

Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer

Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben

Kurt Appel

1. Gegenwart zwischen Apokalypse und Virtualität

1.1 Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie

Hegels Geschichtsphilosophie, die zuerst in der Phänomenologie des Geistes (PhdG) und später in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie zum Ausdruck gebracht wurde, stellt einen Höhepunkt geschichtsphilosophischen Denkens der Neuzeit dar. Geschichte bestimmt sich in Hegels Darlegungen als Ausdruck des Absoluten und das Absolute umgekehrt als geschichtlich Vermitteltes. Auch wenn in der Epoche nach Hegel in der Philosophie der Zusammenhang von Geschichte und absolutem Geist aufgelöst wurde, indem man zweiterem nur mehr den Status eines Phantoms zuerkannte, blieb doch Geschichte auf der Tagesordnung philosophischen Denkens. Alle noetischen, sprachlichen und kulturellen Ausdrucksweisen wurden als geschichtliche verstanden, wenngleich der Begriff der Geschichte seit Nietzsche unter dem Verdacht der Sinnlosigkeit stand. Heute scheint zwar in der akademischen Philosophie die (meist kontinentaleuropäische) Geschichtsphilosophie gegenüber der (analytischen) Sprachphilosophie eher ein Randdasein zu führen, allerdings haben die global rezipierten Schriften von Denkern wie Agamben, Žižek, Badiou, Butler, Sloterdijk, Taylor etc. eminent geschichtsphilosophische Perspektiven.

Dagegen mutet die gegenwärtige *Geschichtstheologie* – d. h. jener Diskurs, in dem Gott als entscheidende Gestaltungsmacht von Geschichte, Kultur und Gesellschaft fungiert – vergleichsweise bescheiden an. Man könnte etwas sarkastisch (und übertreibend) anmerken, dass der zeitgenössische geschichtstheologische Diskurs vom „Ende der Geschichte“ (Lyotard) schon allein deshalb nicht betroffen ist, weil er noch nicht einmal angefangen hat. Natürlich ist bereits durch das Inkarnationsdogma Geschichte ein zentrales Thema

des Christentums. In jüngerer, d. h. nachhegelscher Zeit gab es im 19. Jahrhundert z. B. von der Wiener Theologischen Schule (Anton Günther) in Rezeption Hegels sehr interessante geschichtstheologische Überlegungen, die zunächst von der dominierenden Neuscholastik an den Rand gedrängt wurden. Aus der Feder von Pierre Teilhard de Chardin entstand im 20. Jahrhundert die Schrift „Der Mensch im Kosmos“¹, ein bemerkenswerter geschichtstheologischer Entwurf, der als vielleicht letzte theologische Konzeption der vergangenen 100 Jahre auch außerhalb der Kirchen weltweit auf breites Interesse stieß und später in modifizierter Form von Rahner u. a. weitergeführt wurde. Im protestantischen Raum war es der geschichtstheologisch zentrierte Römerbriefkommentar von Barth, der diesem zum Durchbruch verhalf und als eine der zentralen protestantischen Schriften des letzten Jahrhunderts angesehen werden muss. Das theologische Interesse für Geschichte erfuhr also im 20. Jahrhundert sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich eine so starke Ausprägung, dass alle relevanten theologischen Gesamtentwürfe, von Pannenberg bis Balthasar, auch und v. a. als Geschichtstheologien anzusehen sind. Trotzdem zeigte sich, dass die Theologie zunehmend weniger vermochte, eigene Impulse für den globalen geisteswissenschaftlichen Diskurs zu setzen, und sie Gott nicht mehr als *nichtfiktionale* gesellschaftliche Größe plausibel machen konnte. Allenfalls wurden Gott und seine Geschichte in das ferne Himmelsreich ausgelagert. Namentlich die katholisch-theologischen Denkbewegungen litten daran, dass sie zwar aktuelle philosophische Strömungen rezipierten, diese aber meist nicht wirklich mit Neuem, d. h. genuin theologischen Überlegungen bereichern konnten². Wenn also Geschichtstheologie ihren Sinn darin hätte, dass die in ihr entwickelten Kategorien ein essentieller Bestandteil von Deutungen heutiger Existenz und zeitgenössischer kultureller Entwicklungen und Phänomene sind, so muss man einräu-

