



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Neuer Gebrauch. Agamben als Leser theologischer und
philosophischer Tradition

verfasst von / submitted by

Marlene Deibl BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy (PhD)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

UA 794 145 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record
sheet:

Theological Studies (catholic)

Betreut von / Supervisors:

Univ.-Prof. MMag. DDr. Kurt Appel

Ass.-Prof. MMag. DDr. Helmut Jakob Deibl,
Privatdoz.

Persönliche Danksagungen

Inhalt

Einleitung	7
Vorüberlegungen und Anlage der Arbeit	7
Eckdaten zu Giorgio Agamben	11
Zu Rezeption und gegenwärtigem Forschungsstand.....	13
Grundlegende Vorannahmen und Forschungsfrage	21
Auswahl der Textgrundlagen	24
Ausblick auf den Aufbau der Arbeit	26
Agamben als Leser	28
Lektüre als Herausforderung	28
Das Problem des Anfangs und die Idee der Archäologie.....	32
<i>Paradigma und einschließender Ausschluss</i>	36
Forschung als existentielles Vorhaben	39
<i>Anarchische Ordnung: Die Begegnung Agambens mit der Bibliothek und dem Denken</i> <i>Aby Warburgs</i>	44
Lesen mit Agamben	49
<i>Wozu das Lesen?</i>	53
Das Homo sacer-Projekt.....	58
Zum Überblick: Die Homo sacer-Bände und ihr Umfeld	61
<i>Das Homo sacer-Projekt als opus magnum im Gesamtwerk Agambens</i>	62
<i>Chronologie und Nummerierung der Einzelbände – ein Überblick</i>	64
Das Homo sacer-Projekt: Durchgang durch die einzelnen Bände	69
<i>I Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben</i>	69
<i>II,1. Ausnahmezustand</i>	80
<i>II,2. Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma</i>	87
<i>II,3. Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides</i>	91
<i>II,4. Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und</i> <i>Regierung</i>	100
<i>II,5. Opus Dei. Archäologie des Amts</i>	115
<i>III Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge</i>	122
<i>Zwischenbemerkung. Die Theorie des Restes bei Giorgio Agamben: Die Zeit die bleibt</i>	137
<i>IV,1. Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform</i>	154
<i>IV,2. Der Gebrauch der Körper: Agamben als Leser des Homo sacer-Projekts</i>	161
<i>Nochmals zum Gebrauch</i>	173

<i>Die Theorie des Modalen</i>	179
<i>Destitution und Konstitution</i>	183
Theologische Lektüren	190
<i>Der Stellenwert theologischer Motive in Agambens Werken</i>	190
<i>Eine Rekonstruktion des Traditionsbegriffes</i>	195
<i>Jenseits der Überlieferung: Humane Strategien des Umgangs mit der Tradition</i>	200
<i>Agambens Vorschlag eines Gebrauchs theologischer Motive</i>	209
Gibt es einen Zugang zum Glauben bei Agamben?	213
Liebe und der Weg zum Gebrauch	227
Pulcinella, das Mysterium und die Krippe: Einfache, humane und profane Formen des Lebens als Übergang zur Hoffnung	237
Agambens Primat der Hoffnung	246
Literaturverzeichnis und Formales	255
Formale Bemerkungen zum Text	255
Literatur	257
<i>Werke von Giorgio Agamben</i>	257
<i>Sekundärliteratur</i>	259
Abstract	267

Einleitung

Vorüberlegungen und Anlage der Arbeit

In dieser Arbeit geht es ausgehend von den Werken Giorgio Agambens um die Selbstreflexion von Theologie als Wissenschaft. Wissenschaftlichkeit bedeutet Objektivität und Nachvollziehbarkeit des Forschungsprozesses – jedenfalls in der heute verbreiteten Vorstellung von Forschung. Das betrifft die Naturwissenschaften und andere exakte Wissenschaften, ganz genauso aber die Geistes- und Sozialwissenschaften. Seit der Entwicklung des modernen Begriffes von Objektivität – dessen kometenhafter Aufstieg ist etwas über ein Jahrhundert alt – sind jene Wissenschaftszweige, welche nur begrenzt mit den Methoden statistischer Darstellung und reproduzierbarer Versuchsaufbauten zu arbeiten in der Lage sind, unter einem gewissen Rechtfertigungsdruck. Das betrifft vor allem die Humanwissenschaften, die sich mit dem *humanum*, den verschiedenen Facetten des Menschlichen, auseinandersetzen. Die Methoden dieser Wissenschaften stehen vor eigenen Herausforderungen. Die Frage danach, was das Menschliche hier eigentlich ausmacht, wenn es nicht quantifizierbar dargestellt werden kann, erzeugt einen Druck, der den mit diesen Fragen befassten Wissenschaften seither zusetzt.

Warum muss uns das in der Theologie überhaupt interessieren? Und warum sollten auch jene, die sich mit politischer Theorie eingehender beschäftigen möchten, unbedingt theologische Themen rezipieren? Letzteres gilt vor allem in den historischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen als offene Frage, wenn sie überhaupt gestellt wird. Das Werk Giorgio Agambens hilft in der Beantwortung dieser beiden Fragen. Dass es sich lohnt, beide Fragen zu stellen, steht nach der Lektüre Agambens jedenfalls außer Zweifel.

Da die vorliegende Arbeit sich mit theologischen Aspekten Agambens beschäftigt, möchte ich auf die Besonderheiten der Theologie im gegenwärtigen Feld der Wissenschaften hinweisen. Die Theologie als wissenschaftliches Unterfangen hat im Prozess der historischen Entfaltung eines an Objektivität als Ideal orientierten Wissenschaftsverständnisses seit dem 18. Jahrhundert im Wesentlichen keinen Gegenstand im Sinne eines Objektes verloren: Sie ist ohnehin eine Wissenschaft von nichts, oder jedenfalls betrifft sie nichts, das sich im Sinne eines Objektes festhalten ließe.

„Objektivität“ kann in der Theologie ohnehin nicht erreicht werden, schon gar nicht empirische Objektivität. Ihre Gegenstände, seien es Gott, die Schrift oder die Tradition, hat es noch nie in der Art und Weise gegeben, wie es andere Gegenstände gibt. Sie sind nicht quantifizierbar, und

das ist kein eigentlicher Mangel, vielmehr werden sie gerade dann für die theologische Herangehensweise besonders relevant, wenn sie sich quantifizierenden Methoden entziehen. Das ist die besondere wissenschaftliche Herausforderung der Theologie.

Deshalb geriet die Theologie vor dem Erstarren der Kriterien empirischer Objektivität seit dem 19. Jahrhundert nicht im selben Sinn wie heute in eine Krise, da sie, als Leitwissenschaft, hermeneutische Kategorien entwickelte oder anwandte, die nicht in die modernen Kategorien von empirischer Objektivität und historiographisch objektiver Nachweisbarkeit im heutigen Sinn fielen. Die so entwickelten Forschungskriterien galten dann auch für andere Wissensbereiche oder waren von diesen nicht scharf abgegrenzt, etwa im Bereich der Philologie und auch der Vorgängerwissenschaften heutiger Naturwissenschaften – jene Kriterien, wie eben jenes der Objektivität, die wir als basale Wissenschaftlichkeitskriterien annehmen, waren ganz einfach noch nicht entwickelt.¹ Diese Kategorien wurden also auch nicht in der für uns heute völlig selbstverständlichen Weise als Richtschnur für verbindliche Theorien verwendet.

Die Entwicklung der Vorstellung von Objektivität, die heute sowohl die Geistes- und Sozialwissenschaften als auch die Naturwissenschaften prägt, ist eine Entwicklung, die sich vor allem in den letzten drei Jahrhunderten abgespielt hat. Für die Theologie, die sich als einzige der klassischen Fakultäten der Universität heute existentielle Fragen bezüglich ihrer Legitimation stellen lassen muss, ist es nötig, ihre eigenen disziplinären Voraussetzungen zu erkunden, wenn sie selbst ihre Zukunft im universitären Fächerkanon gestalten will. Dafür muss sie auch darlegen können, was ihre Vorgehensweise ausmacht und wie sie dadurch als gesellschaftlich, politisch und philosophisch relevante Grundlagenreflexion auf wesentliche Themen menschlicher Existenz bedeutsam ist. Dabei muss sie ihre eigene Wissenschaftlichkeit heute begründen. Dies muss nicht im Sinne einer Verobjektivierung ihrer Gegenstände oder Methoden erfolgen, aber ihre Anschlussfähigkeit in einer auch philosophisch auf dem Stand der Zeit argumentierenden Weise grundlegen und erklären muss Theologie in jedem Fall. Sonst riskiert sie es, entweder bloß zu einer verschiedentlich vereinnahmbaren soziologischen oder kirchenpolitischen Größe zu werden oder in ihren Denkansätzen und Handlungsweisen nur mehr ein Phänomen der Geschichte, im pejorativen Sinne des nicht mehr Zeitgemäßen, zu werden.

¹ Vgl. für eine umfassende historische Studie dazu z.B. OSTERHAMMEL, Jürgen, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2010.

Tut die Theologie das nicht, läuft sie Gefahr, in leere Apologetik nicht weiter befragbarer Prämissen zu verfallen und sich so der Glaubwürdigkeit zu berauben. Agambens Werke helfen hier insofern weiter, als er theologische Motive sehr ernst nimmt, ohne sie schon religiös oder konfessionell zu vereinnahmen. Damit macht er einen neuen Gebrauch dieser Motive möglich, der nicht theologisch sein muss, aber zu einer veränderten Sicht von Theologie beitragen kann.

In der vorliegenden Arbeit geht es um die Vorstellung Agambens als eines Gesprächspartners für Menschen, die sich Gedanken zu theologischen und philosophischen Themen machen. Ein solches Gespräch zu erleichtern ist das Ziel dieser Arbeit. Agamben ist nicht immer einfach zu verstehen, deshalb möchte ich einige seiner Grundgedanken anhand ausgewählter Passagen aus seinem Werk darstellen und auf ihre theologischen Interessen hin befragen. Das soll anders als in verschiedenen bereits existierenden Darstellungen geschehen. Dabei möchte ich es vermeiden, komplexe Gedanken, die Agamben immer wieder präsentiert und davor oft umschweifend in seinen eigenen Werken oder aus Motiven anderer Autoren ableitet, ganz aus ihrem Kontext zu lösen und gleichsam als eigenständige Abhandlungen vorzustellen.

Im Zuge dessen kann nicht an allen Stellen auf die vollständige Genese eines bestimmten Gedankens eingegangen werden. Auch stehen die hier angeführten Gedanken und Methoden Agambens modellhaft für sein Werk im Gesamten, das sich in verschiedenen Durchgängen immer wieder denselben Themen annähert. Dementsprechend treten immer wieder neue Themen und Begriffe in den Vordergrund. Diese funktionieren ähnlich wie in einer musikalischen Komposition: Sie ergänzen und variieren die bereits gestellten Fragen, ohne sie aufzulösen oder zu beantworten. Viel eher ergänzen sie die Behandlung der grundlegenden Themen um neue Facetten oder Anknüpfungsmöglichkeiten. Und das Aufspüren dieser „Entwicklungsfähigkeit“ und des „Gebrauchs“ von Gedanken, das Leser*innen und Autor gemeinsam unternehmen, ist gerade die Chance, die uns hier geboten ist. Sie ermöglicht einen Gebrauch unserer Denkkategorien und Begriffe, der eine veränderte Sprech- und Denkweise für Situationen eröffnen kann, welche sich im Wandel befinden oder auf ihre Wandlungsfähigkeit hin befragt werden sollen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich anmerken, welches Publikum diese Arbeit ansprechen möchte. Ich habe zwei recht unterschiedliche, aber gleichermaßen für den Gegenstand meiner Ausführungen interessante Zielgruppen im Auge.

Zum einen sind das jene Theolog*innen, die sich für Fragen der Weiterentwicklung von Themen der theologischen Tradition und die entsprechenden philosophischen Strömungen interessieren, aus philosophischen und fundamentaltheologischen Abhandlungen aber oft keinen Nutzen für ihren eigenen Forschungsansatz ziehen können. Ihnen soll der Einstieg in die Schriften eines komplexen postmodernen Denkers erleichtert werden. Gleichzeitig zeige ich auf, wie Agambens Motive theologisch weiter gedeutet werden könnten, was für die weitere Beschäftigung mit seinem Denken aus Sicht der Theologie gewinnbringend sein kann.

Zum anderen stelle ich mir Leser*innen vor, die an Politik- und Sozialwissenschaften interessiert sind oder in diesen Wissenschaftsbereichen arbeiten und die theologischen Perspektiven gegenüber offen sind. Auch für diese Leser*innengruppe gibt es wenige vermittelnde Forschungsarbeiten, die die theologischen Interessen Agambens ernst nehmen und diese darüber hinaus als wesentlichen Teil seines politischen Denkens verstehen. Die Deutungskompetenz für religiöse Motive, die Theologie jedenfalls zu vermitteln hat, ist hier besonders angesprochen – im Sinne eines Beitrages zu einer Debatte über gesellschaftliche Entscheidungen und kulturelle Motivlagen.

Eckdaten zu Giorgio Agamben

Es stellt sich bei einer Arbeit über Agamben die Frage danach, wie ein Autor zu behandeln sei, der nicht nur am Leben ist, sondern auch noch rege publiziert, in der jüngsten Zeit mindestens ein bis zwei Bücher im Jahr.² Agamben ist einer der meistbeachteten lebenden Denker der Gegenwart und tritt auch recht häufig öffentlich auf, sowohl mit schriftlichen Beiträgen als auch mit Vorträgen, die meist viel Aufmerksamkeit genießen. Insofern erfüllt er, besonders in den letzten beiden Jahrzehnten, die Rolle des europäischen und globalen *public intellectual*.

Der Interpretation seiner bisher erschienenen Schriften vorausgeschickt sei in jedem Fall, dass der heute fast Achtzigjährige seinen zentralen Werkkorpus „Homo sacer“ 2018 mit einer (bislang nur auf Italienisch und Englisch verfügbaren) Gesamtausgabe abgeschlossen hat.³ Diese weist nur leichte Überarbeitungen der bereits in den Jahren 1995 bis 2005 publizierten Einzelwerke des Homo sacer-Gesamtprojekts auf, und es kann daran geforscht werden, ohne dass zu befürchten wäre, dass Agamben selbst nochmals zentrale Thesen seines Hauptwerkes revidieren würde.⁴ Neue Akzentsetzungen würden weder das Homo sacer-Werk in seinem umfassenden Anspruch entwerten noch jede frühere Interpretation ungültig machen.

In seinen jüngeren, nicht in das Homo sacer-Projekt eingereichten, Publikationen⁵ geht Agamben ohnehin nicht in eine völlig andere Richtung als er das in seinen Analysen im Homo sacer-Projekt tut. In diesen jüngeren Schriften, auf die ich vor allem im zweiten Teil der Arbeit eingehender zu sprechen kommen werde, arbeitet Agamben die existentiellen Aspekte seines

2 Im Jahr 2019 waren es etwa zwei kurze Monographien und ein Essay in einem kleinen Essayband. Das Jahr 2020 brachte mit Agambens reger öffentlicher Beteiligung an der Debatte um die Covid-Krise einen Sammelband seiner Beiträge zum Thema (AGAMBEN, Giorgio, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata 2020, dt.: *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, übers. von Federica Romanini, Wien 2021) und eine italienische Neuauflage eines älteren Aufsatzes (AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è un comando?*, Mailand 2020).

Die letzte Publikation Agambens, die mir auf Italienisch vorliegt, ist „*La follia di Holderlin*“ (Turin 2021). Was danach erscheinen wird, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden.

3 AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Edizione Integrale (1995-2015)*, Macerata 2018.

4 Neben kleineren Korrekturen vor allem eine Erweiterung des Buches „*Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*“ (übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2016). Bisher ist die entsprechende Erweiterung zum Begriff des Krieges nur in der italienischen Gesamtausgabe zu finden und für den Gesamtaufbau nicht wesentlich, wenn auch sehr interessant. Gleiches gilt für die Titel der einzelnen Bände, die nochmals auf Einzelbegriffe zugespitzt wurden, was aber keine thematische Änderung im Vergleich zu den Titeln der Originalausgaben bedeutet. Vgl. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Edizione Integrale (1995-2015)*.

5 Bedeutende Beispiele für Werke, die Agamben nach der italienischen Erstveröffentlichung des abschließenden Homo sacer-Bandes „*Der Gebrauch der Körper*“ im Jahr 2014 (übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2020) vorgelegt hat, sind etwa „*Pulcinella oder Belustigung für Kinder*“ (ital. Rom 2015, erweiterte ital. Neuauflage Rom 2016, übers. von Marianne Schneider, München 2018) oder „*Autoritratto nello studio*“ (ital. Mailand 2017, noch nicht übersetzt), ebenso wie „*Was ist Wirklichkeit?*“ (ital. *Che cos'è reale?*, Vicenza 2016, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2020).

Werkes, die Frage nach dem Leben, der Komödie, der Hoffnung, detailliert aus, die in den Homo sacer-Werken eine etwas periphere Rolle gespielt haben. Gleichzeitig mit seinem seit den ersten Bänden des Homo sacer-Projektes nachlassenden Interesse an Rechtsgeschichte und politischer Theorie im engeren Sinne ist sein Interesse an ästhetisch interpretierbaren theologischen Begriffen und der Kunst eher gestiegen. Die von der Bearbeitung eines lebenden Autors ausgehende Gefahr, in einer Interpretation Fortschreibungen zu machen, die vor Entwicklungen des Autors selbst nicht bestehen könnten, sehe ich als sehr gering an. Agambens Gedanken sind so originell und weitreichend, dass man nicht zu früh damit anfangen kann, dieses Denken philosophisch und theologisch weiterzuentwickeln. Gleichzeitig sind sie so gegenwärtig und aktuell, dass man auch nicht zu spät damit anfangen sollte, seine Thesen durch- und weiterzudenken.

Zur Person Agambens finden sich an vielen Orten in seinem Werk wie in der Sekundärliteratur ausführliche Hinweise, ich beschränke mich auf einige Eckdaten.⁶ Giorgio Agamben wurde 1942 in Rom geboren, studierte Rechtswissenschaften und Philosophie. Er schloss dieses Studium mit einer bislang unveröffentlichten Arbeit über Simone Weil ab. Seither lehrte er in unterschiedlichen Zusammenhängen Philosophie, vorrangig in Frankreich und Italien. Unter anderem war er von 1986 bis 1992 *Directeur de Programme* des *Collège international de philosophie* in Paris, bevor er wieder nach Italien zurückkehrte. Zudem hat er sich als Herausgeber der italienischen Ausgabe der Werke Walter Benjamins und durch Bemühungen, gerade deutschsprachige Autor*innen wie Ingeborg Bachmann oder Robert Walser in Italien bekannter zu machen, einen Ruf in der wissenschaftlichen Gemeinschaft erworben. Seit den frühen 1990er Jahren bemühte er sich auch um Kontakte in die Vereinigten Staaten, wo er in bestimmten akademischen Kreisen stark rezipiert wird, und übernahm dort mehrmals Gastprofessuren,⁷ ebenso wie in Deutschland. In Italien lehrte er an den Universitäten von Macerata und Verona. Zuletzt, von 2003 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2009, wirkte er an der *IUAV Università di Venezia*, einer auf Architektur spezialisierten Hochschule, als Professor für Ästhetik.

6 Auch von Seiten des Autors selbst, dessen Buch „Autoritratto nello studio“ von 2017 eine Art von anekdotischer Autobiographie darstellt.

7 Die Werke Agambens werden mittlerweile meist schneller ins amerikanische Englisch übersetzt als in die meisten anderen Sprachen. Schlüsselfiguren dieser nordamerikanischen und britischen Agamben-Schule sind unter anderem sein Übersetzer Adam Kotsko, der Theologe Colby Dickinson, der Literaturwissenschaftler Leland de la Durantaye und deren Umfeld sowie der international tätige italienische Philosoph Carlo Salzani oder auch die britischen Philosophinnen Julia Ng oder Yvonne Sherwood. Bemerkenswert ist vor allem, dass alle diese Forscher*innen eher jung sind und sich tendenziell an den Rändern des etablierten akademischen Diskurses bewegen.

Für die intellektuelle Entwicklung Agambens entscheidend sind sicherlich einige Begegnungen, die er als junger Forscher machte. Agamben machte in seiner Studienzeit in Rom die Bekanntschaft vieler Intellektueller und Kunstschaffender der Zeit, die bis heute prägend geblieben sind. Elsa Morante und Federico Fellini zählten damals mit zu den bekanntesten Intellektuellen und Künstler*innen, mit denen der junge Agamben befreundet war; wir können davon ausgehen, dass sich Agamben auch durch diesen frühen Kontakt mit zahlreichen Kunstschaffenden verschiedener Disziplinen ein breites Interesse an Kunst und Literatur erhalten hat. Seine Werke sind davon tief geprägt. Auch mit dem katholischen Priester und Kulturwissenschaftler Ivan Illich war Agamben persönlich befreundet.⁸

Besonders beeindruckend scheint für Agamben die persönliche Begegnung mit Martin Heidegger gewesen zu sein.⁹ Das Gleiche gilt jedenfalls für einen anderen, großen und entscheidenden Einfluss, jenen Walter Benjamins, dessen Werk Agamben etwa zur gleichen Zeit kennenlernte und das ihn tief beeindruckte.

Zu Rezeption und gegenwärtigem Forschungsstand

Immer wieder steht Agamben auch im Zentrum von öffentlichen Debatten, etwa, was die Vorratsdatenspeicherung oder die europäische Verfassung betrifft. Entsprechend sind Interviews und Besprechungen seiner Werke, seltener auch eigene Texte gerade in Frankreich und in Deutschland zum festen Bestandteil der politisch-philosophischen Debatten in den Feuilletons der großen Zeitungen¹⁰ geworden. Gleichzeitig existiert, besonders unter jungen,

8 Agambens Kritik an Einrichtungen der Moderne stammen jedenfalls in gewissen Teilen auch von Illich (neben Michel Foucault). Das wird meistens übersehen. Ebenso dürfte das für Agambens besondere Aufmerksamkeit für die Geschichte der Ordensgemeinschaften gelten, über die Illich gearbeitet hat. Agamben erwähnt Illich selten; allerdings an prominenter Stelle in seinem autobiographischen Werk „Autoritratto nello studio“. Im Jahr 2018 verfasste er außerdem ein Vorwort zu einer in den Vereinigten Staaten publizierten Werkausgabe Illichs. Vgl. ILLICH, Ivan, *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985*, Vorwort von Giorgio Agamben, hg. von Valentina Borremans und Sajay Samuel, Philadelphia (PA) 2019. Vgl. zu den genannten Themen auch u.a. ILLICH, Ivan, *Tools for Conviviality*, New York 1973, oder Ders., *Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis*, Reinbek bei Hamburg 1975.

9 Immer wieder kommt Agamben auf diese Begegnung zu sprechen. Vgl. besonders „Idee der Prosa“ (übers. von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, München 1987), S. 47, wo sich eine lyrisch gezeichnete Beschreibung des Seminars in Le Thor findet, in dessen Rahmen sich Agamben und Heidegger begegneten. Vertiefte, konkret auf Heidegger bezogene philosophische Auseinandersetzungen finden sich besonders deutlich im Werk „Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität“ (übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2007), in „Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief“ (übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2006) im Einschub auf S. 45f und in „Das Offene. Der Mensch und das Tier“ (übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2003). Heideggers Grundprojekt einer Kritik der Geschichte der Metaphysik auf der Grundlage eines veränderten Verhältnisses zur Sprache ist, in unterschiedlichen Graden der Nähe und Abgrenzung, überall in Agambens Werk präsent.

10 Agambens Schriften und Äußerungen werden immer wieder in namhaften internationalen Tages- und Wochenzeitungen besprochen und zitiert, so in *Le Monde*, *The Times*, *The New York Times*, *El País*, *Times of India*, *Le Monde diplomatique* etc. Die ersten größeren Berichte betrafen den Biodaten-Streit, den eine

englischsprachigen Theoretiker*innen, eine rege Blogbeitrags- und Onlinefeuilletonkultur, die in ihrem Umfang und ihrer wirklich hohen inhaltlichen Qualität nicht vernachlässigt werden darf.¹¹

An dieser Stelle darf ein Wort zu den jüngsten politisch debattierten Äußerungen Agambens nicht fehlen. Gleich zu Beginn der Coronavirus-Krise in Europa, die Italien besonders hart und nachhaltig traf, begann Agamben, sich öffentlich gegen die Maßnahmen der italienischen Regierung zu äußern. Aufmerksamen Leser*innen seiner Werke entging nicht, dass sich Agamben durch die biopolitischen Regelungen und die diskursiv-juridischen Parallelen zum von ihm beforschten Ausnahmezustand von den realen Geschehnissen in seinen Analysen bestätigt sah. Gerade als Denker in der kritischen Tradition Ivan Illichs und Michel Foucaults ist Agamben hier äußerst sensibel – seine direkt auf der Homepage des von ihm mitgegründeten quodlibet-Verlags in Form von Blogbeiträgen publizierten Beiträge waren vor allem anfangs, im März 2020, äußerst polemisch formuliert und gerieten unter teils heftige Kritik, aber auch besonders starke Zustimmung war als Resonanz zu beobachten. Es kann keine abschließende Zusammenfassung dieser fortgesetzten, aktuellen Publikationstätigkeit geben; einen Zwischenbericht hat Agamben selbst im August 2020 in Buchform vorgelegt. Für eine abschließende Bewertung der gegenwärtigen Krise und den dazu erscheinenden Kommentaren ist es ohnehin noch zu früh. Es sei allerdings festgehalten, dass Agambens Äußerungen breite Resonanz erhielten – er gehört jedenfalls zu den wenigen international beachteten Philosoph*innen der Gegenwart.¹²

Gastprofessur im Jahr 2004 an der New York University anstieß: LE MONDE, Non au tatouage biopolitique, par Giorgio Agamben, in: Le Monde 10.01.2004 [URL: https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/01/10/non-au-tatouage-biopolitique-par-giorgio-agamben_348677_1819218.html (Stand: 25.08.2021)]; ARENSON, Karen W., In Protest, Professor Cancels Visit To the U.S., in: The New York Times 17.01.2004 [URL: <https://www.nytimes.com/2004/01/17/nyregion/in-protest-professor-cancels-visit-to-the-us.html> (Stand: 25.08.2021)]. Agamben war allerdings zuvor schon mehrmals anlässlich von Gastprofessuren und anderen Einladungen in die Vereinigten Staaten gereist, beispielsweise 1999, als er in Berkeley und an der Northwestern University in Evanston (Illinois) jene Seminare hielt, die wesentlich zur Entstehung seines Werkes „Die Zeit die bleibt“ beitrugen (vgl. AGAMBEN, Giorgio, The Time that Remains, übers. von Patricia Dailey, Stanford 2005, S. ix). Ob es sich hier also nicht auch zum Teil um eine Strategie des Autors handelte, öffentliche Aufmerksamkeit für sich in der englischsprachigen Welt und der internationalen Presse zu generieren, sei dahingestellt; jedenfalls war genau das die Folge seines Protestes.

¹¹ Beispielhaft genannt sei hier die Blog-Seite des Verso-Buchverlages (VERSO BOOKS, Blog [URL: <https://www.versobooks.com/blogs> (Stand: 25.08.2021)]), von der aus viele andere Beiträge und Agamben gewidmete Seiten erschlossen werden können. Wer hingegen nicht an direkten Agamben-Studien, aber an der Atmosphäre seiner Werke interessiert ist und gleichzeitig die spezifische Gefühlslage seiner Rezeption in Deutschland kennenlernen möchte, wende sich an den Blog seines Übersetzers Andreas HIEPKO: Botschaften aus dem Gehäus [URL: <http://botschaftenausdemgehaeus.blogspot.com/> (Stand: 25.08.2021)].

¹² Vgl. G. AGAMBEN, An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik.

Bemerkenswert ist auch, dass Agamben in Italien im akademischen Betrieb in der Regel weit weniger stark gelesen wird als außerhalb Italiens, besonders in Frankreich, Deutschland,¹³ den Vereinigten Staaten und dem Vereinigten Königreich. Dennoch darf nicht in den Hintergrund geraten, dass Agambens der italienischen Kultur und ganz besonders der Sprache Italiens besonders verbunden bleibt. Seinen Niederschlag findet dies in seiner Publikationstätigkeit und in seiner Rückkehr nach Italien nach seiner Zeit in Frankreich. Auch seine gelegentlichen Sprachspiele (die weitaus weniger komplex sind als etwa jene Derridas, aber häufig komplexen Gedanken Ausdruck verleihen) spielen bisweilen sehr produktiv mit den Möglichkeiten der italienischen Sprache.¹⁴

Agambens Werk ist enorm bezugsreich, von biblischen Quellen und einem weiten Überblick über die Philosophiegeschichte über römisches Recht und die Kirchenväter bis zur Psychoanalyse und zur zeitgenössischen Kunst. Die Bezüge umspannen dabei fast die gesamte europäische Kultur- und Geistesgeschichte. Entsprechend breit wird Agamben rezipiert. An dieser Stelle möchte ich nur einen knappen Eindruck der umfassenden Tätigkeiten und Publikationen Agambens vermitteln. Wesentlich genauere Überblicksdarstellungen zu Forschungsliteratur und wichtigsten Ansätzen existieren bereits, so die Einleitung der Dissertation des Wiener Politikwissenschaftlers Martin Müller und die Einleitung in Eva Geulens Einführungsband im Junius-Verlag. Auch Carlo Salzani „Introduzione a Giorgio Agamben“ ist ein wertvoller Beitrag. Am ausführlichsten und klarsten ist meines Erachtens immer noch die 2009 erschienene Studie des Literaturwissenschaftlers Leland de la Durantaye.¹⁵ Dieses Buch besticht auch durch seinen Bezugsreichtum und die Eleganz der Darstellung. Eine weitere unverzichtbare Quelle für alle, die sich insbesondere mit den zahlreichen philosophischen Gesprächspartner*innen Agambens auseinandersetzen beziehungsweise diese überhaupt erst entdecken möchten, ist die ebenfalls von Carlo Salzani

13 Das erste von Agamben auf Deutsch erschienene Werk war übrigens „Idee der Prosa“, das sich Ende der Achtziger Jahre noch kaum verkaufte.

14 In Werktiteln wie „Il tempo che resta“ (Un commento alla „Lettera ai Romani“, Turin 2016 [2000]) oder „L'uso dei corpi“ (Vicenza 2014) klingen schwer wiederzugebende Mehrsinnigkeiten an, so kann „restare“ gleichermaßen „bleiben“ oder „ruhen“ bedeuten und im italienischen Titel von „Der Gebrauch der Körper“ klingt sowohl die Ausübung einer Praxis wie die Lektüre eines (Text-)corpus mit an.

15 Die Arbeit Müllers ist leider nicht publiziert: MÜLLER, Martin, Das Paradigma der Schwelle, (Dissertation) Universität Wien 2011 [URL: <http://othes.univie.ac.at/19213/> (Stand: 25.08.2021)]. Sie stellt die denkerischen Grundanliegen und besonders die politischen Aspekte Agambens hervorragend dar (vgl. bes. S. 23-73).

Weiters: GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, 3., erg. Auflage, Hamburg 2016; SALZANI, Carlo, Introduzione a Giorgio Agamben, Genua 2013 [derzeit vergriffen]; DURANTAYE, Leland de la, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, Stanford 2009 (hiervon existieren eine Hardcover- und eine Taschenbuchausgabe, die zeitgleich erschienen sind. Ich verwende die leichter zugängliche Taschenbuch-Ausgabe).

und Adam Kotsko herausgegebene umfangreiche Sammelstudie „Agamben’s Philosophical Lineage“, die einen Überblick sowohl über bedeutende Bezugspunkte Agambens als auch über eher verdeckte Einflüsse bietet.¹⁶

Daneben müssen die zahlreichen Bearbeitungen von Themen Agambens in anderen Wissenschaftsbereichen zumindest erwähnt werden. Besonders interessant sind etwa, um nur eines der zahlreichen Beispiele für seine breite Rezeption zu nennen, Bezugnahmen aus der Geographie.¹⁷

Die wenigsten Kommentare hingegen behandeln methodische Fragen eingehender. Wo Agambens Methoden von seinen Kritiker*innen erwähnt werden, häufen sich Vorwürfe der methodischen Unsauberkeit und hermeneutischen Fragwürdigkeit. Gleichzeitig wachsen auch die Versuche der Kommentarliteratur, eine rigidere Systematik oder einen linearen Verlauf in die Werke Giorgio Agambens hineinzulesen. Beides gilt vor allem für das komplexe und vielschichtige Homo sacer-Projekt, dessen erste Bände etwa in den Rechtswissenschaften immer wieder problematisiert werden. Tatsächlich ist methodologische Analyse der komplexen Weise, in der Agamben zum Beispiel gleichermaßen Carl Schmitt und Walter Benjamin ins Gespräch bringen möchte, sehr schwierig. Dennoch ist es falsch, Agamben fehlende methodische Sensibilität zu unterstellen. Viel eher ist es der Fall, dass Agamben durch die bewusste Kontrastierung problematischer oder einfach der weiteren Befragung bedürftiger Thesen verschiedener Autoren seine eigenen, davon wiederum unterschiedenen Argumente entwickelt.¹⁸

16 KOTSKO, Adam/SALZANI, Carlo (Hg.), *Agamben's Philosophical Lineage*, Edinburgh 2017.

17 Besonders beachtenswert sind hier die einschlägigen Werke des italienisch-britischen Geographen Claudio MINCA, beispielsweise in dem sehr erhellenden Artikel „Agamben’s Geographies of Modernity“ (in: *Political Geography* 26/2007, S. 78-97). Minca nimmt hier das Ausnahmedenken Agambens in seiner räumlichen Dimension sehr ernst und entfaltet mögliche geopolitische Analysekatoren, die sich davon ableiten lassen.

18 Ein weiteres Beispiel dafür wäre die Kontrastierung der Agamben gleichermaßen wenig sympathischen Werke Carl Schmitts und Erik Petersons, die doch auf anderswo zu wenig betrachtete Themen verweisen (wieder im Homo sacer-Projekt, in: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2010). Die Sympathien Agambens sind immer auf die Themen gerichtet, die er bearbeitet. Dafür setzt er sich gerne auch Denkansätzen aus, die an anderen Stellen wieder quer zu seinem eigenen Denken stehen.

Gleichwohl muss gesagt werden, dass der aufmerksamen Leserin natürlich einigermaßen klar wird, welche Autor*innen Agamben jedenfalls ganz besonders aufmerksam und affirmativ liest, wie Benjamin, Kafka, Paulus oder Hölderlin. Sie werden nie in einer solchen Weise benutzt, dass Agamben, wie im Fall von Schmitt oder bisweilen auch etwa von Augustinus oder Thomas von Aquin, Argumente in klarem Kontrast gegen sie aufbaut. Die zuerst genannten Autoren treten oft dort in Agambens Texten auf, wo er zu den Andeutungen von „messianischen“ oder „befreienden“ Gegenentwürfen gegen die sonst analysierten und problematisierten Strukturen ansetzt. Beispiele dafür sind die Paulus-, Benjamin- und Hölderlinlektüren in „Die Zeit die bleibt“, die spärlichen Referenzen auf Paulus in „Herrschaft und Herrlichkeit“ (wo letzterer beinahe als einziger theologischer Autor in affirmativer Absicht zitiert wird) oder die Hinweise auf Kafka, die im Werk Agambens verstreut sind, vielleicht am deutlichsten zu sehen in „Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben“.

Dazu kommt, dass Agamben bisweilen auch juristische Termini verwendet, um bestimmte philosophische und politische Umstände zu umschreiben oder Forderungen zu formulieren. Diese müssten als Beitrag zur Argumentation philosophischer Texte gelesen werden, die, von philosophischen Interessen geleitet, juristische und auch juristische Fragestellungen in den Blick nehmen, wie es im Homo sacer-Projekt häufiger der Fall ist. Zu den konkreteren Debatten der Rechtswissenschaften in der Gegenwart trägt Agamben daher nur mittelbar bei. Die Berücksichtigung des stets philosophischen Grundanliegens Agambens unterbleibt in der rechtstheoretischen Sekundärliteratur immer wieder, woraus dann ein Vorwurf gegen den Autor gemacht wird.¹⁹

Auch theologische Kommentare richten sich oft vorschnell an Begriffen aus, die Agamben gerade einem „anderen Gebrauch“ zuführen will, ohne die dafür notwendigen philosophischen Voraussetzungen zu würdigen und zwischen philosophisch-politischem Gebrauch und theologischem Ausgangskontext zu unterscheiden.²⁰ Rückübersetzungen sind freilich möglich – ohne eine vorausgehende Differenzierung bleiben sie aber unterkomplex und werden dem Denken Agambens nur bedingt gerecht.

Der wirklich innovative Zugang Agambens ist ja gerade, Inhalte und Formen zu intensivieren, zu befragen und miteinander in oft unerwarteter Weise ins Gespräch zu bringen. Gerade das bezeichnet Agamben als sein philosophisches Projekt. Ein allzu linearer Zugang im Sinne etwa eines Fortschreitens von einem Allgemeinen zu einem besonderen Inhalt würde gerade jenes Element verbergen, das Agamben selbst als bezeichnend für sein philosophisches Forschen versteht, nämlich das unerwartete Moment, das einen Gesamtzusammenhang neu zu betrachten erlaubt. Dies unterscheidet seinen Zugang als philosophischen von historischen,

Anderen Denker*innen, wie Heidegger oder Arendt, ebenso Foucault oder Deleuze, aber auch Wittgenstein gibt Agamben in bestimmten Argumentationen bis zu einem gewissen Punkt recht, um an diesem entscheidend über sie hinaus zu gehen.

¹⁹ Als bezeichnendes Beispiel sei hier genannt: FRANKENBERG, Günther, Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand, Frankfurt a.M. 2010, hier besonders S. 145-149.

²⁰ Ein gutes Beispiel sind die eher theologisch-deutenden Abschnitte der Publikationen Adam Kotskos (der die Werke Agambens allerdings sehr gut ins Amerikanische übersetzt und auch sonst einen differenzierten Zugang zu dessen Werk hat), wo sie Agamben etwa eine „Soteriologie“ im technisch-theologischen Wortsinn unterstellen, wie sie in seinen Schriften schlichtweg nicht formuliert wird. Agamben bezeichnet seinen politisch-messianischen Entwurf nämlich stets mit nicht explizit oder ausschließlich christologischen Termini, wie eben „Gebrauch“, „messianisch“, „das Kommende“. Vgl. z.B. den ansonsten großartigen Band „Agamben’s Philosophical Lineage“, wo im Rahmen der exzellenten Einleitung plötzlich ohne argumentativem Anhaltspunkt von „Soteriologie“ die Rede ist (vgl. bes. S. 5f).

philologischen, sozialwissenschaftlichen und anderen den Paradigmen von Einzelwissenschaften verpflichteten Forschungsansätzen.

Agambens Werk als eines zu betrachten, das ein Projekt der „Entwicklungsfähigkeit“ des Lesens und des Denkens verfolgt, ist meines Erachtens ein wesentliches Moment der Lektüre.²¹

Agamben sagt an einer Stelle über seine Vorgehensweise:

„In meinem Fall besteht sie darin, im Werk der Autoren, die ich mag, das zu finden, was Feuerbach ‚Entwicklungsfähigkeit‘ nannte. Das genuin philosophische Element eines Werkes – sei es ein Werk der Kunst, der Wissenschaft oder des Denkens – ist seine Entfaltbarkeit, etwas ungesagt Gebliebenes oder bewusst nicht Gesagtes, das es zu entdecken und aufzunehmen gilt.“²²

Agambens Ziel ist es dabei, einen Gebrauch zu eröffnen, der sich nicht auf die systematische Aneignung eines historischen Sachverhaltes oder einer philosophischen These beschränkt: Es geht um die Möglichkeit, kritisches Potential zu entwickeln und neue Bahnen des Denkens und Handelns zu eröffnen. Darauf möchte ich in dieser Arbeit besonderes Augenmerk legen.

Einstweilen ist die Sekundärliteratur, und auch die beste, so zum Beispiel der ausgezeichnete Kommentar Leland de la Durantayes, nicht frei von etwas holprigen Nachahmungen des formalen Gestus Agambens. Wie in der Rezeption von anderen Denker*innen²³ mit einer starken eigenen Sprache und innovativen formalen Konzepten, ist diese Distanzierung im Fall der Sprache und der Methode Agambens nicht immer leicht, sollte aber mindestens mitreflektiert werden. Deshalb ist eine klare Analyse der Vorgehensweise Giorgio Agambens ein besonderes Anliegen dieser Arbeit. Ich bemühe mich um die entsprechende Reflexion der Methode Agambens und habe mich deshalb auch dazu entschieden, eine relativ nüchterne Sprache für die Beschreibung der Argumentation in den behandelten Werken beizubehalten. An Stellen, die etwas mehr Emphase verlangen, wie in der Rede über den „Gebrauch“, verwende ich Teile von Agambens Terminologie bewusst, um meine Argumente von ihren bereits erarbeiteten Inhalten ausgehend zu entfalten. Diese Verwendungsweise wird gezielt

21 Der Begriff spielt in den letzten Jahren eine immer größere Rolle für Agamben, während er in seinen früheren Werken nicht in dieser Schlüsselfunktion vorkommt.

22 AGAMBEN, Giorgio, *Die Erzählung und das Feuer*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2017, S. 38.

23 Man denke etwa an die, im Übrigen auch Agamben gelegentlich umtreibenden, Schwierigkeiten, Heidegger, Paulus und Benjamin zu rezipieren, ohne jeweils selbst in einen ähnlichen Duktus zu verfallen. Vgl. L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 310.

vorbereitet und entfaltet sich aus meiner eigenen Argumentation und der hier entwickelten Weise, Agamben zu lesen.

Martin Müller fasst in seiner umfangreichen Darstellung die Forschungsliteratur zu im engeren Sinne methodologischen Fragen bei Agamben konzise zusammen, wobei er auf den Vorwurf Bezug nimmt, Agamben würde seine Gegenstände mit zu vielen einzelwissenschaftlichen Methoden beforschen:

„Was die Mehrheit der Rezipienten Agamben vorwirft, erscheint also nicht nur als Eigenheit, sondern als die dem kritisierten Gegenstand einzig angemessene Methode seiner Erkenntnis.“²⁴

Dem ist nichts hinzuzufügen. Die Literatur, die sich mit genau dem Thema der „angemessenen Methode seiner Erkenntnis“ und deren weiterführenden Implikationen befasst, ist allerdings spärlich gesät und diese Dissertation möchte einen Beitrag zu dieser Thematik leisten.

Das tut sie aus theologischer Perspektive und ich möchte daher noch kurz einen Blick auf die theologische Forschungslandschaft werfen, speziell auf jene im deutschsprachigen Raum, wohin sich auch die vorliegende Arbeit wendet. Die Rezeption Agambens in Deutschland (auch und gerade außerhalb der theologischen Debatte) war und ist vor allem auf seine souveränitätstheoretischen Überlegungen fokussiert, wobei die darüber weit hinausgehenden ethischen Aspekte des Denkens von Giorgio Agamben in den Hintergrund treten. Das sollte sich ändern, da, so meine These, gerade dort die besonders innovativen Ansätze zu finden sind, an die es sich anzuknüpfen lohnt.

Seine differenzierten sprachtheoretischen und historisch-theologischen Analysen sowie seine philosophische Methode geraten in diesem Zusammenhang erst sekundär in den Blick. Das hat sich erst in den letzten Jahren gewandelt, besonders ausgehend von binnentheologischen Debatten, die Giorgio Agamben auch im deutschen Sprachraum als differenzierten philosophisch-theologischen Ideengeber neu rezipieren. Agamben ist Fokus von verschiedenen Promotionsvorhaben, einzelnen Artikeln²⁵ und auch einigen größeren Buchprojekten. Vornehmlich zu nennen in Bezug auf letztere ist der Sammelband des Fundamentaltheologen

24 M. MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle*, S. 70, in Fußnote 272.

25 Als wegweisend ist hier der Artikel von Isabella Guanzini zu nennen, die heute vorwiegend auf Deutsch arbeitet und wesentliche Motive bei Agamben in einem äußerst konzisen Artikel bereits 2014 grundgelegt hat: GUANZINI, Isabella, *Una debole forza messianica. Motivi teologici in Giorgio Agamben*, in: *Teologia* 39/2014, S. 240-265.

Martin Kirschner, der, erst 2020 erschienen, Agambens messianische Gedanken interdisziplinär beleuchtet. Damit ist in jedem Fall ein erster und sehr bedeutender Schritt gesetzt, um eine interdisziplinäre und auch innertheologische Fachgrenzen überschreitende Lektüre Agambens in der deutschsprachigen Theologie zu fundieren.²⁶

Zugleich rücken, auch angesichts rezenter kirchlicher Entwicklungen, Agambens Macht- und Herrschaftsanalysen und ihre theologische Anbindung neu ins Zentrum einer diesmal theologisch und kirchenpolitisch interessierten Interpretation. In diesem Feld bewegt sich die vorliegende Arbeit nur von den in der theologischen Debatte selten als solche adressierten methodologischen Fragestellungen ausgehend. Eine erhöhte Sensibilität für die geschichtstheoretischen und theologisch interpretierenden Denkmuster Agambens mit zu begründen – welche bei ihm allerdings immer mit einer stark betonten kritischen Distanz zu Institutionen wie Staat und Kirche einhergehen – ist der Fokus meiner Forschungsarbeit.

26 KIRSCHNER, Martin (Hg.), *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, Münster 2020. Daneben existiert die sehr umfangreiche und eine gute Darstellung der messianischen Grundthesen Agambens bietende Habilitationsschrift René Dausners, der ebenfalls Fundamentaltheologe ist und sich in diesem Werk ausgehend von Agamben und Lévinas christologischen Themen widmet: DAUSNER, René, *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Paderborn 2016.

Gesondert davon ist auch die theologisch bedeutende, von den Thesen Agambens aber auch weit abweichende Lektüre des *Motives des Teufels* von Agambens Übersetzer ins Englische, Adam Kotsko zu nennen. Dieser geht auf den methodischen und inhaltlichen Spuren Agambens innovative Wege, die sein Denken nochmals zuspitzen. KOTSKO, Adam, *Der Fürst dieser Welt. Eine Genealogie des Teufels*, übers. von Florian Klug, Wien/Berlin 2019.

Grundlegende Vorannahmen und Forschungsfrage

Grundproblem Agambens ist die Frage nach der gegenwärtigen politischen Situation und ihrer Interpretierbarkeit in philosophischer Hinsicht.

Es ist, das ist eine der Grundbeobachtungen Agambens, historisch auffällig, dass moderne, aufgeklärte Gesellschaften auf grausamste Weise an der einfachen Aufgabe scheitern, ihre Bürger*innen als solche zu behandeln. Und dies betrifft nicht nur Gesellschaften als Ganze, etwa in Folge politischer Fehlentscheidungen, sondern gerade jene Instanzen, die für deren Gelingen einstehen sollen. Menschlichkeit, Menschenrechte und Menschenwürde werden mit allem Recht in den öffentlichen Diskursen der Gegenwart immer stärker eingefordert, immer besser rechtlich definiert und schließlich immer und immer wieder in den verschiedensten politischen, rechtlichen und wissenschaftlichen Systemen negiert oder zumindest vernachlässigt. „Warum ist dem so?“, ist die einfache Frage, die Agamben als Ausgangsfrage des Homo sacer-Projekts stellt. Diese Frage ist vor allem deshalb so wichtig, weil wir in der Gegenwart in einer Zeit leben, die bestimmt nicht an einem Theoriedefizit leidet. Die Praktiken, die letztlich oft rechtlich definiert sind und mit wirtschaftlichen Zwängen gerechtfertigt werden, fallen aber häufig weit hinter die eigenen Ansprüche gerade liberaler demokratischer Gesellschaften zurück.²⁷ Agamben lobt in diesem Zusammenhang die Vorarbeiten gerade Hannah Arendts und Michel Foucaults, die mit historischen Mitteln die „Kritik der Aufklärung“ in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ganz besonders vorangetrieben hätten. Auch ihre Entwürfe, in deren Fußstapfen Agamben sich bewusst begibt, waren damit beschäftigt, archäologisch zu fragen, warum gerade auch jene Rechts- und Sozialformen so hartnäckig Strukturen von Macht und Gewalt durchsetzen, welche sich auf Ideale von Freiheit, Demokratie und bestmöglicher Entfaltung der individuellen Lebensformen und des Gemeinwesens berufen. Eine weitere Herausforderung stellt die Frage nach konkreten Lösungen und wirklichen politischen Handlungsspielräumen jenseits scheinbarer Sachzwänge dar, die von den politischen Theorien der Gegenwart nur selten plausibel gezeigt werden.

Agamben versucht in seinen Analysen, auf diese Fragen einzugehen. Das versucht er durch Forschungsansätze zu erreichen, in denen er unter dem Vorzeichen einer „Archäologie der

²⁷ Ein eindrückliches Beispiel dafür ist im Umgang der Europäischen Union mit Geflüchteten zu erkennen. Derzeit hat man sich stillschweigend darauf geeinigt, viele dieser Menschen außerhalb von staatlichen Strukturen in dauerprovisorisch eingerichteten Lagern unterzubringen, in denen ihnen kein Leben in Würde in Aussicht gestellt wird.

Gegenwart“ kritisch die Voraussetzungen der europäischen Philosophietradition auf ihre heutige Lesbarkeit reflektiert und ebenso die rechtshistorischen Voraussetzungen für die Zustände der Biopolitik und für die Lebenswelt der Gegenwart überprüft.

In Bezug auf das weite Feld, das Agamben hier eröffnet, ist meine Forschungsfrage recht einfach: Was können wir von der Art und Weise, wie Agamben in seinen Untersuchungen verfährt, ebenso wie von den Schlüssen, die er daraus zieht, produktiv in ein Verhältnis zu theologischen Fragen setzen?

Diese Frage positioniert sich auch im klassischen Gebiet der Fundamentaltheologie, die ja gerade im Bereich des Verhältnisses von Vernunft und theologischer Glaubensreflexion angesiedelt ist. Bei einem Denker wie Agamben bedeutet das für eine angemessene Bezugnahme durch die Theologie zuerst aufmerksames Lesen und Nachvollziehen seines Denkansatzes. Für dieses Unterfangen ist, wie wir sehen werden, ein Gesamtdurchgang durch das Denken Agambens erforderlich, da sich dieses erst im Lesen entfaltet.

Um das darzustellen greife ich auf einige grundlegende Momente des Denkens Agambens zurück, namentlich die Spannung, die vornehmlich in seinem Denken des „Gebrauchs“ zur Geltung kommt, um die Erforderlichkeit eines methodensensiblen, hermeneutisch reflektierten Forschungsansatzes für so komplexe Unterfangen wie jenes der politischen Theorie des Homo sacer-Projektes oder die Lektüre des Römerbriefes in „Die Zeit die bleibt“ herauszuarbeiten. Der „Gebrauch“, der auch titelgebend für diese Arbeit ist, deutet Agambens Frage nach einem anderen Umgang mit dem Gewohnten, denkerisch vertrauten und praktisch bekannt Erscheinenden, an. Diese Sensibilität eröffnet neue Bezugsräume, in denen Interdisziplinarität wirklich stattfinden kann und in denen theologische Begriffe als Analysekatoren und als entwicklungsfähige Gedanken auch in unserer Gegenwart lesbar sind.

Um die Rolle des Theologischen in diesem Rahmen klarer zu formulieren, möchte ich einige Vorbemerkungen zum diese Arbeit leitenden Theologieverständnis vorausschicken. Theologie ist schon lange keine Leitwissenschaft mehr, weder an der Universität noch in der Gesellschaft.²⁸ Aber jene Räume des Denkens und jene ästhetischen Sphären, die sie eröffnet, sind keineswegs am Ende ihrer Entwicklungsfähigkeit angelangt.

²⁸ Ich beziehe diese Feststellung auf Europa und auf die akademische Theologie in Europa. Während das allgemeine Interesse an Religion und Religionsreflexion eher steigt, wendet sich kaum jemand an die wissenschaftlich-akademische Theologie, um dieses Interesse neu zu reflektieren. Das gilt für alle christlichen

Traditionell theologische Themen, wie Schöpfung, Ursprung, aber auch Gnade oder Erlösung, begegnen immer wieder in verschiedenen Feldern von Wissenschaft, Kunst und Politik. Agamben hat eine innovative Weise gefunden, die analytische Kraft, die von solchen Kategorien ausgeht, neu nutzbar zu machen und als erkenntnisleitend für philosophische Analysen aufzuweisen, etwa in der Frage nach der Funktion des Rechts in der Moderne oder den ästhetischen Kategorien, die entscheidend unser Leben strukturieren. Diese Analysen bedürfen, da ihre Gegenstände angesichts ihrer gedanken- und kulturprägenden Gestalt nur indirekt zum Gegenstand der Reflexion zu werden vermögen, einer besonders differenzierten Lektüre. Eine von Agambens Grundintuitionen ist, dass gerade theologische Vorstellungen unser Leben und unsere Gesellschaften in verdeckter Weise prägen. Nicht wie in klassischen Vorstellungen der Säkularisierung, die davon ausgehen, dass klar als religiös erkannte Denk- und Verhaltensmuster in eine nichtreligiöse Sphäre übersetzt werden und dort als säkulare Begriffe wirksam werden, geht Agamben davon aus, dass es keine so scharfe Distinktion zwischen dem Bereich des Religiösen und dem des Säkularen gibt. Theologische Motive als solche zu rekonstruieren und ihre fortdauernde Wirksamkeit in Kontexten, wo sie einfach nicht mehr als solche erkennbar sind, aufzuzeigen, kann helfen, sie nochmals denkerisch zu transformieren. Das war historisch wohl tatsächlich die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft, wenn sie Themen der theologischen Tradition in der jeweiligen Gegenwart neu reflektierte. Heute, wo, Agamben zufolge, etwa unsere Ökonomien deutliche Spuren theologischer Denkweisen tragen, ohne theologischer Reflexion nochmals zugänglich zu sein, ist es Teil der Aufgabe der Philosophie, theologische Denkweisen als solche aufzudecken und einer neuen Reflexion zuzuführen.²⁹

Theologien, auch wenn im Rahmen dieser Arbeit vor allem auf die katholische Theologie referiert wird. Es gilt im Übrigen auch für die Kirche, womit ich insbesondere die römische Kirche meine, wobei Agamben katholische Theolog*innen ebenso wie evangelische zitiert und in ihrem Verhältnis zur christlichen Tradition liest.

Indizien für die nachlassende Bedeutung der Theologie sind jedenfalls die drastisch sinkenden Zahlen an Erstsemestern der Theologie, die Tatsache, dass kaum theologische Literatur außerhalb der kirchlich-theologischen Diskurswelt gelesen wird und die Rolle theologischer Expertise in der öffentlichen Debatte, die sich häufig auf enge religionsrechtliche und ethische Fragen beschränkt.

29 Diesen Prozess nennt Agamben auch „Profanierung“. Wie eine nicht mehr verwendete Kirche und ein Kleriker von ihren verdeckten oder offenbaren sakralen Zügen entsetzt und einem veränderten, profanen, Gebrauch zugeführt werden können, ist das auch mit Gegenständen möglich, die verdeckte theologische Strukturen anzeigen. Für Agamben besonders wichtige und umfangreiche Beispiele wären die moderne Ökonomie, die noch etwas von der Signatur der theologischen Heilsökonomie trägt, oder die Handlungstheorien der Moderne, in denen, Agamben zufolge, noch Spuren des christlichen Liturgieverständnisses zu Tage zu fördern sind.

Auswahl der Textgrundlagen

Die vorliegende Arbeit möchte in der konzentrierten Darstellung wesentlicher Fragen einen Lektüreschlüssel für die Werke Agambens anbieten. Um das zu bewerkstelligen ist es notwendig, eine gewisse Auswahl an Texten zu treffen. Wer sich darüber hinaus für einzelne Aspekte seines Werkes interessiert, kann sich, das ist zumindest meine Hoffnung, davon ausgehend weitere Aspekte des Denkens Agambens erschließen.³⁰

Weder in der internationalen Rezeption noch in der Selbsteinschätzung Agambens besteht Zweifel daran, dass es sich bei den Bänden der Homo sacer-Reihe um sein Hauptwerk handelt. Ich werde diese Buchreihe im Rahmen dieser Arbeit meist als „das Homo sacer-Projekt“ bezeichnen, da es sich weniger bloß um ein mehrbändiges, in sich abgeschlossenes Werk handelt, als um ein großangelegtes Projekt der Lektüre der abendländischen Denktradition. Als solches ist es daher, anders als das der Begriff einer Buchreihe implizieren würde, nicht prinzipiell thematisch abgeschlossen. Es kann als Verdichtung der denkerischen Anliegen Agambens gelten und von dort aus sowohl Bezüge zu allen anderen seiner Werke zulassen als auch ein Weiterdenken in verschiedene Richtungen anregen.

Dazu kommt, wieder aus verschiedenen Blickwinkeln, jedenfalls „Die Zeit die bleibt“.

Weder thematisch das originellste, noch literarisch das innovativste, noch terminologisch das überraschendste der Werke Agambens, ist es doch unbestritten meisterlich. Das liegt an der Präzision der Darstellung, der Klarheit des Aufbaus, der Dringlichkeit der methodischen und inhaltlichen Fragen. Es ist auch jenes Werk, bei dem ich die Lektüre der italienischsprachigen Originalausgabe am ehesten empfehlen würde.

„Die Zeit die bleibt“ bildet, wenn man sich in die eröffneten Assoziationsräume hineinbegibt und die hier entworfene Terminologie ernst nimmt, einen wichtigen Lektüreschlüssel für das Homo sacer-Projekt und eine große Hilfe in der Auslegung der Grundanliegen Agambens.

30 Zum einen betrifft dies das große Themenfeld der Biopolitik. Zum anderen gehe ich nur an ausgewählten Stellen darauf ein, wie Agamben einzelne Autor*innen und Stichwortgeber*innen behandelt. Die Frage nach den konkreten Gestalten der Machtausübung über das, was Agamben das „nackte Leben“ nennt, den auf seine biologischen Funktionen und ihre Funktionalisierbarkeit reduzierten Körper, beschäftigt zahlreiche Werke der Sekundärliteratur. Das gilt insbesondere für Studien in den Politik- und Sozialwissenschaften, aber auch in den Gender Studies und in der Rechtswissenschaft. Auf diese Diskurse werde ich vor allem deswegen nur in einer Auswahl eingehen, weil sie in der Forschungsliteratur ausführlich behandelt werden. Da dort auch kaum Bezug darauf genommen wird, wie und warum im eigentlichen Sinne theologische Paradigmen genutzt werden, kann die hier vorliegende Arbeit das Interesse an den Werken Agambens in theologischen Debatten zu mehren helfen.

Um einzelne Aspekte weiter zu akzentuieren, werde ich dann weitere Werke Agambens heranziehen, die sich entweder mit theologischen oder mit methodologischen Problemen näher befassen. Dazu zählen neben „Signatura rerum“³¹ auch frühere Werke wie „Kindheit und Geschichte“³² oder „Mittel ohne Zweck“.³³ Der Schwerpunkt liegt allerdings auf jenen Publikationen, die Agamben während oder nach der Abfassung des Homo sacer-Projektes publiziert hat, insbesondere auf jenen eher autobiographischen oder literarischen Werken, wie „Pulcinella oder Belustigung für Kinder“ oder „Autoritratto nello studio“, in denen er seine Vorstellung des Lebens nochmals anders fokussiert betrachtet. Hinzu kommen seine kleineren Werke, in denen er essayhaft an den Fragen der Lebensform und an ästhetischen Motiven arbeitet. Die entsprechenden Werke und zitierten Passagen werden repräsentativ ausgewählt, sodass die Leserin und der Leser sich davon ausgehend das Gesamtwerk Giorgio Agambens erschließen oder ihre politischen, theologischen oder philosophischen Interessen vertiefen können. Immer wieder greife ich auch auf die umfangreiche Essaysammlung in „Die Macht des Denkens“³⁴ zurück, die einen guten Überblick über zahlreiche Bezüge Agambens in kleineren Arbeiten bietet.

Allgemein ist die Textauswahl also auf das Homo sacer-Werk und dessen Umfeld bezogen. So wird ein klarer thematischer Fokus gelegt, von dem aus andere Bereiche des Gesamtwerkes Agambens erschlossen werden können.

31 AGAMBEN, Giorgio, Signatura rerum. Zur Methode, übers. von Anton Schütz, Frankfurt a.M. 2009.

32 AGAMBEN, Giorgio, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2004.

33 AGAMBEN, Giorgio, Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, übers. von Sabine Schulz, Zürich 2005.

34 AGAMBEN, Giorgio, Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, übers. von Francesca Raimondi, Frankfurt a.M. 2013.

Ausblick auf den Aufbau der Arbeit

Zum Abschluss dieser Einleitung möchte ich noch einen kurzen Überblick über die Gliederung dieser Arbeit geben, um die Orientierung weiter zu erleichtern. Dabei möchte ich mich auf verschiedene Interessen fokussieren. Die Einleitung hat einige grundlegende Fragen ausgemacht und einige Entscheidungen über den Fortgang der Untersuchung begründet.

Gleich anschließend lesen Sie ein methodologisches Kapitel mit dem Titel „Agamben als Leser“, das vertieft auf die Frage der strategischen Vorgehensweise Agambens und auf einige der begrifflichen Strategien, die er anwendet, eingeht. In einem Vorblick wird deren Rolle im Werk Giorgio Agambens skizziert und es werden einige wichtige Strategien und jene Grundbegriffe besprochen, die immer wieder vorkommen werden. Dieser Abschnitt dient dem Einstieg in die Denkformen Agambens.

Im darauffolgenden ersten Hauptteil, „Das Homo sacer-Projekt“, geht es um eine Rekonstruktion des für diese Arbeit wesentlichen Argumentationszusammenhanges im „Homo-Sacer“-Werk, Agambens von 1995 bis 2015 veröffentlichter Buchreihe. Es werden die Grundprobleme dieses Werkes im Überblick behandelt, vor allem die Frage nach einem Denken und Sprechen nach Auschwitz, die Problematik der Souveränität in der Moderne und der modernen Biopolitik sowie das komplexe Verhältnis von Sprache und Gewalt, das Agamben bereits in seinen frühesten Veröffentlichungen umtreibt und dessen Untersuchung viel Raum einnimmt. Im Einzelnen wird dann auch auf die Art und Weise, wie Agamben ökonomische Zusammenhänge und rechtliche Strukturen analysiert, eingegangen. Hier wird vor allem Agambens kritische Lektüre der Formen, die Gewalt und Unterdrückung in der Moderne angenommen haben, sowie die Frage nach einer „Außerkräftsetzung“ ihres Wirkmechanismus eine wesentliche Rolle spielen.

Es geht in diesem ersten Hauptteil vor allem darum, wie Agamben zu diesem Zweck eine politische Theorie von Souveränität in der Moderne als sowohl sprachliches, rechtliches wie auch in seiner Tiefendimension religiöses Grundmotiv erarbeitet. In einer Lektüre des Werkes „Die Zeit die bleibt“, das als im Jahr 2000 publizierte Lektüre des Römerbriefes nicht zum Homo sacer-Werk gehört, aber zentrale Leitmotive nochmals aufnimmt, werden diese denkerischen Zusammenhänge vertieft. Immer mehr wird sich ein Panorama von Agambens Denken entfalten, das die ethische Akzentuierung all dieser Fragestellungen deutlich erkennen lässt.

Im zweiten großen Hauptteil dieser Arbeit geht es dann um eine weitere Vertiefung der bereits im ersten Teil am Beispiel des Homo sacer-Werkes aufgeworfenen Assoziationen der kritischen Lektüren politischer und gesellschaftlicher Zusammenhänge mit Theologie und Religion und um die versuchsweise Beantwortung der darin aufgeworfenen Fragen.

Für diese Aufnahme theologischer Themen steht gerade auch die Suche nach einem „Gebrauch der Körper“, welche Agamben stark in der Tradition der Kirche verortet sieht. Die Frage nach einem Leben, das nicht von Souveränität und Gewalt bestimmt wird, wird auch in der theologischen Tradition immer wieder gestellt. Eine abschließende Neulektüre der paulinischen Kategorien Glaube, Liebe und Hoffnung, die ausgehend von Agambens theologischen Impulsen gegeben wird, eröffnet neue theologische Horizonte, auf die weitere theologische Lektüren Agambens zurückkommen können.

Agamben als Leser

Agambens bevorzugter Zugang zu den von ihm eröffneten Themenfeldern ist stets ein Zugang, der seine eigene Strategie, sein eigenes Lesen, mitreflektiert. Für die Lektüre Agambens stellt sich durch seine Betonung des Lesens ein grundlegendes Problem: Wie ist es möglich, die Leseweisen Agambens darzustellen, wenn sein Denken in hohem Grad selbst von diesbezüglichen Überlegungen geprägt ist? Um dieses Problem zu adressieren, werde ich einerseits eine textnahe Lektüre einzelner Passagen vornehmen, andererseits auch die größeren Werkzusammenhänge in großen Bögen erläutern und weiter auseinanderliegende Teile des heterogenen Denkens Giorgio Agambens zusammenbringen.

Lektüre als Herausforderung

Bei der Lektüre der Werke Agambens sind wir zunächst mit einem Denken konfrontiert, das viele seiner Leser*innen schon aufgrund seiner enormen thematischen Breite herausfordert. Agamben unterbricht sich immer wieder selbst, er zitiert verschiedenste Autor*innen und Quellen von der römischen Frühzeit bis zu Derrida – allerdings nicht immer mit deutlichen Quellenverweisen und manchmal sogar bloß in Anspielungen.³⁵

Um den Politikwissenschaftler Martin Müller erneut heranzuziehen, kann darüber sehr treffend gesagt werden:

„[...] weniger *was*, sondern *wie* Agamben schreibt, mithin die Art zu denken, seine Gegenstände (neu oder anders) zu perspektivieren, halte ich für den entscheidenden Impuls, der von seinem Werk ausgeht.“³⁶

35 Das geschieht auf verschiedenen Ebenen. Agamben setzt die Kenntnis der römischen und griechischen Klassiker sowie der älteren und neueren Philosophiegeschichte bei seinen Leser*innen als gegeben voraus. Manchmal sind seine Verweise enorm schwer zu erkennen. Zum Beispiel hebt seine Aristoteles-Interpretation mit ihrem Fokus auf die passive Potentialität ziemlich deutlich auf Averroes ab, ohne diesen zu zitieren; der einzige wirklich klare Hinweis Agambens auf diesen Autor befindet sich im Vorwort zu einem relativ abgelegenen Artikel. Das geht soweit, dass sogar das ansonsten gerade in Bezug auf Agambens Quellen äußerst umfangreiche und genaue Stichwortverzeichnis von Leland de la Durantaye keinen Eintrag zu Averroes hat (vgl. L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 456f). Solche immer wieder vorkommenden Anspielungen erschweren jedoch nicht unbedingt das Verständnis des jeweiligen Arguments (Agamben hat in den allermeisten seiner Texte eine zumindest retrospektiv sehr klare These), aber sie fügen in jedem Fall eine zusätzliche Ebene der Interpretierbarkeit ein.

36 M. MÜLLER, Das Paradigma der Schwelle, S. 74 (Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit).

Geschult unter anderem an Walter Benjamin, in wesentlichen Aspekten aber an der biblischen Tradition, fasst Agamben seine Vorgehensweise als eine Strategie auf, die hermeneutisch genau verfährt und dabei weder reduktionistisch noch unklar zu werden droht, obwohl sie in ihrer oft losen Ansatzweise bei einzelnen Beispielen zunächst fragil oder willkürlich erscheinen kann.

Dabei ist die Denkweise Agambens eine, die ihrer Verantwortung gegenüber der Geschichte und insbesondere gegenüber ihren Opfern gerecht werden möchte. Zentral ist hier der Stellenwert der Erzählung, des Zeugnisses und der Erinnerung (die immer plural und immer wesentlich sprachlich verfasst sind) als Kern des Denkens Giorgio Agambens. Entsprechend gibt es eigentlich keine eindeutigen Beispiele dafür, *wie* etwa historisch oder theologisch gedacht wird. Klare Regeln für das methodische Vorgehen lassen sich erst von der Suspension bestimmter Sprach- oder Denkformen her formulieren und konstituieren selbst wieder solche Formen. Im Voraus eine Methode festzulegen und dieser zu folgen ist daher nicht möglich. Genauso ist es sehr schwierig, Agambens Methode vor der Lektüre seiner Werke konzise zu bestimmen. Form und Inhalt der Werke Agambens sind entsprechend eng miteinander verbunden und eigentlich untrennbar.³⁷ Es ist daher nötig, seine Werke zu lesen, um seine eigene Leseweise zur Geltung kommen zu lassen. Davon ausgehend können wiederum eine Einschätzung und auch eine Weiterentwicklung seiner Vorgehensweise unternommen werden.

Es geht Agamben, wenn er sich etwa Gedanken zum „Anfang“ macht, der sowohl den Anfang der Schöpfung als auch den Anfang eines Textes meinen kann, immer um die Möglichkeit des Sprechens und der menschlichen Erfahrung als sprachlich vermittelter und vermittelnder Erfahrung.

Diese Denkweise ist sehr bedeutend für die Theologie, wenn sie in der Gegenwart noch von ihren Gegenständen, im Letzten von Gott, reden will – dafür braucht es ein fundiertes Fragen nach Sprache und Erfahrung, damit die Theologie überhaupt nachvollziehbar und ansprechbar bleiben kann. Und um das zu erreichen, ist es sinnvoll, sich genauer anzusehen, wie Agamben beim Adressieren dieser Fragen nach menschlicher Sprache und Erfahrung vorgeht. Kurz: Der Blick auf das Denken Giorgio Agambens, das immer auch ein Lesen ist, lohnt sich.

³⁷ Ich muss hervorheben, dass Agambens Schreibstil bei allen diesen Herausforderungen flüssig und elegant bleibt. Gerade im italienischen Original fällt auf, dass Agamben grammatikalisch sehr klar formuliert. Die Schwierigkeiten bei der Lektüre sind vor allem solche der Terminologie, etwa aufgrund von umgedeuteten Worten, wie etwa jenem der Profanierung, und absichtlich eingesetzten lexikalischen Mehrdeutigkeiten.

Agambens Denken ist in einer Zeit, in der die klassischen theologischen Formen und Redeweisen fragil und fraglich geworden sind, gerade deshalb interessant, weil es keine starken theologischen Thesen aufstellt, aber sich dennoch für theologische Motive interessiert: Weil es sich insbesondere theologischen Fragen indirekt annähert und sich vor allem für Themen interessiert, die erst im Zusammenspiel von unterschiedlichen Motiven indirekt erschlossen werden, ohne schon vorgängig festgelegt zu sein. Dessen ungeachtet hat Agambens Vorgehensweise doch klare Interessen.

Seine Werke nähern sich häufig einer neuen Leseweise der Tradition an, sei es der christlichen Theologiegeschichte, der griechischen Philosophie oder der Kunst der Moderne, entziehen sich aber letzten Festlegungen und Erläuterungen. Da diese methodische Spannung von Aneignung und Entzug stellenweise zugunsten einer thematischen Überfülle aufgelöst wird, und Agambens Sprachverwendung zwar nicht grammatikalisch komplex, aber gerne literarisch verrätselt ist, erschwert das die Lektüre im selben Maße, wie es die Werke auch besonders produktiv und anschlussfähig macht.³⁸

Häufig erschließen sich bei wiederholter Lektüre einzelner Texte oder eines Werkzusammenhangs wie dem Homo sacer-Projekt ganz neue Sinndimensionen. So stellt Agambens Werk auch so etwas wie eine Einübung in aufmerksames Lesen dar.

Die Werke Agambens, insbesondere das Homo sacer-Projekt, eröffnen in der Zusammenschau der einzelnen Abhandlungen immer wieder lange Fluchtlinien. Diese werden oft erst nach Lektüre einiger unterschiedlicher Werke als solche erkennbar.

Hinter diesen Strategien des Lesens und Schreibens steht für die theologische Analyse die Frage danach, was nun eigentlich überhaupt Theologie als Rede von Gott meint. Agamben als theologischen Denker zu lesen bedeutet gleichzeitig, ihn theologisch zu lesen und sich dabei zu fragen, was „theologisch lesen“ bedeutet. Entsprechend ergibt sich die Frage, wie diese unterschiedlichen Motive in der Theologie wirksam gemacht und einen zeitgemäßen fundamentaltheologischen Denkraum in Austausch mit anderen Disziplinen der Theologie ermöglichen können.

38 Diese thematische Fülle kennzeichnet etwa „Herrschaft und Herrlichkeit“, ein zentrales Buch der Homo sacer-Reihe, in dem in unterschiedlichen Zugängen immer wieder auf den relevanten theologischen Kern der Argumentation verwiesen wird. Jedes theologische Beispiel bringt eine neue Facette ein, eröffnet aber auch wieder neue Fragerichtungen.

Zu Agambens eher literarischen Werken zählt ganz deutlich „Idee der Prosa“, das aus essayistischen Vignetten besteht. Diese haben einen hohen philosophischen Anspruch, machen es der Leserin aber nicht einfach, die jeweiligen philosophischen Argumente zu erkennen, zumal nicht ohne Kenntnis anderer Werke Agambens.

Bei Agamben gibt es keine einfach fixierbare Forschungsmethode im Sinne einer bereits festgelegten Struktur seiner Arbeiten, die sich dann auf die theologischen Inhalte anwenden ließe. Inhaltliche und formale Struktur der Werke Agambens sind wesentlich aufeinander bezogen, und immer wieder hat es den Anschein, Agamben möchte sie gewissermaßen in eins fallen lassen.

Sein Anspruch ist es, mit dem Lesen und der Reflexion darauf jeweils neu zu beginnen. Dann, so seine Hoffnung, wäre es vielleicht möglich, einen veränderten Gebrauch unserer gewohnten Kategorien des Denkens und des Handelns zu machen.

Diesen Anspruch gilt es unbedingt ernst zu nehmen. Dies hat auch bedeutende Konsequenzen für eine theologische Lektüre seines Schaffens. Im Wesentlichen ist das Vorgehen Agambens eines, in dem innerhalb von geschlossen scheinenden Zusammenhängen die jeweiligen Möglichkeiten eines befreienden Umgangs angezeigt werden können, in der Regel zunächst einen solchen Umgang mit Sprache, und damit in der Sichtweise Agambens auch mit politischen und religiösen Handlungen.

Die Lektüre, die Agamben vornimmt, stellt eine Intensivierung bereits bestehender Bruchlinien und Spannungsverhältnisse innerhalb existierender Traditionen, Institutionen oder Erzählungen dar. Hier ist auch die für Agamben immer vorhandene Verbindung zwischen und Untrennbarkeit von Theologie und Politik mitzudenken. Beide sind nicht Theorien oder Praktiken, nicht einfach formal oder materiell, sondern jeweils ein komplexes Zusammenspiel, eine bestimmte Konstellation, eine Spannung in den gegebenen Verhältnissen. Politische und theologische Zusammenhänge leben davon, immer wieder in neue Konstellationen gebracht zu werden, in denen die jeweiligen Potentiale von verschiedenen Ansätzen her entwickelt werden können.

Hier ist auch der Ort der befreienden Wirkung seiner Lektüren. Konstellationen und Institutionen, insbesondere politische und religiöse, benötigen in Agambens Auffassung eine beständige Auseinandersetzung mit ihren Zeitgenossenschaften, eine Freisetzung der kritischen Potentiale, die sich oft an unerwarteten Stellen finden, um einen freien, lebendigen Umgang zu ermöglichen, anstatt zu bloßen Verwaltungsinstanzen ihres historischen Bestandes und der bloßen biologischen Leben der Einzelnen zu werden. Theologie und Politik haben daher keine spezifische Methode – sie sind eine je neue, spezifische Intensität, sie haben eine Tradition der Unterbrechung, die es durch immer neue Übersetzungsprozesse zu erhalten gilt.

Das Problem des Anfangs und die Idee der Archäologie

Als erstes Motiv, das uns dem Leser Agamben näher bringt, möchte ich auf die Frage des Ursprungs und des „anarchischen“ (also ursprungs- oder herrschaftslosen) Denkens in den Werken Agambens eingehen. Hier finden wir eine Verbindung zwischen seinen ästhetischen Sensibilitäten, seiner politischen Ausrichtung und der sich daraus ergebenden Hinwendung zu theologischen Fragestellungen, die sich aus christlichen und jüdischen religiösen Vorstellungswelten ergeben.

Agambens Art, einen breiten Interpretationsraum offen zu halten, indem er weder Form noch Inhalt seiner Untersuchungen *prima facie* festzulegen versucht, verbindet seine verschiedenen politischen, ontologischen und sprachlichen Untersuchungen und deren Methoden. Dieses Zusammenspiel, das eine Weiterentwicklung bestimmter Denkansätze im Sinne der „Entwicklungsfähigkeit“ ermöglicht, macht seine philosophischen Überlegungen formal und inhaltlich aus.

Häufig greift Agamben ein historisches Thema oder Artefakt auf, macht es versuchsweise zu einem Interpretationsansatz für ein zeitgenössisches Phänomen und ist sehr schnell mit gewissen Verallgemeinerungen zur Hand. Dies gilt es zwar kritisch zu bedenken, um nicht in vorschnelle Schlussfolgerungen zu geraten, aber gerade in der Fragerichtung der Theologie erscheint diese Vorgehensweise aus den geschilderten methodologischen Grundanliegen heraus als weniger problematisch – denn Agamben ist an einer philosophischen Lektüre interessiert, nicht an reiner Philologie.

Agamben arbeitet zwar stets philologisch sehr sauber und beachtet den Forschungskontext von zitierten Termini. Dabei hat er aber stets seine philosophischen Interessen vor Augen und interpretiert das philologisch Gewonnene dann weit über den Rahmen der philologischen Untersuchung hinausgehend. Das Gleiche gilt für historische Forschungsansätze.

Diese Vorgehensweise bleibt nur so lange verständlich, wie man Agamben nicht mit einem Historiker oder Philologen im engeren Sinne verwechselt. Er verwendet philologische und historische Methoden, aber nicht als Zwecke an sich, sondern unter dem Vorzeichen seiner philosophischen Fragestellungen. Das räumt Agamben auch selbst ein, etwa, wenn er sein Interesse an historischer Forschung unter dem Zeichen einer von Michel Foucault abgeleiteten archäologischen Methode wie folgt beschreibt:

„Der Anbruchspunkt, die *arché* der Archäologie, ist das, was anbrechen kann und gegenwärtig verfügbar wird, wenn die archäologische Befragung ihre Arbeit vollendet hat. Sie hat damit die Form einer zukünftigen Vergangenheit (*futurum exactum*).“³⁹

Diese Struktur der Archäologie gibt auch das wieder, was Agamben in „*Signatura rerum*“ die „Entwicklungsfähigkeit“ eines Gedankens nennt. Die Archäologie soll Vergangenes und Gegenwärtiges in ein anregendes Spannungsverhältnis bringen, von dem aus auch das Alte neu gedacht werden kann – die „*arché*“ der Archäologie ist der Beginn einer veränderten Denkweise und einer damit einhergehenden Praxis, die auch den Ausgangspunkt der Untersuchung verwandelt. Foucault würde das vermutlich etwas weniger drastisch formulieren; im Wesentlichen übernimmt Agamben aber Foucaults archäologische Methode und erweitert sie.

Die entscheidende Erweiterung ist vor allem jene, dass Agamben auf eine, deutlich von Walter Benjamin inspirierte, Erhellung von Geschichte und Gegenwart hinaus möchte. Diese Erhellung kann auf Benjamins Spuren nur eine gegenseitige sein, in der die Erfordernisse der Gegenwart in ein Gespräch mit historischen Zusammenhängen gebracht werden. Beide finden dann zu einer neuen Deutbarkeit.

Agamben selbst hat erst ab den 1980er Jahren stärker begonnen, methodische Strategien von Michel Foucault zu übernehmen. Gerade die „Archäologie“ ist das Grundkonzept, um das Agamben seinen eigenen methodologischen Werkzeugkasten ganz entscheidend erweitert hat. Im Laufe der Zeit, gerade in den abschließenden Büchern der *Homo sacer*-Reihe, wird aber noch eine weitere Dimension gerade des Spätwerkes von Michel Foucault für Agamben wichtiger, nämlich dessen ethische Fragestellungen. War der jüngere Foucault eher daran interessiert, Diskursmechanismen und Machtstrukturen archäologisch zu rekonstruieren, wandte er sich später verstärkt ethischen Fragestellungen zu, ohne seine Sensibilität für Herrschaftsverhältnisse zu vernachlässigen. Diese Verbindung von ethischen mit strukturell-politischen Fragen kennzeichnet auch Agambens Weise des philosophischen Nachdenkens, besonders in der *Homo sacer*-Reihe.

39 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*. Zur Methode, S. 131.

Immer wieder bringt Agamben die archäologische Forschung in einen direkten Zusammenhang mit existentiellen Momenten des menschlichen Daseins, die ja in die Geschichte und in die Sprache eingeschrieben sind. Das Bild eines „Strudels“, der sich um einen Punkt bewegt, den er selbst konstituiert, sei, so Agamben, für die *arché* der Archäologie sehr passend.

„Die *arché*, der rotierende Ursprung, zu dem die archäologische Untersuchung vorzudringen versucht, ist ein historisches *a priori*, das dem Werden immanent bleibt, in ihm fortwirkt. Auch in unserem Leben ist der Strudel des Ursprungs bis zuletzt präsent und begleitet uns diskret in jedem Augenblick unseres Daseins.“⁴⁰

Dieser Anfang ist also ein in allen Momenten präsenter, der sich nicht als zurückgelassener zeitlicher oder räumlicher, vergangener oder entfernter, Ursprung denken lässt. Eine Archäologie muss sich dann der Verbindungen annehmen, die das Gegebene im Sinne einer solchen immanenten *arché* immer neu verstehbar werden lassen.

Eng mit dem Motiv des Anfangens verbunden ist auch der Begriff des „Zeitgenössischen“. Weit davon entfernt, eine schale Rede von oberflächlicher Aktualisierung darzustellen, zielt das Motiv der Zeitgenossenschaft (ital. *contemporaneità*) bei Agamben auf ein wesentliches, letztlich geschichtstheologisches, Moment seines Denkens.

„Die Zeitgenossenschaft schreibt sich nämlich in die Gegenwart ein, indem sie sie als archaisch kennzeichnet. Nur derjenige kann der Gegenwart zeitgenössisch sein, der im Modernsten und Neuesten die Signaturen des Archaischen wahrnimmt. Archaisch bedeutet: der *arché*, dem Ursprung, nahe. Der Ursprung ist jedoch nicht in einer chronologischen Vergangenheit zu suchen: Er ist dem historischen Werden gleichzeitig und wirkt unablässig in ihm fort [...] wie das Kind im Seelenleben des Erwachsenen fortwirkt.“⁴¹

Das Lesen im spezifischen Sinn Agambens, als Studium und Archäologie, möchte gerade diese Zeitgenossenschaft finden. Es ist damit eng mit der ganz spezifischen Struktur einer auch

40 G. AGAMBEN, Die Erzählung und das Feuer, S 61.

41 AGAMBEN, Giorgio, Nacktheiten, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2010, S. 32.

„messianisch“ genannten Zeit verbunden, die für Agambens Denken äußerst bedeutsam ist. Wie Agamben selbst das Verhältnis von Zeit und Zeitgenossenschaft formuliert:

„Die *arché* ist vielmehr eine in der Geschichte wirksame Kraft – wirksam in derselben Weise, wie die indoeuropäischen Wörter vor allem ein Beziehungssystem zwischen den historisch zugänglichen Sprachen ausdrücken, so wie das Kind in der Psychoanalyse eine Kraft ist, die im psychischen Leben des Erwachsenen weiterwirkt, und genauso wie der *big bang*, von dem man annimmt, er habe das Universum hervorgebracht, etwas ist, das uns seine fossile Strahlung weiterhin unaufhörlich entgeschickt.“⁴²

Geschichte ist für Agamben in erster Linie das, was zeitgenössisch (ital. *contemporaneo*) ist. Das heißt, dass die historischen Untersuchungen Agambens primär darauf ausgerichtet sind, in ein Gespräch, eine Analogie, mit Fragen der Gegenwart gebracht zu werden. Daraus soll sich dann eine erneuerte Perspektive ergeben, in der historisches Beispiel und gegenwärtige Frage beide in neuer Weise gedacht werden können.⁴³ Diesem Konzept eng verwandt ist die genealogische Forschungsmethode, die die Herleitung und die historische Entfaltung eines bestimmten Gedankens oder Begriffs erläutern möchte. Beide, die philosophische Forderung nach Zeitgenossenschaft und die genealogische Methode, teilen eine Ausgangsfrage. Diese ist jene danach, wie eine Herausforderung der Gegenwart historisch so rückgebunden werden kann, dass sich ein veränderter Blick auf Geschichte und Gegenwart ergibt. Diese Frage vereint auch so scheinbar widersprüchliche historiographische Ideengeber wie Foucault, Deleuze, Benjamin, Carl Schmitt, Kafka, Taubes oder Arendt – ihre jeweiligen Blicke auf Geschichte verflechten sich zu einer Lektürewiese, in der historische Zusammenhänge in ihrem konkreten Gehalt und als Teil einer bestimmten Geschichte je neu in den Blick kommen können. So ist Agambens archäologische Methode von seinen Erwägungen zur Geschichte her motiviert. Sprache und Sprachlichkeit haben bei all dem eine ambivalente Position. Auch in „Was ist ein Dispositiv?“ bezeichnet Agamben die Sprache als das „älteste Dispositiv“, das beherrscht und sich seine Subjekte, also jene Wesen, die von ihm in ihrer Selbstreflexion geprägt werden, formt

42 AGAMBEN, Giorgio, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, übers. von Stefanie Günthner, Frankfurt a.M. 2010, S. 17.

43 Dem liegt zwar auch das messianische Grundanliegen des Zeitdenkens Agamben zugrunde; es kann aber auch ohne nähere Ausarbeitung dessen hier angedeutet werden, dass dieses umgekehrt wiederum ganz konkrete historische Situationen konfiguriert. Ohne näher auf das Denken des Messianischen einzugehen, bei dem es um die philosophische Ausformung dieser Grundintuition geht, kann festgehalten werden, dass historische Zeitgenossenschaft vor allem Handeln in der Gegenwart erschließen helfen soll und gerade die Suspension von Gesetz und Regel die religiöse Figur des Messias für Agamben so interessant macht.

und untertan macht.⁴⁴ Damit gibt er der Grundintuition Foucaults, aber auch Deleuzes, nämlich, dass „Dispositive“ indispensable Weisen der Formung von Subjekten sind, recht, und erweitert sie noch in einer radikal sprachkritischen Absicht.

Im Wesentlichen ist das Vorgehen Agambens eines, in dem innerhalb der Sprache und der politischen Strukturen Orte eines bestimmten, jedenfalls befreienden Umgangs mit Sprache und damit in der Sichtweise Agambens auch mit politischem, gesellschaftlichem und religiösem Handeln angezeigt werden können.

Paradigma und einschließender Ausschluss

Wenn in der Sekundärliteratur von der spezifischen Forschungsstrategie Agambens die Rede ist, wird immer wieder der Begriff des Paradigmas als jener Begriff angenommen, der Agambens methodisches Vorgehen im Wesentlichen erklärt.⁴⁵ Semantisch impliziert der Paradigmenbegriff übrigens die Tätigkeit des Zeigens und des (bildlichen) Vorführens.⁴⁶

Diese methodologische Zuschreibung sollte eigentlich überraschen, da Agamben nur an einer Stelle, und zwar im ersten Teil von „Signatura rerum. Zur Methode“, ausführlich zu diesem Begriff Stellung bezieht, und auch hier eher, um sich der Verwendung des Begriffes durch Michel Foucault und durch Thomas Kuhn anzunähern, als um diesen Begriff als Grundlagenbegriff seines eigenen Forschens anzusetzen. Agamben problematisiert den Begriff stark und verwendet ihn zwar zur Selbstbeschreibung, aber keineswegs als primären Grundbegriff seiner Forschungstätigkeiten.

44 AGAMBEN, Giorgio, Was ist ein Dispositiv?, übers. von Andreas Hiepko, Zürich 2008, S. 26f.: „Als Dispositiv bezeichne ich alles, was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern. Also nicht nur die Gefängnisse, die Irrenanstalten, [...] sondern auch der Federhalter, die Schrift, die Literatur, die Philosophie, die Landwirtschaft, die Zigarette, die Schifffahrt [sic], die Computer, die Mobiltelefone und – warum nicht – die Sprache selbst, die das vielleicht älteste Dispositiv ist, von dem sich vor Abertausenden von Jahren ein Primat – wahrscheinlich ohne sich über die ihm daraus erwachsenden Konsequenzen im klaren gewesen zu sein – allzu leichtfertig hatte gefangennehmen lassen.“ Dieser umfassende Dispositivbegriff bleibt selbst ambivalent; schließlich ist es für Agamben ja gerade auch Aufgabe der Philosophie und eine Möglichkeit der Sprache, eine kritische Distanz zur Einhegung des menschlichen Lebens durch Dispositive zu entwickeln.

45 Für eine Übernahme des Paradigmenbegriffs, der lose von Agamben hergeleitet ist, in andere Wissenschaftsbereiche siehe z.B. MESKIN, Jacob/SHAPIRO, Harvey, To Give an Example is a Complex Act. Agamben's pedagogy of the paradigm, in: Educational Philosophy and Theory 46/4/2014, S. 421-440.

46 „Parádeigma“ bezeichnet in der Rhetorik der Antike zunächst einen beispielhaften Beleg oder das Auftragsmodell eines Kunstwerkes. Vgl. KOCH, Nadia Justine, Paradeigma, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), Der Neue Pauly, Leiden 2006 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e12224340 (Stand: 25.08.2021)].

Zentral für Agambens Auffassung des Paradigmen-Begriffs ist die Möglichkeit, die dieser anzeigt, scheinbar unverbundene und nur schwer regelhaft zu verknüpfende Gegenstände in einen Zusammenhang zu bringen, für den sie dann als Beispiele fungieren. Das verbindet ihn mit den Ansätzen Foucaults und Kuhns. Gleichzeitig geht er über deren philosophische Grundannahmen weit hinaus. Seine Methodologie ist nicht auf den Paradigmen-Begriff einschränkbar. Agamben arbeitet mit Paradigmen, er setzt diese aber in strategischer Weise ein. Besonders gilt das für die Verbindung von ontologischen und machttheoretischen Elementen, die er in seinen archäologischen Analysen bearbeitet.⁴⁷ In Bezugnahme auf Foucault macht Agamben auch affirmierend deutlich, was dessen Paradigmenbegriff von dem Kuhns unterscheidet: „Worum es [Foucault, Anm. der Verf.] ging, war die Verlegung des Paradigmas aus der Epistemologie in die Politik.“⁴⁸

Es ist keineswegs so, als stünden Paradigmen als solche im Zentrum der Arbeit Giorgio Agambens. Vielmehr ist Agamben in seinen Arbeiten immer darum bemüht, ein entsprechendes chronologisches Denken oder ein Denken in linearen Ableitungen, wie es der Begriff des Paradigmas noch voraussetzt, zu durchbrechen.

