens; mit anderen Worten glaubt sie mit der Vergangenheit oder auch mit der Zukunft ganz und gar abbrechen zu können.

[217] Genesis 3,16.

[218] Jesaja 13, 19-20.

[2,9] Jeremia 50,13.

[220] Micha 4,3.

[221] Jesaja 11,6.

[222] Erst nach der Sintflut, da Noah Jahwe ein Opfer darbietet (Genesis 8,20), weist die Bibel erstmals auf eine Fleischnahrung hin. Im Garten Eden hat sich Adam anscheinend nur von Pflanzen ernährt. Am Ende der Zeiten wird »der Löwe sich wie das Rind von Stroh« nähren (Jesaja 11,7). »Wenn der Messias kommen wird«, geben Josy Eisenberg und Armand Abecassis zu erkennen, »wird das Tier genauso wie der Mensch nur noch pflanzliche Nahrung zu sich nehmen: die Gewalt wird sogar auf der Ebene des Nahrungstriebes verschwinden« (*A Bible ouverte,* aaO, S 135). Dieselben Autoren vertreten weiterhin die Ansicht, daß die Nahrungsverbote *cacherout,* welche die Thora dem Volk Israel ausspricht, als Einschränkung des (u. a. Fleisch-)Verbrauchs an dieses Ideal erinnern wollen.

[223] Der gematrische (jüdischer Auslegung entsprechende) bzw. numerologische Wert des hebräischen Wortes >Schlange< entspricht dem des Wortes >Messias<.

[224] Talmud, Chabbath 151b.

[225] Genesis 2,2.

[226] Exodus 20, 8-11; 31, 12-17.

[227] »Alle sechs Tage beschneiden wir die Zeit« (Josy Eisenberg und Armand Abecassim *Moi, le gardien de mon frère?,* aaO, S 291.

[228] Genesis 2,3.

[229] Erich Fromm, *Haben oder Sein?,* aaO, S 57.

[230] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *A Bible ouverte,* aaO, S 188.

[231] Erich Fromm, *Haben oder Sein?,* aaO, S 57.

[232] Pierre Chaunu, *Histoire et foi,* Paris 1980.

[233] Und dieses Wort wird in der Bibel überhaupt nur zweimal voll ausgeschrieben: um auf die Schöpfung hinzuweisen (»Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden«, Genesis 2,4) und als das Buch Ruth den Stammbaum des David (als Vorfahr des Messias) aufstellt.

[234] Nachlaßnotiz zum Zarathustra; zitiert nach Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* S 106.

[235] Johannesevangelium 20,31.
[236] Johannesevangelium 4, 25-26.
[237] Charles-Harold Dodd, *Le fondateur du christianisme,* Paris 1980, S 106.
[238] Markus 8, 27-30.
[239] Matthäus 26, 63-64.
[240] Die historischen Daten über Moses sowie über die Gefangenschaft in Ägypten und den Exodus sind bekanntlich sehr mangelhaft, auch, merkwürdigerweise, in den ägyptischen Annalen (vgl. Pierre de Vaulx, *Histoire ancienne d'Israël,* 1971). Der Bericht, wonach Moses als Kind auf dem Nil ausgesetzt und gleich einem Wunder »aus dem Wasser . . . gezogen« (Exodus 2,10) wurde, ist selbst um so zweifelhafter, als er anscheinend auf einem mythologischen Raster aufgebaut ist, von dem andere Beispiele vorhanden sind (u.a. die Legende des chaldäischen Königs Sargon). Ebenfalls bekannt ist die - häufig angefochtene - These, die Freud in *Moses und der Monotheismus* aufstellte. In diesem späteren Werk, wo er die Anschauungen von Totem und Tabus auf die Geschichte Israels anwendet, stellt der Begründer der Psychoanalyse Moses als adligen Ägypter aus dem Gefolge Echnatons (des monotheistischen Pharao aus der 18. Dynastie) dar, der von Juden in Shittim ermordet worden sei. Indem er die Identität des Moses in Frage stellt, leugnet Freud anscheinend vor allem seine ab; dabei unterstreicht er den schuldhaften Charakter seiner Erkenntnisweise, die im übrigen nicht zu überzeugen weiß und eine Fehlhandlung bzw. -leistung bleibt. Somit gesteht Freud, welcher Psychoanalyse er selber untersteht. Arnold Mandel hat *Moses und der Monotheismus* als »eines der antijüdischsten Werke des Geistes« gewertet *(Autour d'un fratricide,* in *L'Arche,* August 1980). Diesbezüglich vgl ebenfalls Emile Gillabert *Moise et le monothéisme judéo-chrétien,* Montélimar 1976.
[241] Alexandre Safran, *Israël dans le temps et dans l'espace,* Paris 1980.
[242] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère?, A Bible ouverte III,* aaO, S 255.
[243] Jacques Ellul, *Messie et messianisme,* in *Sens,* Januar 1979.
[244] Exodus 19,6.
[245] Max Weber, *Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes,* in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Bd 3 S 370-400.
[24<] Léon Rosen, *Les Nouveaux Cahiers,* Frühling 1979.
[247] Valentin Nikiprowetzky, *Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël,* in Valentin Nikiprowetzky (Hrsg), *De l'antijudaisme antique à l'antisémitisme contemporain,* Villeneuve d'Ascq 1979, S 45.
[248] Bulletin de l'Ägence télégraphique juive, v 9-10. Dezember 1978.
[249] Erich Fromm, *Haben oder Sein,* aaO, S 148.
[250] Emst Bloch, *Der Atheismus im Christentum,* aaO, S 317.
[251] Einige Autoren, wie P. Dognin (*Initiation à Karl Marx,* Paris 1970, S 44ff), deuten eher die Rolle, die Marx dem Proletariat zuschreibt, in

bezug auf den prometheischen Mythos. Obwohl die Gestalt des Prometheus Marx, aller Wahrscheinlichkeit nach, prägte, teilen wir diese Meinung nicht. Dieser Mythos ist übrigens in erheblichem Maße zweideutig. Im Gegensatz zur Welt des Olymps als sublimierter Darstellung der hellenischen Gesellschaft verkörpert Prometheus die soziale Unzufriedenheit einer nicht griechischen Bevölkerungsschicht (wahrscheinlich der Handwerker . . .). So ist sein Bekenntnis: »Ich kenne nichts Ärmeres/ Unter der Sonn als euch, Götter!« aufzufassen. Erst bei Goethe erkämpft der Mensch (durch Prometheus), »ins Titanische sich steigernd, . . . sich selbst seine Kultur und zwingt die Götter, sich mit ihm zu verbinden, weil er in seiner selbsteigenen Weisheit die Existenz und die Schranken derselben in seiner Hand hat« (Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* aaO, S 57).

[252] Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott,* aaO, S 195, Anm 28.

[233] Ebd S 41.

[2M] Francine Kaufmann, *Les Juifs et le Royaume,* in *Sillages,* Jerusalem, September 1979.

[254a] Es sei dennoch darauf hingewiesen, daß gerade diese relative Gleichgültigkeit die Fortpflanzung des Christentums begünstigte, indem sie allmählich der kennzeichnend europäischen Auffassung von der Souveränität des Politischen und der sozialen Struktur Rechnung trug. Diesbezüglich scheint die Kirche übrigens ihren Rückstand aufholen zu wollen (vgl Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche,* Paris 1979, S 162). »Die Christen sind gerade dabei, zu ihrer jüdisch-hebräischer Quelle zurückzufinden; sie finden allmählich zu einer pharisäischeren Lektüre des Evangelienbuches zurück« (Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 80).

[255] Philippe Nemo, *Job et l'excès de mal,* Paris 1978, S 218.

[256] Vincent Cosmao, *Changer le monde,* Paris 1979.

[257] André Chouraqui, Gespräch mit *Questions,* November-Dezember 1980.

[258] Exodus 20,8.

[259] Exodus 20,12.

[260] Numeri 7,1.

[261] Vgl Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Paris 1889.

[262] Markus 1,15.

[21,3] Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique,* Paris 1979, S 179.

[264] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 675.

[265] Shmuel Trigano, Gespräch mit *Sillages,* Jerusalem, Oktober 1980.

[M] Exodus 19, 3-9.

[267] Exodus 6,8; 23, 20-33.

[268] Ezechiel 37, 21-22.

[269] *Verheizen* mhd bedeutet >versprechen<, >verloben«.

[2w,, Auch Jacques Goldstein behauptet, daß die Beschneidung das Kind gewissermaßen zum >Verlobten< Jahwes macht. »Die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen den arabischen Wörtern *hatana,* beschneiden, bzw. *hitan,* Beschneidung, und den hebräischen *haten,* Schwiegervater, bzw. *hatan,* Schwiegersohn«, schreibt er, »weist zur Genüge auf einen Zusammenhang zwischen Beschneidung und Heirat hin« (*Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route,* aaO, S 135). Diese Verbindung kann allerdings auf unterschiedliche Weise gedeutet werden.

[270] Emmanuel Lévinas, *Noms propres,* Paris 1976, S 64.

[271] Genesis 4,16.

[272] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère?,* aaO, S 303.

[273] Ebd S 172.

[274] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 40.

[273] André Neher, *L'essence du prophétisme,* Paris 1972.

[276] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 301.

[277] Thorleif Borman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* Göttingen 1954.

[2778] Anmerkung des Übersetzers: Mit der »Verteidigung des nicht-verwurzelten Menschen« weist de Benoist unter anderem auf die Veröffentlichung Michel Le Bris' *L'homme aux semelles de vent* hin. G. Deleuze und F. Guattari, die zur selben Anschauungsgruppe gehören, sind Verfasser des Buches *Mille plateaux.*

[278] Vgl Psalm 8.

[279] Genesis 1,3.

[280] Genesis 2,15.

[281] Genesis 4,8.

[282] Jesaja 6,2.

[283] Exodus 3,6.

[284] Exodus 32,5.

