

Doppelte Nicht-Identität. Zur Gegenwartsrelevanz des Paulus

LUCA DI BLASI¹

Summary: Einleitung; 1. Universalisierter Partikularismus: Daniel Boyarin; 2. Universalismus statt Partikularismus: Alain Badiou; 3. Zwischen unmöglichem Partikularismus und Universalismus: Giorgio Agamben; 4. Mehr als (paulinischer) Universalismus: Elad Lapidot; 5. Die doppelte Nicht-Identität des Paulus.

Abstract: The paper discusses four different positions about Saint Paul and the relation between universalism and particularism. These positions share a non-Christian theological approach and the tendency to detract Paul from the Christian tradition. Thereby, the figure of Paul and the relation between universalism and particularism can be released from the long conflict between Christianity and Judaism. In line with Jacob Taubes and a current theological trend (the so called »Fresh Perspective on Paul«), the paper finally argues for supplementing the focus on Paul's (conflictual) relation to his Jewish origin (a focus shared by the protestant tradition as well as by the currently dominant "New Perspective on Paul") by giving more attention to Paul's (no less conflictual) relation to the Roman Empire. The result is an understanding of Paul's "position" as one of a double non-identity, something that comes surprisingly close to the specific »position« about the relation between particularism and universalism of one among the 20th-century greatest philosophers, namely Jacques Derrida.

Keywords: *Saint Paul, Universalism, Particularism, Christianity, Judaism, Non-Identity*

Einleitung

Die verschiedenen »Posts« in den Ausdrücken Poststrukturalismus, Postkolonialismus, Postmoderne oder Postsäkular bezeichnen unterschiedliche Formen der Bewältigung dessen, was man eine lange dauernde Dezentrierung des Westens nennen könnte. »Der Westen«, obwohl oder weil er weltweit wirksam wurde, rückt gleichzeitig als »westliche Welt« Stück für Stück aus dem Zentrum der Welt. Damit erscheint der Westen zugleich immer universaler und immer partikularer.

In dieser spezifischen Situation erfuhr die Figur des Paulus eine neue Aktualität. An ihm lassen sich nämlich die Spannungen zwischen »Universalismus« und »Partikularismus« schon deswegen wie kaum anderswo studieren, weil sich hinter dieser Unterscheidung, mindestens seit der Moderne, die Unterscheidung zwischen »Volks-« und »Universalreligionen« und, dahinter wiederum und

¹ Dozent für Philosophie, Institut für Systematische Theologie, Universität Bern

gleichsam paradigmatisch hierfür, zwischen Judentum und Christentum verbirgt.² Genau in dieser Spannung war aber Paulus angesiedelt.³

Das gilt besonders dann, wenn man beide Begriffe dialektisch versteht, denn wenn Paulus durch seine »Bekehrung« und seine Heidenmission, was dasselbe ist,⁴ tatsächlich zum »Begründer des Universalismus« wurde, wie Alain Badiou etwas überspitzt formulierte,⁵ dann war er notwendig auch der Begründer dessen, was durch den Universalismus eben nicht etwa nur überwunden, sondern dadurch erst eigentlich voraus-gesetzt wurde: des Partikularismus. Das gilt aber auch in einem historischen Sinn: War er nämlich »Gründer der christlichen Kirche«, wie ebenfalls immer wieder behauptet (aber mit Verweis auf seine Naherwartung auch bestritten) wird, dann wäre Paulus außerdem, zumindest implizit, der Gründer einer Gemeinschaft geworden, die faktisch stets partikular war und ist (denn faktisch waren nie *alle* Mitglieder dieser Gemeinschaft), die aber zugleich *für alle* offen und in diesem Sinne universalistisch war. Das bedeutet aber wiederum nicht notwendig, dass im Christentum Einigkeit darüber bestanden hätte, ob auch alle *von Gott* erwählt wären, so dass mit Verweis darauf die Universalität des Christentums auch bestritten werden konnte. In diesem Fall ist die Kirche universalistisch, für alle offen, nicht aber ihr Gott.

Im vorliegenden Beitrag möchte ich die Frage nach dem Verhältnis von Universalismus und Partikularismus bei Paulus mit einem Durchgang durch vier (im engeren Sinn des Wortes) nicht-theologische (oder zumindest: nicht christlich-theologische) Paulus-Deutungen der Gegenwart zu klären versuchen. Was diese Deutungen interessant macht, ist die Tatsache, dass sie deutlicher oder weniger deutlich Paulus vom Christentum abkoppeln oder zumindest nicht aus eindeutig christlicher Perspektive vorgenommen werden, wodurch die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus von der langen und schwierigen Geschichte zwischen institutionalisiertem Christentum und Judentum entlastet erscheint.

Eine solche Abkopplung zeigt sich in aller Deutlichkeit bei *Daniel Boyarin*, der Paulus zum radikalen Juden erklärt und dadurch einen interreligiösen Konflikt zu einer *innerjüdischen* Spannung transformiert, als Spannung zwischen einem universalistischen (Paulus) und einem partikularistischen (rabbinischen) Judentum. Eine ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei *Alain Badiou*, der zwischen (partikularem) *virtuellem* und (universalem) *aktuellem* »Juden«, unterscheidet, nur dass er sich nicht *zwischen* dieser Unterscheidung positioniert, wie Boyarin, sondern für die universalistische Seite optiert, mit der er Paulus verbindet. Anders als Badiou und ähnlich wie Boyarin wiederum positioniert *Giorgio Agamben* Paulus (und sich selbst) zwischen Partikularismus und Universalismus, was für ihn, anders als für Boyarin, zugleich bedeutet: zwischen Juden- und Christentum. Auf eine Grundschwäche, die nicht nur bei Agamben zu erkennen ist: dem naiv vorausgesetzten »Juden«,

2 Vgl. Petra Gehring, *Universalismus*, „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 204–07. Vgl. auch Gustav Mensching, Johannes Hempel, u. Ernst Fuchs, *Universalismus und Partikularismus*, Kurt Galling (hg. v.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1962, S. 1159–64.

3 Mein Buch (*Dezentrierungen. Beiträge zur Religion der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Turia + Kant, Wien 2018 (im Erscheinen) geht der Dezentrierung des Westens in Gestalt einer Dezentrierung des Paulus (Teil I), des (christlichen) Abendlandes (Teil II) und des Säkularen (Teil III) nach. Der vorliegende Beitrag ist dem ersten Teil entnommen.

4 »Here is not that change of »religion« that we commonly associate with the word *conversion*. Serving the one and the same God, Paul receives a new and special calling in God's service. God's Messiah asks him as a Jew to bring God's message to the Gentiles.« Siehe Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles, Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Fortress, Philadelphia 1976, S. 7.

5 Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Diaphanes, Zürich 2009.

fokussiert *Elad Lapidot* und plädiert auf dieser Grundlage für einen, gegenüber dem paulinischen, noch einmal radikalisierten Universalismus, von dem her sich der christliche Antijudaismus ebenso verstehen lässt wie dessen Unterschied zum Antisemitismus.

Abschließend möchte ich zumindest umrisshaft andeuten, in welche Richtung meine eigene Deutung geht: Statt Paulus einseitig von seiner Herkunft, dem Judentum, her zu verstehen, wie dies seit den sogenannten »new perspectives on Paul« üblich geworden ist, sollte man sein spannungsreiches Verhältnis zum Römischen Reich, dem damaligen Imperium, nicht aus den Augen verlieren. Erst durch diese Ergänzung erscheint seine Situation als doppelte »Nicht-Identität« – und Paulus gerät damit in eine eigentümliche Nähe zu genau jenem Denker, der wie kaum ein Zweiter die Frage des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus durchdacht hat: Jacques Derrida.