„Im Verlauf meiner Forschungen bin ich auf Figuren gestoßen [,] die [...] positive historische Phänomene sind, in meiner Analyse aber als Paradigmen behandelt werden und dort die Funktion haben, einen historischen Problemkontext zu konstituieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen.“⁴⁹

Agamben geht, um seine ganz eigene Weise zu entwickeln, den epistemologischen Paradigma-Begriff in seinem Sinn umzudeuten, zunächst auf Aristoteles zurück. Bei diesem lässt sich im Anschluss an Platon, der den Paradigma-Begriff als erster philosophisch verwendet hatte,⁵⁰ bereits eine präzise Definition des Paradigmas finden.⁵¹

47 Eine wirklich bemerkenswerte Aufarbeitung dessen findet sich in einem Aufsatz von Britain HOPKINS (Beyond the Agamben paradigm. The spatial logics of exceptionalism, in: Society and Space 37/2019, S. 953-970).

48 G. AGAMBEN, Signatura rerum. Zur Methode, S. 17.

49 G. AGAMBEN, Signatura rerum. Zur Methode, S. 11.

50 Vgl. G. AGAMBEN, Signatura rerum. Zur Methode, S. 22f.

51 Danach bringt Agamben den Begriff, allerdings nur einmal, in Verbindung mit Thomas Kuhn, dem US-amerikanischen Wissenschaftsphilosophen, der den Begriff im 20. Jahrhundert präzisiert und popularisiert hat. Schließlich gibt es hier auch eine Anknüpfung an Foucault, der sich zwar von Kuhn abgrenzt, aber in einem ähnlichen methodologischen Problemfeld steht wie dieser und ebenfalls Begriffe für größere Forschungszusammenhänge verwendet – Diskurs, Dispositiv – die durchaus als „paradigmatisch“ auch im Sinne Kuhns gewertet werden könnten. Vgl. KUHN, Thomas S., The Structure of Scientific Revolution, Chicago 1962; FOUCAULT, Michel, Die Archäologie des Wissens, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1973.

Im Anschluss an Aristoteles, der bereits das Paradigma als Drittes neben Deduktion – die vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet – und Induktion – die vom Besonderen zum Allgemeinen geht – beschrieben hat, macht Agamben noch eine entscheidende Erweiterung. Aristoteles geht nicht viel weiter, als diese dritte Möglichkeit aufzuzeigen, die wesentlich mit dem Beispiel als erkenntnisleitendem verbunden scheint.

„Der epistemologische Status des Paradigmas wird erst dann deutlich, wenn wir die These des Aristoteles radikalieren und zu verstehen beginnen, daß er die radikale Opposition zwischen dem Universalen und dem Partikularen in Frage stellt [...] von der wir seit langem gewöhnt sind, sie für untrennbar mit den Prozeduren der Erkenntnis verbunden zu halten.“⁵²

Es geht, so Agamben, darum, diese Opposition in Frage zu stellen und damit auch neue epistemische Möglichkeiten zu erschließen.

Hier ist im Übrigen ein prominenter Ort dessen zu finden, was Agamben in den frühen Werken des Homo sacer-Projektes „einschließenden Ausschluss“ nennt und was als die Funktion des „Paradigma“-Begriffes verstanden werden kann. In „Signatura rerum“ fasst Agamben zusammen, wie die paradigmatische Verwendung eines Wortes, wie in einer Grammatik, dieses seines Gebrauchs enthebt und gleichzeitig zu einer beispielhaften Figur dafür macht, wie die Gesamtheit einer bestimmten Sprache, ja von Sprache überhaupt, sich darstellt:

„Der Terminus *rosa* ist, wo er als paradigmatische Exhibition fungiert [...], von [...] seinem *gewöhnlichen Gebrauch suspendiert* und genau dadurch befähigt, die Konstitution und Intelligibilität des Ensembles ‚weibliches Nomen der ersten Deklination‘ zu zeigen, eines Ensembles, zu dem es sich zugleich als Glied und als Paradigma verhält.“⁵³

Nur indem wir etwas „von seinem gewöhnlichen Gebrauch suspendieren“, kommen wir in den Bereich, den Agamben mit unterschiedlichen Begriffen als „Paradigma“, als „Schwelle“ oder als „Deaktivierung“ begreift. Was von seinem Gebrauch suspendiert ist, dem öffnen sich neue Möglichkeiten.

52 G. AGAMBEN, Signatura rerum. Zur Methode, S. 23.

53 G. AGAMBEN, Signatura rerum. Zur Methode S. 28f, Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

Genau das gilt für den Leser Agambens, der neue Interpretationsmöglichkeiten erschließen möchte, die sich aus der jeweiligen „Entwicklungsfähigkeit“ einer Situation oder eines Textes heraus ergeben.

Forschung als existentielles Vorhaben

Wenn es um den ethischen oder den auch für Einzelne und die Gesellschaft als existentiell zu bezeichnenden Zug der Werke Agambens geht, dann zieht das gelegentlich die Kritik mangelnder Wissenschaftlichkeit oder fehlender Distanz zu den Forschungsgegenständen nach sich.

Um nur ein Beispiel dafür anzuführen: Der Philosophiehistoriker Ian Hunter hat das Lektüreverfahren Agambens in einem Aufsatz gleichermaßen richtig rekonstruiert wie fundamental kritisiert:⁵⁴

„In citing Foucault (the panopticon as paradigm of disciplinary society) and Kuhn (paradigm as cognitive framework) as antecedents, Agamben sends commentary astray, since his use of paradigm is grounded in something quite unlike theirs: namely, in his conception of paradigm as an exemplum that forms the nexus between atemporal Being and historical events, or ‘synchrony’ and ‘diachrony’, whose point of emergence Agamben calls the archē. [...]”⁵⁵

Die luzide Feststellung, dass Agamben mit seinem Bezug auf Kuhn und Foucault die Kommentare eher davon ablenkt, wie weit seine eigene Konzeption von deren Entwürfen des „Paradigmas“ abweicht, erweist sich als sehr tragfähig, wenn man die entsprechenden Passagen in „Signatura rerum“ liest. Gerade der Bezug auf Kuhn, auf den Agamben sonst nie zu sprechen kommt, ist cursorisch und dient dazu, eine epistemologisch orientierte Wissenstheorie als zu kurz greifend zu markieren.

Der Rest des Artikels von Hunter gibt dann eine erhellende, wenn auch selbst irrende Zuschreibung der Theoriebildung Agambens. Diese würde nicht in klassischer historischer

54 Vgl. HUNTER, Ian, Giorgio Agamben's Form of Life, in: Politics, Religion & Ideology 18/2/2017, S. 135-156, hier: S. 136.

55 I. HUNTER, Giorgio Agamben's Form of Life, S. 137.

Manier auf transzendentalphilosophische Verfahrensweisen rekurren und würde damit, wie Hunter kritisch bemerkt, sowohl ihren Wahrheitsanspruch als auch ihre Hinordnung auf Pluralität verlieren. Gleichzeitig würde so das historische Forschungsvorhaben fundamental kompromittiert:

„The historian’s failure to see the philosophical substructure of the paradigm [...] is thus an ethical or spiritual failure, for it represents a failure to participate in the good. And this means of course that the Agambenian discernment of the transcendent within the historical event actually requires a spiritual transformation; since for this to occur someone must undergo a ‘conversion of looking’ that permits them to turn away from historical facts and, in learning to see historical events as a ‚presencing’ of the transcendent, to attain the higher self that is required to participate in the good.⁵⁶

Agamben würde sich von dieser Kritik nicht groß getroffen fühlen, ist er doch der Meinung, dass eine Auseinandersetzung gerade mit der Sprache durchaus auch eine wesentliche existentielle Bedeutung hat. In seinem „spirituellen“ Aspekt, den Hunter freilich nie definiert, sondern eher als Hindernis eines interesselosen, wissenschaftlichen Zugangs, als moralisch-religiösen Selbstwandelungsprozess verstanden wissen möchte, hat Agamben einen Kern seines eigentlichen humanwissenschaftlichen Forschungsinteresses formuliert. Es geht aber gerade nicht um einen Überstieg in eine transzendente Sphäre, sondern um die Frage, wie ethisches Denken ohne solche Denkfiguren möglich ist. Hunters Unterstellung enthält eine korrekte Analyse der Anliegen Agambens, aber einen zweifelhaften Vorwurf – nicht jede Konversion des Sehens ist mit einer dogmatisierenden, religiösen Haltung verbunden, schon gar nicht bei einem so komplexen Denker wie Agamben.

Dass Hunter wohl eine Art von existentieller und gleichzeitig reflexiver Haltung meint, die mit einem *ethos* verbunden ist, trifft allerdings durchaus zu – Agamben ist ja, wie bereits ausgeführt, nicht primär an „historical facts“ als solchen interessiert. Es bleibt dahingestellt, ob Hunter überhaupt objektive Kriterien für solche Fakten angeben könnte – Agamben jedenfalls trifft diese Kritik nicht. Er geht davon aus, dass in das menschliche Verhältnis zur Sprache und zur eigenen Existenz immer schon ein solches ethisches Moment eingeschrieben ist, ohne dass durch die Reflexion dessen etwa ein „höheres Selbst“ zu erlangen wäre. Ein menschlicher Umgang mit dem Recht und einigermaßen gerechte politische Formen wären schon genug.

56 I. HUNTER, Giorgio Agamben’s Form of Life, S. 137.

Dass dies eine Art von durchaus auch persönlicher Konversion und denkerischer Transformation erfordert, ist ein ganz wesentlicher Aspekt gerade des wissenschaftlichen philosophischen Arbeitens Agambens. Wäre dies nicht der Fall, könnte er nicht beanspruchen, dass seine Philosophie überhaupt etwas mit unseren Rechts- und Sozialformen, den konkreten Formen unseres Lebens, zu tun hätte. Dann hätte sie schlicht keine Aufgabe mehr. Sie wäre allenfalls abstrakte Spekulation.

In seinem ersten großen, durchgehend argumentierten, philosophischen Buch, „Kindheit und Geschichte“, nimmt Agamben einige programmatische Setzungen vor, die sein Denken bis heute bestimmen. Vieles mutet auch stark zeitbezogen an, etwa die strikte Abgrenzung von Adornos Verständnis von Dialektik, die in den 1970er Jahren sehr wichtig für die Positionierung in der Forschungslandschaft gewesen sein mag, heute aber weniger anregend scheint. Von entsprechenden Passagen abgesehen, formuliert Agamben in „Kindheit und Geschichte“ aber entscheidende Prämissen, deren Spuren seine späteren Werke durchziehen und die selten so deutlich, so stark und so polemisch wiederkehren, wie sie hier auftreten.

Äußerst wichtig sind die beiden Begriffe, auf die der Titel des Werkes verweist. Besonders die „Kindheit“ fällt auf. Kindheit und Geschichte sind keine Gegenbegriffe im strengen Sinn, aber sie deuten ganz unterschiedliche Verhaltensweisen zur existentiellen Erfahrung von Zeit, zur menschlichen Selbstreflexion und zu Erzählungen über diese Erfahrung und Reflexion an.

Was ist die „Erfahrung“, die in der Moderne verloren gegangen, ja zerstört worden ist, wie Agamben hier postuliert?⁵⁷ Genau lässt sich das nicht sagen, und die Beispiele, die Agamben angibt, bleiben dürftig: Das Leben in der modernen Stadt sei reich an individuellen, mit Bedeutungen aufgeladenen Situationen und Akten, die aber kein im eigentlichen Sinne kohärentes Ganzes einer (menschlichen) Erfahrung bildeten. Umso problematischer ist das, als die jetzt verschwundene Erfahrung vor der Moderne so selbstverständlich gewesen zu sein scheint, dass wir nur mehr indirekte Hinweise auf die Erfahrung des Daseins vor der Moderne haben.

57 Agamben ist in diesen eher frühen Werken noch sehr stark vom seinsgeschichtlichen Zugang Martin Heideggers geprägt; später würde er nicht mehr nach einer verloren gegangenen Erfahrung vor der Moderne suchen, die aus ihrer Zerstörung herausfinden und sich wieder als heile Erfahrung verstehen könnte. Hier finden sich aber *in nuce* schon Themen, die Agamben später auch noch umtreiben. Die Grundfrage, die er hier in einer buchstäblich post-modernen Anlehnung an Heidegger entwickelt, ist: Was kann nach der Moderne kommen, welche Formen des Lebens, welche Erfahrungen können kommende sein? Diese eminent ethische und politische Frage treibt uns auch heute noch um, sei es in Bezug auf Fragen der globalen Industrie, der Politik und der Demokratien, der Nachhaltigkeit, aber auch der Gestalt der Kirche. Insofern sind die Fragen des frühen Agamben bereits wegweisend, sowohl für seine eigene Entwicklung, als auch für unsere Gegenwart.

Besonders interessant ist ein Punkt, den Agamben hier zunächst eher streift, der aber eine wichtige Rolle spielen wird, auch in seinem drei Jahre später erschienen Buch „Die Sprache und der Tod“: Ziel der Erfahrung vor der Moderne sei ganz besonders ein bestimmtes Verhältnis zum Tod gewesen, das sich auf der alltäglichen wie auf der philosophisch reflektierten Ebene drastisch von unserer heutigen Einstellung zum Tod unterscheidet.

„Die traditionelle Erfahrung bleibt von der Verwandlung ihres Subjekts nicht unberührt. Insofern ihr Ziel darin bestand, den Menschen zur Reife, d. h. zu einer Antizipation des Todes als Idee einer vollendeten Totalität der Erfahrung zu bringen, war sie in der Tat etwas wesentlich Abgeschlossenes, d. h. etwas, das man haben und nicht nur machen konnte.“⁵⁸

Was die traditionelle Erfahrung also zumindest in einer bestimmten Art und Weise herstellen konnte, war eine Sichtweise auf menschliches Leben als abschließbar, als Ganzes und somit auch, etwas theologischer gesprochen, auf eine Form des Heiles. Das ist uns, so die These, in der Moderne nicht mehr selbstverständlich als Option gegeben, ja es ist uns überhaupt nicht mehr möglich, unsere Existenz als Ganzheit zu erfassen.

Allgemein lässt sich feststellen, dass die marxistische Entfremdungs-Struktur hier auf eine tieferliegende philosophische und ganz besonders phänomenzentrierte (wenn auch nicht im strikten Sinne phänomenologische, sondern eher historisch-hermeneutische) Ebene verlagert worden ist – das Phänomen der „Zerstörung der Erfahrung“ ist für Agamben nun einmal gegeben und muss als solches reflektiert werden. Wenn Agamben also ein in einem existentiellen Sinne als „spirituell“ einzuordnendes Programm hat, dann wird dieses hier schon deutlich: Die Erfahrungswelt der Moderne mit ihren politischen und sozialen Strukturen weder in ihrer Problemhaftigkeit stehen zu lassen noch zu versuchen, sie vor dem Hintergrund eines untergegangenen „Ganzen“ zu sehen. Vielmehr gilt es, Strategien des Umgangs mit der Sprache, mit der Gegenwart, mit der Geschichte aufzuzeigen, um damit leben zu können, dass wir uns nicht mehr als Ganzes auffassen können – und dennoch ein *ethos* dieses Lebens, dieser Erfahrung, aufzubringen.

58 G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 37.

Die Grundlagen dieser philosophischen Analysen, die sehr weitreichend in die Geschichte der Dialektik hineinführen, einmal beiseitegelassen: Agamben wird hier, schon im Jahr 1979, recht radikal, auch was das Anliegen der dekonstruktiven Philosophie betrifft.⁵⁹ Er wendet sich hier nicht direkt an die Dekonstruktion der 1970er Jahre, deutet stellenweise aber an, dass die „Zerstörung“, die Destruktion, etwa der ungebrochenen Erfahrung eines lebensweltlichen Zusammenhanges, eine ohnehin vorliegende faktische Gegebenheit sei. Anstatt nun aber einfach eine stärker von Heidegger geprägte Richtung zu gehen und auch nur den Versuch zu unternehmen, die „Erfahrung“ zu rekonstruieren, geht Agamben den für sein Denken entscheidenden Schritt weiter. Er postuliert eine „kommende Erfahrung“, auf die sich vorzubereiten die nächste größere philosophische Aufgabe sei. Auch das Warten auf eine solche Erfahrung kann noch mit Heidegger nachvollzogen werden. Diese Aufgabe, wie sie Agamben in dem entscheidend über Heidegger hinausgehenden Schritt bestimmt, ist allerdings eine humanwissenschaftliche, eine wesentlich wissenschaftliche Aufgabe, die reflektierend und mit Rückgriff auf historische Zusammenhänge vorzustattengehen soll.

Diesbezüglich macht Giorgio Agamben in einer das Buch abschließenden Skizze zum „Programm einer Zeitschrift“ deutlich, was methodisch (nicht im strengen Sinne der Wissenschaftstheorie, sondern im Sinne einer Disziplin, die in reflektierender Weise auf menschliche Erfahrungsmöglichkeiten zugeht) für ihn von Bedeutung ist:

„So gewinnt das Projekt einer ‚Disziplin der Interdisziplinarität‘ Form und Konsistenz: Diese Disziplin umfaßt neben der Dichtung alle Humanwissenschaften, deren Ziel jene ‚Allgemeine Wissenschaft des Humanen‘ ist, die von verschiedener Seite als kulturelle Aufgabe der kommenden Generation angekündigt wird.“⁶⁰

Hier taucht tatsächlich, wie überhaupt an einigen Stellen in „Kindheit und Geschichte“, der Begriff des Humanen auf, der später nicht mehr alleinsteht, wohl, weil Agamben das Projekt eines unhinterfragt universalisierenden Humanismus als nicht rechtfertigbar erscheint.

⁵⁹ Die seit den 1950er Jahren entwickelte Philosophie der Dekonstruktion destruiert oder analysiert Texte und Zusammenhänge, um sie kritisch zu befragen, hat aber auch ein wesentlich konstruktives Moment, insofern sie dadurch neue Impulse gerade der gelesenen Texte geben möchte. Hauptvertreter dieser Strömung ist Jacques Derrida, von dem sich Agamben immer wieder inspirieren lässt, den er aber auch immer wieder kritisiert. Agamben steht der Dekonstruktion durchaus nahe, verwendet aber bewusst andere Termini, auch um sein Projekt einer Umdeutung der Tradition nicht bloß als auf Texte anwendbare Methode, sondern als eine eben umfassende, ethische Neulektüre mit ganz konkreten praktischen Implikationen darzustellen.

⁶⁰ G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 193.

„Der leeren, kontinuierlichen, quantifizierten und unendlichen Zeit des vulgären Historismus muß deshalb die volle, zerbrochene, untrennbare und vollendete Zeit der konkreten menschlichen Erfahrung gegenübergestellt werden; der chronologischen Zeit der Pseudogeschichte deshalb die kairologische Zeit der authentischen Geschichte; dem ‚Gesamtprozeß‘ einer Dialektik, die sich in der Zeit verloren hat, die Unterbrechung und die Unmittelbarkeit einer Dialektik im Stillstand.“⁶¹

Das allein, also die zeit- und geschichtsphilosophische Dimension seines Denkens, ist aber bei aller Aufmerksamkeit, die Giorgio Agamben ihr widmet, nicht alles. Sie ist vor allem die notwendige Grundlage dafür, das Humane existenziell zu ermöglichen, indem es neu erfahrbar, denkbar, ausdrückbar gemacht werden kann.

Anarchische Ordnung: Die Begegnung Agambens mit der Bibliothek und dem Denken Aby Warburgs

Um die Möglichkeiten dieses Ausdrucks des Humanen anzudeuten, ist es hilfreich, sich einen wesentlichen Einfluss auf den frühen Agamben kurz anzuschauen. Es handelt sich um das Werk von Aby Warburg. Wie auch Leland de la Durantaye anmerkt, der seine große Einführung in das Werk Agambens gerade mit einer Schilderung der Warburg-Bibliothek beginnt, war es vor allem deren Organisationsprinzip, die den jungen Agamben stark beeindruckte.⁶²

Agamben verarbeitete seine Erfahrung schon im Jahr 1975 in einem Essay, der sich der Methode Warburgs widmet.⁶³ Das erwähnte Organisationsprinzip ist, bezeichnend für die Arbeitsweise Warburgs, so gestaltet, dass es nicht bestimmten Kategorien folgt, sondern diese erst produziert. Die in dieser Bibliothek zusammengestellten Bücher folgen dem Ordnungsprinzip der „guten Nachbarschaft“, sodass ein Buch immer von zwei ihm assoziativ gewissermaßen wohlgesonnenen Büchern ergänzt wird. Zu Lebzeiten Warburgs veränderte dieser bei Neuankäufen und im Zuge wechselnder Forschungsprojekte immer wieder fundamental die Aufstellung seiner Bibliothek.⁶⁴ Jedes einzelne Buch muss also in verschiedenen Bezugsrahmen lesbar sein können. Das verschränkt freilich die gesamte

61 G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 195.

62 Vgl. L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. xviii f.

63 Vgl. „Aby Warburg und die namenlose Wissenschaft“, in: G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, S. 139-166.

64 Vgl. G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, S. 161 f.

Bibliothek auf spezielle Weise. Die epistemische Gesamterfahrung, welche in einer bestimmten Ästhetik erst möglich wird, ist unabdingbar für das Verständnis von Wissenschaftlichkeit, das für Giorgio Agamben prägend geworden ist. Die Bibliothek Warburgs bietet einen ästhetischen Rahmen, in dem die Wahrnehmung einer epistemischen Ordnung direkt einen Raum der Erfahrung eröffnet, der immer wieder zur Eröffnung neuer Bezüge einlädt und der auch grundlegend offen für neue Assoziationen bleibt, ja diese sogar herausfordert und nur in der steten Bezugnahme lebendig wird.

Warburg, so Agamben in einem frühen Aufsatz, sei im Laufe seines ganzen Schaffens genau der diesem Konzept von Wissen entsprechenden Wissenschaft auf der Spur gewesen. Dieses sei eine „Ikonologie des Zwischenraums“ gewesen, oder eine Art von „psychologischer Geschichte“ des Menschlichen. Der Terminus, auf den sich der späte Warburg schließlich festlegt, ist „Mnemosyne“⁶⁵, ein Name der genauso auf Geschichte wie auf Mythos Bezug nimmt und als Name gerade ein verobjektivierendes Wissenschaftsverständnis schon von vornherein von sich weist. Warburg wird immer wieder als eine der Gründungsfiguren der Kunstgeschichte als akademischer Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt bezeichnet. Darüber hinaus sei Warburg aber, so Agamben, in eine Reihe einzuordnen mit jenen strukturalistischen Ansätzen, seien sie historisch, soziologisch oder anthropologisch angelegt, welche die Grenzen der jeweiligen Wissenschaften sprengten, indem sie deren Voraussetzungen, etwa des Historismus des 19. Jahrhunderts, in Frage stellten. Die implizite Absicht dahinter sei gewesen, eine Art des Wissens artikulierbar zu machen, das eine bestimmte Weise, Mensch zu sein, erst ermögliche – eine zukünftige Wissensform, also eine Form des Erinnerns und Systematisierens, welche die ihr zukommende Art und Weise, zu erfahren und zu kategorisieren, selbst erst formulieren wolle. Es geht um eine Wissenschaft, die weder ihre Objekte noch jene Formen von Subjektivität, die sie mitgestalten möchte, voraussetzen kann. Diese Wissenschaft hat, so Agamben, keinen Namen, jedenfalls nicht für Warburg. Aber, so Agamben, diese Wissenschaft könnte einen „Namen“ haben – einen Namen, den Agamben später selbst kaum verwendet, nämlich jenen der Anthropologie:

„Vielleicht besteht die angemessenste Weise, seine ‚namenlose Wissenschaft‘ zu charakterisieren, darin, sie im Rahmen einer künftigen ‚Anthropologie der abendländischen Kultur‘ zu verorten, in der Philologie, Ethnologie, Geschichte und

65 Die Titanin Mnemosyne und der Gott Zeus sind in der Mythologie des klassischen Griechenland die Eltern der neun Musen, welche die verschiedenen Gattungen der Kunst inspirieren. Gleichzeitig verweist das griechische Wort „Mnemosyne“ auch eng auf *mnēmē*, „Gedächtnis“.

Biologie mit einer *,Ikonologie des Zwischenraums‘ [im Original Deutsch, Anm. d. Verf.] konvergieren würde – jenes Zwischenraumes, in dem die unaufhaltsamen symbolischen Begründungen des sozialen Gedächtnisses wirken.“⁶⁶

Hier sieht sich Agamben einem Denken gegenüber, das gerade nicht auf herkömmliche philosophische Weise, also etwa im Sprechen über Zeichen oder Bilder, sondern in einer kulturtheoretischen Art und Weise, über die Assoziierung von Bildern, Büchern, Begriffen und historischen Studien, eine neue Wissenschaftlichkeit in den Blick kommen lassen möchte. Die Parallelen zu jener Suche nach einem wissenschaftlichen Ansatz, der philologische, philosophische und historische Methoden vereinen könnte und dem Agamben viel Raum in seinen eigenen Werken widmet, liegen auf der Hand. Es gibt nur einen wesentlichen Unterschied: Warburg war sich, wie Agamben sagt, darüber im Klaren, dass diejenige Wissenschaft, die er anvisierte, keineswegs eine sein würde, die ihre Absichten nur in einer ständigen Neulektüre und Um-Ordnung ihrer eigenen Prinzipien würde erfüllen können. Eine solche Wissenschaft würde auf diesem Prinzip aufbauen, aber der Eröffnung neuer Räume des Verstehens und Wahrnehmens einen noch stärkeren Fokus geben, als das in der oft deskriptiven Vorgehensweise Warburgs der Fall gewesen ist.

Agamben bringt in seine Lektüre genau jene Sensibilität ein, die er in der Bibliothek Aby Warburgs kennengelernt hat. Diese Einschätzung teilt auch Leland de la Durantaye in seiner Werkeinführung zu Agamben. Er beschreibt im Vorwort dieses Buches das Ordnungsprinzip der Warburg-Bibliothek mit einem deutlichen Blick auf Agambens Arbeiten als Leitmotiv der Methodologie Agambens:

„A line of speculation opened in one volume was attested to or attacked, continued or contradicted, refined or refuted in its neighbour. Each book was to answer or ask a question of the one next to it.“⁶⁷

Beispielhaft für die gerade in Grundzügen skizzierte Herangehensweise Agambens ist seine Einleitung in ein Essay, das den programmatischen Titel „Die Idee der Sprache“ trägt. In wenigen Zeilen macht Agamben deutlich, wie ein Zugang zu einer Problemstellung eröffnet

66 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, S. 155.

67 L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. xviii.

werden kann, die sich noch gar nicht als solche erwiesen hat. Hier folgt er seinem eigenen Plädoyer, das Ungesagte und Vorausgesetzte des eigenen Denkens so weit als möglich anzuzeigen und in einer nachvollziehbaren Art und Weise aufzugreifen. Für unseren Zusammenhang noch besser ist das Thema der Offenbarung, das hier formal und inhaltlich gleichzeitig dargestellt wird:

„Wer in einem christlichen oder jüdischen Umfeld erzogen wurde oder auch einfach nur gelebt hat, wird eine gewisse Vertrautheit mit dem Wort ‚Offenbarung‘ besitzen. Diese Vertrautheit impliziert aber noch lange nicht, dass der Betreffende dessen Bedeutung auch zu definieren vermag. Ich möchte meine Überlegungen mit dem Versuch einer solchen Definition beginnen. Ich bin der Überzeugung, dass eine angemessene Definition dieses Wortes nicht unwichtig für einen philosophischen Diskurs ist, der, wie bemerkt wurde, über alles sprechen kann, vorausgesetzt, er spricht zunächst über die Tatsache, dass er darüber spricht.“⁶⁸

Hier nähert sich Agamben auf zweifache Weise einem Problem an, nämlich jenem der Grundlage der menschlichen Sprachfähigkeit. Einerseits rekurriert er auf die alltägliche Vertrautheit mit einem bestimmten geistigen Umfeld – wir befinden uns immer schon in hermeneutischen Zirkeln, wenn wir stillschweigend eine bestimmte Weise der Sprachverwendung oder des Weltumganges oder auch nur die Verortung in einem sehr weiten historischen Zusammenhang, wie jenem des „jüdischen oder christlichen Umfelds“, voraussetzen. Andererseits ist es schwer, gerade über diese Zusammenhänge, eben darüber, dass wir Sprache und Geschichte als solche und als jeweils konkrete voraussetzen, zu sprechen. Ähnlich der anarchischen Forschungsordnung Aby Warburgs geht Agamben von einer Sprache aus, die ihre Metasprache nur in einer Auslegung ihrer eigenen Funktionen und Vorstellungen entwirft. Damit überträgt er diese Form der Lektüre auf das philosophische Vorgehen. Dadurch destruiert sich auch der Gedanke einer reinen Metasprache:

„Die Paradoxie des reinen philosophischen Unterfangens liegt in einer Rede, die von der Sprache sprechen und ihre Grenzen darstellen muss, ohne über eine Metasprache zu verfügen. [...] Und mit genau diesem Verweilen des Wortes im Anfang müssen sich

68 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 27.

Logik und Philosophie immer wieder auseinandersetzen, wenn sie sich ihrer Aufgabe bewusst sind.“⁶⁹

Weder geht er davon aus, wie das in den Kulturwissenschaften oft geschieht, dass die theologischen Diskurse etwa auf direkte Machtfragen reduzierbar sind, noch davon, dass deren epistemischer Status bereits feststeht. Letzteres wäre die Position der Theologie als Interpretin ihrer eigenen Tradition. Dieser steht der Status ihrer Selbstinterpretation, trotz gelegentlicher Differenzierungen, weitgehend fest. Sie bestimmt auch, was zu dieser Tradition gezählt wird und was nicht.

Agamben selbst interessiert sich dann relativ wenig für eine Selbstreflexion der Theologie, eher verwendet er theologische Argumente für seine eigenen Untersuchungen. Dennoch können aus Agambens Haltung zur Theologie produktive Möglichkeiten theologischer Selbstreflexion abgeleitet werden. Der eigentliche Gehalt der Theologie als akademischer Disziplin ist einfach sie selbst, in der Gestalt ihrer Tradition, aber auch deren jeweils kommender Interpretation. Diese eröffnet jeweils neue Zukunftsmöglichkeiten. Ihr vom Namen „Theologie“ her angegebener Gegenstand, Gott, existiert nicht in der Form wie die Objekte anderer Wissenschaften existieren. Die von Agamben weiterentwickelten Begriffe der Theologie können eben gerade in ihrer Entwicklung philosophisches Nachdenken weiter motivieren.

„In Agamben’s philosophy, these concepts exceed the realm of mere methodology and trespass into that of philosophy proper: they are no mere ‘tools’ of interpretation, but rather flow together into the broad definition of what philosophy is and how philosophical practice is supposed to work.“⁷⁰

Besonders zu unterstreichen ist, dass Kotsko/Salzani den Autor Agamben zuerst als *Leser* porträtieren. Agamben hat tatsächlich einen besonderen Zugang zu seinen Referenzen: Weder arbeitet er sich kontinuierlich an einer Autor*in oder einem einzelnen Problem ab, noch stellt er sich in eine bestimmte, klar definierte Tradition oder verfolgt eine klare Abfolge von Argumenten, um einen bestimmten theoretischen Zweck zu erreichen. Er liest.

69 G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 33.

70 A. KOTSKO/C. SALZANI, *Agamben’s Philosophical Lineage*. S. 2.

Lesen mit Agamben

Agamben bezeichnet die Art und Weise, wie er strategisch an Texte herangeht, um sie archäologisch auf ihre Entwicklungsfähigkeit hin zu prüfen, mal eher erkenntnistheoretisch als Verfahrensweise der Forschung nach Paradigmen, mal als Frage nach der Erfahrung, manchmal auch als sogenannte Profanierung eines bestehenden Zusammenhangs⁷¹ – alle diese Momente sind Aspekte dessen, wie Agamben sich zur gegenwärtigen politischen Situation genauso wie zu ganz archaischen Textquellen positioniert, diese einander gegenüber stellt und sie befragt. Wenn es einen Begriff gibt, in dem sich alle diese strategischen Aspekte, die theologischen, philologischen und philosophischen Aspekte der Verfahrensweise Agambens zusammenfassen lassen, dann ist es am ehesten jener des Lesens. Keines der Werke Agambens beginnt, verläuft oder endet ohne zahlreiche Verweise auf andere Bücher, kein zentrales Argument Agambens wird ohne eine Vielzahl von Zitaten nicht nur belegt, sondern ganz wesentlich entwickelt. Lesen ist damit nicht bloß eine rezeptive Tätigkeit, sondern ein Tun. Gleichzeitig produziert das Lesen kein abgeschlossenes Objekt und keine einheitliche Lesart, sondern eröffnet neue Räumen des Verstehens.

Dieses Lesen wiederholt und vertieft jene Strategie, der wir bereits als „Archäologie“ begegnet sind und die sich nicht an eine immer vorgängige und vergangene Ursprungssituation richtet, sondern in jeder Situation, in jeder Lektüre deren Entwicklung mitberücksichtigt und deren Gang neu konfiguriert. Agamben richtet sich damit gegen gängige Vorstellungen davon, was ein Werk im Sinne eines Buches, aber auch im Sinne der Schöpfung ausmacht. Dafür wählt er auch eine bestimmte Weise des Lesens, die, wie er sagt, das „Vor des Buches“ berücksichtigen möchte:

„Mit der Formulierung ‚das Vor des Buches‘ bezeichne ich alles, was dem Buch als vollendetem Werk vorausgeht, jenen Limbus, jene Vor- oder Unterwelt der Visionen,

71 „Profanierungen“ heißt ein 2005 erschienenes Buch Giorgio Agambens (übers. von Marianne Schneider, Frankfurt a.M.), das keine Aufnahme in die Homo sacer-Reihe gefunden hat – gehört es doch zu den eher literarischen Teilen von Agambens Gesamtwerk. In spielerischer Manier geht Agamben verschiedene, meist religiös grundierte, Themen durch und untersucht sie auf ihre „Entwicklungsfähigkeit“ hin. Dabei lässt er sich vom Motiv der Profanierung leiten. In seiner Grundbedeutung verweist der Begriff entweder auf eine häretische Desakralisierung oder, auf diesen Aspekt baut Agamben auf, auf die bewusste Säkularisierung eines vorher geweihten Menschen oder eines Ortes, etwa einer Kirche. Begriffe sollen entsprechend aus ihren Ursprungskontexten gelöst, profaniert, neu lesbar und deutbar werden, genauso wie eine profanierte Kirche unterschiedlichen Zwecken dienen kann und dennoch immer ein Kirchengebäude bleibt.

Skizzen, Notizen, Schreibhefte, Entwürfe, Kladden, der unsere Kultur weder einen legitimen Status noch eine angemessene graphische Darstellung zu geben vermocht hat, da unsere Idee der Schöpfung und des Werks dem theologischen Paradigma der Welterschaffung verhaftet ist, jenem unvergleichlichen *fiat*, das aus theologischer Sicht kein *facere de materia*, sondern ein *creare ex nihilo* ist, einer Schöpfung, die keines vorliegenden Stoffes bedarf und durch einen freien, unmittelbaren Willensakt, dem jedes Zögern und Abwägen fremd ist, im Nu vollzogen wird.“⁷²

In der Betrachtung dieses „Vor des Buches“, das Agamben auch als „unreinen Stoff“⁷³ bezeichnet, geht es darum, eine alternative Lesart sowohl eines Themas der theologischen Tradition, der Schöpfungstheologie, zu entwickeln, als auch darum, ganz wesentlich Agambens philosophische Vorgehensweise zu prägen, die immer auch das Vor und wohl auch das Nach seiner und der gelesenen Werke mitvollzieht, in Gestalt von Einschüben, Zitaten, Gegenüberstellungen historisch nur lose verbundener Thesen.

Lesen ist damit nicht nur eine Strategie des Forschens, sondern ebenso ein Akt des Ungehorsams gegenüber Vorstellungen der Vollendung und der Vollendbarkeit. Dass dies unmittelbar mit einem philosophischen Entwurf zusammenhängt, der die Potentialität als solche erkunden will, anstatt sich von Fragen nach dem Willen, nach dem Akt, nach der Schöpfung aus dem Nichts leiten zu lassen, macht Agamben deutlich:

„Wenn der Autor auf seine Werke zurückkommen kann, wenn das Vor und das Nach des Werkes nicht einfach vergessen werden dürfen, dann [...] weil in ihnen das Material – der Stoff, der den Alten als Synonym der Potenz galt – unmittelbar erfahrbar ist.“⁷⁴

Agamben führt hier das Denken und das Lesen so eng zusammen, dass beides fast zusammenfällt: Denken ist ebenfalls nicht in jenem Sinn ein kreativer Akt, der analog zum theologisch formulierten Schöpfungsakt aus Nichts Neues schafft, sondern eine Form des Umgangs mit dem Vorhanden, der Lektüre, der Relektüre und des Findens neuer Lektüren.

72 G. AGAMBEN, Die Erzählung und das Feuer, S. 86.

73 G. AGAMBEN, Die Erzählung und das Feuer, S. 87.

74 G. AGAMBEN, Die Erzählung und das Feuer, S. 95.

Eine damit verbundene Kategorie, die sich im Werk Agambens ganz nahe an die Arbeit des wissenschaftlichen Forschens und des Schreibens annähert und bei näherer Betrachtung diese eigentlich erst grundlegt, ist jene des Studiums. Das Studium, nicht als reglementierte Ausbildung, sondern als potentiell lebenslanger Prozess der Auseinandersetzung, des Suchens, des Verweisens und Verwiesenwerdens von Quelle zu Quelle, dient Agamben immer wieder als Chiffre für das Denken, das Lesen und mithin die Arbeit der Philosophie und auch der Dichtung. Studium heißt sozusagen, sich im Inneren eines potentiellen Werkes zu bewegen, das auch kein Ende kennt, da immer ein studiertes Element auf ein anderes verweist. Das Studium ist nicht abschließbar:

„Wer das stundenlange Vagabundieren in Büchern kennt, bei dem jedes Bruchstück, jede Chiffre, jedes Initial, auf das man stößt, einen neuen Weg zu eröffnen scheint, der indes einem neuen Fund zuliebe sogleich wieder aufgegeben wird; wer erfuhr, wie labyrinthisch und trügerisch jenes ‚Gesetz der guten Nachbarschaft‘ ist, dem Warburg seine Bibliothek unterstellt hat, der weiß, daß das Studium nicht nur kein Ende haben kann, sondern auch keines wünscht.“⁷⁵

In der Gestalt der organisch systematisierten Bibliothek Aby Warburgs (die indessen ohnehin bei jeder neuen Akquise neu geordnet werden musste) taucht auch der Gestus des Klassifizierens auf, den das Studium immer wieder unterläuft, da sich immer neue Ausnahmen aus den aufgestellten Regeln finden werden, immer neue, widersprüchliche Quellen der Philologie und der Geschichte.

Dass das Studium und damit das Lesen, in der Konsequenz also das Denken und mithin die Aufgabe der Philosophie eine ganz wesentliche Sache sind, wird immer wieder deutlich, wenn auch nicht immer an der Oberfläche der Texte, so jedenfalls in ihrer Form und ihrer Verfahrensweise, in der Art, wie Agamben Texte zusammenstellt und, oft gegen den Strich herkömmlicher Verständnisweisen, liest.

Auch der Fundamentaltheologe Martin Kirschner weist auf diesen zentralen Aspekt bei Agamben hin, wenn er diese Verfahrensweise als eine „subversive“ deutet:

75 G. AGAMBEN, Idee der Prosa, S. 52.

„Das Subversive seines Denkens zielt zwar in der Tat auf eine grundlegende Transformation der herrschenden Ordnung und auf die Überwindung ihres Gewaltcharakters, jedoch in einer so ‚schonenden‘, ‚studierenden‘, in keiner Weise aktionistischen Form, dass er manchen als ein allzu ‚unpolitischer Denker des Politischen gilt.“⁷⁶

Es wird sich für die noch zu leistenden Interpretationen der Texte Agambens die Frage stellen, ob diese, von Agamben öfter selbst suggerierte, Strategie der Transformation politischer Kategorien die erfolgreichste ist oder ob sich das „vermeintlich Unpolitische“ nicht bisweilen doch zu nahe an tatsächlich unpolitische Handlungsweisen annähert und schließlich in Bedeutungslosigkeit verliert. Noch größer ist vielleicht die Gefahr eines gewissen Exklusivismus – es ist nicht geklärt, wie genau die Überlegungen Agambens jene vielen Menschen erreichen sollen, die sich nicht in die bezugsreiche Gedankenwelt begeben können, in der sein politisches Feld sich erst aufspannen lässt. Umso wichtiger, möchte ich dem erwidern, ist es dann, sich von Agambens Denken selbst zu Interpretationen inspirieren zu lassen, die weiterdenken und das Projekt einer Selbstaufklärung der Spätmoderne weiterführen. Dass dies angesichts stärker werdender gesellschaftlicher und diskursiver Spannungen oder der Frage nach Mitteln gegen Klimawandel und wenig menschenfreundliche Industrieformen auf allen Ebenen nötig ist, liegt meines Erachtens auf der Hand. Wir als Wissenschaftler*innen sind gefordert, denkerische Entwürfe zu liefern und auch in der breiteren gesellschaftlichen Debatte konsequent zu vertreten, auf welche Akteur*innen der Zivilgesellschaft, der Politik, aber auch Menschen, die Kirche gestalten, zurückgreifen können. Dass das nicht immer leicht ist, kann ein zusätzlicher Anreiz sein – wir sollten die Herausforderung annehmen.

Dass Agamben selbst sich von solchen konkreten Fragen weitgehend fernhält, ist allerdings ebenfalls konsequent: Seinen Zeitdiagnosen folgend, wäre das Abgeben konkreter Handlungsvorschläge ein Rückfall in jene Konventionen politisch-ökonomischen Sprechens, aus denen wir uns, Agambens Meinung zufolge, mühsam herausarbeiten müssen. Dafür ist es erst nötig, eine neue Haltung zum Denken, Sprechen und Handeln zu entwickeln – die ersten Momente dieser „kommenden Gemeinschaft“ gilt es ausfindig zu machen. Konkrete, normative Vorschläge würden dieses Projekt wieder zunichtemachen.

76 KIRSCHNER, Martin, Einleitung, in: Ders., Subversiver Messianismus, S. 7-26, hier: S. 11.

Dennoch bleibt die Frage danach, wie die Transformation des Bestehenden von wenigen ausgehend sich ereignen kann, offen – vermutlich steht Agamben hier in einer Traditionslinie, die ihn jedenfalls mit dem von ihm immer wieder zitierten Guy Debord und damit mit der situationistischen Internationalen verbindet, einer künstlerisch-aktionistischen Bewegung, die vor allem im Frankreich der 1970er Jahre aktiv war.⁷⁷

Wozu das Lesen?

Seit den frühesten Werken Agambens zieht sich die Frage nach dem Ort von politischer und rechtlicher Gewalt und der Frage nach dem Ort der Macht (sei diese politisch oder symbolisch) durch seine philosophischen Überlegungen. Wenn es einen Spannungsbogen gibt, der die Homo sacer-Reihe ganz besonders auszeichnet, aber auch die Werke im Umfeld konturiert, so ist dies meines Erachtens die Frage nach einem Ausweg aus bestimmten Mustern und Systemen, die unser Denken bestimmen. Der wesentliche Schritt, den Agamben hier unternimmt, ist eine Analyse der politischen und philosophischen Situation, in der wir uns befinden – und genau diese Analyse ist schon eine Weise des handlungsmäßigen Umganges mit den Konflikten der Gegenwart. Diese bedürfen stets der Frage, wie sie neu und anders gebraucht werden können, wenn es darum geht, tragfähige Handlungsoptionen für die Zukunft zu entwerfen.

Der Begriff des „Messianismus“ wird immer wieder angeführt, wenn es darum geht, die Grundanliegen der politischen Philosophie Agambens zu beschreiben. Das ist zum einen richtig und greift zum anderen wesentlich zu kurz. Das kommt insbesondere dort zum Ausdruck, wo er sich von anderen Verwendungsweisen des Begriffes abgrenzt. Deutlich wird das bei seinen scharfen Attacken gegen jene Auffassung des Messianismus, die Theodor W. Adorno am Abschluss seines kulturkritischen Aphorismenbandes „Minima Moralia“ vertritt. Dort wird der jeweils momenthaft konkrete *Ausweg*, den Agamben in diesem Begriff verdichtet sieht, durch eine rein antizipierende Hoffnung ersetzt. Gerade das spricht dafür, dass Agamben keiner Position anhängt, die eine in der Zukunft, oder überhaupt klar temporal, zu verortende

⁷⁷ Diese Bewegung, dessen bekanntestes Mitglied Guy Debord war, stand in einer gewissen Nähe zu anderen künstlerisch-politischen Bewegungen der Zeit, wie dem sogenannten Fluxus. Die wesentliche Annahme der verschiedenen Strömungen des politischen Aktionismus war jedenfalls, dass künstlerische Aktionen, schriftliche Interventionen und die Auslotung einer subversiven Ästhetik etwa des Bewohnens städtischer Räume die gesellschaftlichen Prozesse im Ganzen hin zu einer neuen, menschlicheren Umgangsweise mit Menschen und Natur verändern beziehungsweise zumindest erfolgreich die Notwendigkeit solcher Veränderungen anzeigen würden können.

messianische Zeit vor Augen hat, wenn er den Begriff verwendet (hier richtet er sich gegen bestimmte Lesarten vor allem Adornos und Karl Barths). Es ist, besonders deutlich in der Benjamin-Lektüre Agambens, nicht mehr von einer im herkömmlichen christlich-jüdischen, religiösen Sinne historisch zu erreichenden Zeit die Rede, in der eine bestimmte Vision des gesellschaftlichen Zusammenlebens realisiert sein würde. Der Ausweg, nach dem Agamben sucht, ist auch ein Ausweg aus einer positivierenden Sichtweise der Sprache und der Geschichte. Er ist auch der Ausweg aus einem bestimmten Verständnis von Sprache und von politischem Handeln. Das Messianische Agambens ist also weit eher eine mit theologischen Mitteln gedachte politische Begrifflichkeit als eine im strengen Sinne religiöse oder christlich-soteriologische.

Die Chiffre für Ausweglosigkeit im Handeln ist in der Gegenwart, wie Agamben immer wieder nahelegt, „Ökonomie“. Wenn Agamben in klarer Anlehnung an Benjamin die kapitalistische Marktwirtschaft als Religion bezeichnet, ist das weit mehr als eine polemische Überspitzung. Es geht um mehr als die Reaktivierung eines messianischen Potentials auch jenseits der theologischen Traditionen, aus denen es stammt. Die Herausforderung in der Gegenwart liegt tatsächlich darin, diesen subtilen, „destituierenden“ messianischen Gedanken gegen eine in einem umfassenden und schlechten Sinne religiöse, also mit opaken Glaubensstrukturen durchsetzte Gegenwart in Stellung zu bringen.

Agamben hat schon lange vor dem Homo sacer-Projekt einen Ort gefunden, an dem nicht bloß Kritik geübt wird an den Strukturen der Herrschaft, sondern an dem diese auch außer Kraft gesetzt sind. Es ist die Sprache und die Frage nach ihrem Gebrauch. Hierher kehrt er später im Verlauf des Homo sacer-Projektes zurück. Erkennbar wird die Grundspannung in der Sprache bereits in Agambens frühem Hauptwerk „Kindheit und Geschichte“:

„In meinen geschriebenen und ungeschriebenen Büchern habe ich immer wieder nur eines denken wollen: Was bedeutet: ‚Es gibt Sprache‘, was bedeutet: ‚Ich spreche‘? Denn es ist klar, daß weder das Sprecher-Sein noch das Gesprochen-Sein, das jenem *a parte objecti* entspricht, reale Prädikate sind, die mit dieser oder jener Eigenschaft identifiziert werden könnten (wie das Rot-Sein, Franzose-Sein, Alt-Sein, Kommunist-Sein). Sie stellen vielmehr *transcendentia* im Wortsinne der

mittelalterlichen Logik dar, d. h. Prädikate, die jede Kategorie transzendieren, obwohl sie in jeder enthalten sind.“⁷⁸

Offenbar gibt es schon an der Sprache in ihrem gewöhnlichen Gebrauch das Moment, das für Agamben einen Ausweg aus ihren Aporien markieren kann: Wenn unsere Sprache stets über ihre eigenen Funktionen hinausweist, dann ist genau in unserer Sprachverwendung schon eine Möglichkeit angelegt, auch diese Funktionen als schon unterlaufene darzustellen und damit Handlungsweisen einen Raum zu öffnen, die von diesen Funktionalisierungen und Objektivierungen ausgenommen sind.

Die Herausforderungen, denen er sich mit Begrifflichkeiten wie dem der Entwicklungsfähigkeit oder dem Zeitgenössischen in seinen Lektüren immer wieder stellt, kommen bei Agamben in einem Begriff zusammen, der erst verhältnismäßig spät eine wesentliche Funktion einnimmt, in dem aber die verschiedenen methodischen und inhaltlichen Absichten seiner Werke nochmals fokussiert zusammenkommen. Es handelt sich um den Begriff des Gebrauchs (ital. *uso*). Agamben interessiert sich erst in den beiden abschließenden Bänden des Homo sacer-Projektes in einer vertieften Studie für den Begriff; aber schon in seiner Behandlung der paulinischen Schriften, „Die Zeit die bleibt“, spielt der Begriff des Gebrauchs (gr. *chresis*) eine wichtige Rolle. Auch die früheren Bände des Homo sacer-Projektes widmen sich nicht dem Gebrauch – sie stellen eher die philosophischen und rechtstheoretischen Fragen, die einer Ethik vorausgehen müssen, auf die Agamben dann in den beiden abschließenden Bänden eingeht. Gebrauch meint im Wesentlichen eine Art und Weise des Umgangs, die sich nicht in Kategorien und Wissensformen des Besitzens und Bezeichnens einordnen lässt. Hier findet sich, vor dem Hintergrund der franziskanischen Theorie des Gebrauchs von Gemeingütern und in einer vertieften Behandlung des Begriffes der *chresis* bei Paulus und Plato eine theologische Wendung, die ich im Abschlusskapitel dieser Arbeit eingehend behandeln werde.

Es wird also im weiteren Verlauf unseres Weges durch das Denken Agambens zentral um das Verständnis des Gebrauchs gehen, der an der zitierten Stelle in „Kindheit und Geschichte“ noch als Aspekt einer sprachphilosophischen Überlegung fungiert.

Die Frage nach dem Gebrauch bündelt bei Agamben sprachphilosophische, ontologische und ethische Fragestellungen und lässt sie gemeinsam lesbar werden. Er lässt sich als konsequentes Weiterdenken des in diesem Kapitel vorgestellten Konzepts der Lektüre verstehen. Eine Sache

78 G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 8.

zu gebrauchen heißt, sie so zu behandeln, wie Agamben Texte behandelt sehen will, die mit der Gegenwart in einem komplexen Zusammenspiel stehen, das neue Denk- und Handlungshorizonte eröffnet. Genauso wie auf der Ebene der Sprache die Frage danach, was es bedeutet, die Sprache zu gebrauchen, zu sagen „ich spreche“ oder „es gibt Sprache“, gestellt werden kann, kann dieselbe Frage nach dem Gebrauch hinsichtlich menschlicher Gemeinschaft und politischer Zusammenhänge gestellt werden. Das Gleiche gilt bereits auf der ontologischen Ebene für das, was ist: Was heißt es, das festzustellen und sich damit immer schon zu dem, was ist, zu verhalten? In der Regel gehen wir davon aus, dass wir es in philosophischer Reflexion mit einem Prozess der Abstraktion von konkreten Inhalten zu tun haben, die in einer bestimmten Weise sprachlich dargestellt und begrifflich repräsentiert werden und die schließlich wieder Schlüsse zu ziehen erlauben, welche sich konkretisieren lassen. Diese Vorstellung möchte Agamben als problematische kennzeichnen und eine alternative Form des Reflektierens herausarbeiten. Analog zu der Weise, wie die jeweils angemessene archäologische Methode des Lesens anhand gegenwärtig drängender Fragen die Entwicklungsfähigkeit eines Textes auslotet und sich die methodische Ausrichtung an den so eröffneten Möglichkeiten entlang selbst weiterentwickelt, sollen auch weitere philosophische Fragen im Sinne der Entwicklungsfähigkeit ausgelotet werden. Die Frage nach dem Gebrauch ist der Versuch, philosophisch die Trennung von Sein und Sollen, von Denken und Handeln so zu transformieren, dass neue ethische Optionen in den Blick kommen, ein anderer *ethos* des Menschseins. Wie sich diese Vorgehensweise genauer gestaltet, kann, der bewussten Verquickung von Methode und Gegenstand, von Lesen und Gelesenem gemäß, erst im Lauf der Untersuchung deutlich hervortreten.

Die Grundfrage, die das Lesen und damit auch die Lektüre der Werke Agambens in dieser Arbeit stets motiviert, ist jene nach einem potentiellen anderen, neuen Gebrauch. Mit diesem Vorblick möchte ich diese Hinführung schließen und in die Lektüre des *Homo sacer*-Werkes einsteigen.

Das Homo sacer-Projekt

In diesem Kapitel werden wir Agambens *opus magnum*, das Homo sacer-Projekt, unter dem Vorzeichen der Frage nach dem Gebrauch, der veränderten ethischen Praxis und des Lesens als Möglichkeit, diese ethische Veränderung auf den Weg zu bringen, betrachten. Dieses Unterfangen ist nicht von einer gründlichen Lektüre der inhaltlichen Fragestellungen abzutrennen, die Agamben in diesem großangelegten Projekt beschäftigt. Diese kreisen um die großen politischen und historischen Fragestellungen der Moderne, von der ungelösten Frage nach der Souveränität über die Probleme gemeinschaftlicher Organisation in einer Gesellschaft bis zum Topos der Lager totalitärer Regime und der Krise des Rechtsstaates. Entlang einer anderen Fragerichtung untersucht Agamben Sprachformen, in denen die politischen Anliegen und die kritischen Fragen an diese formuliert werden. Dem möchte ich nachgehen und einen Gang durch die Gesamtargumentation Agambens unternehmen. Es wird sich herausstellen, dass dem Fragen nach dem Ethischen dabei immer mehr Bedeutung zukommt. Von dort aus werden im abschließenden Teil der vorliegenden Arbeit die im engeren Sinne theologischen Fragen erschlossen, die sich aus einer fundierten Lektüre des Homo sacer-Projektes und der Werke in seinem Umfeld ergeben.⁷⁹

Dem Homo sacer-Projekt geht es um eine vertiefte Analyse dessen, was im Denken Europas, das heißt also in der europäischen Geistesgeschichte seit der athenischen Philosophie, als politisches und philosophisches Projekt zugleich gilt: Es geht um die Frage nach der Macht und nach der Gemeinschaft. Dass diese Frage auch eine theologische Frage ist, hat zwei Facetten. Zum einen weist Giorgio Agamben im Homo sacer-Projekt auf, dass die These von einer säkularisierten politischen Macht genauso verkürzt ist wie ein Selbstverständnis der theologischen Tradition, das diese als einfach abtrennbar von einer im eigentlichen Sinne politischen Tradition und Geschichte versteht. Gleichzeitig hat Agamben selbst wenig Illusionen hinsichtlich der Produktivität theologischen Denkens: Gerade weil wir bereits vom theologischen Denken und seinen Implikationen entfremdet sind, weil unsere *loci theologici*, unsere theologischen Denkmodelle und religiösen Praktiken profaniert sind wie alte Kirchen,

⁷⁹ Dabei werde ich die Bände der Reihe nach durchgehen. Dieses Verfahren wird in der Sekundärliteratur zu Agamben nur selten gewählt. Um der großen thematischen Breite gerecht zu werden, wählen viele Interpret*innen themenbezogene Schwerpunkte. Das möchte ich in Bezug auf das Homo sacer-Projekt nicht tun, da es sich meines Erachtens lohnt, die teilweise ganz einschneidenden Entwicklungen zu betrachten, die Agamben im Lauf dieser Werkreihe durchmacht. Zudem ist es jedenfalls auch methodisch sinnvoll, die Zusammenstellung der Werke durch den Autor ernst zu nehmen und nachzuvollziehen.

die heute immer öfter einem neuen Gebrauch übergeben werden, interessiert sich Agamben dafür.⁸⁰ Die spezifische Eigenart des Denkens Giorgio Agambens, häufig gleichzeitig positive Argumente für und negative Argumente gegen bestimmte Denkweisen miteinander zu verflechten, macht es dabei häufig nicht leicht, zu entscheiden, wie beispielsweise die Bezüge auf das paulinische Denken einzuordnen sind. Es geht Agamben nicht primär darum, eine Bewertung bestimmter Thesen abzugeben, sondern darum, eben solche Bewertungen zu suspendieren und damit neue Bedeutungsschichten und Umgangsweisen mit dem in der Tradition des Denkens vorliegenden Material, den Lebensentwürfen und den Begrifflichkeiten zu finden. So soll angedeutet werden, was Agamben in allen seinen Studien sucht, nämlich, um es mit einem Ausdruck aus seinen „Profanierungen“ zur Sprache zu bringen:

„eine neue Dimension des Gebrauchs, die der Menschheit von Kindern und Philosophen geliefert wird.“⁸¹

Was er sich in diesem Zusammenhang wünscht, ist eine fortschreitende und durchaus spielerische „Profanierung“ unseres Denkens nicht nur über Gott und die Religion, sondern über unsere Beziehung zu den ökonomischen Verhältnissen, den Waren und den politischen Prozessen, zur Demokratie und zur Sphäre des Rechts.⁸² Ihren gemeinsamen Fluchtpunkt finden diese Überlegungen an dieser Stelle noch nicht offensichtlich. Es stellt sich bei einer sorgfältigen Lektüre der Werke Agambens aber heraus, dass es ihm ganz eminent um diesen „neuen Gebrauch“ als Grundlage einer erneuerten Ethik zu tun ist, die ein gemeinsames menschliches Leben ermöglichte und gelingen ließe. In früheren Werken, auch in „Profanierungen“ spricht Agamben hier noch vom „Glück“.⁸³ In späteren Werken, besonders auffällig in der Homo sacer-Reihe, ist schließlich nicht mehr viel vom „Glück“ die Rede, sondern von „Ethik“ und von den aristotelischen Termini, die damit zusammenhängen. Diese formuliert Agamben in seinem eigenen Sinne neu, bleibt aber in der Regel bei philosophischen Begriffen wie *ethos* oder *habitus*.⁸⁴

80 Diese Einschätzung teilt zum Beispiel Martin Kirschner. Vgl. M. KIRSCHNER, Einleitung, in: Ders., Subversiver Messianismus, S. 15: „Agambens in ihrer Methodik oft ungewohnten und in ihrer Gelehrsamkeit sperrigen archäologischen Forschungen entwickeln Kategorien und Formen eines ‚kommenden Denkens‘, das weder in der Verlängerung des Bestehenden liegt noch auf utopische Konstruktionen einer möglichen Zukunft, auf Postulate oder regulative Ideen setzt.“

81 G. AGAMBEN, Profanierungen, S. 73f. Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

82 Vgl. G. AGAMBEN, Profanierungen, S. 73f.

83 G. AGAMBEN, Profanierungen, S. 73f.

84 In „Der Gebrauch der Körper“, dem finalen Band der Homo sacer-Reihe, ist beinahe nur mehr deskriptiv vom „Glück“ die Rede, wenn Agamben etwa die aristotelischen Theorien zur Glückseligkeit abgeht.

Agambens Grundfrage danach, wie Macht und Herrschaft in der westlichen Welt bisher gedacht worden sind, von der die ersten Bände des Projektes ihren Ausgang nehmen, hat einen enormen emanzipatorischen Anspruch: Es geht auch, aber nicht nur, darum, eine „Kritik der Aufklärung“ zu entwerfen, welche die Moderne als grundlegend problematisches Anliegen zeichnet. Ein kritischer Blick auf die Moderne allein, womöglich mit deren eigenen philosophischen Methoden, würde zu kurz greifen. Wir stehen vor Herausforderungen, die ganz neue Denkweisen erfordern. Es geht Agamben darum, einen alternativen Gebrauch unserer Kategorien zu finden, der wirklich umfassend auf dringend transformationsbedürftige politische und gesellschaftliche Bereiche einzuwirken vermag. Die Dringlichkeit dieses Anliegens ergibt sich für Agamben aus den Entwicklungen der Zeitgeschichte⁸⁵ und der Ausweitung des juristischen Ausnahmezustands als Mittel des Regierens.⁸⁶ Die politische Sphäre umfasst unser gesamtes Leben, die ökonomischen Entwicklungen bestimmen unser gesamtes Dasein und es ist dringend notwendig, diese für uns neu und anders lesbar zu machen.

Die Frage, ob Giorgio Agamben auch einen überzeugenden positiven Gegenentwurf zu den uns bestimmenden Kategorien liefern kann, ist vielleicht nicht ganz richtig gestellt – sein Anspruch ist eher, eine befreiende Analyse zu geben, die sich weder in resignativer Kritik erschöpft, noch einen konkreten Gegenentwurf im Sinne einer politischen Utopie oder einer alternativen äußeren Möglichkeit schafft. Solche positiven Setzungen politischer Alternativen würden zu kurz greifen.

Vielmehr ist es Agamben darum getan, die herkömmliche Trennung zwischen Begriff und Gebrauch, Tun und Denken, Revolution und Transformation in Frage zu stellen. So will er die Potentiale unseres Denkens neu beleben und einem Handeln der Alternativlosigkeit entkommen. Dieser grundlegende Anspruch durchzieht das gesamte Homo sacer-Werk mit

Terminologischen Eigenwert hat die Rede vom Glück hier kaum. An ihre Stelle tritt der das Glücken des Lebens vorbereitende „neue Gebrauch“ von Sprache, Recht, Wirtschaft, Politik.

Positive Vorstellungen von einem jedenfalls glücklichen Leben sucht man bei Agamben dabei vergebens. Dieses ist, wie er selbst anmerkt, nicht als solches fassbar – der Gebrauch als ethische Aktivität kann sich immer nur in ganz spezifischen Zusammenhängen je neu ergeben. Ethischen Gebrauch von seiner eigenen Lebensform zu machen, ist, wie Agamben in „Der Gebrauch der Körper“ schreibt, „ethische terra nova“, weil sich hier nicht mehr zwischen ästhetischen und moralischen Urteilen, eigentlich nicht zwischen theoretischer und praktischer Vernunft trennen lässt: „Es handelt sich dabei nicht um Attribute oder Eigenschaften eines urteilenden Subjekts, sondern um die Art und Weise, in der man sich – sich als Subjekt verlierend – als Lebens-Form konstituiert.“ (G. AGAMBEN, Profanierungen, S. 389). Die Mittel, sich diesem ethischen Neuland anzunähern, erarbeitet Agamben im Homo sacer-Projekt.

⁸⁵ Besonders der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und ganz wesentlich aus dem Unterfangen des Nationalsozialismus, auf Basis bestehender Rechtsformen die Unmenschlichkeit der Konzentrationslager zu errichten.

⁸⁶ Den Agamben sowohl um den 11. September 2001 und dann ganz stark wieder im vergangenen Jahr angesichts der biopolitischen Maßnahmen zur Eindämmung des Corona-Virus kritisch beleuchtet hat.

seiner manchmal unübersichtlichen Vielfalt von Argumenten und Bezügen genauso wie das Gesamtwerk Giorgio Agambens.

Dabei werden auch viele für andere Untersuchungen interessante Aspekte zu kurz kommen müssen, etwa können die zahlreichen rechtlichen und ethischen Diskurse, die um die Figur des Homo sacer und die Theorien der Souveränität kreisen, nur oberflächlich gestreift werden.⁸⁷

Das Anliegen dieser Arbeit und speziell dieses mit dem Homo sacer-Projekt befassten Teiles ist es, eine Brücke zu schaffen zwischen der Ausgangsfrage nach dem philosophischen Projekt Giorgio Agambens und der Frage danach, inwiefern es theologisch reflektiert werden kann. Denkweisen und Kategorien Agambens werden dafür in einem Überblick dargestellt. In einem ersten Abschnitt möchte ich Orientierungshinweise geben, die uns durch die Landschaft dieses Denkens führen können. Dafür ist es zunächst empfehlenswert, einen Gang durch das Homo sacer-Projekt als Ganzes zu unternehmen.

Zum Überblick: Die Homo sacer-Bände und ihr Umfeld

Im Folgenden möchte ich, der besseren Orientierung halber, einen kurzen Überblick über die Grundfragen, die Anlage und die einzelnen Bände des Homo sacer-Werkes beziehungsweise deren Teilbände geben. Das ist gerade deshalb von Bedeutung, weil Giorgio Agamben nicht immer dazu neigt, sein *oeuvre* allzu übersichtlich zu gestalten. Oder besser: Wenn Agamben den Eindruck von Übersichtlichkeit erweckt, etwa, wenn er die Bände des Homo sacer-Werkes durchnummeriert, dann ist gerade dort besondere Vorsicht geboten. Deren verwirrende und entschieden anti-chronologische Zählung spiegelt viel eher die Intention des Autors wieder, solche Chronologien zu durchkreuzen als eine Bedienungsanleitung zu geben. So lernen wir

⁸⁷ Wer hier einen wirklich umfassenden Überblick sucht, dem seien die folgenden Werke empfohlen. Zur ersten Orientierung und Einführung empfehlenswert und noch immer das Standardwerk im deutschsprachigen Raum ist das bereits angeführte Junius-Einführungswerk von Eva GEULEN. Noch besser, aber ebenso leicht veraltet, da der Letztstand des Homo sacer-Projekts nicht einbezogen wird, ist MURRAY, Alex, Giorgio Agamben (Routledge Critical Thinkers), New York 2010.

Daneben existieren einige größere Überblickstudien, von denen m.E. folgende besonders geeignet sind, sich einen konkreten Einstieg in eine im engeren Sinne politikwissenschaftliche Lektüre Agambens zu erleichtern: Für eine konzise Einordnung Agambens in die Theorierezeption postmodernen Denkens in der linken Politikwissenschaft ist Oliver Marcharts Studie gut geeignet für einen Überblick: MARCHART, Oliver, Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010. Daneben gibt auf Deutsch einen guten Überblick auch BÖCKELMANN, Janine (Hg), Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster 2007. Großangelegte Überblickstudien zum Homo sacer-Gesamtwerk von philosophischer und politikwissenschaftlicher Seite her stehen noch aus. Im deutschen Sprachraum ist die Arbeit an einer solchen dadurch erschwert, dass, anders als auf Italienisch, Englisch und Französisch noch keine Gesamtausgabe des Homo sacer-Projekts vorliegt.

allerdings den Autor Agamben besser kennen. Deswegen möchte ich im Folgenden auf den formalen und zeitlichen Aufbau der Werke und ihrer Erscheinungsdaten eingehen, um den ersten Einstieg zu erleichtern.

Das Homo sacer-Projekt als opus magnum im Gesamtwerk Agambens

Wie nur einige wenige vergleichbare Werke gegenwärtiger Philosophie⁸⁸ ist Agambens Homo sacer-Reihe eindeutig als großangelegter philosophischer Entwurf konzipiert. Gleichzeitig bietet sie weder eine Zusammenfassung der gesamten Denkhorizontes ihres Verfassers noch eine stringent ausgearbeitete Theorie – viel eher ist sie als Verdichtung von Themen zu sehen, die Agamben stets umtreiben, und als bewusstes Aufnehmen und Wiederfallenlassen einzelner Motive und Themen. Weniger klassisches philosophisches Traktat als symphonische Dichtung, beansprucht das Unterfangen doch eine klare kompositorische Struktur. Dieser möchte ich in den folgenden Abschnitten nachgehen, damit im Anschluss daran die Orientierung leichter fällt und die einzelnen Motive schneller erschlossen werden können. Die davon ausgehenden Variationen und thematischen Abwege werde ich, so gut es geht, skizzieren oder auf sie verweisen, damit der Charakter des vorliegenden Textes gewahrt bleibt, von dem ich hoffe, dass er eher dem Faden der Ariadne ähnelt als dem Labyrinth, durch das er führen möchte.

Während der Abfassung und Publikation der Homo sacer-Werke blieb Agamben publizistisch und im akademischen Leben tätig. Neben den Einzelpublikationen des Homo sacer-Werkes publizierte er weitere Bücher, die das Werk begleiten. Dazu kommen zahlreiche Interviews, Preisreden, einige wenige journalistische Artikel und auch einige Beiträge in verschiedenen Sammelwerken; kurz: die Homo sacer-Reihe steht mit dem breiteren publizistischen und literarischen Werk Agambens in Verbindung, wenngleich sie sich als abgeschlossenes Großprojekt auch von seinen anderen Veröffentlichungen abhebt. Ich möchte hier nur auf einige wichtige Vorarbeiten und Bezugspunkte in anderen Werken beispielhaft hinweisen.

Zu seinen frühen Hauptwerken zählen „Der Mensch ohne Inhalt“,⁸⁹ ein Essayband, in dem *in nuce* ein Vorblick auf jene Themen gegeben ist, die Agamben bis heute umtreiben. Während der „Mensch ohne Inhalt“ eher von klassischen philosophischen und literarischen Themen

88 Am deutlichsten etwa die *L'Être et l'Événement*-Werke des französischen Philosophen Alain Badiou. Vgl. BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Paris 1988; BADIOU, Alain, *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement 2*, Paris 2006; BADIOU, Alain, *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement 3*, Paris 2018.

89 Erstausgabe: AGAMBEN, Giorgio, *L'uomo senza contenuto*, Mailand 1970; dt. Erstausgabe: AGAMBEN, Giorgio, *Der Mensch ohne Inhalt*, übers. von Anton Schütz, Berlin 2012.

geprägt ist, bietet „Stanzen“ von 1977⁹⁰ sowohl eine bis heute interessante Darstellung des ästhetischen Denkens Agambens als auch eine geradezu lehrbuchhafte Aufnahme aller in den 1970ern interessanten theoretischen Richtungen: Marxismus, Psychoanalyse, Poststrukturalismus – mit diesen Strömungen setzt sich Agamben in einer Weise auseinander, die im Rückblick als charakteristisch für seine Methode und seine Forschungsinteressen bezeichnet werden kann. Die Verweise auf klassische theologische Texte – der erste Aufsatz in „Stanzen“ rekurriert auf die Wüstenväter – und teils abgelegene Werke des 19. Jahrhunderts sowie die eigenwillige Aufnahme von älteren Textgattungen ist gleichermaßen zeittypisch für die 1970er Jahre wie heute noch anregend.

Beide Werke zeichnen sich besonders durch einen innovativen Umgang mit Positionen der Philosophiegeschichte aus. In „Stanzen“ besonders interessant ist die erstmals deutlich erfahrbare Art und Weise, wie sich Agamben sowohl mit dem Verhältnis von Text und Bild auseinandersetzt als auch damit, wie durch deren geschickte Gegenüberstellung neue Sinndimensionen erschlossen werden. Ein drittes beispielhaftes und auf Englisch gut greifbares Werk dieser frühen Phase bis etwa 1980 ist ein relativ abgelegener Lexikoneintrag, der allerdings kürzlich das Placet Agambens erhielt, auf Italienisch und auf Englisch neu aufgelegt beziehungsweise erstmals übersetzt zu werden.⁹¹

Was „Der Mensch ohne Inhalt“ mit „Stanzen“ verbindet, ist, dass ästhetische Konzepte klar als solche reflektiert werden und diese Werke deutlich als Beitrag zu einer Diskussion über Ästhetik gelesen werden können. Das gilt für die späteren Werke Agambens weitaus weniger deutlich. Hier tritt in den Vordergrund, was im Frühwerk eher im Hintergrund bleibt, nämlich die politischen Fragestellungen, die früher eher impliziert wurden, und die direkte Konfrontation mit den philosophischen Quellen, die zuvor eher als Ressourcen für assoziative Stichwörter gebraucht wurden, verstärkt sich. Als Brücke in die nächste Phase des Werkes Agambens kann „Kindheit und Geschichte“ angesehen werden, wo sich Agamben in einer der

90 Erstausgabe: AGAMBEN, Giorgio, Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Turin 1977; dt. Erstausgabe: AGAMBEN, Giorgio, Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur, übers. von Eva Zwischenbrugger, Zürich 2005. Der Titel des Werkes hat im Deutschen vor allem eine technisch-maschinelle Konnotation, zu der im Italienischen jene einer räumlichen und zeitlichen Wiederholung tritt. „Stanza“ kann sowohl eine Kammer bedeuten (man denkt an die Stanzen, die raumfüllenden Malereien, die Raffael im Vatikan für die päpstlichen Privatzimmer anfertigte) als auch die Strophe eines Gedichtes oder Liedes. Wort und (phantasmatisches) Bild sowie die technische Orientierung der Moderne treten hier verdichtet in einem einzigen Wort auf. Dies ist eine für Agambens Werktitel überhaupt und für den Inhalt dieses Buches sehr bezeichnende Benennung.

91 AGAMBEN, Giorgio, Gusto, in: Ruggiero, Romano (Hg.), Enciclopedia Einaudi, Bd. 6, Turin 1979, S. 1019-1038; Neuauflage als AGAMBEN, Giorgio, Gusto, Macerata 2015; Neuauflage und Übersetzung ins Englische: AGAMBEN, Giorgio, Taste, übers. von Francis Cooper, New York 2017.

heute von ihm verwendeten Form sehr ähnlichen Weise mit philosophischen Traditionen auseinandersetzt, aber auch geradezu meditative Passagen vorlegt, die sich ganz mit der ästhetischen Dimension des im übrigen Werk Dargelegten auseinandersetzen. Namentlich handelt es sich hierbei um den Text über die Weihnachtskrippe, der das Werk abschließt und darüber hinausweisende Bezüge herstellt.

Mit der vertieften Beschäftigung mit Walter Benjamin und der Ausweitung der universitären Lehrtätigkeit in den 1980er Jahren wendet sich Agamben zunächst deutlicher fachlich-philosophischen Fragestellungen zu, ohne aber seine Grundfragen dabei aus den Augen zu lassen. Besonders bemerkenswert in dieser Phase sind seine Bücher „Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität.“ (Erstausgabe 1982) und „Idee der Prosa“ (1985 erstmals erschienen).

Die frühen 1990er Jahre markieren eine Wende hin zu politisch-historischen Themen ebenso wie eine verstärkte gesellschaftskritische Haltung des Autors. Dabei ist zu erwähnen, dass gerade in diese Zeit, als Agamben sich wieder in Italien niedergelassen hatte, auch die Gründung des mittlerweile recht erfolgreichen unabhängigen Buchverlages „Quodlibet“ fällt, die dem Mitgründer Giorgio Agamben (und einigen anderen Autor*innen) bis heute eine gewisse verlegerische Autonomie bietet.⁹²

Die Homo sacer-Bände sind also Teil einer größeren Werkbiographie. Es gibt eindeutige, sich durchziehende und immer wieder anders aufgegriffene Themen, die Agambens Werk aber als Ganzes auszeichnen. Entsprechend kann Homo sacer zwar als abgeschlossenes Projekt und als wichtiges Werk Agambens interpretiert werden – es steht aber nicht einfach für sich allein.

Chronologie und Nummerierung der Einzelbände – ein Überblick

Bemerkenswert ist die Chronologie der insgesamt neun Einzelbücher in der Homo sacer-Reihe vor allem, weil vor der Publikation der späteren Bücher in der Nummerierung der früher erschienenen Werke deutliche Lücken zu erkennen waren, von denen zunächst nicht klar war, ob sie noch gefüllt werden würden. Heute existiert eine durchgängige Zählung der vier Bände. Insgesamt zählen neun Bücher zur Homo sacer-Reihe, zwei davon zählen als ganzer Band. Agamben hat sich für eine von den Erscheinungsdaten weit abweichende Zählung entschieden.

92 Geführt wird der Verlag heute von Stefano Verdicchio, der gemeinsam mit Gino Giometti auch Gründungsverleger war. Agamben bloggt unabhängig von anderen publizistischen Medien auf der Verlagshomepage unter dem Titel „Una voce“ (dt. Eine Stimme bzw. Meinung): AGAMBEN, Giorgio, Una voce [URL: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben> (Stand: 08.09.2021)]. Den Kopf der Blog-Seite ziert eine eselsohrige Narrenfigur, die die Gesichtszüge Giorgio Agambens trägt.

Die Bände sind kontinuierlich über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten erschienen und zwar von 1995 bis 2015. Es gibt weitreichende Spekulationen über die Nummerierung der Bände, die mit den erwähnten vergangenen und mittlerweile korrigierten Lücken der Nummerierung zu tun haben. Agamben als Denker der Unterbrechung und des Lesens gegen den Strich scheint es gut zu Gesicht zu stehen, eine allzu lineare Chronologie in Bezug auf das eigene Hauptwerk zu vermeiden.⁹³ Ich liste die Teilbände hier auf, um einen Überblick zu geben, und gehe dann kurz die einzelnen Bücher durch, um einen allgemeinen Eindruck vom Aufbau des Werkes zu vermitteln. In der ersten Zeile ist jeweils das Datum der Erstausgabe zu finden. Die chronologischen Verschiebungen sind deutlich zu erkennen. In eckigen Klammern sind jene Titelzusätze angegeben, die Agamben in der bisher nur auf Italienisch vorliegenden Gesamtausgabe nochmals angefügt hat. Diese betreffen aber nur die Bücher von Band II, außer „Opus Dei“.⁹⁴ Sie markieren jeweils einen Grundbegriff dieser frühen Bücher des Projektes.

93 In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Interpretation verweisen, die Kurt Appel zum Thema der zunächst a-chronologischen und lückenhaften Nummerierung gegeben hat. Laut dieser sehr überzeugenden Deutung bringt Agamben damit auf der publizistisch-performativen Ebene genau das zum Ausdruck, was er auch inhaltlich und methodologisch beabsichtigt: Es kommt hier zu einer Unterbrechung, einem Bruch der Chronologie und der teleologischen Vorstellung von Werk und Geschichte. Damit vollzieht sich formal genau das, was Agamben sich im Homo sacer-Projekt als Ganzem vornimmt. Ich referiere hier vor allem auf mündliche Mitteilungen Appels. Vgl. dazu aber auch APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (Festschrift Reikerstorfer), Göttingen 2012, S. 281-302.

Es gab wie bereits angedeutet zusätzlich noch eine anti-chronologische Entwicklung in der Zählung der Bände. „Herrschaft und Herrlichkeit“ erfuhr eine Änderung in der Zählung: Zunächst wurde es als Band II,2 geführt, bis schließlich „Stasis“ diese Stelle einnahm und „Herrschaft und Herrlichkeit“ als Band II,4 gezählt wurde. Lange schien II,4 eine Leerstelle darzustellen. Möglicherweise stellt dies eine absichtliche Strategie dar, chronologische Vorerwartungen zu untergraben und damit – „Herrschaft und Herrlichkeit“ kreist thematisch ganz wesentlich um eine Leerstelle – auch inhaltliche Bezüge zu markieren. Vielleicht handelt es sich, auch das liegt nahe, um eine gewisse Parodie auf philosophische Werke, die linearen, chronologischen oder systematischen Ordnungen zu folgen versuchen.

Für den Zusammenhang dieser Arbeit habe ich die Anordnung in der Gesamtausgabe und in den aktuellsten deutschen Ausgaben, die mir vorliegen, vorausgesetzt, um die Nachvollziehbarkeit zu erleichtern. Dass Agamben die Nummerierung und die strenge Abfolge der Bände allerdings schon während ihrer Publikation unterlaufen hat, darf im Hintergrund stehen bleiben.

94 Vgl. G. AGAMBEN, Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015), dt. Ausgabe: Opus Dei. Archäologie des Amts, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2013.

I Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, 1995.

Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt a.M. 2002.⁹⁵

II,1. [Iustitium]. Stato di eccezione, 2003.

Ausnahmezustand, übers. von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M. 2004.

II,2. Stasis. La guerra civile come paradigma politico, 2015.

Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2016.

II,3. [Horkos]. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, 2008.

Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, übers. von Stefanie Günthner, Frankfurt a.M. 2010.

II,4. [Oikonomia]. Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, 2009.

Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2010.

II,5. Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, 2012.

Opus Dei. Archäologie des Amtes, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2013.

III Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, 1998.

Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, übers. von Stefan Monhardt, Frankfurt a.M. 2003.

IV,1. Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, 2011.

Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2012.

IV,2. L'uso dei corpi, 2014.

Der Gebrauch der Körper, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2020.

Die beiden zuerst publizierten Bücher, „Homo sacer I“ und „Was von Auschwitz bleibt“ (letzteres von Beginn an, also schon bei seiner Erstpublikation, gezählt als Band III) bilden eine gewisse Einheit, die Agamben sodann, wohl auch um die oft kontroversen Reaktionen, die seine dort dargelegten Thesen hervorriefen, um den Band II,1, „Ausnahmezustand“ betitelt, ergänzte,

95. Um eine Verwechslung mit dem Gesamtprojekt gleichen Titels auszuschließen, bezeichne ich dieses Einzelbuch, das den ersten Band des Projektes darstellt, in der Regel als „Homo sacer I“.

welcher die theoretischen Erträge seiner beiden Vorgängerwerke nochmals aufgreift und vertieft.

Wenn wir Agambens Band-Struktur ernst nehmen, ist zunächst auffällig, dass der als Band III ungeteilt gezählte Titel „Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge“ das Kernstück der Zählung bildet. Im Gegensatz zu den rechtstheoretischen Überlegungen von „Homo sacer I“ kommt hier die geschichtsphilosophische und vor allem die ethische Seite der Frage nach einem Denken nach Auschwitz für die Gegenwart und überhaupt jedes künftige Denken und jede ethische Fragestellung zum Tragen. Für Agamben ist, zumal vor dem Hintergrund seiner in Homo sacer I ausführlich skizzierten Souveränitätstheorie, die herkömmliche Umgangsweise mit dem Versagen von Recht und Geschichte in Auschwitz ein bleibendes ethisches Problem, das mitnichten bloß in einer Kultur des Erinnerns adressiert werden kann, eben weil das Geschehene nicht angemessen erinnert werden kann. Dementsprechend ist die zentrale Frage des Werkes, wer Zeugnis ablegen kann im Sinne des Versuches einer Annäherung an das, was sich ereignet hat. Im ersten Teil von „Was von Auschwitz bleibt“ unternimmt Agamben entlang des Werkes von Primo Levi einen gründlichen Problemaufriss: Levi thematisiert in eindrücklicher und auch sprachlich äußerst nuancierter Weise die Unmöglichkeit, sich als Überlebender des Lagers zu dieser Erfahrung zu verhalten, ohne einen Teil der Erfahrung zu verraten. Levis Werke zeugen von der Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen auch für jene, die kein Zeugnis mehr ablegen können, sei es, weil sie sprachlos sind, oder, weil sie tot sind – es geht um die Notwendigkeit, in der Sprache für jene menschlichen Erfahrungen Zeugnis abzulegen, die außerhalb der Sprache stehen. Im zweiten Teil des Bandes wird dann die Frage gestellt, wie die Erinnerung an das nicht oder nicht mehr von Lebenden erinnerte und eine Sprache für jene, die nicht selbst sprechen, in ihrer Unmöglichkeit als bleibende Aufgabe verstanden werden können. Nirgends wird Agambens tiefe Verpflichtung, eine denkerische und sprachliche Leistung „nach Auschwitz“ zu erbringen, klarer als hier.

Das grundiert auch die anderen Fragerichtungen des Homo sacer-Projekts: In Agambens Zählung „vor“ dieser Grundfrage, also im Homo sacer-Projekt vor „Was von Auschwitz bleibt“ eingereiht, stehen die politischen, sprachlichen, rechtlichen, ökonomischen und zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen für die tiefgreifenden Probleme, die das 20. Jahrhundert eröffnet hat und deren Bearbeitung Agamben als seinen Auftrag ansieht. „Nach“ der zentralen ethischen Frage nach einer *ethica more Auschwitz demonstrata* stehen Agambens vertiefte Fragen nach der „Lebensform“ (*forma della vita*), nach den historischen

Traditionslinien und den möglichen Vorbildern eines erneuerten ethischen Handelns. Das ist notwendig, weil die im neuzeitlichen Europa stark gewordenen Traditionen der Moralphilosophie keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines ethischen Lebens in einer Gegenwart bieten, in der sich die Katastrophe der Shoah bereits ereignet hat, die aber nur wenig gelernt zu haben scheint und immer wieder neue inhumane Strukturen hervorbringt. Beispiele finden sich auf dem Gebiet der Biopolitik und der Bioethik, dem Recht, das immer wieder Menschen entrechtet und ausgrenzt, und den globalisierten Industrien genug. Die Frage nach einer möglichen ethischen Lebensform, die einen Hinweis auf ein gelingendes menschliches Leben geben könnte, ist aktueller denn je. Gleichzeitig kann dies nur angepasst an die gegenwärtig sehr hohen Grade gesellschaftlicher Differenzierung erfolgen, ohne aber bloß kultur- oder moralrelativistisch zu werden. Universale Partikularität eines ethischen Lebens ohne leeren Universalismus zu suchen, je neu für je neue Zusammenhänge, das ist eine Herausforderung, für die philosophische Hinweise zu geben Agamben das Homo sacer-Projekt durchgeführt hat.

Neben dieser Frage, die sich gleichzeitig auf die Tradition ethischen Denkens stützt und diese überschreitet, steht jene Frage nach einem Denken, das sich auf die metaphysische Tradition des Westens bezieht, dieses aber transformiert.

Das Homo sacer-Projekt: Durchgang durch die einzelnen Bände

I Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben

Die Forschungslücke, die das Homo sacer-Projekt in seinen ersten beiden Bänden zu füllen versucht, gibt Agamben klar an: Es fehlt etwas zwischen Arendt und Foucault, genauer zwischen der These Foucaults, dass sich in der Moderne „Politik in Biopolitik verwandelt“ und der Art und Weise, wie Arendt „Veränderung und Niedergang des öffentlichen Raumes“ auf den gleichen Umstand zurückführt, ohne dass sich die beiden konkret aufeinander bezögen. Insbesondere fehlt eine Verknüpfung der Thesen zur Biopolitik, die sich bei beiden finden, mit den von Arendt aufgearbeiteten totalitären Strukturen und den Lagern des 20. Jahrhunderts.⁹⁶ Der Fokus auf die biopolitischen Probleme des 20. Jahrhunderts ist allerdings nicht das Ende der Argumentation, sondern eher der Ausgangspunkt, von dem aus der Problemhorizont, den Agamben in den Homo sacer-Bänden aufarbeiten möchte, entfaltet wird. Agamben fragt danach, warum das Politische gerade auf den Körper fokussiert wird, was von Arendt und Foucault eher konstatiert als nochmals grundlegend befragt wird:

„Die vorliegende Untersuchung betrifft genau diesen verborgenen Kreuzungspunkt zwischen dem juristisch-institutionellen und dem biopolitischen Modell der Macht.“⁹⁷

Den Einstieg in den Text und damit in das ganze Werk macht noch in Vorbereitung dieser Hypothese eine seither oft zitierte Beobachtung: Es gibt bereits im klassischen Griechisch, mithin an den Grundlagen der europäischen Zivilisation, einen fundamentalen und bisher unbeleuchteten Unterschied im Denken über menschliches Leben. Es gibt dort zwei Worte für das Leben, *bíos* und *zōé*, eines für das Leben als solches, welches allen Lebewesen gemein ist (*zōé*) und eines für die konkreten, gesellschaftlich geordneten und logisch strukturierten Formen von Leben, das politische Leben (*bíos*). Was Agamben mit diesem Einstieg aufzeigt, ist, in intensiver Verdichtung, jener sprachliche, rechtliche und philosophische Kern, der sich im Laufe der Werkreihe in die verschiedensten Richtungen entfaltet und gleichzeitig die

96 AGAMBEN, Giorgio, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt a.M. 102015 [2002], S. 12-14.

97 G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 14.

Vielfalt der Bezüge und der Analysen zusammenbindet. Dieser Kern ist aber nicht eigentlich die Biopolitik – denn alleine biopolitische Zusammenhänge herzustellen bzw. zu verstehen reicht für Agamben gerade nicht, um deren Voraussetzungen aufzuklären. Er entwickelt einige originelle Deutungsansätze und denkerische Strategien, das eigentliche Problem, das für ihn mit dieser Trennung des Lebens in zwei Sphären auftaucht, in den Blick zu nehmen. Am wichtigsten ist die Denkfigur der „Schwelle“ (ital. *soglia*), die einen „einschließenden Ausschluss“ kennzeichnet.

Die Figur des „einschließenden Ausschlusses“ kommt in den Werken Agambens immer wieder vor und wird in „Homo sacer I“ auch zum Ausgangspunkt von Agambens Analysen zu Souveränität und Leben. Sie markiert jene immer erst herzustellende Grenze, die für die Anwendung von Normen und Regeln entscheidend ist. Gleichzeitig entzieht sich diese Grenzziehung einer Rekonstruktion innerhalb des Bereichs des Normativen.

Das gilt vor allem für den Bereich des Rechtes, wie ihn die Figur des *homo sacer* kennzeichnet, die als Grenzfigur die Grenzen des rechtlich Möglichen aufzeigt. Der *homo sacer* ist also ein vom Recht Ausgeschlossener, der selbst keine Rechte hat, zugleich aber in dieses eingeschlossen, insofern gerade der Status der Rechtlosigkeit, der ihn auszeichnet, rechtlich gekennzeichnet ist. Der „einschließende Ausschluss“ ist aber nicht nur ein Strukturmerkmal des Rechtes, sondern lässt sich auch in anderen Formen des Denkens und Sprechens ausmachen. Besonders deutlich wird diese Figur an der Funktion, die das Beispiel in strukturellen Zusammenhängen einnimmt.