¹ Teilhard de Chardin, Pierre, *Der Mensch im Kosmos*, Le phénomène humain, München 1959. Vgl. dazu Appel, Kurt/Teilhard de Chardin, Pierre, *Le Phénomène humain/Der Mensch im Kosmos*, in: Danz, Christian (Hg.), *Kanon der Theologie*, Darmstadt 2008, 177–184.

² In der evangelischen Theologie zeigte sich eher das Phänomen, dass man zwar auf Grund einer stärkeren Bibelrezeption genuin eigene Kategorien in den Geistesdiskurs einzubringen versuchte, dass aber auch diese vielfach dem philosophisch-geisteswissenschaftlichen Diskurs äußerlich blieben.

men, dass sie de facto nicht sichtbar wird. Ihr in der Regel zugrundeliegendes heilsgeschichtliches Schema bleibt den symbolischen Ordnungen unserer Zeiten äußerlich und wirkt daher unvermittelt in Bezug auf Leben und Denken der okzidentalen Welt. Selbstverständlich ist zu unterstreichen, dass Geschichtstheologie auch gegenwärtig in den klassischen Traktaten der Christologie und der Eschatologie mitthematisiert wird, allerdings ohne den Anspruch oder den inneren Eros, etwas zur konkreten Auslegung der geschichtlichen („irdischen“) Situation (post-)moderner Gesellschaften beitragen zu können.

Man interpretiert in der okzidental geprägten Geistes- und Kulturwissenschaft Geschichte und Gesellschaft de facto unter der Grundannahme der Nichtexistenz Gottes. Erst recht gilt dies für die Naturwissenschaften, wobei von einer teils noch christlich sozialisierten (älteren) Forschergeneration manchmal der großzügige Hinweis auf die formalen Verschiedenheiten der Disziplinen erfolgt, so als ob Naturwissenschaften völlig unberührt von (natur-)philosophischen Überlegungen bleiben könnten und umgekehrt Philosophie und Theologie jenseits der Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Geltungsansprüche betrieben werden könnten. Wo man sich mit der zu konstatierenden strukturellen „Gottlosigkeit“ nicht abfindet wie z. B. in muslimisch (und in geringerem Ausmaß in evangelikal oder hinduistisch) geprägten Räumen, verlässt man zunehmend die abendländisch-universitären Diskurslandschaften und baut parallele Welten auf. Diese stellen aber virtuelle Rückgriffe auf die vermeintliche Reinheit fiktionaler Vergangenheiten dar, was zur Folge hat, dass sie sich in ständiger Entgegensetzung und Absetzung von der Moderne (z. B. von der Aufklärung, von den „Ungläubigen“ etc.) definieren müssen, um einen Inhalt zu gewinnen.

1.2 Der Zerfall der Groß Erzählungen und die neuen Erzählungen danach

„Wir“, d. h. die durch die europäische Tradition global geprägte Geisteswelt, stehen heute in einer Situation, in der die säkular geprägten Geschichtsdeutungen und Erzählungen *entweder* am Zerfall sind wie jene vom Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit *oder* ins „Nichts“ führen wie die Erzählung vom kommenden Kälteod des Universums als Endpunkt der Evolution. Gleichzeitig ist auch jeder unmittelbare Rückgriff auf die klassischen theologischen Kon-