[285] Maimonides, *Le guide des égarés,* Paris 1856-1866, Bd 1, S 242.

[286] Exodus 20,4.

[287] Deuteronomium 4, 16-18.

[288] Schulchan Aruch, Rosh Hashanah, 24a-b; Yoreh Death 141, 7.

[289] Thorleif Borman, aaO.

[290] Ernest Renan, *Marc-Aurèle,* 1881.

[291] Vgl. Louis Rougier, *Le culte des images et les premiers chrétiens,* in *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique,* Paris 1977, S 90-102.

[292] Vgl. Mohamed Aziza, *L'Islam et l'image,* Paris 1978.

[293] Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam,* Paris 1977-1978, S 19.

[294] Raphael Patai, The Jewish Mind, aaO, 358.

[295] Yaacov Agam, Gespräch mit *L'Arche,* September-Oktober 1978.

[296] Chaim Potok, *Je m'appelle Asher Lev,* Paris 1973.

[2,7] Jean-Joseph Goux, *Les iconoclastes,* Paris 1978.
[2,8] Ebd S 145.
[299] Josy Eisenberg in *Le Monde,* v 9. Dezember 1978.
[300] Jean-Joseph Goux, aaO, S 15.
[301] Genesis 41, 1-43.
[302] Daniel 4, 16-24.
[303] Jean-Joseph Goux, *Les iconoclastes,* aaO, S 10.
[504] Ebd S 13 f.
[305] Jesaja 53,2.
[306] Das deutsche >häßlich<, das auf demselben Stamm wie >Haß< gebaut ist, heißt auf französisch *laid.* Daraus läßt sich schließen, daß das Häßliche hassenswert ist. Das französische Wort *laid* stammt selbst aus dem Germanischen *leid,* d.h. >unangenehm<, >widerwärtig< (vgl in nhd >Leid< bzw >Leiden< = Schmerz).
[307] Carl Kerényi, *Die antike Religion,* Amsterdam 1940.
[308] Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II,* Theorie Werkausgabe, Bd 14, S 26, Frankfurt/Main 1970.
[309] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* aaO, S 40.
[310] Ebd S 14f.
[3,1] Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre,* Paris 1979, S 31.
[312] Will Herberth, *Judaism and Modern Man. An Interpretation ofJewish Religion,* New York 1977, S 82.
[313] Thorleif Borman, aaO.
[314] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf,* aaO.
[315] Thorleif Borman, aaO.
[3,6] Psalm 18,11.
[317] Jean-Louis Tristani, *Le stade du respir,* Paris 1978, S 119.
[318] Ebd.
[315] François George, *Souvenirs de la maison Marx,* Paris 1980, S 343.
[320] Régis Boyer, *Les sagas islandaises,* Paris 1978, S 216.
[321] Die Auffassung eines ursprünglichen Monotheismus wird heutzutage weiterhin vertreten, und zwar durch Anhänger der sogenannten »Tradition^ Vgl. in diesem Zusammenhang Occhiali, *Monothéisme et >paganisme<,* in *Totalité,* November-Dezember 1979, 12-19.
[322] Loisy, *La religion d'Israël,* Ceffonds 1908, S 49.
[323] Exodus 32,4; 1 Könige 12,28.
[324] Exodus 34, 14-16.
[325] Nietzsche, *Der Fall Wagner,* § 2, in Werke III, aaO, S 353.
[326] Raphael Patai, aaO, S 39.
[327] Deuteronomium 6,4.
[m] Valentin Nikiprowetzky, *Le monothéisme éthique et la spécificité d'Israël,* aaO, S 31.
[325] Loisy, *La religion d'Israël,* aaO.
[330] Deuteronomium 10,17.

[331] 2. Chronik 2,4.
[332] Psalm 94,3.
[333] Psalm 96,9.
[334] Zephanja 2,11.
[335] Jesaja 43, 10-11.
[336] Jesaja 45,6.
[337] Jesaja 41,24.
[338] Jesaja 41,29.
[339] Jean-Louis Tristani, *Le stade du respir,* aaO, S 101.
[340] Vgl. David Goldstein, *Jewish Folklore and Legend,* London 1980.
[341] In der jüdischen Literatur sind zahlreiche Texte enthalten, die genau das abgrenzen, was der Religion und was der Magie gehört (vgl. José Faut, *Magic and Monotheism,* in *Midstream* August-September 1980, 54-57). Manche Texte des Talmuds (Sanhédrin 43b) streiten bekanntlich die messianische Eigenschaft Jesu ab, indem sie ihn als Zauberer hinstellen. Diese These wurde vor kurzem mit überzeugungskräftigen Argumenten von Morton Smith *(Jesus the Magician,* New York 1978) weiter entwickelt.
[342] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 302ff.
[343] Jean-Pierre Sironneau, *Retour du mythe et imaginaire sociopolitique,* in J. P. Sironneau, F. Bonardel, P. G. Sansonetti u. a., *Le retour du mythe,* Grenoble 1980, S 28.
[344] Theodor W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Darmstadt-Neuwied 1972.
[345] Jean Brun, *Les nouveaux paganismes,* in *Communio,* Juli-August 1980.
[346] Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung,* in Th. Adorno, Gesammelte Schriften Bd 3, Frankfurt 1981, S 211.
[347] Jesaja 1,11.
[348] Hosea 6,6.
[349] Amos 5, 21-23.
[350] Jeremia 3,2.
[351] Jesaja 1,21.
[352] Hosea 2,6.
[353] Exodus 20, 4+14.
[354] Blandine Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des Etats,* Paris 1979, S 85.
[353] Vgl Nehemia 13,20.
[356] Léon Poliakov, *De la Bible à l'éthologie,* in *Critique,* August-September 1978.
[357] Genesis 6, 1-4.
[358] Maleachi 2, 10-12.
[339] Esra 10, 18-44.
[360] Esra 9, 1-12.
[361] Nehemia 13, 23-27.

[362] Vgl H. A. Wolfson, *Philo,* Cambridge 1947, Bd 1, S 16.
[363] Lukas, Apostelgeschichte 17,16.
[364] Lukas, Apostelgeschichte 17,29.
[30] Lukas, Apostelgeschichte 17,18.
[366] Lukas, Apostelgeschichte 17,22. In gewissen höchst orthodoxen jüdischen Kreisen darf ein nicht-jüdischer weiblicher Gast nicht anläßlich eines Empfanges eine Flasche Wein öffnen. Diese Sitte (der überhaupt keine rituelle Vorschrift entspricht) wird dadurch erklärt, daß es im Altertum als heidnischer Brauch galt, den Göttern Trankopfer darzubieten; um jegliche Unreinheit zu vermeiden, war deshalb die Einnahme eines von einem Heiden angerührten Weines verpönt (vgl Jewish Chronicle, 15. August 1980).
[367] Vgl Talmud, Sanhédrin 56a.
[368] Talmud, Hullin 5a.
[369] Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott,* aaO, S 44.
[370] Deuteronomium 12, 2-3.
[371] Deuteronomium 13, 7-10.
[372] Deuteronomium 13, 15-17.
[373] Deuteronomium 20,17.
[374] Mgr. Jean-Marie Lustiger in *Le Nouvel Observateur,* 20. Oktober 1980.
[375] Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott,* aaO, S 37.
[376] Gilbert Durand, in *Le Monde* v 15. Juni 1980.
[377] Vgl in diesem Zusammenhang Karl Marx *(Werke, Schriften, Briefe,* Stuttgart 1962, S 75), der, merkwürdigerweise, denselben Standpunkt vertritt.
[378] Louis Rougier, *Le génie de l'Occident,* Paris 1969, S 60.
[379] Johannes 18,36.
[380] J. B. S. Haidane, *Inegality of Man,* New York 1938.
[381] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* aaO, Bd 1, S 194.
[382] Jacques Goldstain, aaO, S 123.
[385] Jesaja 40,17.
[384] Vgl in diesem Zusammenhang unsere Ausführungen in: *Contre le racisme,* in *Les idées à l'endroit,* Paris 1979, S 145-156; und *Le totalitarisme raciste,* in *Eléments,* Februar-März 1980, 13-20.
[383] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* in Werke II, aaO, 409.
[386] Maleachi 1,3.
[387] Psalm 138, 21-22.
[388] Psalm 138,19.
[389] Klagelieder 3, 64-66.
[390] Klagelieder 17,18.
[3,1] Klagelieder 18,21.
[392] Deuteronomium 17,7.
[393] Deuteronomium 12,29.