Beispiele haben in der Wissenschaft und besonders in der klassischen philosophischen Tradition die Funktion, argumentative und logische Strukturen zu plausibilisieren, ohne mit diesen zusammenzufallen. Damit bleibt das Beispiel stets ein problematischer Faktor für das, wofür es Beispiel sein will: Es weist auf verallgemeinerbare Strukturen hin, ohne mit diesen in eins zu fallen, es ist gleichermaßen vollkommen notwendig und völlig beliebig auswählbar. Agamben selbst klärt diesen Zusammenhang anhand des grammatikalischen Beispiels folgendermaßen auf:

„In diesem Sinne ist das Beispiel die symmetrische Umkehrung der Ausnahme: während die Ausnahme in dem, wovon sie sich ausnimmt, als Ausnahme

eingeschlossen ist, ist das Beispiel ausgeschlossen, da es sein Eingeschlossensein zeigt.“⁹⁸

Das heißt einfach: Wenn etwa in einem Grammatiklehrbuch ein bestimmter Satz oder eine grammatische Wendung als Ausnahme markiert wird, wird diese eben gerade als nicht regelhaft in den Gesamtzusammenhang der Grammatik eingefügt verstanden. Als Beispiele hingegen dienen besonders regelhaft geformte Sätze, die die grundlegende Satzstellung einer Sprache, wie Subjekt-Prädikat-Objekt, besonders gut darstellen, oder floskelhafte Wendungen, die sich leicht verallgemeinern lassen. Gleichzeitig ist dann ein solcher Satz oder eine gewisse Wendung, gerade weil sie *pars pro toto* für den gesamten Zusammenhang steht, den sie darstellen soll und dem sie zugleich angehört, diesem gegenüber in einer Sonderstellung. Das Beispiel ist gewissermaßen eine Ausnahme von besonderer Regelhaftigkeit, und es ließen sich beliebig weitere Beispiele bilden – aber jeweils ist es ein konkreter Satz, der als Beispiel fungiert, etwa „Hanni geht zur Schule“. Damit ist dieser Satz als Beispiel aus der Sprache herausgehoben, für die er, als in diese besonders beispielhaft eingeschlossener, steht.

Die Ausnahme wiederum markiert in der grammatischen Struktur der Sprache, aber auch in der Sphäre des Rechts, eine nicht ins Letzte regulierbare, aber strukturierende Figur, in der das Geltende außer Kraft gesetzt wird – darüber kann notwendigerweise nicht mehr systemimmanent entschieden werden, es bedarf eines hinzukommenden Faktors, der über Ein- und Ausschluss aus Recht und Sprache entscheidet. Agamben übernimmt den Begriff Ausnahme, vielleicht nicht besonders überraschend, von Carl Schmitt,⁹⁹ deutet ihn aber fundamental um.

Agamben übernimmt für diesen logisch-sprachlichen und erfahrungsstrukturierenden Zusammenhang, der einen wesentlichen Bezugspunkt für seine philosophischen Überlegungen bildet – zu so unterschiedlichen Bereichen wie jenem der Dichtung und jenem der Politik –, Carl Schmitts zunächst bloß souveränitätstheoretische Rede von der Ausnahme. Diese schärft

98 G. AGAMBEN, *Signatura rerum*. Zur Methode, S. 29.

99 Der katholische Jurist und rechtskonservative Theoretiker Carl Schmitt gilt bis heute als einer der juristischen Wegbereiter der Naziregierung und deren konzeptueller Voraussetzungen. Besonders im deutschen Sprachraum hat der Bezug auf Schmitt Agamben viel Kritik eingebracht. Bei einer Bewertung dessen muss allerdings im Auge behalten werden, dass Agamben in Schmitt vor allem einen Denker des autoritären Souveränitätsgestus sieht, den er ja gerade verstehen und destruieren möchte. Zudem bringt Agamben Schmitt stets in eine Gegenüberstellung mit anderen Denkern, allen voran mit dem jüdischen Philosophen und Schriftsteller Walter Benjamin und dessen Denken von Herrschaft und Geschichte. Das geschieht gerade, um eine klare Stellungnahme gegen ein autoritäres Herrschaftsdenken zu entwickeln, das gleichwohl nicht blind für dessen formal teils nachvollziehbare Überlegungen ist – gerade um eine Wiederholung der äußerst problematischen Thesen Schmitts und seiner nationalsozialistischen Befürworter zu vermeiden.

Agamben politisch und theoretisch auf seine eigenen Fragen und seine Souveränitätskritik hin zu. In „Homo sacer I“ formuliert es Agamben wie folgt, in einer Art und Weise, die auf Recht und Sprache gleichermaßen anwendbar ist:

„Was die Ausnahme [...] kennzeichnet, ist der Umstand, daß das, was ausgeschlossen wird, deswegen nicht völlig ohne Beziehung zur Norm ist, sie bleibt im Gegenteil in der Form der Aufhebung mit ihr verbunden.“¹⁰⁰

Genau für diese Beziehung der Ausnahme zur Norm, die vielleicht aussieht wie eine abstrakte theoretische Formulierung, setzt Agamben sehr geschickt eine Rechtsfigur als paradigmatisches Beispiel ein. Geschickt ist das deshalb, weil das Beispiel, das er wählt, sowohl konkret genug ist, um zu markieren, dass die Struktur der Ausnahme nicht bloß ein theoretisches Konstrukt ist, aber auch abstrakt genug, um sich von ihrem unmittelbaren rechtshistorischen Kontext lösen zu lassen und in anderen Zusammenhängen deren Strukturierung entlang des Ausnahme-Paradigmas deutlich werden zu lassen.

Die Rede ist von der Figur des *homo sacer*. Diese stammt aus dem ältesten römischen Recht¹⁰¹ und wird in der Regel eher als Fußnote der Rechtsgeschichte behandelt. Es ist historisch nicht einmal gesichert, ob sie tatsächlich zur Anwendung kam. Agamben ist aber auch weniger an der konkreten Rechtspraxis der römischen Frühzeit interessiert und mehr an den Grundmustern unseres Rechtsdenkens. Für diese ist der *homo sacer* paradigmatisch.¹⁰² Jener Mensch, der hier als *sacer*, also im eigentlichen Sinn als „geheiligt“ auftritt, hat einen ganz eigenen Rechtsstatus.¹⁰³ Für die in archaischer Zeit schlecht belegten, aber doch erwähnten, Opfer von Menschen an Gottheiten kam er nicht mehr in Frage, er konnte aber auch straffrei von jedem getötet werden. Das Delikt, das diesen Status nach sich zog, war in der Regel ein Eidbruch. Der *homo sacer*¹⁰⁴ war vom Recht ebenso ausgenommen wie von religiösen Vollzügen, er fällt aus

100 G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 83.

101 Die *sacertus* eines Menschen ist im Zwölftafelgesetz belegt, also im 5. Jhdt. v. Chr.

102 Es ist für Agambens anarchischen Ansatz bezeichnend, dass er eine Marginalie der Geschichte zum Paradigma erklärt und zum Titel seines Hauptwerkes macht.

103 Der Neue Pauly definiert den Status dessen, was *sacer* ist, als „[d]as dem alltäglichen Gebrauch Entzogene und den Göttern Übergebene“. Der Begriff, der sich ursprünglich nur auf bestimmte Menschen, aber auch Gegenstände bezog, machte dann in der weiteren Entwicklung der römischen Kultur eine Bedeutungserweiterung durch und wurde zuletzt besonders für die Heiligkeit der Kaiser angewendet. So ergibt sich schon in der Begriffsgeschichte ein enger Zusammenhang von *sacertus* und Souveränität. Vgl. RIVES, James B., *Sacer*, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), *Der Neue Pauly*, Leiden 2008 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e1026790 (Stand: 09.09.2021)].

104 Ich verwende diese Schreibung für die Figur *homo sacer*, da es sich hier nicht um historische Untersuchungen des antiken *homo sacer* handelt, sondern um die von diesem inspirierten Versuch, den *homo sacer* als philosophische Annäherung an gegenwärtige Rechtsformen und deren mögliche Transformierbarkeit zu verstehen. Wenn gerade vom „Gebrauch“ die Rede war, dem das, was *sacer* ist, entzogen ist, so wird es

der Sphäre dessen, was die Griechen mit dem Begriff des *bíos* bezeichnet hätten, dem politischen Leben, völlig hinaus und ist auf sein reines Existieren beschränkt. Dennoch ist er nicht einfach vegetatives Leben, er ist ein Mensch mit einem ganz besonderen Rechtsstatus, der ihn jedoch gerade vom Recht ausschließt. Er ist, mit dem Terminus Agambens gesprochen, die reinste Verkörperung des „einschließenden Ausschlusses“. Das reduziert ihn auf das, was Agamben nun im Ausgang von Walter Benjamins Begriff des „bloßen Lebens“, „nacktes Leben“ (ital. *nuda vita*) nennt.¹⁰⁵

Der *homo sacer* ist jene Figur, die für Agamben genau die Probleme, die das Abendland damit hat, „Leben“ zu denken und im Verhältnis zum eigenen Leben zu handeln, auf den Punkt bringt. Sein Leben, das nach einem Kapitalverbrechen zwar nicht mehr im Sinne eines sakralen Ritus geopfert, wohl aber straflos genommen werden kann, deutet die Sphäre der Souveränität überhaupt an:

„Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in dieser Sphäre eingeschlossen ist.“¹⁰⁶

Die Frage nach dem rechtlich-ethischen Denken nach Auschwitz, und damit auch jene nach dem Weiterleben von Philosophie und Poesie,¹⁰⁷ muss neu bedacht werden. Für Agamben

Agambens Projekt sein, diesen Entzug umzukehren und die Trennung der menschlichen Tätigkeiten in ganz streng geschiedene Bereiche zu unterlaufen. Darauf zielt die Hinwendung zu einem „neuen Gebrauch“ – dieser wäre wieder ein alltäglicher und profaner, einfacher Gebrauch des menschlichen Lebens.

105 Zu diesem Begriff kam es im Deutschen zu einer Diskussion über die richtige Übersetzung. Durchgesetzt hat sich Andreas Hiepkos meines Erachtens überzeugendere Argumentation, dass Agambens „*nuda vita*“ das „bloße Leben“ bei Walter Benjamin entscheidend weiterentwickelt und eine Rückübersetzung mit „bloßes Leben“ hinter die denkerische Leistung Agambens zurückfiele. Vgl. dazu: HAVERKAMP, Anselm, *Anagrammatics of Violence. The Benjaminian Ground of Homo Sacer*, übers. von Kirk Wetters, in: Mills, Catherine (Hg.), *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham 2005, S. 135-144. Haverkamp vertritt hier die Ansicht, dass das „bloße Leben“ bei beiden Autoren sehr ähnlich zu fassen sei.

Vgl. BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. II.1, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, S. 179-202. Vgl. weiters die Anmerkung des Übersetzers, G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 199.

106 G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 93. Die Hervorhebung entspricht jener in der zitierten Ausgabe.

107 Diese Frage übernimmt Agamben aus einer Tradition, die von so unterschiedlichen Autoren wie Paul Celan und Theodor W. Adorno, aber auch von Jean Améry ausgeht. Die meisten Debatten entzündeten sich an der Aussage Adornos „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch.“, vgl. dazu ADORNO, Theodor W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.1. *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1977, S. 30.

Die dem zu Grunde liegende Frage ist jene nach der Suche eines Umgangs mit Auschwitz, der die Shoah weder einfach als ein historisches Ereignis unter anderen darstellt noch dieser selbst einen quasi-metaphysischen Status

bedeutet das auch ein Neudenken der Moderne, denn die bei den Griechen vielleicht noch aufrechtzuerhaltende Trennung von strikt biologischer, an Fortpflanzung und reproduktive Arbeit gebundene menschliche *zōē* im privaten Raum des Haushaltes und *bíos* im öffentlichen Raum ist gänzlich zerbrochen – jedoch nicht so, dass die öffentliche Sphäre gleichsam das Private durchdrungen hätte. Vielmehr hat sich das nackte Leben, so Agamben, als Gegenstand der öffentlichen und rechtlichen Herrschaftsausübung und deren Sprachformen etabliert:

„Doch das Eintreten der *zōē* in die Sphäre der *polis*, die Politisierung des nackten Lebens als solches bildet auf jeden Fall das entscheidende Ereignis der Moderne und markiert eine radikale Transformation der klassischen politisch-philosophischen Kategorien.“¹⁰⁸

Für diese Feststellung entscheidend ist die Figur des „einschließenden Ausschlusses“, die Agamben vor allem im Buch zum „Ausnahmestand“, das direkt auf „Homo sacer I“ folgt, im Detail ausführt. Bereits hier spielt sie bereits eine entscheidende Rolle: In Bezug auf das Gesetz haben sich für Agamben in der Moderne zwei Weisen des Umgangs etabliert, nämlich der „einschließende Ausschluss“ und der „souveräne Bann“. Beide sind im Wesentlichen zwei Seiten einer Medaille.

Der Bann geht von der dem *homo sacer* entgegengesetzten und mit ihr gemeinsam konstituierten Figur aus, die Agamben einfach „Souverän“ nennt. Diese Instanz, sei sie in einer einzelnen Person verkörpert oder in einer Institution, zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Bann verhängen kann, der etwa einen Bürger zum *homo sacer* macht. Der Bann bringt noch etwas anderes, Grundlegendes, zum Ausdruck. Da die *sacratio* in der römischen Frühzeit offenbar die allgemeine Opferbarkeit des Lebens in religiösen Ritualen ausschloss – der *homo sacer* durfte ja nicht geopfert, sondern konnte bloß getötet werden – weist sie auch auf eine Besonderheit in der Beziehung zwischen profaner, politischer Sphäre und religiösem Bereich hin. Agamben zeigt auf, dass es hier eine eindeutige Vorrangigkeit der rechtssetzenden, politische Macht ausübenden, Instanzen und damit der von Recht und Politik betroffenen Gebiete menschlichen Lebens gibt. Nicht eine kontinuierliche Herauslösung des Menschen aus einer primordial sakralen Sphäre oder eine reflektierte Säkularisierung, eine Emanzipation

verleiht, der einen angemessenen Umgang mit dem Geschehen ebenso verhindern würde. Daran hängt auch die Debatte über Darstellungen des Lagers und über die Frage nach der Möglichkeit des Sprechens über Auschwitz. Siehe dazu auch unten im Abschnitt zu Homo sacer III, „Was von Auschwitz bleibt“. Agamben hat diese Frage explizit oder implizit stets im Blick.

108 G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 14.

gegenüber der Religion stehen seiner Theorie zufolge am Anfang der europäischen Politik und Geschichte. Vielmehr ist es umgekehrt: Die Heiligung bestimmter Gegenstände und Lebensweisen, bestimmter Orte und Zeiten, also die religiösen Praktiken, waren wohl die Antwort auf die Macht und Gewalt, die Menschen in der Herausbildung ihrer politischen Lebensform ausübten.¹⁰⁹

Agamben wendet sich, und das macht die Spannung von souveräner Macht und nacktem Leben so bedeutsam, gegen die herkömmliche Erzählung, die davon ausgeht, dass das sakrale Opfer sozusagen der Vorläufer oder die barbarische Vorstufe des rechtlichen Urteils und der Ausübung politischer Herrschaft gewesen sei. Dann sei diese Logik des Opfers irgendwann unterbrochen worden und es habe sich langsam eine rationale, diskursive, rechtlich verfasste Ordnung herausgebildet, die die irrationalen sakralen Opferhandlungen eingedämmt hätte. Diese Erzählung, eigentlich eine Fortschrittserzählung, die die Menschheit auf einem Weg sieht, der von einer mythischen, sakralen, Sphäre, in der konstant Opfer gebracht werden müssen, in eine säkulare Sphäre des aufgeklärten Diskurses und der Stiftung von Gerechtigkeit und friedlichem gesellschaftlichen Leben durch das Recht und politische Institutionen sieht, ist sowohl zu einfach als auch schlicht auf falsche Prämissen gebaut.

Gleichzeitig hat Agamben auch kein verklärtes Bild von religiösen Praktiken, die ebenfalls nicht in einer eindeutig abzutrennenden Sphäre existierten. Der Bann ist genau jener konstitutive Schnitt, den die Herrschaft ausübenden Instanzen jeweils so zu setzen vermögen, dass das Leben im Sinne des Existierens, des Lebens als Lebewesen vom politischen Leben klar abtrennbar erscheint. Daran wird erst die Ausübung rechtlicher Gewalt sichtbar. Religiöse Praktiken, zunehmend komplexe Riten, rechtliche Interpretationen, politische Diskurse – alle diese Formen, als sprachbegabte Lebewesen unser gemeinschaftliches Lebens zu organisieren, sind für Agamben letztlich komplexe und miteinander verbundene Strategien, mit den Strukturen der Souveränität und des Bannes umzugehen. Religion ist hier eine besonders vielschichtige Angelegenheit, die aber in jedem Fall nicht einer separaten säkularen Sphäre als ihrem Anderen gegenübersteht. Agamben hofft, mit diesen Prämissen Religion, Recht und Politik neu denken zu können und auch philosophische Grundlagen für diesen neuen Zugang entwickeln zu können.

Das Recht, so wie es sich historisch seit dem frühen römischen Recht entwickelt hat, steht allerdings ebenso in einer komplexen Beziehung zu diesen Strukturen von Bann und

109 Agamben verwendet keine weiteren Studien darauf, die Chronologie dieser Rangfolge zu rekonstruieren – sie ist als Bereich der Frühgeschichte auch keineswegs abschließend klärbar und eigentlich auch irrelevant für das Argument Agambens. Wohl hat er aber die genauere Struktur, die den Bann ausmacht, nochmals in den Blick genommen und zwar in Homo sacer II,3, „Das Sakrament der Sprache“.

Souveränität, die es immer wieder zu regulieren und zu normieren bemüht ist. Die Struktur des „einschließenden Ausschlusses“ bleibt dabei immer bestehen, so sehr Rechtstheorien und konkrete Rechtssysteme auch auf ihre Vermeidung abzielen. Der souveräne Bann bleibt so lange wirksam, wie unsere Denkmuster, auf den Ebenen der philosophischen Reflexion (die Agamben als ontologische Ebene bestimmt) und im rechtlichen und politischen Handeln, immer noch die Spuren dieses Bannes tragen. Nur ein umfassendes Lösen dieses Bannes (ital. *bando*), ein anderes Handeln, das sich nicht an der Logik der Souveränität orientiert, könnte sich dem entgegenstellen. Hier spricht Agamben vom „*abbandonare*“. Das ist ein schwierig zu übersetzender begrifflicher Kunstgriff. Das Wort bedeutet im Italienischen „aufgeben, verlassen, hingeben“.¹¹⁰ Gleichzeitig besteht eine gewisse Nähe zu Heideggers Begriff der „Verlassenheit“, ins Italienische mit „*abbandono*“ übersetzt.

Neben diesen rechts- und geschichtsphilosophischen Überlegungen verschärft Agamben hier in „Homo sacer I“ nochmals die These von der Einmaligkeit der juristischen und politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – diese haben sich Agambens Ansicht zufolge mittlerweile universalisiert. Dafür stehen die breiten biopolitischen Maßnahmen, etwa die Biodatenspeicherung durch Regierungen, genauso wie die rechtlich nicht in den Griff zu bekommenden Weisen der Entrechtung ganzer Gruppen von Menschen, wie etwa der Flüchtlinge, die zum Verharren in Lagern an den Grenzen Europas gezwungen werden, wo sie in einem Status bleiben, der ihnen weder politische noch rechtliche Freiheiten ermöglicht. Somit habe sich, so lässt sich das Argument Agambens hier rekonstruieren, die spezifische Struktur des *homo sacer*, der in der römischen Frühzeit noch die äußerste Grenzfigur des Rechtes war, vielleicht eine Art juristisches Menetekel für die äußersten Formen, die das Recht annehmen kann, von der seltenen Ausnahme Einzelner aus dem Recht zum ganz alltäglichen Ausschluss Vieler aus den Sphären des Rechts, der Politik, des öffentlichen Diskurses entwickelt. Zumindest potentiell betrifft uns das alle.¹¹¹

110 Vgl. wieder die Anmerkung von Andreas Hiepko in: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 199.

111 Die Corona-Krise hat das ohnehin eindrucksvoll gezeigt. Wer nach noch eindeutigeren Beispielen sucht, sei daran erinnert, dass die Fragen nach Grenzfällen der Bioethik, wie etwa die Frage nach dem Status des nur mehr von Maschinen belebten Körpers, prinzipiell auf alle Menschen in modernen medizinischen Systemen anwendbar sind, also niemandem gleichgültig sein kann.

Noch öfter ist die gegenwärtige *homo sacer*-Struktur aber in Kontexten anzutreffen, in denen die Entrechtung soziale und ökonomische Aspekte ganzer Bevölkerungsteile betrifft. Sind das in Europa die unerwünschten Geflüchteten, so sind es etwa, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, auf den Philippinen jene in den vergangenen Jahren getöteten Bewohner*innen der Armenviertel, die dem „War on Drugs“ des Präsidenten Duterte zum Opfer gefallen sind. Dieser zielte weniger auf eine effektive Zerschlagung der Drogenkartelle als auf die Einschüchterung der Ärmsten in der Zivilbevölkerung.

Laut Agambens Analyse haben auch die Denk- und Handlungskategorien der damit beschäftigten Wissensgebiete versagt, ja die gegenwärtige Situation erst ermöglicht. Gegen Ende der Untersuchung kommt er zum vorläufigen Schluss, dass „jede staatliche Theorie von Macht“ in Frage steht, genauso wie „die abendländische Politik von Anfang an eine Biopolitik ist“ und dass im Zentrum aller Versuche, heute Politik zu gestalten, „immer noch das nackte Leben steht, das die Biopolitik der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts bestimmt hat“. ¹¹²

„Jeder Versuch, den politischen Raum des Abendlandes neu zu denken, muß von dem klaren Bewußtsein ausgehen, daß wir von der klassischen Unterscheidung zwischen *zoé* und *bíos*, zwischen privatem Leben und politischer Existenz, zwischen dem Menschen als einfachem Lebewesen, das seinen Ort im Haus hat, und dem Menschen als politischem Subjekt, das seinen Ort im Staat hat, nichts mehr wissen.“ ¹¹³

Im Hintergrund steht für Agamben die Grundfrage, wie Geschichte als menschliche Geschichte überhaupt noch denkbar und auch – das ist eben die hier auf dem Spiel stehende ethische Perspektive – lebbar werden kann:

„Wir sind nicht nur, mit Foucaults Worten, Tiere, in deren Politik es um ihr Leben als Lebewesen geht, sondern umgekehrt auch Bürger, in deren natürlichem Körper ihre Politik selbst in Frage steht.“ ¹¹⁴

Agamben meint dazu mit eigenen Beispielen in „Homo sacer I“: „[W]enn das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raumes, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten, dann müssen wir annehmen, daß jedesmal, wenn eine solche Struktur geschaffen wird, wenn wir uns virtuell in der Gegenwart eines Lagers befinden [...] wie immer es auch genannt und topographisch gestaltet sei. Ein Lager ist dann sowohl das Stadion von Bari, in dem 1991 die italienische Polizei vorübergehend die illegalen Einwanderer aus Albanien zusammentrieb [...] als auch das Velodrome d’Hiver, in dem die Vichy-Behörden die Juden vor der Übergabe an die Deutschen gesammelt haben [...] als auch die *zones d’attente* in den internationalen Flughäfen Frankreichs, wo die Ausländer, welche die Anerkennung des Flüchtlingsstatus verlangen, zurückgehalten werden.“ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 183. Wie in der letzten Fußnote angedeutet, lässt sich das Argument auch plausibel auf räumlich weniger eingegrenzte, aber ebenso durch das Recht nicht weiter belangte Räume der rechtsfreien Ausübung von Souveränität anwenden.

¹¹² G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 190.

¹¹³ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 197.

¹¹⁴ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 197; vgl. dazu FOUCAULT, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a.M. 1983 [Vorlesung gehalten im Studienjahr 1976], S. 171: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war, ein lebendiges Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“

Der *homo sacer* als Rechtsfigur sei die erste und grundlegende Ausformung einer bestimmten Art und Weise, Recht zu praktizieren und diese Rechtspraxis zu verstehen. Das habe sich für die weitere Entwicklung der europäischen Geschichte als prägend erwiesen.

„Sowohl beim Körper des Geweihten als auch, und hier noch bedingungsloser, bei dem des *homo sacer* stößt die antike Welt zum ersten Mal auf ein Leben, das, indem es sich in einer doppelten Ausschließung vom realen Kontext der profanen wie der religiösen Lebensform ausnimmt, allein durch sein Eintreten in eine engste Symbiose mit dem Tod definiert wird, ohne aber bereits der Welt der Verstorbenen anzugehören.“¹¹⁵

Agambens Grundannahme allerdings ist viel radikaler, als einfach bestimmte Phänomene zu untersuchen, die historisch eingrenzbar sind. Er geht davon aus, dass heute alle Menschen potentielle *homines sacri* seien. Das gilt dann laut Agamben ungeachtet der für sie jeweils geltenden bürgerlichen Rechte – zumindest der Möglichkeit nach sind wir alle auf das „nackte Leben“ reduzierbar, da dies Voraussetzung für den souveränen Bann ist. Zwar gibt es Fälle, in denen Menschen tatsächlich als *homines sacri* behandelt werden, nämlich Vogelfreie, Menschen in Lagern etc. – gerade diese Fälle zeigen aber auch nur auf, dass es keinen einfachen Ausweg gibt aus der Art und Weise, wie die gängigen Rechtssysteme diese Grenzfiguren produzieren und dass absolut jedes Rechtssubjekt davon gefährdet ist – und wer von Anfang an außerhalb des rechtlichen Rahmens steht, ohnehin. Wer einmal in der Position außerhalb des Rechtes und des bürgerlichen, also von Recht, Eigentum und dem Anspruch auf körperliche Unversehrtheit und sprachliche Zurechnungsfähigkeit konstituierten, Lebens war oder dem nur knapp entronnen ist, wie jene Insassen von Konzentrationslagern, die sich zeitlebens darum bemühten, Worte für diese Erfahrung zu finden, ist nur ein Grenzfall, eine Bestätigung der Art und Weise, wie sich in der Gegenwart alle Menschen zum Recht verhalten.

Die Operationen politischer Souveränität, so Agamben, kreisen bis heute und in der Moderne nochmals verstärkt um diese verdeckte Möglichkeit, die sie immer wieder hervorbringen

Dieses Werk Foucaults, in dem dieser den Begriff der Biopolitik verstärkt nutzte, ist bis heute Anlass und Grundlage der entsprechenden Debatten. Dass das Wort im Deutschen allerdings viel älter ist und auch die entsprechenden Debatten bereits das 20. Jahrhundert prägen ist zum Beispiel sehr gut nachgewiesen in: WEIB, Martin G., Subjektivität und Herrschaft im Kontext von Biopolitik und Gentechnik, in: Phänomenologische Forschungen 2007, S. 163-191.

115 G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 109.

können und mit der jede Form des Rechts und der Gewalt im europäischen Umfeld und darüber hinaus¹¹⁶ bis heute verbunden bleibt.

116 Agamben konzentriert sich in seiner Untersuchung auf die europäische Geschichte, ohne etwa die Frage genauer zu beleuchten, wie sich die hier entwickelte Souveränitätsvorstellung über den europäischen Kontext hinaus verbreitet hat und zu welchen Konflikten es dabei gekommen ist. Gerade das *homo sacer*-Konzept hat allerdings die postkolonialen Studien immer wieder zu entsprechenden Untersuchungen angeregt. Vgl. etwa: „Agamben and Colonialism“ – hier wird in unterschiedlichen Perspektiven aufgezeigt, dass trotz der Aussparung der Themen des Kolonialismus und Imperialismus per se in den Werken Agambens dessen Kategorien den jeweils damit befassten Forschungen wichtige Impulse liefern: „Agamben maintains a relative silence about colonialism and appears disinclined to engage with [...] anti-colonial and post-colonial [theories, d. Verf.] [...] his concepts, frameworks and methods of philosophical analysis undoubtedly offer important and valuable resources for thinking critically about the political exclusions and abandonments characteristic of colonial situations. In particular, his writing on ‘homo sacer’ and the ‘state of exception’ has been mined (and at times contested) to support critical analyses of colonial processes and the social, political and legal structures they both produce and rely upon.” BIGNALL, Simone/SVIRSKY, Marcelo, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Agamben and Colonialism*, Edinburgh 2012, S. 1-14, hier: S. 3f.

II,1. Ausnahmezustand

Die Publikation des Buches zum Ausnahmezustand als ersten Buch des zweiten Bandes¹¹⁷ festigte den Status Agambens als eines der meistbeachteten politischen Theoretiker der Gegenwart,¹¹⁸ den er schon mit dem ersten Band und der Publikation von „Was von Auschwitz bleibt“ erreicht hatte.

Jedenfalls stellt dieser zweite Band eine Fortsetzung und Zuspitzung des ersten dar:

„Die Struktur der Ausnahme, die wir im ersten Teil dieses Buches nachgezeichnet haben, scheint in dieser Perspektive konsubstantiell [sic] mit der abendländischen Politik zu sein.“¹¹⁹

Dieser Behauptung will Agamben nun auch auf der Basis rechtsphilosophischer Lektüren nachkommen. Das Problem ist ein sehr aktuelles, nicht nur heute, sondern bereits um die Jahrtausendwende. Die offensichtlichen Probleme eines Rechtsstaates, der fast rechtsfreie Bereiche der Terrorgesetzgebung schuf, die neuen Weisen der Kriegsführung, die sich etabliert hatten – Agambens Thesen schienen zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr weit hergeholt philosophische Argumente, sondern betrafen zentrale Punkte der politischen und juristischen Debatte des Tages. Dazu kam noch, dass Agamben sich außerhalb dieser tagespolitischen Diskurse befand und so davon verhältnismäßig unabhängige Analyseketegorien bereitstellen konnte.

Agambens Grundanalyse betrifft aber nicht nur eine bestimmte Rechtsfigur. Es betrifft die gesamte Struktur positiven Rechtes, das sich derzeit zu entgrenzen im Begriff sei, da es sich in einer dauerhaften Krise seiner Legitimität befinde. Er formuliert das Problem an anderer Stelle auch so:

117 Gemeinsam mit Agambens Protest gegen die Fingerabdruck-Aufnahme der Einreisebehörden der Vereinigten Staaten etwa zur gleichen Zeit, die ihn in der internationalen Medienlandschaft bekannt machten.

118 Die Terrorakte des elften September 2001 markieren einen Einschnitt in der politischen Landschaft und eine Zäsur, was politisches Handeln, das Verständnis von Krieg und Bedrohung, und nicht zuletzt die Rolle religiöser Vorstellungen dabei betrifft. „Ausnahmezustand“ macht, wie für Agamben typisch, kaum Seitenblicke auf die gegenwärtige Lage, ist aber durchaus auch als Reaktion besonders auf die legistischen Debatten zu lesen, die den – in den USA jahrelang aufrecht gehaltenen – juristischen Ausnahmezustand und die damit einhergehenden weltweiten Debatten über Grundrechte umkreisten. Die Werke Giorgio Agambens erfuhren in dieser Gemengelage erhöhte Aufmerksamkeit, da die Analysen offensichtlich ihr historisches Moment fanden.

119 G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 17.

„Die Hypertrophie des Rechts, die alles gesetzlich zu regeln versucht, lässt durch ihre Exzesse formeller Rechtmäßigkeit den Verlust jeder substantiellen Legitimität nur umso deutlicher hervortreten. Angesichts des unaufhaltsamen Niedergangs, in dem sich unsere demokratischen Institutionen befinden, muss der Versuch der Moderne, Legalität und Legitimität zur Deckung zu bringen, um die Legitimität der Herrschaft im positiven Recht begründen zu können, als gescheitert betrachtet werden.“¹²⁰

Weiter heißt es an der zitierten Stelle, an der Agamben in einer besonderen Schärfe argumentiert:

„Ich gehe [...] davon aus, dass Legitimität und Legalität zwei Teile einer politischen Maschine sind, die nur funktioniert, wenn beide Teile ihre je eigene Wirksamkeit entfalten können.“¹²¹

Die Struktur der Ausnahme, die Agamben schon an der Sprache aufgezeigt hat, hat eine Tendenz dazu, sich zu universalisieren, und dies über das Recht zu tun, das den politischen Raum in der Moderne gestalten und verändern, aber auch seine Gewaltmonopole verwalten soll. Gleichzeitig ist der Ausnahmezustand, im Fall des Bürgerkriegs oder des Kriegsrechts, eine Grenzfigur des Rechts, da die Anwendung bestimmter Gesetze ausgesetzt ist, ohne ihre Gültigkeit im eigentlichen Sinn zu beschädigen.

120 AGAMBEN, Giorgio, Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2015, S. 11.

121 G. AGAMBEN, Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten, S. 12. Auch die geistliche Macht ist, nur am Rande bemerkt, keine geeignete Gegenkraft, da sie sich ebenso von der weltlichen Macht ablösen könne wie diese in sich Legalität und Legitimität in ein Missverhältnis bringen kann. Agamben führt die Unterordnung der Legitimität unter die Legalität in den totalitären Staatsformen an, genauso wie die heute wohl tatsächlich unzweifelhaft zu beobachtende Unterordnung der Legitimität unter die Legalität (viele demokratische Prozesse erschöpfen sich in Verfahrensfragen). In dem zitierten Werk, „Das Geheimnis des Bösen“ interpretiert Agamben übrigens den Amtrücktritt von Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. als Indiz dafür, dass diese Krise der Legitimität auch in der Kirche anzutreffen ist. Der Rücktritt als radikaler Schritt würde in der Kirche dafür stehen, dass der ehemalige Amtsinhaber mit seinem Verzicht für ein strukturelles Umdenken hinsichtlich des Verhältnisses von Eschatologie und Ökonomie, geistlicher und weltlicher Macht, Legalität und Legitimität, votiert hätte. Dieser Schritt kann, so Agamben, als symbolischer Akt gelesen werden, dass legitimes Handeln auf theologischer wie profaner Ebene heute erheblich erschwert ist. (vgl. G. AGAMBEN, Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten, S. 55f). Diese gleichermaßen einfühlsame wie theologisch aufgeladene Lektüre des Papstrücktritts kann jedenfalls als eine Möglichkeit des Handelns durch Verzicht gelesen werden, die uns bei Agamben angesichts der Frage, wie man sich zum Ausnahmezustand verhalten solle, noch begegnen wird. Dass sie dennoch bewusst provokant formuliert ist und die allgemeine, inner- wie außerkirchliche Wahrnehmung dieses Rücktritts gegen den Strich bürstet, ist wiederum typisch für Agambens Vorgehensweise.

Was hier als wesentlich aufgegriffen wird ist allerdings die Frage nach der Gewalt – im doppelten Sinne als *violenza* und *potere*, also als rohe Gewalt und als staatliche oder souveräne Macht. Die Kraft oder Macht des Gesetzes ist jeweils konstituiert von einem politischen Gewaltzusammenhang, in dem sich beide Formen der Gewalt immer wieder verbinden. Auf den Spuren vor allem Walter Benjamins und Hannah Arendts möchte Agamben diesen Zusammenhang zumindest der Möglichkeit nach außer Kraft setzen, depotenzieren. Dieses Projekt, das Agamben selbst freilich nur beginnen beziehungsweise andeuten kann, ist unabdingbar für kommendes politisches Handeln. Das ist deshalb der Fall, weil die Struktur der Ausnahme Agamben zufolge entscheidend ist für die Strukturen von souveräner Macht und Unterdrückung, die er in „Homo sacer I“ bereits herausgearbeitet hat.

Agamben beschäftigt sich auch außerhalb seiner fundierten Auseinandersetzung mit dem Problem der Gewalt im Homo sacer-Projekt, mit dieser Thematik, etwa in einer frühen Arbeit, die bisher nur im italienischen Original und in einer englischen Übersetzung vorliegt. „Sui limiti della violenza“ (dt. Über die Grenzen der Gewalt) erschien im Jahr 1970.¹²² In diesem Text sind jene Themen grundgelegt, die Agamben als politisch-theologischer Fragekomplex bis heute begleiten. Der Text, stark von der Methode Arendts¹²³ und den Motiven Benjamins¹²⁴ geprägt, verdichtet sich an der Frage der „sakralen Gewalt“. Das spätere Ausgangsthema der Homo sacer-Reihe ist hier in großer Deutlichkeit formuliert und ohne die später erfolgte Begegnung mit Michel Foucaults Denken in seinen Grundlagen sichtbar. Ganz den Fußspuren Arendts folgend wählt Agamben hier einen eher klassischen ideengeschichtlichen Untersuchungsgang, um sein Problem herauszuarbeiten; diese Untersuchung ist angereichert mit Motiven Benjamins. Walter Benjamin und Carl Schmitt werden in „Ausnahmezustand“ als Antipoden gelesen, deren von Agamben vorgestellte Diskussion um die Frage nach dem Status der

122 AGAMBEN, Giorgio, Sui limiti della violenza, in: Nuovi argomenti 17/1970, S. 159-173. Übersetzt ins Englische als: AGAMBEN, Giorgio, On the Limits of Violence, hg. von Lorenzo Fabbri und Elisabeth Fay, in: Diacritics 39/4/2009, S. 103-111.

Vergleiche zur gesamten Thematik auch den exzellenten zusammenfassenden Beitrag des Philosophen Antonio Lucci. Zur Gewaltproblematik merkt Lucci an, dass Agamben dieses Thema in seiner „a-systematischen“ Weise immer wieder aufgreife und es so dauerhaft präsent halte: „Anstatt dieser Forschungsmaterie lediglich eine eigens für sie angelegte, erschöpfende Studie zu widmen, behandelt Agamben sie über eine sehr große Zeitspanne hinweg immer wieder, jedoch ohne sie zu einem abschließenden Punkt geführt zu haben.“, vgl.: LUCCHI, Antonio, Gewalt, Macht und Leben. Entstehung, Entwicklung und Entsetzung der Gewalt bei Giorgio Agamben, 19.08.2019 [URL: <https://philosophie-indebate.de/3485/indepth-longread-gewalt-macht-und-leben/> (Stand: 09.04.2021)].

123 Agamben schickte Arendt den Text. Diese wiederum nimmt in „Macht und Gewalt“ kurz darauf Bezug. Vgl. ARENDT, Hannah, Macht und Gewalt, hg. von G. Uellenberg, München/Zürich 1970, Fußnote 441, S. 35.

124 Agamben bezieht sich, wie bereits angedeutet, immer wieder direkt oder indirekt auf Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“.

Ausnahme vom Gesetz und einem möglichen a-nomischen, ungesetzlichen, außergesetzlichen Zustand kreist.

Agamben sucht hier allerdings nach einem konstruktiven Umgang mit Gewalt – so scheint es zumindest die Formulierung der Frage, der er nachgehen will, zu suggerieren. In der Moderne hingegen seien Sprache und Gewalt auf komplexe Weise miteinander verwoben. Agamben übt hier scharfe Kritik an der „revolutionären Gewalt“, die sich in ihrer Form nicht von anderen Formen der Gewalt unterscheidet, deren Zweck immer die Etablierung einer eben durch sie gerechtfertigten (und daher wesentlich ungerechten) Gerechtigkeit sei.

Wie Antonio Lucci feststellt, verfolgt das alles ein interpretatorisches Ziel:

„Benjamins Vorstellung von einer ‚reinen Gewalt‘ wird also von Agamben eingesetzt, um einen Handlungsraum zu beschreiben, welcher sich den engen Maschen des Gesetzes entziehen könnte. Die Idee der Gewalt verliert hier beinahe ihre destruktive Kraft, um Synonym für das ‚Handeln‘ zu werden, ein rein menschliches Handeln.“¹²⁵

Tatsächlich ist hier schon ein Weg vorgezeichnet, den Agamben viel später, besonders im Homo sacer-Projekt, weitergehen möchte. Der Begriff der Gewalt spielt, anders als der Bann oder die Souveränität, bei Agamben eine weitgehend untergeordnete Rolle. Er möchte weder eine Art Phänomenologie der Gewalt entwerfen noch politisches Handeln auf Gewaltstrukturen reduzieren – das hätte auch wenig epistemisches Potential. Stattdessen möchte er eher die Fixierung souveränen Handelns auf seine Gewaltförmigkeit aufbrechen. Die eigentlich gemeinten, Gewalt produzierenden Strukturen sind weit eher bereits im Rechtsdenken und in bestimmten Sprachformen zu finden als erst auf der Ebene, an der konkrete körperliche oder politische Gewalt als solche sichtbar wird. Dieser Hintergrund prägt das Grundanliegen der rechtstheoretischen Überlegungen Agambens in „Ausnahmestand“. Dass Recht und Sprache hier sehr nahe an der institutionalisierten politischen Gewalt sind, stellt Agamben auch fest:

„Im Fall der Rechtsnorm setzt der Bezug zum konkreten Fall einen ‚Prozeß‘ voraus, der immer eine Pluralität von Subjekten einbezieht und letztlich im Urteilsspruch

125 A. LUCCI, Gewalt, Macht und Leben. Entstehung, Entwicklung und Entsetzung der Gewalt bei Giorgio Agamben.

kulminiert, also ein einer Aussage, deren operativer Bezug zur Wirklichkeit durch die institutionalisierten Gewalten gewährleistet ist.“¹²⁶

Der Weltbezug von Sprache ist im Fall der Rechtsnorm nochmals dadurch verschärft, dass sie sich nur durch differenzierte Zusammenhänge verschiedener Sprachformen und Institutionen auf die Welt beziehen kann, die sie strukturieren möchte. Die Rechtsnorm und ihre konkrete Anwendung, so Agamben, klaffen genauso weit auseinander wie Sprache und Welt. Ihr Zusammenhang ist normalerweise einfach unterstellt, aber er ist nicht logisch ableitbar.¹²⁷ Das macht sich der Ausnahmezustand zunutze, um ins Recht eine Zone einzufügen, in der ein unmittelbarer Bezug von Norm und Anwendung erzwungen wird.

„Der moderne Ausnahmezustand ist [...] der Versuch, die Ausnahme in die Rechtsordnung selbst einzuschließen, und zwar durch die Schaffung einer Zone der Unbestimmtheit, in der Tatsache und Recht zusammenfallen.“¹²⁸

Es ist, schreibt Agamben,

„[...] als enthielte das Recht einen wesensmäßigen Bruch, der zwischen Norm und Anwendung verläuft, und der im Extremfall nur per Ausnahmezustand gekittet werden kann, also durch die Schaffung einer Zone, in der die Anwendung des Rechts suspendiert wird, aber das Gesetz als solches in Kraft bleibt.“¹²⁹

Kurz gesagt: Der juristische Ausnahmezustand ist weit davon entfernt, das eigentliche Problem darzustellen, das die Struktur der Ausnahme in die Staaten und Institutionen der Moderne einschreibt. Er ist vielmehr ein eher unglücklicher Versuch, diesem Problem zu begegnen, indem er es juristisch einhegt und an Instanzen der Legitimität zu binden versucht.¹³⁰

126 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 50.

127 Vgl. G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 51.

128 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 35.

129 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 41.

130 Das sei, so Giorgio Agamben, in gewisser Weise auch die grundlegende Spannung im denkerischen Projekt Carl Schmitts gewesen, den er hier ausführlich liest, um ihn an seine Grenzen zu führen. Dass Agamben Carl Schmitt überhaupt ernst nimmt, wird ihm gelegentlich als reaktionärer Zug vorgeworfen. Weit davon entfernt, versucht Agamben, sich den aufschlussreichen Analysen Schmitts anzunähern, um diese angemessen zu kritisieren. Dass Schmitt die grundlegenden Aporien des Rechtsstaates analytisch klar erkannt und dargestellt hat, noch bevor die Herrschaft des Nationalsozialismus diese in ungeheurer Weise zu Tage treten hat lassen, darf als vorausgesetzt betrachtet werden. (Auch, wenn Schmitt wesentlich andere Schlüsse zog als Agamben oder wir sie heute ethisch oder rechtlich auch nur andeuten würden). Agamben affirmiert in keiner Weise diejenigen Aspekte des politischen Denkens und Handelns Carl Schmitts, die zu Recht als hochproblematisch gelten dürfen.

Dennoch ist der Aufweis der Struktur der Ausnahme ein ganz wesentliches Moment für Giorgio Agamben. Die „Schaffung einer Zone, in der die Anwendung des Rechts suspendiert wird“, um die gerade zitierte Formulierung nochmals aufzunehmen, deutet auch die Möglichkeit einer befreienden Suspension des Gesetzes an. „Ausnahmestand“ kann, wie bei Carl Schmitt, die Außerkraftsetzung der kontrollierenden Institutionen bedeuten, sodass eine als Souverän agierende Instanz, ein Diktator oder das Militär etwa, direkt über die Anwendung von Gesetzen entscheiden. Der Ausnahmestand vertieft die Anwendungsproblematik des Rechtes und hat potentielle und häufig auch reale inhumane Konsequenzen.

Gleichzeitig kann, das deutet Agamben an, der Ausnahmestand auch eine Möglichkeit andeuten, den souveränen Bann außer Kraft zu setzen, indem nämlich die wirkliche Ausnahme vom Recht nicht mehr von einer souveränen Instanz geleistet werden müsste, sondern eine befreiende Suspension von dem Versuch darstellte, Norm und Anwendung der Norm, Sprache als Erfahrung des eigenen Daseins und als Beschreibung von Weltzuständen zur Deckung zu bringen.

Leland de la Durantaye bezeichnet, Agamben folgend, den juristischen Ausnahmestand als „fictive state of exception“, als fiktionalen Status (mehr im Sinne einer *fictio legis* als im literaturwissenschaftlichen Sinn), dem Agamben einem „wirklichen“, „real state of exception“ entgegensetzt, der die Struktur der Ausnahme radikalisiert.¹³¹ Obwohl ich die Unterscheidung real/fiktiv begrifflich für unglücklich halte, ist de la Durantayes Kommentar zum im eigentlichen Sinne politischen und nicht immer schon rechtlich verwirklichten Ausnahmestand, der seines Erachtens auch die verschiedenen Topoi des Homo sacer-Projekt prägt, äußerst treffend.¹³²

„The fictive state of exception that maintains a distinction between sacred and profane, immanence and transcendence, that which is within the juridical order and that which is beyond it must, for Agamben, be replaced [...] and the remedy lies perilously close to the poison.“¹³³

Einen Denker deshalb aber nicht mehr aufmerksam zu lesen, könnte uns aber darin hindern, die aufgedeckten Aporien auch in der Gegenwart zu erkennen.

131 L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 357f.

132 Vielleicht wäre es besser, von einem rechtlichen Ausnahmestand im Sinne der Souveränität und von einem politischen Ausnahmestand im Sinne der messianischen „kommenden Gemeinschaft“ zu sprechen. Dass die Unterscheidung begrifflich schwerfällt, deutet auch an, dass die beiden Konzepte nur sehr sorgfältig zu trennen sind und nichtsdestoweniger ganz wesentlich voneinander geschieden werden. Agamben bezeichnet das hier in Frage stehende Geschehen des rechtlich fundierten Ausnahmestandes als „wirksam, aber fiktiv“ (G. AGAMBEN, Ausnahmestand, S. 103) – die Fiktion bezieht sich hier auf ein eminent wirkmächtiges Moment. 133 G. AGAMBEN, Ausnahmestand, S. 358.

Gegen diesen von einer juristischen Fiktion geprägten, aber ganz realen Zustand, dessen rechtliche Ausformung der Ausnahmezustand im Sinne des direkten *iustitium* ist, des bereits im römischen Recht verankerten Ausnahmezustands im Kriegsfall, und der die Gewaltförmigkeit des Rechts begründet, setzt Agamben nach Durantaye das, was dieser folgendermaßen beschreibt:

„For Agamben, if we want to abandon [...] our ‘biopolitical paradigm’ [...] we must bring about a real state of exception, an integrally actual and integrally profane order in which the destructive distinctions between sacred and profane, the exception and the norm, the singular and the universal are neutralized – and put behind us.[...] distinctions would continue to exist; all persons and objects would not float freely in a space without meaning, but they would cease to have the divisive force they carry today; they would cease to be instruments in the hands of those in power.“¹³⁴

Agamben selbst beschreibt den Zwischenraum, den er ausgehend von seinen Überlegungen zum Ausnahmezustand sucht, mit diesen Worten:

„Im Recht seine Nicht-Beziehung zum Leben und im Leben seine Nicht-Beziehung zum Recht offenbar werden zu lassen heißt, zwischen ihnen einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen, der vormals den Namen des ‚Politischen‘ für sich einforderte.“¹³⁵

Diesen Raum und damit die Möglichkeit auszuloten, in einer erneuerten, gegenüber dem Recht veränderten, Weise vom Politischen zu sprechen und menschlich zu handeln, ist Agambens Aufgabe in den kommenden Werken der Homo sacer-Reihe.

134 L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 358.

135 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 104.

II,2. Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma

An dieser Stelle im Homo sacer-Projekt, also als zweites Buch des zweiten Bandes, wurde von Agamben das Buch zur „Stasis“ nachträglich und an der Stelle von „Herrschaft und Herrlichkeit“ eingefügt, das jetzt als viertes Buch des zweiten Bandes gezählt wird. In der finalen Edition des Homo sacer-Konvoluts¹³⁶ war „Stasis“ derjenige Text, an dem offensichtlich noch einige Änderungen von Seiten Agambens vorgenommen worden sind. Die Wurzeln des erstmals im Jahr 2015 publizierten Bandes gehen ins Jahr 2001 zurück, als Agamben zwei mit den Themen des Buches befasste Seminare hielt. In diesen verbindet er Überlegungen zur athenischen *polis* und zu den politischen Theorien der frühen Neuzeit mit ihren Nachwirkungen im modernen Staatskonzept als Ganzem.

Am Beispiel des antiken Griechenland, insbesondere Athens, der Krisen, die den athenischen Stadtstaat auszeichneten und am „Krieg aller gegen alle“ als Grundlage moderner politischer Theorie bei Hobbes – dessen Leviathan-Frontispiz eingehend untersucht wird – erkundet Agamben einen theoretisch und praktisch immer wiederkehrenden Ausnahmezustand, in dem Souveränität aufs Spiel gesetzt und ausgehebelt scheint.¹³⁷ Dieser Raum, in dem Politik mit und als Gewalt betrieben wird, befindet sich allerdings an einer entscheidenden Stelle – im Zwischenraum einer kodifizierten Macht, die Ausschlüsse erzeugt, und einer Sprache, die diese Form des Politischen reflektiert. Der Bürgerkrieg ist also, ähnlich wie der juridisch gefasste Ausnahmezustand und die Rechtsfigur des *homo sacer*, ein notwendig aus der bestehenden politischen und rechtlichen Ordnung ausgeschlossenes Moment, das aber gerade dadurch wieder in das Ordnungsgefüge eingeschlossen ist. Agamben sagt das deutlich:

„Diese beiden Beispiele sind nicht zufällig gewählt: Sie stehen, so meine These, für die beiden Seiten desselben politischen Paradigmas, das einerseits den Bürgerkrieg für eine Notwendigkeit hält und ihn andererseits notwendigerweise ausschließt.“¹³⁸

136 G. AGAMBEN, *Homo sacer*. Edizione Integrale (1995-2015).

137 Vgl. VILLINGER, Ingeborg, Biopolitische Tauschprozesse des Leviathan. Überlegungen im Anschluss an Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Ernst Cassirer, in: Mein, Georg/Schöblier, Franziska (Hg.), *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen*, Bielefeld 2005, [URL: <https://doi.org/10.14361/9783839402832-002> (Stand: 12.09.2021)] S. 45-66. Laut der Autorin, die Agamben und Schmitt einander gegenüberstellt, eher mit einem Fokus auf Biopolitik, wäre die Frage nach der Differenz zwischen den Überlegungen Schmitts und jenen Agambens „insofern erklärbar [...], als bei Schmitt [...] der Ausnahmezustand zunächst noch eine unterscheidbare Ausnahme im Wortsinne darstellt, wohingegen er bei Agamben bereits im Zeichen der umfassenden Biopolitik des Leviathan zur Normalität geworden ist.“ (I. VILLINGER, *Biopolitische Tauschprozesse des Leviathan*, S. 56).

138 G. AGAMBEN, *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, S. 14f.

Agamben unternimmt in „Stasis“ einen Versuch, die „Schwelle“ des Politischen zu erkunden.¹³⁹ Der Bürgerkrieg (gr. *stasis*) ist eben kein rechtsfreier Raum; hier wird vielmehr die Ordnung des Staates neu bestimmt. Wie Agamben zeigt, löst sich auch der Zusammenhang von privater und öffentlicher Sphäre gewaltsam auf und muss schließlich neu bestimmt werden. Auch die Schwelle, diesmal wirklich auch im Wortsinn, zwischen privatem und öffentlichem Leben wird hier überschritten. Im Zentrum steht die Konstitution des politischen Lebens, diesmal aus der Perspektive der Trennung und Verbindung von Staat und Familie. Dass die Strukturen des biologisch-familiären Lebens im Staat sozusagen aufgelöst gewesen wären, gerade dagegen richtet sich eine Lektüre der *stasis*: Es scheint nach den antiken Quellen so gewesen zu sein, dass die Konflikte innerhalb der familiär organisierten Haushalte und der Verwandtschaft häufig Ursache der Bürgerkriege Griechenlands waren und so die „ständige Präsenz“ der Familie in der *polis*, mit modernen Begriffen ausgedrückt: des Privaten im Gemeinwesen, markierten.¹⁴⁰ Entsprechend hatte der Bürgerkrieg, die *stasis*, eine ganz besondere Funktion für die politische Sphäre der Griechen.

„Wenn diese Schwelle überschritten wird, dann politisiert sich der *oikos*, und ‚ökonomisiert‘ sich – in umgekehrter Richtung – die *polis*, reduziert sich also auf den *oikos*. Daraus folgt, dass im politischen System der Griechen der Bürgerkrieg als eine Schwelle der Politisierung bzw. der Entpolitisierung fungiert, jenseits deren das Haus in die Stadt übergeht und die Stadt sich zur Familie entpolitisiert.“¹⁴¹

„Stasis“ stellt, obwohl die Analysen hier vielleicht etwas kürzer oder weniger reich an Bezügen scheinen als in anderen Werken des Homo sacer-Projektes, eine wichtige Bezugnahme auf die Gegenwart und ein gutes Beispiel der archäologischen Vorgangsweise Agambens dar. Gleichzeitig markiert der Band aber auch ein ganz fundamentales Problem, das die ersten beiden Bücher des Homo sacer-Projektes zwar aufwerfen, dem sie aber auf ihrem eigenen

139 Die wichtigste Figur ist hier entsprechend das „Zwischen“ selbst, das für Agamben immer wieder die räumliche Metapher für das ist, was außerhalb der Sprache steht und dennoch besprochen werden soll und was auch der moderne „Ausnahmezustand“ repräsentiert. Diese Denkfigur ist, wie im Weiteren auch noch deutlicher werden wird, wesentlich für die Deutung dessen, was Agamben im Homo sacer-Projekt und in seinem Denken überhaupt zu unternehmen sucht. Die Dringlichkeit der genaueren Ausformulierung dieses „Zwischen“, das in den Werken Agambens auch als „Schwelle“ bezeichnet wird und in unterschiedlichen Figuren wiederkehrt, sei es in der „Berufung“ (*klesis*) in „Die Zeit die bleibt“ oder als der jenseits von Tod und Leben und Witz und Ernst stehende „Pulcinella“ im gleichnamigen Werk Agambens.

140 Vgl. G. AGAMBEN, *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, S. 19f.

141 G. AGAMBEN, *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, S. 26f. Die Hervorhebungen entsprechen jenen in der zitierten Ausgabe.

Terrain nicht ausreichend begegnen konnten. Dieses Problem ist in der Sekundärliteratur oft als jenes der Gewalt¹⁴² rekonstruiert worden.

Es ist damit ganz fundamental ein Problem der Philosophie und der Politik, und dabei eines, für das theologische Motive eine gewisse Lösung anzubieten versuchen. An dieser Stelle des Homo sacer-Werkes ist jedenfalls eines klar, wie es der deutsch-italienische Philosoph Antonio Lucci treffend zusammenfasst:

„Es scheint hier beinahe so, als erkenne Agamben, wie unmöglich es ist, mit den argumentativen Instrumenten der Rechtsphilosophie nicht einer Aporie anheimzufallen, versucht man, eine völlige Aufhebung der Gewalt durch sich selbst zu denken, ein menschliches Handeln, welches sich autopoietisch selbst erschöpfte, ohne irgendetwas zurückzulassen. [...] Die ‚Lösung‘ (wenn man in einem solchen Fall überhaupt von einer Lösung sprechen kann) für die Gewaltproblematik wird von Agamben auf ein neues Terrain verlagert, einen anderen Ort als denjenigen, an dem sowohl Schmitt, als auch Benjamin und Agamben selbst ihre Auseinandersetzung begonnen hatten. Weder die politische Philosophie noch das Recht besitzen die notwendigen Beschreibungsmodi, um eine Welt darzustellen, in der die engen Maschen der ontologisch-juridischen Maschinerie deaktiviert werden.“¹⁴³

Die archäologische Untersuchung muss also noch eine Schicht tiefer gehen als an die Basis unserer rechtsphilosophischen Bezüge und der Darstellung ihrer Entwicklung im Verlauf der Moderne. Die Wege, die Agamben dafür gehen wird, sind in „Stasis“ tatsächlich beide angedeutet: Zum einen geht er nochmals auf die besondere Gemengelage in Griechenland zurück, in der die Gewalt der Menge und ein öffentlicher, politischer Zusammenhang einen sowohl kollektiv als auch individuell für relativ viele Menschen interessanten und befriedigenden Zugang zum Leben ermöglichten, wenn auch nur in einer prekären Balance.

142 Tatsächlich ist die Debatte um den Bürgerkrieg auch eng mit einer erneuerten Lektüre des Problems der revolutionären Gewalt verbunden, das Agamben in den ersten Büchern der Homo sacer-Reihe mit adressiert hatte. Das Problem hat nicht seine grundlegende Relevanz, aber jedenfalls seine Gestalt gewandelt, wenn gilt, was Agamben in „Stasis“ abschließend anmerkt: „Die Form, die der Bürgerkrieg in der Weltgeschichte heute angenommen hat, ist der Terrorismus. [...] Genau in dem Moment, in dem die *polis* die vertrauenerweckende Form eines *oikos* annimmt – des ‚Hauses Europa‘ oder der Welt als absoluter Raum der globalen ökonomischen Verwaltung – wird die *stasis*, die sich nicht mehr an der Schwelle zwischen *oikos* und *polis* verorten kann, zum Paradigma aller Konflikte und nimmt die Gewalt des Terrors an.“ (G. AGAMBEN, Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma, S. 35).

143 A. LUCCI, Gewalt, Macht und Leben. Entstehung, Entwicklung und Entsetzung der Gewalt bei Giorgio Agamben.

Zum anderen ist es der theologische Versuch, durch eschatologische Motive das Reich Gottes und die irdischen Mächte und Gewalten getrennt und doch verbunden zu denken, die als unausgesprochene theologische Wurzeln der Souveränitätsdiskurse der Moderne noch freizulegen sind.

II,3. Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides

Nach dem eher rechtsphilosophischen „Ausnahmestand“ schlägt „Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides“ (Band II,3 der Homo sacer-Reihe), vom Grundthema des Rechtes, das die ersten Bände des Homo sacer-Projektes geprägt hat, ausgehend, den Weg der Sprachreflexion ein und geht insbesondere der Frage nach dem Anfang der Sprache in der Zurechenbarkeit und gleichzeitigen Allgemeinheit von Sprechakten nach, eben anhand jener Sprechakte, die den Namen des Eides tragen.

Dieser Band kann kaum überschätzt werden und entfaltet wesentlich die Argumentation des Homo sacer-Projektes nochmals neu. Der Band ist, in den treffenden Worten des Fundamentaltheologen Peter Zeillinger ausgedrückt,

„sogar eine Art Selbstkorrektur Agambens mit Blick auf die Analysen des ersten Homo-Sacer-Bandes: Die Struktur der Bezugnahme auf das Nicht-Sagbare bzw. Nicht-Sprachliche, die in der sprachlichen Eidstruktur erkennbar wird, ist als vorgängig anzusehen gegenüber dem Vollzug eines politisch-juridischen Akts der Ausschließung – der *sacratio* –, die in den analysierten geschichtlichen Gestalten konkreter *homines sacri* erkennbar war.“¹⁴⁴

Das fasst die Basis der Argumentation gut zusammen. „Das Sakrament der Sprache“ ist ein äußerst komplexer Text, den ich hier nur in strenger Auswahl rezipieren kann.

Agamben sieht den Eid als eben jenen gemeinsamen Fluchtpunkt von Recht, Religion und Politik, um den das gesamte Unterfangen des „Homo sacer“ kreist – Mensch sein und sprechen können sind gleichermaßen unzertrennlich verbunden wie immer wieder Stoff neuer Auseinandersetzungen. Zentral ist, gerade auch für Agambens Betrachtungen zur Religion, die hier entwickelte These, dass die archaischen Eidpraktiken *sowohl* die strukturierteren Rechtsformen späterer Zeit hervorbrachten *als auch* die griechische Religion. Das macht jene Sprechakte, die Subjekte gemeinschafts- und zurechnungsfähig machen, zur Basis von Religion als Ganzer. Es gehen also nicht die politischen Gemeinschaften aus einer numinosen Religiosität hervor, sondern die Sache verhält sich in Agambens Analyse gerade umgekehrt.

144 ZEILLINGER, Peter, Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potential von Agambens Homo-Sacer-Projekt, in: Kirschner, Martin (Hg.), Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren, S. 245-313, hier: 249.

Zuerst kommt die sprachliche und politische Situierung des Menschen als eines Lebewesens, für das sein Leben nicht mehr selbstverständlich ist und das sich in bestimmten Formen vergemeinschaften muss, dann kommen die scheinbar historisch vorgängigen, transzendent erscheinenden Setzungen des Rechts und der Religion. Agamben möchte hier noch nicht seinen Religionsbegriff als solchen klären, vielmehr setzt er Religion und Recht gemeinsam an den Anfang formalisierter menschlicher Selbstreflexion, die sich in bestimmten Sprech- und Handlungsformen ausdrückt.

Agamben¹⁴⁵ wendet sich in diesem Werk gegen eine seiner Auffassung nach zu oberflächliche Theorie des Eides, dessen für die europäische Geschichte grundlegende Funktion er gleich mehrfach, durch historische und philologische Argumente und deren systematische Interpretation, absichert. Die von ihm kritisierte verkürzte Darstellung der Begründung des Rechtes im Eid, die sich in der Philologie und der Kulturanthropologie und, davon ausgehend, in anderen Wissenschaften weitgehend durchgesetzt habe, setze den Eid mit einer reinen Heiligung bestimmter Handlungen durch den Sprechakt des Eides gleich. In einer gängigen kulturtheoretischen Auffassung des Eides ist für Agamben letztlich der Kern der Sprachtheorie erfasst, die auf eine Vorgängigkeit der Sphäre des Heiligen vor der Herausbildung eines davon abgeleiteten säkularen Selbstverständnisses baut.

„Die ganze Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Rechtlichen und dem Religiösen ist – besonders im Hinblick auf den Eid – demnach falsch gestellt. Zum einen haben wir keinen Grund, eine vor-rechtliche Phase zu unterstellen, in der der Eid ausschließlich der religiösen Sphäre angehört hätte. Darüber hinaus bedarf aber womöglich die gesamte Art und Weise, in der wir die chronologische und konzeptuelle Beziehung zwischen Recht und Religion zu denken gewohnt sind, einer Revision. Möglicherweise handelt es sich beim Eid um ein Phänomen, das an sich weder (ausschließlich) rechtlich noch (ausschließlich) religiös ist und das es uns gerade deshalb erlaubt, noch einmal von Grund auf zu überdenken, was das Recht, was die Religion eigentlich ist.“¹⁴⁶

145 Die jetzt folgenden Ausführungen sind zum Teil meiner Masterarbeit entnommen und entscheidend erweitert worden. Vgl. DEIBL, Marlene, „Du sprichst nicht mit mir?“ Auf dem Weg zu einer negativen Topologie der Ausnahme in der Spannung zwischen historisch-biographischer Topographie und allgemeiner Begriffsarbeit. Versuch einer Rückbindung mit Giorgio Agambens Lektüre des Pilatus-Motivs. Masterarbeit Universität Wien 2017.

146 G. AGAMBEN, Giorgio, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 28.

Dagegen möchte Agamben die These in Stellung bringen, dass Recht und die darauf fußende moderne Verwaltung und Ökonomie ebenso Spuren des archaisch-magischen Denkens, in dem Worte und Dinge einander direkt beeinflussen, behalten haben wie die Religionen, die aber selbst keineswegs deckungsgleich mit diesem Denken sind.

„[...] umgekehrt vermag gerade der Eid als ursprüngliche performative Erfahrung des Wortes die Religion zu erklären (ebenso wie das Recht, das eng mit ihr verbunden ist).“¹⁴⁷

Die Argumentation in „Das Sakrament der Sprache“ unternimmt dann, um diese These theoretisch zu unterfüttern, einen überzeugenden, dichten Problemaufriss, vornehmlich wieder mittels Lektüre römischer und griechischer Quellen sowie einer kritischen Verwendung der Thesen strukturalistischer Sprachtheorie aus dem 20. Jahrhundert.

„Den Eid archäologisch zu untersuchen heißt daher, die Untersuchung historischer Daten, die wir hier im wesentlichen [sic] auf den griechisch-römischen Bereich beschränken, in Richtung auf eine zwischen Anthropogenese und Gegenwart ausgespannte *archē* zu orientieren. Wir gehen also davon aus, daß die enigmatische, gleichermaßen rechtliche wie religiöse Institution, die wir heute mit dem Begriff „Eid“ bezeichnen, nur dann intelligibel wird, wenn man sie in einer Perspektive plaziert [sic], in der sie die Natur des Menschen als sprechendes Wesen und als politisches Tier selbst in Frage stellt.“¹⁴⁸

Agamben weitet seine ursprüngliche, das Homo sacer-Projekt in seinen ersten Büchern leitende, Intuition dahingehend aus, dass die *sacratio*, deren Manifestation der Eid darstellt, nicht den Ausgang des Menschen aus einer vor-rechtlichen und damit vor-politischen Sphäre des magisch-heiligen Verbundenseins mit Welt und Dingen ermöglicht, sondern dass die Verbindung des magisch-juridischen Denkens mit unseren Ausnahmestrukturen noch viel enger ist als gedacht.

Vielmehr, und das ist sowohl auf einer Linie mit früheren Ansätzen Agambens als auch eine wesentliche Vertiefung der Argumentationslinie des Homo sacer-Projektes, bleibt die spannungsreiche Gleichursprünglichkeit von Recht und Religion, für die bei Agamben der Eid

147 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 82.

148 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 18.

zur Chiffre wird, bestehen. Sie begleitet die menschliche Sprache und die Politik, also die Wirkungsfelder der „Anthropogenese“, der Menschwerdung des Menschen, die sich je neu bestimmen lassen muss, bis heute. Sprache und Politik entstehen immer neu.

Es muss unterstrichen werden, dass die grundlegende Ausrichtung des Homo sacer-Projektes dadurch nochmals schärfer wird: Sprache, Politik, Recht und Religion sind die Felder, die in Frage stehen. Die Grundproblematik der *sacratio*, die gleichzeitig heiligt und verflucht, lässt sich nicht einfach auf bestimmte Rechtskontexte oder historische Zusammenhänge beschränken. Sie betrifft unseren Zugang zur Sprache und, darüber hinaus, zur Welt und zu uns selbst als Menschen.

Gleichzeitig, und das ist wirklich wesentlich, möchte Agamben keinen *homo religiosus* denken, der dem Menschen des Rechts und der Politik ursprünglich vorausgegangen wäre:

„Einem unzählige Male wiederholten Paradigma zufolge sind Kraft und Wirksamkeit des Eides in der Sphäre zu suchen, der der Eid ursprünglich angehört und die als die älteste gilt, nämlich in der magisch-religiösen: Aus dieser stammen sie ab und lassen daher im Zuge des Verfalls des religiösen Glaubens nach. Der Mensch, den wir aus der Geschichte kennen, hätte demnach einen Vorläufer gehabt: den *homo religiosus*. Dieser [...] existiert jedoch allein in der Phantasie der Gelehrten, weil, wie wir gesehen haben, alle zur Verfügung stehenden Quellen stets einen religiösen und zugleich irreligiösen Menschen zeigen, seinen Schwüren treu und zugleich zum Meineid fähig.“¹⁴⁹

Agamben korrigiert hier zunächst ein kulturanthropologisches Paradigma. Wenn jedoch der Mensch nicht im Ausgang aus einer archaischen religiösen Sphäre zum Menschen wurde, sondern wenn Menschen, sobald man von ihnen sprechen kann, „religiös und irreligiös“ zugleich sind, dann hat das auch Konsequenzen für die Haltung des Menschen zur Religion.

Religion wird so nicht zu einem gesonderten, anthropologisch nochmals mit einer besonderen Aura umgebenen Bereich, sondern zu einem ganz schlichten, aber eben auch universalen Bestandteil unserer menschlichen Kultur und Geschichte. Damit ist das Religiöse auch ganz einfach ein humanwissenschaftlicher Forschungs- und philosophischer Reflexionsgegenstand. Ganz wesentlich geht es in dieser Auffassung von Religion um die enge Verbindung von Sprache und Wirksamkeit des Sprechens, wie sie besonders in der Struktur des Eides zum Ausdruck gebracht wird. Das stets mögliche Zurückkommen auf genau diese Wirksamkeit des

149 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 20.

Sprechens konstituiert schließlich religiöse Zusammenhänge, in denen immer eine Nähe und Distanz zur Wirksamkeit des Sprechens auftreten. Agambens Vorschlag, das lateinische *religio* als abgeleitet von *relegere* zu lesen, bezieht sich genau darauf: Das wiederholende Lesen, das Wiederanknüpfen an bestehende Zusammenhänge, konstituiert das Religiöse.¹⁵⁰ Diese Grundhaltung gehört für Agamben unauflöslich zur Grundverfasstheit menschlichen Lebens als selbstreflexives und muss in jeder philosophischen Reflexion berücksichtigt werden. Diese wird das so rekonstruierte Religiöse auch nicht einfach los, sondern muss es stets berücksichtigen, ohne aber selbst dessen Strukturen einfach vorauszusetzen. Darin besteht die Herausforderung, der sich Agamben hier stellen möchte.

Dafür geht er religiöse ebenso wie rechtliche Verweise auf den Eid durch und interessiert sich konsequent für jene Beispiele, an denen Recht und Religion schwer zu unterscheiden sind. Im jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang ist der Eid dabei auf komplexe Weise mit Gott verknüpft.

Die Verbindlichkeit des Eides rührt aber nicht davon her, dass er sich direkt auf Gott oder, im griechisch-römischen Kontext, die Götter, beziehen würde. Im jüdischen und später christlichen Verständnis verweist der Eid der Menschen auf das (schöpfende, zur Existenz bringende) Sprechen Gottes, wie es in der Schöpfungsgeschichte und in der Exodus-Erzählung exemplifiziert ist. Damit sagt auch der sich auf Gott berufende Eid, so Agamben, kaum etwas über Gott und die göttliche Sprache aus, sondern über die Bemühungen der Menschen, sich an das göttliche Sprechen anzunähern, um ihren Worten Glaubwürdigkeit zu verleihen.¹⁵¹

In der gesamten hellenistischen Sphäre, auch bei den Römern und Griechen, erfüllt der Eid eine ganz besondere Funktion, die Religion, Recht, Sprache und Politik im Nexus des gemeinschaftlichen menschlichen Sprechens aneinanderknüpft.

Wer den Eid verletzt, beleidigt nicht (nur) die Götter oder die göttliche Sprache, sondern jene Verbindlichkeiten unter den Menschen, die das gemeinschaftliche Leben ermöglichen. Diese Verbindlichkeiten sind es auch, die der Eid überhaupt erst herstellt.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Agamben der Tatsache, dass der Eid immer in der Sprache stattfindet, dass also die Eid-Struktur eigentlich eine *sprachliche* Voraussetzung der Vertrauensverhältnisse zwischen Einzelpersonen und zwischen Völkern ist. Sie bezeichnet das in nichts anderem als im Akt des Eides selbst begründete Vertrauen auf sein Bestehen, auf eine existentielle Haftbarkeit der Sprechenden für das Gesprochene. Erst so konstituiert sich dann

150 Vgl. G. AGAMBEN, Profanierungen, S. 71f.; und s.u. im Unterkapitel „Gibt es einen Zugang zum Glauben bei Agamben?“ dieser Arbeit, S. 213f.

151 Vgl. G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 40f.

der Eid in Bezug auf eine bestimmte Gottheit oder im Sinne eines Opfers oder einer Votivgabe. Dem voraus geht immer jene Kongruenz von Sprechen und Handeln, die eine Verbindlichmachung gegenwärtiger und künftiger menschlicher Handlungen herbeiführt.

Fides (gr. *pistis*) bezeichnet für Agamben diese Struktur, die sich gewöhnlich in einem institutionalisierten Eid niederschlägt und die das Vertrauen in die getätigten Äußerungen und gegenseitigen Versprechen und deren Übereinstimmung mit den jeweiligen Handlungen zum Ausdruck bringt.

„Das Zeugnis, das beim Eid in Rede steht, hat folglich wenig mit dem zu tun, was wir uns gewöhnlich unter diesem Begriff vorstellen. Es hat weniger die Verifizierung einer Tatsache oder eines Ereignisses zum Gegenstand als vielmehr die Bezeichnungsmacht der Sprache.“¹⁵²

So sind, laut Agamben, auch die inhaltliche Nähe von Phänomenen wie Eid und Gotteslästerung (wo der Name Gottes sinnleer ausgesagt wird) und die Nähe von Fluch und Segen zu verstehen, die für den griechisch-römischen wie für den jüdischen Sprach- und Kulturraum gut dokumentiert sind.

Der Eid bezeichnet eigentlich keinen bestimmten Sprechakt als solchen, noch bindet er die Sprache an eine vorgängige, religiöse Sphäre oder an rechtliche Strukturen. Vielmehr ist die Struktur des Eides jene, in der sich Menschen allgemein bewegen, wenn sie in einer gemeinschaftlich verlässlichen Weise sprechen möchten, so, dass sich Sprechen und Handeln sinnvoll aufeinander beziehen können. Wird die Kraft des Eides geschwächt, durch Meineid oder durch Indifferenz der Handelnden, kommt es zu einem Auseinandertreten von Sprechen und Handeln, zu einer problematischen Spracherfahrung, da die Grundstruktur des Eides als Forderung wirksam bleibt, aber unterlaufen wird.

Der Mensch habe „in der Sprache seine Natur selbst aufs Spiel gesetzt“ wie Agamben in der Folge meint, und zwar, weil die Struktur des Eides von fundamentaler Bedeutung für ein funktionierendes Gemeinwesen ist und zugleich durch die Möglichkeit von Meineid und Indifferenz immer schon prekär ist.¹⁵³

Die Gegenüberstellung einer archaischen, von magisch-religiösen Praktiken geprägten Sphäre und eines religionskritischen, vernunftgeleiteten philosophischen Projekts, – mit

152 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 45.

153 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 86.

entsprechenden Herrschaftsformen –, welches das magisch-religiöse Paradigma ablöse, erscheint ihm schlicht falsch. Vielmehr, so seine von mir vereinfachte These, bringt die in einer Verpflichtung des Sprechenden zu bestimmten Formen der Wahrheit und der Wirksamkeit erst das hervor, was uns als religiöse Sphäre erscheint. Dafür steht Agambens Theorie des Eides. Der Mensch habe „in der Sprache seine Natur selbst aufs Spiel gesetzt“ wie Agamben in der Folge meint.¹⁵⁴

Aber was heißt „sich in der Sprache aufs Spiel setzen“ genau? Hier liegt eine Grundbestimmung dessen, was für Agamben die Aufgabe von Philosophie ist.¹⁵⁵

„Die Philosophie beginnt in dem Moment, in dem der Sprechende, gegen die *religio* der Formel [des Eides, Anm. d. Verf.], den Primat der Namen entschieden in Frage stellt [...]. In diesem Sinne steht die Philosophie dem Eid grundlegend kritisch gegenüber, soll heißen: Sie stellt das sakramentale Band, das den Menschen an die Sprache bindet, in Frage, ohne deshalb einfach draufloszureden oder in die Leere der Sprache zurückzufallen.“¹⁵⁶

Aber was tut die Philosophie, wenn sie nicht „in die Leere der Sprache“ zurückfallen soll? Sie muss eine neue Umgangsweise mit ihren ontologischen Fragen finden. Agamben knüpft hier implizit an die Forderungen des 20. Jahrhunderts nach einer neuer Leseweise der Ontologie an, wie sie besonders bei Martin Heidegger zu finden sind, akzentuiert die Aufgabe der Philosophie aber in einer originellen Weise inhaltlich und formal neu. Eine neue ontologische Sensibilität ist mit ihm wesentlich an die Frage nach der ethischen Ausrichtung hin auf einen veränderten Gebrauch der Sprache, des Gegebenen, des Humanen, gebunden.

Philosophie hat für Agamben eine ganz wesentliche kritische Funktion – „kritisch“ hier in einem emphatischen Sinn, da sie jedenfalls auf Strukturen hinweisen kann, die durchaus unheilbringende Konsequenzen haben können, wie jene der *sacratio*. Agamben kritisiert

154 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 86.

155 Bereits in „Kindheit und Geschichte“ sucht der frühe Agamben nach den Ausdrucksmöglichkeiten, die das Homo sacer-Projekt und die Werke aus seinem Umfeld voll entfalten sollen. Insbesondere gilt das für sein Denken dessen, was dort als Struktur der Sprache gefasst wird:

„In meinen geschriebenen und ungeschriebenen Büchern habe ich immer wieder nur eines denken wollen: Was bedeutet: „Es gibt Sprache“, was bedeutet: „Ich spreche“? Denn es ist klar, daß weder das Sprecher-Sein noch das Gesprochen-Sein, das jenem *a parte objecti* entspricht, reale Prädikate sind, die mit dieser oder jener Eigenschaft identifiziert werden könnten (wie das Rot-Sein, Franzose-Sein, Alt-Sein, Kommunist-Sein). Sie stellen vielmehr *transcendentia* im Wortsinne der mittelalterlichen Logik dar, d. h. Prädikate, die jede Kategorie transzendieren, obwohl sie in jeder enthalten sind.“ (G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S.8).

156 G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 90.

fundamental die Sprache. Das tut er allerdings nicht, um wirklich aus ihr irgendwie herauszugelangen und in einen vorsprachlichen Zustand zurückzufallen. Agamben geht es darum, einen *Gebrauch* der Sprache anzudeuten, der sich des fundamental problematischen Strukturverhältnisses von Eid und Sprache bewusst ist und dennoch zu handeln und zu sprechen ermöglicht.

Diese diffizilen Feststellungen münden in die nächsten Untersuchungen des Homo sacer-Werkes, allerdings nicht in eine Rechts- Sprach- oder Religionskritik oder in eine konkrete politische Utopie.¹⁵⁷ Vielmehr sieht Agamben seine Aufgabe weiterhin in einer archäologischen, d.h. historisch motivierten philosophischen Untersuchung von Mustern, in denen Sprache, Recht, Religion und die dazugehörige Reflexion auf eine Weise zusammenwirken, die das gemeinschaftliche Selbstverhältnis von Menschen in gleicher Weise grundlegen wie sie es erschweren. Sprachlichkeit hat, in einer bei Agamben durchaus changierenden, aber doch konsistenten Weise, immer auch das Potential, auf diese Probleme hinzuweisen, gerade im Fall von Dichtung und Philosophie. Diese Sprachformen des Dichtens und des Lesens und Wiederlesens sind nicht auf die magisch-juridischen Formen des Eides bezogen und lassen so andere Möglichkeiten des Gebrauchs von Sprache an den Tag treten. Es wiederholt sich hier, in einer besser argumentativ gestützten Form, ein Argument, das Agamben schon in „Mittel ohne Zweck“ formuliert hatte, die Wende gegen einen ganz spezifischen nihilistischen Zug der Sprache selbst:

„Von Gott, von der Welt, vom Geoffenbarten, davon ist nichts in der Sprache. Aber in dieser äußersten, zunichtemachenden Enthüllung bleibt die Sprache (die sprachliche Natur des Menschen) einmal mehr verborgen und abgesondert [...]. Eben deswegen aber wird in dem Zeitalter, das wir erleben, es den Menschen auch zum ersten Mal möglich, die Erfahrung ihres eigenen sprachlichen Wesens zu machen – nicht dieses oder jenen sprachlichen Inhalts, nicht dieser oder jener wahren Aussage, sondern der Tatsache selbst, dass man spricht.“¹⁵⁸

157 Besonders deutlich in „Herrschaft und Herrlichkeit“, das vielleicht auch deshalb nach der Abfassung von „Das Sakrament der Sprache“ nochmals „nach“ dieser Theorie des Religiösen eingereiht worden ist, nämlich in der heutigen Zählung als Band II,4.

158 G. AGAMBEN, Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, S. 83.

In „Das Sakrament der Sprache“ leitet Agamben archäologisch eine ganz ähnliche Vorstellung aus den Formen, wie in Europa Sprache behandelt und gedacht wird, her und vertieft nochmals die Grundfragen seines Homo sacer-Projektes.

Wer sich Fragen nach Souveränität, nach dem Recht und der Ausnahme, nach lebensfeindlichen wirtschaftlichen Zusammenhängen und nach den Beziehungen zwischen alldem stellt, muss, in Agambens gut argumentierter Sichtweise, auch die problematischen, befreienden und bindenden, potentiell nihilistischen und jedenfalls auch neue Möglichkeiten aufzeigenden Seiten des Sprechens und der Sprache im Auge behalten.

Hier, in „Das Sakrament der Sprache“, und im nur ein halbes Jahr davor erschienenen Buch „Signatura rerum. Zur Methode“, das allerdings nicht in die Homo sacer-Reihe aufgenommen wurde, findet Agamben eine tragfähige Brücke zwischen seinen früheren, ontologischen und sprachphilosophischen sowie eher als ästhetisch zu bezeichnenden Themen und dem ursprünglich juristisch-politischen Anliegen des Homo sacer-Projekts. Diese Brücke besteht gerade in der Vorgehensweise, die, weit davon entfernt, bloß formalisierte Methode zu sein, einen anderen Umgang mit den Potentialitäten des Humanen finden möchte und das in seinen philosophischen Analysen historischer Zusammenhänge auch tut.

Die archäologische Vorgehensweise, die Agamben hier auf den Spuren Foucaults auch philosophisch entscheidend weiterentwickelt, ist hierfür besonders geeignet, da sie es in nachvollziehbarer Weise erlaubt, scheinbar weit Entferntes als nahe verbunden zu behandeln. Auch die Anthropogenese ist keine lineare, homogene Entwicklung, sondern wesentlich nicht linear, nicht einfach chronologisch, sondern von Ungleichzeitigkeiten und Gegenläufigkeiten geprägt, die theoretisch einzuholen eine für diese strukturellen Merkmale besonders aufmerksame Vorgehensweise vonnöten macht.

Entsprechend sind die folgenden Homo sacer-Bände weniger von den rechtsphilosophischen und politischen Grundfragen, die sich in „Homo sacer I“ aufgetan hatten, geprägt, als von Fragen nach vielschichtigen Zusammenhängen von Recht, Ökonomie, Religion, von Macht und Interpretationshoheiten, und von der Grundfrage nach dem Sein und nach der Sprache, die sich in allen thematischen Brechungen, die die Bücher Agambens und insbesondere das Homo sacer-Projekt prägen, als eine gleichermaßen politische wie philosophische präsentiert.

II,4. Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung

Als nächstes widmet sich Agamben, in seinem bedeutenden Werk „Herrschaft und Herrlichkeit“, einem weiteren Zusammenhang, der für die Genealogie der Gegenwart bedeutend ist. Hier wird die Dimension des Religiösen in Gestalt der christlichen Religion, ihrer Eschatologie und Liturgie von Agamben neu gelesen. Dabei geht er davon aus, dass wir uns eben nicht in einer säkularisierten Sphäre befinden, die sich von den Spuren des Religiösen frei zu machen in der Lage wäre. Vielmehr steht die komplexe Verflechtung von Religion und Politik, die ihre Gleichursprünglichkeit eigentlich dem Recht und der Sprache verdanken, hier im Hintergrund. In den Vordergrund tritt wieder die Frage nach der Souveränität und nach der Geschichte sowie deren Repräsentierbarkeit.

Der Philosoph Burkhard Liebsch hat die „Säkularisierungsthese“ Agambens in „Herrschaft und Herrlichkeit“ kontextualisiert und zusammengefasst:

„Giorgio Agamben knüpft an die maßgeblich von Erik Petersen [sic] und Carl Schmitt angestoßene Diskussion um die Möglichkeit einer Politischen Theologie und an die zum Teil darauf aufbauende, von Karl Löwith, über Hans Blumenberg und Hermann Lübbe bis zu Jan Assmann weitergeführte Debatte um den Säkularisierungsbegriff an. Statt aber zu fragen, ob etwa alle politischen Begriffe, wie sie die Moderne zur Geltung gebracht hat, im Grunde nur als Säkularisate ‚ursprünglich‘ theologischer Konzepte zu verstehen sind (wie es Schmitt behauptet hatte), oder diese These einfach umzukehren (wie es zuletzt Assmann getan hat [...]) interessiert sich Agamben für eine *bilaterale* und von *unauflösllichen* Spannungen getragene Reziprozität zwischen theologischem und politischem Denken.“¹⁵⁹

Diese „Reziprozität“ von säkularen Konzepten und theologischen Begriffen beziehungsweise von politischem Handeln und religiösem Kult ist in ihrer Möglichkeit in der Theorie des Eides und der Sprache angelegt, die Agamben in „Das Sakrament der Sprache“ vorstellt.

„Herrschaft und Herrlichkeit“ (oder, im weit pointierteren Italienisch: „*Il regno e la gloria*“), von Agamben als vierter Teil des zweiten Bandes des Homo sacer-Projektes gezählt, gilt vielen

159 LIEBSCH, Burkhard, Giorgio Agamben (2007), Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, in: Kühnlein, Michael, Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch, Frankfurt a.M. 2018, S. 907-917, hier: S. 907f.

als eines der wichtigsten Werke Agambens. Die Lektüre dieses Buches ist schon deshalb nicht einfach, weil dieser Band eine profunde Kenntnis der theologischen und rechtshistorischen Debatten von der Patristik bis in das 20. Jahrhundert ebenso voraussetzt wie die Lektüre der ersten Teile des Homo sacer-Projekts und deren methodischer Vorarbeiten, die diese Studie erst ermöglichen.

Zunächst noch eine Bemerkung zum Titel dieses Werkes. Wer Giorgio Agamben kennt, weiß, dass das jeweils Ausgesparte einen ebenso wichtigen Interpretationsschlüssel darstellt wie das, was ausdrücklich genannt wird. Ein gutes Beispiel dafür ist der italienische Originaltitel seines Werkes „Herrschaft und Herrlichkeit“, „*Il regno e la gloria*“ – auf Deutsch am akkuratesten „das Reich und die Herrlichkeit“.¹⁶⁰ Uns kommt diese Wortfolge bekannt vor – aus dem Vaterunser, das auf Italienisch mit der folgenden Doxologie endet: „*tuo è il regno tua la potenza e la gloria nei secoli – Amen*“. Das Buch „Herrschaft und Herrlichkeit“ kreist gerade um die Frage nach dem Zentrum der Macht, die vom Reich oder der Herrschaft und der Herrlichkeit wesentlich bestimmt wird. Dieses Zentrum will Agamben als problematische *potenza*, als Kraft oder Potenz ausmachen und deaktivieren. Die hier ausgesparte *potenza* hat eine ganz entscheidende Bedeutung für das Denken Agambens und für sein Vorhaben in „Herrschaft und Herrlichkeit“. Bei der Kraft, die hier – als ausgesparte – im Zentrum steht, handelt es sich genau um das, was in diesem für die Argumentation des Homo sacer-Projektes zentralen Werk analysiert werden soll. Das lässt sich aber, wie die Gestalt dieses Titels schon ausdrückt, nicht auf direktem Weg erreichen, sondern eben in einer kritischen Neulektüre der Geschichte der *potenza*, die sich uns in vielfältigen, kaum greifbaren und schwer in einer einzelnen Analyse zu vereinheitlichenden Gestalten zeigt. Diese Gestalten sind jene, die Agamben bereits zu Beginn des Homo sacer-Projektes als Anstoß seines kritischen Unterfangens ausgemacht hat. Die Strukturen der impliziten und expliziten Machtausübung, die sich besonders in Europa herausgebildet haben, stellen uns in der Gegenwart vor Aporien im Denken und noch mehr im Handeln. In diesem Band richtet Agamben seinen Blick auf die konkreten Weisen, wie Macht in der Gegenwart ausgeübt wird und entwirft eine auf den ersten Blick überraschende, aber zugleich überzeugende Archäologie dieser Formen der Machtausübung. Besonders im Blick sind dabei die eher diffusen Formen souveränen Handelns, die im Verlauf der Moderne

160 Der deutschsprachige Titel scheint deshalb gewählt worden zu sein, um die aus historischen Gründen unglückliche Erwähnung eines „Reiches“ zu vermeiden. Zudem hätte diese Übersetzung die romanische Mehrfachbedeutung von *regno* als Reich und Herrschaft im Sinne der verwaltenden Regierung unterlaufen. Vgl. die „Notiz“ des Übersetzers Andreas Hiepko in: AGAMBEN, Giorgio, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2010, S. 354f.

zunehmende Bedeutung erhalten haben, die öffentliche Verwaltung durch Beamte, die Macht des ungreifbaren Marktes, die scheinbare Alternativlosigkeit des Handelns in vielen politischen Zusammenhängen. Agamben möchte dafür eine Leseweise finden, die sich nicht einfach in einer Beschreibung der entsprechenden Entwicklungen erschöpft, vielmehr möchte er die Grundlagen der heute prävalenten Formen politischer Macht archäologisch rekonstruieren. Die Absicht, die er dabei verfolgt, ist, eine ganz eminent politische und damit in Agambens Denken ethische Kritik an den uns leitenden Machtgefügen anzubringen, die uns neue Handlungsformen zu entwickeln helfen könnte. Die Frage nach der Deaktivierung der *potenza*, also der kritischen Suspension des Denkens und Handelns der *potenza*, das heißt des Denkens und Handelns im Zeichen des Könnens, Vermögens und Beherrschens, steht dabei im Zentrum. Die Deaktivierung ist dabei eine Form der Analyse, die eben gerade keine revolutionäre Gewalt gegen politische Macht stellen möchte, sondern eine wirksame Weise, philosophisch die Entwicklungsfähigkeit von Denkansätzen zu fördern, das Denken in Akt-Potenz-Zusammenhängen und die scheinbare Notwendigkeit von Verwaltung und Beherrschung zu unterlaufen. So kann den aporetischen Paradigmen der Moderne, wie den Logiken des Finanzkapitals und den zunehmenden Schwierigkeiten der demokratischen Verteilung von Macht und Gewalt ein anderer Gebrauch des menschlichen Lebens zur Seite gestellt werden, der transformative Prozesse hin zu neuen, menschlicheren Denk- und Handlungsstrategien und neuen Paradigmen des Regierens ermöglicht.