zeptionen versperrt, da der moderne Mensch in seinem Erfahrungshorizont zunächst einmal auf sich zurückgeworfen ist und Gott unmittelbarer Bezugnahme unwiderruflich entzogen ist, wenn man sich nicht in fundamentalistische Sub- und Gegenwelten begeben will. In den durch diese Verluste geprägten Landschaften bilden sich einerseits unzählige Partikulargeschichten (die ihre Inhalte in Sportereignissen, Popsongs etc. gewinnen) heraus, die Hand in Hand gehen mit einem sich fragmentierenden Subjekt, andererseits als neue die globale urbane Kultur prägende Groß Erzählungen die Fantasyromane unserer Zeit. Star-Wars, Game of Thrones, Ghost in the Shell etc. durchdringen nicht nur Literatur, Film und Videospiele, sondern zunehmend den gesamten Alltag der urbanen Bevölkerung aller Nationen und Kulturen. Man lebt heute im Okzident nicht mehr von Sonntag zu Sonntag, sondern von „Game of Thrones-“ zu „Game of Thrones“-Staffel. D. h. mehr noch als die Popkultur der 60er und 70er Jahre mit ihren Idolen prägen diese Geschichten alle Lebensbereiche und fungieren unterschwellig als Identitätsmarker, weder *gegen* noch *mit*, sondern sozusagen völlig *neben* der Moderne und ihrem Freiheitspathos.

1.3 Apokalyptische Szenarien

In dieser Situation zeigt es sich, dass die neuen Fantasy-Erzählungen massiv religiöse Motive aufnehmen und transformieren. Eine ganz besondere Bedeutung haben dabei *apokalyptische Szenarien*. Während sich die klassischen christlichen Theologien als Ausdrucksformen der institutionalisierten Großkirchen im „Jenseits“ lokalisieren, bringt sich in Film (man denke etwa an „Melancholia“ von Lars von Trier), Literatur (z. B. „The Road“ von Cormac McCarthy) und einigen der genannten neuen Groß Erzählungen immer stärker der Gedanke des Endes der Menschheit zum Ausdruck. In mehr oder weniger verschlüsselter Ausprägung zeugen auch heute allgegenwärtige Figuren wie Vampire, Zombies, Cyborgs oder Mutanten vom „Ende der Zeiten“. Die ersten beiden, insofern sie den eigenen Tod überlebt haben, ohne erlöst zu sein, die letzteren, insofern sie den Übergang vom Menschen zum (potentiell unsterblichen) Posthumanum ankündigen.

Der klassische theologische Entwurf, der mit der Ewigkeit Gottes und des Himmels begann, dann mit der Geschichte fortsetzte und in

fortwährender Antizipation des Weltgerichts und des damit verbundenen ewigen Heils (oder ewiger Verdammung) abschloss, ist samt seinen säkularen Umgestaltungen, die teils die Geschichte in utopischer Hoffnung, teils in universaler Auslöschung enden ließen – und damit Paradies und Hölle auf zwei geschichtliche Gestalten verteilten –, heute in Frage gestellt. Einschränkend kann diese Aussage dahingehend relativiert werden, dass der Gedanke der Auslöschung die abendländische Erzählung nach wie vor prägt. Bei den sich wiederholenden Klima- und Umweltkonferenzen fungiert der apokalyptische Grundton als Warnung an Politik und Gesellschaft, dass bei Fortsetzung der bisherigen abendländisch-kapitalistischen Lebensgestaltung der globale Untergang zumindest der Kulturformen, wie die Menschheit sie heute kennt und als lebenswert erachtet, unausweichlich ist. Daneben wird aber das Verschwinden des Menschen auch als schicksalhafte Tatsache angesehen, er gilt gewissermaßen als Randnotiz in den unermesslichen Zeiträumen der Kosmogonie und ihrer sie begleitenden Entropie. Nicht zuletzt deshalb scheinen die apokalyptischen Szenarien in den neu geschaffenen Fantasywelten auch eine Art Ausweich- und Bewältigungsstrategie gegenüber den politischen und wissenschaftlichen Entwicklungen unserer Zeit zu sein.