994 Deuteronomium 20,16.
995 1. Samuel 27,9.
596 Numeri 31,7.
w Josua 11, 10-11; ebenfalls 11, 20-21.
558 Emile Gillabert, *Moïse et le phénomène judéo-chrétien,* Montélimar 1976, S 59.
599 Ernest Renan, *Histoire générale et système composé des langues sémitiques,* 1855.
400 Josua 11,12.
401 Lukasevangelium 14,26.
402 Vgl unser Vorwort zu Louis Rougiers Schrift *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique,* Paris 1977, S 7-35. Vgl ebenfalls Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique,* Paris 1911; Henri F. Secrétan, *La propagande chrétienne et les persécutions,* Paris 1915; und Charles Guignebert, *Le christianisme antique,* Paris 1921.
403 Georges Nataf, *Encyclopédie de la mystique juive,* Paris 1978.
404 Jean-Louis Tristani, *Le stade du respir,* aaO, S 152f.
405 Jean Baudrillard, *La fin de la modernité ou l'ère de la simulation,* in *Encyclopaedia Universalis,* Beiheft/organum 1980, S llf.
406 Vgl u. a. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme,* Paris 1956; Charles Y. Glock und Rodney Stark, *Christian Beliefs and Anti-Semitism,* New York 1969; F. Losvky (Hrsg), *L'antisémitisme chrétien,* Paris 1970; und Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism,* New York 1974.
407 Jacques Solé, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières,* Paris 1979, S 35.
408 Johannes 4,22.
409 Der Brief an die Korinther 1, 10, 18.
410 Der Brief an die Römer 2, 28-29.
411 Der Brief an die Philipper 3,3.
412 Der Brief an die Galater 3,28.
413 Shmuel Trigano, *La nouvelle question juive. L'avenir d'un espoir,* Paris 1979, S 63.
4,4 Ebd S 64.
413 Ebd S 57-71.
416 Dennoch wehren sich die Bibelausleger immer mehr, ihre Anschauung systematisch nach »jeder Übereinstimmung zwischen den berühmten beständigen Werten des Judentums und einer (aus dem westlichen Humanismus abgeleiteten) universalen Moral auszurichten, wie einige altmodische Seelsorger es im 19. Jahrhundert zur Genüge taten« (Arnold Mandel, *Autour d'un fratricide,* in *L'Arche,* August 1980).
417 Jean Blot, *L'Arche,* Dezember 1979.
418 Ebd.
419 Shmuel Trigano, *La nouvelle question juive. L'avenir d'un espoir,* aaO.
420 Gilbert Durand, *Lâme tigrée,* aaO, S 180. Vgl. ebenfalls Lucien Sfez'

Studie, *L'enfer et le paradis* (Paris 1978), die sich als eine größtenteils übertriebene und naive Anprangerung der sogenannten politischen Theologie, d. h. der Stählung des Politischen durch einen theologischen Manichäismus, herausstellt und die u.a. den Modus untersucht, wie der metaphysische Gegensatz zwischen dem absoluten Guten und dem absoluten Bösen verweltlicht werden kann.

[421] Leszek Kolakowski, *L'esprit révolutionnaire,* gefolgt von *Utopie etanti-utopie,* Bruxelles 1978. In diesem Buch antwortet Kolakowski denjenigen, die sich, in der Folge Martin Bubers, einem »Sozialismus des Willens« glauben anschließen zu können, welchem die vom Sozialismus der Notwendigkeit aufgezeigten Mängel erspart werden würden. Vgl ebenfalls Henri Desroches, *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie,* Paris 1972; Thomas Molnar, *L'utopie, éternelle hérésie,* Paris 1973; Jean Lyon, *Les utopies et le Royaume,* Paris 1973; und Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie,* Paris 1977.

[422] Michel Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne,* Paris 1979, S 29.

[423] Michel Maffesoli, *La violence totalitaire,* Paris 1979, S 252.

[424] Blandine Barret-Kriegel, aaO, S 55.

[425] Vgl bei P. Grelot und Karl Rahner. An dem Fundamentalismus festhaltend, weigerte sich die Kirche bis vor kurzem, Adams Geschichte allegorisch oder symbolisch zu deuten (vgl. Abbé Male, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament,* in *Annales de philosophie chrétienne,* 1857, 292-307). Eine solche Deutung untergräbt übrigens die Äußerung des Paulus, wenn er Adam und Jesus Christus miteinander vergleicht: »Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist«, so wird die Welt durch »das Gnadengeschenk des einen Menschen Jesus Christus« (Römerbrief 5, 12-15) erlöst werden. Der Talmud zeigt sich realistischer, wenn er schreibt: »Gott schuf Adam allein, um uns vor Augen zu stellen, daß derjenige, der ein einziges Menschenleben erlöst, gleichzeitig die ganze Welt erlöst« (Sanhédrin 4,5).

[426] Jacques Solé, *Le mythe de l'unité de l'humanité,* in *Les mythes chrétiens, de la Renaissance aux Lumières,* aaO, S 115-173.

[427] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France,* 1791, Kap VI.

[428] Edmund Leach, *L'unité de l'homme et autres essais,* Paris 1980, S 364.

[429] Über Voraussetzungen und Grundlagen dieser Ideologie vgl. Alain de Benoist und Guillaume Faye, *La religion des droits de l'homme,* in *Eléments,* Januar-März 1981, S 5-22.

[430] André Rezler, *Marx et la pensée prospective,* in *Karl Marx devant le tribunal révolutionnaire,* Sondernummer der *Cahiers du fédéralisme,* September 1978.

[431] Blandine Barret-Kriegel, in *Le Matin* v 10. September 1980.

[432] Exodus 19,6.

[433] Jacques Goldstain, aaO, S 80.

[434] Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche,* Paris 1979, S 137.
[435] Jesaja 19,6.
[436] Psalm 87,5.
[437] Joel 4, 1-17.
[438] Micha 4,1-2.
[439] Ernst Bloch, *Der Atheismus im Christentum,* aaO, S 134.
[440] Matthäus 10,5.
[441] Der erste Brief an Timotheus 2, 4-5.
[442] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *A bible ouverte,* aaO, S 110.
[443] Ebd S 112 f.
[444] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 108.
[443] Psalm 82,6.
[446] Pol Castel, in *Le Monde* v 4. Juli 1979.
[447] Vgl in diesem Zusammenhang die umfangreiche Studie Milton R. Konvitz', *Judaism and the American Idea,* New York 1980 (insbesondere Kapitel 2: *The Rule of Law: Thora and Constitution,* S 53-68).
[448] Deuteronomium 17,14-15.
[449] Vgl Francine Kaufmann, *Les Juifs et le Royaume,* in *Sillages,* Jerusalem, September 1979.
[450] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 205 ff.
[451] 1. Samuel 8,7.
[452] Alex Egète, *Contre la raison d'Etat,* in *Tribune Juive* v 12. Dezember 1980.
[433] Shmuel Trigano, *La nouvelle question juive,* aaO, S 19. Nach Ansicht mancher Strenggläubigen hat bereits die in nicht messianischer Zeit vorgenommene Gründung eines israelischen Staats etwas >Idolatrisches< an sich: »Eine reine Idolatrie«, schreibt Yishayahn Leibowitz, *The World and the Jews,* in *Forum,* Frühling 1959, 83-90 (vgl. ebenfalls Dan V. Segre, *A Crisis of Identity. Israel and Zionism,* Oxford 1980, S 51-73).
[454] Will Herberg, *Judaism and Modern Man. An Interpretation of Jewish Religion,* New York 1977, S 65.
[455] Leviticus 25,55.
[456] Talmud, Baba Kama, 116b.
[457] Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott,* aaO, S 61.
[458] Blandine Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves,* aaO, S 100.
[459] Ebd.
[460] Ernst Bloch, *Der Atheismus im Christentum,* aaO, S 21.
[461] Gérard Walter, *Les origines du communisme,* Paris 1931.
[462] Psalm 119,21.
[463] Jesaja 2,12.
[444] Jesaja 2,17.
[465] Daniel 4,34.
[466] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 36.

[467] Jean Lacroix, in *Le Monde* v 3. April 1979.
[168] Genesis 25,25.
[469] Genesis 26,34.
[470] Später wurde der Name Edom dem römischen Kaiserreich symbolisch zugeschrieben, danach, d. h. nach dem Konstantinischen Kompromiß, der christlichen Kirche (vgl David Goldstein, *Jewish Folklore and Legend,* aaO, S 72 f).
[471] Genesis 36,1.
[472] Genesis 25,27.
[473] Genesis 25, 29-34.
[474] Genesis 27, 6-29.
[475] Genesis 25,23.
[476] Numeri 12,3.
[477] Vgl Das Buch Jeremia.
[1,8] Matthäus 5, 3-12; Lukas 6, 20-26.
[479] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral,* aaO, S 225f.
[480] Markus 10, 42-44.
[481] E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse,* Claix 1979, S 151.
[482] Ebd.
[483] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 663.
[484] Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ,* Paris 1956, S 166.
[485] Der zweite Brief an die Korinther 12, 9-10.
[m] Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne,* Montreal 1972, S 199.
[487] Julius Evola, *Les hommes au milieu des ruines,* Paris 1972, S 149-150.
[488] Jacques Ellul, *La foi aux prix du doute,* Paris 1980, S 279.
[489] Ebd S 289.
[490] B. H. Lévy, *La barbarie à visage humain,* Paris 1977.
[491] B. H. Lévy, *Le testament de Dieu,* Paris 1979.
[4.2] Ebd S 49. Eine stillschweigende Voraussetzung ist es, die uns an diesem Ort zwingt, einen Autor ernst zu nehmen, für den ein »radikaler Kosmopolitismus gegen sämtliche gemeinschaftlichen Illusionen unbedingt bewerkstelligt werden muß« (Le *testament de Dieu,* aaO, S 162); der mit Nachdruck »das grundlegende Recht eines jeden ... auf Verrat« zurückfordert, indem er auf ungebührende Weise Widerstand, Weigerung jeglicher Zugehörigkeit und Verrat gleichstellt; der »dem Genie des Judentums« die Vorstellung von »einem Böses hervorbringenden Gott« (ebd S 237) zuschreibt, »von einem verpfuschten Gott, der sein Werk, auf immer verpfuscht hat« (ebd S 247); der im Exil, in dem die ganze jüdische Überlieferung nur eine Strafe sieht, unbedenklich eine Prüfung im eigentlichen Sinne, das beste Modell eines jeden Standes erkennt usw. Das Papier verträgt allerdings eine Menge.
[492,] Shmuel Trigano, aaO, S 77.
[4.3] »In einer überaus systematischen Weise«, schreibt Carl Schmitt,

»umgeht oder ignoriert das liberale Denken den Staat und die Politik und bewegt sich statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz . . , Alle diese Auflösungen zielen mit großer Sicherheit darauf hin, Staat und Politik teils einer individualistischen und daher privatrechtlichen Moral, teils ökonomischen Kategorien zu unterwerfen und ihres spezifischen Sinnes zu berauben«, in: *Der Begriff des Politischen,* München 1932, S 57ff.

[494] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 681.

[493] Julien Freund, *L'essence du politique,* Paris 1965, S 44f.

[496] Ebd S 751.