Zunächst ist für dieses Unterfangen eine Analyse des Denkens der Macht in der Moderne nötig. Dafür erweitert Agamben seinen thematischen Fokus nochmals entscheidend. War es bisher vor allem die Antike, besonders in Gestalt der griechischen *polis* und des römischen Rechts, die die politische und juristische Gestalt der Gegenwart geprägt haben, verschiebt sich das Interesse jetzt nochmals auf eine breitere historische Analyse der Souveränitätsformen der Gegenwart. Obwohl wir in Europa weitgehend demokratisch und republikanisch verfasste Staaten vorfinden, sollten wir uns nicht über deren spezifische Geschichte täuschen, so Agamben. Es gibt keinen unvermittelten Rückbezug auf Formen der athenischen Demokratie oder der römischen Republik. Die Entwicklung, durch die in Europa die Formen des Herrschens und des Verständnisses von Macht und ihrer Repräsentation entstanden sind, ist stark von theologisch formulierten Vorstellungen geprägt. Der Untertitel des Werkes formuliert die dafür zentralen Begriffe: „Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung“. Die Ausgangsfrage lautet: Das Regieren in Form einer Ökonomie, einer Verwaltung, prägt unsere Gegenwart. Warum?

Die hier im Hintergrund stehende Frage ist, wie die Begriffsfelder und daraus resultierenden Handlungsformen des Theologischen und des Politischen zueinander stehen. Dahinter steht auch die These Agambens, dass das Feld des Politischen oder der Regierung stets eine Art Überschuss produziert, dass also nicht einfach geherrscht werden kann, dass nicht einfach Souveränität ausgeübt wird, sondern dass es auch immer einen Aspekt gibt, der theologisch als „Herrlichkeit“ bezeichnet wird. Jeder politische Apparat braucht ein Element dessen, was zu den unmittelbaren Ausübungen der Herrschaft dazukommt, doxologische Elemente, Zeremonien, Ehrungen, ohne die er offensichtlich nicht auskommt und die oft sogar für seine Funktionen entscheidend sind.

„Die Hierarchie, die untrennbar mit der Ausübung eines Amtes oder eines Ministeriums verbunden schien, überlebt als Herrlichkeit ihre Ausübung.“¹⁶¹

Warum verhält sich das so? Diese Frage drängt Agamben zufolge vor allem deshalb, weil in den heutigen Demokratien Herrlichkeit und Hierarchie immer wieder zusammenfallen, weil öffentlicher Konsens und mediale Repräsentation politischen Handelns, Agambens Ausgangsfragen zufolge, heute weniger der Debatte unter freien Bürgern, wie sie in Athen immer wieder gelungen war, ähnelt, weniger dem Meinungs Austausch und dem Finden öffentlicher, geteilter Interessen als vielmehr einer Inszenierung des Regierens. Daneben wird verwaltet und politische Entscheidungen werden als Resultate verwaltungstechnischer Güterabwägung verstanden und schließlich medial als unausweichliche Entscheidung im Interesse einer größtmöglichen Gruppe von Menschen präsentiert.¹⁶²

Agamben erklärt, das Ergebnis seiner Untersuchungen sei, dass

„gerade die Funktion der Akklamationen und der Herrlichkeit in ihrer modernen Gestalt, nämlich als öffentliche Meinung und Konsens, noch immer im Zentrum [...] der heutigen Demokratien stehen.“¹⁶³

161 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 354f.

162 Ich erläutere hier die Darstellungen Agambens, vgl. G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 12f. In Österreich lief ab dem Jahr 2004 und sogar während der Finanzkrise 2008 eine großangelegte mediale Werbekampagne der Wirtschaftskammer, die dieses Paradigma der Regierung perfekt auf den Punkt brachte: „Geht’s der Wirtschaft gut, geht’s uns allen gut“. Das mag ein eher negatives Bild gegenwärtiger Demokratien sein, ich finde es aber zumindest in seinem Problemaufriss überzeugend. Agamben ist schließlich auch der Meinung, dass wir mit einer genealogisch durchgeführten Selbstaufklärung auch durchaus in der Lage sind, daran etwas zu ändern.

163 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 12f.

Damit meint Agamben nicht, dass es keine gemeinsame Meinungsbildung geben kann, sondern dass die mediale Darstellung gesellschaftlicher Konsense, mithin die Repräsentation der Grundlagen des Regierens, immer noch einen zentralen Bestandteil unseres politischen Handelns bildet und so die politische Konsensbildung mehr prägt als der gemeinschaftliche Dialog oder die jeweiligen Bedürfnisse einer spezifischen Gemeinschaft.

Die Forschungsfrage,¹⁶⁴ die sich Agamben zu Beginn des Buches stellt, lautet:

„Die vorliegende Untersuchung möchte der Frage nachgehen, wie und warum die Macht im Abendland die Form einer *oikonomia*, das heißt einer Regierung der Menschen, angenommen hat. [...] Die Regierung auf ihren theologischen *locus* in der trinitarischen *oikonomia* zurückzuführen heißt jedoch nicht, sie durch eine Rangfolge der Ursachen erklären zu wollen, als käme der Theologie notwendigerweise ein ursprünglicherer genetischer Rang zu; vielmehr geht es darum, zu zeigen, daß das Dispositiv der trinitarischen *oikonomia* ein vorzügliches Laboratorium darstellt, in dem die Funktionsweise und die – sowohl interne wie externe – Gliederung der Regierungsmaschine studiert werden kann.“¹⁶⁵

Im Zentrum der dieser Frage gewidmeten philosophischen, archäologisch vorgehenden, Untersuchung der mit Macht und Herrlichkeit zusammenhängenden theologischen Überlegungen steht die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Tun.

Agamben sieht in der Dissonanz von göttlichem Sein und göttlichem Tun den geschaffenen Wesen gegenüber genau den theologischen Clou, der philosophisch bedacht werden muss. Es geht in den Theologumena der Hierarchien der Engel in der Angelologie und auch in der Trinitätstheologie, wie Agamben sie liest, gar nicht um ein ontologisches Problem oder eine theoretische Aufarbeitung des Göttlichen, sondern um die praktischen Konsequenzen innergöttlicher Beziehungen und göttlichen Heilshandelns.

„Das Geheimnis, das seither Theologen und Philosophen mit Erstaunen und Neugier erfüllt, ist nicht ontologischer, sondern praktischer Natur.“¹⁶⁶

164 Seiten 11-13 von „Herrschaft und Herrlichkeit“ stellen einen äußerst wertvollen Überblick über das Buch und über des Homo sacer-Projekt im Ganzen dar.

165 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 11.

166 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 73.

Deshalb ist auch das Problem der Trinitätslehren kein wesentlich ontologisches Problem, sondern immer schon von der Frage geprägt, wie sich transzendentes Sein und immanentes Schöpfungs- beziehungsweise Heilshandeln in Gott zueinander verhalten. Deshalb seien auch scheinbar abwegige theologische Gebiete wie eben die Angelologie als Versuch zu verstehen, praktisch Souveränität zu denken.

Agamben sieht eine enge Verbindung von Trinitätstheologie und Doxologie. Aufgrund des Charakters der Trinitätstheologie, die eine innertrinitarische und eine auf die Welt bezogene Vorstellung göttlicher Kommunikation und göttlicher Handlung schaffen will, ist im Christentum eine wesentliche Spaltung gegeben, die in unterschiedlichen Gestalten auftritt. Dies muss wiederum verdeckt werden, um Regieren im Sinne einer souveränen Macht, die schöpferisch tätig wird und vor allem Heilswirkung bezüglich der Welt entfaltet, zu ermöglichen.

In der Scholastik entwickelt sich, wie Agamben zeigt, immer mehr die theologische Vorstellung von einer *potentia absoluta*, der von konkreten Handlungen und auch von der Schöpfung unabhängigen Macht Gottes als solcher, und von einer *potentia ordinata*. Diese ist die auf die Verwaltung der Schöpfung hingebundene Macht. Damit wird aber Gottes Macht entscheidend begrenzt. Auf diese Weise nämlich ist die potentiell uneingeschränkte Souveränität nur als theoretisch unbeschränkt, als faktisch aber von ihrer Ausübung getrennt zu betrachten.¹⁶⁷

Nach einer längeren Untersuchung von strukturellen Analogien der westlichen Religion und des Kapitalismus kommt Agamben auf sein zentrales Argument zu sprechen, das mit dem Thema der Grundlosigkeit des von ihm aufgearbeiteten Regierungsparadigmas zu tun hat.

Wenn man die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* als Gott seinsmäßig betreffende annimmt, dann haben die heilsökonomischen Bezüge auf die Welt keinen eigentlichen, direkten Bezug mehr zum göttlichen Sein, sondern existieren getrennt von diesem und seiner eigentlichen, als theoretisch uneingeschränkt, praktisch aber beschränkt gedachten Macht. Die Logik der Ausnahme hat hier Gott abgetrennt und in die innertrinitarische Sphäre bzw. in einen von der Schöpfung getrennten Bereich verschoben. Da Gott im scholastischen Bild die Welt aber weiterhin vor allem unter dem Gesichtspunkt seines Gnadenhandelns regieren muss, stellt sich sofort die Frage, wie nun die Verbindung des abgetrennten Gottes, der aber gerade kein *deus absconditus* werden darf, mit der Schöpfung zuwege zu bringen ist. Daher

167 Vgl. G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 129-131.

steht die Verbindung von Gott und Schöpfung, von göttlichem Tun und dem Sein der Welt beziehungsweise vom Handeln bezüglich der Welt und der Seinsweise Gottes in Frage.

Was tut Gott in sich? Diese aus der Trennung der beiden Bereiche folgende Frage stellt sich theologisch als nächste. Das betrifft vor allem das Vor und das Nach der Schöpfung, wo Gott ja nicht in die Schöpfung eingreift und damit seine Macht nicht ausübt. Die Antwort ist: Nichts – Gott eignet eine spezifische Untätigkeit. Diese muss aber immer verhüllt werden, sich immer neu in Tätigkeiten übersetzen lassen, welche diese ursprüngliche Sabbatruhe verdecken. Eine Untätigkeit Gottes – oder der Menschen – nämlich würde die Heilsordnung, in der Gott das Heil und die Schöpfung bewirkt, fraglich werden lassen. Gleichzeitig ermöglicht dieses letzte Leerlaufen auch die Vielzahl an Werken, indem sie immer neue Potentiale des Handelns und des Seins möglich werden lässt.

Dem entspricht die darauf aufbauende Geschäftigkeit der Menschen:

„Das menschliche Leben ist untätig und ziellos, aber gerade diese *argia*, diese Untätigkeit und diese Ziellosigkeit ermöglichen die beispiellose Geschäftigkeit der menschlichen Spezies.“¹⁶⁸

Diese Untätigkeit hat auch einen bestimmten Ort in der Philosophiegeschichte, den Agamben allerdings nicht in „Herrschaft und Herrlichkeit“ bestimmt, sondern in einem früheren Aufsatz mit dem Titel „Die Tätigkeit des Menschen“.¹⁶⁹ Agamben liest hier die Nikomachische Ethik des Aristoteles, besonders eine Stelle, aus der Aristoteles selbst andere Schlüsse zieht als Agamben in seiner Interpretation.¹⁷⁰ In der Bestimmung des höchsten Gutes, an dem sich die Organisation menschlichen Lebens auszurichten habe, sucht Aristoteles nach der letztbestimmbaren Tätigkeit des Menschen und spekuliert an einer bemerkenswerten Stelle, ob der Mensch nicht *argon* sei, also ohne spezifisch festlegbares Werk (gr. *ergon*), und damit nicht durch eine spezifische Tätigkeit, sondern durch seine Potentialität ausgezeichnet sei, ebenso wie das Denken, auch wenn es in den Akt übergeht, „in gewisser Weise in Potenz bleibt“.¹⁷¹

168 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 293.

169 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 413-427.

170 Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, hg. und übers. von Gernot Krapinger, Leipzig 2017, 1097b. Die Angabe der Stellen bei Aristoteles erfolgt nach der Bekker-Zählung.

171 ARISTOTELES, De Anima, 429a, zit. in: G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 415.

„Was aber allgemeiner mit dieser Frage auf dem Spiel steht, ist die Natur des Menschen selbst, der wie ein Lebewesen ohne Tätigkeit, d.h. ohne eine eigene spezifische Natur und Berufung (*vocazione*) erscheint. Wenn ihm ein eigenes *ergon* fehlte, hätte der Mensch auch keine *energeia*, keine Verwirklichung, die sein Wesen ausmachen würde: Er wäre mithin ein Wesen der reinen Potenz, das in keiner Identität und keiner Tätigkeit aufgehen würde.“¹⁷²

Genau das möchte Agamben mit seinem Begriff der Untätigkeit denken. Gleichzeitig mit dieser Absage an die Auszeichnung einer spezifischen Tätigkeit als jener des Menschen möchte er das aristotelische Projekt transformieren: In diesem sei das höchste Gut des Menschen, also Glück und politische Gemeinschaftsfähigkeit, an die Tätigkeit, die *energeia* gebunden. Allerdings möchte Agamben durch diese Transformation nicht den Anspruch auf die Möglichkeit eines gelingenden Lebens aufgeben. Aristoteles selbst hingegen sah sich gerade um diese Möglichkeit aufzuzeigen, durchaus in der Pflicht, eine solche menschliche Tätigkeit zu definieren.

Agamben sucht nach einem menschlichen Tätigsein als ein solches, „das in jedem Akt seinen eigenen *shabbat* verwirklicht und in jeder Tätigkeit die eigene Untätigkeit und Potenz auszustellen vermag.“¹⁷³

Er unterscheidet hinsichtlich der mittelalterlichen Rezeption dieses Gedankens zwischen einer thomanischen, die der Definition eines Werkes des Menschen und einer damit verbundenen spezifischen Tätigkeit, einer *operatio*, verbunden bleibt und einer alternativen Interpretation. Erstere führt, so Agamben, in jene Aporien, die in „Herrschaft und Herrlichkeit“ mit der Untätigkeit Gottes und der undenkbaren Untätigkeit der Menschen verbunden werden, letztlich also zu den Spannungen, welche die Moderne von den scholastischen Versuchen, die spezifisch menschliche Tätigkeit festzustellen, erbt.

Dagegen stellt Agamben mehrere Versuche, dieses Erbe umzuwandeln und neu zu denken, an dieser Stelle die von Averroes grundierten Versuche Dantes,¹⁷⁴ aber an anderer Stelle auch ähnliche Begriffe aus dem Denken des 20. Jahrhunderts, etwa die „entwerkte Gemeinschaft“ Nancys.¹⁷⁵ Dies, so Agamben, seien Versuche, eine Gemeinschaft zu denken, in der das höchste Gut der Menschen nicht durch eine spezifische Tätigkeit bestimmt werden kann. Agamben sieht

172 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 415.

173 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 426.

174 Vgl. DANTE ALIGHIERI, Monarchie, Lateinisch-Deutsch, übers. von Constantin Sauter, Gräfrath 2016.

175 Vgl. NANCY, Jean-Luc, Die undarstellbare Gemeinschaft, übers. von Gisela Felber und Jutta Legueil, Stuttgart 1988.

alle diese Ansätze als eher skizzenhafte Versuche an, der übermächtigen aristotelischen Bestimmung des politischen Menschen eine Alternative entgegenzusetzen. Er stellt sich in diese Tradition, merkt aber an, dass offen ist, ob „eine Politik möglich ist, die auf der Höhe jenes Fehlens einer menschlichen Tätigkeit steht, ohne dabei einfach auf die Annahme einer biopolitischen Aufgabe zurückzufallen [...]“¹⁷⁶ Eine solche Politik würde es sich bloß zur Aufgabe machen, die grundlegende Werklosigkeit, die Untätigkeit der Menschen zu verwalten und so immer wieder in inhumane Praktiken fallen. Gerade deswegen ist es in der Gegenwart so wichtig, eine Archäologie bestehender politischer Praktiken zu unternehmen, um die Potentiale einer Bestimmung menschlicher Tätigkeit im Sine der Werklosigkeit auszuloten, die Agamben in einer alternativen aristotelischen Tradition ebenso verankert sieht wie im Denken des 20. Jahrhunderts.

Sehr zugespitzt und in direkten Bezug zur Gegenwart gesetzt ist die Grundaussage dieses Arguments in „Herrschaft und Herrlichkeit“ in einem sehr rezenten Werk Agambens, dem kleinen, aus einer Vorlesungsreihe in den Jahren 2012/13 hervorgegangenen, Sammelband „Creazione e anarchia“ (erschienen 2017), der bisher nur auf Italienisch und in englischer Übersetzung vorliegt. Agamben arbeitet hier auf wenigen Seiten klar und deutlich heraus, was für ihn den eigentlichen Zusammenhang von Moderne, Kapitalismus und Religion, genauer: nicht irgendeiner religiösen Struktur, sondern gerade dem zentralen christlichen Dogma der Trinität, darstellt. Das kann er freilich nur auf der Basis seiner archäologischen Untersuchungen in „Herrschaft und Herrlichkeit“ tun; für einen Überblick, den ich hier geben möchte, ist die Zusammenfassung, die Agamben in „Creazione e anarchia“ gibt, aber sehr hilfreich. Es geht hier um die Verbindung von Kapitalismus als unserer Ökonomie und dem Christentum als Religion:

„[...] capitalism here shows its intimate and parodic connection with Christian dogma: what, in fact, is the Trinity, if not the apparatus that allows for reconciling the absence of any *arche* in God with the birth, at once eternal and historical, of Christ, the divine anarchy with the governance of the world and the economy of salvation?“¹⁷⁷

176 G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 426.

177 AGAMBEN, Giorgio, Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism, Stanford 2019, S. 75.

Die Funktionsweise der Welt im Sinne des trinitätstheologischen Paradigmas der Trennung einer inneren Ökonomie der Trinität von der heilsökonomischen Weltbezogenheit der Trinität wird hier als höchst problematisch eingestuft und zur archäologischen Tiefenschicht, die einen Kapitalismus präfiguriert, in dem genauso wie Sein und konkretes Handeln in Gott getrennt sind, das Kapitel keine Grundlage im Sein mehr hat, der Geldwert an nichts anderes gebunden ist als an die Überzeugung, dass er sich in der Bewegung der Ökonomie schon konstituieren werde.

Dass er die Verbindung von Sein und Sprache, die in der philosophischen Tradition des Abendlandes immer wieder theoretisch umkreist wird, neu in den Blick kommen lassen möchte, hat Agamben bereits in „Homo sacer I“ und ebenso in „Das Sakrament der Sprache“ zum Ausdruck kommen lassen. In „Herrschaft und Herrlichkeit“ macht er aber nochmals deutlich, was für ihn eigentlich auf dem Spiel steht, nämlich die ganz grundlegende Frage nach einer Weise des Menschseins und der gesellschaftlichen Organisation, die einen anderen Gebrauch von Sprache, Praxis und Ökonomie möglich machen würde.

Dafür muss diese Weise des Gebrauchs sich aber ihrer eigenen Voraussetzungen erst bewusst werden und laut Agamben sind diese eminent theologisch. War Agamben in „Das Sakrament der Sprache“ interessiert an der veränderten Lektüre des *homo religiosus*, dann ist er hier daran interessiert, eine Bestimmung des *homo oeconomicus* zu geben, die sich auf seine bisherigen und seine kommenden Untersuchungen beziehen lässt.

Agamben bringt also die theologische Begrifflichkeit der Ökonomie archäologisch in einen Zusammenhang mit dem Verhältnis der Personen oder Hypostasen innerhalb der Trinität. Mit der inneren Struktur dieses Verhältnisses hängt die Art und Weise der Wirksamkeit der Trinität und damit Gottes gegenüber der Welt als Schöpfung zusammen.

Für dieses Zusammenspiel, sowohl der Personen in Gott als auch der Wirkungsweise Gottes in Bezug auf die Schöpfung verwendeten die theologischen Theorien der Spätantike den Begriff der Ökonomie. Differenziert wurde hier auch begrifflich, zwischen innertrinitarischer Ökonomie und Ökonomie der Heilswirksamkeit. Schließlich betraf der Terminus im Speziellen die Heilswirksamkeit Gottes – als dreifaltigem – für die Menschen. Es geht hier um das Verhältnis der sogenannten immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität. Erstere ist nicht der Welt, sondern Gott immanent, als Verbindungsstruktur der drei Personen Gottes. Die ökonomische Trinität hingegen ist mit der vorsehenden Einwirkung der Trinität auf innerweltliche Vorgänge und damit mit der Ökonomie, der Verwaltung und Administration des Heils befasst.

Beide müssten aber nun irgendwie verbunden werden, genauso wie der Wert ökonomischer Größen mit realen wirtschaftlichen Handlungen im Kapitalismus. So tritt die Herrlichkeit auf den Plan.

Ökonomische, also regierende, verwaltende Tätigkeiten, werden in Bezug auf die Schöpfung von den Engeln bewirkt. Verwalten ist hier als diese verherrlichende und vermittelnde Funktion verstanden. So wird in der scholastischen Theologie ein direkter Bezug von Heilsökonomie und Herrlichkeit, Glorie geschaffen. Vornehmliche Aufgabe der Engel ist ja die Verherrlichung Gottes, vor allem durch Akklamation und durch die Vermittlung von innerweltlicher und transzendenter Sphäre mittels ihrer geordneten Hierarchien.

Auch die Herrlichkeit ist aber nicht das Geheimnis Gottes oder der Ökonomie: Das Geheimnis ist vielmehr die sabbatische Option, die eine messianische Eröffnung des Seins als gerade nicht abgetrennt vom Tun andeutet. Sind Sein und Tun getrennt, dann muss immer eine neue Beziehung zwischen ihnen hergestellt werden. Sind sie, wie in der Sabbatruhe, eines, dann sind die Mächte der Ökonomie in einer Krise, die durch verstärkte Aktivität verdeckt werden muss. Das gilt es zu deaktivieren, indem durch archäologische Analysen und das Finden davon inspirierter Handlungsformen, eine Möglichkeit aufgetan wird, das wechselseitige Sich-Umkreisen von Herrschaft und Herrlichkeit zu unterlaufen. *Doxa* im Sinne der Doxologie heißt auf Griechisch dabei sowohl „Haltung oder Meinung“ als auch „Herrlichkeit“ – entsprechend kann der öffentliche Meinungs-austausch, der sich von den theologisch-ökonomischen Paradigmen nicht ausreichend gelöst hat, als säkulare Fortschreibung der Tätigkeit der Verwaltung und Verherrlichung gelten. Dem gegenüber muss die Deaktivierung eine prinzipielle Untätigkeit unterstreichen, die für Agamben, ganz grundlegend, menschlicher ist als die Frage nach spezifischen Akten und Tätigkeiten, Werten und Besitzverhältnissen.

Wie Agamben selbst es zum Abschluss des Homo sacer-Projektes zusammenfasst:

„Herrlichkeit erschien hier [in Herrschaft und Herrlichkeit, Anm. d. Verf.] als Dispositiv, das darauf abzielt, im Inneren der ökonomisch-gouvernementalen Maschine jene Untätigkeit des menschlichen und göttlichen Lebens einzuschließen, die von unserer Kultur anscheinend nicht gedacht werden kann, dessen ungeachtet von ihr aber unablässig als letztes Geheimnis des Göttlichen und der Macht beschworen wird. Die Untätigkeit ist für das Funktionieren der Maschine so wesentlich, dass sich diese ihrer um jeden Preis zu bemächtigen sucht: In ihr Zentrum versetzt, wird sie zu Herrlichkeit

und Akklamation, die vermittelt der Medien auch heute noch ihre doxologische Funktion erfüllen.“¹⁷⁸

Das Verhältnis von Religion und Säkularisierung betreffend, radikalisiert Agamben seine These, denn: Ganz radikal ist es vor diesem Hintergrund nicht mehr möglich, Säkularisierung als Prozess der völligen Trennung von religiösen Inhalten oder, etwas abgemildert, als rein säkulare Fortschreibung von christlichen Motiven zu lesen. Indem er die dogmatische Fassung der Trinität ins Zentrum seiner Kapitalismuskritik stellt, fordert Agamben die religiöse Selbstreflexion in besonderer Weise heraus.

„Diese Untersuchung hat gezeigt, daß der auf der unmittelbaren Anwesenheit des akklamierenden Volkes begründete holistische Staat und der in subjektlosen Kommunikationsformen verflüssigte, gänzlich neutralisierte Staat nur dem Anschein nach gegensätzlich sind. Sie sind nichts als zwei Seiten desselben Herrschaftsdispositivs [...]. In dieser Verflechtung laufen die ‚demokratischen‘, laizistischen Theoretiker des kommunikativen Handelns Gefahr, sich Seite an Seite mit konservativen Denkern der Akklamation wie Schmitt und Peterson wiederzufinden; doch ebendies ist der Preis, den theoretische Entwürfe, die glauben, auf archäologische Absicherung verzichten zu können, zu zahlen haben.“¹⁷⁹

Die Pointe des Bandes, der Punkt, an dem sogar davon gesprochen werden kann, dass hier das gesamte Homo sacer-Projekt nochmals entscheidend vertieft wird, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz, Ökonomie und Wirksamkeit. In seinem frühen Hauptwerk „Stenzen“ beschreibt Agamben bereits 1977 das grundlegende mögliche Anderswerden der neuzeitlichen Struktur von Politik und Wirtschaft in einem Aufsatz über Karl Marx, in dem er die Frage nach der Überwindung des Gebrauchswerts als absoluter Wertung stellt. Ein möglicher Ansatzpunkt liege in dem, was Marx als den „Fetischcharakter der Ware“ bezeichnet. Im Fetischcharakter der Ware, der bei Marx, so Agamben, zeigt den Unterschied zwischen Ding und seiner Warenhaftigkeit unauslöschlich an, der Fetischcharakter ist also eine Art unauslöschlichen Zeichens für die Transformation eines Dinges in eigentlich nichts Anderes als sich selbst, aber eben sich selbst plus einer unverfügbaren, nicht substantiell davon getrennten aber höchst

178 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 440f.

179 G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, S. 307.

veränderlichen Wertigkeit, die nicht als solche abgetrennt existieren kann, aber immer vorausgesetzt wird.¹⁸⁰

Besonders aufschlussreich ist die angelologische Lektüre, der Agamben hier die paulinischen Schriften unterzieht. Es ist Paulus, der in seiner messianischen Vision eine Möglichkeit der Deaktivierung von Macht und Herrlichkeit gefunden hat:

„Irdische und englische Mächte werden bei Paulus ununterscheidbar, da sie beide von Gott stammen. In diesem Sinne ist die bekannte Stelle Röm 13,1-5 über den göttlichen Ursprung jeder *exousia* („Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott“) zu verstehen und findet in diesem auch ihr Korrektiv. [...] Denn sowohl die Autorität als auch das Gesetz [...] wurden ‚um der Sünde willen gegeben‘ und ihre Herrschaft endet mit der Ankunft des Messias.“¹⁸¹

Die wesentliche Wende, die Agamben hier vornimmt, betrifft die Freigabe eines Blickes auf jenseits von Gericht und Recht liegende Gebiete, in denen Menschen und Gott jenseits der irdischen und himmlischen Mächte erscheinen könnten, als Bereich, in dem diese deaktiviert worden sind.

Die Kategorie der Unwirksamkeit und der Untätigkeit erweist sich hier als ganz zentral und ist auch wesentlich, wie Agamben noch herausarbeiten wird, mit jener des Gebrauchs verbunden. Die Verbindung, die er in „Herrschaft und Herrlichkeit“ herstellt, läuft über die Frage nach dem Weltgericht und insbesondere nach der Tätigkeit der Engel und Heiligen nach der Vollendung. Nach dem Weltgericht sind, nach gängiger Vorstellung und besonders bei Thomas von Aquin, auf dessen *Summa theologiae* Agamben hier zurückgreift, alle Mächte und Gewalten wesentlich tatenlos – einzig aufrecht ist die Hölle, die ja den im Gericht Verurteilten ewige Bestrafung zukommen lassen muss. Hier findet sich eine Form von Operativität, die kein Ruhen kennt. Noch schlimmer, wie Agamben meint, ist die grundlegend verherrlichende Funktion der ewigen Strafen, die ihnen in der *Summa theologiae* Thomas von Aquins zugeschrieben wird. Die ewige Bestrafung der Insass*innen der Hölle diene der Verherrlichung und dem aktiven Ergötzen der tugendhaften Geretteten. Die göttliche Gerechtigkeit im Sinne einer dauernden Anstrengung,

180 Vgl. G. AGAMBEN, *Stenzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*, S. 57f und S. 74. Eine stringente Strategie, dem gegenüberzutreten, findet Agamben in „Stenzen“ nur bedingt.

181 G. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, S. 199.

eines Zugriffes auf die Schöpfung über den Graben, der *potentia absoluta* und *potentia ordinata* trennt, kann nicht einmal nach dem jüngsten Tag ganz ruhen. Sie produziert verewigte Ausschlussfiguren und damit noch eine grausame Ästhetisierung göttlicher Gerechtigkeit, die niemals ruhen kann, deren Untätigkeit nie sichtbar werden darf. Das bezeichnet Agamben als „dämonische Radikalisierung des Gesetzes“.¹⁸² Dagegen stellt Agamben die paulinische Theorie des Messianischen, die wesentlich eine Unwirksamkeit der Macht herbeiführt.

„Der paulinische Messianismus muss aus diesem Blickwinkel betrachtet werden. Er wirkt hinsichtlich der dämonischen Hypertrophie der menschlichen und englischen Mächte als Korrektiv. Der Messias deaktiviert und macht sowohl das Gesetz als auch die Engel unwirksam (,katargeō‘ – ich mache etwas ,argos‘, das heißt unwirksam und nicht einfach ,ich zerstöre‘ – ist der Terminus *technicus*, dessen sich Paulus bedient, um die Beziehung zwischen dem Messias und den Mächten der Engel und der Menschen auszudrücken) und versöhnt sie derart mit Gott (alle Dinge, heißt es in Kol 1, 15-20, seien es Throne oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Mächte sind durch den Messias geschaffen und durch ihn werden sie schließlich mit Gott versöhnt). [...] Der letzte, glorreiche *telos* des Gesetzes und der englischen wie der profanen Macht ist es, außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht zu werden.“¹⁸³

Auffällig ist bei alledem, dass Agamben, um das Messianische säuberlich von seiner grundsätzlichen Kritik an christologischen und trinitätstheologischen Themen zu trennen, große Sorgfalt darauf verwendet, Paulus von dem Verdacht zu befreien, als erster von „*oikonomia*“ im hier besprochenen Sinn zu sprechen. Das Wort kommt zwar bei Paulus vor, wie Agamben darlegt, aber nicht in der spezifischen Funktion eines heilsgeschichtlichen *terminus technicus*. Tatsächlich gibt es bei Paulus nicht eine bestimmte Stelle, in der er auf die „Ökonomie der Herrlichkeit“ zu sprechen käme. Eine gewisse Haltung dazu unterstellt ihm jedoch auch Agamben, der jedoch zeigt, dass Paulus hier nicht „ökonomisch“ denkt, sondern vielmehr eine „optische Phänomenologie der Herrlichkeit“ entwirft. Besonders deutlich ist diese in 2 Kor entwickelt.¹⁸⁴

182 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 198.

183 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 199f. Auch hier folgt die Umschrift der griechischen Begriffe dem Original.

184 Vgl. G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 243f.

Diese spezifische Theoretisierung der Herrlichkeit unterstreicht, dass es für Paulus nicht nur die wechselseitige Verherrlichung innerhalb der Trinität gibt, sondern auch eine „Ausstrahlung der Herrlichkeit vom Vater über den Sohn auf die Mitglieder der messianischen Gemeinschaft. Im Zentrum steht nicht die trinitarische Ökonomie, sondern die messianische Erlösung.“¹⁸⁵

Dagegen wendet Agamben hier ein Bild, in dem Paulus gerade die herrschaftliche Souveränität umdeutet und den Fokus auf die „messianische Gemeinschaft“ lenkt. Diese steht in einer Beziehung zur Herrlichkeit Gottes, aber eben nicht im Sinne eine Beziehung zwischen der innerweltlichen Sphäre und jener Gottes, sondern über einen komplexen, messianischen Zugang. Dieser versteht sich nicht als ökonomisch im Sinne des Regierens. Auch die „gegenseitige Verherrlichung der Trinität“ entfällt durch die Verherrlichung Gottes gerade in der Erlösung der Schöpfung, die kein Regieren und keine Verwaltung der göttlichen Gnade erfordert, sondern eine direkte, messianische Öffnung hin auf die Möglichkeit der Erlösung. Agamben deutet diese messianische Option in „Herrschaft und Herrlichkeit“ nur an, verweist aber darauf, dass sie die folgenden Bände des Homo sacer-Projektes und vor allem dessen Abschluss, „Der Gebrauch der Körper“, ganz wesentlich prägen wird.

185 G. AGAMBEN, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, S. 245.

II,5. *Opus Dei. Archäologie des Amts*

Nach dem wegweisenden Buch zu „Herrschaft und Herrlichkeit“ kommt als nächstes in der Reihe, in der anti-chronologischen Zählweise Giorgio Agambens jedenfalls, das ebenfalls mit der Heilswirksamkeit des göttlichen Handelns und seinen säkularisierten Formen befasste Buch „Opus Dei“. Es stellt eine Nacharbeit Agambens dar, in der er die Grundthesen von „Herrschaft und Herrlichkeit“ nochmals zuspitzt und verallgemeinert. Besonders im Fokus steht dabei die Anbindung der Resultate von „Herrschaft und Herrlichkeit“ an die Geschichte der Philosophie und an die Art und Weise, wie wir heute Handeln im Sinne des willentlich gesteuerten Tuns von Individuen auffassen.

In vielen Hinsichten stellt das Werk auch eine Art Vorarbeit zu „Der Gebrauch der Körper“, dem abschließenden Buch der Homo sacer-Reihe, dar und ist jedenfalls eine bedeutende Verbindung zwischen „Herrschaft und Herrlichkeit“ und den nachfolgenden Bänden, vor allem auch zur eher positiven und affirmativen Sicht auf religiöse Lebensformen in „Höchste Armut“.

Ist schon in „Herrschaft und Herrlichkeit“ die liturgische Tätigkeit zumindest zeitweise im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden, so nimmt diese kurze Studie sich in einem ersten Kapitel nochmals vertieft dessen an, was liturgisches Handeln ausmacht, gedacht als „*ex opere operato*“ wirksam, also als kraft des Handelns wirksames Tun (im Gegensatz zum Tun, das seine Kraft aus dem Handelnden bezieht). Hier wiederholt sich das ökonomische Paradigma des Heilshandelns als Spiegelung des Problems bezüglich des auf die Welt gerichteten Heilshandelns Gottes, das Agamben in „Herrschaft und Herrlichkeit“ herausgearbeitet hat.

Die Liturgie hat, ebenso wie die Verbindung von Herrschaft und Herrlichkeit, gerade eben kein Geheimnis und muss damit umgehen.

„In Wirklichkeit ist die Liturgie so wenig geheimnisvoll, dass man sie auch als den vielleicht radikalsten Versuch fassen kann, eine ausschließlich und vollständig wirkmächtige Praxis zu denken.“¹⁸⁶

Dieses Denken einer reinen Praxis habe, ähnlich jenen Motiven, die Agamben in „Herrschaft und Herrlichkeit“ untersucht hat, einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Moderne ausgeübt, und zwar auf ihre Handlungs- und Moraltheorien ebenso wie auf die Politik.

186 G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amts*, S. 8.

Agamben sieht die Art und Weise, wie diese Form, Handlungen liturgisch einfach als solche zu kennzeichnen, moderne Subjekt- und Handlungsvorstellungen geprägt hat, als sehr problembehaftet an.

Das Priestertum in seiner spezifischen Funktion ist, Agamben zufolge, zunächst ein Versuch, die in „Herrschaft und Herrlichkeit“ ausgemachte Kluft zwischen Sein und Tun auf der Ebene menschlichen Handelns zu schließen. Angelpunkt ist hier ebenfalls wieder die Christologie, die ihre Wege mit der Institutionalisierung und Verrechtlichung des Kultes im frühen Christentum kreuzt.¹⁸⁷ Besonders wichtig ist Agamben die Einbürgerung des Denkens, dass das liturgische Amt durch das Handeln *ex opere operato* wirksam und effektiv wird, indem sich die Vorstellung niederschlägt, der Priester handle im Rahmen des liturgischen Geschehens überhaupt nicht selbst, sondern *in persona Christi*.

Die Grundlagen dessen sind in einer Theoretisierung des ökonomischen Paradigmas bezüglich der kultischen Handlung, der Liturgie und ihren Ausführenden, die ein Amt bekleiden, zu finden. Christus fungiert hier in ökonomischer Hinsicht als „*leitourgos* und Hohepriester“, dessen Handeln durch die priesterlichen Amtsträger eine „stets wiederkehrende Erneuerung“ seines Heil ermöglichenden Opfers darstellt.¹⁸⁸ Um dieses Wirken zu theoretisieren, entwickelte sich der theologische Gedanke, dass das Werk der Liturgie *ex opere operato* vollziehbar ist, also unabhängig von der Disposition und Intention des Handelnden, solange dieser das Amt des Priesters innehat. Diese Handlungstheorie habe, so Agamben, zu Aporien im modernen Denken über Willen, Moral und Handlungen überhaupt geführt.

Fern davon, die Logik des *ex opere operato*-Mechanismus, wie er in den Theorien und Praktiken der Liturgie zum Ausdruck gebracht wurde, zu überwinden, bestätigt die klassische ebenso wie die transzendentalphilosophisch-kritische Metaphysik Kants, die einen – göttlichen wie menschlichen – Willen benötigt, um eine Verbindung von Sein und Dasein zu bewerkstelligen, deren Struktur und schafft individuelle Subjekte, die sich immer in einer unauflösbaren Spannung, in einem gegenseitigen Ausschlussverhältnis von Sein und Tun, von Theorie und Praxis, von Willen und Verantwortung wiederfinden. Diese Kluft kann nur durch Handlungen geschlossen werden, die sich im Wesentlichen wieder der Struktur des „einschließenden Ausschlusses“ verschreiben. Das geschieht nur in der Form der modernen Willensbildung in einer dem Priester *des ex-opere-operato*-Denkens analogen Weise. Dort soll

187 Übrigens wird in auffälliger Weise wieder Paulus vom Verdacht freigesprochen, hier die Grundlagen gelegt zu haben: Agamben betont den Kontrast des Paulus mit dem relativ sicher nicht mit ihm identischen „Autor des Hebräerbriefs“, vgl. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amts*, S. 24.

188 Vgl. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amts*, S. 37.

die Differenz zwischen Tun und Sein so geschlossen werden, dass der Handelnde eigentlich gar nicht handelt; in ihm handelt immer ein Anderer, nämlich Christus. Damit ist in dieser Lesart das Sein nur über das Sollen zugänglich und es kann innerhalb dieses Paradigmas keine subjektive ethische Position gefunden werden, die dieser Logik entkäme.

Dem setzt Agamben eine alternative Lesart der aristotelischen Metaphysik und Ethik entgegen, die für ihn im Begriff der *hexis*, des Habitus, kulminiert. Es gibt, wie Agamben plausibel und in seiner Lektüre der Metaphysik und von *De Anima* auch auf die philologische Forschungsliteratur gestützt¹⁸⁹ nachweist, eine Aporie in der Art und Weise, wie Aristoteles die *hexis* definiert.

Der Habitus hat zunächst eine scheinbar überschaubare Funktion, nämlich konstituiert er die Weise, in der ein (menschliches) Wesen sich zu seinen Fähigkeiten oder Vermögen verhält. Dies hat aber zwei Aspekte, wie Agamben auch ausführt. Zum einen garantiert es die schrittweise Befähigung zur Aktualisierung einer erarbeiteten Potenz, die zunächst nur angelegt ist und dann wirksam wird, wie im Fall des Erlernens eines Musikinstruments. Zum anderen

189 Eine inhaltsgleiche, aber noch viel detailliertere Lektüre derselben Passagen, in der er auf enorm viel Forschungsliteratur eingeht, legt Agamben in „Der Gebrauch der Körper“ vor. Dort nimmt er zudem eine weitere, politisch relevante Erweiterung des Arguments hin zum „Gebrauch“ und der Frage nach dem politischen Handeln vor. Vergleiche unten: (IV,2, S. 159ff). Vorbereitet, aber nur in wirklich schwer verständlichen Andeutungen, ist dieses Argument auch in „Homo sacer I“, (vgl. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, S. 70f) und in „Signatura rerum“, (vgl. G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Zur Methode*, S. 22f.), dort erkenntnistheoretisch formuliert.

Wichtiger für die detaillierte Wiederholung des konkret in „Opus Dei“ schon gemachten Arguments in „Der Gebrauch der Körper“ scheint mir allerdings die recht fundamentale Kritik Antonio Negris zu sein, die Agamben mit großer Wahrscheinlichkeit wahrgenommen haben dürfte. Vgl. NEGRI, Antonio, *The sacred Dilemma of Inoperosity*, übers. von Jason Francis McGimsey, 09.2021 [URL: <https://criticallegalthinking.com/2012/09/25/the-sacred-dilemma-of-inoperosity-on-giorgio-agambens-opus-dei/>] (Stand: 27.05.2021)], S. 25. Dort bemerkt er, dass „Opus Dei“ offensichtlich das „Ende“ der Homo sacer-Reihe markiere und diese somit vor allem als eines zu betrachten sei: Eine Vollendung des seinsgeschichtlichen Projekts Heideggers. Ob Antonio Negri, der selbst viel über Biopolitik arbeitet, auch die Verwandtschaft seines und des Projektes von Agamben in „Homo sacer“ enger darstellen hätte können, sei dahingestellt. Für Agamben musste dieser Vorwurf jedoch recht schwer wiegen: So sehr er sich immer wieder von Heidegger inspirieren lässt, so ist der grundlegend politische Zug seines philosophischen Entwurfes doch weit davon entfernt, bloß Heidegger zu imitieren und am Ende, unter dem Deckmantel der Abgrenzung, dem Nihilismus zu verfallen: „he moves against any humanism, against any possibility of action, against any hope for revolution“, meint Negri über Agambens Lektüren von Heidegger und Aristoteles. Die Grundlinie seines Arguments ist, dass Agamben mit der nachvollziehbaren Bewegung gegen Potenz und Akt auch jede Möglichkeit effektiven politischen Handelns zernichtet habe. Negri stellt auch einen „Ausweg“ dar, der über Spinoza führen würde, freilich ohne anzuerkennen, dass Agamben bereits etwa in „Was von Auschwitz bleibt“, das zwölf Jahre vor „Opus Dei“ publiziert wurde, auf Kategorien Spinozas eingeht. (s.u.) Negri hält Agambens Anarchismus zudem für unvereinbar mit staatlichen Strukturen, wofür es wenig Anhaltspunkte gibt. Dennoch: Die Herausforderung für Agamben, zu zeigen, dass diese Transformation der Lektüre und sein ethischer Vorschlag eben nicht in einen Nihilismus münden würde, ist eine große. (Dass freilich die schiere Möglichkeit, nicht zu handeln, eine totale Unfähigkeit zu handeln nach sich zöge, wird von Agamben auch nicht behauptet.) Seine Ausarbeitung der „destituierenden Kraft“ (s.u.) sowie die nochmalige Behandlung der Krise von konstituierender und konstituierter Kraft, ebenfalls in „Der Gebrauch der Körper“, sind, wenn nicht durch Negri direkt motiviert, doch sicherlich als Antwort auf solche Fragen und Kritiken zu lesen.

gibt es den etwas komplexeren Fall, der mit einer Privation oder Minderung (gr. *steresis*) bereits angelegter Potentialität verbunden ist. Jede *hexis* beinhaltet auch die Möglichkeit, das angelegte Potential gerade eben nicht in den Akt übergehen zu lassen.

„Die *hexis* einer Potenz zu haben bedeutet, in der Lage zu sein, sie nicht auszuüben. [...] Nur durch diese Möglichkeit, es nicht zu verwenden, konstituiert sich gleichermaßen das Subjekt der *hexis*. Aristoteles wird [...] nicht müde zu wiederholen, dass nur derjenige wirklich eine Potenz hat, der sie ebenso verwirklichen wie auch nicht verwirklichen kann (vgl. *Met.*, 1046b 29; 1047a 25).“¹⁹⁰

Hier fällt auch der besonders für die Interpretation des verlängerten ethischen Arguments in „Der Gebrauch der Körper“ entscheidende Satz:

„Es geht nicht nur um den Übergang vom Sein zum Haben, sondern auch vom Sein zum Tun und vom Tun zum Sein. Gemäß einem Paradigma, das mit seinen Aporien die abendländische Ethik geprägt hat, wird der Tugendhafte das, was er ist, und ist das, was er wird.“¹⁹¹

Dabei führt keine direkte, eindeutige Linie, keine subjektive Verantwortungslogik vom einen zum anderen historischen Punkt – gewiss ist aber, dass Agamben in der Herausforderung, die das Denken des moralischen Subjektes der Moderne hier darstellt, endgültig die Verschränkung von moderner Subjektstruktur, Biopolitik und Kritik der Philosophiegeschichte aufgewiesen hat, die ihn bereits in „Homo sacer I“ bewegt hat.¹⁹² Diese hat ihn immer weiter weg von direkt biopolitischen und rechtstheoretischen Überlegungen hin zu einer immer weiter reichenden Archäologie der theologisch-souveränitätstheoretischen Aspekte des Selbstverständnisses der Moderne geführt, die sich als überraschend umfangreich erwiesen haben. Das betrifft auch eine Kritik der kantischen Ethik, die Agamben in „Opus Dei“ vornimmt und im Anschluss an die er das eigentliche Fazit des Buches formuliert, das sich weniger auf das Christentum in seiner heutigen Gestalt oder auf die Feinheiten der Aristoteles-Auslegung richtet als auf eine

190 G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, S. 152. Die von Agamben zitierte Stelle ist nach der Bekker-Ausgabe der Werke des Aristoteles angegeben.

191 G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, S. 153.

192 Zu beachten ist dabei auch, dass „Opus Dei“ erst 2012 erschienen ist, also weit über ein Jahrzehnt nach dem Beginn des *Homo sacer*-Projektes. Agamben war sich zu diesem Zeitpunkt der Tragfähigkeit seines Argumentes offensichtlich ausreichend sicher, um dieses in einer nochmals verschärften Lektüre der abendländischen Tradition auszuweiten.

Erweiterung beziehungsweise Nachschärfung seiner Argumentationen in den bisherigen Büchern des Homo sacer-Projektes.¹⁹³

Er postuliert, dass durch die Übersetzungsprozesse des liturgischen Wirksamkeitsparadigmas in der Moderne zwei gänzlich verschiedene Ontologien gedacht würden, deren Distanz immer wieder zu überbrücken versucht wurde, was aber immer nur unvollständig gelingen konnte. Erst eine Archäologie von Herrschaft, Herrlichkeit, Amt und Wirksamkeit im Sinne Agambens kann diese Zwiespaltenheit unseres Zugangs zum Sein und zur Wirklichkeit angemessen fassen. Er nennt sie, um bei der griechischen Grundsprache der Ontologie zu bleiben, „Ontologie des *esti*“ („er/sie/es ist“) und „Ontologie des *estō*“ („sei!“), also eine indikativische und eine imperativische Ontologie. Der Imperativ prägt als sprachliche Form das Recht, in Rechtsnormen und im Eid, und die Religion, in der Liturgie, im Gebet und in der Vorstellung von der Schöpfung.¹⁹⁴

„Es gibt in der abendländischen Ontologie also zwei verschiedene und doch miteinander verbundene Ontologien: Die erste, die Ontologie des Gebots, gehört zur rechtlich-religiösen Sphäre, sie findet ihren Ausdruck im Imperativ und ist performativ beschaffen; die zweite entstammt der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition und drückt sich im Indikativ aus [...]. Die Ontologie des *estō* und des ‚sei‘ verweist auf ein Sollen; diejenige des *esti* und des ‚ist‘ auf das Sein.“¹⁹⁵

Am weitesten gekommen im schwierigen Unterfangen, diese einander widersprechenden Ontologien doch zusammenzudenken, seien dabei Kant und nach ihm der Rechtstheoretiker Hans Kelsen in seiner reinen Rechtslehre.

„Wenn uns heute allerorten die hohle Phrase ‚ich kann‘ entgegentönt, drängt sich [...] die Vermutung auf, daß der Schwätzer uns eigentlich sagen möchte: ‚ich muss wollen können‘, mit anderen Worten ‚ich befehle mir zu gehorchen‘.“¹⁹⁶

193 Vgl. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, S. 177-185. Nochmals zusammengefasst findet sich die Übertragung des Wirkungspadigmas der Liturgie und ihres Amtes im Begriff des Sollens bei Kant auf S. 187 im genannten Band: „Was bei Kant in der Form des Sollens seine Vollendung findet, ist die Ontologie der Operativität, deren Stammbaum wir hier zu umreißen versucht haben. In dieser verschwimmen Sein und Sollen, ziehen sich zusammen, und das Sein ist nicht mehr nur einfach, sondern *muss* verwirklicht *werden*.“

194 Vgl. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, S. 188f.

195 G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, S. 189.

196 AGAMBEN, Giorgio, *Archäologie des Befehls*, in: Graf, Friedrich-Wilhelm (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, S. 241-258, hier: S. 256. In der Kritik steht an dieser Stelle Kants Diktum „man muss wollen können“, vgl. KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Ders.,

Besonders aufschlussreich für das Verständnis der beiden Ontologien ist, dass in diesem Aufsatz auch die Unterscheidung zwischen *potentia ordinata* und *potentia absoluta* in der Scholastik wieder in den Blick genommen wird: Der Wille, der in der Ontologie des Befehls, der Ontologie des *estō*, tätig wird, ist genau das, was die beiden Potenzen voneinander trennt, er ist das Moment, das eine geordnete Handlung im Sinne des Regierens der Welt für Gott und ausgehend von diesem Paradigma auch für den Menschen begründet. Die göttliche Allmacht ist diesbezüglich der Beispielfall der Potenz und die hier erarbeitete Strategie, Potentialität zu denken, wird dann auf andere Fälle heruntergebrochen.

„[Der Wille, Anm. d. Verf.] soll die Potenz bändigen und einhegen, das Chaos und die Unermeßlichkeit der göttlichen Allmacht begrenzen, die andernfalls jeden Versuch, eine geordnete Weltregierung zu errichten, zum Scheitern verurteilen würde. Das Instrument, das diese Begrenzung der Potenz gleichsam von innen heraus leisten soll, ist der Wille. Die Potenz kann wollen. Hat sie aber gewollt, muß sie ihrem Willen gemäß handeln.“¹⁹⁷

Es gibt damit für Agamben zwangsläufig eine Verbindung der beiden Ontologien, die immer wieder hergestellt werden muss und in der sie einander immer wieder verfehlen. Weil in der Welt nichts existiert, was klar einem Imperativ entspricht (denn was bereits ist, muss ja nicht ins Sein gerufen werden), neigen Theorien des Rechts und der Ethik dazu, das Sollen ins Sein zu setzen, um diese Kluft zu überbrücken. Hier kommt Agamben auch wieder auf das Problem der Gewalt zu sprechen, das sich jetzt auch genauer bestimmen lässt, nämlich als notwendigerweise erzwungene Berührung der beiden Ontologien, in der das Sollen ein Sein implizit schon voraussetzt, das es erst auf den Plan rufen wollte. In Bezug auf Kelsens Versuch, das Recht „rein“, das heißt unabhängig vom faktischen Sein zu denken, sagt Agamben:

„Wenn die Norm, die eine Sanktion festlegt, aussagt, dass der Henker die Strafe vollstrecken soll und nicht, dass er sie tatsächlich vollstreckt, hat die Idee der Sanktion keinen Wert mehr. [...] Wie bei Kant finden Sein und Sollen in der Reinen Rechtslehre

Werke in sechs Bänden, Bd. 4, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1963, S. 54 [Stellenangabe laut Akademie-Ausgabe: GMS, AA IV: 424.01].
197 G. AGAMBEN, Archäologie des Befehls, S. 257.

ihren gemeinsamen Ausdruck in [dem] die Trennung auf eine Berührung verweist und diese wiederum auf eine Trennung.“¹⁹⁸

Die Logik der Ausnahme und des „einschließenden Ausschlusses“ ist mithin eine, die sich als eine ganz wesentliche Grundlage sogar unseres Denkens über das Sein als solches herausstellt. Von dort ausgehend hat Agamben hier den entscheidenden Wendepunkt des Homo sacer-Projekts vorbereitet: Die Wende zur Ethik.

Im der Logik des dem Homo sacer-Projekt folgenden Bandes III, „Was von Auschwitz bleibt“, wird diese Hinwendung zur Ethik nochmals erweitert und zugespitzt.

Agamben schließt „Opus Dei“ bereits mit einer Zuspitzung und einer ethischen Forderung. Der letzte Satz des Buches lautet:

„Die Herausforderung der kommenden Philosophie liegt darin, eine Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots zu denken und eine Ethik und eine Politik, die von den Begriffen der Pflicht und des Willens befreit sind.“¹⁹⁹

198 G. AGAMBEN, Opus Dei. Archäologie des Amtes, S. 197; vgl. KELSEN, Hans, Reine Rechtslehre, vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Wien 1960. Kelsen versucht hier, streng zwischen allgemeinen, normativen, das Recht betreffenden Sollens-Aussagen und solchen, die das Sein im Sinne des Faktischen (wie es von den Natur- und Geisteswissenschaften beschrieben werde) zu trennen. Beide sollen nicht auseinander ableitbar oder notwendig in Berührung sein; genau hier setzt Agamben seine Kritik an.

199 G. AGAMBEN, Opus Dei. Archäologie des Amtes, S. 202.

III Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge

In den ersten beiden Bänden des Homo sacer-Projektes wurde, wie wir sehen konnten, die grundlegend problematische Struktur der Gegenwart zunächst mit Kategorien des Rechts und der Politik, dann mit solchen der Sprachreflexion untersucht. Immer mehr haben sich dabei auch ethische Fragen ergeben, welche die archäologische Vorgehensweise Agambens grundiert haben und die insbesondere in „Opus Dei“ immer klarer zur Sprache gekommen sind.

Dementsprechend kann die Einordnung von „Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge“ als unmittelbar darauffolgender und nicht weiter unterteilter Band III durchaus folgerichtig erscheinen. Auch hier geht es um die Frage darum, was das moderne Subjekt-Sein (und folgerichtig das damit verbundene Subjektdenken) ausgemacht hat und mit welchen Schwierigkeiten dieses verbunden war – und was danach kommen könnte an Theorien und Handlungsweisen, die Mensch-Sein und Leben ausmachen. In diesem Band fokussiert sich Agamben direkt auf die zentrale Fragestellung, die die Homo-Sacer-Reihe von Anfang an motiviert hat: Wie ist die Grundlage eines ethischen Denkens nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, für die Auschwitz als Chiffre steht, zu schaffen?

Im Zentrum steht dabei weniger die Möglichkeit ethischer Reflexion als solcher als die konkrete Bezugnahme auf das Geschehene. Es geht also darum, die stets beschworene historische Verantwortung auch philosophisch einzulösen: Das ist eine komplexe Herausforderung für die philosophische Ethik, deren Universalitätsanspruch sich mit den ganz konkreten, aber universal herausfordernden historischen Ereignissen in ein Zusammenspiel bringen lassen muss. An dieser Stelle lässt sich auch erkennen, worum es Agamben zu tun ist: eben nicht um eine historische, ethische, philosophische oder theologische Theorie oder einfach um einen literarischen Zugang. Um seiner Verantwortung nachzukommen, wendet Agamben alle diese Ansätze auf – einzeln würden sie einfach zu kurz greifen. Nur durch eine Verschränkung dieser Zugänge kann in Agambens Herangehensweise die Gegenwartsbedeutung des Geschehenen nachvollzogen und der ethische Appell des Erinnerns erneuert werden, ohne in Plattitüden zu verfallen. Die größte Herausforderung stellt das, was wir als „Auschwitz“ benennen, allerdings für die Geschichte als Vorstellung einer die Zeit überbrückenden, verstehbaren menschlichen Erfahrungsebene dar:

„Die eigentliche Aporie von Auschwitz ist die Aporie historischer Erkenntnis selbst: die Nicht-Koinzidenz von Fakten und Wahrheit, von Konstatieren und Verstehen.“²⁰⁰

Es ist vor dem Hintergrund dessen und der Überlegungen zu Willen und Befehl aufschlussreich, wie Agamben den Haupttext des Bandes „Was von Auschwitz bleibt“ beginnt, nämlich mit der Invokation des Willens, Zeugnis abzulegen, des Überlebenden Szymon Laks:

„Der Wille, Zeuge zu werden, kann für den Deportierten im Lager ein Grund zum Überleben sein:

„Ich hatte den festen Entschluss gefaßt, nicht freiwillig in den Tod zu gehen, was auch immer geschehen möge. Ich wollte alles sehen, alles durchmachen, alles erfahren, alles in mir aufnehmen. Zu welchem Zweck, wenn ich doch niemals Gelegenheit finden sollte, der Welt das Ergebnis meiner Entdeckungen entgegenzuschreien? Einfach deshalb, weil ich mich nicht ausschalten wollte, nicht den Zeugen ausschalten, der ich sein konnte. (Langbein I, S. 186)“²⁰¹

Interessant ist an dieser Stelle übrigens auch ein Verweis auf eine Überlegung Arendts, die sich die verhältnismäßig seltenen Selbstmorde im Lager, wie Langbein ebenfalls ausführt, nur dadurch erklären konnte, dass hierfür die „Destruktion der Individualität nach dem Mord an der moralischen Person und der Vernichtung der juristischen Person“ verantwortlich gewesen seien.²⁰²

Gleich im folgenden Abschnitt lässt Langbein die Zitate derer folgen, die sich nicht mehr nur als juristische oder natürliche Personen verstanden, sondern als Zeugen im emphatischen Sinn. Möglicherweise darf hier auch eine Korrektur oder Ergänzung Arendts durch Agamben angenommen werden.

Die Aufgabe, die sich Agamben in diesem Band stellt, ist nicht, wie im Fall des Souveräns und des *homo sacer*, die Schwelle zwischen der Gewalt und der Macht und ihrer körperlichen Verortung zu finden. Das war die Ausrichtung der ersten beiden Bände. Eng damit verbunden,

200 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 8.

201 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 15. Zitiert im Zitat ist: ADLER, HANS GÜNTHER/LANGBEIN, HERMANN/LINGENS-REINER, ELLA (Hg.), Auschwitz. Zeugnisse und Berichte, Köln/Frankfurt a.M. 1984 [Erstauflage 1962]. Die hier zitierte Aussage stammt von Simon/Szymon Laks, einem polnischen Komponisten, der in Auschwitz zur Leitung des Lagerorchesters gezwungen wurde.

202 H.-G. ADLER u.a., Auschwitz. Zeugnisse und Berichte, S. 185.

aber klar anders perspektiviert geht es hier eher um zeitliche, historische Dimensionen.²⁰³ Angesichts der Katastrophe des Lagers – hier kommt vor allem Auschwitz als das emblematische Lager des 20. Jahrhunderts und Sinnbild der Shoah in den Blick – stellt sich die entscheidende Frage, wie diese unmenschliche Erfahrung zu erinnern und zu repräsentieren sei. Es liegt auf der Hand, dass herkömmliche Arten, sich zu erinnern, hier immer zu kurz greifen müssen, auch wenn sie einen wichtigen Teil der sogenannten Kultur der Erinnerung bilden, etwa Denkmäler und Gedenkveranstaltungen. Gleichzeitig gibt (oder gab) es die überlebenden Zeug*innen des Geschehenen, die sich einer unmöglich anzunehmenden Situation ausgeliefert sahen, in der sie Zeugnis von undenkbaaren und kaum mit dem alltäglichen Geschehen in Verbindung zu bringenden Erinnerungen geben mussten. Viele fühlten sich, wie immer wieder geschildert wird und was für Agamben auch eine wichtige Kategorie werden wird, schuldig für ihr eigenes Überleben oder schämten sich für ihre fortgesetzte Existenz.

Von der Existenz als „Rest“, als lebendes Relikt einer Vergangenheit, die weder angemessen repräsentiert noch vergessen werden kann, zeugen die von Agamben in diesem Band ausführlich zitierten Werke des italienischen Schriftstellers und Chemikers Primo Levi.²⁰⁴ Levi, der selbst das Lager (ebenso wie den Partisanenkampf und einen mühsamen Heimweg aus Auschwitz) überlebt hatte, arbeitete sich Zeit seines Lebens daran ab und nahm eigens dafür seine schriftstellerische Tätigkeit auf.

Agamben nimmt Levi zum hauptsächlichen Zeugen für die Erfahrung des Überlebens der Shoah. Dafür gibt es mehrere Gründe, die nur teilweise explizit gemacht werden. Wie so oft scheint eine, wenn auch nur angedeutete, persönliche Begegnung im Hintergrund zu stehen. Levi hat allerdings auch die Erfahrungen in und mit Auschwitz wie kein anderer zur Sprache gebracht, als Autor seiner Erinnerungen, die einen hohen literarischen Anspruch haben.

Er fungierte allerdings auch als Zeuge im juristischen Sinn, so etwa im Prozess gegen einen der unmittelbaren Mitarbeiter Adolf Eichmanns und in mehreren öffentlichen Vorträgen rund um den Prozess gegen Eichmann selbst.²⁰⁵ In seinen Erinnerungen und Romanen, die von Auschwitz handeln, setzt Levi viele literarische Mittel ein. Besonders eindrücklich jedoch ist

203 Die allerdings im dichten ersten Buch der Reihe, *Homo sacer I*, vorbereitet wurde.

204 Er war auch als Übersetzer, vor allem von Werken Kafkas

205 Die entsprechenden Dokumente, die Levi über seine gesamte Lebenszeit hin verfasste, sind versammelt in: LEVI, Primo, *So war Auschwitz. Zeugnisse 1945-1986* [orig. hg. von Domenico Scarpa und Fabio Levi], übers. von Leonardo De Benedetti, München 2017. Levi bezeichnet allerdings auch einige seiner Reden und in Sammelbänden veröffentlichten Erinnerungen häufig als „Zeugnis von“ oder „Zeugnis für“. Entsprechend scheint Agambens Fokus auf den Begriff des Zeugnisses und des Zeugen direkt von Levi abgeleitet. Besonders eindrücklich für die letzte Ununterscheidbarkeit von juristisch-politischem Zeugenbericht und Lebenserinnerung ist das „Zeugnis eines Gefährten der Gefangenschaft“, S. 70-72.

immer wieder der Rückbezug auf die vielleicht nicht rettende, aber doch irgendwo Halt gebende Erinnerung an Dantes Göttliche Komödie.²⁰⁶ Die Passagen, die Levi besonders häufig einfallen, sind jene, in denen Dante das Schicksal des Odysseus erzählt und die Levi im Lager auch verwendet, um einem Mithäftling das Italienische beizubringen.²⁰⁷

Besonders bedeutsam für die Lektüre des Homo-Sacer-Projekts ist die deutliche Unterscheidung von Recht und Ethik, die Agamben vornimmt. Er verwehrt sich gegen jede moralisch-ethische Verantwortungsrhetorik angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus. Alles andere wäre ein massiver und folgenschwerer Kategorienfehler:

„Die ‚Ethik ist aber die Sphäre, die weder Schuld noch Verantwortung kennt: sie ist, Spinoza wusste es, *die Lehre vom glücklichen Leben*. Schuld und Verantwortung zu übernehmen [...] bedeutet, den Bereich der Ethik zu verlassen, um den des Rechts zu betreten. Wer diesen schwierigen Schritt tun mußte, kann nicht verlangen, durch die Tür, die sich gerade hinter ihm schloß, wieder einzutreten.“²⁰⁸

Wie Agamben in „Was von Auschwitz bleibt“ nicht müde wird zu betonen, waren es in der Regel die Täter*innen, die moralische Betroffenheit ausdrückten und auch die moralische Verantwortung als solche auf den Plan riefen.²⁰⁹

Moralische Verantwortung betrifft hier die reine Übernahme von Schuld, die durch konkrete Handlungen entsteht. Diese wurde häufig von Täter*innen verwendet, um die rechtliche Verantwortung durch konkrete Rechtsurteile abzumildern.

Das ist auch gerade die Herausforderung von Agambens Frage nach einer Ethik: Wir haben heute durchaus Bedarf nach einer Ethik im Sinne des glückenden Lebens, nach einer Ethik, die

206 Im Werk Levis spielt daneben auch die Erfahrung der unterschiedlichen Sprachen im Lager eine ganz wesentliche Rolle.

207 Vgl. LEVI, Primo, *Ist das ein Mensch?* übers. von Heinz Riedt, München 2011, S. 138f. Das Odysseus-Motiv wird in seinen Erinnerungen an seine zehnmonatige Heimreise von Auschwitz nach Turin nochmals deutlicher ausgeleuchtet. Vgl. LEVI, Primo, *Die Atempause*, übers. von Barbara und Robert Picht, München 2011.

208 G. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*. Das Archiv und der Zeuge, S. 21.

209 Diese These hat zu Recht viel Widerspruch hervorgerufen. Es muss aber unterstrichen werden, dass Agamben hier vor allem zum Ausdruck bringt, dass die einfache Übernahme moralischer, individueller Schuld von Seiten der Täter*innen nicht die ungeheuren strukturellen Dimensionen der Shoah angemessen adressieren könnte. Vielmehr müssen wir uns fragen, wie einerseits der Erfahrung der Zeug*innen juristisch Rechnung getragen werden kann – das ist bis heute teilweise unterblieben. Gleichzeitig wird Agamben aber nicht müde, zu betonen, dass es auch mit der Übernahme von Schuld für das Geschehene alleine nicht getan ist. Um die Wiederkehr des Schreckens zu verhindern müssen wir an den Logiken der Ausnahme arbeiten, die unsere Kultur und unser Recht zutiefst prägen – gerade diese ethische Arbeit sind wir den Zeug*innen schuldig.

sich noch auf den ethischen Entwurf Spinozas beziehen kann. Wenn das so ist, dann müssen wir aber die Herausforderung annehmen, eine solche Ethik nach Auschwitz so zu formulieren, dass wir weder das Zeugnis der Katastrophe noch die Bedürfnisse der Gegenwart vergessen. Um die Wiederkehr des Schreckens zu verhindern müssen wir an den Logiken der Ausnahme arbeiten, die unsere Kultur und unser Recht zutiefst prägen – gerade diese ethische Arbeit sind wir den Zeug*innen schuldig.

Die Opfer der Lager empfanden, zumindest in der Lektüre Agambens, das Geschehen viel eher als etwas, das sich außerhalb moralischer Zurechnung überhaupt bewegte, was auch zu jenem bekannten Paradox der „Schuld der Überlebenden“ führte, die diese empfanden und die eben keine moralische oder rechtliche Schuld war, sondern eine tief empfundene Deplatziertheit, eine Scham, an Stelle eines Anderen überlebt zu haben.²¹⁰ Dazu und zu Agambens Überlegungen zum Thema gleich mehr. Vor seinen Ausführungen dazu stellt Agamben aber auch noch einige Überlegungen an, die der „Theorie der Zeugenschaft“, die er im Weiteren entwickelt, zugrunde liegen.

Auschwitz ist, wie Agamben ausführt, auch ein ganz wesentliches geschichtsphilosophisches Problem. In Auschwitz ist etwas in der Zeit aufgetaucht, das nicht mehr aufgehört hat, so Agamben. Das widerspricht natürlich der üblichen in Bezug auf Auschwitz geäußerten Forderung, dass sich Auschwitz nicht wiederholen dürfe. Agamben setzt dem entgegen, dass Auschwitz als historisches Geschehen vielmehr nicht aufgehört hat, dass sich die dort am Werk gewesenen Strukturen vielmehr zumindest potentiell fast universell verbreitet hätten und sich jederzeit aktualisieren könnten. Agamben verwehrt sich auch dem Vorwurf, die „Einzigartigkeit“ von Auschwitz bzw. der Shoah zu leugnen – wie er aufweist, ist diese historisch erst einmal ja tatsächlich einmalig und auch in ihrer institutionellen Anlage einzigartig. Diese Einzigartigkeit sollte aber nicht in einem metaphysischen Sinn verstanden werden, wenn man – Agamben weist hier auf die theologischen Wurzeln solcher Argumentationen hin – diese Einzigartigkeit nicht zu einer besonderen Dignität machen möchte.

Dass Auschwitz nicht in derselben Weise geendet hat wie andere historische Ereignisse, macht Agamben anhand einer Schilderung Primo Levis deutlich, die sich auf ein Fußballspiel zwischen Häftlingen, Mitgliedern des sogenannten „Sonderkommandos“, das für die

210 Diese ist durchaus auch in gewisser Weise anfechtbar, weil primär auf die Darstellung Levis gestützt, dessen Sicht auf die Ereignisse zwar sehr überzeugend und auch sehr eindringlich darstellt sind, jedoch von anderen Zeug*innen vielleicht nicht geteilt werden. Dieses Problem betrifft allerdings so gut wie alle Darstellungen der Shoah – Agamben weist immerhin minutiös nach, worauf er sich jeweils bezieht, um Pauschalisierungen zu vermeiden.

Abwicklung der Vergasungen zuständig war, und Mitgliedern der SS regelmäßig zutrug, bezog. Diese gerade ganz normale, alltägliche Handlung verstärkt den Schrecken, anstatt eine Dimension der geselligen Menschlichkeit in das Lager einzutragen, macht sie dessen vollkommene Grausamkeit erst sichtbar. Die Normalisierung des Schreckens, die hier vollzogen war, wirkt in ihrer Prägnanz bis heute fort. Bis heute haben sich Kulturen, Sprachen und die Geschichte Europas nicht vollständig damit auseinandersetzen können, was es heißt, dass noch Menschen leben und immer Menschen gelebt haben werden, die sich in dieser Situation befunden haben. Wir sind sowohl verantwortlich dafür, dieses Geschehen zu bezeugen, also erinnert zu halten und der Unmöglichkeit dieses Unterfangens irgendwie gerecht zu werden. Wir müssen also sowohl das Gedächtnis an das Geschehen aufrechterhalten und die politischen Mittel finden, es zum Aufhören zu bringen. Das heißt: sicherzustellen, dass nicht wieder die Logiken des Rechts und der Politik solche Grenzfiguren des Menschlichen hervorbringen. Und so weit sind wir noch lange nicht.²¹¹ Die Aufgabe stellt sich stets neu.

Agamben macht sich dann auf eine Spurensuche nach den Grenzen der Sprache im Lager, die auch Primo Levi so beschäftigt haben. Ein ganz wesentlicher Ausgangspunkt dafür ist jene Gestalt, die manche Häftlinge im Lager annahmen und die von den anderen Insass*innen meist als „Muselmann“²¹² bezeichnet wurde. Es handelte sich dabei um Menschen, die an der Grenze zum Tod dahinvegetierten, meist nicht mehr ansprechbar waren, nicht mehr sprachen und scheinbar unempfindlich gegenüber unmenschlichen Torturen waren.

Der Muselmann befand sich tatsächlich jenseits von Leben und Tod, wie Agamben ausführt – Primo Levi fand hier eine „neue ethische Materie“, wie Agamben mit Blick auf Primo Levis Buch „Ist das ein Mensch?“ zusammenfasst:

„Die Ethik von Auschwitz [...] beginnt genau an dem Punkt, an dem der Muselmann, der ‚vollständige Zeuge‘ für immer die Möglichkeit aufgehoben hat, zwischen Mensch und Nicht-Mensch zu unterscheiden.“²¹³

211 Auch heute gibt es, vielleicht weniger drastische, aber doch inhumane Formen des Ausschlusses durch das Recht, wie die Situation der Flüchtlinge am Mittelmeer.

212 Das ist ein Ausdruck der Lagersprache, die sich unter den Häftlingen entwickelte und über die Lager des Dritten Reiches hinweg verbreitet war. Wie der Ausdruck zustande kam, ist nicht belegt, Es scheint jedoch einen Zusammenhang zwischen durchaus antimuslimischen Stereotypen (Schwäche, Ergebenheit) und dieser Figur des ausgemergelten Häftlings, der ergeben sein Schicksal erwartete, zu geben. Die Geschichte des Zusammenhanges von europäischen Muslimen (viele der inhaftierten und getöteten Roma und Sinti waren islamischen Glaubens), Nationalsozialismus und vor allem arabischer Politik der Zeit ist bisher übrigens noch relativ wenig beforscht.

213 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 41.

„Einmal Krankheitsbild oder ethische Kategorie, einmal politische Schranke oder anthropologischer Begriff, ist der Muselman ein undefiniertes Wesen, in dem nicht allein Menschlichkeit und Nicht-Menschlichkeit, sondern auch das vegetative Leben und das der Beziehungen, Physiologie und Ethik, Medizin und Politik, Leben und Tod kontinuierlich in einander übergehen.“²¹⁴

Die Ethik, von der hier die Rede ist, bezeichnet nicht jene eines geglückten Lebens im Sinne etwa Spinozas, sondern markiert zuerst einmal den tiefen Bruch, den die Shoah, die die Grenzen des Menschseins auf besonders perfide Weise ausgelotet hat, in jede Formulierung ethischen, also irgendwie auf ein Glücken hin ausgerichteten Lebens, einschreibt. Ethik ist hier erst einmal an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gelangt.

Dennoch ist es für Agamben weiterhin notwendig, ethische Haltungen einzunehmen – alles andere wäre ja gerade keine adäquate Antwort auf die Geschehnisse. Jede künftige Ethik muss es sich aber zur Aufgabe machen, eine Antwort auf Auschwitz zu finden, aktiv dazu beizutragen, dass sich die Verbrechen des Nationalsozialismus nicht wiederholen können. Jede künftige ethische Haltung wird auch diesen Bruch der Ethik voraussetzen und markieren müssen. Erst davon ausgehend kann sich eine ethische Haltung, eine Reflexion auf gelingendes menschliches Leben vielleicht nochmals formulieren lassen.

Dazu gehört auch, die schlichte Tatsache zu bedenken, dass das Nazi-Regime gerade kein Unrechtsstaat war, sondern ein Rechtsstaat, der dennoch zutiefst unethische Verbrechen hervorgebracht hat. Das hat auf der Ebene des Rechts zu entscheidenden Neuansätzen geführt, etwa der Formulierung von Tatbeständen als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Auf der Ebene ethischen Nachdenkens wird zwar auf diese Gesetzgebungen und Rechtstheorien verwiesen, die sich den vom nationalsozialistischen Recht gestellten Problemen widmen. „Auschwitz“ als Chiffre für die unmenschlichen und zutiefst das Glückenkönnen menschlichen Lebens infragestellenden Geschehnissen wird zwar philosophisch und historisch bedacht. Als Herausforderung für eine Lehre glückenden menschlichen Lebens im Allgemeinen und ihrer Systematisierung in Gestalt einer allgemeineren Ethik wird Auschwitz selten bedacht, was Agamben zu Recht stark kritisiert. In Auschwitz haben wir es mit Grenzen des menschlichen Lebens zu tun, die ethische Entwürfe überhaupt in Frage stellen. Dennoch stellt sich weiterhin unsere Frage nach Ethik als einem gelingendem Leben. Diese müssen wir in Zukunft so beantworten, dass wir die Erfahrung von Auschwitz nicht nivellieren, aber doch eine

214 G. AGAMBen, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 41.

gemeinschaftliche Praxis gelingenden Lebens verwirklichen. Diese beiden Momente hängen eng zusammen, weil nur so wirksam verhindert werden kann, dass Auschwitz sich wiederholt.

Anstatt die Frage nach der Ethik angesichts der Unmenschlichkeit fallen zu lassen, sind wir, Agamben folgend, umso mehr dazu aufgerufen, sie uns zu stellen. Das muss jetzt aber neue Voraussetzungen haben. Einige davon hat Agamben im Homo sacer-Projekt schon versucht grundzulegen: Die Logik der Ausnahme und der *sacratio* und die beiden Ontologien des Seins und des Sollens, die sich aus dieser Struktur ergeben, sind bereits archäologisch zu Tage befördert worden. Diese archäologischen Aufklärungen können ein mögliches Fundament für eine neue Ethik des erneuerten, anderen Gebrauchs gegen die Abtrennung des nackten Lebens zu geben helfen. Davor muss aber jener Ort bedacht und im Sinne der Zeugenschaft erinnert werden, an dem die Abtrennung des nackten Lebens seine katastrophale Kulmination erreicht hat, nämlich Auschwitz.

Zu beachten ist auch, wenn man zu den Überlegungen Agambens jene Primo Levis nochmals heranzieht, dass der „Muselmann“ in Auschwitz keineswegs die Ausnahme darstellte, sondern die Regel. So wurde menschliches Leben, das jenseits ethischer Kategorien stattfindet, nicht zum unglücklichen Ausnahmefall, sondern zur Normalität des Lagers. Dass die Muselmänner nicht einfach nochmals eine Randfigur von Auschwitz waren, sondern eher die Regel, ist eine zentrale Beobachtung – hier wurde massenhaft eine Form menschlichen Daseins produziert, die das Menschsein gemeinsam mit den gewöhnlichen Vorstellungen und Erfahrungen von Leben und Tod hinter sich lassen musste.²¹⁵

„Ihr Leben ist kurz, doch ihre Zahl ist unendlich. Sie, die Muselmänner, die Untergegangenen, sind der Kern des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert,

215 Die Entscheidung, sich auf die fast handlungsunfähigen Muselmänner zu beziehen, ist, wie Agamben selbst anmerkt, eine ungewöhnliche – die ethischen und moralischen Überlegungen die Lager betreffend beziehen sich herkömmlich eher auf jene, denen eine mehr oder weniger große Handlungsmacht zukam, die Schergen, Kollaborateure oder sogenannten „Prominenten“, die als Handlanger dienten. Dazu kamen die meist juristisch aufgearbeiteten Untersuchungen der Schuld derer, die Tötungen veranlassten oder organisierten beziehungsweise dabei mithalfen. Berühmte, Agamben sicher vorschwebende Beispiele sind Adolf Eichmann und seine Komplizen, aber auch die sogenannten „Judenräte“. Hannah Arendt musste für die moralisch-politische Perspektivierung beider Beispiele in ihrem Buch „Eichmann in Jerusalem“ viel Kritik einstecken.

ihren Tod, vor dem sie keine Angst haben, weil sie zu müde sind, ihn zu begreifen, als Tod zu bezeichnen.“²¹⁶

Dem gegenüber steht bei Levi die Erfahrung, dass die Frage „Ist das ein Mensch?“ auch im Lager in Ausnahmefällen noch mit „Ja“ zu beantworten ist, nämlich in Bezug auf seinen Freund Lorenzo, über den er in „Ist das ein Mensch?“ an einer vielzitierten Passage schreibt: „Dank Lorenzo war es mir vergönnt, daß auch ich nicht vergaß, selbst noch Mensch zu sein.“²¹⁷

Dafür eignet sich die historische Tiefendimensionierung allerdings nur dann, wenn sie auf eine bestimmte Art und Weise betrachtet wird. Geschichte wird immer erst dann als solche fassbar, wenn es zum einen materielle Bedingungen dafür gibt, das Archiv, und zum anderen einen Bedarf, Geschichte zu aktivieren und zu schreiben, also jemanden, der Zeugnis ablegt.²¹⁸ Nur so kann ein *ethos* gefunden werden, das sich der Figur des Muselmannes annehmen kann und das auch heute als mögliche Grundlage einer Ethik, die den Bruch durch Auschwitz ernst nimmt, vorausgesetzt werden kann. Das ist die Rolle des Zeugnisses – dieses bezeugt gerade die Unmöglichkeit, nochmals angemessen positiv Bezug auf bestimmte menschliche Erfahrungshorizonte nehmen zu können. Diese eigentliche Unmöglichkeit des Zeugnisses wird von Agamben eindrücklich beschrieben.

216 P. LEVI, *Ist das ein Mensch?*, S. 112.

217 P. LEVI, *Ist das ein Mensch?*, S. 153. Im Lager haben wir es mit einer genauen Umkehrung des herkömmlichen Ausnahmezustands zu tun, in dem nicht mehr der ausgestoßene und von Macht und Gewalt deformierte *homo sacer* die verdrängte Randfigur ist, sondern genau das *humanum* die ausgestoßene Ausnahmefigur wird. Wohl deshalb bezeichnet Agamben auch nirgends in „Was von Auschwitz bleibt“ oder anderswo den Muselman als *homo sacer*. War der *homo sacer* eine Randfigur des Rechts, das seine sonstige Gültigkeit und in diesem Rahmen auch eine gewisse Möglichkeit der Menschen markierte, sich auf dessen zumindest grundlegend feststehenden Charakter zu verlassen, so gewaltsam dieser Rahmen auch gestiftet gewesen sein mochte, steht der Muselman keineswegs außerhalb des Gesetzes, um es irgendwie zu legitimieren. Dass sich die Nazi-Schergen der Illegitimität ihres Tuns voll bewusst waren, sie also nicht der Meinung waren, Vogelfreie zu töten, sondern eben Wesen, die legaler Weise ihres menschlichen Status beraubt worden waren, befindet sich vielleicht auf einer Linie mit dem antiken *homo sacer*-Denken, radikalisiert dieses aber in einer Weise, die vor der Moderne nicht denkbar (und schon gar nicht umsetzbar) gewesen wäre. Der *homo sacer* war stets als einzigartige Figur gedacht, die einen universellen Anspruch stützte, und deren Anwendung auf einen realen Menschen nicht überzeugend überliefert ist. Der Muselman, den es in den Lagern millionenfach wirklich gab, war der nihilistische Versuch der totalen Verallgemeinerung dieses Einzelfalles (der in der Antike möglicherweise bloß eine legitistische Fiktion war) und ist daher nicht mit diesem gleichzusetzen. Zusätzlich muss beachtet werden, dass der *homo sacer* mit der *sacertas* als Strafe für ein konkretes Verbrechen, für eine Handlung, gerichtlich verurteilt wurde (wie es etwa das Zwölf Tafelgesetz vorsieht). Die wenigsten Lagerhäftlinge des Dritten Reiches hatten im eigentlichen Sinn etwas Widerrechtliches getan. Viel mehr war es das bloße Sein derer, die aufgrund ihres Judentums (das von den Verfolgern rein biologisch und, im Fall der „Rassenschande“, sexuell definiert war), aber auch anderer aus biopolitisch konstruierten und gesetzlich verankerten Gründen Verfolgter, war es das bloße Leben, das vernichtet wurde.

218 Gerade im *material turn* der Geschichtswissenschaften ist hier auch auf der Ebene der Objekte immer wieder auf deren Möglichkeit, Zeugenschaft anzubinden und herauszufordern, verwiesen worden. Ein besonderes Beispiel sind die von den Nazis konfiszierten und museal aufgearbeiteten jüdischen Kultgegenstände. Diese können nicht mehr einfach ihrem vorherigen Gebrauch zugeführt werden (gerade dann, wenn sie nicht mehr restituiert werden können), sind aber auch nicht einfache Museumsgegenstände. Siehe dazu vor allem: COHEN, Julie-Marthe/HEIMAN-JELINEK, Felicitas (Hg.), *Neglected Witnesses. The Fate of Jewish Ceremonial Objects During the Second World War and After*, Amsterdam 2011.

„Vornehmlicher Ort dieser Distanzlosigkeit ist der Körper, eingespannt zwischen Sprache und Tod. Was uns aus dieser Distanzlosigkeit wieder befreien kann, ist das plötzliche Gewährwerden, dass wir sie vollziehen. Damit ist sie nicht vernichtet, kann aber immer nur als bereits Verlorene gedacht werden. [...] [W]eil die Beziehung (oder vielmehr Nicht-Beziehung) zwischen dem lebenden Wesen und dem sprechenden Wesen die Form der Scham hat, des wechselseitigen Ausgeliefertseins an ein Unübernehmbares, kann das *éthos* dieser Kluft nur ein Zeugnis sein – d.h. etwas dem Subjekt nicht Zuzuschreibendes, das dennoch die einzige Wohnstatt, die einzig mögliche Konsistenz eines Subjekts bildet.“²¹⁹

Am besten illustrieren lässt sich das Problem, das sich hier stellt, nochmals im Rückgriff auf Primo Levi. Ich zitiere hier eine der bekanntesten Passagen seines Werkes „Ist das ein Mensch?“

„Es ist spät geworden, spät. Wir sind schon vor der Küche, ich muß zum Schluß kommen:

Dreimal im Kreis mit allen Wassern rollte:
Beim vierten riß er hoch das Heck, den Bug er
Tauchte wie eine andere Macht es wollte

*Tre volte il fe' girar con tutte l'acque:
Alla quarta levar la poppa in suso
E la prora ire in giù, come altrui piacque*

Ich halte Jean zurück, es ist so wichtig und dringend, daß er jetzt zuhört, daß er dieses ‚*come altrui piacque*‘ versteht, ehe es zu spät ist, denn morgen schon kann er oder ich tot sein; vielleicht sehen wir uns auch nie wieder, ich muß ihm vom Mittelalter erzählen, von dem so menschlichen, so notwendigen und doch unerwarteten Anachronismus dieses Verses, und da ist noch etwas anderes, Gigantisches, was ich in

219 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 114.

der Intuition eines Augenblickes eben erst erkannt habe, vielleicht der Grund unseres Schicksals, der Grund, warum wir heute hier sind ...

Nun stehen wir an der Suppenausgabe, in dem schmutzigen, zerlumpten Haufen von Suppenträgern der anderen Kommandos. Die neu Hinzugekommenen stauen sich hinter uns. *Kohl und Rüben*? Es wird offiziell bekanntgegeben, daß die Suppe heute aus Kohl und Rüben besteht: ‚*choux et navets*‘, ‚*kaposzta és répak*‘.

Bis über uns geschlossen ward das Meer.

Infin che 'l mar fu sopra noi rinchiuso.”²²⁰

Wenn die Vorstellung einer „reinen Spracherfahrung“ auch abstrakt ist, so scheint sie hier doch zu geschehen, wenn auch nur kurz. Der bemerkenswerte Schluss der Passage, in dem in einer gebrochenen Weise die – auch sprachliche – Wirklichkeit des Lagers wieder einsetzt, lässt sich doch noch in ein Verhältnis zum Vers Dantes bringen. Die schriftstellerische wie einfach menschliche Leistung Levis liegt auch darin, die Katastrophe und ihre kleinen Möglichkeiten, doch noch irgendwie menschlich zu bleiben, so schlicht und dabei deutlich darzustellen.

Im Lager sei, so Agamben, ein biopolitisches Experiment vonstattengegangen,

„in dem das Subjekt bis an den Grenzpunkt transformiert und aufgelöst wird, an dem die Verbindung zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung zu zerbrechen scheint.“²²¹

Das kommt auch in der oben geschilderten Spracherfahrung zum Ausdruck, in der sich Levi kurz als Mensch fühlt, weil er noch eine Erinnerung an die Sprache Dantes hat, die aber auch nicht ungebrochen ist, der Erfahrung des Lagers eigentlich nichts entgegenzusetzen hat und doch noch etwas jenseits des Lagers aufscheinen lässt. Vielleicht ist das die Option, letztlich noch Zeugnis zu geben, diese kurze Pause zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung, welche durch die Erinnerung an die Sprache nicht außer Kraft gesetzt werden, aber doch in eine

220 P. LEVI, *Ist das ein Mensch?*, S. 143f. Hervorhebung im Original.

Wer mehr über die kulturellen Zusammenhänge und die literarischen Formen der Bezugnahme auf Dante gerade in der Schilderung der Shoah sucht, wird fündig in dem auch sonst sehr informativen Werk von GORDON, Robert S., *The Holocaust in Italian Culture, 1944-2010*, Stanford 2012, bes. S. 52ff.

221 G. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, S. 129. Ganz zerbrochen ist sie, das ist das Wesentliche, jedoch nicht – es bleibt immer noch das Zeugnis solcher Erfahrungen der Entsubjektivierung eines Subjektes, wie es Levis schriftstellerisches Zeugnis bietet.

minimale Distanz rücken. Diese minimale Distanz ist jene Selbstdistanz, die es für die Erfahrung der Sprache braucht, aus der heraus Zeugnis gegeben werden kann.

Das Unvordenkliche und nachhaltig Katastrophale in Auschwitz war, wie Agamben überzeugend zeigt, die Erzeugung einer vollkommenen Trivialität, einer Gleichgültigkeit des Sterbens und Tötens. Diese dehnte das Maß dessen, was Menschen an Entmenschlichung ertragen mussten, weit über das einfache Töten hinaus in einen Bereich des eigentlich Unmenschlichen und Unaussprechlichen aus. Das macht uns auch nochmals den nicht endenden Charakter des Fußballspiels unter solchen Bedingungen klar. Für jenen Menschen, der seinem eigenen Tod gegenüber indifferent geworden ist, kann ein von dieser Indifferenz unberührtes Leben auch außerhalb des Lagers nicht mehr möglich sein – die Erfahrung des Lagers kann nicht einfach zurückgenommen werden.

„Auschwitz muß also aus einem anderen Grund aus der Erfahrung des Todes ausgeschlossen sein. [...] Die Aneignung des Uneigentlichen ist nicht mehr möglich, weil [...] die Menschen in jedem Augenblick faktisch für ihren Tod leben.“²²²

In einem lapidaren Satz, der die zentrale These und den Angelpunkt des Buches bildet, von dem auch die folgenden Fragen nach der Möglichkeit einer ethischen Antwort ausgehen müssen, fasst Agamben schließlich zusammen, was den Schrecken der Shoah ausmachte, was die Katastrophe darstellte:

„Wer im Lager war, der hat – ob er zu den Untergegangenen oder zu den Überlebenden zählt – alles ausgehalten, was er aushalten konnte.“²²³

Das hätte ganz einfach „nicht passieren dürfen“ – das ethische Grundproblem ist, dass Menschen auch jenseits des Menschenmöglichen noch existieren können und davon auch zu erzählen in der Lage sind. Die Erfahrung von Auschwitz macht die Strategien des Fühlens und des Denkens zunichte, ohne sie ganz zu zerstören, so wie es Levi schildert. Er kann das auch nur schildern, weil ihm, aus welchen Gründen auch immer, eine gewisse letzte Selbstdistanz nicht ganz abhandengekommen ist.

222 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 66.

223 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 67.

Die Scham, die die Überlebenden der Lager später häufig empfanden, richtete sich vor allem darauf, gerade das Unmenschliche für sich annehmen haben zu können.