1. Universalisierter Partikularismus: Daniel Boyarin

Mitten im Höhepunkt der Debatte um Moderne und Postmoderne, Kommunitarismus und Multikulturalismus, Universalismus und Partikularismus, erschien 1994 Daniel Boyarins vieldiskutiertes Buch *A Radical Jew*.⁶ Indem Boyarin Paulus darin als »radikalen Juden« deutet, wird die Spannung Partikularismus- Universalismus nicht überwunden, wohl aber von der Spannung Judentum-Christentum entkoppelt und dadurch neu diskutierbar.

Statt sich für einen (jüdischen) Universalismus (= Paulus) oder (jüdischen) Partikularismus(= Rabbiner) zu entscheiden, positioniert sich Boyarin innerhalb dieses Spannungsraums. Er sieht den paulinischen Grundimpuls in einem »Hellenistic desire for the One, which among other things produced an ideal of a universal human essence, beyond difference and hierarchy« und findet diesen bejahenswert (»laudable«). Allerdings fügt er hinzu: »In terms of ethnicity, his system required that all human cultural specificities – first and foremost, that of the Jews – be eradicated, whether or not the people in question were willing.«

Schon hier stellen sich Fragen: Wer sind »the Jews«, deren »kulturelle Spezifität« hier, neben der anderer, »eradicated«, entwurzelt, ausgerottet werden sollte, wenn, wie Boyarin wenig später sagt, das (rabbinische) Judentum eine »reaction formation« auf oder zumindest eine »antithesis« zu Paulus darstellt? Schon hier deutet sich eine Spannung zwischen dem horizontalen »all human cultural specificities« und dem – einen Exzeptionalismus suggerierenden – »first and foremost, that of the Jews«. Das klingt nach einer Wendung aus Röm 1,16, aber Boyarin bezieht sich weder hier noch anderswo in seinem Buch auf sie. Daher muss man wohl annehmen, dass es seine eigene Formulierung ist, was die Frage aufwirft, inwiefern hier eine Einschränkung der – von Boyarin zuvor gelobten – Horizontalisierung vorliegt.

Das Problem der »Entwurzelnung« aller (und besonders der jüdischen) kulturellen Spezifika liegt, folgt man Boyarin, darin, dass diese nicht zugunsten eines echten, sondern nur eines angemessenen Universalen erfolgte. Denn »there is no such thing as cultural unspecificity, merging of all people into one common culture means ultimately (as it has meant in the history of European cultural imperialism) merging all people into the dominant culture.«

6 Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994. Die nachfolgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

Das gelte auch für die Frage des Geschlechts:

In terms of gender, for Paul (as indeed, for nearly everyone until now), autonomy and something like true equality for women were bought at the expense of sexuality and maternity. Also, analogously to the culture question, the erasure of gender seems always to have ended up positing maleness as the norm to which women can »aspire«.

Beidem, dem nur angemäßen Universalismus gegenüber den kulturellen Partikularitäten wie den Geschlechtern, stellt Boyarin die rabbinische Tradition gegenüber: »Ethnic difference, cultural specificity, specific historical memory, and sexuality were highly valued in that cultural system, providing a partial, useful model for contemporary culture.« Das Gleiche gilt für die »rabbinic marriage, for all of its warmth and valorization of sexuality (including female sexuality) and childbirth«.

Diese wiederum werden nicht einfach positiv einem Scheinuniversalismus gegenübergestellt. Vielmehr sind auch sie mit schwerwiegenden Schwächen behaftet:

If Paul's solutions were unsatisfactory from one point of view, however, those of rabbinic Judaism seem equally unsatisfactory from the opposite point of view. In terms of ethnicity, the Jewish system has created the danger (and in our times, the realization of that danger) of a racist social system, while rabbinic marriage [...] left precious little room for female autonomy, equality, and freedom.

Da Boyarin keine naive Gleichsetzung von Judentum und Altem Testament vollzieht, sondern vom rabbinischen Judentum ausgeht, also einem nachpaulinischen, nachchristlichen Phänomen, kann er dieses, wie gesagt, als »reaction formation« auf oder »typological antithesis« (8) zu Paulus deuten. Damit geht aber eine eigentümliche Ambiguität einher: Dieses (rabbinische) Judentum kann nämlich sowohl als Überwindung von Mängeln oder Einseitigem des paulinischen Christentums erscheinen, als »Fortschritt« gegenüber Paulus. Es kann aber auch als *reaktionärer* Versuch verstanden werden, hinter Paulus zurückzufallen, oder sogar als Bejahung dessen, was erst durch Paulus in Gestalt des »Juden« negativ gesetzt wurde. Und Boyarin scheint unentschieden zwischen beiden Möglichkeiten zu changieren.

Zudem fällt auf, dass er, wenn er von »[e]thnic difference, cultural specificity, specific historical memory« spricht, seinerseits Universalisierungen vornimmt. Er transformiert, abstrahiert und universalisiert das »Jüdische« zu einem »Partikularen«, das als solches *alle* Partikularitäten teilen (können), das also damit »für alle«, also gerade universell und eben nicht partikular ist. Damit geht aber genau *das Spezifische* der *jüdischen* Partikularität und der Anspruch auf die eine Exzeptionalität, also darauf, innerhalb der Partikularitäten eine Ausnahmepartikularität zu bilden, verloren.

Angenommen nun, eine gewisse Entleerung der spezifischen zur allgemeinen, sozusagen der virtuellen zur aktuellen Partikularität wäre aus Gründen der Konfliktreduktion wünschenswert und möglich: Bedarf es nicht dennoch einer anderen Ausnahmepartikularität, gegen die sich die Partikularitäten (»Kulturen«) abgrenzen müssen, damit die Horizontalisierung und Solidarisierung untereinander gelingen kann? Dies scheint aus strukturellen Gründen notwendig.⁷

7 Nach Ernesto Laclau, werden alle Differenzen durch einen gemeinsamen Ausschluss irrelevant: »[V]is-à-vis the

Und in der Tat ist es auffällig, dass auch Boyarin eine solche Partikularität kennt und benennt, nämlich die *europäische* (bzw. westliche) und damit die *christliche*. Auf sie werden der westliche Imperialismus und eine westliche Homogenisierung zurückgeführt. Diese Rückführung auf eine bestimmte »Kultur« legitimiert die Kritik an ihr im Namen des Schutzes kultureller Vielfalt. Zugleich aber stellt sich die Frage, auf welcher theoretischen Grundlage die »Spezifität« dieser europäischen »Kultur«, dass sie sich nämlich als exzeptionelle Kultur, als Trägerin universell gültiger Werte ansah oder ansieht, überhaupt kritisiert werden kann. Läuft das nicht darauf hinaus, dass auch Boyarin durchaus *nicht alle* kulturellen Spezifitäten als solche gleichermaßen respektiert und respektieren kann, weil er nämlich zumindest eine, jene europäische oder westliche, in *ihrer* Spezifität (»universalistischer Anspruch«) verneint? Daher geschieht hier etwas Eigentümliches: Jener anstößige Exzeptionalismus, der traditionell mit der jüdischen Tradition verbunden ist (»auserwähltes Volk«), wird zur »Kultur« und »Partikularität«, die den übrigen »Kulturen« und »Partikularitäten« gleichgestellt ist, er wird entschärft,⁸ verschwindet dadurch aber nicht, sondern verlagert sich (negativ) auf die europäische oder westliche »Kultur«.