[4,7] Wenn der Staat daran gehindert wird (bzw nicht dazu gewillt ist), die ihm zukommende Funktion (als Instanz des Politischen) wahrzunehmen, greift das Politische unvermeidlich auf andere Instanzen zurück. Gegebenenfalls kann man sagen, daß das Politische alles überwuchert hat. Eben dies trägt sich heutzutage in erheblichem Maße zu.

[498] Vgl Julien Freund, aaO, Kapitel X, *Le moyen spécifique du politique,* S 704-751.

[499] Ebd S 564.

[500] Julien Freund, *Le droit d'aujourd'hui,* Paris 1972, S 9.

[501] Ebd S 10.

-[m] Georges Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté,* Paris 1940 und 1948; *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris 1948.

[503] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* aaO.

[504] Jesaja 2,4; vgl. auch Micha 4,3.

[50s] Augustinus sagt, daß die *»audacia* die Seele von Gott trennt« *{De moribus* 1,20). Das Wort *audacia* gibt hier das griechische *tolma* wieder, das, bei den Pythagoreern, die Dyade bezeichnete, d.h. das Prinzip des Widerstreits im Gegensatz zum Einen.

[506] Heraklit, Fragment 80.

[507] Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter,* in *Werke III,* aaO, S 1079.

[308] Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum,* 2,65.

[309] Was die Begriffe >Dreierstruktur< und >Gründungskrieg< betrifft, verweisen wir auf die einzelnen Schriften Georges Dumézils. Vgl ebenfalls (als synthetische Darstellung) Jean-Claude Rivière (Hrsg), *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens,* Paris 1979.

[510] Michel Maffesoli, *La violence totalitaire,* aaO, S 184.

[511] Ebd S 61 f.

[5,2] Die Zwillinge als Symbol des Überflusses gehören bei den Indoeuropäern zur dritten Funktion (Erzeugung). Dies gilt sowohl für die Aschwins im wedischen Indien als auch für die Dioskuren Kastor und Polydeukes in Griechenland, oder Njörd und Freyr bei den Germanen. Vgl über diese Frage Donald Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Mythological*

Theme in Germanic Tradition, in George Cardona, Henry M. Hoenigswald und Alfred Senn (Hrsg), *Indo-European and Indo-Europeans,* Philadelphia 1970, S 405-420.

[513] Julien Freund, *L'essence du politique,* aaO, S 499.

"[4] Ebd S 506.

[515] B. H. Lévy stellt diesbezüglich keine Ausnahme dar. »Für das Christentum«, schreibt er, »ist der andere liebenswert, einfach weil er ein Mensch ist; für das Judentum, weil er wirklich ein Mensch ist und es durch Beteuerung seiner Gesetzestreue immer wieder unter Beweis stellt« *(Le testament de Dieu,* aaO, S 253). Das heißt mit anderen Worten, daß derjenige, der dem biblischen Gesetz nicht folgt, sich nicht als Mensch beweisen kann, daß er eigentlich kein Mensch, sondern gewissermaßen ein Unter-Mensch ist. Daß derselbe Autor in *L'Idéologie française* (Paris 1981) an eine »Wiedereinsetzung der Sektiererei« appelliert (S 252 f), ist demnach nicht verwunderlich.

[516] Julien Freund, *L'essence du politique,* aaO, S 478.

[317] Ebd S 478.

[518] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* aaO.

[519] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* aaO, 89f.

[520] Erich Fromm, *Haben oder Sein?,* aaO, S 55.

[521] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère?,* aaO, S 75.

[522] Vgl Th. Dreyfus, *Dieu parle aux hommes,* Paris 1969, S 138-141.

[523] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* aaO, Bd 1, S 368.

[524] Ernest Renan, *Etude d'histoire religieuse.*

[525] Ilias, Kapitel XVI.

[526] Jean Varenne, *Les Indo-Européens,* in *Dictionnaire des mythologies,* Paris 1980, S 45.

[527] Régis Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord,* aaO, S 43ff.

[528] Jean-Pierre Vernant, aaO.

[528] Régis Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord,* aaO, S 32.

[330] Françoise Le Roux und Christian J. Guyonvarc'h, *La civilisation celtique,* Rennes 1979, S 122.

[531] Ebd S 123. Der Glaube an die Reinkarnation, der u. a. bei den Indern vorhanden ist, ist anscheinend ebenfalls auf die Vorstellung zurückzuführen, daß die Unsterblichkeit keine radikale Trennung mit der sinnlich-wahrnehmbaren Wirklichkeit nach sich zieht. Cassar schreibt seinerseits: »Die Druiden suchen besonders davon zu überzeugen, daß die Seelen nicht sterben, sondern, nach dem Tod, von einem Körper in den anderen überwechseln« *(De bello gallico* 6,14). Lukan, Strabo und Diodorus Siculus vertreten ähnliche Ansichten. Die gegenwärtige Forschung hat demnach nachgewiesen, daß der Glaube an die Metempsychose (Seelenwanderung), im eigentlichen Sinne des Wortes, in der keltischen Welt

praktisch ausbleibt (vgl. Françoise Le Roux und Christian J. Guyonvarc'h, *Les druides,* Rennes 1978).

[532] Stig Wikander, *Histoire des Ouranides,* in *Cahiers du Sud* 36, 1952, 8-17.

[533] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* in *Werke II,* aaO, S 556.

[534] Julius Evola, *Le malentendu du mouveau paganisme,* aaO.

[535] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté,* aaO, S 2.

[536] Régis Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord,* aaO, S 19. Im germanischen Altertum wird der Begriff Schicksal entweder mit dem Altnordischen *0rlög* wiedergegeben, das, durch die Vorsilbe *0r* (ur), auf Urgesetze verweist, oder mit dem altenglischen Femininum *wyrd,* das von der Vergangenheitsform des Verbs *weordhan* (werden) abgeleitet ist.

[537] Peter Hallberg, *The Icelandic Saga,* Paris 1962, S 96.

[538] Régis Boyer, *La vie religieuse en Islande, 1116-1124,* 1979, S 336.

[539] Jean Varenne, *Les Indo-Européens,* aaO, S 45.

[540] Martin Heidegger, *Holzwege,* Frankfurt 1950, S 207.

[541] Vgl z.B. Tinto Brass' Film *Caligula,* 1977.

[542] Es gehört anscheinend zum romanischen Wesen, den generativen Aspekt des Naturalismus in den Vordergrund zu stellt, wohingegen die Angelsachsen eher den utilitarischen, die anderen Germanen den ökologischen Aspekt betonen. Mit Bezug auf die ethnisch-kulturelle Trennung des christlich-historischen Europa, auf Höhe des ehemaligen *limes,* könnte man ebenfalls einen südlichen ex-katholischen Paganismus< freieren Stils und einen »nordischen ex-protestantischen Paganismus< mit eher mystischem Geist gegenüberstellen.

[543] »Daß Mißtrauen gegenüber der Geschlechtlichkeit gehört nicht zur jüdisch-christlichen Tradition«, schreibt Pierre Chaunu. »Wenn es schließlich aufkam, wirkt es wie eine Hinzufügung. Es geht, zum Teil, aus der Berührung mit der hellenischen Welt und Kultur hervor« (*Histoire et foi,* Paris 1980, S 141). Vgl ebenfalls Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne,* Paris 1962, S 64f, sowie *Les problèmes de l'athéisme,* aaO, S 333. Solche Äußerungen sind vor dem allgemeinen Hintergrund der christlichen Angriffe gegen die Ausschweifung der Heiden zu werten.

[344] Rede Johannes Paul II., in *L'Osservatore romano* v 4. Juni 1980.

[545] Die heidnische Askese weist zur selben Zeit eine ganz andere Natur auf. E. R. Dodds bemerkt in diesem Zusammenhang: »Die Askese in den heidnischen Aphorismen ist gemäßigt, ja sogar durchaus gewöhnlich: die Selbstbeherrschung liegt der Religiosität zugrunde . . . Der christliche Schriftsteller vertritt diesbezüglich strengere Ansichten: Wenn man schon eine Ehe eingeht, muß sie zu einem Wettstreit der Enthaltsamkeit werden, und Selbstkastration ist besser als Unreinheit« (*Patens et chrétiens dans un âge d'angoisse,* Claix 1979, S 47).

[546] Der Brief an die Römer 7,24.

[547] Zitiert nach Havelock Ellis, *La sélection sexuelle chez l'homme,* Paris 1925, S 58.

« Genesis 3,1-7.

[549] Josy Eisenberg und Armand Abecassis, *Et Dieu créa Eve,* aaO, S 227-235. Fest steht, daß die Schlange unmittelbar nach Evas Schöpfung zum Vorschein kommt - jene häufig mit dem bösen Trieb gleichgestellte Schlange, von der Raschi übrigens behauptet, sie habe Adams Gefährtin begehrt (Kommentar über Genesis 3,1). Die Bibel vermittelt ferner keinen beneidenswerten Stand der Frau, vor allem dann, wenn man ihn mit dem vergleicht, was er im griechisch-romanischen oder keltisch-germanischen Altertum war. Die Frau wird meistens unter die Unfähigen verwiesen; sie darf weder vor Gericht auftreten noch eine liturgische Funktion innehaben. »Frauen, Kinder, Sklaven kommen nicht in die Zahl derer, über die der Segen gesprochen wird« (Berakhot 7,2). Grundsätzlich wird die Geschlechtlichkeit nicht verurteilt; sie wird aber verworfen, wenn sie auf ausschließlich weltliche Praktiken hinausläuft (vgl die Einschränkungen, die die Thora dem Geschlechtsleben aufzwingt, Leviticus 15, 16-28). Noch vor 20 Jahren galt es als undenkbar, daß man die Mädchen, in den orthodoxen Gemeinschaften, in den Talmud einführen könne. Hierbei berief man sich auf den Spruch *nachirn daatan kala,* »die Frauen sind schwach an Geist«, und auf jene Textstelle des Talmuds: »Wer seine Tochter die Thora lehrt, lehrt sie die Unzucht« (Sota 20a; Rabbi Eliezer). Dieses Verbot, für das u.a. Maimonides eintrat, wird heutzutage immer mehr als ein Nicht-unbedingt-lehren-Sollen umgedeutet. Über dieses Thema wird dennoch weiterhin debattiert (vgl. *Peut-on enseigner aux femmes la Bible, la Michna et le Talmud?,* in *Hamoré,* Juli 1980). Lilly Scherrs kurze Bilanz schließt mit der Behauptung, daß »sich die Andersheit im Judentum meistens in der Trennung und Ausscheidung äußert« *{La femme juive comme >autre<,* in Léon Poliakov (Hrsg), *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme,* aaO, S 149-160). Über die Gesamtfrage vgl ebenfalls Jean-Claude Bardet, *La condition fémmine dans l'Antiquité et au Moyen Age,* in *Nouvelle Ecole,* 11, Januar-Februar 1970,17-49; und *Le judaisme est-il anti-féministe?,* in *Information juive,* November 1979.