„Das Unbehagen und das Zeugnis beziehen sich nicht einfach auf das, was man getan oder erlitten hat, sondern auf das, was man tun oder erleiden konnte. Dieses Können, diese fast unendliche Potenz zu leiden ist das, was unmenschlich ist – nicht die Fakten, nicht die Handlungen oder Unterlassungen.“²²⁴

Wie sich schließlich in der Untersuchung besonders der Schriften Primo Levis herausstellt, kann es die Übernahme von Verantwortung für Agamben nicht in einer „Ethik der Verantwortung“, sondern nur in einer „Ethik der Zeugenschaft“ geben. Der Zeuge tritt nicht nur als Zeuge eines gerichtlichen Urteils (lat. *testes*) auf, sondern als *superstes*, als Mensch, der für das ihm Widerfahrene Zeugnis ablegt, als Zeuge einer Erfahrung.²²⁵ Derjenige, der das Lager überstanden hat, der im Wortsinne des *superstes*, überlebt hat, kann Zeugnis ablegen. Er kann das aber nicht als jener, der die Erfahrung des Lagers gemacht hat, sondern gerade weil es eine Differenz gibt zwischen dem Zeugen und dem Muselmann, der im Lager die Erfahrung des Unmenschlichen gemacht hat. Nicht jeder war im Lager ein Muselmann, aber manche Muselmänner legten später doch wieder Zeugnis ab. Auch und gerade dann, wenn beide dieselbe Person sind: Das Zeugnis ist keine Schilderung eines Tatsachenzusammenhanges, oder eben nicht nur, sondern das Bezeugen der unüberwindlichen Kluft zwischen dem Menschen, der heute ein Zeugnis ablegt, und dem auf Unmenschliches reduzierten, nackten Leben, das er einmal war.

„Genau deswegen, weil das Nicht-Menschliche und das Menschliche, der Lebende und der Sprechende, der Muselmann und der Überlebende nicht zusammenfallen, weil zwischen ihnen eine untrennbare Teilung besteht, kann es Zeugnis geben.“²²⁶

224 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 68.

225 Wie Primo Levi gezeigt hat, und wie die dem Buch „Was von Auschwitz bleibt“ als Appendix angehängten Berichte ehemaliger „Muselmänner“ zeigen (G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 144-150), zerriß das Band nicht immer – der Zeuge bleibt als Zeuge der eigenen Entsubjektivierung und vielleicht auch der Resubjektivierung als Autor*in eines Buches, als Gesprächspartnerin oder Gerichtszeuge, aber auch einfach als Mutter oder Angestellter, aber immer als Zeuge, als niemals aufgehender Rest aller dieser Prozesse.

226 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 137.

Wenn wir an Primo Levis Dante-Erinnerungen zurückdenken: Nur weil keine Verbindung besteht zwischen Primo Levi, der sich an Odysseus erinnert, und dem Häftling, der Suppe fasst, sondern nur die untrennbare Teilung beider in einem Menschen, der das Unmenschliche überlebt hat, kann es das Zeugnis geben. Im Kern der Subjektivität der Zeugenschaft steht etwas, das keine erzwungene Beziehung ist, etwa zwischen Sprache und Sein des Zeugen, sondern eine irreduzible Selbstdistanz, die gleichzeitig eine untrennbare Zusammengehörigkeit des Erfahrenen und Gesprochenen ausdrückt, es ist mehr ein Sprechen über das eigene Nicht-Sprechen können, das in der Zeugenschaft zum Ausdruck kommt, als eine konkrete Erfahrung. Genau das macht aber die Zeugenschaft in ihrer ganz eigenen Autorität aus:

„Die Autorität des Zeugen besteht darin, daß er einzig im Namen eines Nicht-sagen-Könnens sprechen kann, d.h. darin, daß er Subjekt ist.“²²⁷

Von daher lässt sich auch die ethische Dimension des Umgangs mit Auschwitz, die Agamben anvisiert, nochmals bestimmen.

Wer von Auschwitz erfährt und wer darüber nachdenkt, wer heute mit den letzten Überlebenden spricht, der fühlt es ohnehin: Wir müssen auf Auschwitz eine Antwort finden. Das geht wiederum nur, wenn wir uns die Frage nach einer Ethik stellen, die Auschwitz ernst nimmt. Unsere historische Verantwortung besteht nicht nur in der Erinnerung, sondern auch in einer politischen und philosophischen Verantwortbarkeit in der Gegenwart. Darin besteht die Botschaft des Zeugen bei Agamben.

Diese existentielle Spannung begleitet Agamben im Homo sacer-Projekt weiter. Die thematisch, wenn nicht unbedingt chronologisch, auf „Was von Auschwitz bleibt“ folgende Arbeit Agambens kreist weniger um rechtliche und im engeren Sinne politisch-institutionelle Fragen als um die in seinem Sinne noch mögliche ethische Forderung nach den Möglichkeitsbedingungen von menschlichen Lebensformen, die neue Horizonte jenseits der Paradigmen der Moderne, wie er sie dargestellt hat, eröffnen. Die Grundlage dafür ist die Zeugenschaft.

Das Ziel Agambens ist nicht weniger, als eine neue Ethik möglich zu machen, die sich jenseits der Logiken der Ausnahme und der *sacratio* bewegt.

²²⁷ G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 138. Die Hervorhebung entspricht jener in der zitierten Ausgabe.

Die Strukturen, die Agamben dabei zurückweist, sind wesentliche Tiefenstrukturen unserer Zivilisation, unserer Philosophie und Politik. Agamben, der immer wieder als provokativer Autor des Feuilletons gelesen wird, hat in der „Theorie des Restes“ den anspruchsvollen und durchaus systematisch angelegten Versuch unternommen, die Verstrickungen der westlichen Kulturgeschichte weder als schicksalshafte Vorbestimmtheit noch als bedauerliches Misslingen grundsätzlich wohlangelegter politischer und sozialer Strukturen zu verstehen. Fern davon, nihilistisch oder resignativ zu werden oder sofort auf eine ethische und theologische Ebene zu wechseln, auf der die individuelle und kollektive Verantwortung notwendig abgemildert erscheinen müssen, sieht Agamben das Gegenmittel gegen die Fehlentwicklungen der Moderne, für die Auschwitz die Chiffre dargestellt hat, auch innerhalb derselben Tradition und Geschichte angelegt.

Die Struktur des „einschließenden Ausschlusses“, der Agamben die Studien der ersten beiden Homo sacer-Bände gewidmet hat, führt immer wieder zur Produktion von Figuren der „Ausnahme“, die unglücklich und unerlöst jenseits der Grenzen von Tod und Leben, Recht und Gnade und außerhalb des politischen Geschehens und der philosophischen Reflexion stehen. Wer bloß innerhalb dieses Denkrahmens die jeweils aktuellen Figuren des Opfers sichtbar macht, leistet wichtige Arbeit, hat aber zum möglichen Ende der Logik des Leidens nichts beigetragen, sondern perpetuiert sie im schlimmsten Fall. Deshalb gilt für diese ganze Struktur, die in Auschwitz ihren furchtbaren Kulminationspunkt erreicht hat, die Aussage Agambens in „Was von Auschwitz bleibt“, die sich auf das Fußballspiel zwischen Tätern und Opfern bezogen hat:

„Wenn es uns nicht gelingt, dieses Spiel zu begreifen, es zum Aufhören zu bringen, wird es niemals Hoffnung geben.“²²⁸

Diese Hoffnung ist auch die Hoffnung auf eine mögliche Ethik, eine Weise des ethischen Lebens, die eine Wiederholbarkeit des Grauens in Auschwitz nicht nur in einem moralischen Appell verurteilt, sondern die Auschwitz und die damit verbundenen Logiken wirklich zum Aufhören brächte. Diese Hoffnung besteht in der Möglichkeit einer ethischen Lebensform, die eine solche Wiederholung tatsächlich verhindern könnte.

228 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 23.

Zwischenbemerkung. Die Theorie des Restes bei Giorgio Agamben: Die Zeit die bleibt

Agamben publizierte „Was von Auschwitz bleibt“ im Jahr 1998; die im Jahr 2000 erschienene Paulus-Studie „Die Zeit die bleibt“ ist aus einigen Seminaren Agambens hervorgegangen, die er 1998 und 1999 abhielt.²²⁹ „Die Zeit die bleibt“ ist nicht Teil des Homo sacer-Projektes, kann aber in einer thematischen Nähe verortet werden.

Der enge zeitliche Zusammenhang von „Was von Auschwitz bleibt“ und „Die Zeit die bleibt“ und die aufeinander verweisenden Titel – beide spielen mit der Mehrfachbedeutung des italienischen Wortes *restare* – sind auffällig. Das Verb *restare* und das damit verbundene Wortfeld bedeutet „bleiben“, „übrig bleiben“, „verbleiben“, hat aber in vielen Kontexten auch die Facette des Dableibens oder Verweilens. Die Bedeutung changiert also zwischen dem Stillstehen und dem Übrigbleiben und damit übrigens auch zwischen einer räumlichen Bedeutung (z.B. ist die Wendung „*restare da noi*“ im Sinne von „mit uns wohnen“, im Italienischen gebräuchlich) und einer etwas prononcierteren temporalen Bedeutung.

Beide Titel verweisen auf die „Theorie des Restes“. Diese ist ein wesentliches Kernstück von Agambens denkerischer Leistung und der Kern des Homo sacer-Projektes. Bisher, also in den Bänden I und II des Projektes, war Agamben mit einer Problemskizze der Moderne beschäftigt, welche sowohl die Frage nach ethischen Orientierungen als auch die nach deren politischen, religiösen und philosophischen Voraussetzungen ganz neu grundieren wollte.

„Ausnahme“ auf der sprachlichen Ebene und „*sacratio*“ auf der kultischen und rechtlichen Ebene verweisen, wie Agamben in „Homo sacer I“ und „Ausnahmestand“ aufgezeigt hat, auf dasselbe Problem. Dies kann auch, wie Agamben zeigt, philosophisch bzw., wie er es nennt, ontologisch rekonstruiert werden.

Die „Theorie des Restes“, die Agamben bei Paulus rekonstruiert,²³⁰ ist Agambens denkerischer Gegenvorschlag zu den vom ihm kritisierten Strukturen von Recht und Herrschaft („Ausnahmestand“), von damit zusammenhängender Sprachverwendung („Das Sakrament der Sprache“) und den theologisch vorgeprägten ökonomischen Strukturen der Moderne

229 Vgl. G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 9.

230 Archäologische Rekonstruktion bedeutet, wie mittlerweile deutlich geworden ist, sowohl die Heraushebung eines Aspektes der paulinischen Schriften als auch deren Gebrauch, um eine These Agambens zu entwickeln und zu bekräftigen. Im Falle seiner Paulus-Lektüren ist dieses archäologische Verfahren, das gleichzeitig neue Perspektiven einnehmen lässt, ganz besonders deutlich.

(„Herrschaft und Herrlichkeit“). Die Dimensionierung dieses philosophischen Unterfangens darf keineswegs unterschätzt werden. Meist wird Agambens „Theorie des Restes“, wie ich sie hier bezeichnen möchte, als alternativer Zeit- und Geschichtsentwurf verstanden. Das ist zweifelsohne richtig, aber wer hier stehen bleibt, hat den Anspruch Agambens missverstanden. Was er versucht, ist eine Suche nach einer Alternative zu den Logiken der *sacratio* und der Ausnahme.

Die europäische Tradition kennt jedoch eine Figur der Ausnahme, und das ist Agambens wesentliche Einsicht, die sich von anderen Ausnahmefiguren unterscheidet: Das Messianische. Der Messias ist freilich nicht gleichbedeutend mit Jesus Christus. Die messianische Tradition ist wesentlich breiter zu verstehen. Deshalb sucht Agamben auch nicht den Jesus der Evangelien auf, sondern die messianische Theorie des Paulus, der die Schwellengestalt zwischen Judentum und Christentum *par excellence* darstellt²³¹ und zugleich ein wesentlicher Bezugspunkt auch moderner politischer und religiöser Konflikte und Fragen ist.

Agamben kommt in „Was von Auschwitz bleibt“ zunächst auf den sehr komplexen theologischen Gedanken, der hier zu interpretieren ist, zu sprechen. Er führt die Stellen bei Jesaja und Amos an, die im Alten Testament die Basis für das bieten, was Paulus später nochmals mit einem ganz besonderen technischen Vokabular beschreiben wird. Die Propheten des Alten Testaments wenden sich nämlich an ganz Israel, das umkehren soll, meinen aber gleichzeitig, dass nur ein Rest gerettet werde. „Rest“ ist hier nicht als Bruchteil oder als spezifische Menge zu verstehen, sondern tatsächlich bezogen auf ganz Israel, das sich jetzt aber in einem ganz bestimmten Sinn als Rest verstehen und verhalten soll, um Anteil an der Rettung zu haben.

231 Diese Figur findet Agamben insbesondere bei Franz Rosenzweig vor (vgl. G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 15, wo Rosenzweig und Gershom Scholem die problematische Spracherfahrung des Judentums zu markieren helfen), darüber hinaus steht die Lektüre des Christentums Paulus' durch Rosenzweig wiederum im Horizont der Paulus-Lektüren des 20. Jahrhunderts, auf die Agamben immer wieder verweist. Neben seinem Hauptbezug auf Walter Benjamin sind es Scholem, Rosenzweig und Jacob Taubes, die immer wieder referiert werden. Eine in den Text eingefügte Widmung (auf S. 12) verweist auf Taubes' Projekt, Paulus in Bezug auf seinen Messianismus zu lesen, in dessen Nachfolge sich Agamben stellt. Für Agamben außerdem äußerst bedeutend ist Taubes' Hinweis auf einen Einfluss Paulus' auf Benjamin. Zur laut Agamben „anarchisch-nihilistischen“ Interpretation einiger Agamben sehr wichtiger paulinischer Thesen durch Taubes siehe G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 44 und zum Verweis auf Taubes bei der Kritik an Adorno im selben Band, S. 46. Hier kann ich auf diese Bezüge nicht ausreichend eingehen und möchte vor allem auf Leland de la Durantaye verweisen: L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 438f. Deutschsprachig existiert zu diesem Thema ein bislang nur als Video verfügbarer, sehr hörenswerter Vortrag: ASSMANN, Jan, Ausnahmezustand und Messianismus. Schmitt – Taubes – Agamben, Einstein Forum Berlin 2019 [URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7v-axTUzH7k> (Stand: 11.09.2021)].

Vgl. auch TAUBES, Jacob, Abendländische Eschatologie, Bern 1947.

„Entscheidend ist [...], daß ‚Rest‘ nicht einfach auf einen numerischen Anteil Israels zu verweisen scheint; vielmehr ist Rest die Konsistenz, die Israel in dem Moment annimmt, in dem es in unmittelbare Beziehung gesetzt wird zum éschaton, zum messianischen Geschehen und der Erwählung. In seinem Bezug zum Heil setzt sich das Ganze (das Volk) also notwendig an die Position eines Rests.“²³²

Entscheidend für alle Interpretationen ist aber der Zusammenhang von Zeugnis und Rest, den Agamben hier ausmacht:

„Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk ist noch ein Teil von ihm, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; und wie die messianische Zeit weder die historische Zeit noch die Ewigkeit ist, sondern die Kluft, die sie teilt, so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt.“²³³

Diese Stelle belegt eindeutig, dass es sich hier weder um eine abstrakte Theorie der messianischen Zeit handelt noch um eine theologische Abhandlung im eigentlichen Sinne, sondern um eine philosophische Reflexion, die sich nichtsdestoweniger Motiven beider bedient.²³⁴ Es darf auch nicht vergessen werden, dass der Rückgriff auf die Theologie Israels nicht bedeutet, dass Agamben Auschwitz als spezifisches Problem hinsichtlich des Judentums²³⁵ behandelt – es ist ein Problem, das uns als Menschen betrifft.

232 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 142.

233 G. AGAMBEN, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, S. 143.

234 Dass eine solche, wie sie etwa Hans Jonas vorgelegt hat, für Agamben angesichts von Auschwitz nur bedingt zulässig ist, hat er freilich auch schon eingangs in „Was von Auschwitz bleibt“ deutlich gemacht. Auschwitz zu einem reinen Problem der Gotteslehre oder der Theodizee zu machen, wäre genauso falsch, wie nur individuelle, moralische Schuld für etwas zu veranschlagen, das die Grenzen des Rechts, der Sprache und der Politik betrifft und deshalb gar nicht verantwortet werden kann – sondern nur verurteilt und bezeugt.

235 Diejenigen, die in Auschwitz starben, „starben nicht als Juden“, wie Agamben anmerkt, ob sie nach eigenem Verständnis zuvor Juden gewesen sein mochten oder nicht, sie taten es als „Muselmänner“ und, wenn sie überhaupt umkamen, dann jenseits der gewöhnlichen Sphäre des Todes, so wie sie sich schon zuvor jenseits des Lebens befunden hatten. Das Problem in der Interpretation von Auschwitz ist also keines, das bei Agamben irgendwie als „jüdisch“ formuliert wird – es kann nur als menschliches adressiert werden. Das tut natürlich dem Wert der jüdischen Interpretationen von Auschwitz keinen Abbruch – Auschwitz ist aber für Agamben einfach kein spezifisches Problem, das man (mit einem gewissen Zynismus) den Juden oder (mit viel Berechtigung) den Deutschen und Österreicher*innen zuordnen könnte. Auschwitz ist in seiner Lesart Chiffre für ein universales Geschehen, wie Agamben in „Was von Auschwitz bleibt“ beständig wiederholt – überall, wo Menschliches aus der Sphäre des Menschlichen und aus Leben und Tod ausgeschlossen wird, ereignet sich nicht das historische

Das Ende des Textes von „Was von Auschwitz bleibt“, verweist im Übrigen auf dieselbe Spannung: In einem (nicht direkt angeführten, aber deutlichen) Spinoza-Zitat endet das Werk, das auf seinen letzten Seiten Zeugnisse ehemaliger Muselmänner im Wortlaut, als Zitate, wiedergegeben hat:

„*Residua desiderantur*“, so endet Agambens Buch. Und das ist eine Anspielung auf Spinoza: Dessen theologisch-politischer Traktat ist unvollendet. Was fehlt, ist die Konkretion der demokratischen Theorie. Daher endet der Text in den Druckausgaben mit dem lapidaren Satz: „*Reliquia desiderantur*“ – das Übrige fehlt, oder, etwas freier übersetzt „der Rest bleibt zu erhoffen“. Die Bedeutungsverschiebung, die die Veränderung von „*Reliquia*“ auf „*Residua*“ markiert, auch wenn beides in seiner Hauptbedeutung einen „Rest“ meint, öffnet eine wesentliche Differenz: Dieser Rest im Sinne des Residuums ist kein Zurückgelassenes, kein kleinerer Teil eines Größeren. Der Rest ist hier ein universaler Rest, der sich jeder Totalität entzieht. Der Rest ist nicht Teil eines größeren Ganzen, sondern etwas, das jedes als ganz Vorgestelltes durchkreuzt und Totalisierungen aufhält, indem es sich ihnen widersetzt, sich immer wieder neu in Totalitäten einschreibt und sie aufbricht.

Im Hintergrund mitzudenken ist dabei die Bedeutungsfacette, dass die absolute Vernichtung in Auschwitz eben in vielen Fällen keine Reliquien hinterlassen hat, keine geheiligten menschlichen Überreste, sondern viel eher etwas, wovon nur Zeugnis abgelegt werden konnte, einen Rest, der aber auch nicht vernichtbar sein wird, solange es Zeugnis gibt.

Hier endet der Text und es endet die Argumentation von „Was von Auschwitz bleibt“. Deutlich geworden ist hier – in der Gegenüberstellung von Archiv und Zeugnis und der Ausarbeitung des „Restes“ an der Sprache, dass es sich bei der Theorie des Restes um eine Ablehnung totalitären Denkens jeglicher Form handelt – allerdings auch um eine Ablehnung oder jedenfalls eine Infragestellung eines Großteils philosophischer und linguistischer Theorien, die die Ablehnung der Totalität bereits unternommen haben.

Das war es aber mit der theologisch-messianischen Exposition des Themas des Restes in „Was von Auschwitz bleibt“ – der Rest davon bleibt der Paulus-Lektüre in „Die Zeit die bleibt“ überlassen.

Geschehen der Shoah, aber der gleiche Mechanismus, der dort am Werk war, reproduziert sich – potentiell *ad infinitum*.

Dennoch ist es bemerkenswert, dass Agamben gerade in der Tradition Israels und ihrer Lektüre bei Paulus den Schlüssel für die Stillstellung dieses Mechanismus sucht und findet.

Agamben findet die Möglichkeit, seine Theorie des Restes zu formulieren, in einer intensiven Auseinandersetzung mit Paulus – aber nicht nur mit ihm – in seinem Werk „Die Zeit die bleibt“. Es steht außerhalb des Homo sacer-Projektes, lässt sich aber zeitlich und thematisch jedenfalls in dessen Umkreis einordnen und stellt eine wesentliche Erleichterung der Lektüre dieses Projektes dar.

Damit, könnte man sagen, bringt „Die Zeit die bleibt“ den „Rest“ auch auf der formalen Ebene zum Ausdruck: Es steht außerhalb des Homo sacer-Projektes, trägt aber wesentlich zu dessen Verständnis bei. Auch unabhängig vom Homo-Sacer-Projekt gelesen, ist „Die Zeit die bleibt“ ein Schlüsselwerk. Eigentlich stellt das Buch nichts weniger dar als eine Lektüre der europäischen Geschichte der letzten zwei Jahrtausende, jedenfalls des ersten und des 20. Jahrhunderts und ihrer Zeitgenossenschaft (im Sinne Agambens als wechselseitig bedingte Lesbarkeit verstanden).

Paulus war mit einer praktischen und theoretischen Extremsituation konfrontiert. Egal wie wir die Botschaft von „Jesus Messias“ und der Auferstehung interpretieren, für Paulus war es existentiell klar, dass er mit etwas konfrontiert war, das eigentlich unmöglich schien: Der Messias ist für Paulus gekommen und gegangen, die Zeit ist eine Zeit jenseits der Chronologie und der Erwartung, die Geschichte ist eine bereits erfüllte und nicht mehr teleologisch zu verstehende. Wie soll man in dieser Situation handeln und denken, wie sich als Gemeinschaft und als Einzelner organisieren? Was tun, wenn wir uns in der Zeit des Restes, der „Zeit die bleibt“, wiederfinden? Die extreme existentielle Spannung des Paulus gemeinsam mit dessen theoretischer Innovationskraft und seiner Schriftkenntnis lassen ihn für Agamben zum Zeugen eines Handelns angesichts des Ausnahmezustands werden. Die Struktur des „einschließenden Ausschlusses“ hat für Paulus gegenüber dem Rest keine Macht mehr – sie ist außer Kraft gesetzt. Keine fixierbare Identität im Sinne des als-ob zu haben lässt auch die Strukturen, die menschliche Ausnahmefiguren produzieren, brüchig werden.

Das Skandalon aber ist, dass die Zeit trotzdem weitergeht, dass die Logik der Ausnahme im Wesentlichen unbeschadet weiterläuft, dass die „Gestalt dieser Welt“ vielleicht vergeht, aber dass sie einstweilen bestehen bleibt. Paulus hat mit einer ganz wesentlichen Ungleichzeitigkeit zu tun. Deshalb ist Paulus, wie Agamben bemerkt, eben auch kein Prophet, sondern ein Apostel, ein Zeuge. Wer die folgende Passage liest, hat den Kern der Argumentation erreicht:

„Für Paulus geht es nicht darum, die Differenzen zu ‚tolerieren‘ oder sie zu überschreiten, um jenseits von ihnen das Selbe und das Universale zu finden. Das

Universale ist für ihn kein transzendentes Prinzip, von dem aus er auf die Differenzen schauen könnte – er verfügt nicht über einen solchen Standpunkt – sondern ein Verfahren, das die Teilungen des Gesetzes selbst teilt und unwirksam macht, ohne je einen letzten Grund zu finden. Den Fond [sic; im Italienischen steht hier einfach „*in fondo*“, im Grund oder am Ende] des Juden oder des Griechen bildet nicht der universale Mensch oder der Christ, weder als Prinzip noch als Zweck: Es gibt da nur 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 *klesis* 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.“²³⁶

Einfach in der Berufung zu stehen, *als ob* sie gelten würde, würde die grundlegend disruptive Natur, die radikale Umkehr zeitlicher, existentieller, sozialer, religiöser und rechtlicher Momente, denen Paulus Ausdruck und terminologische Gestalt verleiht, zu kurz fassen.

Die Spannung, die insbesondere zwischen der „Aussonderung“ des Paulus und seinem Auftreten als „Apostel“ besteht, führt uns vor Augen, wie die Spannung zwischen Ganzem und Teil, die vom Rest erzeugt wird, gerade in der subjektiven Berufung, der *klesis*, funktioniert: Der Rest ist eigentlich, was die Berufung in folgenschwerer Weise radikalisiert.

Auf den ersten Blick könnten wir schließlich annehmen, dass die einfache Aussonderung in der Berufung bereits radikal ist, wenn es beispielsweise im Lukasevangelium heißt, dass nur diejenigen gerettet würden, die sich in eine Nachfolge begeben, in der sie Reichtum, Besitz und Familie zurückließen.²³⁷ Für Paulus gilt dieser Appell natürlich ebenfalls, aber er wird nochmals vertieft – die Bewegung des Zurücklassens erfolgt hier nicht „nach außen“, hin zu einer anderen Lebensweise. Letztlich kann dies in der messianischen Zeit, in der der Messias schon gekommen ist und in der seine Wiederkunft jederzeit erwartet wird, nicht in derselben Weise geschehen, wie das davor gegolten hatte.

Die paulinische *klesis*, die Aussonderung, die Paulus entwirft, ist nicht weniger radikal als jene, die wir in den Evangelien vorfinden, bloß muss Berufung angesichts der „Jetztzeit“, des „*nyn kairos*“, in dem sich Paulus befindet und in dem wir uns ebenso vorfinden, nochmals in einer

236 G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 65.

237 Vgl. dazu besonders die einschlägigen Passagen in Lk 14 und 18, etwa Lk 18,29-30: „Amen, ich sage euch: Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten und in der kommenden Welt das ewige Leben.“ (Deutsche Einheitsübersetzung 2016)

Weise transformiert werden, die sie verinnerlicht. Allerdings ist diese Wandlung nicht mehr als eine Bewegung zwischen einem Einzelnen, einem Teil und einem Ganzen, zwischen individueller und universaler Position zu begreifen – dafür steht der Rest. Nur so kann Paulus die Struktur des als-ob-nicht für die messianische Berufung geltend machen. Der Rest steht für die Position jener, die in der messianischen Berufung ebenso sind „*als ob nicht* Griechen“.

Die Bewegung des Paulus geht sozusagen hinein in die Transformation der jeweiligen Lebensform derer, die die messianische Zeit erfahren, und sprengt sie gewissermaßen auf – sie können nicht mehr leben, als ob sie Sklaven, Freie, Männer oder Frauen wären, die irgendwo auch noch eine zusätzliche Identität als Christen hätten – die christliche Identität ist keine andere oder zusätzliche Identität, sie durchzieht alle Bereiche des Lebens mit einem feinen Schnitt, der keine Selbst-Identität und keine universale Figur völlig deckungsgleich mit sich selbst werden lässt. Damit ist diese Transformation gleichzeitig eine politische und gesellschaftliche, weil sie auch das Verhältnis zur eigenen Stellung in der Gesellschaft relativiert und neu denkbar werden lässt. Gleichzeitig ist sie eine innere Transformation, die diejenigen, die in der messianischen Berufung stehen, neu werden lässt.

Es geht hier, wie Agamben anmerkt, eben auch nicht um eine Differenz als solche – es geht um ein wesentliches Sich-anders-Werden, das die Annahme einer Differenz zu einem anderen sozusagen auflöst, da es jede festgehaltene Differenz wieder weiter teilbar werden lässt.

Diese ziemlich komplexe Figur, die sich räumlich-geometrisch denken lässt²³⁸ und jedenfalls auch die existentielle Positionierung im Leben, die *klesis*, meint, ist ganz entscheidend. Sie bringt jene, die in der messianischen Berufung stehen, zu sich selbst in eine leichte, aber alles entscheidende, Verschiebung.

Eine der Denkkategorien des Paulus, die beinahe als einzige von Agamben in einem sehr affirmativen Sinne rezipiert und weiterentwickelt wird, ist jene des *hos me*, des „als-ob-nicht“, die wir aus dem ersten Korintherbrief kennen. Dort, meint Agamben in Bezug auf Paulus, sei „seine vielleicht strengste Definition des messianischen Lebens“ zu finden.²³⁹

„I Kor 7,29-32: „Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt, ist, damit die Frauen Habenden als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende und die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende

238 Agamben nennt dies den „Schnitt des Appells“, der eine feine Linie nochmals teilt.

239 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 34.

und die Kaufenden als ob nicht Behaltende und die die Welt Nutzenden als ob nicht Nutzende. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt. Ich will jetzt, daß ihr ohne Sorgen seid.“²⁴⁰

Der im messianischen Licht neugewordene Mensch bei Paulus ist seines gewöhnlichen Gebrauchs enthoben und in diesen in einer betonten Weise gleichzeitig wiedereingesetzt worden:

„Dem Prinzip der messianischen *klesis* [der Berufung] gemäß wird ein bestimmter, faktischer Zustand zu sich selbst in Bezug gesetzt – das Weinen spannt sich zum Weinen, das Freuen zum Freuen – und auf diese Weise widerrufen und in Frage gestellt, ohne daß seine Form verändert würde.“²⁴¹

Wir sehen hier also eine strukturelle Analogie zwischen der Figur der Ausnahme aus der Sprache und der messianischen Ausnahme betreffend die positiven Eigenschaften der in der messianischen Berufung Stehenden – beide werden gleichzeitig suspendiert und, in einer entscheidenden Veränderung, in ihrer Form belassen. Sie sind aber ihrer Selbstverständlichkeit enthoben und können nicht mehr so gebraucht werden wie zuvor.

„*Gebrauch*: Das ist die Definition, die Paulus vom messianischen Leben in der Form des Als-ob nicht gibt. Messianisch leben bedeutet, die *klesis* zu ‚gebrauchen‘, und die messianische *klesis* ist umgekehrt etwas, das man nur gebrauchen und nicht besitzen kann.“²⁴²

Das ist der zentrale Gedanke. Das Potential, einen ‚Ausweg‘, eine alternative Form der Verwendung in Hinsicht auf unsere jeweils scheinbar festgestellten Identitäten zu finden, ist hier grundgelegt. Es wird durch die messianische Operation, das im-Messias-sein im paulinischen Sinne gerade *keine* neue Identität begründet. „*Gebrauch*“ heißt also auch bei Paulus für Agamben ganz wesentlich: *In Bezug auf die eigene Identität neu werden – ein neues Verhältnis zu den eigenen Eigenschaften und Möglichkeiten eingehen.*

240 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 34. Übersetzung des griechischen Bibeltextes ins Italienische von Agamben und ins Deutsche von Davide Giuriato.

241 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 35.

242 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 37.

Das ist die entscheidende Formulierung dessen, was „Gebrauch“ heißt, auf die alle ethischen Entwürfe und auch die damit zusammenhängenden ontologischen Reflexionen bei Agamben rekurrieren.

Unsere Hoffnung als Menschen wäre, dass es einen solchen Gebrauch – der Sprache, des Körpers, unserer Eigenschaften und Gegebenheiten gibt, dass wir ethisch handeln können. So gründet sich auch eine heute noch mögliche Ethik auf den Gebrauch.

Die messianische Dimension fügt dem bereits Bestehenden nichts hinzu und nimmt nichts davon weg. Die „Berufung“ ruft nicht zu einem Anderswerden in einem qualitativen Sinn, im Sinne einer Änderung von Eigenschaften. Es geht hier darum, das Gleiche in einer anderen Qualität wahrzunehmen. Damit diese Berufung, diese „Aussonderung“ (*klesis*) auch ihre existentielle Wirkung entfalten kann, muss sie in Resonanz mit etwas treten, was bereits in den Berufenen angelegt ist und das dann neu gebraucht wird.

„Die Art des christlichen Lebens ist nämlich nicht von den weltlichen Verhältnissen und ihrem Inhalt bestimmt, sondern von der Art und Weise, in der sie erlebt und – nur auf diese Art – in ihrer eigenen Uneigentlichkeit angeeignet werden. Es bleibt, daß es sich bei Paulus nicht um Aneignung, sondern um Gebrauch handelt. Das messianische Subjekt ist nicht nur nicht durch Eigentum definiert, sondern kann nicht einmal sich selbst als Ganzes besitzen, nicht einmal in der Form der authentischen Entscheidung oder des Zum-Tode-Seins.“²⁴³

Dieser Horizont kann nicht ausgeklammert werden, da sonst sogar das reine Sein der Dinge wegfallen würde, sie wären also weder intelligibel, erkennbar, noch im eigentlichen Sinne vorhanden. Das betrifft dann allerdings auch die historische und philosophische Forschungsweise. Diese kann hier keine in abstrahierter Weise verallgemeinerbare Aussagen machen, ohne ihre eigene Sprachlichkeit mit zu reflektieren und das heißt auch, ihre eigene Gegenwart als das je zu Bestimmende vorauszusetzen – diese ist es ja, die das Potential eines neuen, anderen Gebrauchs in sich trägt:

243 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 44f.

„Michel Foucault hat einmal gesagt, seine historischen Untersuchungen seien lediglich der Schatten, den seine theoretische Befragung der Gegenwart auf die Vergangenheit wirft. Ich teile diese Ansicht vollkommen.“²⁴⁴

Diese Erwägungen verbinden die politischen, ontologischen und historischen Aspekte der Interpretation eines Forschungsgegenstandes. Mehr noch, sie erweisen diese als einander und den Gegenstand konstitutiv bestimmende Verfahrensweisen.

Erst, wenn die Grundfiguren des Gebrauchs und des Rests dargestellt sind, kann diese Wendung dann auch zeitlich-historisch ausbuchstabiert werden. Grundlage dafür ist die existentielle Verschiebung, die in der *klesis* und im Konzept des Gebrauchs angelegt ist.

Anders gesagt: Paulus ging nicht mit der Intention ans Werk, eine neue Zeittheorie vorzulegen, und Agamben fast ebenso wenig, auch wenn er sich natürlich der philosophischen und historischen Implikationen seiner Argumente bewusst ist und diese auch deutlich ausbuchstabiert.

„In der Jetztzeit aber, die die einzige reale Zeit ist, gibt es nur den Rest. Er gehört nicht eigentlich zur Eschatologie des Niedergangs noch zu derjenigen der Rettung, sondern ist nach den Worten Benjamins vielmehr das Unrettbare, aus dessen Perspektive allein eine Rettung möglich ist.“²⁴⁵

Die messianische Zeit ist nicht die eschatologische Zeit, wie es Paulus auch ganz deutlich macht: In der eschatologischen Zeit des *telos* wird Gott, für Paulus jedenfalls, als Ganzes im Ganzen sein. Agamben interessiert diese eschatologische Vision weniger. Es kann aber gegen eine mögliche totalisierende Vision dieses Ganzen gesagt werden, dass das „Ganze im Ganzen“ vielleicht eher eine besondere Figur des Restes darstellt, als seine totale Aufhebung. Darum ist es Agamben aber eben nicht getan, er interessiert sich für den Rest, insofern er die Zeit, die jetzt bleibt, betrifft, da sie „die einzige reale Zeit ist“.

Die Theorie des Restes bezieht sich jedenfalls auf die Zeit jetzt und heute, die Agamben mit Paulus als bereits messianisch transformierte, aber doch noch als vorläufige, nicht vollendete,

244 RADISCH, Iris, „Europa muss kollabieren“, Interview mit Giorgio Agamben, in: DIE ZEIT 35/2015, 27.08.2015 [URL: <https://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg> (Stand: 11.09.2021)].

245 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 69.

begreifen möchte. Für Agamben, der sich weniger für die theologischen Ausblicke des Paulus als für die Jetztzeit im politischen und philosophischen Sinn interessiert, ist aber gerade diese Zeit des Restes, des bereits erfüllten Aufschubs, das, was uns interessieren muss, sowohl für die Paulus-Lektüre als auch für unser gegenwärtiges politisches Handeln.²⁴⁶

Dass es sich bei der Zeittheorie Agambens in „Die Zeit die bleibt“ auch nicht einfach um eine reine temporale Übung handelt, belegt auch das Beispiel, das „Miniaturmodell“, wie Agamben sagt, das er für die messianische Zeitstruktur anführt: Das Gedicht, im Besonderen das gereimte Gedicht.

„Das Gedicht ist in diesem Sinne etwas, von dem man von Anfang an weiß, daß es enden wird, daß es notwendigerweise an einem bestimmten Punkt aufhören wird [...].“²⁴⁷

Der Gedichtstyp wiederum, den Agamben zum Beispiel des Messianischen macht, ist die Sestine, ein für die frühe romanische Lyrik bedeutendes, sechsstrophiges Gedicht.

Die Sestine dient allerdings, stillschweigend, wiederum als Modell für die Anlage des Buches „Die Zeit die bleibt“. Das Beispiel der Sestine steht ziemlich genau in der Mitte des Buches, das damit sein eigenes Modell enthält. Durch die rhythmische, sich selbst wiederholende und in der Strophe neu das Reimwort aufgreifende Form, ist auch die Struktur des Buches, das sich in sechs Tage und eine wiederholende „Schwelle“ gliedert, angedeutet. Die Gesamtstruktur von „Die Zeit die bleibt“ ist ja durch die ersten zehn Worte des Römerbriefes, die Agamben in sechs Begriffe teilt, vorgegeben. Begriffe, wie der des Gebrauchs werden beinahe wie in einer Fuge angedeutet, ausgeführt und in einer anderen Perspektive, an einem anderen Tag, wieder aufgenommen.

Agamben weist darauf hin, dass es im Gedicht eine formale, zeitliche Struktur gibt, die sich auf sich selbst zurückspannt, seine eigene Zeit entfaltet.

„Das Gedicht ist [...] ein Organismus oder ein zeitliches Gebilde, das von Anfang an auf sein eigenes Ende hin ausgestreckt ist: Es gibt sozusagen eine innere Eschatologie des Gedichts. Für die mehr oder weniger kurze Dauer aber hat das Gedicht eine spezifische

246 Im Wesentlichen unterstreicht diese Aussage auch, dass auch der Rest eben keine vollkommene universale Figur ist, dann nämlich wäre die messianische Zeit die eschatologische.

247 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 93.

und unverwechselbare Zeitlichkeit, es hat seine eigene Zeit. Und an diesem Punkt ist der Reim – im Falle der Sestine das Reimwort – ausschlaggebend.“²⁴⁸

Dieses Beispiel des Gedichts, näher der Sestine, dient Agamben allerdings auch zu einem weiteren Zweck: Die Untrennbarkeit von Zeit und Sprache, die für ihn eine zentrale Rolle einnimmt, zu unterstreichen und zu belegen.

Wie Agamben nachweist, reimt auch Paulus an manchen Stellen seiner Schriften, und zwar in einer neuen Weise, die im griechischen und hebräischen Schrifttum vorher nicht bekannt war.²⁴⁹ Der Reim wird damit auch zu einer Überlieferung, die Paulus der europäischen Literatur hinterlässt und in der sich die messianische Struktur wiederholt.

Wie verhält sich nun der Rest zur Ausnahme, dessen Überwindung er ja eigentlich darstellen muss, wenn hier, wie ich behauptet habe, eine wesentliche Wende für das Homo sacer-Projekt und für Agambens philosophischen Entwurf überhaupt zu finden sein soll?

Der Ausnahmezustand, so zeigt sich bereits im Verlauf der ersten beiden Bände des Homo sacer-Projektes, kann nicht im Sinne einer einfachen Negation, als ein einfaches als-ob,²⁵⁰ überwunden werden. Dann würde der Versuch, dies zu überwinden, wieder in die Logik des „einschließenden Ausschlusses“ fallen. Das eignet als strukturelles Grundmoment ja auch dem juristisch-politischen Ausnahmezustand, der sich als ein als-ob einem „Regelzustand“ gegenüberstellt. Der Ausnahmezustand wirkt, als-ob es Normalität gäbe, das Kriegsrecht wird verhängt, als-ob davor und danach der rechtliche Regelfall garantiert wäre. Agamben fasst das Problem in „Ausnahmezustand“ so zusammen:

„Weit davon entfernt, auf eine normative Lücke zu reagieren, erweist sich der Ausnahmezustand vielmehr als die Eröffnung einer Scheinlücke in der Ordnung mit dem Ziel, die Existenz der Norm und ihre Anwendbarkeit in Normalsituationen zu retten. Die Lücke besteht nicht im Inneren des Gesetzes, sondern betrifft sein Verhältnis zur Wirklichkeit, die Möglichkeit seiner Anwendung selbst. Es sieht ganz danach aus,

248 G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 93.

249 Als Beispiele bringt Agamben rhythmische Passagen bei Paulus, vgl. 1 Kor 15,42-44, 2 Tim 4,7-8, aber auch die Stelle zum *hos me* 1 Kor 7,29-32, wo das *als-ob-nicht* als Reimwort fungiert!

250 Das einfache als-ob würde nur den Versuch darstellen, durch die Änderung des Vorzeichens als Gegenteil des Gesagten zu operieren. So bietet es keine Möglichkeit, der Logik der Ausnahme, die ja grundsätzlich genau so verfährt, zu entkommen.

als enthielte das Recht einen wesensmäßigen Bruch, der zwischen Norm und Anwendung verläuft und der im Extremfall nur per Ausnahmezustand gekittet werden kann, also durch die Schaffung einer Zone, in der die Anwendung des Rechts suspendiert wird, aber das Gesetz als solches in Kraft bleibt.“²⁵¹

Genau diese Struktur wird bei Paulus auf die Spitze getrieben:

„Der Rest ist eine zum Äußersten getriebene, eine zu ihrer paradoxen Form geführte Ausnahme. Im messianischen Zustand des Glaubenden radikalisiert Paulus die Situation des Ausnahmezustands, in dem sich das Gesetz in der Abwendung anwendet und weder innen noch außen mehr kennt.“²⁵²

Genau wie das Messianische des Paulus reagiert die Konzeption des Ausnahmezustandes in den modernen Rechtstheorien auf eine Krise im Verhältnis zu einem Gesetz, das allgemein gültig sein soll und doch für seine Anwendung einer bestimmten Weise der Beziehung zur Wirklichkeit bedarf, die als solche prekär ist:

„In der Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem (und erst recht im Fall der Anwendung einer Rechtsnorm) geht es nicht nur um eine logische Subsumierung, sondern vielmehr um den Übergang von einer generellen Proposition mit bloß virtueller Referenz zum konkreten Bezug auf ein Segment der Wirklichkeit (also um nichts geringeres als das Problem der tatsächlichen Beziehung zwischen Sprache und Welt). Dieser Übergang [...] ist durchaus nicht nur eine logische Operation, sondern in jedem Fall mit einer praktischen Handlung verbunden [...]. Im Fall der Rechtsnorm setzt der Bezug zum konkreten Fall einen ‚Prozeß‘ voraus, der immer eine Pluralität von Subjekten einbezieht und letztlich im Urteilsspruch kulminiert, also in einer Aussage, deren operativer Bezug zur Wirklichkeit durch die institutionalisierten Gewalten gewährleistet ist.“²⁵³

251 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 41.

252 G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 120f.

253 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 50.

Ausnahmezustand und Rest beziehen sich also auf das gleiche Problem, das Agamben auch „die heimliche Verbundenheit von Anomie und Recht“²⁵⁴ nennt. Die gleiche Struktur wie hier findet sich auch in der *sacratio*, die den *homo sacer* betrifft.

Paulus optiert gegen einen solchen rechtlichen Ausnahmezustand, in dem sich souveräne Macht und nacktes Leben direkt gegenüberstehen, was immer Formen des Ausschlusses und der Gewalt erzeugt und voraussetzt. Die Anomie, die ins Recht eingeschrieben ist, als *ultima ratio* der Geltung von Gesetzen, die dann unvermittelt direkt auf das von ihnen verwaltete Leben angewandt werden, ist bei Paulus außer Kraft gesetzt.

Paulus' eigene „Anomie“ plädiert für die ent-setzende Kraft, die den Gebrauch des Gesetzes in einer operativen Weise verunmöglicht und es gleichzeitig formal unbeschadet in Anwendung lassen kann. Genau das ist der Unterschied zwischen der paulinischen Außerkraftsetzung des Gesetzes und dem Ausnahmezustand, der das Recht eben umgekehrt formal außer Kraft setzt, um seine potentiell direkte und unbedingte Wirkung zu gewährleisten.

Damit steht die Außerkraftsetzung, die *katargesis*, im Zentrum der Strategie, die Agamben auch gegen die gegenwärtige Problematik des tödlichen Zusammenfalls von konstitutiver und konstituierter Macht anwenden möchte.

So ist hier auch eine vertiefte Lektüre dessen erreicht, was schon als „Gebrauch“ beschrieben wurde und was den Zugang Agambens zu Texten und Theorie und den damit verbundenen Handlungsweisen beschreibt. Gebrauch kann nie eine normative Form annehmen, weil er sich nicht, analog etwa zur rechtlichen Norm, als formal bestimmter verallgemeinern ließe. Die Form des jeweiligen Gebrauchs kann sich nur aus dem Leben konstituieren, das gebraucht wird. Zu diesem Leben gehören dabei normative, soziale und historische Setzungen. Diese sind es jeweils, die der Gebrauch nochmals, im Sinne des paulinischen „brauche umso mehr!“ als solche neu erscheinen lässt und damit aus der jeweils ganz konkreten Situation neue Optionen erkennbar werden lässt. Daher gibt es kein typisches, verallgemeinerbares Beispiel für den Gebrauch, außer vielleicht den Hinweis auf konkrete historische Situationen, in denen Menschen, meist gemeinschaftlich, versucht haben, das Leben unter den je konkreten Umständen im Sinne des Gebrauchs lebbar zu machen.²⁵⁵

254 G. AGAMBEN, Ausnahmezustand, S. 85.

255 Weit gekommen auf diesem Weg ist wohl Paulus selbst, soweit wir seine Lebensform rekonstruieren können. Diese Formen wirken aber, Agamben zufolge, oft nur ganz marginal, sie sind ja eben nicht die Erfolgsgeschichten des von der Logik der Ausnahme strukturierten Lebens. Das, was an der jeweils konkreten Lebensform den Gebrauch ermöglicht, entzieht sich hartnäckig der positiven Beschreibung. Vgl. G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 388f.

Entsprechend, also im Sinne des Gebrauchs, kann es für Agamben durchaus eine *ethica more Auschwitz demonstrata* geben, eine Ethik nach Auschwitz, eine Sprache nach Auschwitz, ein Recht nach Auschwitz. Aber, wenn wir den Zeugen und dem Zeugnis treu bleiben wollen, dann kann es diese Ethik nur als eine Ethik des Gebrauchs geben. In dieser würde die Außerkraftsetzung der rechtlichen Strukturen der Ausnahme es unmöglich machen, ein nacktes Leben abzusondern, das wieder der *sacratio* anheimfiele, weil die Logik der Ausnahme wirksam unterlaufen wäre.

Eine Aufgabe dieser Ethik ist es ganz besonders, jene Orte zu identifizieren an denen eine solche Lebensform möglich wäre. Dazu sind jene Strukturen zu kritisieren, die das behindern und in denen immer wieder nacktes Leben im Sinne der *sacratio* produziert wird, in die es einen Rest einzuschreiben gilt.²⁵⁶ Hier hat Agamben ein Problem adressiert, dass in „Homo sacer I“ aufgetreten ist. Um dieses Problem adressieren zu können musste er diese ganz komplexe Argumentation entfalten musste.

Wie er dort noch eher kryptisch anmerkt, ist das philosophische Projekt, das damit verbunden ist, das komplexeste des gegenwärtigen Denkens:

„Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.“²⁵⁷

Deshalb bezeichnet Agamben die Kategorien humanwissenschaftlichen Denkens als Ganze als revisionsbedürftig, da sie sich innerhalb dieser Beziehungslogik bewegen, sogar dann, wenn sie immer wieder versuchen, diese zu reformieren.²⁵⁸ Die „Theorie des Restes“ ist ganz einfach sein Gegenvorschlag.

„Dies erfordert aber nicht weniger als den Versuch, das politisch-soziale *factum* nicht mehr in Form einer Beziehung zu denken.“²⁵⁹

256 Beispiele werden von unseren Rechts- und Politikstrukturen laufend produziert, wie im schon erwähnten Fall der Geflüchteten in Europa; auch soziale Ungleichheit beruht auf solchen Mechanismen.

257 G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 18.

258 Vgl. G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 22.

259 G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 71.

Dieses Denken, das die Form der Beziehung von Gesetz und Ausnahme, von Sein und Seiendem, von Individuum und Gesellschaft eben nicht mehr als Beziehung denken möchte, ist jenes des Restes. Der Rest hat keine „Beziehung“ im Sinne einer verbindenden *relatio* zum Ganzen, die Jetztzeit keine „Beziehung“ zur chronologischen Zeit. Sie ist deren Rest und damit eine Strategie, Politik, Ontologie und Ethik im Sinne des Gebrauchs zu denken und daraus Optionen des Handelns zu entwickeln.

Zusätzlich zu diesen allgemeinen philosophisch-politischen Erwägungen wäre in den Spuren Agambens bestimmt auch ein nochmaliges jüdisch-christliches Gespräch zum Thema paulinischer Motive in der zeitgenössischen Philosophie nötig. Ein gleichermaßen wichtiger wie auch kontrovers zu diskutierender Aspekt der Thesen Agambens, die sich um den „Rest“ gruppieren, ist sicher die Frage, welchen Status hier die Differenz von Judentum und Christentum in Europa einnimmt. Agamben selbst geht es nicht um religiöse Bekenntnisse, eher geht es ihm darum, eine gemeinsame jüdisch-christliche Religionstopologie zu entwerfen. Ob das ein gerechtfertigtes Unterfangen ist und ob ihm das überzeugend gelingt, kann diskutiert werden.²⁶⁰

Für den Kontext dieser Arbeit kann festgehalten werden, dass Agamben die Verwebungen der politischen, theologischen und philosophischen Traditionen überzeugend darstellt. Jedenfalls kann es spätestens nach Agamben keine philosophische Aufarbeitung der europäischen Geistesgeschichte mehr geben, die sich der Untersuchung dieser Verflechtung entzieht oder sie als unwesentlich abtut.

260 Zu diesem Zusammenhang gibt es insbesondere Literatur, die sich mit der Rezeption der jüdischen Denker Franz Rosenzweig und Jacob Taubes bei Agamben beschäftigt, welche ich hier, um ein möglichst kompaktes Argument zu entfalten, ebenso ausgespart habe wie seine Bezugnahme auf die marxistische Tradition. Dennoch möchte ich auf diese Traditionslinie hinweisen und auch ihre kritischen Aspekte unterstreichen. Bedeutsam ist etwa die von Rosenzweig abgeleitete Agamben-Kritik der evangelischen Theologin Gesine Palmer. Palmer findet eine deutliche Verkürzung des jüdischen Gesetzesdenkens bei Agamben vor, die die jüdische Haltung zum Gesetz fraglos als zu überwindende, bei aller Kraft ihrer sonstigen Argumente, zu nahe antijüdischen christlichen Vereinfachungen dieses Problems zu stehen, das ja eigentlich erst mit dem Christentum entsteht und von diesem durchaus zur normativen Abgrenzung vom Judentum verwendet wurde.

Vgl. dazu PALMER, Gesine, „Wir würden es jederzeit wieder tun“. Einige Überlegungen zu Rosenzweigs Anti-Konversion im Kontext der neueren Paulusrezeption, in: Brasser, Martin (Hg.), Rosenzweig-Jahrbuch 4. Paulus und die Politik, Freiburg i. Bg./München 2009, S. 25-58, bes. S. 43-50. Trotz Palmers eher oberflächlicher Lektüre Agambens, die ergänzungsbedürftig ist, bleibt die Frage nach einer genaueren Differenzierung von „Gesetz“ im Sinne normativer Ordnung und von negativer Zuschreibung an jüdische Interpretationen der biblischen und nachbiblischen Schriften in Bezug auf Agambens Arbeiten sehr relevant.

Die Worte, die Palmer verwendet, um Rosenzweigs Entwurf der Paulus-Lektüre im Lichte auch der Bearbeitung Agambens zu beschreiben, fassen dessen Grundanliegen sehr gut zusammen. Von dieser vertieften Lektüre würden wir heute profitieren, meint die Autorin: „Man würde dann so glaube ich, die paulinische Befreiung vom Gesetz der Identifikation, der Beschreibung, verstehen lernen und die Lücke zwischen einer total determinierenden, quasi-naturwissenschaftlichen Beschreibung ‚des Menschen‘ und dem, was er täglich neu tun kann, als das eigentliche Reich der Freiheit erkennen.“ (G. PALMER, „Wir würden es jederzeit wieder tun“. Einige Überlegungen zu Rosenzweigs Anti-Konversion im Kontext der neueren Paulusrezeption, S. 50).

Diesen Verflechtungen widmen sich auch die kommenden Bände des Homo sacer-Werkes bis hin zum finalen Buch „Der Gebrauch der Körper“, in dem wesentliche Elemente von „Die Zeit die bleibt“ und der Theorie des Restes rekapituliert werden.

Auf wesentliche Elemente von „Die Zeit die bleibt“, vor allem, was die Interpretation der theologischen Kategorien des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung angeht, werde ich in den „Theologischen Lektüren“ im abschließenden Kapitel dieser Arbeit eingehen.

IV,1. Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform

Der auf „Was von Auschwitz bleibt“ folgende und das Homo sacer-Projekt abschließende Band IV besteht aus zwei Teilbüchern, die sich nochmals mit diesem Thema befassen, das heißt: mit der Suche nach Lebensformen, in denen Leben nicht einfach wieder bestimmten Definitionen anheimgegeben ist, die immer einen Rest, das bloße Leben, produzieren, sondern in denen Formen der Lebbarkeit existieren, die diese Spaltung überwinden. Hier geht es folgerichtig um den Begriff des „Lebens“, der bereits in „Homo sacer I“ eine prominente Rolle eingenommen hatte. Es geht weiters um die Frage danach, welcher Gebrauch vom Leben gemacht werden kann – der Begriff des Gebrauches ist wiederum von der frühen franziskanischen Ordenstheologie abgeleitet, und dies wird im Buch IV, 1 – „Höchste Armut“ rekonstruiert.

Was Agamben hier besonders interessiert, ist die von einigen franziskanischen Denker*innen der ersten Stunde entwickelte Vorstellung, Eigentum begrifflich und rechtlich durch einfachen Gebrauch zu ersetzen, der nur das unbedingt Notwendige, für das Leben unmittelbar Bedurfte, betrifft. Gleichzeitig geht es um die Organisation eines Gemeinwesens, ja einer Institution, die vor der Herausforderung steht, dass sie nicht die gleiche Form annehmen kann wie jene Gesellschaft, zu der sie eine Alternative anbieten will.

Worum es hier geht, ist mehr als die Fragen nach dem Eigentum von Land und nach Gebetsformeln – es geht um eine bestimmte Einstellung zum eigenen Leben. Auch diese ist mit der Metapher des Gebrauchs gemeint – die Distanzierung von Formen des Besitzes und der Aneignung sei, so Agamben, für die franziskanische Gemeinschaftsordnung der zentrale Punkt der Organisation ihres gemeinsamen Lebens gewesen. Er nähert sich der Frage des Gebrauchs und der Form dieses Lebens auch mit den Begrifflichkeiten Ludwig Wittgensteins an und bringt diese auf den ersten Blick heterogenen Positionen in ein überzeugendes Gespräch.

Agamben beobachtet zunächst die juridischen und glaubensmäßigen Grundfragen, die sich den frühen Mendikantenorden stellten. Deren Grundlagen liegen genau in einer solchen Vorstellung vom Leben, wie sie auch Agamben vorschwebt: Die franziskanischen Regeln sind tatsächlich von früheren Ordensregeln insofern unterschieden, als sie schon begrifflich Regeln und Leben beinahe in eins setzen, weil jeder Aspekt des gemeinschaftlichen Lebens in den Regeln berücksichtigt wird und umgekehrt die Regeln aus der konkreten Praxis einzelner Gemeinschaften hervorgingen und auch immer wieder den jeweiligen Verhältnissen, zum Beispiel verschiedenen klimatischen Bedingungen, angepasst wurden. Hier tat sich, wie Agamben ausführt, ein anderes Problem auf, das in früheren Homo sacer-Bänden, besonders in

„Opus Dei“ bereits ausgeführt wurde.²⁶¹ Die Grundanalyse des problematischen, im Sinne der *sacratio* lange vor dem Christentum schon thematisch gewordenen Sprach- und Weltverhältnisses, das sich in Liturgie und Sakramenten wirksam ausdrückt, bevor es auch in den scheinbar säkularisierten Formen des Handelns und Herrschens wirksam wird, hat gerade die drei Bände II,3 bis II,5 des Homo sacer-Projektes geprägt. Das wurde deutlich in der Analyse des Eides als „Sakrament der Sprache“, in der großen Entfaltung des Problemhorizonts der Kirchen- und Wirtschaftsgeschichte in „Herrschaft und Herrlichkeit“ und schließlich eben in „Opus Dei“, wo es um die Formen des menschlichen Handlungsvermögens und deren sakramental-liturgische Form ging, die Agamben scharf kritisiert. Auch die Geschichte franziskanischer Lebensform sieht Agamben in dieser Hinsicht als nicht vollständig geglückt an,²⁶² da auch sie sich einem Hang zur Liturgisierung und Verrechtlichung des Lebens nicht entziehen konnte, also, um mit der Begrifflichkeit Agambens in „Opus Dei“ zu sprechen, letztlich auch daran scheiterte, das Verhältnis zwischen Sein und Sollen grundlegend neu zu denken.

Da die Überlegungen der Bettelorden, besonders der Franziskaner, Agamben zufolge in diesem Unterfangen doch weiter gekommen sind als viele andere Entwürfe der europäischen Geschichte, lautet die Fragestellung in „Höchste Armut“ entsprechend: Wie war die Verknüpfung von gemeinschaftlicher Lebensregel und individuellem Leben hier konzipiert und was davon ist heute noch entwicklungsfähig?

Vor allem bereitet dieser Band damit den darauffolgenden, „Der Gebrauch der Körper“, vor, in dem zentrale Thesen der Homo sacer-Reihe rekapituliert und hin auf die in „Höchste Armut“ verschärft gestellte Frage nach dem, was „Lebensform“ sein kann, nochmals gelesen werden.

Das Paradigma der Liturgie, das menschliches und göttliches Handeln, ontologische, theologische und praktische Aspekte verwebt, findet hier einen Gegenentwurf vor. Dieser sieht auf den ersten Blick ähnlich aus, und Lehre und Leben verschränken sich hier genauso, allerdings ohne einander auszuschließen, wie Agamben das für die Liturgie sowie für die Ökonomie und ihre Ontologie, die Agamben abwechselnd als „juridisch“, „operativ“ und „gouvernemental“ bezeichnet, rekonstruiert hat.

Über die an Armut, Bedürfnislosigkeit und der Suche nach alternativen spirituellen Formen orientierten Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts schreibt Agamben, sie „markieren [...]

261 Vgl. G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 10.

262 Vgl. G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 10.

einen in jedem Sinn entscheidenden Moment in der Geschichte des Mönchtums, in dem dessen Stärken und Schwächen, dessen Siege und Niederlagen ihre äußerste Spannung erreichen.“²⁶³ Hier gibt es, so Agamben, einen Versuch, „Leben als etwas zu denken, das einem nicht als Besitz, sondern zum Gebrauch gegeben ist“²⁶⁴

Um diesen Versuch nachzuvollziehen geht Agamben eine Vielzahl von Mönchsregeln durch, die seit dem 4. Jahrhundert entstanden sind.

Anhand zweier später Parodien des Mönchtums, bei Rabelais und bei de Sade, macht Agamben gleich eingangs klar, dass auch die Regelung des Lebens durch eine Regel, die vom Leben möglichst ungeschieden sein möchte, in ihren Konsequenzen durchaus gefährlich gespalten ist: Entweder ermöglicht sie ein freies und gemeinsames Leben, wie in Rabelais' Vision des gemeinschaftlichen Lebens, das sich immer spontan eine Regel gibt, der alle zustimmen und die sie glücklich leben lässt – oder sie zerstört das Leben ganz, wie die sadistische Vision eines Lebens, das sich vollkommen in seiner Regelung durch einen Meister auflöst und darin zugrunde geht.²⁶⁵

Die Frage nach befreiender Praxis hat hier eine neue Schärfe gewonnen, die auch auf die bereits formulierten ontologischen, theologischen und linguistischen Grundbindungen hinweist, die Agamben bisher im Homo sacer-Projekt erarbeitet hat. Diese Schärfe wird sich in diesem abschließenden Band IV, besonders dann in „Der Gebrauch der Körper“, noch steigern. Pate für den an dieser Stelle entscheidenden Durchbruch in der Konzeptualisierung dessen, worauf Agamben hinauswill, ist allerdings Ludwig Wittgenstein:

„Seit Wittgenstein hat es im zeitgenössischen Denken [...] immer wieder Versuche gegeben, einen besondere Normtyp zu definieren: sogenannte konstitutive Normen, die weder eine bestimmte Handlung vorschreiben noch einen bestehenden Sachverhalt regeln, sondern diese Handlung oder diesen Sachverhalt allererst hervorbringen.“²⁶⁶

Mit dieser Rede von der konstitutiven Regel sei es besonders Wittgenstein, der in seinen Fragen nach den Regelfolgen Rechts- und Sprachfragen theoretisch in ein Verhältnis zu bringen vermag, wie es zuletzt den Theoretikern der Bettelorden gelungen war, ganz besonders Petrus Olivi, Bonaventura und Duns Scotus, meint Agamben. Diese hätten durch ihre Theoretisierung

263 G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 11.

264 G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 12.

265 Vgl. G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 18-25.

266 G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 102.

der mönchischen Lebensform schon weit vorgegriffen und eine Handlungstheorie entworfen, in der Normen gerade ihre eigene Definition erst grundlegen und erst der jeweilige gemeinschaftliche Gebrauch des Lebens dessen Form konstituiert. Darin liegt die große Leistung der Ordensregeln.

„Die Lebensform ist die Gesamtheit der konstitutiven Regeln, von denen sie bestimmt wird. Aber kann man dann nicht auch sagen, dass der Mönch [...] bestimmt wird durch die Summe der Vorschriften, nach denen er lebt? Und könnte man nicht mit demselben Recht auch das genaue Gegenteil behaupten, dass nämlich die Lebensform des Mönches ihre Regeln schafft? Vielleicht trifft beides zu, zumindest, wenn man ergänzt, dass Regel und Leben hier in eine Unbestimmtheitszone eintreten, in der sie durch den Verlust ihrer Unterscheidbarkeit etwas Drittes aufscheinen lassen, das die Franziskaner, ohne dass es ihnen gelungen wäre, es genau zu definieren, ‚Gebrauch‘ nannten.“²⁶⁷

Wittgenstein würde mit der Idee der konstitutiven Regel, so Agamben, mit der von ihm als kantisch bezeichneten Vorstellung brechen, dass es hier um eine „rein logische Operation“ gehe.²⁶⁸ Ungeachtet der komplizierten Frage, ob es sich hier um eine wirkliche kantische Position handelt, kritisiert Agamben jedenfalls eine bestimmte Sichtweise der Entstehung von Normen und der Handlungsweisen ihrer Befolgung.

Die faktischen Bedingungen des Sprechens, die komplexe Weise, wie Normen von Individuen unterschiedlich befolgt werden, können, Wittgenstein zufolge nicht einfach gesetzt werden. Das bloße Setzen von Regeln entspricht, wie Wittgenstein aufweist, einfach weder der Art und Weise, wie wir Sprache gebrauchen noch den faktischen Prozessen, durch die Normen entstehen und in denen auch die Schaffung der Bedingungen ihrer Einhaltung erfolgt. Weder folgen die Mönche des Hochmittelalters einer Regel, die sozusagen das Mönchtum erst gestiftet hätte – die Regeln entstanden, weil sich bereits existierende Gemeinschaften der Gestaltung und der Normierung ihrer selbst annahmen – noch kann davon gesprochen werden, dass das reine Befolgen dieser Regeln (etwa alleine außerhalb des Bezugs zu einer Gemeinschaft) die mönchische Lebensform für die einzelnen Mönche konstituiert hätte.

Für die Form von Leben in Gemeinschaft und Ausrichtung an Regel und Tradition in einem vollziehenden Sinn paradigmatisch ist schließlich Agambens Interpretation einer Passage der

267 G. AGAMBEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, S. 103.

268 G. AGAMBEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, S. 103.

sogenannten „Magisterregel“, einer anonymen Regel aus dem 6. Jahrhundert, die als exemplarisch für diese Textgattung gilt und von Agamben auch als paradigmatische Ordensregel gelesen wird.

Agamben bezeichnet diese Textsorte zunächst als eine, in der Schriftlichkeit und Mündlichkeit in einer Spannung gehalten werden, die zugleich die Spannung von schriftlich festgehaltener Regel, die praktisch angewandt wird, und gelebter Regel, die verschriftlicht wird, verdeutlicht. Die in vielen anderen Gemeinschaften übliche Bibel-Lektüre während der Mahlzeiten als *lectio continua*, als fortlaufende Lesung, wird hier allerdings durch eine Lesung der Magisterregel selbst abgelöst. Das ist ganz ausdrücklich im Text der Regel so angeordnet, sodass es zu einem Punkt kommt, an dem nicht mehr gesagt werden kann, ob der Text dem Leben oder das Leben dem Text folgt.

Die Regel wird also beim Essen von einem Vorleser vorgelesen, wie Agamben herausarbeitet.

„Das heißt jedoch, dass unweigerlich der Moment kommen muss, in dem der Vorleser, wenn er das 24. Kapitel erreicht hat, jene Stelle liest, die ihm gebietet, täglich die Regel zu lesen. Was geschieht in diesem Moment? Wenn der Vorleser die übrigen Teile der Regel liest, erfüllt er das Vorlesegebot, führt jedoch nicht aus, was die Textstelle gerade vorschreibt. Hier jedoch fallen das Vorlesen und die Befolgung der Regel zusammen. Indem er die Regel liest, die ihm vorschreibt, die Regel zu lesen, führt der Vorleser *ipso facto* die Regel performativ aus. Seine *lectio* realisiert also die exemplarische Redeinstanz, in der die Regel mit ihrer Ausführung zusammenfällt und die Befolgung von dem Befehl, der sie befolgt, nicht mehr zu unterscheiden ist.“²⁶⁹

Leben und Lebensform sind hier wirklich nicht mehr zu differenzieren, sie haben jede äußere Beziehung verloren, ohne jedoch undifferenziert eins zu werden – was sie trennt, ist die konkrete, jeweils neue, Art und Weise, wie der Gebrauch des Lebens, das durch die Regel bestimmt ist, wiederum durch die Mönche Form annimmt. Hier kehrt die Struktur des „Restes“ implizit wieder, die ebenfalls bloß eine Trennung der Trennung ist und dadurch konstitutiv werden kann für eine bestimmte Weise, mit dem Leben und ganz besonders mit positiven und negativen Setzungen umzugehen.

269 G. AGAMBEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, S. 110f.

Die franziskanischen Befürworter des *usus pauper* beanspruchen für sich, nur das zu verwenden, was jeweils notwendig für das unmittelbare Leben ist, und machen so jede Form des rechtlichen Besitzes sinnlos, jedenfalls für jene, die den *usus pauper* als Form für ihr Leben anerkennen.

Armut in diesem franziskanischen Sinn weist, für Agamben, ein Element der Fiktion und sogar des Schöpferischen auf, da sie niemals die *bíos/zōē* -Differenzierung voraussetzt, die in der modernen Biopolitik als absolute Voraussetzung erscheint.

Lebensform erscheint hier, im franziskanischen Kontext, als Leben in dieser spezifischen Armut oder, in der Sprache der Minoriten, als Zustand der Not, und damit als Verhältnis zu dem, was nicht angeeignet wird, sondern immer nur gebraucht. Damit ist sie auch Gebrauch – letztlich nicht nur der äußeren Ressourcen, die ansonsten angeeignet, in Besitz überführt werden würden, sondern auch des Lebens. Der Philosoph Lorenzo Chiesa fasst das Verhältnis des Lebens im Sinne Christi, das die franziskanischen Lebensregeln bestimmt, zum *homo sacer* äußerst trefflich zusammen und weist auch auf den grundlegend subversiven Charakter dieser Lebensform hin.

„Just like homo sacer [...] the Franciscan poor suspends the inclusively exclusive relation between sovereignty and bare life assuming their inextricability, but beyond him he also vitally inverts their sequence. The messianic Franciscan confronts the form of law of sovereign power with the form of life of Christ qua Gospel: as Agamben observes, *haec est vita evangeli Jesu Christi* (‘This is the life of Jesus Christ’s Gospel’) is indeed the first rule of the Franciscan order.“²⁷⁰

Bei Franziskus ist, wie Agamben ausführt, zu unterscheiden zwischen „gemäß der Form der heiligen römischen Kirche leben“ und „gemäß der Form des heiligen Evangeliums“ leben. Das sind zwei ganz verschiedene Lebensformen. „Das franziskanische Leben besteht in nichts anderem als der Ausstellung des eigenen Lebens vor Gott.“²⁷¹

270 CHIESA, Lorenzo, Giorgio Agamben's Franciscan Ontology, in: *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy* 5/1/2009, S. 105-116, hier: S- 115.

271 G. AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, S. 164.

„Höchste Armut“ stellt auch einen Gegenentwurf zu dem dar, was in „Herrschaft und Herrlichkeit“ und zugespitzt in „Opus Dei“ als Ontologie der Effektivität und als ontologische Begründung handlungstheoretischer Ansätze aufgearbeitet wurde.

In „Der Gebrauch der Körper“, dem abschließenden und nun folgenden Band der Homo sacer-Reihe, wird dieser Gegenentwurf nochmals weitergeführt und vertieft. Das geschieht in einer umfassenden Relektüre des Homo sacer-Projektes als Ganzem, indem Agamben gewissermaßen nach dem Vorbild des Vorlesers der „Magisterregel“ auf seine eigenen Werke zurückkommt und diese im Zuge ihres Weiterschreibens wiederliest.

IV,2. Der Gebrauch der Körper: Agamben als Leser des Homo sacer-Projekts

„Gebrauch“ ist bei Agamben das Wort, mit dem sich seine Ethik auf den Punkt bringen lässt. Der Gebrauch, den er sucht, besteht in einem Umgang mit dem Recht, der Sprache, mit Besitzverhältnissen und diskursiven Strukturen. Gegen den „souveränen Bann“ und die Logik der Ausnahme, die immer einen „einschließenden Ausschluss“ in die Formen des Lebens, also die Sprache, das Recht, die Politik einschreibt, gibt es kein Gegenmittel, das auf der gleichen Ebene operieren könnte. Wir können das Recht, die Sprache, die Politik als solche nicht direkt ummodellieren oder ersetzen. Vielmehr geht es darum, eine Weise des Umgangs zu finden, die andere, neue Formen des Gebrauchs in der jeweils ganz eigenen Situation eröffnet.

Dafür muss zunächst der augenscheinlich epistemische, aber ganz existentiell wirksame Schritt der von Agamben so genannten Deaktivierung gemacht werden. Das bedeutet eigentlich nicht mehr, als das, was Agamben in den ersten beiden Homo sacer-Bänden an archäologischen Untersuchungen durchführt, zu betreiben. Deaktivieren bedeutet, die eigentümliche Gewalt, den Bann, der im Recht, in der Sprache, in der Politik und auch der Religion immer wieder auf uns fällt, als solchen zu erkennen. Dann wird es möglich, die Macht, die uns bannt, auszusetzen. Wäre die Deaktivierung in diesem Sinn geschehen, dann könnten Elemente, Gesetze etwa, die Grammatik oder religiöse Feiern, anders zu gebrauchen, menschlicher zu gebrauchen sein. Nur so kann für Agamben eine Ethik gedacht werden. Allgemein ist daran nur der Schritt der Deaktivierung, des Ent-setzens der jeweils bannenden Strukturen. Die Besonderheit der jeweiligen Situation ermöglicht einen je neuen Gebrauch – dafür kann es keine allgemeinen ethischen Normen geben. Allgemein sind vielmehr die Struktur des Bannes und die Herausforderung, vor die diese uns überall stellt, nämlich sie zu deaktivieren und die Besonderheiten des jeweils Gegebenen ausreichend in den Blick zu bekommen.

Dann eröffnet sich, das ist die große Hoffnung Agambens, für uns jeweils eine Möglichkeit, die gegebenen Umstände so zu gebrauchen, dass sie sich als Möglichkeit einer dem Gebrauch verschriebenen Lebensform präsentieren. Darauf, wie dies aussehen könnte, lassen sich Hinweise geben, als Beispiele für das zumindest zeitweise Aufscheinen solcher Lebensformen. Ein Beispiel für eine Gemeinschaft von Menschen, die dabei schon sehr weit gekommen war, haben wir oben im Abschnitt über die „Höchste Armut“ in den frühen Bettelorden des Hochmittelalters angetroffen – diese waren durchaus normativ geregelt, aber in einer Weise, die zumindest zeitweilig die herrschenden Vorstellungen von Normativität herausforderte.

Agamben formuliert in seinem Buch „Die kommende Gemeinschaft“ in einer Art Vorblick auf jene Ethik, die im Homo sacer-Projekt hervortreten wird, wie er das, was er andernorts „Ununterschiedenheit von Leben und Form“ nennt, versteht:

„Dieser freie Gebrauch des Selbst, der keineswegs einschließt, dass über die Existenz wie über ein Eigentum verfügt werden könnte, wird einem wohl nur verständlich, wenn man ihn als *habitus*, als *Ethos* denkt. Von der eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden ist allerdings nichts anderes als was man gemeinhin Gewohnheit nennt[...]: Ethisch ist jene Manier, die uns weder zustößt noch begründet, sondern hervorbringt.“²⁷²

Hier finden wir die in „Die Zeit die bleibt“ hergestellte Parallele zwischen dem Gebrauch und der Form, die ein Leben annimmt. Diese Form ist Agamben zufolge ein *habitus*, der die Möglichkeit markiert, ethische Handlungen zu vollbringen. Der *habitus* ist eben eine Lebensform. Diese hängt wiederum sehr eng mit unserer Sprachverwendung zusammen, wie Agamben in einer Passage seines das Homo sacer-Projekt abschließenden Werkes „Der Gebrauch der Körper“ auch zusammenfasst. Er tut das in einer Passage, die mit einem Zitat Ludwig Wittgensteins die Nähe von Sprach- und Lebensform nochmals unterstreicht:

„Im weiteren Verlauf wird die Verwandtschaft von Sprache (genauer: Sprachgebrauch) und Lebensform noch einmal hervorgehoben: ‚Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D.h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform‘ (S. 485). Die letzte Belegstelle lässt keinen Zweifel daran, dass die Lebensform etwas Gegebenes ist, dem man sich nicht entziehen kann: ‚Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen‘ (S. 539).“²⁷³

Die Form, die ein Leben annimmt, und der Gebrauch, den wir von unserem Leben machen können, hängen wesentlich davon ab, dass wir über unsere Existenz nicht wie über ein Eigentum verfügen, sondern im Sinne des messianischen als-ob-nicht in einer Beziehung der Selbstdistanz stehen, die genauso eine befreiende Wirkung hat, wie sie uns die Eigentümlichkeit

272 AGAMBEN, Giorgio, Die kommende Gemeinschaft, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2003, S. 32.

273 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 403. Die Seitenzahlen im Zitat beziehen sich auf:

WITTGENSTEIN, Ludwig, Schriften I. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1969.

unserer Situation vor Augen führt. Diese Themen werden in „Der Gebrauch der Körper“ von Agamben selbst nochmals lesend in Bezug zueinander gesetzt.

Dieses Buch stellt eine thematisch neu akzentuierte Relektüre des Homo sacer-Projektes dar, und mit seinem abschließenden Kapitel zur destituierenden Kraft vielleicht sogar einen vorsichtigen positiven Entwurf – solange dieser eben als Element einer rekapitulierenden Lesung der vorhergegangenen Werkteile betrachtet wird.²⁷⁴

Agamben präsentiert sich in diesem Buch als Leser seiner selbst: Wesentliche Motive, die entweder schon seit Jahrzehnten sein Werk prägen (Potentialität bei Aristoteles, die situationistische Internationale, Paulus-Lektüren) kehren wieder. Daneben erscheinen hier Bezüge, die sich bisher als eher marginal für sein Denken darstellten, als zentral (der späte Foucault, der Neuplatonismus, Leibniz' Modalitätsdenken). Neue Blickwinkel auf die Bände der Homo sacer-Reihe verbinden sich zu einer Lektüre des eigenen Werkes. Gleichzeitig ist „Der Gebrauch der Körper“ keineswegs redundant, sondern öffnet die rekapitulierten Motive dem neuen Gebrauch in einer Ethik und das Homo sacer-Projekt entsprechend weiteren, kommenden Lektüren.²⁷⁵

War es in „Homo sacer I“ das nackte Leben, welches die Strukturen von Recht und Politik in der Moderne direkt beherrschen und jedenfalls kontrollieren wollen und steht der *homo sacer* für die gemeinsamen Probleme von politischer Souveränität und ökonomischen Zusammenhängen, so ist Agamben hier darum bemüht, das Homo sacer-Projekt in der Retrospektive auch von seinem Titelhelden, dem *homo sacer*, zu befreien, vielleicht sogar dem

274 Zu dieser Auffassung vergleiche den aus heutiger Perspektive sehr aufschlussreichen Aufsatz von Agambens amerikanischem Übersetzer Adam Kotsko in einem Vortrag: KOTSKO, Adam, What is to be done? The Endgame of the Homo Sacer Series. Vortrag an der New York University, März 2014 [URL: <https://itself.blog/?s=what+is+to+be> (Stand: 25.11.2020)]. Kotsko zieht hier vor allem eine Parallele zwischen „Die Zeit die bleibt“ und „Der Gebrauch der Körper“.

275 Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang auch die enorme Konsistenz der Fragestellung Agamben, hier wieder in Bezug auf Wittgenstein, über dessen Denken es in „Kindheit und Geschichte“ bereits 1978 heißt:

„In seinem einzigen öffentlichen Vortrag, gehalten vor einem Verein, der sich ‚Die Häretiker‘ nannte, stellt Wittgenstein das *experimentum linguae* auf seine Weise vor: ‚Und nun möchte ich das Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt mit den Worten beschreiben: Es ist das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht. Nun bin ich versucht zu sagen, der richtige sprachliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt sei kein in der Sprache geäußertes Satz, sondern der richtige Ausdruck sei die Existenz der Sprache selbst.‘ (Wittgenstein 1989, S. 18) Versuchen wir, Wittgensteins Experiment weiter zu verfolgen, und fragen wir uns: ‚Welches ist der richtige Ausdruck für die Existenz der Sprache, wenn die Existenz der Sprache der geeignetste Ausdruck für das Staunen über die Existenz der Welt ist?‘ Die einzig mögliche Antwort auf diese Frage lautet: Das menschliche Leben, sofern es *ethos*, ethisches Leben ist. Eine *polis* und eine *oikia* zu suchen, die auf der Höhe dieser leeren und voraussetzungslosen Gemeinschaft sind, ist die kindliche Aufgabe der kommenden Humanität.“ (G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 16.) Hier ist noch nicht vom „Gebrauch“ die Rede, ansonsten könnte der zitierte Absatz aber genauso gut dem „Gebrauch der Körper“ entnommen sein. Hier findet sich schon in einem vierzig Jahre alten Text die grundlegende Frage nach einem ethischen Leben, die Agamben seither umgetrieben hat.

Homo sacer einen anderen Gebrauch zu eröffnen. Hier soll ein ethischer Gegenentwurf gefunden werden, der sich jenen Mechanismen der Moderne, die wieder und wieder *homines sacri* produzieren, wirksam entziehen könnte.

Es bleibt die Provokation seines Denkens allerdings aufrecht – auch in seiner vollständig vorliegenden Form ist das Werk keine abgeschlossene Sammlung von Traktaten, keine Systematisierung im herkömmlichen Sinn. Das entspricht auch gar nicht der Vorstellung von „Werk“, die Agamben immer wieder äußert: Ein Autor könne sein Werk nie abschließen – er könne es nur aufgeben, es verlassen, sich selbst überlassen (ital. *abbandonare*).²⁷⁶ Damit ist es auch offen für die Weiterführung durch andere Entwürfe. Ein grundlegendes ethisches Moment dieser Relektüre liegt sicher auch darin, den Bann, der Autor und Werk verbindet, in einer selbst an-archischen Geste loszulassen. Auch in diesem finalen Band präsentiert uns Agamben kein geschlossenes System, keinen großen Entwurf, der ohne unsere eigenen Interpretationen und die je neue Suche nach dem neuen Gebrauch auskäme.

Der ambitionierte Anspruch, die offene und polemische Argumentation, die gleichwohl von mehr als solide gearbeiteten historischen und philologischen Untersuchungen gestützt ist, und der Versuch, Philosophie gleichermaßen ernst zu nehmen und an der Schwelle anderer Wissensfelder zu betreiben, ist jedenfalls eine bleibende Herausforderung, vor die das Homo sacer-Projekt die Rezeption stellt.

Was sind die Hauptthemen, die wir in einem ersten Überblick erfassen können? Die Titel der Einzelbücher von Homo sacer arbeiten mit einer breiten Palette an Begriffen. Es lassen sich aber bereits in einem kurzen Durchgang durch die Werke die wesentlichen Themen ausmachen: Macht, Gewalt, Religion, die Frage nach dem Leben. Es geht hier um die Grundfragen der Philosophie und der Politik und um die Frage nach dem Verhältnis beider. Wieder: Als genaue Relektüre des Homo sacer-Projektes wirft „Der Gebrauch der Körper“ keine Themen auf, die nach der Lektüre der vorhergehenden Bände überraschen würden. Dennoch nimmt Agamben

276 Agamben hat das in einem Interview zum Abschluss des Homo sacer-Projektes mit der italienischen Gesamtausgabe nochmals auf den Punkt gebracht: „*Ogni opera filosofica - forse ogni opera - è sempre un frammento, è sempre incompiuta. Non si conclude un'opera come non si conclude una vita: la si abbandona. Abbandonare significa in questo senso lasciare andare.*“ („Jedes philosophische Werk – vielleicht jedes Werk – ist immer ein Fragment, ist immer unfertig. Man schließt ein Werk nicht ab, so wie man ein Leben nicht abschließt, man läßt es zurück [*si abbandona*]. Zurücklassen heißt in diesem Sinn gehen lassen.“)”, GNOLI, Antonio, Giorgio Agamben: „Credo che le città stiano morendo“, in: La Repubblica, 27. Oktober 2018 [URL: https://www.repubblica.it/robinson/2018/10/27/news/giorgio_agamben_credo_che_le_citta_stiano_morendo_-300774142/] (Stand: 12.09.2021)]. Die Übersetzung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit. Im Wort des *abbandonare* schwingt auch das Lösen des Bannes mit.

nochmals einige deutliche Schärfungen seiner Argumentationen vor und deutet eine nochmals klarere philosophische Richtung seiner Analysen an.

Um Agambens Homo sacer-Projekt zu verstehen, bietet sich eine genauere Lektüre dieses Bandes an. Ausgehend von den Fragestellungen der ersten Bände: Warum produzieren unterschiedlichste Staatsformen und institutionelle Verfahrensweisen (engl. *policies*) in der Gegenwart und im Lauf des 20. Jahrhunderts so ähnliche Ausschließungsmechanismen? Gibt es einen gemeinsamen Kern von Recht und Religion, der diese Strukturen zu erklären helfen könnte? Kann ein Denken des Menschlichen sich nochmals befreiend von den mit diesen Mechanismen verbundenen Fallstricken lösen? Damit verbunden stellt sich die Frage: Ist das politische und philosophische Projekt Europa noch irgendwie anschlussfähig für die Gegenwart?

Agamben hatte, auch das zeigt sich in einem vertieften Rückblick, ein genaues Programm für das Homo sacer-Projekt, das an der folgenden Stelle aus „Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz“²⁷⁷ klar formuliert ist, wenn auch mit etwas anderen Begrifflichkeiten, als sie dann im Zuge der Relektüre in „Der Gebrauch der Körper“ verwendet werden. Dennoch lohnt sich der kurze Blick zurück, um nochmals die Konsequenz zu unterstreichen, mit der Agamben sein Projekt verfolgt hat:

„Darüber hinaus wird man dem Wort ‚Leben‘ eine genealogische Untersuchung widmen müssen, von der man schon jetzt eines ihrer Ergebnisse voraussagen kann: daß es sich nicht um einen medizinisch-wissenschaftlichen Begriff handelt, sondern um ein philosophisch-politisch-theologisches Konzept und man dementsprechend zahlreiche Kategorien unserer philosophischen Tradition überdenken müssen. In dieser neuen Dimension ist es nicht nur sinnlos zwischen organischem und animalem [sic] Leben zu unterscheiden, sondern auch zwischen biologischem und kontemplativem Leben, zwischen nacktem Leben und dem Leben des Geistes. [sic] Dem Leben als erkenntnisloser Kontemplation wird hier und da ein von jedem kognitiven und intentionalen Charakter befreites Denken entsprechen. Es gilt, die *theoria* und das kontemplative Leben, die die philosophische Tradition über Jahrhunderte als ihr höchstes Ziel angesehen hat, auf eine neue Immanenzebene zu versetzen, auf der wohl weder die politische Philosophie noch die Epistemologie ihre heutige Gestalt und ihren

277 AGAMBEN, Giorgio, Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, übers. von Andreas Hiepko und Maria Zinfert, Berlin 1998.

Unterschied zur Ontologie werden bewahren können. Dann wird das glückselige Leben auf jenem Terrain liegen, auf dem sich der biopolitische Körper des Abendlandes bewegt.“²⁷⁸

In diesem Text hat Agamben ebenfalls schon vor dem Homo sacer-Projekt, also im Jahr 1993, ein ähnliches Programm formuliert wie er es hier tut: Die philosophische Suche nach einem Leben, das die Differenzkategorien, in die es im „biopolitischen Körper des Abendlandes“ eingespannt ist, zu deaktivieren in der Lage ist, prägt das Homo sacer-Projekt. Hier finden wir die gleiche Frage bereits, formuliert vor dem Hintergrund eines Denkens der Immanenz im Sinne von Gilles Deleuze.

Es geht in „Der Gebrauch der Körper“ ganz dem von Agamben schon viel früher formulierten Programm entsprechend, zentral um das *Leben* als den Angelpunkt von Philosophie und Politik. Leben ist, wie Agamben pointiert formuliert, die „politische Deklination des Seins“.²⁷⁹

Giorgio Agamben interessiert sich in diesem Band für die verschiedenen Bereiche des Lebens, wobei deren Trennung voneinander und von einer Sphäre des „bloßen Lebens“ nochmals ganz akut als Grundproblem aufscheint. Es handelt sich um die Trennung von juridischem und biologischem Leben, wie bereits in „Homo sacer I“ und „Ausnahmestand“, aber auch um die Trennung von politischem und privatem Leben, die damit einhergeht. Agamben nähert sich diesen Trennungen zunächst über die Frage nach dem an, was sich den philosophischen Betrachtungen in der Regel genauso entzieht wie der konkreten, positiven Regulierung durch Politik: dem privaten Leben, das sowohl die Alltäglichkeit des Lebens als Ganzes meint als auch die allgemeinen Funktionen des Körpers und die damit verbundenen affektiven Zustände – jeweils interessant sind diese Zustände des Lebens, weil sie nur als unabweisbar meine erfahrbar sind, gleichzeitig aber so gut wie unaussprechlich bleiben. Das sind sie nicht aus einer tragischen Fügung, sondern aufgrund ihrer flüchtigen Allgemeinheit, ihrer Normalität und ihrer Unintelligibilität.

Dass sie sprachlich unverfügbar oder eben nur ganz trivial sind, also im politischen Leben, das ein diskursives, logisch strukturiertes Leben ist, keine besondere Rolle spielen, es aber tragen und ermöglichen, macht das besondere Verhältnis von öffentlichem und privatem Leben gerade

278 G. AGAMBEN, Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, S. 127.

279 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 348.

aus. Über das „Privatleben“ als Fluchtpunkt des politischen Daseins schreibt Agamben gleich eingangs:

„Denn es – das heimliche Leben, unsere Lebens-Form – ist uns so vertraut und geht uns so nah, dass wir, wenn wir es zu fassen versuchen, nur die undurchdringliche, ermüdende Alltäglichkeit in Händen halten. Doch vielleicht hütet gerade diese homonyme, promiske und lichtscheue Präsenz, an der jede Biographie und jede Revolution scheitern müssen, als Kehrseite des *arcanum imperii* das Geheimnis der Politik.“²⁸⁰

Was Agamben hier mit durchaus drastischen Worten beschreibt, erinnert an das, was auch die *arché* seiner Archäologie konturiert hat: Eine ungreifbare Potentialität, die etwa der Ursprung in allen Entwicklungen darstellt, das Kind im Erwachsenen oder auch das Tier im Menschen. Für das Politische ist es also das private Leben, das nicht einfach von ihm ausgeschlossen ist, sondern als seine „lichtscheue“ Möglichkeit und Ermöglichung stets präsent ist. Gegen das *arcanum imperii*, die souveränen Strukturen, denen Agamben umfassende Analysen gewidmet hat, steht nicht einfach ein Gegenbegriff, sondern eine vieldeutige, homonyme Präsenz dessen, was sich nie in solchen Strukturen auflöst. Mit einem anderen Begriff Agambens kann man formulieren, dass das sogenannte private Leben hier der Rest ist, der das Politische an der Totalisierung hindert. Damit wird es auch zum Ausgangspunkt seiner Ethik.

Hier kehrt nochmals zurück, was schon in „Kindheit und Geschichte“, also gut vierzig Jahre vorher, als Herausforderung, gleichzeitig aber als eigentlich unmögliche Aufgabe beschrieben worden ist: Die alltägliche Erfahrung des Lebens in beziehungsweise nach der Moderne nochmals denkend und handelnd einzuholen und als solche zu reflektieren. Die Position Agambens hat sich allerdings leicht verändert: Statt das Leben in der Moderne als Ganzes als problematisch zu kennzeichnen, nähert er sich jetzt der Phänomenalität des Alltagslebens über dessen philosophisch-künstlerische Verarbeitung.²⁸¹ Auch der Begriff der „*infanzia*“, der Kindheit, hat weitgehend ausgedient: Agamben hat jetzt, endlich, das begriffliche Instrumentarium entwickelt, um das *arcanum imperii* und das menschliche Existieren in und mit der Sprache soweit zusammenzudenken, dass er eine möglichst klare Gestalt der

280 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 12.