Gegenüber der von Boyarin vorgebrachte Vorstellung, wonach das Judentum als Modell eines Widerstands »der Völker« gegen ihre »Europäisierung« sein könnte,⁹ fällt zunächst auf, dass hier einer Idealisierung der »Völker« einschließlich der »Juden« Vorschub geleistet wird, wie sie sich analog auch in »nationalrevolutionären« und »ethnopluralistischen« Ansätzen findet, die ja durchaus nicht nur anti-, sondern auch philosemitisch argumentieren können.¹⁰ Vor allem muss dagegen, gerade mit Blick auf neuere Ansätze der Paulus-Forschung, (s. u.), betont werden, dass sich jenes Christentum, das hier als Wurzel des westlichen Imperialismus gedeutet wird, in einer *seiner* zentralen Wurzeln, eben bei Paulus, gerade in Gestalt einer *Opposition* zum römischen Imperium artikuliert. Und wenn schließlich Paulus als ein radikaler Jude verstanden wird und zugleich, auch für Boyarin, als eine der zentralen Quellen für das hegemoniale »kulturelle System«¹¹ des Christentums, dann muss sich notwendig die Deutung des jüdischen Widerstands gegen diese hegemoniale Entwicklung verkomplizieren.

2. Universalismus statt Partikularismus: Alain Badiou

excluded element, all other differences are equivalent to each other – equivalent in their common rejection of the excluded identity.« Siehe Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, New York 2005, S. 70. Und schon zuvor hatte Jacques Derrida geschrieben: »Isn't there always an element excluded from the system that assures the system's space of possibility?« Siehe Jacques Derrida, *Glas*, University of Nebraska Press, Lincoln 1986, S. 162. Vgl. zu dieser Frage auch Luca Di Blasi, *Der weiße Mann. Ein Anti-Manifest*, transcript, Bielefeld 2013.

8 Eine ähnliche Strategie verfolgt auch Sarah Hammerschlag in ihrem Buch *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

9 »When Christianity is the hegemonic power in Europe and the United States, then the resistance of Jews to being universalized can be a critical force and model for the resistance of all peoples to being Europeanized out of particular bodily existence.« Siehe Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, S. 256.

10 Demetrios Theraios in einem Gespräch mit Alain de Benoist: »Ich würde sogar [...] behaupten, daß das Judentum, indem es bewußt die Religion eines spezifischen Volkes sein will (der Glaube, der diesem Volk es ermöglichte, die Jahrhunderte und die fürchterlichen Prüfungen, durch die es gegangen ist, zu überleben), auch uns europäischen Völkern in einer Periode, in der wir unsere tiefere Einheit zu strukturieren versuchen, das Modell für die Rückkehr zu jener spezifischen Religion bietet, die unsere eigene Identität ausmacht. An diesem Punkt zeichnet uns das jüdische Volk noch einmal den Weg vor, den wir nehmen müssen.« Siehe Alain de Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*, Demetrios Theraios (Hg. v.) *Welche Religion für Europa? Hermann Kunst zum 85. Geburtstag gewidmet*, Lang, Bern 1992, S. 41–86, hier S. 59.

11 »The Pauline corpus is, moreover, one of the main textual sources for Christianity, the most powerful of hegemonic cultural systems in the history of the world.« Siehe Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, S. 9.

Boyarins Paulus-Deutung gewinnt deutlichere Konturen, wenn man sie jener Badiou gegenüberstellt. Über die grundlegende Bedeutung von Paulus für das Projekt von Badiou im Allgemeinen und für die Frage nach dem Universalismus im Besonderen schreibe ich anderswo ausführlicher.¹² An dieser Stelle möchte ich mich auf Aspekte beschränken, durch die der Unterschied zu Boyarin deutlich wird. Badiou sieht Paulus nämlich als den ersten einer Reihe von Persönlichkeiten mit jüdischer Herkunft (darunter Spinoza, Marx und Freud), welche die Partikularität ihrer spezifischen Situation zugunsten eines Universalismus überwunden hätten.

An abstract variation of my position consists in pointing out that, from the apostle Paul to Trotsky, including Spinoza, Marx and Freud, Jewish communitarianism has only underpinned creative universalism in so far as there have been new points of rupture with it.¹³

Diesen Universalismus versteht er als das Ergebnis einer inneren Dialektik zwischen »virtuellen« und »aktuellen« Juden:

Most of the time vast amounts of Jews only assert their identity, like you and me. I call them virtual Jews. They pass on virtuality. Because it must necessarily be there, that powerful and detestable identity, to enable a Jew who is more than the Jews to come.¹⁴

Das kommt dem nahe, was auch Boyarin über Paulus sagte, nur dass Badiou sich offensichtlich nicht im Spannungsraum zwischen »Jewish communitarianism« und »universalism« bewegt, sondern sich entschieden auf die Seite der ständigen Anstrengung um Überwindung der jeweils eigenen »detestable identity« stellt. Damit affirmiert Badiou exakt das, was Boyarin anhand von Paulus kritisierte.

Fragwürdig erscheint hierbei genauerem Hinsehen aber die Voraussetzung, wonach der jüdische Universalismus auf der stets gleichen Grundlage einer »powerful and detestable identity«, eines »Jewish communitarianism« erwachsen wäre. Dieser spezifische communitarianism müsste, wie die Namen Paulus bis Freud vermuten lassen, eine quasi zeitlose Konstante sein, aber daran sind Zweifel erlaubt, und sie lassen sich anhand der von Badiou genannten Beispiele begründen: Bereits Marx' Vater war zum Protestantismus konvertiert, hier ist nicht recht zu sehen, dass sich Karl Marx' Universalismus gegen welche spezifischen, besonders starken Gravitationskräfte eines »jüdischen Kommunitarismus« sich Karl Marx' Universalismus entwickelt und gekräftigt hätte. Sein Hintergrund scheint sehr verschieden von dem Spinozas. Die Situation Sigmund Freuds scheint wiederum deutlich unterschieden, sein Universalismus antwortete *auch* auf ein antisemitisches Umfeld, war, zum Teil wenigstens, der Notwendigkeit geschuldet, Fragen, die spezifisch das Judentum betrafen (z. B. jene nach dem Verhältnis von Beschneidung und Kastrationskomplex¹⁵) aufgrund potentieller antisemitischer Angriffe zu unterdrücken. Und

12 Vgl. L. Di Blasi, *Dezentrierungen. Beiträge zur Religion der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Turia + Kant, Wien 2018 (im Erscheinen).

13 Alain Badiou, *Polemics*, Verso, London, New York 2006, S. 162.

14 Ebd., S. 186.

15 An einer Stelle zumindest deutete Freud eine Verbindung von »Kastrationsangst« und »ritueller Beschneidung« an. Vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Studienausgabe Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexandra Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, Fischer, Frankfurt a.M 2000, S. 287–444, hier S. 436. Zu Freud, Psychoanalyse und Beschneidung vgl. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Maciejewski, *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Jay Geller, *The queerest cut of all: Freud, Beschneidung, Homosexualität*

wenn Paulus von Badiou als Begründer des Universalismus angesehen wird, so stellt sich die Frage: Warum begann der Universalismus erst hier? Hatte es vor Paulus etwa keinen »jüdische Kommunitarismus« gegeben? Auch das lässt sich behaupten, wenn man das Judentum nicht naiv mit dem Alten Testament identifiziert und wenn man berücksichtigt, dass der »Jude« als *Kategorie* möglicherweise erst eigentlich von Paulus geschaffen wurde (s. u.). Bei Badiou aber findet sich nichts dergleichen, und so stellt sich die Frage nach dem gegenüber dem Universalismus vorausgesetzten Jüdisch-Partikularen.¹⁶