[550] Talmud, J. Kid 4.

[551] Talmud, Guit. 68.

[552] Über diese Frage vgl Paul Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche,* aaO, S 229-236.

[553] Vgl Heide und Heide-Land, als sprachliche Doppeldeutigkeit.

[554] »Den Steinen, den Bäumen, den Quellen einen Kult zu erweisen, Kerzen an Straßenecken anzuzünden, hängt doch mit der Religion des Teufels zusammen, oder? . . . Daß die Frauen beim Spinnen Minerva anrufen, daß sie am Venus-Tag heiraten wollen, daß man genau auf den Tag achtet, an dem man sich einschifft, daß man durch Zauberei Kräuter heiligt, um zu behexen, daß man durch Magie die Dämonen u.v.a. herbeiruft,. . . das alles gehört zur Religion des Teufels« *(Zur Bekehrung der Landbewohner,* 15,16).

[555] Jean Blot, aaO.

[556] Vgl Jean Magne, *Origines chrétiennes,* 2 Bde, 1975, Selbstverlag.
[557] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* aaO, S 128.
[558] Alfred Loisy, *La religion d'Israël,* Ceffonds 1908, S 284.
[555] Hosea 11,9.
[560] Mircea Eliade, Gespräch mit *Le Monde-Dimanche* v 14. September 1980.
[i61] Maurice Bellet, *Le mouvement de l'universel,* in *Christus,* Oktober 1980, S 409.
[562] Erich Fromm, *Haben oder Sein?,* aaO, S 135.
[563] Vgl Kapitel 2.
[564] Vgl die Affäre um den Siegesaltar, dessen Wiedereinrichtung Symmachus unter Valentinian II. forderte.
[565] E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse,* aaO, S 133.
[566] Origenes, *Contra Celsum,* VIII, 12,14.
[W7] Diogenes von Laerte, VII, 134.
[568] Heraklit, Fragment 33.
[569] Heraklit, Fragment 32.
[570] Dieselbe Tendenz ist jedenfalls an mehreren Stellen des indoeuropäischen Raumes feststellbar. Françoise Le Roux und Christian J. Guyonvarc'h, u. a., weisen auf die »Neigung der keltischen Religion zum Monotheismus« hin *(La civilisation celtique,* Rennes 1979, S 140).
[571] Alfred Loisy, aaO, S 66.
[572] Vgl Giorgio Locchi, *La >perspective wagnérienne< sur la musique européenne,* in *Nouvelle école,* 30, Herbst-Winter 1978, S 12-28.
[573] Vgl Sigrid Hunke: *Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise,* Düsseldorf 1969; ebenfalls *Glauben und Wissen. Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft,* Düsseldorf 1979.
[574] Dante, *Göttliche Komödie,* 3. Bd, *Das Paradies,* 1. Gesang, Z 103-114; Leipzig 1929, S 5.
[575] Eduard Spranger, *Weltfrömmigkeit,* Leipzig 1942.
[576] Goethe, Zitiert nach S. Hunke, aaO, S 171.
[577] Schelling, *Über das Wesen der deutschen Wissenschaft.*
[578] Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal.*
[579] Jean-Luc Marion, *La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu,* in Richard Kearney und Joseph Stephen O'Leary (Hrsg), *Heidegger et la question de Dieu,* aaO, S 46-74.
[580] D. H. Lawrence, *Apokalypse.*
[581] Saint-Exupéry, *Die Stadt in der Wüste.*
[582] Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne,* aaO, S 83.
[583] Jakob Böhme, *Morgenröte im Aufzug,* I, 22, 46.
[584] Paracelsus, *Das Buch von den natürlichen Dingen,* 9, S 219.
[585] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann,* Wiesbaden 1949, I, 82.
[586] Außer dem Einfluß des heiligen Augustinus wurde Luther bekanntlich

durch Wilhelm von Ockham und seine Jünger (Jean Buridan, Pierre d'Ailly, Jean Gerson) geprägt. Ab und zu scheint er dieser *via moderna* (modernen Richtung) beizustimmen, die die Haltlosigkeit der Universalien (d.h. alle Allgemeinbegriffe, die, in abstrakter Form, das gemeinsame absolute Element aller Bestandteile einer und derselben Kategorie darstellen) unter Beweis stellt. Die nominalistische Theorie der beiden Wahrheitsordnungen beeinflußte übrigens zahlreiche deutsche Theologien, darunter Gabriel Biel (1418-1495).

[587] Durch die Bedeutung, die sie dem Glauben beimißt, hat diese Reform unseres Erachtens manche Berührungspunkte mit dem Islam. Louis Massignon schrieb: »Israel, das ist die Hoffnung; das Christentum die Menschenliebe; der Islam der Glaube.«

[588] Schelling, *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie.*

[589] Rilke, *Stundenbuch,* I, 1, 31.

[590] Vgl hierbei die klassische Auslegung Sigurdur Nordais hinsichtlich der *Voluspa,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (S 145-154: »Ihr werdet sein wie Götter«),

[591] Raymond Abellio, *La structure absolute. Essai de phénoménologie génétique,* Paris 1965, S 179.

[592] Ebd S 180.

[593] Ernest Renan, *Cahiers de jeunesse.*

[594] Eine der Grundlagen des Anti-Reduktionismus ist, daß ein Ganzes sich nicht nur auf die Summe seiner Bestandteile zurückführen läßt. Dieses Prinzip wurde auf die politische Soziologie von Gustave Le Bon (*Psychologie des foules,* 1895) angewandt, auf die Musikologie von v. Ehrenfels *(Über Gestaltqualitäten,* 1890), auf die Psychologie durch die *Gestalttheorie,* auf die Biologie von Ludwig von Bertalanffy, auf die Physik von Ernst Mach, auf die Geschichte von Wilhelm Dilthey usw.

[595] Sigrid Hunke, *Europas eigene Religion,* 1981, S 284.

[596] Heraklit, Fragment 8. Montherlant, der den Widerspruch als »Grundlage des Geisteslebens« auffaßt *(Un voyageur solitaire est un diable,* Paris 1961, S 204), sprach von dem entscheidenden Einfluß, den Heraklit auf ihn ausübte (»der erste meiner Väter«, schreibt er in *Tous feux éteints,* Paris 1975, S 103). Vgl ebenfalls den Ausspruch von Drieu La Rochelle: »Gleichviel ob es widersprüchlich ist: der Widerspruch hebt sich in der Einheit der Tat auf« *(La comédie de Charleroi,* Paris 1934, S 170).

[597] Vgl Carl G. Jung, *Mysterium conjunctionis. Untersuchung über d. Trennung u. Zusammensetzung d. seel. Gegensätze in der Alchemie.*

[598] Midrasch Tan'huma über Genesis 4,9.

[599] Genesis 8,21.

[600] Louis Rougier, *Du paradis à l'utopie,* Paris 1979, S 41^8.

[601] Pascal, *Pensées,* 439.

[602] Esra 9, 6-7.

[603] Jeremia 12,1.

[604] Hiob 9,2.

"" Abraham Cohen, *Les routes divergentes,* Paris 1956, S 30.

[606] In *Job ou l'excès de mal* (Paris 1978) vertritt Philippe Nemo die Ansicht, daß das »Übermaß an Bösem« durch ein »Übermaß an Gutem« kompensiert wird; Gott kommt all dem gleich, was an sich die Welt übersteigt, Übermaß an Bösem wie an Gutem; und gerade dieses Böse beweist die Existenz Gottes. Diese Auslegung wird nur diejenigen befriedigen, die es gern wollen. Allenfalls überzeugender ist die Antwort an Hiob, die Carl G. Jung in *Psychologie und Religion* vornimmt, unter anderem über die Art, wie der Gott des abrahamischen Monotheismus, als »der höchste und der stärkste Wert«, sich vereinzelt, um beim Menschen in Erscheinung zu treten.

[607] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France,* Kap III.

[608] Sigurdur Nordal, *Islenzk menning I,* Reykjavik 1942, S 167.

[609] Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter . . .* aaO, S 1083.

[610] Claude Tresmontant, *Problèmes du christianisme,* aaO, S 163.

[611] Deuteronomium 30, 19-20.

[612] Pierre Chaunu, *Eglise, culture et société,* Paris 1981, S 194.

[613] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection,* Paris 1980.

[614] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 611.

[611] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* in *Werke III,* aaO, IV, 108, S 77. Über den Zusammenhang zwischen Moral, Kultur und Werttheorie vgl Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik,* Frankfurt 1969; und Helmut Krön, *Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus,* Frankfurt/ Bonn 1960.

[616] Heraklit, Fragment 58.

[617] Goethe, *Zum Shakespeare-Tag,* 1771.

[618] Heraklit, Fragment 126.

[619] Jakob Böhme, *Vom lebendigen Glauben,* S 149.

[620] Sigrid Hunke, *Europas eigene Religion,* aaO, S 294.

[621] Montherlant, *Aux fontaines du désir,* Paris 1927, S 29.