281 Vgl. G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 16ff.

kommenden Philosophie und der kommenden Erfahrung umreißen kann, auf die das Homo sacer-Projekt zuläuft.

Im Zentrum steht hier wieder das Leben, allerdings nochmals anders gelesen als beim „nackten Leben“ des *homo sacer*. Gegen dessen Reduktion auf das nackte Dasein soll hier ein erneuerter Zugang zum Leben eröffnet werden. Das „Leben“ ist im Homo sacer-Projekt begrifflich differenziert worden und wird hier noch weiter aufgefächert, um schließlich tentativ in das überführt zu werden, was Agamben „Lebensform“ nennt. Hier wird die Herausforderungen dessen aufgegriffen, was ganz am Beginn des Homo sacer-Projekts als philosophische These aufgestellt wurde: „Die Griechen kannten für das, was wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort.“²⁸²

Agamben möchte dem Leben seine begriffliche Differenzierung zurückgeben, anstatt es als quasi-metaphysische Kategorie bestehen zu lassen, die viele unserer gegenwärtigen Paradigmen stillschweigend bestimmt. Das kann aber nicht mehr in einer klaren begrifflichen Definition erfolgen, die etwa an die griechischen Begrifflichkeiten anschließen würde. Vielmehr möchte Agamben eben ein Denken der Lebens-Form entwickelt, wo das Leben nicht mehr begrifflich abgekapselt erscheinen kann, sondern in seiner jeweiligen, bereits differenzierten Form, als das jeweilige Leben in seiner Form, seiner Lebens-Form, aufgeht und so jenseits des sakralen Bannes als solches erkennbar wird.²⁸³

Seine archäologischen Untersuchungen haben bisher gezeigt, wie die Auswirkungen des Umstandes, dass wir heute „Leben“ als ein nicht weiter bestimmbares, aber quasi-metaphysisches Konzept behandeln, unsere Existenz auf das Tiefste prägen. Die von ihm vorausgesetzte Dringlichkeit einer konzeptuellen und praktischen Reformulierung unseres Verhältnisses zu dem, was als „Leben“ auftritt, bedarf jetzt nochmals einer Untersuchung. Diese Herausforderung ist eine ganz fundamentale, weil Agamben die Grundstruktur der

282 G. AGAMBEN, *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S.11.

283 „Lebens-Form“ steht in der exzellenten Übersetzung Andreas Hiepkos emphatisch für das bei Agamben schlichtere italienische „*forma di vita*“, das weniger philosophisch geprägt und auch kein Kompositum ist (im Deutschen ist der Begriff zunächst einer Wittgensteins).

Im Deutschen liest man sonst vielleicht leichter über das „Lebensform“-Sein hinweg als über eine Lebens-Form, die von der Untrennbarkeit der beiden Begriffe geprägt ist, die doch einzeln hervortreten. Für diese gilt: „Das Leben ist durch Leben erzeugte Form“ (G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 372, vgl. auch S. 378f), im italienischen Original: „*la vita è una forma generata vivendo*“ (G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, S. 281), also sogar eher noch: „das Leben ist eine Form die lebend entsteht“ (Übersetzt von der Verfasserin dieser Arbeit).

Ich gebrauche in dieser Arbeit unter Voraussetzung dessen die Schreibweise „Lebens-Form“ manchmal zur Unterstreichung dieses Zusammenhangs, den ich sonst durch den herkömmlichen Gebrauch im Deutschen, „Lebensform“, stillschweigend voraussetze. Ich persönlich bin der Meinung, dass das im Deutschen gebräuchliche Kompositum die wechselseitige Hervorbringung meist genügend andeutet. Damit folge ich der Übersetzung Hiepkos.

sacratio mit der Geschichte der europäischen Philosophie und Politik, mit jener des Christentums und der Aufklärung ohnehin, auf das engste verbunden sieht. Agamben schlägt in „Der Gebrauch der Körper“ mithin auch eine Relektüre dieser Geschichte vor.

Der grundlegend gewaltsamen Natur des Bannes, die so in die verschiedensten Verhältnisse – rechtliche, religiöse, politische, aber auch einfach zwischenmenschliche und gesellschaftliche – eingeschrieben wird, möchte Agamben zuvorkommen, indem er einen anderen Umgang mit Sprache und Sein vorschlägt, als jenen, den wir stillschweigend voraussetzen, wenn wir die strukturellen Bedingungen der *sacratio* annehmen. Das versucht die Lebens-Form.

Spätestens an dieser Stelle wird der hohe philosophische Anspruch des Homo sacer-Projektes endgültig deutlich. Weit davon entfernt, einfach eine kulturphilosophische Gegenwartsdiagnose (als die es natürlich ebenfalls weiterhin lesbar bleibt) liefern zu wollen, möchte Agamben hier das Verhältnis des europäischen Denkens und der Politik, die bei ihm stets untrennbar verbunden sind, zur Sprache, zur Welt, zum Leben grundlegend neu denken. Dafür muss Agamben allerdings auch einen eigenen philosophischen Entwurf vorstellen – und er hat seinen philosophischen Grundentwurf auch an verschiedenen Stellen schon entwickelt. „Der Gebrauch der Körper“ nimmt nun keine Systematisierung dieser Ansatzpunkte vor, das wäre auch gar nicht zu erwarten und es würde dem Projekt Agambens geradezu entgegenstehen, will er doch gerade einen vorsichtig gewählten Zugang schaffen, der sich einer linearen, chronologischen und von einem im Sinne der antiken *sacratio* markierten Ursprungserzählung geprägten Denken entfernt.

Es geht ihm um eine Reformulierung, eine erneute, aufmerksame Lektüre von bestimmten, wirkmächtigen Teilen der europäischen Tradition, durch die der Lesende und die Gegenwart und die Positionen der Tradition gemeinsam anders werden. Das gilt sowohl für Agamben als Autor der Homo sacer-Reihe als auch für seine Leser*innen, die ebenso dazu aufgefordert sind, sich in dieser Weise des Lesens zu üben und durchaus mit Agamben über Agamben hinaus zu gehen.

Die Radikalität, mit der Agamben historische Zusammenhänge und eine erneuerte Sensibilität für Zeiterfahrung in den Mittelpunkt stellt, ist einzigartig und wird in „Der Gebrauch der Körper“ nochmals vertieft. Das erfolgt wieder im Sinne der Deaktivierung im Zusammenspiel mit der Suche nach einem anderen Gebrauch.

Schon 2008, also fast zehn Jahre vor dem Abschluss des Homo sacer-Projekts mit „Der Gebrauch der Körper“, hat Leland der Durantaye in einer Interpretation des politischen und messianischen Denkens Agambens die hier anvisierte Welt folgendermaßen dargestellt:

„[...] Agamben invokes a *post iudicium* world, not because the messiah has come and gone, and not because judgement has already been passed, but because we have every reason to cease waiting for such an impossible instance, and one way of conceiving this is as living in a world where judgment of this sort belongs only to the past.“²⁸⁴

Die philosophischen Instrumente, die Welt als Welt *post iudicium*, also im Zustand des schon Gerichteten, erscheinen zu lassen, sind allerdings auch für Durantaye noch nicht als vollständig entfaltete erkennbar.

In „Der Gebrauch der Körper“ möchte Agamben diese philosophischen Mittel, diese Zusammenhänge, aufzeigen, die uns seines Erachtens dazu befähigen könnten, die Welt als grundsätzlich schuldlose und profane, das heißt, nicht als je schon schuldverstrickte und im Sinne der *sacratio* gleichzeitig geheiligte und verfluchte Welt zu verstehen, sondern so, dass das in den Blick kommen kann, was er, ebenfalls bereits 1978 in „Kindheit und Geschichte“ formuliert hat:

„Denn in der messianischen Nacht befreit sich die Geste der Kreatur von jeder magisch-juristisch-divinatorischen Bezugnahme und wird einfach human und profan.“²⁸⁵

Die „messianische Nacht“ meint in diesem Zusammenhang die Deaktivierung der herrschenden Souveränitätsverhältnisse, die, wie auch der „lichtscheue“ Charakter des Privatlebens, in verdeckten Spuren alternativen Gebrauchs gefunden werden kann, etwa in den kleinsten Gesten, die einen Zusammenhang neu erscheinen lassen. Die „magisch-juristisch-divinatorische“ Welt ist jene der *sacratio* und der Souveränität. Dagegen sucht Agamben das, was „einfach human und profan“ ist, was also diese Zusammenhänge öffnet und einen befreienden Zugang zu ihnen findet.

Um das, was seiner Sichtweise nach in „Der Gebrauch der Körper“ auf dem Spiel steht, auch nochmals schriftstellerisch auf eine äußerst subtile Weise deutlich zu machen, bringt Agamben ein für die Homo sacer-Reihe ungewöhnliches biographisches Element ein, das auf diese Weise

284 L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 198f.

285 G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 179.

auch die Biographie des Autors Agamben nochmals in den Text einschreibt, indem er von einem Gespräch mit der Schriftstellerin Alice Becker-Ho erzählt. In diesem Gespräch sei gerade die Frage nach der Bedeutung des eigenen Werkes die Rede gewesen. Mit dieser Metalepse gibt Agamben der Frage nach dem politischen Privaten auch auf einer narrativen Ebene zusätzliches Gewicht – es ist gewissermaßen das Leben des Alltags, das sich hier über eine Anekdote Eintritt in das Buch verschafft und hilft, es in Gang zu bringen. Gegenstand des vorliegenden Werkes ist aber gerade die Eröffnung des Raumes, in dem sich Privates und Politisches begegnen und befragen. Bereits hier ist die Ausrichtung des gesamten „Gebrauchs der Körper“ grundgelegt und angedeutet:

„Als ich eines Abends in Paris Alice [Becker-Ho, Anm. d. Verf.] erzählte, dass sich noch immer viele junge Italiener für Guys Schriften interessierten und sich ein Wort von ihm erhofften, erwiderte sie: „Wir leben, das muss ihnen reichen [*on existe, cela devrait leur suffire*]“. Was meinte sie mit: *on existe?*“²⁸⁶

Agamben nimmt das Schlagwort der Frauen- und Student*innenbewegung der 1960er Jahre, dass das Private politisch sei, nochmals ganz beim Wort. Dabei versucht er, nochmals vom scheinbar privaten Leben her das Politische zu entfalten und dafür auch die philosophischen Voraussetzungen zu liefern.

Gleichzeitig ist, gerade nach der Lektüre der in der Homo sacer-Reihe auf „Der Gebrauch der Körper“ hinführenden Bände, wie „Höchste Armut“, die dort im Zentrum stehende Frage nach der Lebensform als einer Weise des Lebens, in der das einfache Existieren nicht abgetrennt werden kann von den scheinbar höheren Modi des menschlichen Lebens, wie dem rechtlichen Auftreten oder der künstlerischen Produktion, neu gestellt. Es ist genau diese Vorgehensweise, die uns schon die Grundausrichtung des Buches anzeigt, die direkt von der konkreten, eigenen Existenz und dem freundschaftlichen Austausch beim Abendessen zu den grundlegenden ontologischen Fragen kommt, oder eher: diese Fragen hier erst findet. Was bedeutet es also, zu leben, fragt Agamben:

„Was bedeutet also: *on existe?* Die Existenz – dieser für die erste Philosophie des Abendlands in jedem Sinn grundlegende Begriff – steht in wesentlicher Verbindung mit dem Leben. ‚Zu sein‘, heißt es bei Aristoteles, ‚heißt für die Lebewesen zu leben.‘ Und

286 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 16. Becker-Ho war mit Guy Debord zusammen maßgeblich in der situationistischen Bewegung der 1970er Jahre aktiv.

Jahrhunderte später wird Nietzsche noch deutlicher: ‚Das Sein – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹.‘ Fernab jedes Vitalismus die innige Verflechtung des Seins mit dem Leben aufzudecken – das ist die Aufgabe, der sich das Denken (und die Politik) heute zu stellen haben.²⁸⁷

Tatsächlich scheint es kein Zufall zu sein, dass Agamben hier das freundschaftliche Gespräch zum Ausgang nimmt: Es geht ihm durchaus um eine politische Haltung, die sich auch aus Konstellationen der Freundschaft ergibt. Diese müssen aber nochmals ontologisch, das heißt philosophisch, reflektiert werden, um eine gewisse Kommunizierbarkeit zu erhalten.²⁸⁸

Agamben stellt sich insbesondere in „Der Gebrauch der Körper“ durch die Bezugnahme auf Debord und Becker-Ho in deren situationistische Tradition. Dieser Bezug scheint auch die Richtung anzuzeigen, in die sich Agamben selbst mit seinen Texten bewegen möchte: Politischen Einfluss zu nehmen weniger durch die Bereitstellung von Kategorien, die in politischen Diskursen, wie sie existieren, verwendet werden können, sondern diese Diskurse und ihre Mechanismen in einer Art und Weise zu lesen helfen, die einen veränderten gesellschaftlichen Umgang zur Folge hätte, von dem ausgehend sich dann neue politische Formen herausbilden können. Agambens Vagheit in Bezug auf konkrete, positive politische Gestaltungsvorschläge kann entsprechend sogar als vorsichtig optimistische Haltung verstanden werden, der zu Folge theoretische Positionen auch unter heutigen politisch-sozialen Bedingungen Wirkung entfalten und zu wichtigen Inspirationen gesellschaftsformender Bewegungen werden können. In dieser wohlwollenden Perspektive kann unterstrichen werden, dass sich Agamben mit wenigen, eher performativ wirkenden Ausnahmen nie mit konkreten

287 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 17.

288 Tatsächlich findet sich an einer etwas abgelegenen Stelle eine bemerkenswerte Passage über die Freundschaft. In einem kurzen Aufsatz, „Der Freund“, in einem kleinen Büchlein, das als „Das Abenteuer. Der Freund“ erschienen ist, macht Agamben eine grundlegende Bemerkung zur Freundschaft. Der Sprechakt „Du bist mein Freund“ gehört laut Agamben nicht zur Klasse der performativen Äußerungen und ohnehin nicht zu jenen, die denotative Funktionen ausüben. „Freundschaft“ bezeichnet nicht etwas. Der Begriff ist nicht prädikativ verwendbar und funktioniert (übrigens analog zu einer anderen politisch wirksamen Kategorie, dem Schimpfwort) ganz ähnlich dem, was Agamben hier als das private Leben schildert:

„Denn was ist Freundschaft, wenn nicht eine distanzlose Nähe, die bedingt, dass man sich vom anderen weder eine Vorstellung noch einen Begriff machen kann?“ (AGAMBEN, Giorgio, *Das Abenteuer. Der Freund*, übers. von Andreas Hiepkö, Berlin 2018, S. 79)

Freundschaft ist also für Agamben in einer Klasse mit jenen Erfahrungen zu finden, die das Leben selbst formen und die schon wesentlich politisch und philosophisch herausfordern, ohne jemals erschöpfend behandelt, vorstellt oder begrifflich greifbar gemacht werden zu können.

Agamben stellt sich mit diesem Einstieg in „Der Gebrauch der Körper“ in einen freundschaftlichen Zusammenhang, der gleichzeitig ein künstlerischer und politischer ist.

politischen Lösungsvorschlägen zu Wort meldet, wenn er auch immer wieder öffentlichkeitswirksam kritisch Stellung zum Zeitgeschehen nimmt.

Auch hier, zur Kennzeichnung Agambens als politischem Denker, passt die Bezeichnung des „Lesers“ gut. Seine Herangehensweise an politische Themen ist in der Regel vermittelt durch Texte der Tradition, die er auf ihre politische Relevanz hin durchleuchtet und in denen er auch diejenigen, die die Texte der Tradition verfasst haben, oft wiederum als Leser*innen bestimmter Texte und bestimmter gesellschaftlicher, religiöser oder politischer Konstellationen kennzeichnet. Agamben ist also ein Leser von Lesern und, seltener, Leserinnen.

Die Lücke, die in Agambens Werk bisher immer wieder sichtbar geworden ist, nämlich jene zwischen seiner Frage nach einer Ethik und den vielen Studien zu unterschiedlichen Verrechtlichungen und Versprachlichungen des menschlichen Lebens, ist hier geschlossen, durch das Denken der Lebens-Form und ihrer Voraussetzungen, das Agamben in „Der Gebrauch der Körper“ nochmals unternimmt. Dass diese Schließung auch vieles offen lässt, ist charakteristisch, entwertet aber nicht das Argument, das sich historisch, philosophisch und sogar autobiographisch ausdrückt, um seine politischen Dimensionen zu entfalten.

Nochmals zum Gebrauch

Der konziseste Aufriss der Probleme, vor denen eine Theorie der Lebens-Form im Sinne des Gebrauchs steht, findet sich im achten Kapitel von „Der Gebrauch der Körper“, betitelt: „Das Unbesitzbare“.²⁸⁹

In diesem Kapitel geht es um die Frage nach Gerechtigkeit und um die problematische Kategorie des Besitzes – entsprechend um das, was nicht angeeignet werden kann. Die hier vorgestellte Kategorie ist schon philosophisch vorbereitet worden und wird hier in ihren Konsequenzen entworfen – dieses Kapitel stellt damit auch eine Brücke zwischen der philosophischen Forderung Agambens und jenen politischen und philosophischen Forderungen dar, die den Abschluss des Buches bestimmen werden.

289 Dieses Kapitel liegt auch in dem auf Italienisch als „Creazione e anarchia“ und auf Englisch als „Creation and Anarchy“ erschienen, nicht zur Homo-sacer-Reihe gehörenden Aufsatzband in einer etwas veränderten, vermutlich älteren, Version vor, die nichtsdestoweniger große Ähnlichkeiten mit dem Kapitel im letzten Buch des Homo sacer-Projekts aufweist. Vgl. in G. AGAMBEN, Creation and Anarchy, The Work of Art and the Religion of Capitalism: „The Inappropriable“, S. 29-50. Der Titel lässt in englischer und in italienischer Sprache anklingen, dass es hier um etwas geht, das nicht angeeignet werden kann, nicht ganz zu Eigen gemacht (appropriert) wird.

Agamben nimmt entsprechend auch die Abkehr vom Besitzen – und damit das Denken und Handeln nach der Vorstellung von Besitztum – ontologisch, also im technisch-philosophischen Sinn, ernst. Das unterscheidet diese von Walter Benjamin geleitete Vorstellung auch grundlegend von allen marxistischen Besitz- und Eigentumstheorien, die Agamben schlich philosophisch nicht weit genug gingen, da die Kategorie des Eigentums und der Arbeit keinen wirklichen Bruch mit den Voraussetzungen des Besitzens anstreben, wie sie Agamben hier fordert.

Die Forderung nach Gerechtigkeit ist hier auch keine Forderung nach einer Veränderung von Besitzverhältnissen, sondern zunächst einmal ein Zustand der Welt beziehungsweise des Seins. Wenn die gerechte Beziehung zur Welt im Sinne dessen gedacht werden muss, was Agamben hier sicher bewusst mit dem Titel des „höchsten Gutes“ belegt, dann ist diese Beziehung von besonderer Art. Als das „höchste Gut“ bezeichnet die klassische Philosophie in der Regel die Erreichung eines glückseligen Lebens im Sinne der philosophischen Reflexion und der praktischen Ausrichtung darauf. In der christlichen Theologie des Mittelalters, so etwa bei Thomas von Aquin, referiert der Terminus auf Gott bzw. Christus oder die Gemeinschaft mit ihm, im Averroismus auf die intellektuelle Betätigung als Bezugnahme auf das allgemeine Gute beziehungsweise den göttlichen Intellekt. Gemeinsam ist diesen Verwendungsweisen auf jeden Fall die auch bei Walter Benjamin ausschlaggebende Orientierung hin auf das Glücken beziehungsweise die Glückseligkeit des Lebens. Gerechtigkeit ist dabei kein in der Zukunft angestrebter Weltzustand, etwa im Sinne einer Utopie, sondern eben eine Möglichkeit, die Welt so erscheinen zu lassen *wie sie ist*. Dann kann sie im Sinne des Gebrauchs human und profan ein Leben ermöglichen, das lebend seine Form prägt. Das ist durch jene Analyse vorbereitet worden, die Agamben eben in den Bänden des Homo sacer-Projektes, die „Der Gebrauch der Körper“ vorausgehen, vorgenommen hat. Es geht hier nicht um eine quietistische Meditation auf das Gegebene als Voraussetzung des anderen Gebrauchs, sondern um eine Deaktivierung der klassischen Mechanismen des Repräsentierens und Beherrschens, wie die Verrechtlichung von Besitz oder die objektivierende Darstellung eines Gegenstandes. Gerade diese Deaktivierung unterbindet aber der Kapitalismus, den Agamben als totalitäre Religion rekonstruiert hat. Dagegen wendet sich genau diese Auffassung von Gerechtigkeit, die ebenso ontologisch wie ethisch gemeint ist und die dazu aufruft, jeweils konkrete Formen des Gerechten zu entwickeln, die das Gegebene in der Form, wie es auftritt, ernst nimmt und ihm gerecht zu werden sucht. Nochmals ontologisch gewendet, formuliert Agamben das konzise in der folgenden Passage, in der der Gebrauch genau als Handlungsweise der Untätigkeit

erscheint, und zwar genau als nicht dem Akt-Potenz-Denken gegenübergestelltes Prinzip, sondern als dessen eigenste Möglichkeit, die es zu betonen gilt:

„Der Gebrauch ist grundsätzlich eine untätige Praxis, die nur stattfinden kann auf der Grundlage einer Deaktivierung des aristotelischen Dispositivs Potenz/Akt, die der *energeia*, dem Tätig-Sein, den Vorrang vor der Potenz einräumt. Der Gebrauch ist in diesem Sinn ein der Potenz inhärentes Prinzip, das verhindert, dass diese sich einfach nur im Akt erschöpft, und sie veranlasst, sich selbst zuzuwenden und zur Potenz der Potenz zu werden, das eigene Vermögen (und damit das eigene Unvermögen) zu vermögen.“²⁹⁰

Auch die franziskanische Theorie des Gebrauchs ist, so führt Agamben in Anschluss an seine Untersuchungen in „Höchste Armut“ aus, an ihre Grenzen gestoßen, insofern die Rechtstheoretiker*innen des sich entwickelnden Ordens, ebenso wie jene der anderen Mendikantenorden, dazu neigten, die von der franziskanischen Lebensgemeinschaft angestrebte Besitzlosigkeit rein negativ zu definieren, nämlich als den Verzicht auf Besitz.

Dieser Verzicht alleine, so Giorgio Agamben, würde sich durchaus dazu eignen, einen anderen Gebrauch als den üblichen mit den Dingen des täglichen Bedarfs und der Sicherung dieses Bedarfs ermöglichen, sei aber nicht ganz so weit gegangen wie es möglich wäre. Das deshalb, weil die Armut und Besitzlosigkeit dieser Orden nach langen Konflikten doch wieder rechtlich geregelt wurden und sich in das allgemeine Normengefüge der mittelalterlichen Kirche eingliederten.

Agamben schlägt daher vor, den Begriff des Gebrauchs nochmals etwas anders zu definieren, nämlich positiv als „Beziehung zu einem Unbesitzbaren“. So steht nicht die allgemeine Besitzbarkeit der Welt beziehungsweise der Gegenstände in ihr (oder von Lebewesen und sogar anderen Menschen, wie es der Fall der Sklaverei zeigt) im Vordergrund. Der individuelle oder im Orden kollektivierte Verzicht auf Besitz entwertet ja nicht die grundlegenden Besitzverhältnisse, die unseren Weltumgang ansonsten prägen: Für ein theoretisches Gelingen der franziskanischen Theorie

„[...] entscheidend wäre vielmehr eine Auffassung des Gebrauchs gewesen, die sich nicht auf einen Akt des Verzichts gründet – das heißt letztlich auf den Willen eines

290 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 170.

Subjekts –, sondern gewissermaßen auf die Natur der Dinge selbst (wie der häufige Verweis auf den Naturzustand im Übrigen zu implizieren scheint).“²⁹¹

Kurz gesagt waren die franziskanischen Theorien Agamben tatsächlich einfach nicht radikal genug: Ihre Transformation des Besitzdenkens geht nur so weit, wie jedes Individuum im Orden beziehungsweise beim Eintritt in den Orden sich gegen ein bestimmtes Besitzkonzept entscheidet und damit für einen anderen Gebrauch der Dinge – Agamben möchte aber eine umfassendere Theorie, die sich nicht einfach auf die Lebenspraxis in bestimmten, klar definierten, Kollektiven beschränken muss – sie kann sich vielleicht nur in bestimmten, jeweils als solche neu zu verstehenden, Zusammenhängen konfigurieren, aber sie muss sich wirklich einen anderen Gebrauch auch des Normativen und des Besitzes formulieren. Bleibt die gesuchte Lebensform einfach eine, die sich normativ als ausgenommen von den regulären Weisen des Lebens und des Besitzens versteht, dann hat sie die Logik der Ausnahme und den sakralen Bann nicht wirklich unterlaufen. Es genügt nicht einfach, Besitz und Normativität abzulehnen. Die Logik der Ausnahme, der sakrale Bann arbeiten selbst mit Mechanismen des Ausschlusses. Diese selbst zu verbannen, würde sie nur bekräftigen oder zu neuen Ausschlüssen führen. Wenn die Logik der Aneignung durch den Ausschluss anderer Dinge immer neue Ausschlüsse hervorbringt, dann kann die „Beziehung zu einem Unbesitzbaren“ unsere Auffassung von Beziehung und Besitz in einer Weise transformieren, die der Logik des Ausschlusses entgeht und den freien Gebrauch möglich macht. Das würde einen neuen Zugang zur Welt ermöglichen, der dieser als solcher gerecht werden und eine grundlegende gleichermaßen ontologische wie ethische Neuwerdung ermöglichen:

„[...] wenn bei den franziskanischen Theoretikern der Gebrauch als die Dimension erschien, die sich öffnet, wenn man auf Besitz verzichtet, kehrt sich die Perspektive hier zwangsläufig um, und der Gebrauch präsentiert sich als die Beziehung zu einem Unbesitzbaren, als die einzig mögliche Lösung für diesen höchsten Zustand der Welt, in der sie als gerechte auf keinen Fall Besitz sein kann.“²⁹²

Agamben reichert, um das nochmals zu unterstreichen die eigene Überlegung mit Gedanken aus einem Fragment Walter Benjamins an, wie er es häufig tut. Methodisch ist hier übrigens wieder ein paradigmatischer Fall gegeben für Agambens immer wieder aufs Neue

291 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 149.

292 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 150.

überraschende Fähigkeit, scheinbar unverbundene und schwer systematisierbare Gedanken in produktiver und strukturierter Weise neu zu verbinden.

Benjamins Idee einer „Welt der Gerechtigkeit“ mutet auf den ersten Blick schwer theoretisch und praktisch einlösbar an – genau das versucht Agamben allerdings hier: Deren Möglichkeit und auch deren Erforderlichkeit in philosophisch stringenter Weise darzustellen.

Agamben wählt für die Darstellung der tatsächlichen Möglichkeit des Umgangs mit „unbesitzbaren Dingen“, die sich nicht positiv aneignen lassen, drei Beispiele: Den Körper, die Sprache und die Landschaft. Es lohnt sich, Agambens Darstellung dieser drei Beziehungen zum Unbesitzbaren durchzugehen. Diese mit Aufmerksamkeit zu lesen, eröffnet schließlich auch den Raum für Agambens Argumente zum Abschluss des Buches und damit des gesamten Homo sacer-Projektes.

Je eigener der Körper, desto unausweichlicher auch die Einsicht darin, dass das Körper-Sein nicht originär und bruchlos gegeben ist, sondern dass der eigene Körper immer wieder gerade als „Unbesitzbares“ im Sinne Agambens erfahren wird.

Was nicht besessen wird, kann nicht beherrscht werden, und umgekehrt: Indem sich gerade die körperlichen Bedürfnisse als unbeherrschbar erweisen, lassen sie den menschlichen Körper eigentlich erst gar nicht in die Sphäre des Besitzes und der Beherrschbarkeit eintreten. Auch wenn der Herr dem Sklaven alle anderen körperlichen Vollzüge aufdrängen könnte, das Bedürfnis zu urinieren wird sich davon nicht beeindruckt lassen. Aus diesem Grund scheint auch die am Beginn des Buches noch befremdliche Vehemenz erklärbar, mit der Agamben nachzuweisen versucht, dass der antike Sklave eben nicht als Besitz im Sinne eines Instruments zu einem bestimmten Zweck verstanden wurde, sondern als Bestandteil des Haushalts, dessen Gegenstände untrennbar vom Leben und vom Körper des Herren waren – hier zeichnet sich die unaufhebbare Spannung, dass ein lebendiger, menschlicher Körper gar kein Gegenstand eines klassischen Besitzverhältnisses sein kann, ganz schwach, aber doch, ab.

Wie Agamben nachgewiesen hat, war den Griech*innen der heutige Begriff von Arbeit fremd; sogar die Sklav*innen arbeiteten bei aller Last und Unterdrückung nicht, um ein Werk zu produzieren, sondern machten unmittelbar von den Gegebenheiten ihrer Körper Gebrauch. Agamben sagt explizit, dass die Griechen „die Tätigkeit des Sklaven nicht als ein *ergon*, sondern als einen ‚Gebrauch des Körpers‘ begriffen.“²⁹³ Hier wird, wie negativ auch immer, eine menschliche Tätigkeit sichtbar, die nicht mit den Kategorien des Werkes, der Wirksamkeit und des Sollens in Verbindung zu bringen ist.

293 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 50.

Ebenso deutlich ist der Sachverhalt im Fall der Sprache: Die zunächst überraschende Überleitung vom Körper zur Sprache gewinnt durch Agambens Erläuterungen große Überzeugungskraft: Tatsächlich ist in beiden Fällen ein scheinbar natürlich Gegebenes vorhanden, das aber erst mühsam angeeignet werden muss, ohne je ganz angeeignet werden zu können. Dieser Prozess ist nie abgeschlossen und fragil, manchmal muss er auch ganz neu begonnen werden. Erfahrungen von Fremdheit, Exil oder auch Krankheit lassen Körper wie Sprache wieder in dieser Weise erscheinen, als unabweisbar Eigenes, das sich aber nie ganz zum unhinterfragbaren, vollkommen Eigensten machen lässt, das nie vollständig angeeignet ist. Als letztes, großes Beispiel gibt Agamben die Landschaft an. Diese ist wiederum thematisch durch den menschlichen Körper vermittelt und gibt auch die eine zusätzliche, von Agamben gesuchte Brücke zwischen menschlichem und tierischem Empfinden ab, die über das Empfinden des (eigenen und fremden) Körpers als solchem hinausgeht Beide werden hier in einem Bereich wiedergefunden, in dem sie von ihrem eigenen Sein im Raum affiziert werden. Menschliche und tierische Erfahrung dieses Affiziertwerdens scheinen, Agamben zufolge, recht ähnlich zu sein; die Landschaft verweist damit in einen Bereich, der Körper und Sprache nochmals an eine raum-zeitliche Erfahrung verweist, in dem sich alle Lebewesen als solche wiederfinden.²⁹⁴

Immer geht es hier aber um etwas Intimes, also um eine der jeweiligen Erfahrung immanente Dimension. Hier wird spürbar, dass sich diese allgemeinen Formen menschlicher und sogar tierischer Erfahrung nur geteilt wahrnehmen lassen. Körper, Sprache, Landschaft sind nichts, wovon ich mich abtrennen kann und sie werden immer als schon geteilt empfunden. Das Unbesitzbare ist nicht ein transzendentes Abstraktum, zu dem ich eine Beziehung herstellen muss, sondern das, was allen gemeinsam als immer schon Geteiltes zugänglich ist. Politisch werden diese Formen dadurch, dass es immer wieder Bestrebungen gibt, Körper, Sprache und Landschaften zu besitzen, unter eine bestimmte Gewalt und Souveränität zu bringen. Dagegen kann sich nur diese Kategorie des Unbesitzbaren, die den Gebrauch grundlegt, wenden. Jeder Versuch, sich etwas nicht Besitzbares anzueignen, fällt wieder in die Logik der Ausnahme. Diese hat hier ihren Gegenentwurf in dem, was Agamben „Gebrauch der geliebten Sache“ nennt:

294 Diesen Aspekt hat Agambens nirgends anders in seinen Werken hervorgehoben. Ein möglicher Bezugspunkt für das Motiv der Landschaft findet sich bei Hans-Dieter Bahr, in einem vor der Abfassung von „Der Gebrauch der Körper“ erschienen Buch, das die zentrale Bedeutung dieser Form des ästhetischen Weltbezugs herausarbeitet. Gerade an Agamben, der räumliche und zeitliche Aspekte der menschlichen Erfahrung stets zusammenzudenken bemüht ist, finden sich dort viele Anklänge, auch wenn die beiden Autoren einander nicht zitieren. Vgl. BAHR, Hans-Dieter, *Landschaft. Das Freie und seine Horizonte*, Freiburg i.Bg./München 2014, dort besonders S. 249ff.

„Gegen diesen Versuch, sich durch das Recht oder mit Gewalt das Unbesitzbare anzueignen, um es als *arcanum* („Geheimnis“) der Souveränität zu konstituieren, muss man daran erinnern, dass die Intimsphäre ihre politische Bedeutung nur unter der Bedingung bewahren kann, unbesitzbar zu bleiben. *Gemeinsam ist niemals ein Besitz, sondern nur das Unbesitzbare*. Das Teilen dieses Unbesitzbaren ist die Liebe, jener ‚Gebrauch der geliebten Sache‘.“²⁹⁵

Die Theorie des Modalen

In einem letzten Schritt, der für die Relektüre der gesamten Homo sacer-Reihe, die Agamben in „Der Gebrauch der Körper“ ja entwirft, besonders wichtig ist, geht es um den Zusammenhang von Gebrauch und dem, was Agamben in früheren Bänden als „Untätigkeit“ bezeichnet hat und damit um eine Formulierung der „Theorie des Restes“, die auch ontologisch nochmals präziser gemacht wird.

Agambens Übersetzer Adam Kotsko interpretiert die Weise, wie Agamben dies tut, als ganz besonders bedeutsam für die Relektüre des gesamten Homo sacer-Projektes ein.

„In the central segment of *The Use of Bodies*, „An Archeology of Ontology,“ Agamben performs another reversal, this time with regard to trinitarian theology. In *The Kingdom and the Glory*, it functioned as the transmitter of the logic of economy to secular modernity, giving rise to contemporary neoliberal governmentality. By contrast, in „An Archeology of Ontology,“ trinitarian theology performs crucial ontological mutations that help Agamben to get at what he calls a “modal ontology” that privileges ways of being over actuality. This same segment creates a kind of relay between *The Sacrament of Language* and *Opus Dei* as well by tying the project of ontology to anthropogenesis, that is, to the encounter between human life and language. With this in mind, we see that *Opus Dei*’s “two ontologies” (of is and ought, of being and having-to be) can be mapped onto the difference between assertorial and performative oaths.“²⁹⁶

Diese strukturellen Verbindungen zeigen also rückblickend nochmals eine interne Verbindung im Homo sacer-Projekt auf. Von „modaler Ontologie“ als Begrifflichkeit war bisher allerdings

295 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 169f.

296 KOTSKO, Adam, *What is to be done? The Endgame of the Homo Sacer Series*, S. 4.

noch keine Rede. Die Theorie des Modalen, die Agamben hier entwirft, hat dennoch tiefe Wurzeln in seinem Werk. Die Theorie der reinen Potentialität und der Umkehr des Verhältnisses von Möglichkeit und Notwendigkeit findet sich jedenfalls bereits vor dem Homo sacer-Projekt. Die enge Verbindung mit der in „Herrschaft und Herrlichkeit“ sowie „Opus Dei“ ganz grundlegend kritisch gelesenen christlichen Trinitätstheologie und deren ontologischen Voraussetzungen wird aber erst hier gezogen und setzt den Versuch des gesamten Projekts, die theoretische Geschichte, die Ideengeschichte des Christentums als für das abendländische Denken paradigmatisch gewordene gleichermaßen hervorzuheben und damit auch entscheidend zu kritisieren, nochmals in Bezug auf konkrete philosophisch-politische Optionen.

„Im Unterschied zu Herrschaftsverhältnissen setzen Machtbeziehungen notwendigerweise ein freies Subjekt voraus, dessen Handlungen ‚geführt‘ und regiert werden sollen und das, als ein freies, der Macht hartnäckig widersteht. In dem Maße, in dem sich das Subjekt ‚freiwillig‘ selbst lenkt und regiert, tritt es unweigerlich in die Machtbeziehungen ein, die darin bestehen, das Verhalten anderer zu führen (oder sich von anderen führen zu lassen).“²⁹⁷

Diese Aporie, die Agamben beim späten Michel Foucault und dessen Versuch, das von Herrschaftsbeziehungen konstituierte Subjekt nochmals als autonomes Selbst zu rekonstruieren, herausarbeitet, betrifft aber auch demokratische politische Repräsentationssysteme. Eine zeitgemäße, zeitgenössische, Ethik müsste aber, so Agamben, genau dieses Problem adressieren können. Das versucht er mit einer Theorie der Verbindung von konstituierender und konstitutiver (Gesetzes-)Kraft, deren Differenzierung problematisiert werden muss.

Agamben sieht eine grundlegende duale Struktur in der klassischen griechischen Ontologie, wie sie in erster Linie von Aristoteles repräsentiert wird. In den vom Christentum inspirierten Theorien etwa des Neuplatonismus und in den theologischen Trinitätslehren ist diese Dualität durch Trinitätskonzepte befragt, aber nicht aufgelöst worden.

Die trinitarischen Theologien haben sich stattdessen, wie in „Herrschaft und Herrlichkeit“ innerhalb des Homo sacer-Projektes bereits deutlich herausgearbeitet wurde, in Agambens gut belegter und argumentierter Perspektive dahingehend entwickelt, mit der Dynamisierung der

297 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 190.

trinitarischen Struktur als ökonomischem Prozess und als Verhältnis zwischen Personen gerade diejenigen wirtschaftlichen und sozialen Strukturen grundzulegen, denen wir heute in der Form des Finanzkapitalismus und der brüchigen politischen Repräsentation ausgesetzt sind.

Einen gewissen Ausweg, einen Weg, „*hodos*“, wie er selbst sagt, findet Agamben allerdings ohnehin schon bei Aristoteles – allerdings erst nachdem er durch die Entwicklungen der modernen Philosophie seit Kant auf den entsprechenden Frageweg gebracht worden ist.

„In der Formulierung *ti en einai* drückt das Präteritum ‚war‘ gewiss die Identität und die Kontinuität des Seins aus, doch seine grundlegende Leistung ist, ob Aristoteles sich dessen nun vollkommen bewusst war oder nicht, die Einführung der Zeit ins Sein. Das ‚noch etwas Tiefere‘, das sich im Präteritum ‚war‘ ‚birgt‘, ist die Zeit: Die Identität des Seins, das die Sprache gespalten hat, impliziert zwangsläufig, wenn man sie zu denken versucht, die Zeit. Durch das Spalten des Seins bringt die Sprache die Zeit hervor.“²⁹⁸

Agamben findet also eine temporale Dynamisierung des Seins schon bei Aristoteles, auch wenn dieser sich dessen selbst vielleicht nicht bewusst war beziehungsweise das Denken des *to ti en einai* nicht eigens weiter entwickelt hat.²⁹⁹

„Das Sein ist also das, was sich, wenn man es zu erfassen versucht, in ein ‚vorher‘ (*palai*), wo man verstehen zu können glaubte, und ein ‚jetzt‘ (*nyn*), in dem das Verstehen problematisch wird, spaltet. Das Verstehen des Seins impliziert also immer die Zeit.“³⁰⁰

Hier ist auch der eigentliche Ansatzpunkt für das, was Agamben formalisiert „modale Ontologie“ nennt. Der Ort einer solchen Ontologie beziehungsweise formalisierten philosophischen Theorie ist immer erst von der ethischen Grundfrage nach der Ausrichtung menschlichen Lebens in Gemeinschaft, also nach dem „Gebrauch der Körper“ zu verstehen. Ganz im Sinne des „Gebrauchs der geliebten Sache“ ist die Modalität zunächst aber nicht ontologisch zugänglich, sondern immer auch schon im Sinne einer ethischen und affektiven Zuwendung erfahrbar. So wird auch die Unbesitzbarkeit des je schon Geteilten, wie Agamben es an Körper, Sprache und Landschaft exemplifiziert hat, erfahrbar und ontologisch konkretisierbar.

298 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 220.

299 Vgl. G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 220.

300 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 224.

„Wenn jeder Körper von seiner Lebens-Form affiziert wird wie von einem *clinamen* oder einem Geschmack, dann ist das ethische Subjekt das Subjekt, das sich in der Beziehung zu diesem *clinamen* konstituiert, das Subjekt, das seine Geschmacksvorlieben bezeugt und für die Art und Weise, auf die es von seinen Neigungen affiziert wird, entsteht. Die modale Ontologie, die Ontologie des *Wie*, ist zugleich Ethik.“³⁰¹

Der eher ephemere scheinende Gedanke vom *clinamen*, der geringen, zufälligen Verschiebung, taucht hier nicht ohne Weiteres auf. Er drückt hier die, auch messianisch gedachte, geringe Verschiebung aus, die das *Wie* der Ontologie besonders gut zum Ausdruck bringt. Hier ist auch die Verbindung mit dem Gedanken des Messianischen zu sehen, das ansonsten in „Der Gebrauch der Körper“ und überhaupt im Homo sacer-Projekt sehr wenig vorkommt (im gesamten Band ist nur zwölf Mal davon die Rede und stets im Zusammenhang mit paulinischen Begriffen sowie eher am Rande einzelner Argumente).³⁰²

Klarer noch wird die spezifische Funktion des ontologisch wirksamen Affiziertwerdens für Agambens ethischen Entwurf auch dadurch, dass er meint:

„Es ist nicht die Gerechtigkeit oder die Schönheit, die uns bewegt, sondern die Art und Weise, auf die ein jeder gerecht ist oder schön, auf die er von seiner Schönheit oder seiner Gerechtigkeit affiziert wird.“³⁰³

Bedeutend ist hier wieder das *Wie*, das die Frage nach dem Unterschied zwischen allgemeiner und individueller Gerechtigkeit oder Schönheit zu schließen vermag. Uns sind die Tugenden oder die ontologischen Grundkategorien (oder Transzendentalien) niemals in einer abstrakten Reinform gegeben. Das, ihre Modalität, macht aber gerade ihre Dignität aus und unsere Möglichkeit, die Logiken der Relation wirksam zu unterlaufen.

301 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 390.

302 Ganz deutlich und in ihrem Wert für Agamben erkennbar wird hier der Bezug auf Walter Benjamin. Vgl. auch die messianische Verschiebung, die an entscheidender Stelle in „Die Zeit die bleibt“ so formuliert wird: „Der Messias ist schon gekommen, das messianische Ereignis hat schon stattgefunden, aber seine Anwesenheit enthält in ihrem Innern eine andere Zeit [...] nicht um sie aufzuschieben, sondern um sie zu ergreifen. Deswegen kann, in Benjamins Worten, jede Sekunde ‚die kleine Pforte (sein), durch die der Messias eintreten kann‘. Der Messias macht immer schon seine Zeit – d.h. er macht seine Zeit und vollendet sie zugleich.“ (G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 85). Vgl. weiters das Kapitel: „Das Jetzt der Erkennbarkeit und die Zeit als messianischer Stillstand“, in: KURAN, Daniel, *Geschichte zwischen Mythos und Messianischem. Walter Benjamins Jetztzeit und die Zeit der Toten als humane Zeit*, Wien 2019.

303 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 391.

Destitution und Konstitution

Wenn die messianische Zeit eine vorgestellte Zeit einer geringen Verschiebung ist (wie in „Die kommende Gemeinschaft“ expliziert), dann erscheint sie hier wie eine negative Folie: Sie lenkt den Blick darauf, wie es wirklich ist, wie die Dinge gerade wirklich sind in ihrer ganzen Diesseitigkeit und Washeit. Agambens Messianismus erscheint hier als einer der radikalen Immanenz – welche in der Bezogenheit der einzelnen Modi aufeinander stets ein Moment des Transzendierens, also des Überschreitens ihrer selbst aufweist, ohne schon ein ihr äußerliches „Anderes“ oder ein „Ding an sich“ konstruiert zu haben. Es geht in diesem Ansatz gerade nicht darum, Transzendenz und Immanenz gegeneinander auszuspielen. In der Hervorhebung der jeweiligen Washeit wird die wechselseitige Verwiesenheit beider aufeinander unterstrichen. Es zeigt sich hier, wie die innere Disjunktion des Schnittes durch eine Figur am deutlichsten anthropologisch wirksam gemacht wird, nämlich in Agambens Reflexion über die Mensch/Tier-Grenze als Schnitt im Menschen selbst, der den Menschen erst zu einem solchen macht und der wieder auf die Sprache hinweisen wird, insofern die Sprache eben diesen Schnitt darstellt, der allerdings jegliche transzendental zu nennende Operation erst zu gründen in der Lage ist.³⁰⁴ Eine der allerklarsten Stellen, die sich bei Agamben zu diesem Fragenkomplex findet, ist die folgende aus „Das Offene“, die in „Der Gebrauch der Körper“ wiederholt wird:

„In unserer Kultur ist der Mensch immer als Trennung und Vereinigung eines Körpers und einer Seele gedacht worden [...]. Wir müssen hingegen lernen, den Menschen als Ergebnis der Entkoppelung dieser zwei Elemente zu denken und nicht das metaphysische Geheimnis der Vereinigung, sondern das praktische und politische der Trennung zu erforschen.“³⁰⁵

Hier, in „Der Gebrauch der Körper“, lautet diese entscheidende Passage fast wortgleich, mit nur minimalen Verschiebungen:

„So wie die Tradition der Metaphysik das Menschliche immer in Form einer Verschränkung zweier Elemente (Natur und *logos*, Körper und Seele, Animalität und

304 Wie erwähnt ist die Frage, wie die Sprache zu ihrem Gebrauch findet, wichtig in Bezug auf ihren Gebrauch, wie er sich vorfinden lässt. Diese Frage sieht Agamben in Kants Schematismus-Konzeption widergespiegelt, auch wenn dort eine explizit sprachphilosophische Motivation fehle. Die Frage, die das Schematismus-Gefüge motiviert, ist, wie die Kategorien überhaupt zur Anwendung gelangen können.

305 G. AGAMBEN, Giorgio, Das Offene. Der Mensch und das Tier, S. 26.

Menschlichkeit) gedacht hat, so hat die abendländische politische Philosophie das Politische immer in Gestalt der Beziehung zwischen zwei Figuren gedacht, die es miteinander zu verbinden galt: nacktes Leben und Macht, Haus und Stadt, Gewalt und bestehende Ordnung, Anomie (Anarchie) und Gesetz, Menge und Volk. Unter dem Gesichtspunkt unserer Forschung müssen wir stattdessen versuchen, das Menschliche und das Politische als das zu denken, was sich aus der Entkoppelung dieser Elemente ergibt, und nicht das metaphysische Geheimnis der Verbindung, sondern das praktische und politische ihrer Trennung zu verstehen.“³⁰⁶

Das richtet sich gegen jedes Denken von Relationalität, das in der Regel, wie Agamben auch wiederholt aufweist, daran scheitert, den Status der Verbindung als solcher aufzuzeigen. Agambens These ist, dass diese Relationalität eigentlich erst als solche positiv angezeigt werden kann, nachdem sie eine ursprüngliche Trennung positiver Elemente postuliert, sich diese also vorausgesetzt hat. Das bildet die Struktur ab, die Agamben in den ersten Büchern des Homo sacer-Projekts als „einschließende[n] Ausschluss“ markiert hat und deren Überwindung seine Überlegungen seither gewidmet waren.

Hier ist auch der wesentliche Ort der modalen Ontologie. Diese erscheint hier als Korrektiv einer relationalen Ontologie und ermöglicht damit eine Überwindung der Struktur der Ausnahme im Sinne des notwendigen Ausschlusses einzelner Momente.

Damit findet Agamben nun eine Alternative zu jener, der Ausnahme der *sacratio* entgegengesetzten, aber nicht weniger problematischen Struktur, die er schon in „Homo sacer I“ herausgearbeitet hatte, nämlich jener des Bannes. Der Bann verbietet die Auflösung der in den Strukturen der Ausnahme getrennten Elemente. Die ursprünglichste Figur dieses Bannes war im antiken Griechenland der Ausschluss aus der *polis*, die Verbannung. Angereichert mit einigen Gedanken Plotins formuliert Agamben diesen Bann modal um, also hinsichtlich seiner Ausführungen über die wechselseitige Verwiesenheit transzendenter und immanenter Perspektiven aufeinander, und entkommt damit der Definition des politischen Lebens, die immer ein anderes Leben als nacktes Leben ausschließen muss. Er tut das anhand der Figur des Exils, die ein von den familiären und wirtschaftlichen Beziehungen der *polis* unabhängiges Gemeinsamsein in den Blick kommen lassen kann. Das ist für Agamben auch die Aufgabe der Philosophie gegenüber dem Bann: Ein Lösen des Bannes, ein *abbandonare*, zu finden, des dem souveränen Bann gegenübertritt.

306 G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 452.

„Philosophie erscheint so als der Versuch, ein zugleich ‚hochpolitisches und apolitisches‘ (*hypsipolis apolis*) Leben zu konstruieren: Durch den Bann von der Stadt getrennt, wird es – in einer Nicht-Beziehung, die uns in Gestalt eines ‚Exils eines Einzelnen bei einem Einzelnen‘ entgegentritt – intim mit und untrennbar von sich selbst. Die Lebens-Form ist dieser Bann, der nicht mehr die Form einer Bindung, einer einschließenden Ausschließung des nackten Lebens hat, sondern die einer beziehungslosen Intimität.“³⁰⁷

Bei Leibniz und Spinoza findet Agamben die Andeutung einer Möglichkeit, einen Kontakt zwischen den in der souveränen Operation der Ausnahme getrennten Elementen zu denken, der nicht die Form einer Beziehung zwischen etwas, das allein schon durch das Denken der Beziehung als getrennt vorausgesetzt wird, annimmt. Er nennt die Möglichkeit, dieses *abbandonare*, also das Loslassen und Lösen des Bannes, als Gegenbegriff zu den Begriffen der konstituierenden und konstitutiven Gesetzeskraft die „destitutive Kraft“. Die lässt gegen die von der Konstitution hergestellte Verbindung die Ungeteiltheit, etwa der Sphären des politischen und des körperlichen Lebens, zu Tage treten. Diese Destitution ist eng verwandt mit der eigentlich menschlichen Geschäftslosigkeit und der Möglichkeit, die Zusammenhänge der Souveränität zu depotenzieren, die Agamben bereits herausgearbeitet hat, besonders in „Herrschaft und Herrlichkeit“. Es ist auffällig, dass er für das Verständnis der Position des Destituierten auch eine christologische Bestimmung gibt, allerdings eine solche, die von der Theologie in der Regel eher übergangen wird, nämlich in Bezug auf die Kreuzesabnahme und Grablegung Christi. Gerade in der Entleerung der Herrlichkeit, die gerade am Kreuz noch sichtbar ist, destituiert Christus sein Königtum. Genau so erfolgt aber die Verwandlung der christlichen Vorstellung vom Reich Gottes, das konstitutiv anders ist als die bekannten Königtümer. In der Abnahme vom Kreuz, die in der Kunstgeschichte gerne dargestellt wird, erscheint der Körper Christi als einfacher, toter Körper, der von seinen trauernden, verzweifelten, manchmal auch entschlossen hoffnungsvollen Gefährt*innen gestützt wird. Darin sieht Agamben die besondere Pointe der Passionserzählung.

307 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 398. Die von Agamben hier nicht mit einem Zitat belegte Wendung „*hypsipolis apolis*“ stammt aus dem zweiten Akt der *Antigone* des Sophokles. In der *Antigone* wird genau dieses Exil bei sich selbst und die Übernahme der eigenen Verbannung drastisch durchexerziert. Interessant für weitere Untersuchungen wäre bestimmt eine gemeinsame Lektüre dieser Passagen bei Agamben mit Judith Butlers *Antigone*-Buch. Vgl. BUTLER, Judith, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a.M. 2001.

„So hat Christus in der Ikonographie der Kreuzabnahme (*depositio Christi*) – wie beispielsweise auf Tizians Kreuzabnahme im Louvre – Herrlichkeit und Königtum, die ihm am Kreuz in gewisser Hinsicht noch zukamen, vollständig abgelegt, und dennoch läuten nicht die bewirkten Wunder und die erlittene Passion, sondern gerade und nur diese vollzogene Destitution seines Königtums das neue Zeitalter der erlösten Menschheit ein.“³⁰⁸

Damit aber die Depotenzierung nicht zu einer wieder in die Logik der Ausnahme einhegbaren Gegen-Kraft wird, bedarf es einer grundlegend veränderten Strategie des Denkens und des Handelns. Ansonsten würden sich die Strukturen der Souveränität eben nur unter anderen Vorzeichen wieder einsetzen. Diese destitutive Strategie kann nur eine solche sein, die sich auf die von Agamben vorgestellte nicht-relationale, sondern in seinem Sinne modale Ontologie beruft und die das Menschliche in eben jener Unmöglichkeit, auf ein bestimmtes Werk oder eine bestimmte Kraft festgelegt werden zu können, am deutlichsten bestimmt sieht.

„Die Nähe von destitutiver Kraft und dem, was wir im Zuge der Untersuchung mit dem Wort *inoperosità* (‚Geschäftlosigkeit‘ [sic], ‚Untätigkeit‘) bezeichnet haben, tritt hier deutlich zutage. Beide Male geht es um die Fähigkeit, etwas – eine Macht, eine Funktion, eine menschliche Tätigkeit – außer Kraft zu setzen und unwirksam zu machen, nicht um es zu zerstören, sondern um die in ihm ungenutzt gebliebenen Potenziale freizusetzen, damit ein anderer Gebrauch von ihm gemacht werden kann.“³⁰⁹

Die destitutive Kraft ist hier ganz nahe an der konstitutiven, so nahe, dass die beiden eigentlich nicht positiv voneinander unterschieden werden können. Es lassen sich, anders gesagt, keine positiven Kriterien dafür angeben, was das Destituierende ausmacht. Im Sinne des Gebrauchs des Unbesitzbaren entsteht die destitutive Kraft je neu und öffnet die jeweilige Modalität, die Gegebenheit des jeweils Seienden. So rückt sie wieder ganz in die Nähe dessen, was der „Rest“ bei Paulus ermöglicht hat.³¹⁰

308 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 460.

309 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 253.

310 Ebenso wie zwischen dem Gebrauch und der Untätigkeit gibt es eine enge Verbindung zwischen der politischen Pointe, die Agamben mit der „destituierenden Kraft“ zum Abschluss von „*Der Gebrauch der Körper*“ unterstreicht und dem Konzept der „Profanierung“.

Als Beispiel für eine destitutive Strategie *par excellence* führt Agamben konsequenterweise die Haltung Paulus‘ gegenüber dem Gesetz an, die dasselbe nicht einfach widerlegt oder ersetzt, sondern deaktiviert, ohne dass das Gesetz als solches dabei Schaden nähme.

„Um mit etwas in eine Gebrauchsbeziehung zu treten, muss ich davon betroffen sein, mich selbst als denjenigen konstituieren, der davon Gebrauch macht. Mensch und Welt sind im Gebrauch in einer Beziehung absoluter und gegenseitiger Immanenz; im Gebrauch von etwas geht es zuallererst um das Sein des Benutzers.“³¹¹

Die Überwindung der ontologischen Positionen, die zwischen Akt und Potenz eine Beziehung im Sinn einer Relation herstellen wollen, steht hier auch für eine Problematisierung moderner Moralitätstheorien, die eine aristotelisch formulierte Ontologie voraussetzen.

Bereits in „Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz“ (ital. 1993-1996/dt. 1998) fasst Agamben anhand der Figur des Schreibers Bartleby bei Melville das Problem der Moral zusammen, das von ontologischen Vorannahmen bestimmt ist:

„Aber die Potenz ist nicht der Wille und das Unvermögen ist nicht die Notwendigkeit [...]. Zu glauben, daß der Wille Macht habe über die Potenz, daß das Übergehen in den Akt das Ergebnis einer Entscheidung sei, die mit der Ambiguität der Potenz Schluß macht (die immer Potenz zu tun oder nicht zu tun ist) – genau das ist die andauernde Illusion der Moral.“³¹²

Der messianische Gedanke, so Agamben hier in einer Reprise seiner Analysen der paulinischen Schriften in „Die Zeit die bleibt“, stellt eben keine substanzielle neue Identität dar, sondern eben genau einen bestimmten, veränderten und neu eröffneten (wenngleich nicht unbedingt radikal anderen) Gebrauch dessen, was faktisch bereits vorhanden ist. „Messianismus“ kann so als weitere Chiffre für die Ethik einer Lebensform gelesen werden, die sich stets als fremd zum Eigenen verhält, die sich im „Exil bei sich“ wiederfindet. Das messianische Moment bei Paulus ist aber nicht die einzige denkbare Strategie der Destituierung, sondern für Agamben ein besonders paradigmatisches, bezeichnendes, Beispiel für eine solche Strategie, die aber durchaus in jeder Situation und jeder – räumlichen wie zeitlichen – Gegenwart neu entwickelbar ist.

311 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 71.

312 G. AGAMBEN, *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, S. 34.

„Insofern ist eine Lebens-Form das, was die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen es sich zu leben gezwungen sieht, unablässig destituiert, und zwar nicht, indem es sie negiert, sondern indem es sie schlicht und einfach gebraucht. Wenn du, schreibt Paulus, im Moment der Berufung im Sklavenstand warst, lass es dich nicht kümmern: wenn du aber auch frei werden kannst, gebrauche (*chresai*) lieber deinen Sklavenstand (1 Kor 7, 21). ‚Gebrauchen‘ bezeichnet hier die entsetzende Kraft der Lebensform des Christen, die ‚die Gestalt dieser Welt‘ (*to schema tou kosmou toutou*) destituiert.“³¹³

Gleichzeitig stellt das Denken des Messianischen als eines religiösen Moments der erfolgreichen Möglichkeit einer Destituierung gerade nicht den Kulminationspunkt des Denkens Agambens dar, an dem dieser etwa in eine im strengen Sinne theologische Argumentation verfällt: Gemeinsam mit anderen Traditionslinien europäischen Denkens zeigt er formale und inhaltliche, verflochtene Entwürfe eines „Gebrauchs“ auf und verflucht sie zu seinem philosophischen Ansatz, der jedes Feld durchziehen und beleben, neu lesbar und neu lebbar machen kann.³¹⁴

„Und vielleicht ist es letztlich gerade diese Unbestimmbarkeit des Lebens, die es notwendig macht, dass es politisch entschieden werden muss.“³¹⁵

Hier, wie auch an anderen Stellen, nimmt Agamben also christliche Konzepte sehr ernst, ohne dann notwendigerweise zu denselben Schlüssen zu kommen wie es die konfessionelle theologische Tradition tut. Ob er damit auch die Theologie einem „neuen Gebrauch“ eröffnet, im Rahmen dessen sie anders und freier mit ihren Kategorien umgehen könnte, ist nicht das unmittelbare Anliegen Agambens. Die Potentialität von Agambens Denken für die Theologie auszuloten, ist, wenn überhaupt, eine Aufgabe der Theologie selbst – sofern sie sich diese Aufgabe stellen möchte.

313 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 456.

314 Hier ist auch die Verbindung mit dem Gedanken des Messianischen zu sehen, das ansonsten in „*Der Gebrauch der Körper*“ und überhaupt im *Homo sacer*-Projekt sehr wenig vorkommt (im gesamten Band ist nur zwölf Mal vom „Messianischen“ die Rede und stets im Zusammenhang mit paulinischen Begriffen sowie eher am Rande einzelner Argumente, sodass ich allein aufgrund der Textlage keine Notwendigkeit sehe, diesen oder ähnliche Begriffe ins Zentrum meiner Interpretation zu stellen).

315 G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 18.

Theologische Lektüren

In diesem abschließenden Kapitel möchte ich, ausgehend von den philosophischen Grundlagen, die im Homo sacer-Projekt erarbeitet wurden, einen Raum im Werk Agambens ausmachen, in welchem dieser einen neuen Gebrauch von theologischen Kategorien macht, wodurch er sie in einer neuen Weise lesbar werden lässt – vielleicht auch für die Theologie selbst. Dabei werde ich in möglichst textsensibler Weise mit Agamben über Agamben hinaus einige Ansätze entwickeln, theologisch weiterzudenken. Das stellt eine Herausforderung dar.

Der Stellenwert theologischer Motive in Agambens Werken

Wer diese Herausforderung annimmt, merkt schnell: Es ist nicht einfach, theologische Aspekte im Werk Agambens zu finden, die sich uneingeschränkt für die theologisch akzentuierte Lektüre eignen.

Die klassischen theologischen Begriffe, die Agamben einer genaueren Behandlung unterzieht, wie jener der Liturgie in „Opus Dei“ im Rahmen des Homo sacer-Projekts, scheinen sich oberflächlich für eine weiterführende theologische Deutung anzubieten. Der Schein trügt aber: Es ist schwierig, etwa Agambens sehr kritischen Blick auf die Vorbereitung der heutigen neoliberalen Gesellschaftsstrukturen durch die Theorien der trinitarischen Ökonomie in „Herrschaft und Herrlichkeit“ oder auf die Vorbereitung problematischer moderner Subjektivität in „Opus Dei“ nochmals einer einfachen affirmativen Deutung zuzuführen, welche nicht die Grundanliegen Agambens wieder aus den Augen verliere, nämlich sein kritisches Projekt einer Relektüre der westlichen Tradition und insbesondere auch der Rolle, die das Christentum hier spielt.

Allerdings, und das gibt Hoffnung für die theologische Deutung, unterzieht Agamben besonders in „Der Gebrauch der Körper“ gerade die sonst von ihm stark kritisierten Aspekte des Christentums einer in bestimmten Hinsichten sehr positiven Relektüre. Das geschieht freilich in einer destituierenden Weise, etwa hinsichtlich der Eucharistie. Diese gibt den Anstoß für den Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Jesuiten Des Bosses, in dessen Verlauf sich das Konzept einer modalen Ontologie andeutet.³¹⁶ Ähnliches gilt für einige trinitätstheologische

³¹⁶ Vgl. G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 254-263, besonders S. 256 und dann weiter 260f. Der Katholik Des Bosses erscheint hier eher als der Antipode Leibniz' hinsichtlich einer modalen Ontologie der Transsubstantiation; nichtsdestoweniger deutet Agamben hier aber einen nicht-relationalen, modalen und

Positionen.³¹⁷ Ganz zum Abschluss von „Der Gebrauch der Körper“ kehrt der Verweis auf Paulus wieder, auf den letzten Seiten und als entscheidende Zusammenfassung der Überlegungen zum Gebrauch. Agamben verwendet hier Paulus als Kulminationspunkt der Relektüre seines eigenen *opus magnum*. Mehr Affirmation eines Denkers ist kaum möglich. Agamben unterstreicht nachdrücklich die Bedeutung des Paulus, wenngleich eines Paulus, der recht weit von gegenwärtigen akademischen oder kirchlichen Bildern von Paulus entfernt ist.³¹⁸

Wie ist dieser Zusammenhang aber aus der Sicht des Christentums als Religion, die wir in der Theologie reflektieren müssen, zu verstehen?

Nicht nur das Christentum im engeren Sinn, sogar der Begriff der Religion überhaupt ist problematisch geworden und bleibt für Agamben auch eine Chiffre für Glaubenssysteme, die Menschen in Zusammenhänge der Abhängigkeit bringen, besonders kapitalistische Systemzusammenhänge. Gleichzeitig bringt er der vorgestellten paulinischen Vorstellung des christlichen Lebens mehr Sympathien entgegen als ihren Institutionalisierungen, denn weder die frühchristlichen Gemeinden noch die reale Gestalt der Kirche werden von Agamben als ausreichende Verwirklichungen dieser Vorstellung des Paulus gesehen.

Die Analyse des Religiösen hat, wie im Homo sacer-Projekt deutlich wurde, eine doppelte Funktion, die auch die zweifache Wirkweise des Religiösen, wie Agamben es sieht, zum Ausdruck bringt. Besonders gut bringt Colby Dickinson auf den Punkt, wie Agamben es mit der Religion hält:

gebrauchsmäßigen Zugang zum eucharistischen Geschehen an. In den folgenden Passagen bis S. 270 werden verschiedene scholastische Positionen zur Eucharistie angedeutet, die schließlich in der Motivation des ontologischen Begriffs der *Haecceitas* bei Scotus münden (S. 271), die Agamben als einen dezidierten Versuch, Modalität konsequent zu denken, würdigt. Ähnliches macht Agamben aber im Anschluss daran auch mit Spinoza und einigen kabbalistischen Positionen (S. 281f). Wirklich als religiöse Position affirmiert wird keine dieser Positionen, aber hinsichtlich ihrer philosophischen Sensibilitäten sind sie aufschlussreich. Die Grenzen zwischen diesen Bereichen sind aber fließend.

³¹⁷ Hierbei wird die Lehre von den Hypostasen von Agamben aufgearbeitet, als Problemlösungsansatz hinsichtlich dessen, was aber trotzdem als Grundproblem bleibt: „Sowohl im aristotelischen Potenz-Akt- bzw. Essenz-Existenz-Dispositiv als auch in der Trinitätstheologie haftet die Beziehung dem Sein auf eine Weise an, die von einer konstitutiven Ambiguität geprägt ist: Das Sein geht der Beziehung voraus, existiert außerhalb ihrer, wird jedoch je schon von ihr konstituiert und als Vorausgesetztes in sie eingeschlossen.“ (G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 449). Das bedeutet, dass die klassischen Trinitätstheologien das Problem des einschließenden Ausschlusses zwar sehen, aber für Agamben nur ungenügend lösen können.

³¹⁸ Vgl.: „„Gebrauchen“ bezeichnet hier die entsetzende Kraft der Lebensform des Christen, die ‚die Gestalt dieser Welt‘ (*to schema tou kosmou toutou*) destituiert.“ (G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 456) Hier wird die Lebensform der Christen als ganz entscheidende Motivation für Agambens Vision einer destituierenden Form des Lebens gebraucht. Vgl. auch die Interpretation des Gebrauchs in Bezug auf das Eigentum hinsichtlich derselben Stelle: G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 111f.

„[...] religion does express a profound truth about our reality, but it also serves to mask this truth at the same time.“³¹⁹

Das ist die allgemeine Grundannahme Agambens, die auch gut zu seiner diesbezüglichen Haltung im Homo sacer-Projekt passt. Die theologischen und religionswissenschaftlichen Lektüren dort haben aber durchaus unterschiedliche Funktionen. Es gibt etwa einen großen Unterschied zwischen der kritischen Art und Weise, wie Handlung und Wille in „Opus Dei“ mit der Entwicklung liturgischer Konzepte in Verbindung gebracht werden und wie dagegen in „Höchste Armut“ die Lebensform als ganz wesentlicher religiöser Begriff zur Möglichkeit einer Wende gegen eben die zuvor problematisch gemachten Strukturen wird. Gerade wegen dieser unterschiedlichen Positionen Agambens zu Religion und Theologie können wir uns theologisch aber auch nicht einfach dafür entscheiden, bloß jene, theologische Motive affirmierenden, Stellen direkt zu übernehmen, um diese theologisch zu verwerten – das würde weit hinter das zurückfallen, was Agamben philosophisch vorgelegt hat.

Wie können wir also theologisch mit dem umgehen, was uns Agamben zur Verfügung stellt? Es gibt, wie so oft, und wie meine Versuche begrifflicher Differenzierung schon angedeutet haben, auch neben aller kritischen Lektüre der theologischen Tradition noch einen „zweiten Agamben“.³²⁰

Giorgio Agambens Kritik ist üblicherweise auch der Versuch einer Rettung: Wenn er das westliche Denken kritisiert, hofft er doch auf ein mögliches Europa; wenn er unsere Auffassungen von Ethik und Ontologie einer Relektüre unterzieht, dann, um sie einem neuen Gebrauch zu öffnen. Die Kategorien, die hier entstehen, sind politisch-philosophische in jenem

³¹⁹ DICKINSON, Colby, *Agamben and Theology*, London/New York 2011, S. 22. Vgl. dazu auch AGAMBEN, *Giorgio, Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, Stanford 2019, S. 74f.

³²⁰ Von „*two Agambens*“ spricht der britische Literaturwissenschaftlicher Alex Murray in seiner einführenden Agambenstudie, vgl. A. MURRAY, *Giorgio Agamben*, S. 3f. Murray erweitert hier entscheidend eine Bemerkung Antonio Negris, vgl. NEGRI, Antonio, *The Ripe Fruit of Redemption. Review of Giorgio Agamben's The State of Exception*, übers. von Arianna Bove, in: *Il Manifesto 2003* [URL: <https://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm> (Stand: 04.09.2021)]. Murray merkt an, dass es zwei Aspekte Agambens gibt, einen negativ-kritischen und einen positiveren – in etwa stimmt das mit der in „Der Gebrauch der Körper“ von Agamben vorgestellten Spannung von Konstitution und Destitution überein. Die „radical openness“, die für Murray den positiven (wenngleich von jedem Positivismus weit entfernten) Teil des Werkes Agambens bietet, wird allerdings auch dessen grundlegende Einheitlichkeit gewährleisten. Wie Murray ausführt ist es notwendig, diese beiden Aspekte unter dem Vorzeichen einer Öffnung hin zusammenzudenken: „[...] it is necessary to think the work as a whole in which any critical moment must ultimately be linked to the radical potentiality of the coming community.“ (A. MURRAY, *Giorgio Agamben*, S. 4).

Genau das gilt auch für das Zusammenspiel der eher dekonstruktiven, religions- und theologiekritischen Passagen im Werk Agambens mit jenen, an denen wiederum Optionen des Denkens und Handelns mit und an theologischen Motiven entwickelt werden.

Sinne, wie Agamben die Verschränkung von Politik und Philosophie, Theorie und Praxis, Geschichte und Archäologie denken möchte. Für eine formalisierte theologische Sprache, wie jene der Liturgie, der Christologie, der herkömmlichen Gotteslehre, sogar für die Sprache jener *termini technici*, die Agamben selbst auf den Plan ruft, um sie gründlich gegen den Strich zu lesen, wie Eschatologie oder Messianismus, ist im Sinne Agambens in seinen eigenen Arbeiten alles gesagt. Auch wenn es sehr gelungene theologische Arbeiten gibt, die theologische Begrifflichkeiten nochmals mit Agamben durchgehen, liegt hier nicht das eigentliche theologische Potential, das wir mit Agamben noch heben könnten.

Ich möchte eine Alternative vorschlagen, die meines Erachtens interessantere *loci theologici* der Gegenwart anzuzeigen helfen könnte.

Bevor ich tiefer in diese Materie einsteige, möchte ich noch erläutern, mit welchen Begrifflichkeiten betreffend Religion und Theologie ich in diesem Abschnitt arbeite.³²¹

Unter „theologischen Motiven“ verstehe ich solche, die Agamben der theologischen Tradition des Christentums seit dem ersten Jahrhundert entnimmt. Auch jüdische Denkansätze werden von Agamben immer wieder in einer ähnlichen Weise wie diese christlichen Motive gelesen, sie würde ich aber nicht als *Topoi* einer später als solcher institutionalisierten Theologie bezeichnen. Diese Motive oder *Termini* christlicher Theologie und jüdischen Denkens sind für Agamben in der Regel philosophisch relevant und interpretierbar. Das geht von seiner affirmativen und assoziativen philosophischen Lektüre einer kabbalistischen Erzählung über seine affirmativen Interpretationen mancher Bibelstellen bis hin zu einer ablehnenden Analyse christlicher Trinitätstheologie bezüglich jener Aspekte, die diese für die westliche Herrschaftsgeschichte hatte und die Agamben zufolge kritisch nachvollzogen werden müssen. Es geht hier nicht um die Dignität der Selbstreflexion gläubiger Menschen oder um religiöse Institutionen als solche, sondern um Agambens Frage nach deren Potentialen, einem anderen

³²¹ Gelegentlich wird auch von einer spirituellen Konnotation gewisser Aspekte zu sprechen sein – diese Begrifflichkeit ist ganz klar keine, die Agamben verwendet. Im Kontext einer theologischen Aufarbeitung kann sie gelegentlich doch nützlich sein, weil manche Aspekte seiner Arbeiten, etwa die genaue Aufmerksamkeit für das Gegebene oder die Suche nach einer Lebensform im Sinne Agambens doch christlichen Auffassungen von Spiritualität sehr nahe kommen. Sie können meines Erachtens, ohne Agamben als religiösen Denker im Sinne einer Konfession oder der wissenschaftlichen Theologie zu vereinnahmen, doch in einen produktiven Austausch mit christlicher Spiritualität gebracht werden. Der Fokus meiner Arbeit liegt nicht auf diesem Aspekt, er sei aber der Vollständigkeit halber erwähnt. Ich finde es, um ein konkretes Beispiel zu geben, denkbar, dass eine spirituelle Antwort auf die drängende Frage nach dem Weltklimaschutz notwendig ist, wie sie Papst Franziskus in seiner Enzyklika „*Laudato sí*“ angedeutet hat und wie sie die Theologie dringend vertieft formulieren sollte, da es sich hier um ein ganz wesentliches Problem der Gegenwart handelt, das viele Gläubige existenziell bewegt und das auch sozialpolitisch von höchster Relevanz ist. Dieser Antwortversuch würde von einem Gespräch mit der Ethik Agambens sehr profitieren.

Gebrauch im Sinne einer philosophischen Interpretation zugeführt zu werden. Hier ist auch das produktive Moment seiner Philosophie für die akademische Theologie zu finden.

Theologie ist für mich im Wesentlichen die gegenwärtig vorzufindende wissenschaftliche Forschung an Gegenständen, die mit dem Christentum zu tun haben und die damit einhergehenden Debatten innerhalb der Forschungsgemeinschaft von Theolog*innen und in einem breiteren gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmen. Die gelegentlich erwähnte „Kirche“ bezeichnet in meinem Text, so nicht explizit eine andere genannt wird, die römisch-katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt.

Religion als Begriff hat für Agamben eine ambivalente, oft sogar eher negative Konnotation, die jene Aspekte der theologischen Motive umfasst, die zu einem Verfall von Menschen an souveräne Strukturen in ihrer unfrei machenden Form, wie etwa der Ökonomie des Kapitalismus, beitragen. Einen positiven Religionsbegriff bloß ausgehend von Agambens Schriften zu entwickeln wäre unmöglich. Sich differenziert an Motive des theologischen und religiösen Denkens und Handelns in Europa anzunähern, das ist ausgehend von Agamben allerdings durchaus möglich.

Das Messianische ist jener Begriff, der für Agamben eine ganz zentrale Bedeutung einnimmt und in dem sich die möglichen befreienden, ethischen Potentiale christlich-theologischen und jüdischen Denkens in eine komplexe Konstellation mit seinem philosophischen und politischen Anspruch begeben.³²² Herkömmliche Definitionen des Messianischen greifen hier auch nur bedingt. Zunächst würde ich mich dem Begriff mit Begrifflichkeiten Agambens annähern: Das Messianische kann als das bezeichnet werden, was einen in jeder Situation jeweils anderen Weg zum neuen Gebrauch des Gegebenen eröffnet. Daher sein spontaner Charakter, durch den es eine spezifische, eben im Sinne des Gebrauchs erneuerte, Erfahrung von Zeit und Raum, von

³²² Ganz allgemein muss erwähnt werden, dass sich der Begriff vom hebräischen *masiach* ableitet, das einen Gesalbten bezeichnet. Im jüdischen Kontext bezeichnete der Begriff zunächst eher einen Menschen, der einen spezifischen Auftrag von Gott hat, später eine politisch-religiöse Erlöserfigur. Gleichzeitig gibt es eine breite Debatte über den Messianismus im Judentum; die jüdische Geschichte ist mitgeprägt von immer wieder auftretenden Messiaserwartungen und -vorstellungen sowie als Messias auftretenden historischen Figuren. Auch Jesus Christus (Christus latinisiert von griechisch *Christos*, „der Gesalbte“) reiht sich begrifflich hier ein. Oft transformiert sich die messianische Erwartung zu einer eschatologischen Vision einer erlösten und erfüllten Endzeit am Ende der Geschichte. So entsteht der Begriff des Messianismus. Franz Rosenzweig differenziert diesbezüglich zwischen christlichem Messianismus, der immer eine persönliche Umkehr der Einzelnen impliziert und der messianischen Politik, die das Judentum präge. Vgl. für einen ersten Zugang bei Rosenzweig: ROSENZWEIG, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II. Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer, Den Haag 1976 [5736] S. 389f.

Ich spreche hier mit Agamben ganz bewusst vom „Messianischen“, im Gegensatz zum eher religiös konnotierten „Messias“ und vom eher politik- und religionswissenschaftlichen „Messianismus“. Das Messianische markiert am ehesten das philosophisch rekonstruierbare Zwischen dieser beiden Begriffe, ihre Distanz und Gemeinsamkeit.

Gegenständen, Tieren und Menschen, als einfachen, humanen, profanen Zeit-Raum eröffnet. Philosophie, Politik, aber auch Dichtung und eben einige religiöse Praktiken und theologische Motive sind die Wegbereiter dieser Erfahrung. Gleichzeitig enthält der Terminus des Messianischen die ganze Spannung von jüdischer und christlicher Geschichte und Selbstreflexion in sich, genauso wie den Verweis auf eschatologische Motive. Ohne mit diesen theologischen und religiösen Motiven in eins zu fallen, nähert sich Agambens Lektüre des Messianischen (und sein Begriff des Lebens hat wiederum einen messianischen, eröffnenden Charakter) dessen theologischer und religiöser Bedeutung in Judentum und Christentum ganz nahe an und führt es in der Sphäre der politischen Theorie und des philosophischen Nachdenkens einem neuen, anderen Gebrauch zu. Dieser entwertet wiederum nicht den theologischen Gebrauch des Worts – im besten Fall deaktiviert er ihn, lässt uns innehalten und vielleicht auch einen neuen Gebrauch unseres Begriffsumgangs in der Theologie und unseres Handelns in der Kirche suchen.

Es ist jedenfalls auffällig, dass Agamben theologische Begriffe häufig als kritische Analysekatoren gebraucht, um problematische historische und politische Zusammenhänge aufzuzeigen. Es gibt aber tatsächlich noch einen „zweiten Agamben“, gerade auch was christliche Rede und Reflexion angeht. Agambens archäologischer Blick geht hier zurück zu den Grundlagen, den Grundlagen einer Relektüre des Christentums. Diese Grundlagen sind biblische und besonders paulinische. Auch der Rückbezug auf das franziskanische Leben im Sinne der „*vita evangelii*“ weist in diese Richtung: Die Lektüre biblischer Texte im Sinne einer Re-Lektüre, eines Wiederlesens, bietet neue Möglichkeiten, mit diesen Texten, mit der Tradition und mit den politischen und philosophischen Fragen der Gegenwart umzugehen. Vieles stützt diese Betrachtungsweise. Dort, wo Agamben affirmativ an theologische Zusammenhänge herangeht, geht es in der Regel um biblische oder um direkt auf diese und ihren „Gebrauch“ im Leben bezogene franziskanische Werke.

Eine Rekonstruktion des Traditionsbegriffes

Ich möchte den Zugang, den Agamben hier vorlegt, dafür verwenden, eine Möglichkeit zu skizzieren, mit Agamben so mit theologischen Motiven umzugehen, dass ihre Potentialität erkennbar wird. Dies ermöglicht es auch, die ethischen Reflexionen des Homo sacer-Werkes, die auf komplexe Weise ontologisch fundiert sind, nochmals fortzusetzen.

Agamben selbst beschreibt seinen Zugang zur theologischen Tradition ganz deutlich in seinem Buch „Pilatus und Jesus“, einem neueren, kleineren und – wie viele dieser kleineren Schriften – sehr programmatischen Werk.³²³

Viele Punkte in dieser Rekapitulation des Prozesses³²⁴ Jesu werden nicht ausgeführt, zum Begriff der Tradition und ihrer Lektüre jedoch macht Agamben eine zentrale Aussage. Es geht in „Pilatus und Jesus“ im Wesentlichen um einige philologische Überlegungen in Bezug auf den Text von Joh 18 und Joh 19, also die Passagen des Johannesevangeliums, in denen die Verhaftung, das Verhör durch die Hohepriester und die Auslieferung und Verurteilung Jesu durch den römischen Statthalter Pilatus geschildert wird, ebenso wie die darauffolgende Kreuzigung und der Tod Jesu, ebenso wie seine Grablegung.³²⁵

Hier möchte ich nur auf eine dieser Überlegungen eingehen, die uns einen Schlüssel für das Verständnis vieler Überlegungen Agambens in Bezug auf biblische Texte und Texte der theologischen Tradition an die Hand gibt.

„Während des gesamten Prozessberichts kehrt nicht nur bei Johannes ein Verb so beharrlich wieder, dass seine Häufung nicht dem Zufall geschuldet sein kann: *paredoken* (‚auslieferte‘, Vulg. *tradidit*), im Plural *paredokan* (‚auslieferten‘, Vulg. *tradiderunt*). Allem Anschein nach geht es bei der Leidensgeschichte Jesu um nichts anders als eine ‚Auslieferung‘, eine ‚Tradition‘ im eigentlichen Sinn des Wortes.“³²⁶

Die *traditio* ist also in erster Linie eine Auslieferung, ja ein Verrat: Das Verb kehrt auch dort wieder, wo Jesus von Judas verraten wird und auch an einer ganz zentralen Stelle etwa in Röm 8,32: „Gott hat seinen einzigen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben

³²³ Näheres dazu habe ich dazu in meiner Masterarbeit grundgelegt: M. DEIBL, Marlene, Du sprichst nicht mit mir? Auf dem Weg zu einer negativen Topologie der Ausnahme in der Spannung zwischen historisch-biographischer Topographie und allgemeiner Begriffsarbeit. Versuch einer Rückbindung mit Giorgio Agambens Lektüre des Pilatus-Motivs.

³²⁴ Eine wesentliche Frage für Agamben ist hier tatsächlich, ob ein jurisdischer Prozess nach römischem Recht beziehungsweise dessen Geltung für das Verwaltungsgebiet des Pilatus stattgefunden hat oder eher eine Parodie eines Prozesses. Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Pilatus und Jesus, Berlin 2014, S. 30f.

³²⁵ Kurt Appel hat eine weitergehende Analyse johanneischer Gedanken auf Basis des Denkens Giorgio Agambens vorgelegt: APPEL, Kurt, The Testament of Time. The Apocalypse of John and the recapitulatio of Time according to Giorgio Agamben, in: Wieser, Veronika/Eltschinger, Vincent/Heiss, Johann (Hg.), Cultures of Eschatology. Volume 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities. Volume 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities, Berlin/Boston, 2020 [URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110597745-036> (Stand: 12.09.2021)], S. 733-758.

³²⁶ G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 36.

(*paredoken*)³²⁷ Tradition ist dann, so Agamben mit Karl Barth, immer eine Verlängerung dieses Auslieferungsverfahrens, das von der Auslieferung des Sohnes durch Gott über die Auslieferung Jesu in den irdischen Vollzügen hin zum Aushauchen des Geistes auf Golgatha³²⁸ führt – ein unumgänglicher, heilsökonomischer Prozess, den die christliche Tradition einfach fortsetzte und nacherzählte.

So einfach ist es aber nicht mit der Tradition – Agamben beeinsprucht diese Interpretation mit einem Hinweis zunächst darauf, dass es für das Neue Testament zwei Bedeutungen der *paradosis* oder *traditio* gibt. Zum einen wird das Wort dafür verwendet, positiv die schriftliche oder auch mündliche Überlieferung zu kennzeichnen, wenn diese von Jesus ausgedeutet oder kritisiert wird. Zum anderen wird er immer mehr zum bloßen *terminus technicus* der Theologie. Dementsprechend gibt es in dieser letzteren Lesart nur „eine wahrhaft christliche Tradition: die der ‚Auslieferung‘ Jesu zunächst durch den Vater, dann durch Judas und die Juden – am Kreuz, die alle Überlieferungen verwirklicht und aufhebt [sic].“³²⁹

Zentral ist hier vor allem die Frage nach dem Status der in den Prozess Jesu und, in der Erweiterung des Gedankens, in die christliche Tradition und den christlichen Glauben involvierten Menschen: Sind unsere Optionen bereits in der Tradition verwirklicht oder können wir uns dazu noch verhalten? Paradigmatisch für diese Frage steht die Figur des Pilatus. Dieser steht traditionell, wie Agamben auch ausführt, als Vollstrecker eines heilsökonomischen Geschehens da, an dem er eigentlich keinen Anteil hat: Er ist von vornherein schon dazu verurteilt, das Urteil zu sprechen, das die Menschheit in Jesus Christus am Kreuz erlösen soll. Damit wird jedoch die weltliche Geschichte zu einer reinen Vollstreckungsinstanz der göttlichen Heilsökonomie – dieses Motiv, das von Agamben auch in „Herrschaft und Herrlichkeit“ verwendet wird, wird hier nochmals verdichtet vorgeführt und stärker historisch akzentuiert.

Agamben aber plädiert mit einer zweiten philologischen Pointe für eine Alternative, mit einer Verschiebung der Lektüre des geschilderten Gerichtsverfahrens und mit Blick auf die Geschichte: Wer richtet hier eigentlich? Wer liefert aus und wer wird ausgeliefert? Wie Agamben anhand der unklaren Bedeutung der entsprechenden Stelle in Joh 19 ausführt, ist es

³²⁷ Vgl. G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 37.

³²⁸ Vgl. G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 38 und Joh 19, 30: „*paredoken to pneuma*“, in der Vulgata „*tradidit spiritum*“.

³²⁹ G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 39f.

sogar im Letzten nicht klar, wer eigentlich auf dem Richtstuhl des Pilatus sitzt – dieser oder Jesus selbst.³³⁰

Die Auslieferung, die hier stattfindet, ist ambivalent – die Tradition ist, ebenso wie der Kanon der Schrift, kein bloßer Speicher, kein Archiv, in dem ein sich selbst gleichbleibendes Wissen oder Wort uns gewissermaßen überreicht würde. Vielmehr ist die Rede von der „Entwicklungsfähigkeit“, die historisch scheinbar Unverbundenes zusammenbringt, als Korrektiv eines solchen Verständnisses von Tradition. Gleiches gilt auch für das Studium der Schrift und die Lektüre paradigmatischer Zusammenhänge. Tradition ist immer auch problematisch, in ihrer Mehrdeutigkeit und Strittigkeit produziert sie dabei aber stets Momente der Entwicklungsfähigkeit. Dafür muss sie aber wieder unterbrochen, das heißt befragt und durchaus mit widersprüchlichen Lesarten konfrontiert werden. Es geht hier auch um einen Gebrauch der Tradition, eine ethische Haltung, die aber keine festen Normen an das Gelesene heranträgt, sondern sich der in der Lektüre auch möglichen Krisenerfahrung bewusst aussetzt. Dafür steht für Agamben ganz besonders die Figur des Pilatus, der das Heilsgeschehen als völlig Außenstehender kritisch befragt und gleichzeitig zum Punkt der Ununterscheidbarkeit bringt, an dem nicht einmal mehr klar ist, ob ein Urteil gesprochen werden kann, und an dem sich die Tradition wieder in Gang setzt.

„Dass das Verhalten des Pilatus andere Ursachen hat als das des Judas, geht zweifelsfrei daraus hervor, dass Jesus zu Judas sagt: ‚Was du tun musst, das tu bald‘ (Joh 13,27), während er sich mit Pilatus auf ein längeres Gespräch einlässt und ihn bis zuletzt von seiner Unschuld zu überzeugen versucht. Der Präfekt von Judäa und die *krisis*, das Urteil, das er verkünden muss, fügen sich in die Heilsökonomie nicht als passives Werkzeug ein, sondern als die reale Gestalt eines historischen Dramas samt ihrer Leidenschaften und Zweifel, ihrer Launen und ihrer Bedenken. Pilatus‘ Prozess ist der

³³⁰ Es geht hier konkret um die Übersetzung der ersten Worte von Joh 19,13. Das Münchner Neue Testament lässt die Interpretation im Übrigen offen und übersetzt korrekt: „Pilatos, hörend auf diese Worte, führte nach draußen Jesus und er setzte sich auf den Richtstuhl (*ekathisen epi tou bemos*)“. Ebenso in der Einheitsübersetzung: „Auf diese Worte hin ließ Pilatus Jesus herausführen und er setzte sich auf den Richterstuhl (...)“. Wer sich hier setzt, ist offen gelassen; normalerweise wird der Versteil allerdings so interpretiert, dass Pilatus sich setzt. Agamben plädiert für die minoritäre exegetische Tradition, die *ekathisen* transitiv (mit *Iesoum*, Jesus) als Akkusativobjekt übersetzt, sodass sich Jesus auf den Richtstuhl setzt und eben nicht Pilatus. Damit würde der Prozess Jesu jedoch in keinem Fall rechtskräftig sein und sich in eine Farce verwandeln. Jesus wird demnach nicht verurteilt, sondern bloß ausgeliefert. Im Text ist auch nicht von einem Urteil die Rede. Weder Pilatus urteilt über Jesus noch umgekehrt.

Einbruch der Geschichte in die Ökonomie, deren ‚Überlieferung‘ er unterbricht. Die historische *krisis* ist auch und gerade eine Krise der ‚Tradition‘.“³³¹

Es geht hier also nicht darum, bereits bestehende theologische Gehalte auszuhebeln, sondern sie auf einen Gebrauch hin zu befragen, der eine neue Lektüre ermöglicht, hier eine der Geschichte und der Erzählung, die sich als „Tradition“ präsentiert.