1.4 Virtuelle Welten

Man kann vielleicht sagen, dass heute zunehmend die Schwelle von der todesverfallenen Realität zur todesvergessenen oder besser „un-toten“ Virtualität übertreten wird. Die virtuelle Welt hebt Zeiten und Räume auf, macht sie beliebig auswechselbar und wiederholbar. Der Cyborg lässt sich reloaden, die virtuelle Welt im Netz kann jederzeit auf „reset“ gedrückt werden. In den interaktiven Transformationen der neuen Erzählungen kann das „Subjekt“ sich in Figuren kleiden und diese Kleider im selben Atemzuge auch wieder ablegen, dazu können die gewählten „Personen“ automatisch, d. h. „von selber“ weiterlaufen. Wenn sich das moderne Subjekt in seine physische und seine virtuelle (Internet-)Existenz teilt, so wird die zweite die erste überleben. Heideggers „Sein und Zeit“ war, wie nicht nur Habermas betont, das epochale philosophische Werk des 20. Jahrhunderts. In ihm stand die Sterblichkeit und Endlichkeit, das „Sein zum Tode“ des Daseins im Zentrum. Im Übertritt zu den

(post-)apokalyptischen Zeiten verändert sich dieses Szenario. Weder die paradiesische Ewigkeit „post mortem“ – körperlos oder im verkörperten Körper – wie in der klassischen Metaphysik noch die heroische („eigentliche“) Übernahme der Endlichkeit, sondern ein postmortales Fortlaufen in melancholischer Suche nach der Sterblichkeit, nach dem abhanden gekommenen Körper und dessen Zeit, bestimmt das Szenario einer Zeit „nach“ der Zeit³. In diesem Sinne könnte man von einer (post-)apokalyptischen Welt sprechen, die ihren Untergang bereits hinter sich gebracht hat. Sie steht unter dem Zeichen der Suche nach dem unwiederbringlich verlorenen Tod. *Die Angst ist nicht mehr eine solche vor der Endlichkeit, sondern zunehmend eine vor dem Unendlichen, sie gilt nicht mehr dem Ende der Geschichte oder dessen „danach“, sondern dessen unwiederbringlichem Verlust*⁴.

2. Zur Aisthesis des Messianischen in Agambens Homo-sacer-Projekt

2.1 Theologische Begriffe und Archäologie der okzidentalen Macht

Sich rückwendend zur Frage nach einer Philosophie der Geschichte ist zu konstatieren, dass die großen geschichtsphilosophischen Entwürfe der Neuzeit allesamt einen erkenntnis- und gesellschaftskritischen Charakter hatten. Hegels PhdG ist der erste Teil seines Systems, aber auch eine Weiterführung der Kantischen Erkenntniskritik, insofern Wissensgestalten auf ihren dynamisch-genetischen Charakter hin untersucht, also als geschichtlich-vermittelte begriffen werden. Im marxistisch geprägten Gefolge Hegels verband sich die Erkenntnis- und Gesellschaftskritik zunehmend mit einer Dekonstruktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Einen gewissen Höhepunkt fand diese Arbeit in den Schriften W. Benjamins und M. Foucaults. Am Schnittpunkt dieser beiden Denker lässt sich Giorgio Agamben ansiedeln.

Agamben ist einer der meistrezipierten und diskutierten Philosophen unserer Zeit. Anders als viele Philosophen erfährt er auch in der Theologie eine zunehmende Rezeption, was diese zwar zu bereichern

³ Vgl. Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006.

⁴ Die Frage ist, ob nicht auch die Martyriumsbereitschaft so vieler junger Menschen aus islamischen Kontexten von einer „Infektion“ dieses Gedankens zeugt.