[622] Jesaja 5,20.

[623] Emmanuel Lévinas verurteilt dieses Neutrum in *Totalité et infinité,* La Haye, S 275.

[624] Jakob Böhme, *Sendeschreiben an Caspar Lindner,* 12,8.

[623] Gabriel Matzneff, in *Le Monde* v 26. April 1980.

[626] Der Brief an die Römer 5, 12.

[627] Goethe, *Prometheus,* Gesamtausgabe, Bd 1, S 283, München 1961.

[628] Dieser Imperativ ist für Spengler (*Der Untergang des Abendlandes,* aaO) »faustisch, und nur faustisch«.

[629] Berdjajev, *Essai d'autobiographie spirituelle,* Paris 1980.

[630] Blandine Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves,* aaO, S 67.

[631] Meister Eckart, Predigt 10.

[632] Jean-Luc Marion, *La double idolâtrie,* aaO, S 49.

[633] Gilles Lapouge, Gespräch mit *La Quinzaine littéraire* v 16. Februar 1980.
[634] Carl G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken,* 1976.
[635] Friedrich Nietzsche, Werke IV, aaO, S 445.
[636] Jean-Luc Marion, aaO.
[637] Michel Maffesoli, *La violence totalitaire,* aaO, S 128.
[638] Vgl Ernst Jünger, *Das Sanduhrbuch,* Frankfurt 1954.
[439] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* aaO, S 154.
[640] Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus,* Frankfurt 1949, S 36f.
[641] Pierre Boudot, aaO.
[642] Nietzsche, *Der Antichrist,* aaO, S 651.
[643] Friedrich Nietzsche, Werke IV, S 270.
[644] Friedrich Nietzsche, Werke IV, aaO.
[645] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* aaO, S 124.
[646] Ebd S 124.
[647] Martin Heidegger, *Holzwege,* aaO, S 233f.
[648] Philippe Nemo, *Job et l'excès de mal,* aaO, S 123.
[649] Zitiert nach Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* S 124.
[850] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* aaO, S 117.
[651] Ebd S 118.
[652] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Werke II,* aaO, S 631.
[653] Clément Rosset, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion,* Paris 1976.
[04] Martin Heidegger, *Holzwege,* aaO, S 196f.
[Sii] Ebd S 201.
[656] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* aaO.
[657] Robert Sabatier, *Les fites solaires,* Paris 1955.

DAS THULE-SEMINAR STELLT SICH VOR

Präambel

Der Mythos offenbart die Geschichte, und der Mensch wächst über seine Götter hinaus durch die Verbundenheit mit seinen Ahnen, seinem Boden, dem Wind und den Steinen, weil nur die Nachkommen und deren Taten zur Ewigkeit zu führen vermögen.

Schließlich kann der Mensch die Universalität erst erfassen, wenn er sich seiner Identität bewußt wird. Allein das Aufeinanderbezogensein von Identität und ethnisch-kultureller Vielfältigkeit schafft seine Authentizität.

Die Dialektik des Lebens ist eine Dialektik der Evolution, welche den Gesetzen der Mannigfaltigkeit unterliegt, so wie die Dialektik des Todes eine Dialektik des Rückganges ist, für die wiederum die Gesetze der Entropie gelten.

Die Tragik der heutigen Welt ist die Tragik der Untreue: Entwurzelung jeglicher Kultur, Entfremdung der Wesensart, Atomisierung des Menschen, Nivellierung der Werte, Uniformität des Lebens.

Eine kritische und umfassende Auseinandersetzung mit dem modernen Wissen - von der Philosophie bis zur Ethologie, von der Anthropologie bis zur Soziologie, von den Naturwissenschaften bis zur Geschichte und Pädagogik - muß, jeder intellektuellen Strenge der empirischen Methode gemäß, zur Bewußtwerdung der allgemeinen Weltverwirrung beitragen.

Mit diesen Grundüberlegungen beschäftigt sich das Thule-Seminar. Aufgeschlossen gegenüber dem gestigen Leben unserer Zeit, dabei kritisch gegenüber allen ideologischen Dogmen, fühlt es sich bei seinen Forschungen der abendländischen Kultur verpflichtet.

Die Idee signalisiert unsere Schöpfung

Das Thule-Seminar wird um eine Klärung der fundamentalen Fragen innerhalb der Ideenbewegung bestrebt sein, um eine neue Bestimmung der kulturellen Schlüsselbegriffe sowie um das Aufdecken neuer Alternativen gegenüber den Kernproblemen der Gegenwart. Diesbezüglich stützt es sich auf sämtliche neuen und wesentlichen Elemente des Wissens in allen Bereichen des Denkens. Angeregt wird es hierbei durch einen kritischen Geist, der jeglicher ideologischen, politischen oder gar polemischen Argumentation fremd ist.

Das Thule-Seminar begreift die Wissenschaft keineswegs als Zweck oder als irgendeinen despotischen Pol des Geistes, sondern vielmehr als eine Aussicht bzw. ein nützliches, rationelles Mittel, die Wirklichkeit der Welt und des Lebens zu erfassen. Sie unterstreicht den einheitlichen Charakter der Wissenschaft und die Notwendigkeit, deren einzelne Gebiete in ein umfassendes zusammenhängendes Denksystem zu integrieren, statt dieselben zu isolieren. Demnach besteht z.B. eine Kontinuität zwischen Geschichte und Soziologie, zwischen Soziologie und Ethnologie, Ethnologie und Genetik, Genetik und Anthropologie, Anthropologie und Molekularbiologie, Molekularbiologie und organischer Chemie usw.

Die lebensanschauliche Alternative

Unsere Lebensanschauung beruft sich nicht auf einen besonderen Theoretiker, sondern auf eine bestimmte Zahl von Ideen bzw. Erkenntnissen, die auf vereinzelte und ergänzende Wissensgebiete innerhalb des spezifischen Erbes sämtlicher europäischen Werte verweisen. Wir nehmen Bezug auf die Forschungsarbeiten und Ergebnisse derjenigen Denker, die keine dogmatisierende Entzifferung des Weltgeschehens vermittelt haben: Friedrich Nietzsche und Karl R. Popper, Oswald Spengler und Julius Evola, Ludwig Wittgenstein und Bertrand Russell, Alexis Carrel und Jacob von Uexküll, Konrad Lorenz und Arnold Gehlen, Hans-Jürgen Eysenck und Louis Rougier, Vilfredo Pareto und Helmut Schelsky, Georges Sorel und Max Weber, Georges Dumezil und Mircea Eliade, Ernst Jünger, Friedrich-Georg Jünger und Henry de Montherlant, Gottfried Benn und Ezra Pound, aber auch Martin Heidegger und Jules Monnerot, Werner Sombart und Carl Schmitt, Giuseppe Prezzolini und Pierre Joseph Proudhon, Nicolas Lahovary und Jean Piaget, Stefan George, Antoine der Sainte-Exupery, David-Herbert Lawrence u. a.

Die philosophische Alternative

Unsere neue Schule orientiert ihr philosophisches Denksystem, zumindest im Bereich der Ethik, nach den Vorsokratikern, den Stoikern, Schopenhauer und Nietzsche. Hinsichtlich der Erkenntnistheorie berücksichtigt sie die empirische Strömung, sowohl die von der modernen Biologie bestätigte Philosophie Nikolai Hartmanns wie des »hypothetischen Realismus« (Campbell/Lorenz) den aus dem französischen Positivismus entstandenen Kritizismus und

die Argumentation des logischen Empirismus des Wiener Kreises - zur Artikulierung einer nunmehr strukturierten nominalistischen und existentiellen Weltauffassung.
Ihr Nominalismus behauptet die Bedingtheit der Begriffe und Ideen gegenüber den jeweiligen ethno-kulturellen Normen. Ihr Existentialismus begreift den Menschen innerhalb eines kulturellen Erbes und einer ethnischen Struktur; diese gewähren ihm sowohl eine Öffnung auf die Welt als auch eine Bindung an die ihn identifizierende Herkunft. Dem Menschen steht es frei, dieses Erbe anzutreten oder sich dessen zu entledigen: er kann aber diese Herkunft nicht verhindern.

Unsere neue Schule betont das Primat des Lebens über sämtliche bislang vermittelten Lebensanschauungen, den Vorrang der Seele vor dem Geist sowie des Empfindungsvermögens vor dem Intellekt, den Vorzug schließlich des Charakters gegenüber dem Verstand.

Die soziologische Alternative

Unsere neue Schule berücksichtigt das wissenschaftlich Erworbene der letzten Jahre, eröffnet die Debatte über die immer wieder belegten Folgen der Vererbungsgesetze. Sie schätzt jene durch die ethologische Revolution und die Verhaltenslehre hervorgerufenen Umwälzungen ein und trägt aufgrund dieser Errungenschaften zur Erarbeitung eines neuen Gesellschaftsvertrages innerhalb der Differenzierungslehre bei, diesbezüglich die Forschung der erst jüngst aufgekommenen Soziobiologie bereits in Betracht ziehend. Sie deckt das Hauptproblem der pädagogischen Verantwortung auf und entwickelt eine aller behavioristischen Theorien enthobene Erziehungsform, die auf einer Neubestimmung des Autoritätsbegriffs beruht. Sie nimmt

Stellung zur Auffassung der Elite, der Macht und der Regierung. Sie unterstreicht, daß die Kunst weder Halluzination noch Snobismus, weder Raserei noch Verdummung ist. Sie sagt aus, weshalb sie sich z.B. für Tremois (und nicht Beuys) erklärt, für Vigeland (und nicht Zadkine).
Unsere neue Schule wird um eine Erklärung bestrebt sein, weshalb sie der Frankfurter Schule entgegensteht (Max Horckheimer, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Jürgen Habermas), weshalb sie die neomarxistische Analyse Herbert Marcuses widerlegt, den Freudomarxismus Erich Fromms und Wilhelm Reichs sowie die primitiven Utopien Ivan Illichs, weshalb sie die Freudsche Scholastik anprangert, weshalb sie eine kritische Untersuchung der von Antonio Gramsci über die kulturelle und zivile Macht aufgestellten Theorie vornehmen will, weshalb sie den egalitären Neofeminismus in Frage stellt, weshalb sie die streng wissenschaftliche Ökologie und die ideologische auseinanderhält, weshalb sie die nahezu apokalyptischen Behauptungen des Club of Rome bestreitet, weshalb sie die Konsumgesellschaft verurteilt, weshalb sie die nahezu katastrophalen Nachteile des amerikanischen Einflusses aufdeckt, weshalb sie das sowjetische Europa des Ostens sowie das amerikanische Europa des Westens ablehnt; denn das Thule-Seminar verkündet ein europäisches Europa, das sich seiner Identität und seines Schicksals bewußt werden muß.