Weltliche und überweltliche Macht sind hier endlich einmal zu einem Punkt der Ununterscheidbarkeit von christlicher Heilserzählung und ganz säkularem, geschichtlichen, Geschehen gekommen – hier und nicht in der Auslieferung, also nicht im Transzendieren der Erzählung, des Urteils und des Menschlichen, sondern im Verbleiben in dieser menschlichen Sphäre, liegt das, was laut Agamben als Erlösung bezeichnet werden kann – und es ist niemals vereinbar mit dem, was Gerechtigkeit bezüglich eines Urteils heißt, wie Agamben in einer kondensierten Weise nochmals zusammenfasst. Dafür steht die Juxtaposition von Pilatus und Jesus. Pilatus kann gerade keine irdische Gerechtigkeit walten lassen, weil das Reich Christi nicht von dieser Welt ist und gleichzeitig ist die Heilsgeschichte fundamental ungerecht gegenüber Pilatus, der ja überhaupt kein hier anwendbares Recht besitzt und von dem doch ein Urteil verlangt wird. Agamben sagt zu dieser Gegenüberstellung: „Gerechtigkeit und Erlösung, die einander stets aufs Neue ausschließen und hervorrufen, lassen sich nicht versöhnen.“³³²

Pilatus erweist sich so auch als von Agamben evozierte Figur, an der sich die Unmöglichkeit, Gebrauch von den eigenen Rechts- und Handlungskategorien zu machen, zeigt, und das gerade, weil sie eine Form der Souveränität verkörpert, die in der Situation, in der sie sich befindet, eigentlich nicht wirklich anwendbar ist. Die Souveränität des Pilatus wird von Jesus unterlaufen. Pilatus ist aber gerade nicht der Souverän, der versucht, den Messias zum *homo sacer* zu machen. Pilatus ist ein Mensch wie wir, der dem Heilsgeschehen und seiner verstrickten Rolle darin ganz profan und human und letztlich ohnmächtig gegenübersteht. Dennoch ist er zum Handeln gezwungen und gibt sich sogar ohne Not der Schmach Preis, seine Unschuld zu beteuern. Moderne Menschen können sich darin in manchen Aspekten gut wiederfinden. Es ist beispielsweise in Bezug auf die Komplexität der wirtschaftlichen Zusammenhänge des gegenwärtigen Konsumkapitalismus fast unmöglich, „moralisch“ einzukaufen oder Handel zu betreiben. Wie Pilatus sind wir immer wieder auf beinahe

³³¹ G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 42.

³³² G. AGAMBEN, Pilatus und Jesus, S. 60.

komische Weise zu einem Urteil gezwungen, wo uns jegliche angemessenen Maßstäbe oder Kompetenzen abgehen. Ähnliches gilt häufig für politisches Handeln – wie Pilatus sind wir uns der Unvereinbarkeit von Gerechtigkeit im Sinne des Interessenausgleichs und einem erlösten, befreiten Handeln bewusst. Dieses Bewusstsein alleine erlöst uns aber nicht vom Zwang zur willentlichen Entscheidung. Die Tragikomik des Pilatus betrifft uns alle.

Jenseits der Überlieferung: Humane Strategien des Umgangs mit der Tradition

Dahinter steht auch das christliche Erbe, das Agamben für die kapitalistische Gegenwart nachzeichnet: Diese schafft Zusammenhänge von Schuldverstrickung, für die es weder eine gerechte Auflösung noch eine gnadenvolle Erlösung gibt – daraus will Agamben einen Ausweg finden. Das hier skizzierte Problem hängt auch eng mit dem Verhältnis von Gesetz und Ausnahmezustand zusammen, das Agamben schon gründlich untersucht hat.

Wenn Jesus als Richter, der nicht richtet, Pilatus als Richter ersetzt, der dann ja ebenfalls nicht richtet, sondern bloß darauf reduziert ist, auszuliefern, dann ist hier ein Grundproblem von Souveränität und Gesetz direkt in die christliche Tradition eingeschrieben. Das entspricht auch wesentlichen Beobachtungen zum Gesetz, die Agamben bereits am Beginn des Homo sacer-Projekts macht. Auf diese lohnt es sich nochmals einzugehen. Das möchte ich am Beispiel eines Interpretationsproblems tun: Der Frage, wie Franz Kafka zu lesen sei. Kafka ist ein wesentlicher Ideengeber für Agamben, der ihn oft gemeinsam mit Walter Benjamin und anderen, meist aus dem jüdischen Denken stammenden, messianischen Denkansätzen liest. Bei der Interpretation Kafkas steht man vor der Herausforderung, sehr dichte literarische Texte philosophisch anschlussfähig machen zu müssen. Agamben entscheidet sich daher meist dafür, auf Aussagen oder auf Werke Kafkas anzuspielden, um gewisse Zusammenhänge zu illustrieren, die sich einer klaren begrifflichen Analyse zunächst entziehen.

In „Homo sacer I“ geht Agamben, das rekonstruiert der italienische Germanist Massimo Salgaro³³³, auf die Lesarten ein, welche die bedeutenden postmodernen Denker Massimo Cacciari und Jacques Derrida von der Erzählung Kafkas mit dem Titel „Vor dem Gesetz“, geliefert haben.³³⁴ Bekanntlich handelt die kurze Erzählung von einem „Mann vom Lande“, der vor das Gesetz tritt. Dort steht ein Türhüter. Der Mann möchte eintreten. Der Hüter vertröstet ihn und meint, dass das Gesetz noch viel mehr und mächtigere Türhüter habe als ihn. Der Mann

³³³ SALGARO, Massimo, Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz, in: Locher, Elmar (Hg.), Franz Kafka – „Ein Landarzt“, Bozen 2004, S. 75-90.

³³⁴ Vgl. G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 60.

beschließt zu warten. Eine lange Zeit vergeht. Der Mann bemüht sich mit allen seinen Mitteln, mehr zu erfahren, aber vergeblich. Dem Mann schwinden schließlich die Kräfte und er schickt sich an zu sterben. Am Ende fragt er noch den Türhüter, warum niemand außer ihm versucht habe, durch die Tür des Gesetzes einzutreten. Darauf meint der Türhüter: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“³³⁵

Dieser knappe und anspielungsreiche Text wurde seit seiner Publikation häufig interpretiert und wird auch für die philosophische Dekonstruktion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts interessant. Agamben bezieht sich auf dekonstruktive Thesen zur Tradition, deutet sie aber nochmals um. Diese Thesen sehen in den Handlungsweisen des Mannes vom Lande genauso wie in den Aussagen des Türhüters Indizien dafür, dass es im Umgang mit „dem Gesetz“ um dessen unendlichen Aufschub geht, um den Entzug von etwas, das prinzipiell nicht eingeholt werden kann. Das menschliche Leben sei so von den Strukturen des Gesetzes geprägt, dass es sich in diesem Aufschub einrichten könne und müsse. Das Gesetz sei nur durch diesen unendlichen Entzugscharakter wirksam. Aber was bewirkt diesen Entzug?³³⁶

Derrida und Cacciari weisen, so Massimo Salgaro, „explizit darauf hin, daß nichts den Mann vom Lande hindert, durch die Tür des Gesetzes einzutreten, auch nicht das Verbot des Türhüters.“³³⁷

Noch deutlicher ist das von Derrida aufgeworfene Problem, auf das Agamben eine Antwort sucht, nämlich, dass in der Erzählung Kafkas der Aufschub bestehen bleibt.³³⁸ Auch der Tod des Mannes beendet den Aufschub nicht, sondern beendet ihn nur zu einem gewissen Zeitpunkt, ohne dass die Funktion des Aufschiebens, der jeweils sich entziehenden Möglichkeit, ins Gesetz einzutreten, klar geworden wäre. Was tut der Türhüter, wenn sich weder das Gesetz verändert noch eine Möglichkeit entsteht, sich neu zu ihm zu verhalten?

Für Agamben entscheidet sich hier allerdings auch die Rolle der Dekonstruktion, so Salgaro. Für Agamben habe diese „den Posten des Türhüters eingenommen. Sie hat die Unentscheidbarkeit in Bezug auf die Tradition, die gilt ohne zu bedeuten, gewählt und will sie

³³⁵ KAFKA, Franz, *Das Urteil und Andere Erzählungen. Text und Kommentar*, hg. von Peter Höfle, Frankfurt a.M. 2003, S. 27f.

³³⁶ Vgl. DERRIDA, Jacques, *Préjugés. Vor dem Gesetz*, übers. von Peter Engelmann und Axel Witte, Wien 2017. Derrida entfaltet hier ein komplexes Argument, das vor allem die Suspension gesetzlicher Wirksamkeiten im von ihm so genannten Als-ob des Erzählens und der von diesem konstituierten Möglichkeit des sich-Entziehens gegeben ist. Vgl. für ein ähnliches Argument auch CACCIARI, Massimo, *Icone della legge*, Mailand 2002.

³³⁷ M. SALGARO, *Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz*, S. 86.

³³⁸ Vgl. M. SALGARO, *Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz*, S. 86.

den anderen aufzwingen.“ Angelehnt an Walter Benjamin nennt Agamben recht drastisch „die Vertreter dieser Strömung ‚Schriftgelehrte und Pharisäer‘, die sowohl den Zugang zum Gesetz verunmöglichen wie auch das Schließen des Tores.“³³⁹ Das Gesetz wird hier in eine enge Nähe zur Tradition und zu unserer Möglichkeit gebracht, uns zu den Vorschriften und Erzählungen zu verhalten, die unser Leben strukturieren.

Damit wirft er dem Denken der Dekonstruktion vor, durch ihre aufschiebende Haltung eigentlich die Position des Türhüters einzunehmen, und damit gar nicht die Rolle des Mannes vom Lande richtig in den Blick zu bekommen.

Der wesentliche Punkt dieser Erzählung kann nicht die Betonung eines Aufschubs sein, wie Agambens Lektüre unterstreicht. Salgaro arbeitet es ebenfalls klar heraus: Dies verhält sich so, weil das wesentliche Ereignis, das Auffinden des Gesetzes durch den Mann vom Lande, bei Kafka immer schon vergangen ist. Das Gesetz entzieht sich ja überhaupt nicht, der Mann entscheidet sich bloß dafür, außerhalb des Gesetzes, eben vor dem Gesetz, zu verharren. Agamben würde, das meint Salgaro, in seiner Lektüre des Todes des Mannes vom Lande unterstreichen, „wenn das Offensein des Gesetzes seine spezifische Macht bildet, dann kann die ganze Geschichte als eine Strategie des Mannes vom Lande gelesen werden, um das Tor zu schließen und damit die Geltung des Gesetzes zu unterbrechen.“³⁴⁰ Er ist insofern ein Vorläufer eines Messias, weil der Messias das Gesetz erfüllen muss, das aber nicht könnte, wenn dieses sich immer schon als suspendiertes zeigte.³⁴¹

Wird das Tor geschlossen, bricht die Zeit des Restes an, die messianische Zeit. Die Geltung des Gesetzes bestand gerade in seinem Aufschub, in seiner nie vollständigen Geltung. Diese unterbricht der Mann vom Lande mit dem Einsatz seines gesamten Lebens, seines Vermögens und seiner Listen. Zu warten ist seine Lebensform, und damit zwingt er auch den Türhüter schließlich zum Handeln und zum Abschließen des Gesetzes, das hinter der Tür erwartet wurde, durch die jetzt niemand mehr eintreten kann.

„Im Gegensatz zu Derrida denkt Agamben nicht, dass der Sinn der Legende [von „Vor dem Gesetz“, Anm. der Verf.] der sei, ein Ereignis darzustellen, das erreicht, sich nicht zu ereignen. Die Geschichte berichtet hingegen, *daß tatsächlich etwas geschieht, was nicht zu geschehen scheint*. Durch eine List, so glaubt Agamben, befreit sich der Mann

³³⁹ M. SALGARO, Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz, S. 87.

³⁴⁰ Vgl. M. SALGARO, Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz, S. 88f.

³⁴¹ Vgl. G. AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, S. 67.

vom Lande am Ende der Erzählung sowohl vom Bann des Gesetzes als auch von der Untradierbarkeit der Kultur.“³⁴²

Was ist nun die List des Mannes vom Lande? Indem er ostentativ scheitert, also nicht versucht, das Gesetz zu betreten, zu bezwingen oder für seine Zwecke zu nutzen, stellt er sein eigenes Unvermögen aus. Er will gerade nicht die Kraft des Gesetzes nutzen – und darin lässt er es in gewisser Weise auch frei. Das Scheitern eines teleologischen Zugangs zum Gesetz, die Abwesenheit eines klaren Zieles einer willentlichen Handlung, ist aber auch ein Gewinn, denn gerade hier liegt der positive, messianische Zug von Agambens Kafka-Interpretation. Indem der Mann vom Lande nicht so tut, als-ob das Gesetz gelten würde oder als-ob er daraus selbst einen Nutzen ziehen könnte, eröffnet er sich selbst einen anderen Gebrauch seines Lebens und des Gesetzes, so liminal und inkonstruktiv sein Verharren auch scheinen mag. Indem er handelt, ohne Handlungen zu setzen, die auf ein Ziel gerichtet wären, erreicht er gerade die Erfüllung seines eigenen Lebens vor dem Gesetz. So treten das Gesetz und das Leben nochmals vor unsere Augen und laden uns zu einer eigenen Haltung, zu einem freien Gebrauch, ein.

Dieser Gedanke begegnet auch in einer der anderen direkten Lektüren Kafkas, die Agamben vornimmt, im abschließenden Text der Sammlung „Idee der Prosa“, nämlich „Kafka vor seinen Interpreten verteidigt“. Hier versucht Agamben in genauer Übereinstimmung mit den Analysen Salgaros, Kafkas Verhältnis zur Tradition nochmals neu zu bestimmen und seine Gleichnisse und Erzählungen als solche schon zu den Schlüsseln der Interpretation der Tradition bei Kafka zu machen:

„Unsere ehrwürdigen Väter – die Patriarchen – suchten, da sie nichts zu erklären fanden, in ihrem Herzen nach einem Ausdruck für dieses Geheimnis und fanden schließlich für das Unerklärliche keine geeignetere Darstellung als die Erklärung selbst. Die einzige Weise, zu erklären, daß es nichts zu erklären gibt – so schlossen sie –, ist die, dafür Erklärungen zu liefern. Jede andere Einstellung, das Schweigen nicht ausgenommen, faßte das Unerklärliche mit allzu ungeschickten Händen an: nur die Erklärungen lassen es unversehrt.“³⁴³

³⁴² Vgl. M. SALGARO, Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz, S. 89. Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

³⁴³ G. AGAMBEN, Idee der Prosa, S. 149.

Worum geht es in den beiden ungleichen Erzählungen, der johanneischen zu Pilatus und der Kafkas über den Mann vom Lande, der „Vor dem Gesetz“ steht? Beide Figuren finden in der gegen den Strich, das heißt auch gegen herkömmliche Interpretationen, gehenden Lektüre Agambens überraschende Strategien, mit einer Herausforderung durch das Gesetz umzugehen und schließlich eine überraschende Entscheidung herbeizuführen, ohne selbst klar als willentlich Handelnde in Erscheinung zu treten. Das Überlieferte, Ausgelieferte, kommt in beiden Fällen als Segen und als Gefahr gleichermaßen daher. Das Unerklärliche muss in Erklärungen gefasst werden, ohne dass aber eine Erklärung absolut gesetzt werden könne. Dieser prekäre Prozess des Studiums verbindet für Agamben auch die jüdischen und christlichen Haltungen zur Tradition mit seiner Sprachphilosophie.

Es geht also auch um einen Umgang mit der Tradition, die den Prozess der bloßen Auslieferung, den nihilistischen Zug der *traditio*, unterläuft. Diese Frage ist auch eine, die die Haltung zum Sprechen und Schreiben als philosophisches Grundproblem formuliert. Die Frage kehrt auch an anderen, bedeutenden Stellen im Werk Agambens wieder, vielleicht am prominentesten im Gleichnis von den vier Rabbis aus dem Babylonischen Talmud, auf das Agamben an wesentlichen Punkten in den das Homo sacer-Projekt vorbereitenden Büchern „Mittel ohne Zweck“ und „Die kommende Gemeinschaft“ zu sprechen kommt. Agamben rückt die Frage nach einer humanen Strategie, nach einer menschlichen Umgangsweise mit der Sprache und der Tradition ins Zentrum. Ausgangspunkt ist die verzweifelte Lage des Menschen gegenüber der Tradition, dem Gesetz und der Sprache mit ihren Aus- und Einschlussmechanismen. In den vier Rabbis einer kabbalistischen Erzählung finden sich die gleichen Herausforderungen verkörpert wie im johanneischen Pilatus und in Kafkas Mann vom Lande. Sie alle stehen vor den Toren der Erlösung, die durch das Gesetz, die Tradition und die Schrift aber nicht näher zu kommen scheint. Wie sollen wir einen Umgang mit diesen Zusammenhängen finden, ohne uns heillos in Aporien des Sprechens, Handelns und Denkens zu verstricken?

„Nichts kommt jener Lage näher als jene Sünde, die die Kabbalisten ‚Absonderung der Schechina‘ nennen und die sie Aher zuschreiben, einem der vier Rabbis, die nach einer berühmten Aggada des Talmud in das Pardes (d.h. zur höchsten Erkenntnis) eingehen. ‚Vier traten in das Paradies ein‘, so wird erzählt, ‚und zwar: Ben Azaj, Ben Zoma, Aher und Rabbi Akiba (...) Ben Azaj schaute und starb (...) Ben Zoma schaute und wurde

wahnsinnig (...) [sic] Aher schnitt die Zweiglein ab. Rabbi Akiba entschnitt unversehrt.“³⁴⁴

Agamben sieht in diesen vier Zugängen zum durch die mystische Erkenntnis eröffneten Paradies Optionen des Umgangs mit der Sprache und der Menschwerdung, der Anthropogenese in und durch die Sprache. Wiederum büstet Agamben eine ganze Tradition gegen den Strich, wenn er die Schechina als die Erscheinungsform von Malkuth, der letzten Sefirah, also als die letzte der zehn Sefirot des Talmud, als Sprache versteht. In der Kabbala wird diese letzte Emanation als nicht direkt von Gott ausgehende gelesen, sondern sie tritt erst dann zu den anderen Attributen Gottes hinzu, wenn die Schöpfung Gott angemessen widerspiegelt.

Sefirot sind die immanenten Emanationen oder Attribute Gottes in der kabbalistischen Tradition der jüdischen Mystik, in der Regel zehn an der Zahl. Die Schechina markiert dabei die höchste Möglichkeit der Attribuierung Gottes. Die Mystiker des Mittelalters, die diese Theorien erarbeitet haben, sind weniger an Fragen der Gottes- oder Schöpfungslehre interessiert, und mehr an der Frage der Offenbarung, also danach, wie Gott den Menschen und anderen Geschöpfen erscheinen kann.³⁴⁵ Dieses Problem sieht Agamben nun in einer überraschenden Wendung verbunden mit der Umgangsweise, die die Gesellschaft der Spätmoderne mit der Sprache und damit mit der Verbindung zu allen ihren anderen Ressourcen pflegt. Diese ist, so Agamben, von einem Nihilismus geprägt, der der Abtrennung der Schechina gleichen würde, nämlich der willkürlichen Abtrennung der Sprache von ihrem Anspruch, etwas zu offenbaren. Unser Umgang mit der Sprache würde eigentlich nur mehr implizieren, dass sie nichts offenbart und sogar vorgibt, das „Nichts aller Dinge“ zu offenbaren.³⁴⁶ Dieses Nichts der Dinge, der Nihilismus, sei nun keine inhaltliche Bestimmung, sondern bestehe gerade in einer Abtrennung der einfachen, menschlichen Erfahrung der Sprache von positiven, konkreten, denotativen Gehalten, mit denen Menschen dann wieder, meist in wirtschaftlichen und institutionspolitischen Zusammenhängen, in Verbindung gebracht

³⁴⁴ G. AGAMBEN, *Mittel ohne Zweck*, S. 81; Agamben zitiert in einer leicht veränderten Version nach DER BABYLONISCHE TALMUD, Bd. IV, übers. von Lazarus Goldschmid, Darmstadt 1996, Hagiga 14b, S. 283-288; vgl. dazu die Fußnote des Übersetzers in: G. AGAMBEN, *Mittel ohne Zweck*, Fußnote 56, S. 139.

Eine alternative Übersetzung des letzten Satzes wäre auch: „Er ging in Frieden ein und ging friedlich wieder heraus.“

³⁴⁵ Als einer der ersten hat dies Gershom Scholem gründlich aufgearbeitet: SCHOLEM, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1957. Agamben weist selten auf Scholem hin, dessen Werk und insbesondere die enge freundschaftliche Beziehung Scholems mit Arendt und Benjamin grundieren aber wahrscheinlich Agambens häufige Hinweise auf die talmudische und kabbalistische Tradition. Vgl. zur Schechina v.a. S. 120ff.

³⁴⁶ G. AGAMBEN, *Mittel ohne Zweck*, S. 82.

werden müssten. Dass die Verbindung von Sprache und Welt hier, wie Agamben auch schon in Bezug auf den juristisch-fiktiven Ausnahmezustand erarbeitet hat, in komplexer Weise erzwungen wird, anstatt als einfach, human, profan erlebt werden zu können, macht auch die politische Sprengkraft aus, die sich Agamben von seinem philosophischen Versuch, diesen Zwang zur positiven Sprache zu unterlaufen, erhofft.

Wenn es einen profanen, humanen Erfahrungshorizont des Sprechens gäbe, dann wäre die „kommende Gemeinschaft“, um mit einem anderen Terminus Agambens zu sprechen, also die Gemeinschaft derer, die die Deaktivierung des nihilistischen Ausnahmezustands erreichen, schon ermöglicht. Sie würden mit der Sprache, dem Recht, der Religion eben genauso umgehen wie Akiba: Frei und ohne einer weiteren Erlösung, die von außen käme, zu bedürfen:

„Wie Rabbi Akiba in der Aggada des Talmud werden sie in das Paradies der Sprache eintreten und es unversehrt wieder verlassen.“³⁴⁷

Agambens Lesart möchte einen Ort der Immanenz anzeigen, wo die Sprache nicht als etwas „Abgetrenntes“, gewissermaßen im Sinne einer spirituell-mystischen *sacratio*, gelesen werden würde,³⁴⁸ sondern wo die durchaus mystische Erfahrung einer „reinen Sprache“ für sich stehen würde. Diese Erfahrung ist aber dann wieder nichts Außergewöhnliches, sondern muss, wie es die als einzige gelingende Reaktion Akibas zeigt, einfach in den humanen und profanen Alltag zurückführen. Agambens Vorschlag für den Umgang mit Sprache und Offenbarung ist, beide einfach erst einmal sein zu lassen – etwa im Sinne dessen, was Heidegger mit „Gelassenheit“ meinen würde. Von dort führt aber kein Weg in eine reine, wiederum abtrennbare, mystische Schau, die nicht mit den alltäglichen Gegebenheiten zu tun hätte. Vielmehr befinden wir uns oft in einer schier ausweglosen Situation gerade dem Recht gegenüber, wie etwa Pilatus, der weiß, dass er kein angemessenes Urteil fällen kann und alles in seiner Macht Stehende tut, diese Ohnmacht auch performativ zu markieren. Und genauso wie der Mann vom Lande, der sich dem Gesetz, aufgeschoben oder angewendet, gleichermaßen ausgesetzt sieht. Er bezahlt mit dem eigenen Leben für seinen Widerstand. Das Gesetz, das solcherart belagert wird, bleibt deaktiviert und der Mann bleibt, freilich zu einem hohen Preis, unbelangt von seinen Hütern.

³⁴⁷ G. AGAMBEN, *Mittel ohne Zweck*, S. 83.

³⁴⁸ Auf der Ebene des Umgangs mit der Sprache wäre das ein „Abschneiden der Zweiglein“, also ein unnatürliches, die kreatürliche Beziehung zu Schöpfung und Offenbarung unterbrechendes, Fehlverhalten. In der sprachorientierten postmodernen Philosophie wäre das eine Art Verlorengehen an die Sprache, eine Suche nach einer ursprünglichen Sprache oder einfach ein Festhalten an ihrem positivierenden, denotativen Gehalt.

Beide haben Strategien, ihre eigene Möglichkeit, in einer durchaus komisch zu nennenden Weise ihre Rolle immer nur verfehlen zu können und sie gerade dadurch zu erfüllen, indem sie in ihrer Entsubjektivierung, ihrem Widerstand gegen die für sie vorgesehene Rolle, nochmals eine subjektive Position einnehmen: Wie soll sich ein einzelner Mensch denn zum Gesetz als solchem verhalten? Wie soll ein weltlicher Richter, dem nur seine menschliche *potestas* zur Verfügung steht, den Sohn Gottes richten?

Aber Gesetz und Gottessohnschaft richten sich letztlich an die Menschen. Diese haben ein komplexes Verhältnis zu den Weisen, wie ihnen irdische Gerechtigkeit und messianische Erlösung offenstehen könnten. Am besten, so suggeriert es Agamben, macht man es wie Akiba: Das Paradies der Sprache ansehen und wieder umdrehen, heil ein- und heil wieder ausgehen. Nur wie kann das möglich werden? Es wird von der Erzählung der Hagiga nicht geschildert, was Akiba dazu befähigt, unbeschadet das Pardes, das Paradies, zu betreten und wieder zu verlassen.³⁴⁹

Die wesentlich problematische Verfasstheit des Menschen in der Sprache ist, Agamben folgend, gerade dem Christentum in einer Weise eingeschrieben, dass sich dort, in der wesentlich christlichen Grundspannung der Tradition, die gleichzeitig überliefert und ausliefert, schon auch ein neuer, anderer Gebrauch des Eigensten des Menschen, der Sprache, andeutet. Das gleiche Problem findet sich allerdings auch im rabbinischen und kabbalistischen Judentum und sogar in der Philosophie der Dekonstruktion sowie in den Werken Kafkas. Akiba und der Mann vom Lande erzwingen durch ihre Ausstellung eines reinen Unvermögens, durch die Herausarbeitung einer reinen Spracherfahrung doch etwas – sie erfahren eine materielle Grenze, die Tür, den Tod, das Abschneiden des vegetativen Lebens, die Stimme, die sie noch im Sterben anbrüllt, um Ihnen das zu offenbaren, was sie wohl schon wussten.

³⁴⁹ Sowohl die Erzählung als auch Agamben setzen zudem den historischen Akiba (hingerichtet vermutlich nach 132) voraus, dessen bewegte und äußerst streitbare Lebensgeschichte nicht gerade ein Bild des heilsamen, friedlichen Weisen abgibt. Er gehörte zu jenen großen Gestalten des frühen Judentums, die sich zwischen der steigenden Bedeutung des Studiums und messianisch-politischen Hoffnungen positionieren mussten. Das war mit vielen inneren und äußeren Auseinandersetzungen verbunden; Akiba wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von den Römern hingerichtet, der überlieferten Legende nach, während er die Schema, das Glaubensbekenntnis, sprach. Vgl. GINZBERG, Louis, Akiba Ben Joseph [URL: <https://jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph> (Stand: 07.09.2021)].

Es kann hier also nicht um ein einfach kontemplatives Leben gehen – Akiba war ein streitbarer, politischer Mensch mit widersprüchlichen Ideen und Interessen. Er hielt sich aber stets in einer gewissen Distanz von zu großen Zentralisierungen von Macht und von magisch-juridischen Interpretationen von Gesetz und Tradition. Für Agamben liegt schon hier die messianische Hoffnung begründet – wie vielleicht auch Akiba, der Bar Kocha zum Messias erklärt hatte und später die Wichtigkeit des Studiums des Tanachs und der immer neuen Auslegung der Halacha betonte, bekräftigt hätte. Wichtig ist es weit eher, das Messianische in den Texten und ihrer Auslegung und auch in alltäglichen Zusammenhängen zu suchen als ihn zu erklären oder umgekehrt seinen Aufschub festzuhalten.

Mehr noch, sogar Pilatus steht in Agambens Lesart für dieses Problembewusstsein, gegenüber Gesetz und Sprache eine Strategie der Ausstellung des eigenen Unvermögens zu richten oder Recht sprechen zu müssen, weil es gerade durch die messianische Unterbrechung nicht mehr möglich ist, einfach ein Urteil zu sprechen, das seinem Gegenstand gerecht werden könnte. Es kommt in allen diesen Fällen, wenn sie konsequent zu Ende gedacht werden, einfach und profan gesprochen, zu einem Prozess, in dem Text, Tradition und Offenbarung, nicht anders begriffen werden können als gerade in ihrer Vieldeutigkeit und ihrer unendlichen Auslegbarkeit. Diese bedeutet aber keinen bloßen endzeitlichen Aufschub noch einfach eine Öffnung auf die bloße Erfahrung von Sprache und Gesetz hin.

Ethische und anthropologische Reflexion tun daher laut Agambens Analysen wirklich gut daran, sich an der jüdisch-christlichen Tradition zu orientieren – allerdings aus einem Grund, der für diejenigen, die diese Traditionen hüten, ein unangenehmer ist. In der Spannung von christlicher Eschatologie und jüdischem Messianismus (die sich ganz besonders in den paulinischen Schriften niederschlägt), von Tradition und Ausdeutung, von Gerechtigkeit und Erlösung, hat sich immer schon eine Umgangsweise mit dem, was die Sprache für das menschliche Wesen bedeuten kann, gezeigt, die ohne eine Struktur der *sacratio*, der Sphäre des Rechtes oder der Magie, die immer lossprechen oder verurteilen, auskommt. Damit war auch schon eine Möglichkeit aufgezeigt, doch einen Gebrauch der Sprache, des Lebens zu ermöglichen, der sich sowohl der Positivierung als auch dem Nihilismus entzieht. Gleichzeitig können in dieser Option aber auch keine klaren religiösen Identitäten oder dogmatischen Gehalte festgemacht werden.³⁵⁰

³⁵⁰ Ein großer Vorteil dieser Lesart ist übrigens auch, dass sie die leidige Ineinssetzung von Judentum und (unfrei machendem) Gesetz unterläuft, die in der europäischen Geistesgeschichte viel antisemitischen Schaden hinterlassen hat. In Agambens Lesart wäre, wenn überhaupt, dem Christentum durch die Vereinheitlichungstendenzen seiner Institutionalisierungen und seiner Zentralisierung in Rom die Neigung zu dem zuzuschreiben, was paulinisch als „Gesetz“ fungiert. Dieses ist in dieser Lesart viel weniger der nachchristlichen jüdischen Tradition zuzuschreiben, die sich in einer produktiven und existentiell notwendigen Distanz zum Christentum und in einer pluralistischen Spannung innerhalb ihrer selbst immer wieder zurechtfinden musste, ohne dass ihre „Gesetze“ sich mit staatlicher Souveränität so verbündeten, wie es das Christentum jedenfalls seit Konstantin bis heute tut. Eine Agamben folgende Theologie könnte damit niemals ohne Judentum auskommen (und das ganz grundlegend).

Agambens Vorschlag eines Gebrauchs theologischer Motive

Der Weg zu diesem einfachen, humanen und profanen Gebrauch führt auch über die paulinischen Schriften, wie Agamben zum Abschluss von „Der Gebrauch der Körper“ auch nochmals in Bezug auf Paulus schreibt.

Das messianische Ereignis – das sich für Paulus mit der Auferstehung schon ereignet hat – drückt sich nicht als Gleichnis im Gleichnis aus, sondern ist *en to nyn kairo* anwesend als Widerrufung jeden weltlichen Zustands, die diesen von sich selbst befreit, um seinen Gebrauch zu ermöglichen.³⁵¹

Aber hat all das auch einen nachvollziehbaren theologischen Fokus? Auf sehr sensible Weise geht der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff in einem kurzen, aber substantiellen Beitrag auf das Verhältnis Agambens zur Theologie ein, wobei er diesen allerdings unter verschiedene postmoderne „Atheismen“ einreihet.³⁵² Er fasst das Verhältnis Agambens zur Theologie und insbesondere zu den paulinischen Schriften so zusammen:

„Die paulinischen Gedanken werden philosophisch produktiv gemacht, und sie erhalten jenseits der Frage nach ihrer religiösen Glaubwürdigkeit eine theologische Dignität, die nicht nur kulturhistorisch bedeutsam erscheint, sondern intellektuelle Vitalität und eine spezifische Aktualität besitzt.“³⁵³

Eine schlichtere und treffendere Zusammenfassung kann ich mir nicht vorstellen: Agamben „übersetzt“ nicht theologische Begriffe in den säkularen Bereich, oder umgekehrt. Er stellt einfach die Vitalität und Aktualität ganz zentraler theologischer Konzepte vor.

³⁵¹ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 55.

³⁵² HOFF, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009; vgl. dort zu Agamben S. 125-133. Eine Begründung der Anwendbarkeit des Begriffes des Atheismus auf Agamben gibt Hoff leider nicht – Agamben bezeichnet sich selbst in jedem Fall nicht als Atheisten; die Frage geht dezidiert an seinem philosophischen Projekt vorbei. Hoffs Lesart der „atheistischen Herausforderung“ hingegen ist sehr sensibel für die Herausforderungen der postmodernen Umgangsweisen mit theologischen Positionen. Es stellt sich die Frage, ob nicht, auch im Sinne der zitierten Passage, die Frage nach dem, was Hoff hier als „Atheismus“ im Sinne einer Zurückweisung theologischer Konzepte fasst, nicht eher auf dem Feld der Christologie zu suchen ist als auf jenem der Frage nach Gott überhaupt.

³⁵³ G. M. HOFF, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, S. 133.

Davon ausgehend lohnt es sich, jenen theologischen Begriffen Aufmerksamkeit zu schenken, welchen Agamben immer wieder Raum gibt, um sie „auszuliefern“ und somit einer Lesbarkeit für die Gegenwart zuzuführen. Jene Worte, die für Agamben eine zentrale Rolle spielen, sind nicht im engeren Sinne technische Begriffe der Theologie, aber sie sind prägende Grundworte der europäischen Kultur geworden. Von seiner Paulus-Lektüre in „Die Zeit die bleibt“ ausgehend entfalten sie sich durch Agambens Werke der letzten beiden Jahrzehnte.

Die drei Worte, denen ich eine abschließende Lektüre widmen und die ich als theologische Schlüsselbegriffe Agambens vorschlagen möchte, sind jene paulinischen Grundworte, die wohl allen Menschen in der europäischen Tradition geläufig sind: Glaube, Liebe und Hoffnung.³⁵⁴ Auf diese Begriffe möchte ich deswegen eingehen, weil sie auch eine der grundlegenden Forderungen Agambens zu erfüllen scheinen, nämlich, dass gerade grundlegende ethische und ästhetische Kategorien in den Bereich der Ontologie zurückgeführt werden sollten, um eine politisch-philosophische Sphäre zu erschließen, die sich nicht von den alltäglichen Erfahrungen und dem Leben als Lebensform abgrenzen lässt. Häufig werden diese drei Kategorien als Tugenden bezeichnet – für Agamben könnte das in einem ganz spezifischen Sinn gelten. In seinem sehr persönlichen Werk „Pulcinella oder Belustigung für Kinder“ kommt er im Hinblick auf die Möglichkeit, das Leben in diesem Sinne zu leben, auch auf mögliche Tugenden zu sprechen. Der Kontext hier ist wieder eine Interpretation des Mythos des Er bei Platon am Ende der „Politeia“, wie sie ähnlich, aber etwas anders ausgestaltet auch in „Der Gebrauch der Körper“ zu finden ist. Dort bezeichnet Platon in einer Passage, in der die Wahl des Lebens durch die Seelen geschildert wird, auch die Tugend als wesentlichen Faktor.³⁵⁵

„Die Tugend ist herrenlos [*adespoton*], das heißt frei, nicht zuweisbar, und jeder wird in größerem oder kleinerem Ausmaß von ihr haben, je nachdem er sie ehrt oder geringschätzt.“³⁵⁶

³⁵⁴ Ich werde diese drei Begriffe oder Worte im Folgenden als Kategorien bezeichnen. Diese Bezeichnung ist ungenügend, drückt meines Erachtens aber ihren philosophischen, ethischen und ontologischen Charakter etwas besser aus als die eher transzendentalphilosophisch aufgeladene Rede vom Begriff. Bloße „Tugenden“ sind die drei Worte wiederum auch nicht, insofern sie nicht ethische Maximen darstellen, die aus ihren Zusammenhängen gelöst werden könnten, sondern die Eröffnung eines ethischen Gebrauchs selbst. Da dieser Sinn im Deutschen höchstens mitschwingt, bleibe ich beim Wort „Kategorien“.

³⁵⁵ PLATON, *Politeia*, Werke in acht Bänden, Bd. IV, bearb. von Dietrich Kurz, gr. Text von Émile Chambry, übers. von Friedrich Schleiermacher, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 62011 [1971]. 617e. Die Angabe der Stelle erfolgt nach der Stephanus-Paginierung.

³⁵⁶ G. AGAMBEN, *Pulcinella oder Belustigung für Kinder*, S. 105.

Tugenden sind kein Besitz und lassen sich auch nicht beherrschen – das von Agamben hier hervorgehobene „*adespoton*“ deutet das an.

„In der Erzählung des Er ist frei und wahrhaft gelebt nur das Leben, das wir durch die Tugend begreifen können – das heißt das Leben, das nicht gewählt oder erlost, sondern geliebt und ersehnt werden kann. Das Leben wird gewählt und wieder-gelebt, die Tugend kann man nicht wählen, man kann sich nur nach ihr sehnen. Wenn es uns gelingt – in dem Leben, das wir wieder-zu-leben gewählt haben –, eine Stelle ‚*adespota*‘, das heißt eine nicht gewählte, sondern ersehnte und geliebte Stelle zu erreichen, nur dann beginnen wir wahrhaft zu leben, jenseits der Tragödie und der Komödie, jenseits des mit Schmerzen durch die Handlungen Angenommenen oder im Spaß lachend Nachgeahmten. Deshalb sind die Handlungen und Ereignisse, die den *bios* ausmachen, gleichgültig bis zu dem Moment, in dem es uns gelingt, sie ‚tugendhaft‘ zu leben, das heißt, sie mit einer Lebensweise zu lieben und zu begreifen. Wesentlich ist nie das Leben – die in einer Biographie erfassten Tatsachen-, sondern immer und allein die Lebensweise, die Stelle, an der es uns gelingt, zu leben [...].“³⁵⁷

Diese Tugenden unterscheiden sich von einer aristotelischen Tugendethik, sind aber doch eng mit ihr verbunden, da, wie Agamben auch in „Der Gebrauch der Körper“ erwähnt, die Potenz oder Potentialität eng mit der *hexis*, dem Habitus der Tugenden, verbunden ist. Diese entzieht sich der Dichotomie von Akt und Potenz, die mittels eines Willensaktes verbunden werden müssten – und rückt damit nahe an die Konzeption des Gebrauchs bei Agamben. Gebrauch und *hexis* sind beide *adespota*, weil sie nicht eines souveränen Befehls oder eines Willensaktes bedürfen:

„Der Gebrauch ist, insofern er die Opposition zwischen Potenz und Akt, Sein und Handeln, Materie und Form, In-Tätigkeit-Sein und Habitus, Wachsein und Schlaf neutralisiert, immer tugendhaft und hat es nicht nötig, dass ihm etwas hinzugefügt wird, um ihn zu aktivieren. Die Tugend tritt nicht zum Habitus hinzu, sie ist das Immer-in-Gebrauch-Sein des Habitus, sie ist der Habitus als Lebensform. [...] Aus diesem Grund gibt es keine tugendhaften Aktionen, so wie es kein tugendhaftes Sein gibt; tugendhaft

³⁵⁷ G. AGAMBEN, *Pulcinella oder Belustigung für Kinder*, S. 111f.

ist nur der Gebrauch, jenseits – oder besser als Mittelweg – des Seins und des Handelns.“³⁵⁸

Gemeinsam mit der Tatsache, dass Agamben den einzelnen theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, einiges an Raum in seinen Schriften gibt, kann sich hier durchaus ein theologischer Zusammenhang ausmachen lassen, der die Wahrheit der Ontologie in der Ethik einer Lebensform finden kann, die sich an diesen Tugenden orientiert. Dafür möchte ich eine Lektüre Agambens anhand des Leitfadens von Glaube, Liebe und Hoffnung unternehmen.

Nicht nur in seinem Pauluskommentar „Die Zeit die bleibt“, sondern auch in „Herrschaft und Herrlichkeit“, wo sich seine Aufmerksamkeit auf den Bedeutungswandel des Wortes „*pistis*“ in den ersten Jahrhunderten nach Christus nochmals intensiviert, räumt Agamben den Bedeutungsfacetten des „Glaubens“ einen Platz ein. Auch die Kategorie der Liebe hat einigen Platz bei Agamben. In „Die kommende Gemeinschaft“ und in seinem zentralen Aufsatz zu Heidegger, „Die Passion der Faktizität“ entwickelt Agamben ein paulinisch inspiriertes Liebesverständnis. Die Liebe ist auch in „Die Zeit die bleibt“ durchaus präsent, ebenso wie der Begriff der „Hoffnung“. Die „Hoffnung“ spielt allerdings auch in anderen Schriften eine Rolle, wie in seinem Büchlein „Das Abenteuer. Der Freund.“ und in anderen, eher versteckten, aber sehr aufschlussreichen Passagen, auf die ich eingehen werde.

Um die Interpretation allerdings nicht auf die paulinischen Schriften engzuführen (denn der Anspruch Agambens geht weit über eine bloße Paulus-Deutung hinaus), möchte ich auf verschiedene Hinweise auf die theologischen Tugenden in den Werken Agambens eingehen, die keine vereinheitlichte Theorie theologischer Tugenden sichtbar werden lassen, sondern Perspektiven auf diese aus dem Blickwinkel Agambens. Auf diese Weise wird dieses auch theologisch akzentuierte Nachdenken Agambens zu einer Herausforderung an die Theologie, sich ihrer politischen und philosophischen Deklination bei Agamben zu stellen.

³⁵⁸ G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 124f.

Gibt es einen Zugang zum Glauben bei Agamben?

Agamben hat einen ambivalenten Zugang zum Begriff des Glaubens. Glauben im Sinne einer intentionalen Richtung auf einen Inhalt oder auf ein zukünftiges Geschehen ist Agamben zufolge eines problematischen Zusammenhanges verdächtig. Das spielt in verschiedenen Kontexten eine Rolle, Agamben fasst es aber in einem jüngst auf Englisch erschienen Aufsatz besonders gut zusammen, indem er eine Anekdote wiedergibt:

“David Flusser, a great scholar in the science of religions [...], was working on the word *pistis*, which is the Greek term that Jesus and the apostles used for ‘faith.’ One day he found himself by chance in a square in Athens and at a certain point, raising his eyes, he saw written in block letters in front of him *Trapeza tēs pisteōs*. Astonished by the coincidence, he looked more closely and after a few seconds realized that he was simply in front of a bank: *trapeza tēs pistēos* means ‘bank of credit’ in Greek. [...] *pistis*, ‘faith’, is simply the credit we enjoy with God and the word of God enjoys with us, when we believe (or credit) him. [...] [I]t is what gives reality and credit to what does not yet exist but in which we believe and have trust, in which we have put at stake our credit and our word. [...] If this is true [...] *capitalism is a religion entirely founded on faith; it is a religion whose adherents live sola fide, by faith alone.*”³⁵⁹

Der Kapitalismus zeige, meint Agamben, die äußerste Form dieser Gestalt des Glaubens – er sei nämlich kein Glaube an etwas Bestimmtes mehr, sondern habe sich, so Agamben in den an diese zitierte Stelle anschließenden Überlegungen, von allen Gehalten des Glaubens gelöst und sei ein Glaube, der nur mehr den Glauben selbst, also den Kredit als Wirkungsprinzip seiner Mechanismen kenne und nur mehr den Kult dieses leeren Glaubens praktiziere.³⁶⁰ Die wirtschaftlichen und finanziellen Strukturen des Kapitalismus leben absolut nur mehr vom als-ob eines inhaltsleeren Glaubens. Aufgrund dessen ist ihr Hang zur Universalisierung so eindrücklich. Deshalb steht Agamben dem „Glauben“ vorsichtig gegenüber.

³⁵⁹ G. AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, S. 69f. Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

Eine sehr ähnliche Stelle, allerdings ohne den direkten Bezug auf den Kapitalismus, findet sich hier: G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 127; vgl. BUBER. Martin, *Zwei Glaubensweisen*. Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen 1994.

David Flusser war ein bedeutender jüdischer Religionswissenschaftler des 20. Jahrhunderts, der sich auch mit dem Neuen Testament und der christlichen Theologie eingehend befasst hat.

³⁶⁰ Vgl. G. AGAMBEN, *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, S. 70.

Es geht hier um den als „religiös“ im Sinn eines Kultes verstandenen Aspekt dessen, womit sich Theologie beschäftigt. Offenbar ist der Glaube allein Paulus nicht genug – Paulus kennt schließlich eine komplexe „Deckung“ des Kredites, nämlich nicht einfach durch ein leeres Glauben, sondern ein „Glauben an Jesus Messias“. Dennoch hat hier auch das Christentum in der *pistis*³⁶¹ einen Zug, der potentiell nihilistisch ist. Dieser drückt sich gerade in seinen säkularisierten Gestalten aus, in denen das reine Vorkommen eines Glaubens an formale Strukturen, gelöst von seinen ethischen Aspekten und von der gerade im paulinischen Christentum stets präsenten Transformation gelebter menschlicher Erfahrung, als reine, leerlaufende formale Spracherfahrung stattfindet (denn das moderne Kapital ist von nichts mehr gedeckt, auch nicht vom Goldpreis oder anderen realen, materiellen Komponenten). In der kapitalistischen Religion wird nichts geglaubt, außer dass rein formal geglaubt werden muss, etwa an die virtuelle Zuschreibung von Geldwerten. Die Religion des Kapitalismus nährt die Illusion, dass nur so menschliches Leben verwaltet werden kann, in einer formalen Anerkennung letztlich inhaltlich leerer Repräsentationsschleifen. Der freie Gebrauch des Vorhandenen, die sensible Lektüre von Inhalten und die Suche nach einem *ethos* des Lebendigen ist in diesem Denkraum nicht vorgesehen. Die entsprechenden Fragen werden in einen separaten Denkraum, etwa in der Gestalt von akademischem Diskurs, künstlerischen Interventionen oder privaten Gesprächen, verlagert, in dem durchaus Inhalte reflektiert werden können. Von dort aus zu einem veränderten Handeln zu kommen und damit die formalen Rahmenbedingungen der kapitalistischen Religion zu transformieren, ist schwierig, da wir sie stets voraussetzen, zum Beispiel in Gestalt der Vermarktung unserer Überlegungen, in der Form von Büchern oder anderen Waren. Gerade das ist das Grundproblem der gegenwärtigen Theoriebildung: Dass wir von unseren denkerischen Ansätzen nur sehr schwer zu einer Transformation politischen Handelns kommen, weil die beiden Bereiche voneinander getrennt sind und diese Trennung in der Struktur der von Agamben attestierten Religion des Kapitalismus *genau so vorgesehen* ist. Deshalb ist Agamben das Unterlaufen dieser Spaltung so wichtig und gerade darum ist das ein äußerst schwieriges Vorhaben. Dafür müssen die der Gegenwart eingeschriebenen Trennungen analysiert werden – nur so kann ein neuer Gebrauch unseres Denkens *und* Handelns jenseits der uns prägenden Spaltungen eröffnet werden. Das ist

³⁶¹ Also in dem, gerade in dem, was oft als *proprium* der Religion gesehen wird! Die Frage an den Menschen, dem ein Gottes- oder Religionsbezug unterstellt wird, ist ja in der Regel nicht „Hoffst Du?“ oder „Liebst Du?“ Bereits im alltäglichen Sprachgebrauch wird hier ein ganz enger Zusammenhang zwischen einem theologisch rekonstruierbaren Bekenntnis zu einer Religion und dem Glauben hergestellt.

auch der Sinn der Deaktivierung, die Agamben für unsere Denk- und Handlungskategorien fordert.

Hier kann eine Verbindung der Problematisierung des Glaubens als *pistis* mit der Religionskritik Agambens deutlich gesehen werden: „Religion“ als solche ist bei Agamben tendenziell eher negativ besetzt, auch wenn bestimmte religiöse oder eben glaubensmäßige Zusammenhänge immer wieder auch als Möglichkeiten erfolgreicher Orientierung hin zu einem veränderten Gebrauch gesehen werden.

Dennoch findet sich der Begriff des Glaubens, oder eher die Frage nach der praktischen und politischen Bedeutung des Glaubensbegriffes immer wieder bei Agamben und in besonders prominenter Weise in seinem Schlüsselwerk „Die Zeit die bleibt“. Der Glaube im Sinn Agambens, und insbesondere der Glaube im paulinischen Sinne, den er herausarbeitet, ist ein Vollzug, in dem Form und Inhalt nicht zu trennen sind. Wäre der Glaube ein formaler Akt, der sich auf einen geglaubten, wie auch immer antizipierten oder vorausgesetzten Inhalt bezöge, wie es die neugriechische *pistis* im Sinne eines Glaubens- beziehungsweise Geldkredits tut, dann wäre das befreiende Potential des Glaubens schon verschüttgegangen. Hier begegnet uns eine ähnliche Struktur wie in jener des „als-ob“ im Kontrast zum „als-ob-nicht“.

Wie wir gesehen haben, geht es bei Agamben strukturell fast immer um die Überwindung einer Spaltung, die sich nicht in der Herstellung einer erzwungenen oder phantasierten Einheit, sondern als Offenlegung der Trennung und damit in der Deaktivierung ihrer Wirkung zeigen kann. Dementsprechend kann dann ein neuer Gebrauch eröffnet werden, wenn die Trennung – wie in der Lebensform zwischen gelebtem Leben, biologischer Beschreibbarkeit und formaler Darstellung – nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Darum geht es auch, in wirklich großer Komplexität, in Agambens Rekonstruktion des Glaubens in „Die Zeit die bleibt“: Dies wird besonders vor dem Hintergrund seiner Theorie des – neuen oder kommenden – Gebrauchs als Ziel der Strategie der Deaktivierung deutlich. Nur von dieser Rekonstruktion her kann die Rolle des Messianischen bei Agamben deutlich verstanden werden, in philosophischer Hinsicht gleichermaßen wie in philologischer.

Ich werde im Folgenden eine genaue Lektüre jener Passagen unternehmen, in denen Agamben in „Die Zeit die bleibt“ auf den „Glauben“ als Begriff eingeht, welchen er als ein Moment seiner Philosophie lesbar macht. Agamben liest paulinische Äußerungen in einer innovativen Weise, die Frage nach den paulinischen Kategorien „Glaube, Liebe, Hoffnung“ begleitet das gesamte Werk.

Die entscheidenden Passagen zum Glauben finden sich im Kapitel zum „Sechsten Tag“ in „Die Zeit die bleibt“. Zunächst rekonstruiert Agamben in Bezug auf Martin Bubers Differenzierung des Glaubensbegriffes und den zwei Religionen bei Lessing eine grundlegende Spaltung im Begriff des Glaubens, wo er in der christlich-jüdischen Tradition als solcher reflektiert wurde. Diese Spaltung gilt genau jener Trennung des formalisierenden *sola fide*, die die Problemstrukturen der Spätmoderne, wie den Kapitalismus, auszeichnet, von einem nicht bloß formalen Glauben-an. An der Figur des Restes erläutert: Der „reine Glaube“, der nur *sola fide* wäre, nur formale Struktur, so wie sie Agamben für die Religion des Kapitalismus ansetzt, lässt keinen Rest mehr. Dieser reine Glaube wäre die bloße formale Identifizierung mit dem Akt des Glaubens.

Anders beim Glauben-an: Der Glaube-an ist genau jene *pistis*, die uns uns selbst im Sinne des als-ob-nicht, des Restes, erfahrbar werden lässt. Wir sind damit auf Zukunft, in der paulinischen, für das Christentum entscheidenden, Lesart für Jesus Messias offen. Der Akt des Glaubens ist an einen konkreten Inhalt, eine persönliche Transformation, eine Situation geknüpft und damit offen auf Entwicklung. Dieser Glaube kann nicht mehr rein formal bestimmt werden, er verweist aus sich auf einen neuen, veränderten Gebrauch des Gegebenen.

Agamben spitzt den paulinischen Glauben an „Jesus Christus“ zu, indem er fragt, was es für Jesus selbst bedeutet habe, sich auf „Jesus Christus“ im Sinne des messianischen Glaubens des Paulus zu beziehen: „Woran glaubte Jesus? Die Frage nimmt etwas Groteskes an, wenn wir sie wie folgt formulieren: Was konnte es für Jesus bedeuten, an Jesus Christus zu glauben?“³⁶²

Die entscheidende, dem Buch eine grundlegende Wendung gebende Feststellung folgt sehr bald darauf, nach einer Kritik des nizanischen Bekenntnisses, das Agamben zufolge gerade die Problematik der Doppelung des Jesus der Evangelien und des Jesus Christus der übrigen Texte des Neuen Testaments adressiert hatte: „Wie steht es aber bei Paulus? Kann man auch bei ihm von einer Spaltung des Glaubens sprechen? Ich glaube es nicht.“³⁶³

Agamben sieht hier bei Paulus eine Option, nicht einfach restlos im Glaubensakt aufgehen zu müssen und durch diese einfache Identifizierung mit dem formalen Akt des Glaubens den Glauben, der immer ein konkreter, transformativer Glaube-an ist, in einen formalen Akt und

³⁶² G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 140.

³⁶³ Diese Stelle ist im italienischen Original noch wesentlich stärker, weil durch die Mehrfachbedeutung des Wortes „*credo*“, das in den romanischen Sprachen auch gerade auf die Glaubensbekenntnisse referiert, nochmals deutlicher negiert wird. Dort lautet die Stelle: „Ma come stanno le cose in Paolo? Si può parlare anche per lui di una scissione della fede nel senso che abbiamo visto? Non lo credo.“ (G. AGAMBEN, Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai Romani“, S. 117).

einen formal bestimmbaren Inhalt zu spalten – und, nebenbei bemerkt, die Menschen in Gläubige und Ungläubige, Kreditwürdige und Habenichtse.

Agamben setzt voraus, dass die potentielle Spaltung in den historischen Jesus, wie er in den Evangelien geschildert wird und dem von seinen ersten Gläubigen geglaubten Jesus Messias für Paulus nicht vorliegt beziehungsweise „immer schon überwunden“ ist.³⁶⁴

Paulus referiert, wie Agamben korrekt ausführt, tatsächlich nicht auf Jesus, ohne ihn als Herrn (*kýrios*) oder als „Messias“, als „Gesalbten“ (*christós*) zu bezeichnen. Auch Referenzen auf konkrete Ereignisse aus der Lebensgeschichte Jesu haben in den paulinischen Schriften keine engere Bedeutung: Alles steht und fällt mit der Auferstehung und dem Glauben an Jesus Christus („Jesus Messias“, wie Agamben übersetzt), den Herrn. In der für ihn kennzeichnenden Weise leitet Agamben diese Feststellung und damit die Möglichkeit der Überwindung der Spaltung in „Jesus“ und „Jesus Messias“, die im Christentum seines Erachtens in problematischer Weise wirksam bleibt, aus philologischen Feststellungen ab. Neben dem schon erwähnten Desinteresse, das die paulinischen Schriften dem Leben Jesu entgegenbringen, ist das vor allem die Tatsache, dass Paulus an vielen Stellen die Verwendung „*pistéuein eis Iesoún christón*“ benutzt, um sein Verhältnis zu Jesus zu bestimmen. Das bedeutet nicht, dass Paulus nicht an Jesus interessiert wäre, sondern eher im Gegenteil, dass Paulus voraussetzt, dass das Leben jener, an die er sich richtet, bereits im Lichte einer existentiellen Transformation erscheint, die sich genau auf diesen Menschen Jesus, als lebendigen Menschen und als erfahrbare Dimension des Göttlichen, bezogen hat beziehungsweise von diesem ausging.

Diese Formel des Jesus-Christus ist zunächst auch nur bei Paulus nachweisbar, wie Agamben philologisch korrekt darlegt. Glauben-an-Jesus-Messias, also nicht, dass Jesus der Messias ist im Sinne einer Kopula, einer Verbindung des historischen Menschen Jesus mit dem Konzept des Messias oder des Glaubensaktes des Menschen Paulus zu jenem Messias, sondern ein Zusammenfallen dessen. Glaube kann nur unmittelbar und unvermittelt wirksam werden, als existentiell transformatives Glauben-an. Wird dieser Akt der Transformation ein rein formaler Glaubensakt, ein Glauben-dass, dann ist sein Sinn schon verfehlt und der messianische Aufbruch verpasst.

Es geht Agamben darum, nachzuweisen, dass Paulus eine Art von alternativer Ontologie formuliert, zu der das Christentum, wie sich in weiterer Folge zeigen wird, in einer

³⁶⁴ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 141.

spannungsreichen Beziehung steht. Kennt die klassische, aristotelische Ontologie zwei Weisen, über das Sein zu sprechen, Existenz und Essenz, so ringt Paulus der Sprache, wie er sie verwendet, die Andeutung einer dritten Möglichkeit ab.

Vor diesem Hintergrund sei, so Agamben, auch die Differenz von *pistis* und *nomos*, die Paulus stets umtreibt und die Agamben in „Die Zeit die bleibt“ fortwährend adressiert, zu verstehen.³⁶⁵ Bevor wir diese Thesen noch genauer betrachten, erst einmal weiter in der philologisch-linguistischen Interpretation:

„Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist, ohne deshalb einen Eigennamen zu bilden.“³⁶⁶

Agamben interessiert sich auch an anderen Stellen für Phänomene, an denen Sprache so verdichtet auftritt, dass die betreffende Wendung nicht mehr in klare sprachliche Kategorien eingeordnet werden kann. Neben dem klassischen Beispiel dafür, dem Eigennamen, geschieht das, für Agamben in „Die Zeit die bleibt“ sogar noch bezeichnender, im Fall des Nominalsatzes ohne Kopula. „Jesus Messias“ ist ein Nominalsatz, im Gegensatz zu dem von uns als Standard empfundenen Verbalsatz „Jesus ist der Messias“. In der Linguistik werden diese Sätze nicht einfach als synonym betrachtet.

Hier bringt Agamben auch wieder in einer subtilen, aber deutlichen Weise, die Geschichte des ontologisch-philosophischen Denkens aus der griechischen Tradition und die paulinische Version des Sprechens über das frühe Christentum in Zusammenhang.

Besonderen Ausdruck erhält der Gegenstand des Glaubens bei Paulus, der im Sinne des Glaubens-an letztlich auf Jesus Christus als den Messias verweist.

„Paulus glaubt nicht, dass Jesus die Eigenschaft besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an ‚Jesus Messias‘ und Schluß.“³⁶⁷

³⁶⁵ Übrigens scheint, nur am Rande bemerkt, zumindest in Agambens Binnenargumentation damit auch ein grundlegendes Problem der Haltung zum Judentum bei Paulus gelöst, denn wenn „Jesus Messias“ vor allem eine bestimmte Haltung zur Wirklichkeit ausdrückt, so ist der Unterschied zwischen und Juden- und Heidenchristen bei Paulus in dieser Lesart schlicht irrelevant. Agamben denkt darüber hinausgehend jüdischen und christlichen Messianismus zusammen beziehungsweise nicht getrennt, wie wir auch schon am Beispiel der Tradition gesehen haben.

³⁶⁶ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 143.

³⁶⁷ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 143.

Durch die Übernahme dessen, also den Glauben an „Jesus Messias“, eröffnet sich bei Paulus auch eine neue Wirklichkeit, ein neuer Gebrauch der Welt und damit eine neue Seins- und Erkenntnisweise, in der sich ohnehin alles als transformiert erfahren lässt. Der Glaube ist damit, wie Agamben in einer recht plötzlich daherkommenden, wenig kontextualisierten Passage in seiner Abhandlung über den Glauben bemerkt, eng mit dem paulinischen Denken der Liebe verbunden. Darauf möchte ich später genauer eingehen. An der gelesenen Stelle verbindet sich der Glaube im paulinischen Kontext auf das Engste mit der Liebe.

Wenn Paulus „Jesus Messias“ glaubt, verändert das für ihn die gesamte Welt – nicht bloß deren subjektive Erfahrung. Es scheint sich hier tatsächlich um eine wirkliche, ontologische Wandlung zu handeln.

Vor dem Hintergrund dieser ontologischen Transformation, der eigentlichen messianischen Wandlung, ist auch Agambens Kritik an Glaubensbekenntnissen und insbesondere an rechtlich eingetragtem sakramentalen Handeln verständlich. Glaubensbekenntnisse und formale Bestimmungen durch die Theologie versuchen, so Agamben, diese Erfahrung der existentiellen Transformation durch das Glauben-an in einer unangemessenen Weise zu versachlichen und zu formalisieren. Das Subjekt des Glaubens wird damit seiner genuinen Erfahrung beraubt, da es ein objektivierendes Lippenbekenntnis über etwas leisten muss, das eigentlich nur existentiell erfahren wird und sich ohnehin – in anderer Weise – zum Ausdruck drängt.

Beim Sakrament, das ebenso problematisch ist, kommt wiederum Agambens Sprachtheorie seiner Kritik zur Hilfe. Allgemein kann auch gesagt werden, dass er der Meinung ist, dass hier eine existentielle Erfahrung in einer einschränkenden Weise behandelt wird. Diese bringt die Erfahrung der Sprache und des Seins in ganz bestimmte, eingetragene Bereiche des Handelns und Sprechens, in denen sie ihre ursprüngliche, wandelnde Bedeutung wieder verliert. Hier referiert Agamben gerade auf das Performative, wie es auch im Eid oder in der Liturgie immer wieder begegnet.

„Das bedeutet, daß das Performative eine Phase der menschlichen Kultur bezeugt, in der die Sprache nicht auf der Grundlage einer konstativen oder veritativen Beziehung, wie wir es zu denken gewohnt sind, sondern durch ein besonderes Verfahren auf die Dinge referiert, in der das Wort als die grundlegende Tatsache auf sich selbst schwört. Man kann sogar sagen, daß die denotative Beziehung zwischen Sprache und Welt ganz

einfach das Resultat eines Bruchs mit der ursprünglich magisch-performativen Beziehung zwischen Wort und Ding ist.“³⁶⁸

Der Glaube des Paulus bricht für Agamben mit der magisch-performativen Dimension des „Glaubens dass“, indem er einfach einen ganz konkreten, profanen Aussageakt vollzieht.³⁶⁹ Wie kann sich das vollziehen? Agamben rekurriert auf die in der Linguistik und der Sprachphilosophie kanonisch gewordene Unterscheidung von performativer und denotativer Sprache. Der amerikanische Linguist John Austin stellte in den 1960er Jahren die Theorie auf, dass es bestimmte Formen des Sprechens gäbe, die unmittelbar die Wirklichkeit verändern, so wie „ich verspreche...“ – das geleistete Versprechen ist keine denotative, also rein sachlich-beschreibende, sprachliche Größe, sondern bindet die Aussage direkt an reale Folgen. Performativen Aussagen können entsprechend auch keine Wahrheitswerte zugeordnet werden. Im Anschluss daran vollzieht sich eine interessante Wendung. Agamben folgt Benvenistes Emendationen der Theorie John Austins, in denen er verdeutlicht, dass die sich scheinbar selbst vollziehenden Sprechakte Austins, wie „Ich schwöre“ oder „Ich taufe“ nicht in allen Situationen dieselbe Bedeutung annehmen. Sie erfüllen nur dann ihre performative Funktion, wenn auch der Rahmen stimmt, wenn sie wirksam werden kann und auch wirksam wird. Nur wenn ein Sprechakt als performativer verstanden und autorisiert wird, ja, wenn er an eine zumeist juristisch definierte Autorität rückgebunden ist, kann er seine Wirkung, unmittelbare neue Tatsachen zu schaffen, entfalten.

Performative Äußerungen haben also nicht notwendigerweise eine Funktion der Befreiung von den Zwängen objektivierenden Sprechens an sich, welches nur Tatsachen feststellen würde, indem es neue Tatsachen schüfe. Wie Agamben, fußend auf den Analysen Benvenistes, darlegt, ist die Angelegenheit komplexer als das. Gerade performative Äußerungen verweisen auf „die enge Verbindung zwischen der Sphäre des Performativen und derjenigen des Rechts [...]. Man kann das Recht als jenen Bereich bestimmten, in dem die ganze Sprache dazu tendiert, performativ zu werden. Mit Worten Dinge zu tun ist also keine unschuldige Angelegenheit.“³⁷⁰

³⁶⁸ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 149.

³⁶⁹ Der allerdings so voraussetzungsreich ist, dass er den paulinischen Textkorpus strukturiert. Auch in Paulus findet sich hier jemand, der, wie Agamben es ausdrückt, „nicht nicht-schreiben“ kann. (Vgl. G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 411), weil ihn diese Lösung vom magisch-juridischen Gebrauch der Sprache in den Gebrauch seines eigenen Unvermögens, in einen Bereich einer ihn existentiell umtreibenden Botschaft, man könnte auch sagen, in eine bestimmte Ethik versetzt hat.

³⁷⁰ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 147.

Die Angelegenheit ist tatsächlich sprachphilosophisch interessant, da Austins Thesen keine grundlegende Trennung von sprachlicher Äußerung und ontologischer Sphäre voraussetzen.

Das macht sie auch für Agamben so interessant und liefert die Begründung für seine Frage danach, wie die paulinischen Aussagen zum Glauben zu verstehen seien, wenn sie in Bezug zum Performativen gebracht werden.³⁷¹

Das Performative, so Agamben, muss daraufhin befragt werden, was seine Funktionsweise überhaupt begründet. Wie ist es möglich, dass gewisse Sprechakte in gewissen Zusammenhängen eine Funktion haben, die eine veränderte Wirklichkeit etablieren lässt? Diese Frage betrifft nicht nur die Grundlagen des Rechts, sondern gerade auch die des Sprechens selbst und die der Religion.

Performative Äußerungen verweisen, wie die Linguistik hervorhebt, in einer ganz spezifischen Weise auf sich selbst, um ihre Wirksamkeit zu begründen. Performative Äußerungen ersetzen und verändern nicht die Beziehung von einzelnen Wörtern mit Objekten, also die denotative Weise des Referierens, sondern „vielmehr wird nun die reine Beziehung zwischen Sprache und Welt ihrerseits zum Ausgangspunkt realer Bindungen und Effekte.“³⁷² Hier begegnet wieder die Struktur der Ausnahme, die Agamben im Homo sacer-Projekt ausführlich analysiert und kritisiert hat.

Die Urform dieser Beziehung sieht Giorgio Agamben auch in „Die Zeit die bleibt“ im Schwur als archaischer Form der Selbstbezüglichkeit der Sprache. An der hier zitierten Stelle geht die Argumentation etwas schnell voran; klarer ausgeführt hat Agamben seine Theorie des Eides in einem anderen Werk, das auch Teil der Homo sacer-Reihe ist, nämlich in „Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. (Homo sacer II.3)“.

In der Praxis des Eides, insbesondere in griechischen und römischen Quellen und in deren Analysen und Studien durch die Kulturanthropologie des 20. Jahrhunderts, findet Agamben einen Bereich, in dem weder historisch noch sprachlich zwischen Recht und Religion unterschieden werden kann und anhand dessen neu überdacht werden kann und soll, was Religion und Recht jeweils ausmacht.³⁷³

Auch hier rückt bald die Frage nach der Bedeutung des Wortes *pistis* im klassischen Griechisch ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Im griechischen Raum waren *pistis* und *hórkos* (Eid) zunächst oder zeitweise austauschbar. Die Grundstrukturen unseres Sprechens sowohl über das

³⁷¹ Vgl. G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 149.

³⁷² G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 148.

³⁷³ Vgl. G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 28.

Glauben-an als auch über das Schwören-auf sind also unmittelbar miteinander verwandt und sie lassen sich nicht ohne einander verstehen. Das Argument dafür stützt sich auf die „Archäologie des Eides“. Die Grundlagen menschlichen Weltverhältnisses, so deren Fazit, seien von einer ganz bestimmten Weise der Verbindung zwischen sprachlicher Äußerung und Tatsachen oder Weltzuständen geprägt.

Die Religion, wie er sie versteht, ist für Agamben zum einen ein erfolgreiches Unterfangen im Sinne einer Etablierung eines menschlichen Weltumganges, der sprachlich und existentiell lebbar ist, zum anderen ist sie aber auch von grundlegenden und unauflösbaren Problemen geprägt. Das ist zum einen, dass das Christentum Agamben zufolge eigentlich unbiblisch ist, insofern nämlich die gegen Recht und strukturierte Religion gerichteten Aussagen der Evangelien nivelliert wurden. Die Institutionalisierung des Christentums ereignete sich so, dass im Wesentlichen ohne weitere Rücksicht auf die Lebensform Jesu und dessen macht- und gesellschaftskritische Äußerungen juristische Strukturen etabliert wurden. Diese neigen dazu, als Norm zu setzen, was nur lebendig erfahren werden kann.

Der Bruch geht schon durch die Auffassungen von Sprache und Geschichte, die solchen Teilungen zugrunde liegen. Diese Kritik richtet sich auch an jene Elemente der theologischen Tradition, die die ursprüngliche Kraft des Glaubens historisch und rechtlich positivieren möchten und dabei eher neue Unfreiheitsverhältnisse und Besitzansprüche formulieren, als im Sinne des Gebrauchs existentiell an die Glaubenserfahrung anzuknüpfen, die in den paulinischen Schriften besonders eindrücklich geschildert ist. Stattdessen wäre es vor dem Hintergrund paulinischer Glaubensauffassung möglich und im Sinne der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft eigentlich notwendig, einen Bereich zu schaffen, in dem theoretische und praktische Aspekte, philosophische und theologische Reflexion und politische Ausrichtung nicht mehr zu trennen sind.

„Der Versuch, den Glauben als performative Erfahrung eines Wahrsprechens mit dem Glauben an eine Reihe von assertorischen Dogmen zu versöhnen, ist die Leistung der Kirche und zugleich ihr zentraler Widerspruch, der sie dazu zwingt, den Eid und die Flüche entgegen den eindeutigen Vorschriften in den Evangelien in spezifischen juristischen Instituten zu vertechnisieren.“³⁷⁴

³⁷⁴ G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 83. Das „Wahrsprechen“ (oder *Parrhesia*) nimmt Agamben von Michel Foucault, der das Sprechen im Sinne eines Wahrsprechens als eines formuliert, in dem sich das Subjekt des Sprechens ganz der performativen Spracherfahrung aussetzt, mit allen Gefahren, die mit einem Sprechen der eigenen, empfundenen und wahrgenommenen subjektiven Position einhergehen.

Es gibt aber keine authentisch reine Sprach- oder Glaubenserfahrung, die ganz das assertorische, also mit einem klaren Wahrheitswert versehene Sprechen, mit einem identifizierbaren sprechenden Subjekt versöhnen könnte.³⁷⁵

Da die bei Agamben als problematisch aufgezeigte Position der Religion aber immer so tut, als wäre das dann doch der Fall, also als gäbe es klare, festhaltbare Identitäten, verfehlt sie, etwa auch dem Kapitalismus gegenüber, ihre Aufgabe. Sie sollte, wenn wir Agambens Analysen des Religiösen ernst nehmen, die gerade von der spezifischen *pistis*, dem Glauben des Paulus aufgewiesene Option, anstelle solcher Setzungen betonen. Die von Agamben gezeichnete positive Option der Religion, die darin bestünde, eben den messianisch veränderten Gebrauch des Gegebenen aufzuzeigen, wird von den institutionellen Religionen aber oft verfehlt; die befreiende Position, die die Religion einnehmen könnte, bleibt leer. Die ihr zukommende Funktion wird in Agambens denkerischem Projekt viel eher von der Philosophie erfüllt.

„Deshalb muß die Philosophie, die nicht darauf aus ist, das Wahrsprechen in einem System kodifizierter Wahrheiten zu fixieren, sondern die in jedem Sprachereignis zum Wort führt und das Wahrsprechen enthüllt, auf das es sich gründet, notwendigerweise als *vera religio* auftreten.“³⁷⁶

Die Radikalität dieses Vorschlages muss unbedingt ernst genommen werden. Was Agamben hier schreibt, ist keine billige Pointe im Verlauf einer Argumentation – mehr noch, direkt im Anschluss an den zitierten Satz emendiert und korrigiert er seine Annahmen über die *sacratio* in früheren Homo sacer-Teilen: *Sacratio* muss noch umfassender verstanden werden, als nur Tätigkeit des Rechts zu sein – die Sprache als solche oder eher der etablierte europäische Sprachumgang als Versuch, Sprache und Macht ineinander zu verschränken, spannt schon die Möglichkeit der *sacratio* auf, wie sie auch den *homo sacer* charakterisiert. Die Struktur des „einschließenden Ausschlusses“ hat sich hier universalisiert, die Trennung von sakraler und profaner Sphäre markiert eine ursprüngliche, aber nicht alternativlose Spaltungs- und Trennungstendenz, die sich in alle denkerischen und gemeinschaftlichen Strukturen einschreibt

³⁷⁵ Für Foucault können wohl die Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung nachgezeichnet werden, aber das verbesserte Verständnis dieser Strukturen kann wenig gegen die konkreten Formen ausrichten, in denen sich diese jeweils neu historisch ausprägen. Historische Veränderungen ereignen sich zwar in einer gewissen Korrespondenz mit der sogenannten Ideengeschichte; deren komplexe Verbindungen aber als Möglichkeit der individuellen Einflussnahme oder gar Handlungsorientierung auf dem politischen Feld zu nehmen, ist danach möglich, aber nicht aus den Analysen selbst abzuleiten. Das Wahrsprechen liefert gemeinsam mit der Ethisierung des Lebens gewissermaßen den Ausweg Foucaults, wie ihn Agamben auch in „Der Gebrauch der Körper“ herausarbeitet und kritisch beleuchtet.

³⁷⁶ G. AGAMBEN, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, S. 83.

und immer wieder Figuren des Ausschlusses produziert, die konkrete Folgen für jene haben, die von diesem Ausschluss betroffen sind. Diese *sacratio* verweist über den Charakter des Sakramentalen auf die grundlegende Spannung, die auch der Glaube bei Paulus, Agamben zufolge, aufweist. Was in „Die Zeit die bleibt“ zunächst als Grundstruktur des Glaubens auftritt, nämlich der Versuch, diese Tendenz zum Ausschließen und Verurteilen zu überwinden, ist eigentlich auch eine grundlegende Spannung, die im Verhältnis des Menschen als Lebewesen, das in der Sprache lebt, zu suchen ist. Was bedeutet das alles nun für das Verständnis des Glaubens, das ich bei Agamben rekonstruieren möchte?

Weder hat der Prozess der Aufklärung und der Säkularisierung religiöse Strukturen erübrigt noch sind die wahren Lehren der Kirche in diesem Prozess denkerisch überflüssig geworden. Entstanden ist vielmehr die „Religion des Kapitalismus“ und mit ihr vor allem im Lauf des 20. Jahrhunderts und bis heute die enge Verflechtung organisierter christlicher Religion, unmenschlicher Ökonomisierung und Kapitalisierung von Menschen, Natur, Zeit und Raum sowie die entsprechenden rechtlichen und politischen Strukturen. Darauf haben weder herkömmliche Politik noch Wirtschaft und Religion selbst angemessene Antworten, die radikal genug wären, um Agambens Grunddiagnosen zu entsprechen.

Der Glaube der Philosophen überschreitet im Sinne Agambens eigentlich den Glauben der Religion, insofern die paulinischen Schriften in ihrer philosophischen Relektüre auch der Religion für einen anderen, erneuerten Gebrauch zurückgegeben werden. Damit dreht er das traditionelle Verhältnis der beiden Traditionen um, schreibt sich aber in einer besonderen Weise auch in theologische Traditionen ein.

Damit erfolgt, das darf nicht übersehen werden, eine enorme Aufwertung der Grundtexte der theologischen Tradition und der historischen Entwicklungen besonders des katholischen Christentums. Dass die Philosophie hier, an einer entscheidenden Wendestelle des Homo sacer-Projektes und damit an einer ganz zentralen (wenn auch häufig unbeachteten) Stelle im Gesamtwerk Agambens als „wahre Religion“ auftritt, ist aber auch eine ganz bewusste Provokation, sowohl der philosophischen als auch der theologischen Tradition. Im Hintergrund steht freilich wieder eine Anknüpfung an Figuren der Tradition.

Wie wir gesehen haben, ist das auch das „Kommende“, das von diesem Gebrauch gestiftet wird, etwa im Sinne der „kommenden Gemeinschaft“, kein Futurisches oder keine bloße Wiederholung einer schon dagewesenen Gemeinschaft, sondern einfach ein anderer „Gebrauch“, eine veränderte, transformierte Sicht auf die gegebene Gemeinschaft. Insofern wird auch die Frage, ob der Messias nun temporal schon dagewesen sei oder in der Zukunft

kommen würde, schlicht irrelevant. Das Messianische ereignet sich in einer Gegenwart, die von der besonderen sprachlichen Erfahrung, die sowohl eine Erfahrung des Hörens wie des Sprechens ist, grundlegend transformiert worden ist. Das Messianische verweist daher auch nicht zurück in die magisch-performative Sphäre vor dem Recht und der Religion, als alles Sagen das Sagen magischer Namen war, und die in Teilen vielleicht noch wirksam ist. Es öffnet vielmehr einen gegenwärtig anderen Umgang mit der Sprache und dem Sein.

„Mit dem Messianischen ist [...] eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich – ohne denotativ an die Dinge gebunden zu sein und ohne selbst als ein Ding zu gelten; ohne in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben zu sein und ohne sich im Dogma zu schließen – als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen freien und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren.“³⁷⁷

Das alles geschieht in Verbindung mit dem Vollzug dessen, was Agamben als *relegere* im Sinne eines Wieder-lesens bezeichnet hat. Das führt uns auch an einen affirmativen Begriff von Religion heran. Die *vera religio*, die die Philosophie für Agamben in „Das Sakrament der Sprache“ und auch hier, an der abschließenden Schwelle von „Die Zeit die bleibt“ vorstellt, ist auch ein *re-legere*, ein Wiederlesen oder Wiederverbinden, oder, da das Verb *legere* ein äußerst breites Bedeutungsspektrum aufweist, auch ein „wieder durchreisen“ oder „wieder in Betracht ziehen“.³⁷⁸

Vor dem Hintergrund dessen, was ich hier rekonstruiert habe, wird auch das wirklich verständlich, was Agamben unter „Profanierung“ versteht und was er in dem gleichnamigen Essayband auch in eine direkte Verbindung mit seiner Lektüre des Religionsbegriffes bringt:

„Der Ausdruck *religio* kommt nicht [...] von *religare*, (das, was das Menschliche und das Göttliche zusammenbindet und vereint), sondern von *relegere*, das auf die Gewissenhaftigkeit und die Aufmerksamkeit, die bei den Beziehungen zu den Göttern walten, sollen, und auf das besorgte Zögern (das Wiederlesen – *relegere*) vor den

³⁷⁷ G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 151.

³⁷⁸ Es könnte sich die Frage stellen: Ist Agamben damit aber eigentlich ein Religionsphilosoph? Eher ist Agambens ein recht singuläres Exemplar eines „Glaubensphilosophen“ Etwas mehr als einfach ein Denker, der sich auch mit religiösen Motiven auseinandersetzt und etwas weniger ein Theologe oder einfach Gläubiger, der sich philosophisch mit der *fides quarens intellectum* auseinandersetzt. Seine nächsten Verwandten in diesem recht neuen Unterfangen sind Denker wie Vattimo, Nancy oder auch Derrida.

Formen – und Formeln – hinweist, an die man sich halten muß, wenn man die Absonderung zwischen Heiligem und Profanem respektieren will.

Religio ist nicht das, was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, daß sie voneinander unterschieden bleiben.

Der Religion widersetzt sich daher nicht die Ungläubigkeit und die Gleichgültigkeit gegenüber dem Göttlichen, sondern die ‚Nachlässigkeit‘, das heißt eine freie und ‚zerstreute‘ – von der *religio* der Normen losgelöste – Haltung den Dingen und ihrem Gebrauch, den Formen der Absonderung und ihrer Bedeutung gegenüber. *Profanieren bedeutet: die Möglichkeit einer besonderen Form von Nachlässigkeit aufzun, welche die Absonderung mißachtet – oder – eher – einen besonderen Gebrauch von ihr macht.*“³⁷⁹

Das ist genau der Sinn, den der Gebrauch vor dem Hintergrund der Paulus-Lektüren Agambens annimmt: Auch das Lesen muss hier einem neuen Gebrauch geöffnet werden, wenn es nicht wieder der ‚Absonderung‘, mit anderen Worten der *sacratio*, anheimfallen will.

Der Leser Agambens schlägt hier ein Wiederlesen vor, das nicht eine Relektüre in dem Sinne ist, dass nach der Lektüre eine positive neue Version des Gelesenen vorzulegen ist. Entsprechend ist Agambens Paulus-Lektüre auch kein Beitrag zu einer exegetisch-philologischen Debatte und kein religiöser Erklärungsversuch im eigentlichen Sinn. Sie ist schlicht der Versuch, einen neuen Gebrauch dieses Grundtextes unseres Denkens zu eröffnen.

³⁷⁹ G. AGAMBEN, Giorgio, S. 71f.

Liebe und der Weg zum Gebrauch

Nach dieser extensiven Auseinandersetzung mit dem, was „Glauben“ für Agamben bedeutet, ist jene Frage noch offen, die auch den Abschluss von „Der Gebrauch der Körper“, mithin das Homo sacer-Projekt als Lektüre der europäischen Tradition geprägt hat: In welcher Weise eröffnet sich eigentlich jene messianische Option des Glaubens-an, der Entsetzung des Glaubenden ins als-ob-nicht, die das ihm Gegebene in die Möglichkeit eines neuen Gebrauchs versetzt? Woher kommt überhaupt in einer individuellen oder gemeinschaftlichen Situation das „Kommende“, wie konstituiert sich, philosophischer ausgedrückt, ein ethisches Subjekt?

Als Ausgangspunkt der Ausführungen zu diesem Thema möchte ich an einen programmatischen Satz zur Liebe in den paulinischen Schriften erinnern, den Agamben in „Die Zeit die bleibt“ formuliert, der dort aber nicht weiter in Hinblick auf den Begriff des Ereignisses interpretiert wird. Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über den Glauben meint Agamben über die transformative Kraft der Glaubenserfahrung des Paulus, dass diese in eine Welt der Liebe versetze:

„Die Liebe ist keine Welt der Prädikate, sondern eine Welt von Ereignissen, in der ich nicht urteile.“³⁸⁰

Die Frage, wie wir uns in den Zustand der Welt versetzen können, in der wir nicht mehr urteilen und uns den Logiken der *sacratio* oder des leeren Glaubens ausliefern, wie also der ethische Gebrauch ermöglicht wird, ist eine nach der Liebe. Damit ist aber noch nichts erklärt.

Was genau heißt das, „eine Welt von Ereignissen“? Dafür möchte ich nochmals auf die Auseinandersetzung Agambens mit Martin Heidegger zu sprechen kommen, der bekanntlich den seither in vielerlei Gestalt verwendeten Begriff des Ereignisses als prägenden in die Philosophie des 20. Jahrhunderts eingebracht hat. Agamben nähert sich Heidegger allerdings auf eine unkonventionelle Weise an und liest ihn stark gegen den Strich.

Giorgio Agamben liefert uns in seinem Aufsatz über Heidegger, „Die Passion der Faktizität“³⁸¹ einen weiteren Hinweis darauf, was mit der paulinischen Kategorie der Liebe in seinem

³⁸⁰ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 144.

³⁸¹ Zuerst ist die heute vorliegende deutsche Übersetzung von Andreas Hiepko erschienen in „Nymphae“ (übers. und hg. von Andreas Hiepko, Berlin 2005), nochmals in „Die Macht des Denkens“, einer italienisch 2005, deutsch 2013 erschienenen Aufsatzsammlung. Die beiden Versionen (G. AGAMBEN, Nymphae, S. 49-89 und G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 331-359) sind bis auf einige Hervorhebungen in ersterer Version deckungsgleich. Der Originaltext hat eine komplizierte Vorgeschichte, mehr dazu in G. AGAMBEN, Nymphae, S.

Denkrahmen gemeint ist. Agamben macht hier Gebrauch von Heideggers Denken – und von Lücken in demselben –, aber auf eine Weise, die durchaus folgerichtig und plausibel erscheint.

In seiner Relektüre Heideggers bindet Agamben die Frage nach einem Liebesbegriff³⁸² an den Begriff der Faktizität, den Heidegger, so seine Beobachtung, eben dort in „Sein und Zeit“ prägt, wo die grundlegende Frage nach der Weise, wie sich das Dasein der Welt öffnet, erforscht wird. Dasein öffnet sich auf Welt, ohne schon ein Korrelat einer Subjekt-Objekt-Relation oder einer intentionalen Gerichtetheit zu sein.

„Wenn also Heidegger, obschon er der Liebe durchaus einen grundlegenden Rang zuerkennt, gleichwohl keine thematische Darstellung des Problems gibt, so darum, weil gewissermaßen die aller Erkenntnis vorausgehende Seinsweise der Öffnung (die Augustinus und Scheler zufolge in der Liebe stattfindet) das zentrale Problem von Sein und Zeit ist.“³⁸³

Die Seinsweise der Öffnung, also der Bezug zur Liebe, ist in „Sein und Zeit“ allerdings genau im Denken der Faktizität angelegt. Faktizität bedeutet bei Heidegger, wodurch ihn Agamben hier unter anderem von Husserl und Sartre abgrenzt, nicht die Gegebenheit von Dingen oder der Welt, sondern die Art und Weise, wie sich das Dasein überhaupt zu diesen oder zu sich verhalten kann, eine Grundgegebenheit nicht von Etwas, sondern das Gegebensein überhaupt. Gleichzeitig steht die Verwendung des Wortes bei Heidegger, so wie sie Agamben darstellt, stets in einer gewissen Beziehung zur theologischen Tradition des Christentums.

„Die beiden Grundbestimmungen der klassischen Ontologie, *existentia* und *essentia*, *quod est* und *quid est*, Daßsein* und Wassein* werden zu einer spannungsgeladenen Konstellation zusammengezogen. [* deutet an, dass die Begriffe im italienischen Original auf Deutsch verwendet werden, Anm. der Verf.]“³⁸⁴

116. Zuerst veröffentlicht wurde der Text, den Agamben „unter Mithilfe von Charles Alunni“ (vgl. G. AGAMBEN, *Nymphae*, S. 116) verfasst hat, in den *Cahiers du collège international de Philosophie* 6, Paris 1988.

³⁸² Der bei Heidegger, gerade in *Sein und Zeit*, wo verschiedene Stimmungen und Grundhaltungen des menschlichen Daseins, also gerade auch affektive Grundmodi menschlicher Existenz durchgegangen werden, auffällig abwesend ist. Vgl. G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 331.

³⁸³ G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 334.

³⁸⁴ G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 344.

Agamben nimmt somit eine grundlegende Neulektüre Heideggers vor, indem er überzeugend grundlegende Begriffe Heideggers aus dessen eigenen Werken interpretiert und dadurch zugleich notorisch strittige Termini, besonders das „Ereignis“ und das „Eigentliche“ in das ontologisch-ethische Projekt Agambens einschreibt. Agamben gelangt auf diesem Weg zu einer ganz eigenen Deutung von Heideggers Denken, die ganz auf der Linie dessen liegt, was als modale Ontologie den Gebrauch in „Der Gebrauch der Körper“ grundiert hat.

„Wenn das, was der Mensch sich aneignen soll, nicht ein verborgenes Ding, sondern dessen Verborgtheit als solche, mithin die Uneigentlichkeit und Faktizität des Daseins selber ist, kann deren Aneignung nur besagen: eigentlich uneigentlich sein, sich dem, was nicht angeeignet werden kann, überlassen.“³⁸⁵

Wie ist es aber überhaupt möglich, diesen Zustand zu erfahren, an den sich ja auch der Glaube im Sinne Agambens gewissermaßen anschließt? Ich denke, dass im Zusammenhang von Faktizität als ontologischer Kategorie und dem, was bei Paulus als „Liebe“ bezeichnet wird, genau der Übergang liegt, diese Möglichkeit, den neuen Gebrauch affektiv und ästhetisch, damit aber gleichzeitig ontologisch und ethisch zu eröffnen. Faktizität im Sinne Heideggers erscheint hier ganz nahe an Agambens eigenem Denken des Gebrauchs. Der Begriff wird hier neu gelesen als Eröffnung einer Möglichkeit des Kommenden, die sich aber auch jeweils, in Agambens messianischer Zuspitzung, stets gegenwärtig auftun kann und zuweilen auch erlitten wird. Damit erscheint sie eigentlich als Passion der Faktizität, nicht als einfaches Warten auf das Kommende, sondern als tatsächliche Transformation existentieller Kategorien.

Agambens Lektüre der Faktizität Heideggers entspricht in dieser Hinsicht ganz dem, was er auch in „Die Kommende Gemeinschaft“, seinem kleinen, eher essayistischen, philosophisch aber sehr starken Werk von 2001 mit anderen Mitteln anhand von Marginalien der Scholastik rekonstruiert. Auch in „Die kommende Gemeinschaft“ geht es um die Liebe, die sich aus der ontologischen Gegebenheit der Beliebigkeit speist, die Agamben aus verschiedenen scholastischen Begrifflichkeiten zusammenliest. „Quodlibet“, Beliebiges, ist tatsächlich ein scheinbarer begrifflicher Platzhalter im mittelalterlichen Denken. Agambens Lesart des „Quodlibetalen“ rückt aber gerade diesen Begriff ins Zentrum.³⁸⁶

³⁸⁵ G. AGAMBEN, Die Macht des Denkens, S. 356. Hier könnte man mit ähnlichen Denkansätzen bei Gianni Vattimo weiterdenken. Ich danke Jakob Deibl für diesen Hinweis. Vgl. auch: DEIBL, Jakob, Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo, Wien 2013.

³⁸⁶ Agamben macht damit ganz konsequent eine Marginalie zum Ausgangspunkt eines weitreichenden Gedankenganges.

Es ist genau das von Agamben sogenannte „Beliebige“, worauf sich die Liebe richtet. Die „Welt ohne Prädikate“ entpuppt sich hier als eine Welt, in der diese Prädikate nicht als solche, als grammatische Eigenschaften, die schließlich ein Urteil ermöglichen, gesehen werden. Prädikate, also die beliebigen, kontingenten Eigenschaften der Welt oder dessen, der oder das geliebt wird, lösen sich nicht auf, sondern kommen einfach und profan als sie selbst in den Blick.³⁸⁷ Das macht sie erstrebenswert – sie sind gut und schön, weil sie beliebig einfach *so* sind, *wie* sie sind.

„Denn die Liebe richtet sich niemals auf diese oder jene Eigenschaft des Geliebten (das Blond-, Klein, Zart-, Lahm-Sein), noch sieht sie im Namen einer faden Allgemeinheit (der universellen Liebe) davon ab: Sie will die Sache mit *all ihren Prädikaten*, ihr Sein, *so wie es ist*.“³⁸⁸

Das Beliebige ist einfach diese Weise, *wie* etwas *so* ist. Agamben unterstreicht diesen Begriff deutlich und räumt ihm einen ganz zentralen Platz gerade für seine (modale) Ontologie ein. Er unterstreicht, dass einer wesentlichen Sache nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt wurde: Nicht der Frage „Warum ist überhaupt etwas?“ oder der Frage nach dem Sein als solchem. Sondern der ganz bescheidenen, aber ontologisch enorm herausfordernden simplen Tatsache, der simpelsten Tatsache überhaupt: Dass uns das Sein und auch das Seiende als solches niemals gegeben ist, wenn nicht als etwas, das ganz bestimmt *so* ist, *wie* es ist. Meist wird eher von der Annahme ausgegangen, dass das Sein überhaupt der Ausgangspunkt ontologischer Reflexion ist. Dieses Sein wird aber immer zunächst in seinen Modi erfahr- und reflektierbar. Die Welt würde sich, abstrakt gesprochen, nicht anders verhalten, wenn das Glas aus dem ich gerade trinke, blau und nicht grün wäre. Es ist aber grün und es ist mir nur in seiner Wieheit gegeben.³⁸⁹

³⁸⁷ Leland de la Durantaye fasst das gut zusammen: „Just as Agamben does not try to wish transience away, he also does not try to repair the irreparable. On the contrary, accepting that the world is irreparable in the sense that is transient and profane is the necessary precondition for addressing the situations that are most in need of our attention and action.“ (L. de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, S. 199).