3. Zwischen unmöglichem Partikularismus und Universalismus: Giorgio Agamben

Das Problem, den »Juden« naiv voranzusetzen, zeigt sich nicht nur andeutungsweise bei Boyarin und bei Badiou, sondern in aller Deutlichkeit in einer weiteren, vielbeachteten philosophischen Paulus-Interpretation der 1990er Jahre, jener von Giorgio Agamben, die insofern zwischen Boyarin und Badiou verortet werden kann, als sie dem eigenen Selbstverständnis nach erstens polemisch auf Badiou's einseitige Bejahung des Universalismus reagiert und sich, wie auch Boyarin oder Derrida, zwischen Partikularismus und Universalismus, sich dabei aber zweitens, und anders als Boyarin, innerhalb der Unterscheidung Judentum-Christentum verortet. Seinen Ausgangspunkt formuliert Agamben wie folgt:

Nehmen wir die grundlegende nomistische Teilung: Juden/Nichtjuden. Diese Teilung ist deutlich, was ihr Kriterium betrifft (beschnitten/nichtbeschnitten), und erschöpfend, was ihre Funktionsweise betrifft, da sie die Ganzheit »Menschen« in zwei Gruppen aufteilt, ohne einen Rest übrigzulassen.¹⁷

Agambens Interpretation zufolge überwand Paulus die Unterscheidung von »beschnittenen Juden« und »unbeschnittenen Nichtjuden« bzw. »Juden« und »Heiden« gerade nicht, wie auch Boyarin meinte, durch die Einführung einer höheren oder abstrakteren Kategorie, etwa jener der »Menschen«, sondern vielmehr durch die Einführung einer weiteren Unterscheidung, einer weiteren binären Teilung, die derjenigen zwischen Beschneidung nach dem Fleisch und Beschneidung nach dem Geist oder Herzen bereits inhärent ist,¹⁸ nämlich die zwischen *sarx* und

und maskulines Judentum, Ulrike Brunotte u. Rainer Herrn (Hg. v.), *Männlichkeiten und Moderne. Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900*, transcript, Bielefeld 2007, S. 157–72.

16 Man könnte dieses Dilemma mit einem dialektischen Verständnis zu lösen versuchen, aber dann stellt sich die prinzipielle Frage, inwieweit ein solches die Konstruktion, genauer: *die Setzung der Voraussetzung* (also die Voraussetzung) einseitig betont. Natürlich wird eine anspruchsvolle Dialektik stets auch darauf hinweisen, dass auch die Setzungen ihrerseits auf Voraussetzungen beruhen; aber auch die Voraussetzungen können stets wieder als Setzungen eingeholt werden und dann in eine Subjektphilosophie münden, die die Autonomie des Subjekts über Gebühr betont. Das betrifft eine Grundfrage nicht nur der Paulus-Deutungen und des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum, sondern auch die Grenzen einer nur scheinbar geschichtlich denkenden, in Wirklichkeit doch im Konstruktivistischen verbleibenden Dialektik.

17 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2012, S. 62.

18 Vgl. Röm 2, 28–29: »Denn nicht der ist ein Jude, der es äußerlich ist, auch ist nicht das die Beschneidung die äußerlich am Fleisch geschieht; sondern der ist ein Jude, der es inwendig verborgen ist, und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht. Dessen Lob kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.«

pneuma. Für diese »Teilung der Teilung«¹⁹ verwendet Agamben die Begriffe Benjamins, »Schnitt des Apollo« oder »Schnitt des Apelles«.²⁰

Diese neue Unterscheidung führt Agamben zufolge nicht einfach zu vier neuen Kategorien: Juden im Fleisch, Juden im *pneuma*, Nichtjuden im Fleisch und Nichtjuden im *pneuma*.²¹ Das Ergebnis der Unterscheidung zwischen *sarx* und *pneuma* soll also nicht die Schaffung von klar definierten Mengen sein, nicht bloß Teilung oder Vervielfachung. Statt entweder der klaren und erschöpfenden Unterscheidung zwischen (beschnittenen) Juden und (unbeschnittenen) Nichtjuden, oder der Unterscheidung zwischen vier klar voneinander abgegrenzten Klassen oder Mengen, läge nun etwas anderes vor. Mit der Einführung der neuen Unterscheidung zwischen *sarx* und *pneuma* soll ein Rest eingeführt werden, die »Nicht-Nichtjuden«, der nicht nur der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden entzogen bleibt, sondern diese Identitäten auflöst, indem dadurch ein Bereich eröffnet wird, in dem keine mit sich übereinstimmende Identität etabliert werden kann.

So wie Paulus, der, konfrontiert mit der binären Unterscheidung Beschneidung/Nichtbeschneidung, sich nicht einfach für die Nichtbeschneidung entschieden und diese gegenüber der Beschneidung privilegiert habe, will Agamben mit der Figur des Schnitts des Apelles die Entscheidung für Partikularismus oder Universalismus untergraben. Dies wird deutlich in seiner Polemik gegen Badiou:

Man kann hier die Distanz ermessen, die das Paulinische Verfahren vom modernen Universalismus trennt. Dieser setzt etwas – beispielsweise die Humanität des Menschen – als Prinzip in Kraft, das alle Differenzen aufhebt, oder als letzte Differenz, jenseits deren keine weiteren Teilungen mehr möglich sind. So versteht Badiou in seinem eben erwähnten Buch den Universalismus des Paulus als »Wohllwollen gegenüber den Gebräuchen und Meinungen« oder als »tolerante Indifferenz gegenüber den Differenzen«, die ihrerseits zu dem werden, »was durchquert werden muss, damit sich die Universalität selbst aufbaut.«²²

Der messianische Schnitt des Apelles, so betont Agamben, laufe nie auf etwas Universales hinaus:

Der »Jude nach dem Hauch« ist kein Universales, weil es nicht von allen Juden gesagt werden kann, genausowenig, wie der »Nichtjude nach dem Fleisch« etwas Universales ist. Das bedeutet aber nicht, dass die Nicht-Nichtjuden nur ein Teil der Juden oder der Nichtjuden wären. Sie repräsentieren vielmehr die Unmöglichkeit für die Juden und die *gojim*, mit sich selbst zusammenzufallen, sie sind eher so etwas wie ein Rest zwischen einem Volk und sich selbst, zwischen jeder Identität und sich selbst. [...] Im Grund des Juden und des Griechen steht nicht der universelle Mensch oder der Christ, weder als Prinzip noch als Zweck: Es gibt da nur

19 Vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 64.

20 Ebd., S. 62–66.

21 Dies erinnert an Robert Gordons Erweiterung der Unterscheidung Isaac Deuschers zwischen Juden (und folglich den in der Figur des Juden implizierten Nichtjuden) und »jüdischen Nichtjuden« (wie Spinoza, Heine, Marx) um eine vierte Kategorie, die nichtjüdischen Juden, zu denen er Pasolini zählt. Vgl. Robert Gordon, *Pasolini as Jew, Between Israel and Europe*, Luca Di Blasi, Manuele Gragnolati u. Christoph Holzhey (Hg.v.) *The Scandal of Self-Contradiction. Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, and Traditions*, Turia+Kant, Wien 2012, S. 37–58.

22 Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 64–65.

einen Rest, es gibt da nur die Unmöglichkeit für den Juden und den Griechen, mit sich selbst identisch zu sein. Die messianische Berufung trennt jede *klēsis* von sich selbst, sie erzeugt in ihr eine Spannung zu sich selbst, ohne ihr eine Identität zu geben: Jude *als ob nicht* Jude, Grieche *als ob nicht* Grieche.²³

Dass Agamben mit diesem Argument Alain Badiou offen herausfordert, deutet an, wie wichtig es für ihn ist. Dabei beruht diese Kritik aber nicht nur auf ein fehlerhaftes Verständnis von Badiou.²⁴ Das Argument selbst ist historisch problematisch und logisch falsch.