Alternative zum Totalitarismus weltlicher oder judäochristlicher Prägung

Hieraus folgt, daß unsere neue Schule sich unbedingt gegen die Systeme absolutistischer Prägung abgrenzen will, da sie die Idee eines Determinismus, einer einzigen Wahrheit

oder eines Monotheismus implizieren, mit denen wir den Ursprung des Totalitarismus glauben erklären zu können. Unsere neue Schule vertritt weiterhin die Ansicht, daß der gemeinsame Nenner all dieser Systeme in dem Universalismus zu finden ist, d.h. mit der Gleichheitslehre aristotelischen oder thomistischen, judäochristlichen oder marxistischen Ursprungs.

Unsere Lebensanschauung stellt alle totalitären Lehren in Frage, weil sie die Manigfaltigkeit der Welt, die kulturellen Besonderheiten sowie die ethnischen Unterschiede negieren, weil sie lediglich bestrebt sind, den Willen und die Spezifität der einzelnen Völker in eine einzige, allumfassende, restringierende Wahrheit hineinzuzwängen.

Unsere neue Schule erfaßt hinter der Krise der Kirche die noch tiefere Krise der christlichen Theologie, die ihre Widersprüche und dogmatischen Utopien nicht mehr mit der objektiven Realität und den wissenschaftlichen Errungenschaften in Einklang zu bringen vermag. Sie will gleichzeitig ihren Beitrag zur Schwächung der Ideologien leisten.

Außer dem Totalitarismus stellt unsere Lebensanschauung das in Frage, was man gemeinhin unter Reduktionslehre versteht. Freud reduziert das Verhalten auf sexuelle Verdrängungen, die Marxisten reduzieren u.a. die Geschichte auf die jeweilige angewandte Wirtschaftslehre, die Rassisten reduzieren die Kultur auf die genetischen Voraussetzungen. Wir bekräftigen im Gegenteil, daß der Mensch über eine für ihn wesentliche Entscheidungsfreiheit verfügt innerhalb seiner biologischen, genetischen, psychischen Strukturen sowie innerhalb seiner ökologischen Umwelt. Gerade diese Entscheidungsfreiheit ist es, die aus ihm ein Kulturwesen macht.

Die wirtschaftliche Alternative

Unsere neue Schule prangert die durchmerkantilisierte Gesellschaft an, deren Wertskala auf dem sogenannten Ökonomismus gründet. Entgegen der sowohl im Osten (marxistischer Kollektivismus) als auch im Westen (liberaler Kapitalismus) verankerten Meinung, dieser Ökonomismus sei der Motor der Geschichte, behaupten wir, daß der Mensch - und allein der Mensch - der Schmied der Geschichte war und bleibt. Auf die organische Ökonomie bezugnehmend, beschreibt das Thule-Seminar eine Alternative zu den kollektivistisch-totalitären und kapitalistisch-liberalen Systemen.

Die geschichtliche Alternative

Unsere Lebensanschauung bekräftigt also das Recht eines Volkes auf Verschiedenheit, d.h. das Recht darauf, seine ethnischen Besonderheiten zu wahren. Dies führt uns einerseits zu einer Untersuchung und Wiederentdeckung unserer Herkunft, andererseits zu einer neuen Bestimmung der europäischen Werte, der Lebensanschauung sowie der indogermanischen Erkenntniskraft. Unsere neue Schule will in der Tat die ethnischen, historischen, kulturellen und mythologischen Strukturen der indogermanischen Welt bis zum Ursprung zurückverfolgen.

Unsere neue Schule betont nämlich, daß die Geschichte keineswegs das Anderswo der Welt ist. Die Geschichte ist vielmehr das Vorher der Welt, das zur besseren Erfassung ihrer Formen, ihrer Werte und ihres Nachher beiträgt. Die Geschichte ist weder ein Schaufenster noch ein Museum. Sie ist vielmehr Interaktion zwischen Vergangenheit und Gegenwärtigem. Sie vermag über die Zukunft zu spekulie-

ren, solange das betreffende Volk seine genetische Substanz nicht modifiziert hat. Die ethno-kulturelle Zerrüttung ist es, die zur Unterbrechung der Generationsfolge führt.

Alternative zum Universalismus

Wir vertreten den Standpunkt, daß der Sinn des Lebens und der Geschichte einzig in den Handlungen gründet, die beide lenken. Der Wille drückt dem Leben seine Richtung in dem gleichen Maße auf, wie er der Geschichte seinen Sinn aufdrückt. Schon ein stärkerer Wille, ein mutigeres Unternehmen oder eine kühnere Idee vermag der Geschichte einen anderen Verlauf, eine andere Entwicklung, einen anderen Sinn zu verleihen. Dies impliziert ein Aufeinanderbeziehen von Mensch und Wahrheit, von Mensch und Volk (d.h. auch Milieu und Kultur). Dieser Denkprozeß ist insofern geboten, als der völkische Pluralismus einen Pluralismus sowohl der Werte als auch demzufolge des Wahrheitsbegriffs voraussetzt. Daraus geht hervor, daß der Wahrheitsbegriff eines Volkes in keiner Weise maßgebend für ein anderes sein muß: unterschiedlichen psychischen Anlagen entsprechen unterschiedliche Auffassungen der Welt, Auffassungen des Menschen in dessen Beziehung zum Kosmos, Auffassungen des Lebens in seinen einzelnen Äußerungsformen, Auffassungen des Todes hinsichtlich seiner Sanktionen. Während die Gleichheitslehre das Absolute und Totalitäre bezweckt, legt die Differenzierungslehre grundsätzlich Wert auf die Relativität und die Besonderheit. Während die Gleichheitslehre verbindet und vereinheitlicht, will die Differenzierungslehre die Identität und die Spezifität hervorheben. Während die Gleichheitslehre zusammenballt und plant, ist die Differen-

zierungslehre auf eine Strukturierung und Autonomie bedacht. Der Wahrheitsbegriff innerhalb der Gleichheitslehre ist absolut, indessen ist der Wahrheitsbegriff in der Differenzierungslehre zufällig. Der erste ist ideologisch (die Idee überschattet den Menschen), der zweite organisch (der Mensch behält den Vorrang).

Die kulturelle Alternative

Unsere Epoche ist eine Massenepoche, wo alles gleichwertig ist, eine anonyme Gesellschaft abgesetzter Menschen, also Individuen. Die Gleichheitslehre ist dabei, in den Massen eine Konsumgesellschaft zu produzieren, die Konrad Lorenz zu dem Ausspruch bewogen hat, daß sie den warmen Tod übertrage, sofern sie angesichts besagter Gleichwertigkeit die Resignation, die Gleichgültigkeit und die Kastration fördert und begünstigt.

Die von uns angekündigte Epoche ist eine Epoche der Völker mit ausgeprägter Hiérarchisation; mit anderen Worten die spezifische Gesellschaft zusichselbstgekommener Menschen: der Personen. Denn die Lebensanschauung der Differenzierungslehre läßt einen Humanismus aufkommen, bestimmt der einzige, der sich weder seiner Privilegien noch seiner Rechte zu schämen braucht: denn er entspricht dem Leben, seiner Mannigfaltigkeit und seiner als Grundsatz hingestellten Ungleichheit; und er zieht aus dieser Ungleichheit die einzige Würde, die nicht unter den Schwächen und den oft einander widersprechenden Moralvorschriften zu leiden hat; das ist die Würde des innerhalb einer Hierarchie aufgefaßten Menschen, der seine Identität wahren und sich aufgrund seines Charakters gegen andere Menschen abgrenzen kann. Ein Humanismus schließlich in dem einzigen Zusammenhang, der nicht unter irgendwel-

eher metaphysischen Fiktion zu leiden hat, weil er organisch ist, weil er sich auf die Lebensgesetze stützt: nämlich auf das Volk.

Die Bewegung signalisiert unsere Verwirklichung

Einige entschlossene Europäer, die sich sowohl des Ursprungs ihrer Geschichte als auch deren Spezifität bewußt waren, kamen zur Gründung des Thule-Seminars zusammen, das morgen ein Vaterland und neue kulturelle Werte für die Völker Europas schaffen wird.

Die strategische Alternative

Das Thule-Seminar ist ein Verein für intellektuelle Kommunikation und Synthese, deren Zielsetzung der neuen Bestimmung der europäischen Werte gilt, und zwar auf einer metapolitischen Ebene des Denkens. Ein etwaiges politisches Verhalten unsererseits oder eine Beziehung zu einer politischen Vereinigung jeglicher Art ist demzufolge ausgeschlossen. Unser Handeln ist lediglich eine Strategie der kulturellen Auseinandersetzung, eine Anwendung des Denkens und eine Aktualisierung der Idee.
Das Thule-Seminar ist eine Art Katalysator, indem es die geistige Verwandtschaft einzelner Menschen nach einem bestimmten gemeinsamen Ziel orientiert. Zur geistigen Bindung kommt eine menschliche hinzu, die aus dem gewöhnlichen Beitritt ein Engagement machen kann. Dies erfordert allerdings, daß Zusammenhalt, Gemeinschaftssinn und interne Gleichstellung die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb des Seminars bestimmen.
Das Thule-Seminar entwickelt ein vollkommen neues Kon-

zept, welches zunächst eine globale weltanschauliche Kritik der Gleichheitslehre betrifft. Diese Kritik ist insofern notwendig, als sie die Analyse untermauern, eine Maieutik konzipieren, eine Handlungsweise bestimmen und eine Strategie anwenden wird. Dies soll auf einer zweiten Stufe zur Apperzipierung einer Alternative führen. Die damit verbundene neue Bestimmung der kulturellen Werte wird das Aufkommen eines neuen Lebensstiles, einer neuen Welt, eines neuen Schicksals ermöglichen, eines Schicksals im spenglerschen Sinne, wonach unser freier Wille unser Schicksal sei.