³⁸⁸ G. AGAMBEN, Die kommende Gemeinschaft, S. 10.

³⁸⁹ Hier entwickelt Agamben den *Haecceitas*-Begriff des Duns Scotus mithilfe eines Verweises auf Spinoza und seine modale, immanente Ontologie entscheidend weiter. Die *Haecceitas* bezeichnet die Singularität eines Einzelnen als etwas, das der allgemeinen Form eben eine So-Seinsweise zukommen lässt, eine formal *beliebige*, *aber genau so* seiende individuelle Washeit. Das betrifft aber nicht das Wesen einer Sache, sondern ihre bloße Existenz – Existieren ist immer schon beliebig sein. Existenz ist das, ohne das Sein nicht gedacht werden kann und sie ist uns immer in einer beliebigen, *also genau so seienden*, Form gegeben. Vgl. dazu G. AGAMBEN, Die kommende Gemeinschaft, S. 21-25.

Weiters siehe die immer noch überragende klassische Darstellung des Werkes von Duns Scotus: GILSON, Etienne, John Duns Scotus. Introduction to His Fundamental Positions, übers. von James Colbert, New York 2018 [frz. Erstausgabe Paris 1952].

Auch das Sein als solches ist mir nur in genau der Gestalt gegeben, die es jetzt gerade hat. Das ist erst der Ausgangspunkt für weitere ontologische Spekulationen und deshalb wird er auch so leicht vergessen. Theologisch könnte so, meiner Überzeugung nach, auch gesagt werden, dass Agamben hier ein *ästhetisches* Argument für Gott macht. Es geht hier weniger um einen abstrakten Existenzbeweis, als um eine Möglichkeit, eine neue theologische Sensibilität zu entwickeln, die sich direkt aus dem philosophischen Ansatz der Aufmerksamkeit für das Wie-Sein ergibt.

Anders drückt Agamben das, wieder mit einem Begriff des Scotus, der vom „schwächsten Sein“ spricht, das hier als *Haecceitas* zum Ausdruck kommt, in „Der Gebrauch der Körper“ aus, wobei explizit von der Liebe die Rede ist:

„In diesem Sinn ist die Liebe eine Kategorie der Ontologie: Sie ist die Sorge um dieses *ens debilissimum*, das die Beziehung zwischen einem Ding und seinem Namen ist, die vorbehaltlose Annahme der Beziehung zwischen dem Seienden und seinem Sein in der Sprache.“³⁹⁰

Dass die Welt genauso ist, wie sie ist: Das ist eigentlich auch der Ort des Messianischen. Indem wir bemerken, dass die Welt ganz einfach gerade *so ist, wie sie ist*, zeigt sich die messianische Erfahrung, die unsere Weltwahrnehmung nur ein wenig verschiebt, um genau auf das hinzuweisen, was jetzt und hier *so ist wie es ist*.

Das klingt sehr komplex, Agamben gibt aber ein einleuchtendes Beispiel, nämlich das Gesicht eines bestimmten Menschen, in dem gleichermaßen die Gattungseigenschaften sichtbar werden. Es ist also als menschliches Gesicht erkennbar, weist aber gleichzeitig die vollkommen singulären Züge des jeweiligen Menschen und seiner Geschichte auf. Es ist beliebig in dem Sinn, dass ein individuelles Gesicht keine Individuierung eines allgemeinen Gesichtes ist, aber auch keine Verallgemeinerung dieses spezifischen Gesichtes, die die Gattung „Menschengesicht“ allein definieren könnte, denkbar ist.³⁹¹

Genau das ist aber auch die Voraussetzung für das, was Agamben „Gebrauch“ nennt und für das, was vom Messianischen erfahrbar gemacht wird: Aufmerksamkeit für das Beliebige ist gerade die einfache, profane Aufmerksamkeit für das, was da ist in seinen Modalitäten. Nur so,

³⁹⁰ G. AGAMBEN, *Der Gebrauch der Körper*, S. 290.

³⁹¹ Vgl. G. AGAMBEN, *Die kommende Gemeinschaft*, S. 23f.

meint Agamben, finden wir zu einem *ethos*, einer ethischen Zugangsweise zum jeweils Eigenen. Diese Zugangsweise nimmt am Eigenen auch das Fremde an – am Gesicht des Geliebten etwa auch die Makel oder die Gattungsallgemeinheit und eignet es sich so vollkommen an, dass zwischen Eigenem und Gemeinsamem als solchem nicht mehr unterschieden werden kann. Die Eigenheit des Eigenen und die Gemeinsamkeit des Gemeinsamen bleiben als solche bestehen, können aber in einen anderen Gebrauch versetzt werden. So kann Agamben das Wort des „Beliebigen“ in die Nähe dessen, was liebenswert (*quod libet*, lat. auch „was gemocht wird“, „was gefällt“) rücken.³⁹²

Durch diese Einsichten in „Die kommende Gemeinschaft“ kann auch erst wirklich verständlich werden, was Agamben über die von der Liebe eröffnete Welt bei Paulus schreibt:

„Und dies ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet? Die Liebe erträgt keine Prädikation und hat nie eine Qualität oder eine Essenz zu ihrem Gegenstand. Ich liebe die schöne-dunkelhaarige-sanfte-Maria, ich liebe nicht Maria, weil sie schön, dunkelhaarig und sanft ist. weil sie also diese oder jene Qualität besitzt. Jedes Sagen von ist fällt von der Liebe ab. [sic]“

Das ist ganz genau das, was Agamben auch im Begriff der Faktizität bei Heidegger ausmacht. Dieser deaktiviert die Trennung von Eigentlichem und Uneigentlichem, richtigem, authentischem und falschem, unauthentischem Dasein und lässt dieses in seiner Einfachheit überhaupt erst in den Blick kommen:

„Vielleicht können wir uns nun einer weniger vorläufigen Bestimmung der Liebe nähern. Was der Mensch in die Welt einführt, sein ‚Eigenes‘, ist nicht nur das Licht und die Eröffnung der Erkenntnis, sondern vor allem und zum ersten Mal, die Offenheit für Verslossenheit und Opazität. [...] All das erleidet (in der etymologischen Bedeutung des Wortes *Passion*: *pati*, *paschein*) die Liebe. Die Liebe ist die *Passion* der Faktizität,

³⁹² Auf den Zusammenhang von „lieben“ und „mögen“, auch im Sinne des Vermögens, der im Deutschen sehr nahe liegt und auf den auch Heidegger verweist, hat Agamben ebenfalls hingewiesen, vgl. G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 354.

in der der Mensch jene Verlassenheit und Opazität erträgt und sich zu eigen macht (*adsuefacit*), indem er sie als solche bewahrt.“³⁹³

Und es gibt auch eine weitere Dimension dieser Erfahrung. Es handelt sich um die Freundschaft, für die Agamben in auffälliger Weise ganz ähnliche Worte findet wie für die Erfahrung der Liebe. Auch hier begegnet in der Sphäre menschlicher Erfahrung ein Zugang zum Beliebigen, das als solches ausgesagt und als solches eben gemocht wird.

„Denn was ist Freundschaft, wenn nicht eine distanzlose Nähe, die bedingt, dass man sich vom anderen weder eine Vorstellung noch einen Begriff machen kann? In jemandem den Freund zu erkennen, bedeutet zugleich, ihn nicht mehr als ‚etwas‘

³⁹³ G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 358. Anders, diesmal mit einem eher an Aristoteles angelehnten Gedanken zum Vermögen bzw. eigentlichen Unvermögen des Menschen: „Denn der Mensch hält sich nicht ursprünglich im Eigenen auf, aber er bewohnt auch nicht einfach [laut dem zu schlichten Erklärungsversuch des zeitgenössischen Nihilismus] das Uneigentliche und Grundlose. *Er ist vielmehr derjenige, dessen Leidenschaft sich eigentlich am Uneigentlichen entzündet, er ist das einzige Lebewesen, das sein Unvermögen vermag.*“ (G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 359; G. AGAMBEN, *Nymphae*, S. 83; dort ist der letzte Satz kursiv gesetzt).

Hier wird endgültig deutlich wie Agamben, dem immer wieder eine zu starke Nähe zu Heideggers Denken nachgesagt wird, Heidegger vom Kopf auf die Füße stellt: Anstatt um die Seinsvergessenheit, die bei Heidegger die Grundlage ontologischer Spekulation ist, geht es Agamben um eine Hinwendung zur Immanenz und gewissermaßen um eine Modalitätsvergessenheit in Bezug auf das Sein. Anstatt die Hinwendung zur Faktizität als Suche nach einer authentischen Erfahrung jenseits der Moderne zu interpretieren, liest Agamben den Begriff gerade als ursprüngliche Öffnung auf eine ethische und damit auch schon der Gegenwart und ihren Herausforderungen zugewandte Geste. So kann es gar keine apolitische Haltung bezüglich des Faktischen geben, jedenfalls nicht für Agamben. Dass Heidegger nach einer solchen gesucht hat und dabei auf politische Abwege in die Beteiligung am nationalsozialistischen Regime geraten ist, fällt jedenfalls hinter jenen Begriff der Faktizität zurück, den Agamben in „Sein und Zeit“ rekonstruiert. Damit ist meiner Ansicht nach jedenfalls Agamben von jedem Verdacht befreit, Heideggers politische und philosophische Abwege irgendwie zu billigen oder gar nachzuahmen.

Weiter kann ich auf diese lohnenswerte Thematik nicht eingehen. Es existieren leider wenige wirklich gute Aufarbeitungen der denkerischen Beziehung zwischen Agamben und Heidegger. Der beste Hinweis, den ich geben kann, ist jener auf eine leider nur online publizierte italienische Hochschulschrift: ACCIARESI, Matteo, *In convergente disaccordo. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger*, Dissertation Rom 2017 [URL: <https://www.academia.edu/32683132> (Stand: 20.07.2021)].

In Bezug auf Scotus interessant ist auch die in der Sekundärliteratur so gut wie gar nicht ausgeleuchtete Beziehung Heideggers zu diesem Denker, dem er immerhin seine Habilitationsschrift gewidmet hat. Vgl. HEIDEGGER, Martin, *Frühe Schriften*, hg. von Karl-Friedrich von Herrmann, Frankfurt a.M. 1972 [HGA1].

Es existiert auch die Paulus-Lektüre von Heidegger selbst. Auf diese weiter einzugehen, erscheint mir aber nicht sehr ergiebig. Der eigentliche Punkt der Heidegger-Lektüre Agambens ist weniger, dass er auf Heideggers Bezugnahme auf andere theologische Autoren, wie implizit auch auf Augustinus, hinweist. (Vgl. G. AGAMBEN, *Die Macht des Denkens*, S. 337) Auch geht Agamben so gut wie gar nicht auf die Paulus-Lektüre Heideggers ein. Vielmehr ist er daran interessiert, Heidegger in einer Weise gegen den Strich zu lesen, die Agambens Heidegger-Lektüre in eine spannungsreiche Nähe zu Agambens Paulus-Lektüre bringt und so das politische und philosophische Potential beider auslotet.

Vgl. zu einer Erläuterung der Paulus-Lektüre Heideggers: HERRMANN, Karl-Friedrich von, *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe*, in: Fischer, Norbert/Herrmann, Karl-Friedrich von (Hg.), *Heidegger und die Christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*, Hamburg 2007, S. 21-32.

erkennen zu können. Man kann nicht ‚Freund‘ sagen, wie man ‚weiß‘, ‚deutsch‘ oder ‚heiß‘ sagt – Freundschaft ist weder Eigenschaft noch Qualität des Subjekts.“³⁹⁴

Hier handelt es sich zunächst um eine enge Analogie zu jenen Passagen, in denen Agamben die Erfahrung der Liebe zeichnet, als eine Erfahrung, in der jedes Sagen von „ist“ abfällt. Es handelt sich dabei damit auch um eine sprachliche Erfahrung, die keine Qualität oder Eigenschaft abbildet. Dementsprechend rückt Agamben auch die Freundschaft explizit in die Klasse der Transzendentalien, die in der mittelalterlichen Logik das Sein als solches bezeichnen. Diese Klassifizierung wendet er allerdings, wie in Bezug auf die Liebe, mit einem Akzent auf die Sprache an: Die Bezeichnung des „Freundes“ bezieht sich einfach nicht auf eine positive Eigenschaft, sondern auf die Aussage „Du bist mein*e Freund*in“ als solche, auf die Erfahrung dieses Sagens, auf die Sprache selbst.³⁹⁵ Daran schließt Agamben die Forderung an, auch die Freundschaft als ontologische Kategorie zu interpretieren und verbindet das mit einer einschlägigen Stelle in der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, welche die berühmte Definition des Freundes als „*heteros autos*“, als anderes Selbst, rahmt.³⁹⁶

„Freunde teilen nicht etwas (eine Herkunft, ein Gesetz, einen Ort, einen Geschmack): Die Erfahrung der Freundschaft teilt sie einander mit. Freundschaft ist die Mit-Teilung, die jeder Teilung vorausgeht, denn was sie zu verteilen hat, ist das bloße Faktum der Existenz, das Leben selbst. Und diese gegenstandslose Verteilung, dieses ursprüngliche Mit-Empfinden, ist die Grundlage jeder Politik.“³⁹⁷

Hier wendet sich Agamben mit den Termini seiner modalen Ontologie und einem klaren Rückbezug auf Aristoteles und seine scholastischen Interpreten gegen das Paradigma der Verbindung von ontisch Getrenntem – die „gegenstandslose Verteilung“, die im Wesentlichen eine geteilte Erfahrung der je spezifischen Modalität des Seins ist. Die Erfahrung der Beliebigkeit im Sinne des *quodlibet* ist schon der ausgezeichnete Ort, an dem menschliche Existenz bereits mitgeteilt ist und tatsächlich auch geteilt und sogar gemeinsam empfunden werden kann.

³⁹⁴ G. AGAMBEN, Das Abenteuer. Der Freund, S. 79.

³⁹⁵ Vgl. G. AGAMBEN, Das Abenteuer. Der Freund, S. 79.

³⁹⁶ Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, 1170a 28-1171b 35; die von Agamben verwendete Übersetzung stammt von ihm selbst und wurde möglichst genau aus dem Italienischen übertragen.

³⁹⁷ G. AGAMBEN, Das Abenteuer. Der Freund, S. 86.

Der Unterschied zur Liebe scheint in Bezug auf die Freundschaft darin gegeben zu sein, dass im Fall letzterer die Betonung darauf liegt, die Mit-Teilbarkeit als solche in den Mittelpunkt zu stellen, eher als die ursprüngliche, durchaus leidenschaftliche Erfahrung der individuellen Seinsweise – die Trennlinie ist allerdings sehr dünn. In jedem Fall eröffnet die Freundschaft ebenso wie die Liebe schon den politischen und philosophischen Raum der Begegnung von Menschen, aber in einer ganz anderen Weise, als es der Eid und die *sacratio* getan haben. Anstatt eine ursprüngliche Notwendigkeit der Trennung von einem Grund oder Ursprung beziehungsweise einer ursprünglicheren Spracherfahrung vorauszusetzen, wird die gemeinsame Weise, zu sein und einander das jeweilige Wie-Sein mitzuteilen, zur ursprünglichen Erfahrung, die nicht weiter vermittelt oder repräsentiert werden muss, weil sie dessen schlicht nicht bedarf. So kann ein neuer Gebrauch des Gegebenen überhaupt erst in den Blick kommen.

Aber wie könnte ein Leben aussehen, das diesen Gebrauch in den Blick kommen ließe, nachdem es sich in die Welt des Glaubens und der Liebe begeben hat?

Es folgen jetzt einige Beispiele, die der Kategorie der Hoffnung vorausgehen und ihren Hervorgang aus den Kategorien der Liebe und des Glaubens nachzeichnen, Ihnen sei vorausgeschickt, dass es sich hier keineswegs um normative Vorbilder handelt, welche in irgendeiner Weise nachgeahmt werden könnten oder sollten. Ich habe auch bewusst solche Motive ausgewählt, die gleich als gar nicht nachahmbar verstehbar sind. Agamben ist ja gerade nicht ein Denker des Normativen in Bezug auf die Ethik. Das wäre nicht der Tugendbegriff Agambens. Wir erinnern uns an seine Interpretation des Er-Mythos bei Platon: Es geht darum, uns in den uns jeweils gegebenen Lebensformen als letztlich doch herrenlose Wesen wiederzufinden und dadurch die uns umgebenden Formen des Lebens einem neuen, anderen, Gebrauch zuzuführen.³⁹⁸

Die noch ausstehende Kategorie des Paulus ist jene der Hoffnung. Mit den im nächsten Abschnitt besprochenen Lebensformen möchte ich zu der engen Verbindung von Hoffnung und Gebrauch überleiten, die in den Schriften Agambens auszumachen ist. Die Hoffnung im Sinne

³⁹⁸ Hier kann nicht gesagt werden, dass Agamben ethische, moralische und juristische Normen überhaupt ablehnt – solange diese aber einen Zugang zum ethischen Gebrauch des jeweils Beliebigen, der jeweiligen Bedürfnisse und Umstände versperren, sind einfach nicht die Voraussetzungen gegeben, human und profan zu leben. Ich würde dafür argumentieren, dass Agamben am ehesten die Voraussetzungen für gerechte Normen denken möchte. Dass die existierenden normativen Gefüge und Institutionen immer wieder stark inhumane Züge aufweisen und dies nicht dem Zufall, sondern den Grundstrukturen unseres Rechts- und Politikdenkens geschuldet ist, hat Agamben im Homo sacer-Projekt deutlich gemacht.

des Paulus kann mit Agamben als eine Anregung gelesen werden, über Glauben und Lieben eine ethische Dimension als auch jeweils konkret lebbare zu erhoffen, zu mögen und zu vermögen und glaubhaft zu bezeugen

Pulcinella, das Mysterium und die Krippe: Einfache, humane und profane Formen des Lebens als Übergang zur Hoffnung

In diesem Abschnitt möchte ich den Übergang von den paulinischen Kategorien des Glaubens und der Liebe zu jener der Hoffnung betonen. Agamben gibt der Dimension des Hoffens besonderen Raum. Hoffnung kommt aber nicht einfach zu den anderen Kategorien hinzu, sondern erweitert den Horizont der Lebensformen so, dass die Momente des Glaubens und Liebens sich entfalten können. Gemäß Agambens Überzeugung, dass diese kommenden Formen des Lebens sich gegenwärtig nur andeutungsweise ausmachen lassen, sind es überraschende, ephemere Figuren, die am deutlichsten das Moment der Hoffnung zu einem ersten Ausdruck kommen lassen.

Die Einordnung Agambens als Denker der Hoffnung und sogar des Optimismus mag zunächst überraschen. Es gibt allerdings eine sehr schöne Passage zu Beginn von „Pulcinella“, mit Hilfe derer wir uns der Dimension des Hoffens in einem ersten Schritt annähern können.³⁹⁹ Das Werk ist das wohl bedeutendste, das Agamben seit dem Abschluss des Homo sacer-Projektes verfasst hat, es stellt auch eine literarische Rekapitulation des großen Werkes dar, in dem Agamben einige seiner Grundbegriffe nochmals spielerisch reflektiert und pointiert zusammenfasst, manchmal mit neuen Akzenten. So behauptet der Autor des „Pulcinella“ eingangs seine philosophisch grundierte Frohnatur:

„Wenngleich ich überzeugt bin, es sei besser, die Bücher der Komödienschreiber unter meinem Kopfkissen zu haben als die Tragödien, hatten mich doch die finsternen Zeiten, in denen mir zu leben vergönnt war, zu Untersuchungen gezwungen, die nach der Meinung mancher von einem verdrossenen Gemüt zu sprechen schienen, was – wie meine Freunde wissen – selbstverständlich nicht stimmt. Deshalb wünsche ich mir heute, bei meinem fast letzten Werk angelangt, dieses möge nicht als mühselige Arbeit

³⁹⁹ „Pulcinella oder Belustigung für Kinder“, erschienen zuerst 2015 auf Italienisch als „Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi“ (erw. Neuauflage Rom 2016). *Divertimento* kann auch „Ablenkung“ bedeuten, sowohl im Sinne des Wegführens als auch des Unterhaltens. Die Erwähnung der „Kinder“ verweist wieder auf die Kindheit, die im Erwachsenen und in der Sprache als *infanzia*, als vor- und außersprachliche Möglichkeit jederzeit bestehen bleibt, gewissermaßen als *divertimento*.

Agamben widmet sich in diesem fulminanten Werk sowohl der Figur des Pulcinella, einer Maske der *Commedia dell'Arte* und neapolitanischen Puppenfigur, als auch deren Interpretation in der venezianischen Malerei des 19. Jahrhunderts durch Giandomenico und Giambattista Tiepolo. Der Text Agambens ist in einen spielerischen Bezug zu zahlreichen Abbildungen gesetzt; zudem sprechen Pulcinella und Giandomenico in kleinen philosophischen Dialogen immer wieder direkt miteinander. Pulcinella spricht dabei den alttümelnden Idiolekt der Komödie, was in der deutschen Übersetzung leider nicht wiedergegeben worden ist.

erscheinen, sondern heiter und scherzhaft und jenseits aller Zweifel zeigen, dass die Komödie nicht nur älter ist und tiefer geht als die Tragödie – worin sich schon viele einig sind –, sondern dass sie sogar der Philosophie nähersteht als diese, so nahe, dass man meint, sie vermische sich schon mit ihr.“⁴⁰⁰

Pulcinella ist eine komische Figur, die alle möglichen Rollen im sozialen Gefüge einnehmen kann. Je nach Situation ist er Herr oder Knecht oder wechselt sogar zwischen den beiden Positionen. Er vermeidet jede Verantwortung oder Schuld, findet sich dann aber doch wieder heillos verstrickt in die unterschiedlichsten Schuldverhältnisse wieder. Schuld und Unschuld sind bei Pulcinella nicht zu unterscheiden. Pulcinella interessiert sich für nichts und bekommt doch alles mit, er ist schlau und durchtrieben, opportunistisch und gleichzeitig vollkommen naiv. Er wird als alter Mann dargestellt, aber auch bei seiner Geburt sieht er schon entsprechend wettergegerbt aus. Pulcinella ist ein Jedermann, aber eben kein tragischer, schuldverstrickter Held, sondern ein ganz alltäglicher Mensch. Profaner als Pulcinella zu sein ist nicht mehr möglich. Darin liegt sein Glück.⁴⁰¹

Die Komik des Pulcinella besteht gerade darin, alle verschiedenen Formen von Profanierung, von Deaktivierung tragischer Schuld und individuellem Annehmen von Schuld und Unschuld gleichermaßen zu durchlaufen. Das gilt sogar für den Tod, den Pulcinella immer wieder übersteht, ohne daraus wiederum profundere Lehren zu ziehen als aus dem Nudelkochen. Pulcinella ist den Modi menschlichen Daseins gegenüber keineswegs indifferent – er nimmt sie voll an, aber eben gerade in ihrer vollkommenen Beliebigkeit. Diese Beliebigkeit verkörpert er auch.

⁴⁰⁰ G. AGAMBEN, Pulcinella oder Belustigung für Kinder, S. 8f. Es wird überliefert, dass Platon bei seinem Tod Komödien unter seinem Kopfkissen liegen hatte.

⁴⁰¹ Geht es hier auch um das Glück im Leben? Das ist keineswegs das erste Mal, dass Agamben die Frage nach dem Glück mit dem Verhältnis von Tragödie und Komödie zusammenbringt.

Das Glück hängt eng mit dem Entwurf eines Lebens zusammen, dessen Ausdruck eben die Lebensform und der Versuch, sie gemeinschaftlich zu realisieren, ist.

Hier erweitert und vertieft Agamben auch die Glücksauffassung, die er bei Walter Benjamin findet. Ist „Glück“ bei Benjamin, in Agambens Lektüre jedenfalls, eher ein kurzes Aufscheinen eines Glückenkönnens, ein Kairos, der, gleichwohl vorbereitet und nachwirkend, doch im Wesentlichen eine messianische Sache ist, deren Schatten gleichsam glücklich die Zeit streift, so hat Agamben doch auch eine gewisse Dauer oder eine Lebensform, einen Entwurf glückenden Lebens, im Sinn, wenn er vom Glück spricht.

Dass dieses gelingende Leben auch eines sein kann, das, gerade wenn es von den politischen oder auch religiösen Konflikten der jeweiligen Zeit erschüttert wird, nicht immer ausnahmslos mit friedlichen und freudigen Begebenheiten gefüllt ist, ist dabei unbenommen.

Der Pulcinella ist eine jener für Agambens Denken bezeichnenden Schwellengestalten, eine Gestalt, die sich in einem Zwischenraum aufhält.⁴⁰² Pulcinella hat es dort vollkommen gut oder vollkommen übel.

Im Leben als Lebensform gibt es kein *arcanum*, kein Geheimnis, das es um jeden Preis zu hüten gilt, aber immer einen Ausweg, es gibt Spielraum und damit gibt es Hoffnung. Das ist, so Agamben, die Grundprämisse der Komödie und das Lebensprinzip des Pulcinella, der bloßer Charakter ist, vollkommen nacktes Leben und als solches unbesiegbar und von diesem nicht zu trennen.

Das bedeutet nicht, dass dem Moment des Momenthaften, des Messianischen als Unterbrechung geringerer Raum eingeräumt würde – aber Agamben interessiert sich häufig gerade für den Übergang aus diesem Moment und für die Unmöglichkeit, dort zu verharren. Diese Unmöglichkeit ist, wenn wir Agamben folgen wollen, weit eher komisch als tragisch. Tragisch wäre ein schicksalhaftes Verhängnis, ein den tragischen Heldinnen und Helden vorbestimmtes Geschick, das sie zu tragen hätten. Ein solches Geschick ist aber immer eines, das Einzelne in ganz bestimmten Umständen trifft. Das Komische hingegen ist das Allgemeine. Auf einer Bananenschale auszurutschen ist deshalb komisch, weil es das Allgemeine, das stets mögliche banale Misslingen von alltäglichen Handlungen, zugespitzt zum Ausdruck bringt. Jedem passieren täglich ungezählte ähnliche Missgeschicke und Pulcinella geht an unserer statt ganz darin auf. Ihnen gemeinsam ist ihre Lächerlichkeit, die sich wiederum aus ihrer Bedeutungslosigkeit speist. Gleichzeitig zeigt sie noch etwas Anderes an: Das Fehlen des Tragischen – kaum mehr ein einzelnes Schicksal kann in der Moderne als tragisch empfunden werden – das Geschick betrifft in der Gestalt der Geschichte nicht den repräsentativen Einzelnen, sondern immer die vielen. Diese sind nicht unbedingt eine Familie oder Gemeinschaft, der ebenfalls noch ein tragisches Bewusstsein ihres eigenen Geschickes oder Verfalls eigen sein könnte. Pulcinella tritt konsequent immer wieder im Plural auf, als eine Vielzahl von Pulcinellen, die sich aufs Haar gleichen und doch Individuen mit eigenen Schicksalen sind, jedenfalls so lange sie in einer bestimmten Rolle bleiben.

Dennoch bleiben die Versatzstücke des Tragischen wie des Komischen auch in der Moderne bestehen. Die Unabweisbarkeit von Geburt und Tod, von Glück und Missgeschick, von Jugend und Alter ist nicht loszuwerden. Gerade darin wird sie nun aber komisch. Pulcinella verkörpert

⁴⁰² Es ist kein Zufall, dass Agamben im Vorwort von „Pulcinella“ davon erzählt, dass Pulcinella – oder ist es Agamben selbst? – im Gras liegt – und zwar gerade dort, wo im antiken Rom der Tempel des Janus stand. Janus, der doppelköpfige Gott der Schwelle, deutet schon die unbestimmte und doch ganz konkrete Existenz Pulcinellas an.

genau das – ein Leben, das zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, Form anzunehmen, in der Schwebeliege bleibt.

„Pulcinella“ ist auch als Alterswerk angelegt, direkt nach der Beendigung des Homo sacer-Projektes erschienen, öffnet es nochmals einen Blick auf Leben und Werk Agambens, der nicht nur von den politischen Themen der Gegenwart beherrscht wird. Dagegen finden wir hier den Wunsch und die Hoffnung Agambens formuliert, die Möglichkeiten des Menschlichen als beliebige, ganz spezifische und ganz allgemeine Möglichkeiten einer Lebens-Form, aufscheinen zu lassen. Ein spielerisches Vermächtnis, das gleichermaßen mit Gelehrsamkeit prunkt wie mit der Narrenfreiheit des Alters kokettiert, versammelt die Figur des Pulcinella in ihren verschiedenen Darstellungsformen, im Dialog der Figuren, in der gelehrten Abhandlung, in den Bildern und Skizzen, die wiederum in Dialog mit ihren Beschreibungen und Weiterentwicklungen im Text stehen, und eröffnet dadurch einen Blick auf wichtige Themen Agambens in einer spielerischen, eigentlich närrischen Weise. Anstatt die Beendigung seines großen Werkes als Weiser zu betrachten, begibt sich Agamben wieder an eine marginale Position und spielt mit der Rolle des Narren. Er hält damit sich selbst, seine Werke und auch ihre Interpretations- und Entwicklungsfähigkeit bewusst in der Schwebeliege. Damit ist auch ein Moment des Messianischen angezeigt, einer alternativen Erfahrung von Zeit und Raum, die den Gebrauch der Körper als einfachen und humanen eröffnet. Dass diese Vorstellung des Gebrauchs eben gerade kein Ideal und keine Utopie ist, sondern mit kleinen Verrückungen schon anwesend ist, dass es eine Möglichkeit gibt, als erlöst, weil jenseits von Erlösung und Verdammung, ganz profan einfach zu existieren, das wird an Pulcinella deutlich. Er ist die unmögliche Verkörperung der Tugend im Sinne des agambenschen Platon, sich in der Ununterscheidbarkeit, in der er Knecht und Herr, Mann und Frau, Kind und Alter ist, bereits als *adespoton* einfach zu verhalten, als-ob-er-es-nicht-wäre. Pulcinella ist die komische Überzeichnung dessen, der im Messianischen lebt, der ganz aufgegangen ist darin, Rest zu sein und keiner Allgemeinheit je ganz angehören zu können.

Dieser Lebensform, in der die geheimnislose Einfachheit und Profanität des Lebens aufscheint, entspricht übrigens auch die Interpretation der antiken Mysterien, die Agamben in seinem kleinen Band „Das unsagbare Mädchen“ vornimmt, der sich den athenischen Mysterien und ihrer Interpretation widmet. Jährlich fanden in Eleusis, einem kleinen Ort bei Athen, Mysterienweihen statt, an denen alle, Männer und Frauen, Freie und Sklaven, teilnahmen, vermutlich alle, bis auf jene, die Kapitalverbrechen begangen hatten, und jene, die den

Göttinnen Demeter und Persephone geweiht, also in gewisser Weise schon eingeweiht waren. Die Weitergabe der dort in einer Form von religiösen Dramaturgie erlebten Geheimnisse war auf das Strengste verboten, weshalb die Rekonstruktion dieses Kultes bis heute schwierig ist.

Die bis heute nur ungenügend rekonstruierten, geheimen Vorgänge, die dort geschahen und an denen so gut wie alle Menschen, die in Athen lebten, teilnahmen, scheinen allerdings keine bestimmte Lehre verbreitet zu haben. Vielmehr, so Agamben, legen die Mysterien in Athen nichts offen, das nicht schon allen klar wäre. Es geht rein um die Zeremonie der Mysterien, die nicht vorgibt, etwas Anderes zu bewirken, als die Menschen, die am Kult der Mysterien teilnehmen, in solche zu verwandeln, die an den Mysterien teilgenommen haben.

Agamben geht verschiedene Deutungen der Mysterien durch, die alle, wie er sagt, „eine verborgene Bedeutung voraussetzen, von welcher der in den Mysterien nachvollzogene Mythos bloß eine Chiffre wäre.“⁴⁰³ Kurz gesagt legt Agamben in Rückbezug auf die philologischen und kulturanthropologischen Quellen nahe, dass in den Mysterien eine Weihe stattfand, die nicht den Menschen etwas anderem widmet, sondern ihn als solchen weiht und erfahrbar werden lässt.

Der Unterschied zwischen Antike und Moderne, der auch darin besteht, dass den Antiken das Töten heilig war, während heute das Leben als solches geheiligt im Sinne der *sacratio* erscheint, steht auch hier im Hintergrund. Agamben zufolge hatten die Athener hier eine Möglichkeit der Deaktivierung der Opferlogik gefunden, die den griechischen Kult ansonsten prägte.

Die Griechen, hier die Athener, so suggeriert Agamben, haben einen Umgang mit der *sacratio* gefunden, die das Opfer zumindest für einen Moment suspendierte und Menschen an die Grenzen des Tierischen und des Göttlichen brachte – vermutlich durch relativ einfache rituelle Handlungen, in denen jedenfalls keine Tiere geopfert wurden. Das Verhältnis der Griechen zu den Göttern war ansonsten wesentlich durch das Opfern und rituelle Verzehren von Tieren geprägt. Dies war hier suspendiert. Es schreibt sich hier, Agamben zufolge, in die griechische Religion selbst schon ein gewisser Rest ein, von dem her eine Transformation ihrer sonstigen Vollzugsweisen zumindest denkbar wird. Gleichzeitig spielt dieser Rest eine wichtige Rolle für die athenische *polis*, die hier eine allgemein geteilte Erfahrung findet.⁴⁰⁴

⁴⁰³ AGAMBEN, Giorgio/FERRANDO, Monica, Das unsagbare Mädchen. Mythos und Mysterium der Kore, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2012, S. 40.

⁴⁰⁴ Vor diesem Hintergrund wird auch eine aphoristisch gehaltene Passage Agambens verständlich, die den Unterschied von Antike und christlicher Welt für Agamben kennzeichnet, wie sie ihn ihrer extremen, parodierten Konsequenz im Pulcinella begegnet:

Agamben findet hier eine gewisse Affinität zwischen Christentum und eleusinischem Kult, aber eben nicht auf der liturgischen Ebene als solcher, sondern in einem Moment, das die Logik der *sacratio* suspendiert – momenthaft, aber mit konkreten Auswirkungen für die Menschen, die an diesem gewissermaßen anti-kultischen, anti-sakralen Kult teilnahmen. Sie machten dort die Erfahrung einer Geheimnislosigkeit, einer Ausstellung des bloß Menschlichen, das einfach und profan dargestellt wurde. Das war die Initiation, die laut Agamben in Eleusis geschah – die Versetzung in die jeweilige Modalität des Menschseins, die sich als solche aber einfach nicht aussagen lässt und deshalb schweigend in allen sprachlichen Vollzügen zum Ausdruck kommt. Die Kore, das unsagbare Mädchen, als das Persephone in Eleusis vermutlich verehrt wurde, steht genau dafür und wird damit zu einer interessanten Doppelung des Pulcinella:

„Kore ist das Leben, insofern es sich nicht ‚sagen‘, also am Alter, an geschlechtlichen Identitäten und familiären oder sozialen Masken festmachen lässt.“⁴⁰⁵

Diese Sphäre des Menschlichen, in der auch keine Attribute oder Prädikate als solche identitätsstiftend werden, bildet auch der Pulcinella ab, der ebenfalls immer nur temporär verschiedene familiäre, geschlechtliche und soziale Rollen annimmt, und das stets als Maske tut, sie also immer schon in einer gewissen Schweben, einer Unentschiedenheit, belässt. Gleichzeitig geht er völlig in seiner Rolle auf, ob er gerade als schreiendes Baby (aus einem Putenei) geboren wird, ob er Nudeln kocht oder ob er vor den Justizbeamten geführt wird. In einem Bild, das auch den Einband ziert, karikiert der Künstler eine barocke Schäferszene, indem er den Pulcinella alle Rollen einnehmen lässt, jene des Galans, der Koketten und der anwesenden Dienstboten, die die Szenerie beobachten, gleichermaßen. Noch einfacher und

„Den Griechen war das Tierische und das Heilige zugänglich, nicht aber das Menschliche als eigenständige Sphäre. Christus hat uns vom Tier ebenso wie vom Gott getrennt und zum Menschlichen verdammt.“ (G. AGAMBEN/M. FERRANDO, *Das unsagbare Mädchen*, S. 39)

⁴⁰⁵ G. AGAMBEN/M. FERRANDO, *Das unsagbare Mädchen*, S. 11. Persephone ist eine griechische Göttin, die als junge Frau (*Kore*) verehrt wird. Sie ist die Tochter der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter, die von Hades in die Unterwelt entführt wird und schließlich als Toten- und Fruchtbarkeitsgöttin zwischen Diesseits und Jenseits vermittelt. Gemeinsam repräsentieren Demeter und Persephone das Leben der Vegetation und die Erhaltung menschlichen und göttlichen Lebens. In ihrem Mythos existiert eine spannungsreiche Differenz von Gewalt, Dunkelheit und Fruchtbarkeit und Leben. In ihren Kulturen, besonders in Eleusis bei Athen, wurden diese Spannungen mit unterschiedlichen Ritualen thematisiert. Die Mysterien in Eleusis zeichneten sich durch eine besondere Dramaturgie aus, die einen Abstieg und Wiederaufstieg zwischen Tod und Leben inszenierte. In der europäischen Kulturgeschichte wurden diese Motive und der Bezug auf Eleusis immer wieder aufgenommen und auch in unterschiedliche Bezüge zum Christentum gesetzt. Vgl. HINZ, Berthold, Persephone, in: Moog-Grünewald, Maria, *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Supplement*, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), *Der Neue Pauly*, Leiden 2008 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e12224340 (Stand: 08.09.2021)].

profaner da zu sein als Pulcinella ist schlicht nicht mehr möglich. Damit entgeht er auch der Distinktion von Komischem und Tragischem, aber auch von Allgemeinem und Individuellem. Pulcinellas Leben ist insofern, als es weder eigentlich erreichbar noch erstrebenswert ist, ein beispielhaftes und nachahmenswertes Leben. Es setzt, da es offenkundig paradox ist, selbst keine Norm, sondern ermuntert zu eigenem Denken und Handeln, das sich im Sinne des Gebrauchs neu verstehen lässt.

Agamben unterstreicht, dass in der Figur des Pulcinella eine Lebbarkeit des Lebens aufleuchtet, gerade weil Pulcinella die Unmöglichkeit, mit der jeweiligen Situation in eins zu fallen, auf die Spitze treibt, gerade indem er in jeder seiner Rollen restlos aufgeht – und dann doch selbstverständlich die nächste Rolle genauso restlos verkörpert:

„Er bezeugt jedes Mal, dass man die Handlung nicht tun und das Wort nicht sagen kann – das heißt, dass sein Leben leben unmöglich ist, und diese Unmöglichkeit ist die politische Aufgabe par excellence. Man kann nur diesseits oder jenseits der Handlung tun, man kann nur jenseits – oder diesseits – des Wortes sagen, man kann nur jenseits – oder diesseits – des Lebens leben.“⁴⁰⁶

Wer, wie Pulcinella, so lebte, als sei der Messias schon da gewesen und gleichzeitig so, als käme der Messias nie, wer die Wie-heit jedes Dinges im Sinne der modalen Ontologie Agambens ganz einfach so nähme, wie sie eben ist, der wäre der Mensch, der im Sinne Agambens einfach, „profan und human“ geworden wäre. Dann hätte sich, wenn auch nur momenthaft, Agambens politischer und philosophischer Entwurf als tatsächlich erfüllbarer erwiesen.

Ein drittes, letztes und theologisch ganz besonders schönes Beispiel möchte ich für diese Humanität und Profanität anführen. Es stammt aus Giorgio Agambens in „Kindheit und Geschichte“ publizierten Text über die Weihnachtskrippe.⁴⁰⁷

Die Krippe als jenes Objekt, aus dem die Tiere fressen, wird hier ins Zentrum einer profanierenden Lektüre der Weihnachtsgeschichte gerückt – die Weihnachtserzählung ist eben, so Agamben, keine Fabel, weil sie die magischen Geschehnisse der Fabel deaktiviert und damit eine neue Sicht auf die Welt und ihre profanen Gegenstände und Vollzüge eröffnet.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ G. AGAMBEN, Pulcinella oder Belustigung für Kinder, S. 73; vgl. auch den Klappentext.

⁴⁰⁷ „Fabel und Geschichte. Überlegungen zur Krippe“, in: G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 175-185.

⁴⁰⁸ Vgl. G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 175.

In der Fabel gibt es eine Dimension des Mysteriums, die nicht als offenes Geheimnis, sondern als offen zu Tage tretender Bann, als sichtbare Verzauberung, erscheint, wie in der Gestalt der einmal im Jahr sprechenden Tiere im Stall, von denen viele Weihnachtsfabeln erzählen. Über ihnen liegt ein klar erkennbarer Zauber, der sie von ihrer Profanität trennt, der die alltäglichen Gegenstände bannt. Der so sichtbare Zauber kann aber umso leichter als solcher erkannt und deaktiviert werden.

„Die Fabel hat sich nämlich von den Initiationsriten erst dann lösen können, als sie die für sie zentrale Erfahrung der Mysterien in Verzauberung verwandelt hat. Das Fabelwesen untersteht den Initiationsriten und dem Schweigen der Mysterien, ohne sie erfahren zu können, d. h. indem diese als Verzauberung über es einbrechen.“⁴⁰⁹

Genau gegen diese Verzauberung wendet sich Giorgio Agamben, wenn er die Weihnatskrippe ins Zentrum seines Textes zu Fabel und Geschichte stellt. Agamben hat hier wieder, wie auch im Fall des Pulcinella, die europäische und besonders die italienische Volkskunst vor Augen. Dort stehen Ochse und Esel, die gerade noch sprachbegabten Tiere der Fabel, wieder stumm vor der Futterkrippe und vor dem neugeborenen Jesus. Der Bann ist wieder von ihnen abgefallen. Sei es als „Ware, Lebensmittel oder Werkzeug“⁴¹⁰ stehen die einzelnen Gegenstände wieder in ihrem Gebrauch, sie sind beruhigt, anstatt, wie in den Fabeln und Märchen, stets Ort einer unruhigen, gebannten Verzauberung. Der Gebrauch ist hier wieder einer, der sich vom Bann befreit hat:

„Denn in der messianischen Nacht befreit sich die Geste der Kreatur von jeder magisch-juristisch-divinatorischen Bezugnahme und wird einfach human und profan. Hier ist nichts mehr Zeichen oder Vorhersage im divinatorischen Sinn.“⁴¹¹

Gleichzeitig sind solche Krippen traditionell ganz stark bevölkert, nicht nur von der heiligen Familie und den Engeln, sondern auch und gerade von den Laien, die herbeiströmen: Von den Hirten, an die im Evangelium die Botschaft ergeht, aber auch von den Wasserträgerinnen, Bettlern, Kindern, Händlerinnen, Musikern, kurz von Angehörigen verschiedener Gruppen und Stände. Alle diese Menschen eint aber, dass sie als „Laien“ berufen sind, wie Agamben

⁴⁰⁹ G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 175.

⁴¹⁰ G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 178.

⁴¹¹ G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 179.

schreibt⁴¹², und ihre Opfer sind keine Sühne- oder Bittopfer, sondern einfach Gaben und Geschenke, die von Laien gegeben werden. Auch die Magier oder Könige, denen ein ganz starker magischer, divinatischer und juridischer Zug anhaftet, werden in diese Laienhaftigkeit aufgenommen und gehen im Trubel unter, fügen sich ein, ebenso human und profan geworden wie der Stall und die Kastanienröster. Überall in der Krippenszenerie ereignen sich kleine Szenen, die alle zusammengehören.

Gleichzeitig gibt es genau hier für Agamben einen Übergang von der ahistorischen Fabel in die Geschichte, in eine Zeiterfahrung, in der die Verbindung aller der handelnden Figuren erfasst werden kann., dieses ist aber weder fabelhaft noch einfach chronologisch, sondern, wie Agamben sagt:

„Es ist seinem Wesen nach Darstellung der Historizität, die durch die messianische Geburt in die Welt tritt. Deswegen fällt in der feierlichen und grenzenlosen Erweiterung der Figuren und Episoden, in denen die ursprüngliche sakrale Szene fast untergeht und mühevoll vom Blick gesucht werden muß, jede Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem aus, und beide Sphären fallen in der Geschichte zusammen.“⁴¹³

Die messianische Zeiterfahrung tritt hier als eine auf, die wesentlich Historie eröffnet, als einen Zusammenhang, in dem das einfache, humane, profane Leben als solches auftritt und sich erweitert, sich mitteilt und, vom Geheimnis befreit, einfach Gebrauch macht von sich und von der Gemeinschaft, herrenlos und damit der Tugend befähigt. Die Menschen, die dies erfahren, sind vielleicht diejenigen, die „die kommende Gemeinschaft“ bilden.

Von diesen Lebens- oder Daseinsformen, die mit der Konstellation von Christentum, Kindheit, Figuren und Mysterium in den Blick gerückt sind, in denen schon Momente des freien, neuen Gebrauchs aufgeleuchtet sind, möchte ich zur letzten der drei paulinischen Kategorien, der Hoffnung kommen.

⁴¹² G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 181.

⁴¹³ G. AGAMBEN, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, S. 182.

Agambens Primat der Hoffnung

Wenn ein bestimmter Begriff auffällig selten vorkommt, bedeutet das in Agambens Werken nicht immer, dass er nicht relevant ist. Das gilt auch für die Kategorie der Hoffnung (von Glaube und Liebe ist deutlich öfter die Rede).

Wie schon bei den Kategorien des Glaubens und der Liebe: Agambens kritische Distanz zu konkreten theologischen Themen ist die kleinere Herausforderung, die größere Herausforderung für mein theologisches Weiterdenken ist seine nicht minder kritische Nähe. In der auch von Agamben immer wieder unterstrichenen Grundbedeutung des griechischen Wortes *krisis* sucht er in seinen theologischen Anknüpfungspunkten nach den entscheidenden Bruchstellen innerhalb unseres theologisch geformten europäischen Denkens, um Stellen einem entschieden neuen Gebrauch zuzuführen.

Ein Blick in „Die Zeit die bleibt“ ist auch hier sehr aufschlussreich, obwohl von „Hoffnung“ dort weniger die Rede ist als von Glauben und Liebe. Eine der Denkkategorien des Paulus, die dort beinahe als einzige von Agamben in einem sehr affirmativen Sinne entwickelt wird, ist jene des „*hos me*“, des „als-ob-nicht“, die wir aus dem ersten Korintherbrief kennen. Dort, meint Agamben, sei „seine vielleicht strengste Definition des messianischen Lebens“ zu finden.⁴¹⁴

„I Kor 7,29-32: „Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt, ist, damit die Frauen Habenden als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende und die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende und die Kaufenden als ob nicht Behaltende und die die Welt Nutzenden als ob nicht Nutzende. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt. Ich will jetzt, daß ihr ohne Sorgen seid.“⁴¹⁵

Hier finden wir eine Entsprechung zu dem „ausnehmenden“ Gebrauch von Worten aus der Sprache. Der im messianischen Licht neugewordene Mensch bei Paulus ist seines gewöhnlichen Gebrauchs gleichzeitig enthoben und in diesen in einer betonten Weise gleichzeitig wieder eingesetzt worden:

⁴¹⁴ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 34.

⁴¹⁵ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 34. Giorgio Agamben hat die angegebene Bibelstelle selbst aus dem Griechischen ins Italienische und Davide Giuriato hat dies wiederum ins Deutsche übersetzt.

„Dem Prinzip der messianischen *klesis* [der Berufung] gemäß wird ein bestimmter, faktischer Zustand zu sich selbst in Bezug gesetzt – das Weinen spannt sich zum Weinen, das Freuen zum Freuen – und auf diese Weise widerrufen und in Frage gestellt, ohne daß seine Form verändert würde.“⁴¹⁶

Wir sehen hier also eine strukturelle Analogie zwischen der Figur der Ausnahme aus der Sprache und der messianischen Ausnahme betreffend die positiven Eigenschaften der in der messianischen Berufung Stehenden – beide werden gleichzeitig suspendiert und, in einer entscheidenden Veränderung, in ihrer Form belassen. Sie sind aber ihrer Selbstverständlichkeit enthoben und können nicht mehr so gebraucht werden wie zuvor.

„*Gebrauch*: Das ist die Definition, die Paulus vom messianischen Leben in der Form des *Als-ob-nicht* gibt. Messianisch leben bedeutet, die *klēsis* zu ‚gebrauchen‘, und die messianische *klēsis* ist umgekehrt etwas, das man nur gebrauchen und nicht besitzen kann.“⁴¹⁷

Das ist der zentrale Gedanke. Das Potential, einen ‚Ausweg‘, eine alternative Form der Verwendung in Hinsicht auf unsere jeweils scheinbar festgestellten Identitäten, zu formulieren, ist hier erreicht, und zwar auf eine formal negative Weise, die ganz neue positive Bezüge ermöglicht. Es wird durch die messianische Operation, das Im-Messias-Sein im paulinischen Sinne gerade *keine* neue Identität begründet. „Gebrauch“ heißt also ganz wesentlich: In Bezug auf die eigene Identität neu werden – eine neue Beziehung zu den eigenen Eigenschaften und Möglichkeiten eingehen.

„Gebrauch“ ist bei Agamben das Wort, das zentral seine Ethik betrifft. Er formuliert, wie er das, was er andernorts als „Ununterschiedenheit von Leben und Form“ nennt und das den Grundsatz seiner Ethik darstellt, versteht:

„Dieser freie Gebrauch des Selbst, der keineswegs einschließt, dass über die Existenz wie über ein Eigentum verfügt werden könnte, wird einem wohl nur verständlich, wenn man ihn als *habitus*, als *Ethos* denkt. Von der eigenen Seinsweise hervorgebracht zu werden ist allerdings nichts anderes als was man gemeinhin Gewohnheit nennt [...]:

⁴¹⁶ G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 35.

⁴¹⁷ G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 37. Die Hervorhebungen entsprechen jenen im Original.

Ethisch ist jene Manier, die uns weder zustößt noch begründet, sondern hervorbringt.⁴¹⁸

Hier finden wir die in „Die Zeit die bleibt“ hergestellte Parallele zwischen dem Gebrauch und der Form, die ein Leben annimmt – dem *habitus*, der die Möglichkeit markiert, ethische Handlungen zu vollbringen – der *habitus* ist eben eine Lebensform. Diese hängt wiederum sehr eng mit unserer Sprachverwendung zusammen, wie Agamben in einer Passage seines das Homo sacer-Projekt abschließenden Werkes „Der Gebrauch der Körper“ auch zusammenfasst, und zwar in einer bereits angeführten Passage, die mit einem Zitat aus Ludwig Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“ die Nähe von Sprach- und Lebensform nochmals unterstreicht. Ich möchte sie hier wiederholen, weil

„Im weiteren Verlauf wird die Verwandtschaft von Sprache (genauer: Sprachgebrauch) und Lebensform noch einmal hervorgehoben: ‚Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D.h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform‘ (S. 485).“⁴¹⁹

Die Form, die ein Leben annimmt, und der Gebrauch, den wir von unserem Leben machen können, hängen wesentlich davon ab, dass wir über unsere Existenz nicht wie über ein Eigentum verfügen, sondern im Sinne des messianischen als-ob-nicht in einer Beziehung der Selbstdistanz stehen, die genauso eine befreiende Wirkung hat, wie sie uns die Eigentümlichkeit unserer Situation vor Augen führt.

Wie wir oben im Zitat von Wittgenstein gesehen haben, rückt dieser die Lebensform (und unsere Sprachlichkeit) ganz nahe an die Möglichkeit, überhaupt zu hoffen, das heißt wohl, so zu leben, dass das „als ob“ des Paulus kein leeres bleibt – dass also das eigene Leben als das Unaneigenbare doch etwas eröffnet. In einer Zuwendung zu dem, was wir uns nicht aneignen können, öffnen wir uns auf den „freien Gebrauch“ hin.

Streng zu trennen ist das als-ob-nicht für Agamben nämlich auch vom als-ob, das sozusagen nur den ersten Schritt des Herausnehmens vollzieht und keine neue Relation zu den realen Gegebenheiten setzt. Das als-ob-nicht stiftet eine neue, eben messianische Beziehung, zu dem,

⁴¹⁸ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 32.

⁴¹⁹ G. AGAMBEN, Der Gebrauch der Körper, S. 403. Die Seitenzahlen im Zitat beziehen sich auf: WITTGENSTEIN, Ludwig, Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1969.

was schon da ist – und meint daher auch, dass etwa das Heil nicht mehr Fremdes, Äußeres sein darf, ja, dass wir schon gerettet sind, als „Unrettbare“:

„Derjenige, der in der messianischen Berufung bleibt, kennt kein Als-ob, verfügt nicht mehr über Gleichnisse. [...] Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert.“⁴²⁰

Walter Benjamin verwendet für dieses Verhältnis auch die Rede von der „Hoffnung der Hoffnungslosen“.⁴²¹ Gerade diese neue Perspektivierung des Hoffens stiftet aber die Beziehung auf unsere eigene Hoffnungslosigkeit und öffnet den Raum einer Hoffnung, der auch die Möglichkeit des Gebrauches als-ob-nicht ist, oder, wie es Paulus in 1 Kor 7,21 ausdrückt: „Aber auch wenn du frei werden kannst, brauche (*chresai*) um so mehr!“

„Kafkas Aphorismus, wonach es unendlich viel Hoffnung gibt, ‚nur nicht für uns‘, findet hier seinen einzigen Sinn. Als Rest machen wir, die Lebenden, die *en to nyn kairo* bleiben, die Rettung möglich. Als Rest [...], sind wir sozusagen schon gerettet: Gerade deshalb aber werden wir nur als Rest gerettet werden. Der messianische Rest überschreitet unrettbar das eschatologische Ganze, er ist das Unrettbare, das die Rettung möglich macht.“⁴²²

In „Das Abenteuer. Der Freund“ (erschienen 2016) kommt Agamben dann allerdings doch auf die Hoffnung zu sprechen, mit einer für das Verständnis dieser theologischen Kategorie sehr interessanten Parallelstelle zu „Die Zeit die bleibt“:

„Wenn die letzte Gabe, die Hoffnung, in der Büchse der Pandora verschlossen bleibt, dann deshalb, weil sie ihre wirkliche Erfüllung in der Welt gar nicht erwartet. [...] weil

⁴²⁰ G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 54.

⁴²¹ Genau ist dieses geflügelte Wort bei Benjamin in dieser Formulierung nicht belegt; wohl ist aber am Abschluss des Aufsatzes zu Goethes „Wahlverwandtschaften“ zu lesen: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“ Das bedeutet aber nicht, dass es die Hoffnungslosen in paradoxer Weise auf einmal Hoffnung hätten, sondern dass der Hoffnung immer ein gewisser Charakter des *als-ob-nicht* im Sinne Agambens eignet, also die Möglichkeit, die entscheidende Differenz in auch ausweg- oder alternativlos erscheinende Zusammenhänge einzuschreiben. Vgl. BENJAMIN, Walter, Wahlverwandtschaften, in: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. I.1, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, S. 201.

⁴²² G. AGAMBEN, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 69f.

das Eingebildete und Erhoffte als solche ihren Wunsch schon immer erfüllt haben. Dass wir laut den Worten des Apostels [sic!] ‚in der Hoffnung gerettet worden sind‘ (Röm 8,24) ist deshalb zugleich wahr und nicht wahr. Wenn der Gegenstand der Hoffnung das Unerfüllbare ist, können wir nur als Unrettbare – schon Gerettete – auf Rettung hoffen.“⁴²³

Das „zugleich wahr und nicht wahr“ in dieser Formulierung deutet die Öffnung des als-ob-nicht an. Bekanntlich enthält das Gefäß der Pandora bei Hesiod⁴²⁴ alle Übel, die Menschen knechten, namentlich erwähnt werden Krankheit, Arbeit und Tod. Nur die Hoffnung bleibt im Inneren der Büchse verschlossen, und die Menschheit bleibt ohne sie zurück – wenngleich bei Hesiod offen bleibt, ob die Hoffnung ein weiteres Leiden wäre oder doch eine Linderung der Leiden verhiesse. Die grundlegende Ambivalenz der Hoffnung wird hier auf den Plan gerufen – genau wie dem Glauben und der Liebe liegt auch dem Hoffen eine Ambivalenz zugrunde, vielleicht die stärkste und damit vielleicht auch jene, die es vermag, die meiste Hoffnung zu geben. Hoffnung ist vor diesem Hintergrund die ambivalenteste der drei Kategorien, die für Paulus bleiben.

Gleichzeitig gibt es, wie Agamben in „Das Abenteuer. Der Freund“ sagt, eine Perspektive auf die Hoffnung, die sie als die größte der drei Tugenden erscheinen lässt. Damit nimmt Agamben auch eine subtile Verschiebung von der Liebe hin zur Hoffnung vor, bis hin zu deren Ununterscheidbarkeit. An die Hoffnung lassen sich die geringsten Ansprüche richten, anders als an Glauben und Liebe: Hoffnung kann tatsächlich für nichts haftbar gemacht werden und an nichts, ja an weniger als nichts, also auch an ihrer eigenen Abwesenheit oder einer vollkommen ausweglosen Situation dennoch haften – wird sie aber erfüllt, kann sie genauso als Hoffnung bleiben wie wenn sie enttäuscht wird.

Vor dem Hintergrund von Agambens Denken der Potentialität ist hier aber auch die größte Herausforderung für einen christlichen Messianismus zu sehen. Wenn sich die christliche Glaubensreflexion am „Jesus Messias“ des Glaubens Agambens orientieren möchte, wird sie sich vielleicht auf ein Abenteuer einlassen müssen, das Abenteuer der Hoffnung. Diese ist immer dann am größten, wenn sie bei den Kleinen ist, an den Rändern, in den Marginalien. Die Kategorie der Hoffnung markiert eine politische und ekklesiologische Herausforderung, eine

⁴²³ G. AGAMBEN, *Das Abenteuer. Der Freund*, S. 68; vgl. G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, S. 68f.

⁴²⁴ HESIOD, *Theogonie/Werke und Tage*, hg. von Albert von Schirnding, Berlin/Boston 2012 [URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783050094038> (Stand: 08.09.2021)], S. 47-105, vgl. ferner S. 87f.

„kommende Gemeinschaft“ in einer Weise zu konstituieren, die ihre destituierenden Kräfte erhält und voraussetzt, sie zulässt und die tiefe Ambivalenz unserer Tradition in einen neuen Gebrauch versetzt.⁴²⁵

Hoffnung und Gebrauch sind in dieser Spannung zwei eng verbundene Kategorien, die uns einerseits besser verstehen lassen, was nun die Funktion des „Messianischen“ bei Agamben darstellt, und andererseits konkrete politische und philosophische Hinweise darauf geben, wie sich Agamben einen freieren Umgang mit unseren politischen und philosophischen Aufgaben vorstellen würde – mithin ist die Denkkategorie des Gebrauchs ein Ort der ethischen Reflexion und auch des konkreten, davon motivierten Handelns. Agamben bringt die Figuren des Restes und der Hoffnung durch das als-ob-nicht unmittelbar in Verbindung mit dem Denken einer politischen Gemeinschaft, die als „kommende Gemeinschaft“ nicht unter dem Vorzeichen der Relationalität, sondern in der Figur des Restes konstituiert ist. Dieser bewahrt stets eine destitutive Kraft, die in „Die Zeit die bleibt“ direkt im Anschluss an eine zentrale Erwähnung der Hoffnung, die durch das als-ob-nicht gestiftet wird, so zum Ausdruck kommt:

„Wenn ich ein unmittelbar aktuelles politisches Vermächtnis in den Briefen des Paulus angeben müßte, so glaube ich, daß sein Konzept des Rests nicht fehlen dürfte. [...] Das Volk ist weder das Ganze noch der Teil, weder die Mehrheit noch die Minderheit. Es ist vielmehr etwas, das nie mit sich identisch sein kann, weder als Ganzes noch als Teil, das, was unendlich bleibt oder das jeder Teilung widersteht und das – im Frieden mit jenen, die uns regieren – nie auf eine Mehrheit oder eine Minderheit reduziert werden kann. Und dieser Rest ist die Figur oder die Konsistenz, die das Volk in der entscheidenden Instanz annimmt – *und als solche ist er das einzige reale politische Subjekt.*“⁴²⁶

⁴²⁵ Schon Paulus, das steht unausgesprochen im Hintergrund von Agambens Lektüre der paulinischen Schriften, war ein Jünger, ohne direkt Jesus begegnet zu sein, sondern ein Glaubender an Jesus Messias – Paulus lebt bereits in dem, was nicht gewesen ist. Gleichzeitig lebt er keineswegs in einer Fiktion, ja er lebt in einer durch die Erfahrung von „Jesus Messias“ noch gesteigerten Realität – in der er zu dem, wer und was Jesus ist und wer Paulus ist, die gleiche Beziehung der Nicht-nicht-Identität, des Seins als Rest hat. Ganz im Gegensatz zu einer möglichen Zurückweisung christlichen Glaubens treibt Agamben diesen auf die Spitze: *Fides quae* und *fides qua* sind hier nicht mehr unterscheidbar, das Leben ist zum Zeugnis geworden. Christologie oder die Nachfrage, wer Jesus denn in einem festschreibbaren historischen Sinn gewesen sei, verlieren schlichtweg ihre Bedeutung für Paulus. Die Tradierbarkeit, die Überlieferung dieser radikalen Entsubjektivierung ist allerdings so nicht gesichert, sie ist prekär und muss immer wieder aufs Neue geschehen.

⁴²⁶ G. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, S. 70f. Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

Unsere Hoffnung in Bezug auf die kommende Gemeinschaft ist, dass es einen solchen Gebrauch – der Sprache, des Körpers, unserer Eigenschaften und Gegebenheiten – gibt, sodass wir ethisch handeln können.

Agamben als theologischen Denker zu lesen bedeutet gleichzeitig, seine Methode und seine Beispiele theologisch zu lesen und sich dabei zu fragen, was „theologisch lesen“ bedeutet. Entsprechend ergibt sich daraus die Frage, wie die unterschiedlichen Motive in der Theologie wirksam gemacht und einen zeitgemäßen fundamentaltheologischen Denkraum in Austausch mit anderen Disziplinen der Theologie ermöglichen können. Anders formuliert könnte ich auch fragen: Gibt es Hoffnung für die Theologie? Kann sie ihre eigenen Kategorien einem neuen Gebrauch zuführen?

Zwar gibt es bei Agamben keine positive Gotteslehre, aber durchaus die Möglichkeit, die Potentialität, Gott zu erfahren, jenseits der Absicherungen durch Strukturen der Sprache und des Glaubens, die Gott und Menschen aneinanderbinden wollen. Eine Lebens-Form im Sinne Agambens würde es uns vielleicht auch ermöglichen, Gott in gewisser Weise freizulassen, ihn nicht als Garant entweder der konstituierenden Macht eines Staates oder als Fundament eines positiven Identitätsentwurfs zu missbrauchen.

Der Gebrauch der Dinge ist auch ein Freilassen Gottes aus unseren Begrifflichkeiten, auch aus unseren theologischen Begrifflichkeiten und kirchlichen Praktiken. Sind diese destituiert, können wir vielleicht ein Gespür für das finden, was sich an Gott, an der Kirche, an der Gemeinschaft der Gläubigen, einer einfachen Aneignung und der Suche nach Relationslogiken entzieht. Dann hätten wir auch Hoffnung, unser Christsein zu gebrauchen.

An den wenigen Stellen, an denen Agamben explizit von Gott spricht, klingt etwas an, das vor allem im Gebrauch merklich wird, in dem auch die Beziehung von Transzendenz und Immanenz nochmals intensiviert wird:

„Gott oder das Gute oder der Ort haben keinen Ort, sondern sind das Statt-finden der Dinge [...]. Dass die Welt ist, dass etwas erscheinen und ein Gesicht haben kann, [...] das ist das Gute. Ausgestellt und transzendiert wird alle irdische Existenz, weil sie unwiederbringlich in der Welt ist. [...] Böses entsteht, wenn in Vergessenheit gerät, das [sic] die Transzendenz dem Statt-Finden der Dinge selber innewohnt.“⁴²⁷

⁴²⁷ G. AGAMBEN, Die kommende Gemeinschaft, S. 20f. Die Hervorhebung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

Das Statt-finden der Dinge selbst in den Blick kommen zu lassen, das kann uns auch theologisch Hoffnung geben – auf einen Gott, der uns in den Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung immer wieder auf einen Gebrauch hin offen werden lässt. Dieser Gebrauch kann dann unsere Ekklesiologie, unsere konkreten pastoralen Handlungen, die Lektüre der Tradition betreffen, immer werden diese Felder human und profan erscheinen. Dann und nur dann würden wir auch Gott gerecht. Das Messianische ist die Chiffre für dieses Geschehen, in dem sich philosophische, theologische und politische Momente stets aufs Neue verschränken.

Es wird dadurch, dass Agamben selbst zum Leser wird, ein neuer, anderer Gebrauch des Seins, der Sprache, auch der Theologie ermöglicht, indem die Bedeutung des jeweiligen Begriffes in der Sprache, indem die Stellung einer bestimmten Denk- oder Handlungsfigur in einem politischen oder philosophischen System auf ihre Entwicklungsfähigkeit hin gelesen wird. Besonders betrifft das, wie wir gesehen haben, die paulinischen Kategorien von Glaube, Liebe und Hoffnung.

Die Tugend der Hoffnung richtet sich weder auf die Vergangenheit noch auf die Zukunft. Hoffnung ist im Sinne Agambens die gegenwärtigste der paulinischen Kategorien. Sie ist dadurch nicht eigentlich erfüllbar, weil sie einfach das Gegenwärtige seinem freien Gebrauch öffnet. Damit kann sie aber auch nicht im eigentlichen Sinn erfüllt werden, weil es für die Hoffnung darin gewissermaßen nichts, jedenfalls nichts positiv Festhaltbares, zu erfüllen gibt. Vielleicht ist sie auch deshalb diejenige Kategorie, die am unwahrscheinlichsten dem Bann der *sacratio* verfallen kann, die also in dieser Paulus-Lektüre vielleicht nicht die größte von den dreien ist, wie es Paulus es in 1 Kor 13 von der Liebe sagt, aber diejenige Kategorie, die, gerade weil sie sich so der Öffnung verschrieben hat, entscheidend ist für die Möglichkeit der Eröffnung eines freien Gebrauchs. Agamben legt das nahe, wenn er sagt:

„Dass wir laut den Worten des Apostels ‚in der Hoffnung gerettet worden sind‘, ist deshalb zugleich wahr und nicht wahr. Wenn der Gegenstand der Hoffnung das Unerfüllbare ist, können wir nur als Unrettbare – schon Gerettete – auf Rettung hoffen. So wie sie ihre Erfüllung übersteigt, überschreitet die Hoffnung auch das Heil – ja selbst die Liebe.“⁴²⁸

⁴²⁸ G. AGAMBEN, Das Abenteuer. Der Freund, S. 68.

Das messianische Heil ist vor allem diese Hoffnung, die immer noch aufscheinen kann, der Rest, der sich immer noch findet und jedes Ganze durchkreuzt. Sind sowohl der Glaube als auch, in einem geringeren Ausmaß, die Liebe, von ihrer potentiellen Vereinnahmung und Verrechtlichung durch Symbole und theologische Begriffe oder durch bürgerliche Gesetze und Rechtsnormen bedroht, so zieht sich die Hoffnung zurück, bleibt aber in ihrer Potentialität gerade dort erhalten, wo sie am weitesten entfernt scheint und ermöglicht so die anderen Kategorien des Glaubens und der Liebe in ihrem freien Gebrauch. Die Voraussetzung dafür ist, wie ich zeigen konnte, eine Herangehensweise an das, was ist, welche dessen spezifische Wieheit nicht durch einen formalen Vorgriff vereinnahmt, sondern genau diese erst einmal sein lässt und auf ihre Entwicklungsfähigkeit hin betrachtet. Auch die bisweilen scheinbar unüberwindliche Trennung von Denken und Handeln oder theoretischen Ansätzen und praktischen Optionen kann so wirksam unterlaufen werden.

Das „Messianische“, das ich hier anhand der Kategorien des Gebrauchs, des Auswegs und der Hoffnung nochmals deutlicher inhaltlich zu bestimmen versucht habe, hat seinen eigentlichen Ort immer nur in jener Lebensform, von der wir, wie es Agamben möchte, sagen können, dass sie uns hoffen lässt.

Literaturverzeichnis und Formales

Formale Bemerkungen zum Text

In jenen Zitaten, die älteren Werken und insbesondere den älteren Übersetzungen von Werken Giorgio Agambens entnommen sind, wurde die jeweils verwendete deutsche Rechtschreibung nicht berichtigt. Auch die Zitierweise und die Umschrift fremdsprachiger, insbesondere griechischer und hebräischer Worte, folgt dem jeweils wiedergegebenen Text und kann daher unterschiedlich ausfallen, fallweise auch innerhalb eines Zitats.

Sämtliche Hervorhebungen sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, aus den Originaltexten übernommen. Fremdsprachige Zitate, die der Verfasserin nicht in einer deutschen Übersetzung vorliegen, sind, wo nötig, übersetzt. So nicht anders angegeben, stammen diese Übersetzungen von der Verfasserin. Englischsprachige Zitate werden im Original belassen.

Literatur

Werke von Giorgio Agamben

AGAMBEN, Giorgio, *L'uomo senza contenuto*, Mailand 1970.

Ders., *Sui limiti della violenza*, in: *Nuovi argomenti* 17/1970, S. 159-173.

Ders., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Turin 1977.

Ders., *Gusto*, in: Ruggiero, Romano (Hg.), *Enciclopedia Einaudi*, Bd. 6, Turin 1979, S. 1019-1038.

Ders., *Idee der Prosa*, übers. von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, München 1987.

Ders., *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, übers. von Andreas Hiepko und Maria Zinfert, Berlin 1998.

Ders., *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2003.

Ders., *Die kommende Gemeinschaft*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2003.

Ders., *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, übers. von Stefan Monhardt, Frankfurt a.M. 2003.

Ders., *Ausnahmestand*, übers. von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M. 2004.

Ders., *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2004.

Ders., *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. von Sabine Schulz, Zürich 2005.

Ders., *Nymphae*, übers. und hg. von Andreas Hiepko, Berlin 2005.

Ders., *Profanierungen*, übers. von Marianne Schneider, Frankfurt a.M. 2005.

Ders., *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*, übers. von Eva Zwischenbrugger, Zürich 2005.

Ders., *The Time that Remains*, übers. von Patricia Dailey, Stanford 2005.

Ders., *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt a.M. 2006.

Ders., *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2007.

Ders., *Was ist ein Dispositiv?*, übers. von Andreas Hiepko, Zürich 2008.

Ders., *On the Limits of Violence*, hg. von Lorenzo Fabbri und Elisabeth Fay, in: *Diacritics* 39/4/2009, S. 103-111.

Ders., *Signatura rerum. Zur Methode*, übers. von Anton Schütz, Frankfurt a.M. 2009.

Ders., *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, übers. von Stefanie Günthner, Frankfurt a.M. 2010.

Ders., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2010.

Ders., *Nacktheiten*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2010.

Ders./FERRANDO, Monica, *Das unsagbare Mädchen. Mythos und Mysterium der Kore*, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2012.

Ders., *Der Mensch ohne Inhalt*, übers. von Anton Schütz, Berlin 2012.

Ders., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2012.

Ders., *Archäologie des Befehls*, in: Graf, Friedrich-Wilhelm (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, S. 241-258.

Ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, übers. von Francesca Raimondi, Frankfurt a.M. 2013.

Ders., *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2013.

Ders., *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014.

Ders., *Pilatus und Jesus*, Berlin 2014.

Ders., *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2015.

Ders., *Gusto*, Macerata 2015 [Neuaufgabe des 1979 in der Enciclopedia Einaudi (hg. Romano Ruggiero) erschienen Textes].

Ders., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüning, Frankfurt a.M. ¹⁰2015 [2002].

Ders., *Che cos'è reale?*, Vicenza 2016.

Ders., *Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai Romani“*, Turin 2016 [2000].

Ders., *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, erw. Neuaufgabe Rom 2016 [Erstaufgabe 2015].

Ders., *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, übers. von Michael Hack, Frankfurt a.M. 2016.

Ders., *Autoritratto nello studio*, Mailand 2017.

Ders., *Die Erzählung und das Feuer*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2017.

Ders., *Taste*, übers. von Francis Cooper, New York 2017.

Ders., *Das Abenteuer. Der Freund*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2018.

Ders., *Homo sacer*. Edizione Integrale (1995-2015), Macerata 2018.

Ders., *Pulcinella oder Belustigung für Kinder*, übers. von Marianne Schneider, München 2018.

Ders., *Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, Stanford 2019.

Ders., *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata 2020.

Ders., *Che cos'è un comando?*, Mailand 2020.

Ders., *Der Gebrauch der Körper*, übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2020.

Ders., *Was ist Wirklichkeit?*, übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2020.

Ders., *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, übers. von Federica Romanini, Wien 2021.

Ders., *La follia di Holderlin*, Turin 2021.

Ders., *Una voce* [URL: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben> (Stand: 08.09.2021)].

Sekundärliteratur

ACCIARESI, Matteo, *In convergente disaccordo. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger*, Dissertation Rom 2017 [URL: <https://www.academia.edu/32683132> (Stand: 20.07.2021)].

ADLER, Hans G./LANGBEIN, Hermann/LINGENS-REINER, Ella (Hg.), *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, Köln/Frankfurt a.M. 1984 [Erstauflage 1962].

ADORNO, Theodor W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1. *Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1977.

APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (FS Reikerstorfer)*, Göttingen 2012.

Ders., *The Testament of Time. The Apocalypse of John and the recapitulatio of Time according to Giorgio Agamben*, in: Wieser, Veronika/Eltschinger, Vincent/Heiss, Johann (Hg.), *Cultures of Eschatology. Volume 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities. Volume 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin/Boston

- 2020 [URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110597745-036> (Stand: 12.09.2021)], S. 733-758.
- ARENDE, Hannah, *Macht und Gewalt*, hg. von G. Uellenberg, München/Zürich 1970.
- ARENSON, Karen W., In Protest, Professor Cancels Visit To the U.S., in: *The New York Times* 17.01.2004 [URL: <https://www.nytimes.com/2004/01/17/nyregion/in-protest-professor-cancels-visit-to-the-us.html> (Stand: 25.08.2021)].
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, hg. und übers. von Gernot Krapinger, Leipzig 2017.
- ASSMANN, Jan, *Ausnahmestand und Messianismus. Schmitt – Taubes – Agamben, Einstein Forum Berlin 2019* [URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7v-axTUzH7k> (Stand: 11.09.2021)].
- DER BABYLONISCHE TALMUD, Bd. IV, übers. von Lazarus Goldschmid, Darmstadt 1996.
- BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Paris 1988.
- Ders., *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement 2*, Paris 2006.
- Ders., *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement 3*, Paris 2018.
- BAHR, Hans-Dieter, *Landschaft. Das Freie und seine Horizonte*, Freiburg i.Bg./München 2014.
- BENJAMIN, Walter, *Wahlverwandtschaften*, in: Ders., *Gesammelte Schriften. Bd. I.1*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991.
- Ders., *Zur Kritik der Gewalt*, in: Ders., *Gesammelte Schriften. Bd. II.1*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991.
- BIGNALL, Simone/SVIRSKY, Marcelo (Hg.), *Agamben and Colonialism*, Edinburgh 2012.
- BÖCKELMANN, Janine (Hg), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007.
- BUBER, Martin, *Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*, Gerlingen 1994.
- BUTLER, Judith, *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a.M. 2001.
- CACCIARI, Massimo, *Icone della legge*, Mailand 2002.
- CHIESA, Lorenzo, *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, in: *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy* 5/1/2009, 105-116.
- COHEN, Julie-Marthe/HEIMAN-JELINEK, Felicitas (Hg.), *Neglected Witnesses. The Fate of Jewish Ceremonial Objects During the Second World War and After*, Amsterdam 2011.

- DANTE ALIGHIERI, *Monarchie*, Lateinisch-Deutsch, übers. von Constantin Sauter, Gräfrath 2016.
- DAUSNER, René, *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Paderborn 2016.
- DEIBL, Jakob, *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Wien 2013.
- DEIBL, Marlene, „Du sprichst nicht mit mir?“ Auf dem Weg zu einer negativen Topologie der Ausnahme in der Spannung zwischen historisch-biographischer Topographie und allgemeiner Begriffsarbeit. Versuch einer Rückbindung mit Giorgio Agambens Lektüre des Pilatus-Motivs. Masterarbeit Universität Wien 2017.
- DERRIDA, Jacques, *Préjugés. Vor dem Gesetz*, übers. von Peter Engelmann und Axel Witte, Wien 2017.
- DICKINSON, Colby, *Agamben and Theology*, London/New York 2011.
- DURANTAYE, Leland de la, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009.
- FOUCAULT, Michel, *Die Archäologie des Wissens*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1973.
- Ders., *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a.M. 1983 [Vorlesung gehalten im Studienjahr 1976].
- FRANKENBERG, Günther, *Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M. 2010.
- GEULEN, Eva, *Giorgio Agamben zur Einführung*, 3., erg. Auflage, Hamburg 2016.
- GILSON, Etienne, *John Duns Scotus. Introduction to His Fundamental Positions*, übers. von James Colbert, New York 2018 [frz. Erstausgabe Paris 1952].
- GINZBERG, Louis, Akiba Ben Joseph [URL: <https://jewishencyclopedia.com/articles/1033-akiba-ben-joseph> (Stand: 07.09.2021)].
- GNOLI, Antonio, Giorgio Agamben: „Credo che le città stiano morendo“, in: *La Repubblica*, 27.10.2018 [URL: https://www.repubblica.it/robinson/2018/10/27/news/giorgio_agamben_cred_o_che_le_citta_stiano_morendo_-300774142/ (Stand: 12.09.2021)].
- GORDON, Robert S., *The Holocaust in Italian Culture, 1944-2010*, Stanford 2012.
- GUANZINI, Isabella, Una debole forza messianica. Motivi teologici in Giorgio Agamben, in: *Teologia* 39/2014, S. 240-265.
- HAVERKAMP, Anselm, *Anagrammatics of Violence. The Benjaminian Ground of Homo Sacer*, übers. von Kirk Wetters, in: Mills, Catherine (Hg.), *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham 2005, S. 135-144.

- HEIDEGGER, Martin, Frühe Schriften, hg. von Karl-Friedrich von Herrmann, Frankfurt a.M. 1972 [HGA1].
- HERRMANN, Karl-Friedrich von, Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe, in: Fischer, Norbert/Herrmann, Karl-Friedrich von (Hg.), Heidegger und die Christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007, S. 21-32.
- HESIOD, Theogonie/Werke und Tage, hg. von Albert von Schirnding, Berlin/Boston 2012 [URL: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783050094038> (Stand: 08.09.2021)], S. 47-105, vgl. ferner S. 87f.
- HIEPKO, Andreas, Botschaften aus dem Gehäus [URL: <http://botschaftenausdemgehaeus.blogspot.com/> (Stand: 25.08.2021)].
- HINZ, Berthold, Persephone, in: Moog-Grünewald, Maria, Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Supplement, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), Der Neue Pauly, Leiden 2008 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e12224340 (Stand: 08.09.2021)].
- HOFF, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009.
- HOPKINS, Britain, Beyond the Agamben paradigm. The spatial logics of exceptionalism, in: Society and Space 37/2019, S. 953-970.
- HUNTER, Ian, Giorgio Agamben's Form of Life, in: Politics, Religion & Ideology 18/2/2017, S. 135-156.
- ILLICH, Ivan, Tools for Conviviality, New York 1973.
- Ders., Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis, Reinbek bei Hamburg 1975.
- Ders., The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985, Vorwort von Giorgio Agamben, hg. von Valentina Borremans und Sajay Samuel, Philadelphia (PA) 2019.
- KAFKA, Franz, Das Urteil und Andere Erzählungen. Text und Kommentar, hg. von Peter Höfle, Frankfurt a.M. 2003.
- KANT, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 4, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1963 [GMS, AA IV].
- KELSEN, Hans, Reine Rechtslehre, vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Wien 1960.
- KIRSCHNER, Martin (Hg.), Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren, Münster 2020.

- KOCH, Nadia Justine, Paradeigma, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), Der Neue Pauly, Leiden 2006 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e12224340 (Stand: 25.08.2021)].
- KOTSKO, Adam, What is to be done? The Endgame of the Homo Sacer Series. Vortrag an der New York University, März 2014 [URL: <https://itself.blog/?s=what+is+to+be> (Stand: 25.11.2020)].
- Ders./SALZANI, Carlo (Hg.), Agamben's Philosophical Lineage, Edinburgh 2017.
- Ders., Der Fürst dieser Welt. Eine Genealogie des Teufels, übers. von Florian Klug, Wien/Berlin 2019.
- KUHN, Thomas S., The Structure of Scientific Revolution, Chicago 1962.
- KURAN, Daniel, Geschichte zwischen Mythos und Messianischem. Walter Benjamins Jetztzeit und die Zeit der Toten als humane Zeit, Wien 2019.
- LE MONDE, Non au tatouage biopolitique, par Giorgio Agamben, in: Le Monde 10.01.2004 [URL: https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/01/10/non-au-tatouage-biopolitique-par-giorgio-agamben_348677_1819218.html (Stand: 25.08.2021)].
- LEVI, Primo, Die Atempause, übers. von Barbara und Robert Picht, München 2011.
- Ders., Ist das ein Mensch?, übers. von Heinz Riedt, München 2011.
- Ders., So war Auschwitz. Zeugnisse 1945-1986 [orig. hg. von Domenico Scarpa und Fabio Levi], übers. von Leonardo De Benedetti, München 2017.
- LIEBSCH, Burkhard, Giorgio Agamben (2007), Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, in: Kühnlein, Michael, Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch, Frankfurt a.M. 2018, S. 907-917.
- LUCCI, Antonio, Gewalt, Macht und Leben. Entstehung, Entwicklung und Entsetzung der Gewalt bei Giorgio Agamben, 19.08.2019 [URL: <https://philosophie-indebate.de/3485/indepth-longread-gewalt-macht-und-leben/> (Stand: 09.04.2021)].
- MARCHART, Oliver, Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010.
- MESKIN, Jacob/SHAPIRO, Harvey, To Give an Example is a Complex Act. Agamben's pedagogy of the paradigm, in: Educational Philosophy and Theory 46/4/2014, S. 421-440.
- MINCA, Claudio, Agamben's Geographies of Modernity, in: Political Geography 26/2007, S. 78-97.
- MÜLLER, Martin, Das Paradigma der Schwelle, Dissertation Universität Wien 2011 [URL: <http://othes.univie.ac.at/19213/> (Stand: 25.08.2021)].
- MURRAY, Alex, Giorgio Agamben (Routledge Critical Thinkers), New York 2010.

- NANCY, Jean-Luc, Die undarstellbare Gemeinschaft, übers. von Gisela Febel und Jutta Legueil, Stuttgart 1988.
- NEGRI, Antonio, The Ripe Fruit of Redemption. Review of Giorgio Agamben's The State of Exception, übers. von Arianna Bove, in: Il Manifesto 2003 [URL: <https://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm> (Stand: 04.09.2021)].
- NEGRI, Antonio, The sacred Dilemma of Inoperosity, übers. von Jason Francis McGimsey, 09.2021 [URL: <https://criticallegalthinking.com/2012/09/25/the-sacred-dilemma-of-inoperosity-on-giorgio-agambens-opus-dei/> (Stand: 27.05.2021)].
- OSTERHAMMEL, Jürgen, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2010.
- PALMER, Gesine, „Wir würden es jederzeit wieder tun“. Einige Überlegungen zu Rosenzweigs Anti-Konversion im Kontext der neueren Paulusrezeption, in: Brassler, Martin (Hg.), Rosenzweig-Jahrbuch 4. Paulus und die Politik, Freiburg i.Bg./München 2009, S. 25-58.
- PLATON, Politeia, Werke in acht Bänden, Bd. IV, bearb. von Dietrich Kurz, gr. Text von Émile Chambry, übers. von Friedrich Schleiermacher, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 2011 [1971].
- RADISCH, Iris, „Europa muss kollabieren“, Interview mit Giorgio Agamben, in: DIE ZEIT 35/2015, 27.08.2015 [URL: <https://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg> (Stand: 11.09.2021)].
- RIVES, James B., Sacer, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hg.), Der Neue Pauly, Leiden 2008 [URL: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1574-9347_dnp_e1026790 (Stand: 09.09.2021)].
- ROSENZWEIG, Franz, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II. Der Stern der Erlösung, mit einer Einführung von Reinhold Mayer, Den Haag 1976 [5736].
- SALGARÒ, Massimo, Kann man das Offene öffnen? Benjamin und Scholem, Agamben und Derrida vor dem Gesetz, in: Locher, Elmar (Hg.), Franz Kafka – „Ein Landarzt“, Bozen 2004, S. 75-90.
- SALZANI, Carlo, Introduzione a Giorgio Agamben, Genua 2013 [derzeit vergriffen].
- SCHOLEM, Gershom, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1957.
- TAUBES, Jacob: Abendländische Eschatologie, Bern 1947.
- VERSO BOOKS, Blog [URL: <https://www.versobooks.com/blogs> (Stand: 25.08.2021)].
- VILLINGER, Ingeborg, Biopolitische Tauschprozesse des Leviathan. Überlegungen im Anschluss an Giorgio Agamben, Carl Schmitt und Ernst Cassirer, in: Mein, Georg/Schöblier, Franziska (Hg.), Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche

- Verhandlungen des Ökonomischen, Bielefeld 2005, [URL: <https://doi.org/10.14361/9783839402832-002> (Stand: 12.09.2021)] S. 45-66.
- WEIß, Martin G., Subjektivität und Herrschaft im Kontext von Biopolitik und Gentechnik, in: Phänomenologische Forschungen 2007, S. 163-191.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1969.
- ZEILLINGER, Peter, Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potential von Agambens Homo-Sacer-Projekt, in: Kirschner, Martin (Hg.), Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren, S. 245-313.

Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird das Denken Giorgio Agambens mit einem besonderen Fokus auf sein kultur- und rechtsphilosophisches Großprojekt, das Homo sacer-Projekt, dargestellt. Agamben gilt als einer der größten lebenden Intellektuellen der Gegenwart. Er hat sich der Aufgabe verschrieben, sowohl die Denkansätze der europäischen Philosophietradition bis ins 20. Jahrhundert und ihre ontologischen Fragestellungen fortzuschreiben als auch die Projekte der Postmoderne, die diese Tradition transformieren. Ziel ist es dabei, eine ethische und politische Theorie zu entwickeln, die den Herausforderungen der Gegenwart begegnet und diese nochmals lesbar und damit lebbar macht. Bei alledem hat er ein besonderes Interesse für theologische Motive und Denkweisen, die er philosophisch neu interpretiert.

Die vorliegende Arbeit rekonstruiert die Grundanliegen Agambens mit philosophischem und fundamentaltheologischem Fokus. In einem ersten Teil werden die voraussetzungsreichen methodologischen Grundintuitionen Agambens analysiert. Daraus ergibt sich ein Bild von Agamben als originellem Grundlagentheoretiker der Geisteswissenschaften, der philologische und historische Methoden verwendet, um seinen philosophischen Analysen Schärfe zu verleihen. Gleichzeitig entsteht mit dem Bild von Agamben als Leser, das ich in der vorliegenden Arbeit zeichne, eine Möglichkeit, theologisches Arbeiten, Tun und Denken, als Weise des Lesens zu verstehen, die weder auf eine ästhetische Sensibilität noch auf eine ihr eigene Rationalität verzichten muss.

In einem zweiten Teil gehe ich vor dem Hintergrund dieser methodologischen Überlegungen das Homo sacer-Projekt als Kern der Arbeit Agambens durch. Dabei werden auch andere Werke herangezogen, besonders der Kommentar, den Agamben zum Römerbrief vorgelegt hat, „Die Zeit die bleibt“. Der Fokus liegt aber auf einer chronologischen Darstellung des seit der Jahrtausendwende erschienen und mit der italienischen Gesamtausgabe 2017 abgeschlossenen Werkes in neun Bänden, das seit dem vergangenen Jahr auch auf Deutsch im Gesamten vorliegt. Agamben entwickelt ausgehend von der Fragestellung nach den strukturellen und auch denkerischen Voraussetzungen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts eine eigenständige, kritische Analyse der Moderne, die in der Frage nach der Möglichkeit einer Ethik unter den Bedingungen der Moderne kulminiert. Es stellt sich im Fortgang der Untersuchung heraus, dass diese nicht ohne eine Sensibilität für problematische Strukturen des Religiösen, die sich in der Moderne verallgemeinert haben, möglich ist. Ebenso verortet Agamben auch die Ansätze des möglichen Gegenentwurfs einer Ethik des nicht-repräsentativen und nicht gewaltförmigen „Gebrauchs“ sozialer Formen und natürlicher Ressourcen in der jüdisch-christlichen Tradition

Europas. Das Homo sacer-Projekt schließt mit einem Ausblick auf die Option einer kommenden Ethik vor diesem Hintergrund.

In einem abschließenden Teil vertiefe ich unter dem Titel „Theologische Lektüren“ eigenständig theologische Motive bei Agamben, um sein Denken für die Theologie in der Gegenwart anschlussfähig zu machen. Das betrifft Methoden und Inhalte gleichermaßen. Leitende Begriffe sind hier die paulinischen Kategorien Glaube, Liebe und Hoffnung, die einer Neulektüre unterzogen werden, die sie hin auf neue Möglichkeiten der Interpretation, den titelgebenden „neuen Gebrauch“, öffnet. Dabei ergibt sich ein komplexes Verständnis davon, was theologisches Nachdenken in der Gegenwart heißen kann, wenn es sowohl die problematischen wie auch die hoffnungsstiftenden Aspekte des Religiösen nach Agamben und nach der Moderne erst nimmt. Dafür möchte diese Arbeit sowohl eine fundierte Übersicht der Werke Agambens geben als auch einige originelle theologische Gedanken angeben, die sich aus diesen entwickeln lassen.