Historisch ist es problematisch, weil das binäre Konstrukt »Jude«/»Goy« (= *ethnos*, Völker), auf dem er seine Argumentation aufbaut, möglicherweise bei Paulus erstmals nachweisbar ist, so dass, zugespitzt formuliert, dieser eine binäre Unterscheidung überwunden hätte, die er selbst zuvor geschaffen hatte.²⁵

Logisch falsch ist es, weil Agambens Gedankengang auf einem Denkfehler beruht. Die »ursprüngliche Teilung«, von der Agamben ausgeht, ist nämlich dann und nur dann *deutlich*, wenn sie retrospektiv als Teilung im Fleische verstanden wird; aber genau dann ist sie nicht *erschöpfend*, denn Jüdinnen sind jüdisch, aber nicht beschnitten. Und sie ist *erschöpfend*, wenn sie retrospektiv als Teilung im Geiste verstanden wird, denn dann umfasst sie auch weibliche Juden, die nicht körperlich beschnitten sind; sie ist aber genau dann *nicht deutlich*, da auch nicht-Juden in diesem Sinn »beschnitten« sein können, also nicht-nicht-Juden sind.

Agambens Denkfehler besteht demnach darin, *erstens* zwei Begriffe, die sich erst aus der Teilung der Teilung ergeben, jene der Deutlichkeit und Vollständigkeit, auf eine »ursprüngliche Teilung zu übertragen und sie *zweitens* dort als gemeinsam vorliegend zu betrachten, obwohl sie sich widersprechen und daher gerade nicht gemeinsam vorliegen können.²⁶ Während bei Boyarin Juden zuweilen vorausgesetzt, aber nicht problematisiert *werden* und bei Badiou eine starke jüdische Identität als Konstante zu wenig problematisiert vorausgesetzt wird, entsteht hier ein *unmöglicher* Begriff des Judentums als Ausgangspunkt für die paulinische Operation. Nur auf der Grundlage dieses Denkfehlers, der zugleich Folge einer Gender-Blindheit ist, konnte Paulus als derjenige erscheinen, der in sich festgefügte und klare Identitäten in in sich gespaltene Nicht-Identitäten überführt hätte.

23 Ebd.

24 Vgl. Domink Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Turia + Kant, Wien 2007, S. 47.

25 Vgl. Ishay Rosen-Zvi u. Adi Ophir, *Goy: Toward a Genealogy*, „Diné Israel. Studies in Halakha and Jewish Law“, 28 (2011), S. 69–122.

26 Letzteres immerhin wäre mit einem anspruchsvollen Komplementaritätsbegriff im Sinne von Niels Bohr kompatibel, aber Agamben bezieht sich an keiner Stelle darauf.

4. Mehr als (paulinischer) Universalismus: Elad Lapidot

Damit spitzt sich alles auf die Frage zu, was es mit diesem stets vorausgesetzten »Juden« auf sich hat. In einem sehr präzisen und – anders als Badiou oder Agamben – auch über neuere christlich-theologische Entwicklungen gut informierten Beitrag ist Elad Lapidot genau dieser Frage nachgegangen.²⁷ Ausgangspunkt des Textes ist die These, dass ein ausdrücklicher und systematischer Begriff von *Ioudaioi*, – nicht im Sinne der Bewohner Judäas, also als kollektiver Eigenname oder *Ethnonym* »Judäer«, sondern als »Juden« im Sinne einer Kategorie, – erstmals bei Paulus, genauer: in seinem Römerbrief anzutreffen ist.

Darauf gründet eine Geschichte des christlichen Antijudaismus, in der immer wieder versucht wurde, die Kategorie »Jude« zu bestimmen. Das gilt in erster Linie für die einflussreiche lutherische Tradition durch die Unterscheidung Gesetz und Glaube. »Jude« repräsentiert demnach eine Form des Menschseins, die in einem gewissen, nämlich äußerlichen, Verhältnis zum Gesetz (»Werkgerechtigkeit«) steht, ein Verhältnis, das mit dem Glauben (»Glaubensgerechtigkeit«) überwunden wäre.

Gegen diese lange Tradition mit ihren zentralen Etappen Luther, Barth, Bultmann wandte sich seit den 1960er Jahren die sogenannte »new perspective on Paul«²⁸ (Krister Stendhal, Ed Parish Sanders, James Dunn und andere), indem sie in gewisser Hinsicht die Kategorisierung des »Juden« rückgängig machen wollte: »When Paul speaks about the Jews, he really speaks about the Jews, and not simply the fantasy Jews who stand as a symbol.«²⁹ »Jude« ist nach der »Neuen Perspektive« weder an sich noch für Paulus eine allgemeine Kategorie, sondern der Eigenname einer partikularen Realität. Wenn also »Jude« von Paulus – oder sonst jemandem – als Kategorie einer Universalismus-Lehre in Anspruch genommen werde, so Lapidot, dann bilde es eine problematische Kategorie, einen negativen Begriff, dessen genauen Inhalt die »Alte Perspektive« (Luther bis Bultmann) festzustellen versucht habe. Für das allgemeine, allmenschliche Denken sei »Jude«, so der Konsens über und mit Paulus, ein Unbegriff. Seine Grundproblematik bestehe darin, dass er das Universale, Gottesgesetz, durch das Partikulare, ein Volk, zum Ausdruck habe bringen wollen. »Wie der Eigenname der allgemeinen Kategorie fremd und äußerlich bleiben muss, so muss es das Volk dem universalen Gesetz Gottes.« (33)

Als Apostel »unter allen Völkern« (Röm 1,5) berufen, beziehe sich der Universalismus des Paulus nicht einfach auf alle, (z. B. alle Lebewesen), auch nicht auf alle Menschen, sondern zunächst einmal auf alle *Völker* und habe daher den ethnischen Unterschied zur Voraussetzung, den es zugleich (*alle* Völker) aufhebe. (31) Die Aufhebung des *ethnischen Unterschieds* erfolge durch den *pistischen Unterschied*, durch die neue Grundunterscheidung Glauben/Unglauben an Christus. Universal sei die Botschaft des Apostels »unter allen Völkern« nur, sofern sie den universalen Anspruch der Kategorie *ethnos* zugleich voraussetze und aufhebe.

Dieser aufgehobene »ethnische Unterschied« wiederum bedeute den *Schein*, dass Völker nicht nur verschiedene Realien bilden, gegen deren reale Differenz die Frage vom Gerechtein

27 Elad Lapidot, *Du, der mit Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist: Paulus und die Grundlegung des Judentums*, Claudia Simone Dorchain u. Tommaso Speccher (Hg. v.) *Täter und Opfer. Verbrechen und Stigma im europäisch-jüdischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, S. 17–38. Die folgenden Seitenangaben zu Lapidot beziehen sich auf diesen Text.

28 James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

29 Krister Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Philadelphia 1976, S. 35.

gleichgültig sein sollte, sondern dass die *ethnoi* Unterschiede in der Gerechtigkeit vor Gott bedeuten. Und eben dies, so Lapidot, meine Paulus mit »Jude«. Mit »Jude« habe Paulus den *Schein der ethnischen Unterscheidung* bezeichnet und abgelehnt. (32) Die Pluralität der Völker stehe gegen den Unbegriff der Juden als jenen, die innerhalb dieser Völker sich von den anderen Völkern unterschieden. Für Paulus schließe also *pistis* nicht *nomos* an sich, sondern *ethnos* als Form einer Beziehung auf *nomos* aus.