Das Thule-Seminar will zunächst die Bewußtwerdung der volklichen Identität anregen, die zu einem besseren Erfassen und Verständnis des Menschen verhilft. Robert Ardrey sagt in diesem Zusammenhang, daß wir nach einer Identität streben wie eine Pflanze nach dem Licht.

Die Strategie signalisiert unser Engagement

Die Klarheit ist stets die geheime Waffe der Strategie gewesen. Aber wir dürfen uns nicht täuschen. Die Gleichheitslehre ist ihrer endgültigen Verwirklichung nah. Die Differenzierungslehre sieht noch keine bevorstehende Konkretisierung, läuft sogar Gefahr zu scheitern. Diese Diskrepanz zwischen Zeit und Reife kann uns dann zum Verhängnis werden, wenn wir unsere Kräfte durch zuviel Theoretisieren vergeuden, statt sie in ein praxisbezogenes Projekt zu investieren. Diese Diskrepanz kann uns dennoch ebenfalls von Nutzen sein, wenn wir - angesichts der vielfältigen Widersprüche der egalitären Gesellschaft - die sich bei einer einfachen Betrachtung der alltäglichen Realität anbietenden Diskussionsansätze profilieren, einen klaren Standpunkt vermitteln.

Die Gleichheitslehre herrscht in unserer Zeit vor. Sie ist längst kein Projekt mehr. Sie ist zum soziologischen Phänomen geworden. Wir müssen einsehen, daß die alltägliche Verwirklichung der Idee deren Wahrheit selbst schafft. Demnach wird die Gleichheitslehre die Wahrheit der morgigen Welt sein, wenn sie zur Lebensregel oder zum Lebensbezug der Völker wird. In dieser Optik versteht sich das Thule-Seminar vorwiegend als Herausforderung. Es gebührt uns, eine höhere Wahrheit zu finden, die mehr Substanz bedeutet, mehr innere Logik ausstrahlt, eine größere Überzeugungskraft besitzt. Dazu müssen neue Werte erfaßt und artikuliert werden.

Wir müssen also eine Alternative bestimmen, die Europa eine solche Entwicklung einräumen wird, daß an der Spezifität und an der Lebensanschauung nicht mehr gerüttelt wird.

Zielsetzung des Thule-Seminars als Schule einer neuen Kultur ist die Neubestimmung des heutigen Willens zur effizienten Einwirkung aller indogermanischen Quellen auf den europäischen Humanismus von morgen.

THULE-SEMINAR

Kassel **Tübingen**

Arbeitskreis für die Erforschung und das Studium der europäischen Kultur e.V.

In tiefer Sorge um die Zukunft Europas haben sich beherzte Europäer in einem Arbeitskreis zusammengefunden. Im Rahmen des THVLE-SEMINARS wollen Sie mit Veranstaltungen und Buchveröffentlichungen die Bewußtwerdung der persönlichen und gesellschaftlichen Identität anregen, um auf der Grundlage des volklichen Pluralismus zu einer Neufestsetzung der europäischen Werte zu gelangen, deren Behauptung, Festigung und Ausbreitung die Voraussetzung für das Überleben unserer abendländischen Kultur ist. Diese steht im Begriff, zwischen den außereuropäischen Mahlsteinen zum Mörtel einer seelenlosen Einheitswelt zerrieben zu werden.
Das THULE-SEMINAR ist Gebot der Stunde.

Unterstützen Sie unsere Arbeit! Werden Sie förderndes Mitglied! Fordern Sie die ausführlichen Unterlagen bei uns an:
THULE-SEMINAR e.V. - Postfach 410403 - 3500 Kassel
oder Postfach 1611 - 7400 Tübingen

Pierre Krebs (Hrsg.)

NEU

Das unvergängliche Erbe

Alternativen zum Prinzip der Gleichheit

491 Seiten, mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans J. Eysenck, 8 Abbildungen, umfangr. Literatur-, Personen- und Sachverzeichnis, Ganzleinen
DM39,-

Veräffentlichung des THULE-SEMINARS e.V. (Arbeitskreis für Erforschung und Studium der europäischen Kultur) Band I
ISBN 3 87847 051 7

Das Weltbild der „Neuen Rechten"

In Sorge um unsere Zukunft appellieren namhafte Wissenschaftler in diesem Buch: Erkennen wir endlich wieder an, was uns Biologie und gesunder Menschenverstand sagen: daß die Menschen nicht gleich sind, daß es natürliche Rangunterschiede gibt, und daß wir die Leistung der Hochbegabten, der Eliten bitter nötig haben, sollen die Weltkrisen der Jahrhundertwende bewältigt werden. Wehren wir uns gegen den „Einheitsmenschen", wie ihn gewisse Ideologen predigen, gegen den unmenschlichen „Zwang, gleich zu sein", gegen die Auslöschung der Persönlichkeit, gegen die Vermassung. Im Namen der Freiheit: Vive la différence!
Die Autoren und ihre Beiträge:

A. de Benoist, Gleichheitslehre, Weltanschauung und „Moral" - Der Konflikt der antiken Kultur mit dem Ur-Christentum — Dr. P. Binding, Wiedergewinnung der Identität - Prof. R. Eichler, Die bildende Kunst von heute im Fadenkreuz der Kulturrevolutionäre — G. Faye, Von der Konsumgesellschaft zur organischen Wirtschaft — P. Krebs, Elemente für eine kulturelle Wiedergeburt — Der organische Staat als Alternative in Evolas Vorstellung, Nietzsches Projekt und Saint-Exupérys Botschaft - Dr. R. Künast, Empirische Wissenschaften zur Gleichheitslehre - Dr. G. Locchi, Über den Sinn der Geschichte — Prof. Dr. J. de Mahieu, Der Mensch, das soziale Wesen — Dr. habil. A. Möhler, Die nominalistische Wende - J. Rieck, Zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz.

Alain de Benoist

HEIDE SEIN
zu einem neuen Anfang

Eine Generation nach den verheerenden Weltkriegen treten überall in Europa neue Kräfte der Selbstbesinnung hervor. Nachdem politische und wirtschaftliche Lösungen nur zeitweilige Erfolge gebracht haben, wird immer stärker die Notwendigkeit einer geistigen Neuordnung des Abendlandes erkannt. Alain de Benoist, in den letzten Jahren als geistiger Kopf der französischen Neuen Rechten durch zahlreiche Artikel und mehrere Bücher hervorgetreten, hat im vorliegenden Werk ein ganz heißes Eisen angefaßt: die Frage nach einer modernen Religion für Europa. In einer tiefschürfenden, geschichtlich-philosophischen Auseinandersetzung mit dem Christentum weist er nach, daß deren dualistische, egalitäre, monotheistische Lehre der europäischen Tradition nicht entspricht, zu Intoleranz und Nivellierung neigt und ein falsches Bild der Wirklichkeit erzeugt. Benoist sieht Anzeichen dafür, daß Europa nach einer Zeit der Entfremdung nun wieder zu sich selbst zurückfindet, nicht zum alten Heidentum der Vorzeit, doch zu einer, wie dieses, toleranten, pluralistischen, naturhaften und kosmischen, diesseitsbezogenen Anschauung, die die Verschiedenheit betont und achtet. Wie in Deutschland schon Sigrid Hunke, zeigt der Verfasser unter Berufung auf die großen Denker der europäischen Geistesgeschichte von Meister Eckhart und Paracelsus zu Leibniz und Goethe bis Nietzsche die fortlaufende Strömung von »Europas wahrer Religion«, die den Menschen erhöht und ihn erst sich selbst verwirklichen läßt. Bis in feinste Einzelheiten werden nach der scharfsinnigen Art französischer Analytiker die Unterschiede zwischen orientalischem und abendländischem Geist verfolgt und gedeutet und mit einer Vielzahl von Zitaten, vor allem aus der französischen Literatur, belegt. Ein mutiges Buch, das sicher zu heftigen Auseinandersetzungen über seinen Inhalt Anlaß geben wird.

Alain de Benoist, **geboren am 11. Dezember 1943, wird in Frankreich als hauptsächlicher Theoretiker der NEUEN RECHTEN angesehen. Seit 1969 ist er Leiter der Zeitschrift NOUVELLE ECOLE. Er ist Mitarbeiter der zwei wichtigsten französischen Wochenzeitungen, FIGARO-MAGAZINE und VALEURS-ACTUELLES sowie Mitarbeiter zahlreicher anderer Zeitschriften. Für sein 1978 herausgegebenes Buch VU DE DROITE, eine Anthologie zeitgenössischer Ideen, erhielt er den »Grand Prix de l'Essaie« der Academie Française. Er hat mehrere Bücher geschrieben, unter anderem: AVEC OU SANS DIEU? (1966); MORALE ET POLITIQUE DE NIETZSCHE (1974); LES IDEES A L'ENDROIT (1979); COMMENT PEUT-ON ETRE PAÏEN? (1981) ORIENTATIONS POUR DES ANNEES DECISIVES (1982) usw.**

Zahlreiche Seminare und Diskussionen sind von ihm organisiert und geleitet worden. Er hat eine deutsche Frau und ist Vater von zwei Kindern.