Eine der Voraussetzungen dieses ethnischen Scheinunterschieds ist, nach Lapidot, insofern die Beschneidung (wie auch die anderen so genannten »jüdischen Gesetze«), als sie eine Wirklichkeit *herstelle*, in der es erst möglich sei, zugleich Gottesgesetz zu haben, ohne es zu tun, »unter dem Gesetz« und doch »Übertreter« zu sein. Gegen diese Möglichkeit, die der Name »Jude« trage, sagte Paulus: »Und so wird der, der von Natur unbeschnitten ist und das Gesetz erfüllt, dir ein Richter sein, der du unter dem Buchstaben und der Beschneidung stehst und das Gesetz übertrittst« (Röm 2,27). Das wiederum betreffe alle »Juden« kategorisch: nicht, weil sie alle das Gottesgesetz faktisch überträten, sondern weil sie, das Gottesvolk, sich selbst als »Jude« bestimmend, das Gottesgesetz als partikuläre Realität, Gottesgesetz an sich, nicht mehr als universal verpflichtendes Gebot, sondern als spezifisches Kulturerbe darstellen.

Während Lapidot darin Paulus weitgehend folgt, unterscheidet er sich dadurch von ihm, dass er gerade in der negativen Bezugnahme auf den *ethnos* eine Grenze sieht:

Nicht ein Volk soll durch Gottesgesetz, das universal gute Gesetz, konstituiert werden, sondern eine Kirche. Die Kirche ist damit nur insofern universal, *katholisch*, als sie beschränkt, nämlich durch die ethnischen Partikularitäten begrenzt bleibt.

Das Grundproblem des paulinischen Universalismus liegt dem zufolge also darin, dass er nicht etwa zu universell, sondern, weil negativ am Schein des ethnischen Unterschieds gebunden, gerade *nicht universell genug* ist. Gegen diesen »beschränkten Universalismus von Paulus« (36) erinnert Lapidot an das rabbinische Projekt, ein universales *ethnos*, ein Volk Gottes zu bewirken. Dieses Volk sei im rabbinischen Grundtext, der Mischna, nicht mit der Bezeichnung »Juden«, sondern mit »Israël« benannt worden.

Ein interessantes Korollar der Gedanken Lapidots Gedanken besteht darin, dass sie eine trennscharfe Unterscheidung zwischen einem *transethnischen Antijudaismus* und einem *intraethnischen Antisemitismus* zu ermöglichen scheinen. Das Christentum ist demnach insofern von der Möglichkeit oder Gefahr eines *Antijudaismus* begleitet, als es sich zwar einerseits transethnisch versteht und damit gerade nicht gegen bestimmte ethnische Partikularitäten gerichtet ist, dabei aber negativ auf den Schein des ethnischen Unterschieds bezogen bleibt, der seinerseits mit dem Unbegriff der »Juden« verbunden ist, so dass »Jude« hier stets zwischen kollektivem Eigennamen und Begriff mäandert – und folglich auch das Christentum zwischen transethnisch und transjüdisch.

Im Unterschied dazu ließen sich als »Antisemiten« jene bezeichnen, die *innerhalb* dieser Unterscheidung verbleiben, mit einem ethnischen Begriff der »Juden« operieren – und sich *gegen sie* stellen. Anders als Paulus versuchten Antisemiten gerade nicht, den ethnischen Unterschied zu überwinden, sondern *invertierten* ihn nur gegen die ethnisch verstandenen »Juden« und verfestigen ihn dadurch noch. Das verträgt sich bestens mit einem neopaganen Ethnopluralismus, der von sich glaubt, es gehe ihm lediglich um einen friedlichen Pluralismus

der Völker (und Götter).³⁰ Auffallenderweise nimmt dieser friedliche und tolerante Pluralismus regelmäßig die (ethnisch verstandenen!) »Juden« von diesem Pluralismus aus. Sie bilden eine *Ausnahme* der »Völkerfamilie«, weil sie sich von der friedlichen Pluralität selbst ausschließen und sich, so heißt es in den verschärften Formen des Antisemitismus, gegen die anderen Völker verschworen hätten

Antisemitismus kann dabei mit einem Antichristentum Hand in Hand gehen, wenn den Christen entweder der Vorwurf gemacht wird, sich gegen die Kategorie des Ethnischen zu richten und damit die Voraussetzung des Ethnopluralismus in Frage zu stellen; oder wenn in ihnen nur die Verlängerung der jüdischen Erwähltheit mit anderen, nämlich gnadentheoretischen Mitteln, erblickt wird. So schrieb Peter Sloterdijk:

Tatsächlich ist die Lehre vom Heil von Anfang an extremistisch und oligologisch verfasst: Die Selektionskaskade ist evident und reicht weit zurück: Das Heil kommt von den Juden, die ihrerseits schon die oligoi unter den Völkern verkörperten. Im Judentum selbst bildet sich immer wieder ein Rest aus treuen wenigen gegenüber den unterwegs verlorenen vielen; das paulinische Christentum zieht diese Kreise weiter, um nun auch die prädisponierten wenigen aus den vielen der Fremdvölker einbeziehen zu können.³¹

Obleich der Vorwurf also zu lauten scheint, dass Judentum und Christentum nicht universalistisch genug seien, mündet Sloterdijks Kritik nicht in ein Plädoyer für einen »rechten« Universalismus; vielmehr stellt er dieser Selektionskaskade in neopagan-ethnopluralistischer Manier positiv die »Neutralität« als »eine heidnische Qualität« gegenüber und deutet diese als »die natürliche Atmosphäre des Polytheismus. Im Parteiensystem der Götter war stets auf Ausgleich hinzuwirken. Im Monotheismus gilt das Gesetz des Ja und Nein.«³²

Das klingt wie vom neopaganen Vordenker der Neuen Rechten, de Benoist, abgeschrieben: »Überall, wo der Paganismus Brücken, Beziehungen errichtete, schafft der biblische Monotheismus Brüche, die er dem Menschen verbietet zu überwinden.«³³ Mit anderen Worten: Seinem Ja zu einer vorausgesetzten »natürlichen Atmosphäre« der Toleranz stellt Sloterdijk sein Nein gegenüber dem monotheistischen »Ja und Nein« gegenüber und reproduziert damit genau das, was er überwinden möchte.³⁴

Wenn also von einem paulinischen Antisemitismus in diesem Sinne nicht gesprochen werden kann, so stellt sich doch die Frage, ob die Tradition des christlichen Antijudaismus, das Mäandern zwischen Transethnizität und Transjudentum, zwischen Jude als Begriff und Jude als Ethnonym auf den paulinischen Universalismus zurückgeführt werden kann. Lapidot scheint dies zu bejahen, denn zum Begriff des beschränkten paulinischen Universalismus gehört ja gerade ein einseitiger (negativer) Bezug zum »Juden« im Sinne des Scheins des ethnischen Unterschieds.

30 Vgl. de Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*.

31 Vgl. Peter Sloterdijk, *Glaube, Fegfeuer des Zweifels. Auserwählte und Ungeliebte – Luther, Paulus, Augustin und ein folgenschwerer Denkfehler*, „Neue Zürcher Zeitung“, 2016.

32 Ebd.

33 De Benoist, *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*, S. 44.

34 Auch »progressive« Theoretikerinnen wie Karen Barad können diesem Fehlschluss verfallen. Vgl. dazu Luca Di Blasi, *Vielfalt und Verschiedenheit. Zur Gegenstrebigkeit der Diversität*, Hania Siebenpfeiffer u. Peter C. Pohl (Hg. v.), *Diversity Trouble*, Kadmos, Berlin 2016, S. 29–43, bes. S. 39–40.

Die Beschränktheit gründe darin, dass der paulinische Glaube nicht universal schlechthin sei, sondern nur relativ zum ethnischen Unterschied, den er aufhebe. Wenn demnach der christliche Antijudaismus auf den »beschränkten Universalismus« des Paulus zurückgeführt werden kann, was Lapidot so nicht explizit sagt, was aber aus seinen Ausführungen zu folgen scheint, dann ist für die Frage nach einem möglichen paulinischen Antijudaismus relevant, inwieweit die Deutung dieses beschränkten Universalismus überzeugend ist.

5. Die doppelte Nicht-Identität des Paulus

Alle genannten nicht-theologischen Ansätze haben mehr oder weniger mit den »new perspectives« gemeinsam, dass Paulus' jüdischer Herkunft und seinem Verhältnis zum Judentum eine besondere Bedeutung zugesprochen wird. Daraus folgt unter anderem, dass sich auch sein Universalismus v. a. von dem »Juden«, also dem (scheinbaren) ethnischen Unterschied abgrenzt und hierin potentiell antijüdisch erscheint.

Das aber ist schon insofern einseitig, als Paulus bekanntlich auch andere Unterschiede ansprach. In Gal 3,28 heißt es nicht nur: »Hier ist kein Jude noch Grieche«, sondern eben auch »hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib«. Abgesehen davon, dass es selbst mit Bezug auf »Grieche« offenbar nicht so sehr um den ethnischen Unterschied geht, (»Grieche« steht wohl weniger für eine bestimmte Ethnie, sondern eher für eine bestimmte Relation zum Wissen oder zur Bildung), haben der *soziale* Unterschied Knecht und Freier und der *geschlechtliche* Unterschied Mann und Weib³⁵ keinen spezifisch ethnischen Bezug.

Ausgehend von jedem dieser Unterschiede lässt sich die Frage nach dem Verhältnis von Partikularismus und Universalismus jeweils anders stellen, mehr noch, diese Unterschiede sind intersektionell ineinander verschränkt, weshalb sie ineinander spielen und das Ignorieren einer Unterscheidung Folgeprobleme in anderen Unterscheidungen zur Folge haben kann.³⁶ Der »paulinische Universalismus« stellt sich folglich anders dar, wenn man ihn eben nicht nur auf den ethnischen Unterschied bezieht, sondern auch auf die anderen Unterschiede, die Paulus zu überwinden oder infrage zu stellen versuchte.

Auf dieser Grundlage sieht etwa Bruno Besana bei Paulus einen »negative mimetism« am Werk: Paulus hätte sich gegenüber den Griechen, die Wissen als höchsten Wert angesehen hätten, als unwissend gezeigt und als Skandal unter den Juden, dem Volk des Gesetzes.³⁷ Damit habe er weder jenseits aller Differenzen noch gegen sie operiert.

35 Bemerkenswerterweise hat Badiou die geschlechtliche Differenz anhand seiner ersten ausführlichen Beschäftigung mit Paulus thematisiert, in seinem Drama »Der Vorfall bei Antiochien«, entstanden in den 1980er Jahren. Die Hauptfigur, Paula, trägt überdeutlich Züge des Paulus. Vgl. A. Badiou, *Der Vorfall bei Antiochien. Tragödie in drei Akten*, Passagen, Wien 2013.

36 Das betrifft sogar Unterschiede, die von Paulus nicht explizit benannt werden, die aber retroaktiv in Paulus eingeschrieben werden können, zum Beispiel die Spannung zwischen homo- und heterosexuell. Pasolini hat diese Spannung in Paulus eingeschrieben. Vgl. Pier Paolo Pasolini, *Abbozzo di sceneggiatura per un film su San Paolo and Note e notizie sui testi*, in *Per il cinema*, hg. v. Walter Siti u. Franco Zabaghi, Mondadori, Milano 2001, S. 1881–2030. Vgl. auch L. Di Blasi, *One Divided by Another. Split and Conversion in Pasolini's San Paolo*, Luca Di Blasi, Manuele Gragnolati u. Christoph Holzhey (Hg.v.) *The Scandal of Self-Contradiction. Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, and Traditions*, Turia+Kant, Wien 2012, S. 189–207.

37 Besana, »Badiou's Pasolini: The Problem of Subtractive Universalism«, S. 209–36, hier S. 215.

In all these cases, Paul does not act against knowledge or against the law (as noted, he strongly insists on the necessity of always respecting both the secular power and the Jewish law): in other words, he does not relate to a specific situation by positing a determinate negation – for instance, by entering in a dialectical conflict with institutions. Rather, what he does is to add an element that is specific to each situation but that functions as a hole which can only appear in the specific fabric of one situation: a divine word that appears as stupid within knowledge, a divine word that nullifies the law without negating it.³⁸

Sein Universalismus steht demnach nicht in einem spezifischen Verhältnis zur »ethnischen Unterscheidung« und er ergibt sich nicht durch Negation der Partikularitäten, sondern dadurch, dass den jeweiligen Partikularitäten stets ein spezifisches Element hinzugefügt wird, das ihnen die Evidenz entzieht (»subtracts their evidence«) und ihre Macht zunichte macht: »he introduces an empty supplement, an in-actual element, a nothing that consumes particularities. And, to put it in Paul's words, »God chose [...] things that are not, to reduce to nothing things that are.«³⁹

Neben solchen Überlegungen, die der Vielfalt der Unterscheidungen und der auf sie basierenden Partikularitäten vielleicht besser gerecht werden als die Fokussierung auf die Unterscheidung Juden und Heiden, kann auch diese Unterscheidung selbst, die für die »new perspectives« so wichtig war und die Paulus sozusagen zwischen Geworfenheit und Entwurf, zwischen jüdischer Herkunft und Mission der Heiden, stellte (»Paul among Jews and Gentiles«), noch einmal verkompliziert werden. Paulus stand ja nicht nur »among Jews and Gentiles«,⁴⁰ was immer »Jews« meint, sondern auch »between Jew and Gentile«. Er war nicht nur jüdischer Herkunft, er war (zumindest erfahren wir das so aus der Apostelgeschichte) auch römischer Bürger; zudem war er Mitglied einer jüdischen Gemeinde *in der Diaspora*, und seine Sprache war das Griechische, allerdings, wie Jacob Taubes mit Verweis auf Emil Staiger meinte, ein eigentümliches Griechisch, eine Art Jiddisch,⁴¹ oder um es mit Agambens Vorliebe für das Weder-Noch zu formulieren: »Weder Griechisch noch Hebräisch.«⁴²

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass neuere Ansätze in der theologischen Paulus-Exegese, die von N. T. Wright als »fresh perspectives« gelabelt wurden,⁴³ insofern in diese Richtung gehen, als sie Paulus stärker von seinem Bezug zum römischen Imperium her verstehen. In seinem Vorwort zu einem Sammelband mit dem Titel *Paul and the Roman Imperial Order* grenzt Richard Horsley diesen Ansatz explizit auch von der *Neuen Perspektive* auf Paulus ab: »Neither of these post-Holocaust shifts in Pauline scholarship sufficed to change the fundamental framework within which Paul is understood. The fundamental problem for Paul-interpreters was still Paul and Judaism.«⁴⁴

Es geht hier nicht darum, einen Ansatz gegen einen anderen auszuspielen, zumal »new« und »fresh perspectives« darin verwandt sind, dass durch sie die politisch-messianische Dimension des

38 Ebd.

39 Siehe ebd., S. 216. Vgl. auch 1 Kor 1, 27–28.

40 Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*.

41 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993, S. 12.

42 Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 15. Vgl. auch Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 12.

43 Nicholas Thomas Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

44 Richard A. Horsley, »Introduction«, in *Paul and the Roman Imperial Order*, hg. v. Richard A. Horsley, Trinity Press, Harrisburg 2004, S. 1–23, hier S. 2.

paulinischen Denkens, die lange Zeit vernachlässigt war, wieder deutlicher zum Vorschein kommt. Die »fresh perspectives« wenden sich auch nicht *gegen* die »new perspectives«, sondern ergänzen sie vielmehr, in den Worten Wrights, um »a whole further dimension to Paul which both old and new perspectives have ignored, and which must be factored in to subsequent discussion«. ⁴⁵

Durch diese Ergänzung eröffnet sich die Möglichkeit, die Fokussierung auf das paulinische Verhältnis zum Judentum zu lockern. Der Fokus verschiebt sich von der Frage nach dem Judentum als (negativierter) Ausgangspunkt des paulinischen Universalismus, mithin der Frage nach einem paulinischen Antijudaismus, hin zur Frage, inwieweit sich bei Paulus eine (jüdisch)-polemische Haltung gegenüber dem römischen Imperium und der sie tragenden Ideologie artikulierte, die aber nicht nationalrevolutionär war. ⁴⁶ Paulus wäre dann nicht nur gegenüber seiner jüdischen Herkunft, sondern, vielleicht sogar noch entschiedener, gegenüber dem Römischen Imperium, dessen Bürgerrecht er (vermutlich) hatte, in einem Verhältnis (polemischer) Nicht-Identität gestanden.

Schon Jacob Taubes (und vor ihm auch schon Bruno Bauer im 19. Jahrhundert) gingen in diese Richtung: Taubes betonte den nicht-ethnischen Charakter des paulinischen Universalismus, der die Erwählung Israels einschlieÙe.

Das ist die Einleitung des Paulus, der die unendliche Traurigkeit, den Schmerz bezeugt, und auch bezeugt, was für ihn die Solidaritätsgemeinschaft Israel heißt. Das ist nicht eine Blutsverwandtschaft, das ist eine Verheißungsverwandtschaft! ⁴⁷

Da aber Paulus bei ihm hellenisierte erscheint, ist entsprechend auch der Bezug auf das Judentum weniger strikt. Wenn Paulus vom Gesetz spricht, so meint er damit nach Taubes eben nicht nur die Thora oder gar nur spezifische, als Identitätsmarker wirkende jüdische Gesetze wie Beschneidung oder bestimmte Speisegebote, wie George Dunn meinte, ⁴⁸ sondern »Thora, Weltgesetz, Naturgesetz, alles in allem«. ⁴⁹ Und genau damit wird es möglich, neue politisch-theologische Aspekte der paulinischen Operationen in den Blick zu nehmen, denn die Aussagen zum Gesetz sind dann Aussagen über das, was Taubes als »Kompromißformel [...] für das Imperium Romanum« bezeichnete. ⁵⁰ Entsprechend war für Taubes auch Paulus' Römerbrief nichts weniger als eine »Kampfansage an die Caesaren«. ⁵¹

Man kann vielleicht sogar noch einen Schritt weiter gehen: Hannah Arendt zufolge beruhte das Römische Reich überhaupt grundlegend auf die Herrschaft durch das Gesetz:

Nicht Nationalstaaten, sondern Staatsformen, die wie die Römische Republik wesentlich auf dem Gesetz beruhten, konnten Weltreiche gründen, die Bestand hatten, weil in ihnen der Prozeß der Eroberung gefolgt war von einer wirklichen Integration der verschiedenartigsten

45 Nicholas Thomas Wright, »Paul and Caesar: A New Reading of Romans«, in *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978–2013*, Fortress Press, Minneapolis 2013, S. 237–54, hier S. 239.

46 »Once that peculiar modern Western assumption was questioned, it was then possible to *contextualize historically* Paul's work among Jews and Gentiles. The context was the Roman Empire. [...] Focus on the Roman imperial order as the context of Paul's mission, however, is leading to another recognition. Instead of being opposed to Judaism, Paul's gospel of Christ was opposed to the Roman Empire.« Siehe Horsley, »Introduction«, S. 1–23, hier S. 3.

47 Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 42.

48 Dunn, *The New Perspective on Paul*, S. 109.

49 Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, S. 37.

50 Ebd., S. 36.

51 Ebd., S. 27.

Volksgruppen durch die Autorität einer für alle gültigen Gesetzgebung, in der sich die tragende politische Institution des Gesamtreiches verkörperte. Der Nationalstaat besaß kein derart einigendes Prinzip, weil er von vornherein mit einer homogenen Bevölkerung rechnete und eine aktive Zustimmung zu der Regierung [...] zur Voraussetzung hat.⁵²

In der Folge hat Paulus nicht nur das Römische Reich, sondern das zentrale Herrschaftsprinzip von Imperien überhaupt angegriffen, das Gesetz, und wäre daher »Antimperialist« im tiefsten Sinn des Wortes gewesen.

Wenn man nun beides – die Kritik an die Thora bzw. an spezifisch jüdische Gesetze *und* die Kritik an das Herrschaftsprinzip des (römischen) Imperiums – zusammen *denkt*, aber nicht *vermischt*, wie das Taubes tat, dann erscheint Paulus als eine politische Figur in einem ganz spezifischen Sinn: Er war dann der Begründer eines Antimperialismus, der zwar nicht herkunftslos, nicht ohne den Widerstand eines bestimmten Volkes (dem jüdischen) gegen das Römische Reich denkbar war, der aber im Falle des Paulus auch *nicht* in die Identifikation mit diesem spezifischen, vom Imperium unterdrückten Volk führte. (Politische) Subjekte sind bei Paulus vielmehr neu gegründete Gemeinden. Die spezifische Nicht-Identität gegenüber der jüdischen Herkunft wird also gerade dann relevant, wenn man die politische Dimension des Paulus in den Blick nimmt, weil dann erst deutlich wird, was Paulus von einem antimperialistischen, nationalen Befreiungskämpfer unterscheidet.

Mit einer solchen asymmetrischen doppelten Nichtidentität rückt Paulus aber in eine erstaunliche Nähe zu einem Denker des 20. Jahrhunderts, der in der Gegenwart das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus wie kaum ein zweiter vor ihm reflektiert hat: Jacques Derrida. Denn wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe,⁵³ erscheint es mir unzureichend, von Derridas »jüdischer Nicht-Identität« zu sprechen. Derrida stand vielmehr zwischen einer jüdischen (und algerischen) Herkunft und Frankreich (bzw. »dem Westen«). Dieses »Dazwischensein« war nicht vollkommen symmetrisch, vielmehr schien immer dann eine größere Nähe zugunsten des Judentums auf, wenn Derrida dieses als bedroht empfand. Das gab ihm zugleich die Möglichkeit zur polemischen Intervention gegenüber dem, was ihm als das Dominierende und zuweilen Bedrohliche erschien, das Christentum, der (koloniale) Westen, der »Universalismus«.

Diese Polemik traf auch den »very mild, this terrible Paul«.⁵⁴ Im Einklang mit einer langen Interpretationsgeschichte, die bis Luther zurückreicht und die noch Nietzsche, allerdings gegen Paulus gewendet, fortsetzte, machte Derrida Paulus für eine problematische christliche Verinnerlichungstendenz verantwortlich. Doch eben diese Tradition und damit die Grundlage auch für Derrida, steht seit den »new perspectives« grundlegend in Frage, und auf der Basis neuerer Einsichten von Taubes und der »fresh perspectives« wird es möglich, einen neuen Paulus zu entdecken, der sehr deutliche Parallelen zu Derrida selbst aufweist. In beiden Fällen haben wir es mit einer doppelten Nicht-Identität zu tun, eine, die das Zentrum der (imperialen, kolonialen) Macht angriff, aber auf der Grundlage einer (jüdischen) Nicht-Identität, die schon bei Paulus und wieder bei Derrida verhinderte, dass dieser Kampf im Namen eines bestimmten Volkes geführt würde und dadurch nationalrevolutionäre Züge erhielt.

52 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München 2001, S. 289.

53 Vgl. L. Di Blasi, *Circumcisions. Jacques Derrida and the Tensions between Particularism and Universalism*, "Verifiche. Rivista di scienze umane", 1–3 (2013), S. 9–31.

54 Jacques Derrida, *A Silkworm of One's Own*, Gil Anidjar (Hg. v.) *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, S. 311–55, hier S. 346.