vermag, aber auch die Gefahr einer Vereinnahmung in sich birgt. Unmittelbar hervorzuheben ist deshalb, dass Agambens primäres Interesse einer Fortschreibung der archäologisch-erkenntniskritischen Arbeit von Foucault gilt. Stärker als der französische Philosoph hebt er die Wirksamkeit theologischer Begriffe und Konzeptionen für die gesamte Geschichte des Abendlandes hervor. Von der Beschäftigung mit der Angelologie bis hin zur Darstellung der Genese des Trinitätsdogmas rekonstruiert Agamben die abendländischen Leitgedanken anhand von zentralen christlichen Theologumena. Sein Denken macht deutlich, wie sehr theologische Kategorien „unsere Vorstellungen begleiten“ und unsere gesellschaftlichen Wahrnehmungsweisen konfigurieren und bestätigt damit die eingangs aufgestellte These, dass die Bedeutungslosigkeit der Theologie für den heutigen gesellschaftspolitischen Diskurs daran liegt, dass sie ihre Begrifflichkeit von der Notwendigkeit einer politischen Deutung ihrer Zeit abgekoppelt hat.

2.2 Der Entwurf der Messianität als Alternative zum Lager

Inhaltlich ist zunächst der radikal kritische Gestus Agambens in Bezug auf die okzidentale Entwicklung der Macht herauszustreichen. Agambens zentrale These lautet, dass der rechtliche⁵ *Ausnahmezustand*, der sich im Konzentrationslager in die europäische Geschichte eingebrannt hat, ein Paradigma der europäischen Geisteslandschaft darstellt. In *Homo sacer I* schreibt er:

„Eine der Thesen dieser Untersuchung ist die, daß gerade der Ausnahmezustand als fundamentale politische Struktur in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt und letztlich zur Regel zu werden droht. Als man in unserer Zeit versucht hat, in diesem Unlokalisierbaren eine dauerhafte sichtbare Lokalisierung zu verleihen, kam das Konzentrationslager heraus. Das Lager, und nicht das Gefängnis, ist der Raum, der dieser originären Struktur des Nomos entspricht.“⁶

⁵ Später wird aufzuzeigen sein, dass die Figur des Ausnahmezustands rechtliche Kategorien überschreitet.

⁶ Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 1995, 30.

Agamben versucht in seinen Analysen die gewalttätige Seite der europäischen Geschichte nachzuzeichnen und aufzuzeigen, wie theologische und metaphysische Richtungsentscheidungen diese mit aufbereitet haben. Wie bei J.B. Metz ist auch bei Agamben Auschwitz eine stets mitschwingende katastrophische Bezugsgröße, der sich die europäische Geistesgeschichte, aber auch das Christentum zu stellen hat.

Von theologisch größter Bedeutung ist, dass Agamben in seinen Analysen im Anschluss an Benjamin eine – sieht man von Ausnahmen wie etwa J.B. Metz ab – vernachlässigte geschichtstheologische Kategorie ins Zentrum eines Gegenentwurfes zu dem die europäische Geschichte prägenden institutionalisierten Ausnahmezustand rückt, nämlich jene der Messianität. Dieser korrespondiert ein spezifisches Zeit- und Geschichtsverständnis, welches in der hier versuchten geschichtstheologischen Skizze zu Wort kommen soll. Schlüsselschriften hierfür sind das gerade abgeschlossene siebenbändige Homo-sacer-Projekt und die Paulusinterpretation „Die Zeit, die bleibt“ (*Il tempo che resta*), die nicht nur die Exegese zu inspirieren vermag, sondern ein gesellschaftskritisches, nicht zuletzt der Bibel entlehntes Zeitkonzept beinhaltet.

2.3 Aisthesis der Wirklichkeit und Neuschreibung der Geschichte

Agambens Archäologie der Macht und sein Versuch eines messianischen Gegenentwurfes zum absoluten Zugriffsversuch auf das Humanum seitens des kapitalistischen Systems sind auf alle Fälle wichtige Motive für eine theologische Auseinandersetzung mit seinem Denken, die ja auch in diesem Band einen breiten Raum findet. Dazu kommt aber ein weiterer Aspekt, der Agambens Schriften für die Thematik eines (post-)apokalyptischen Denkens interessant erscheinen lässt. Die Apokalypse ist ein Denken, welches den Charakter von Geschichte entschlüsseln will, um einen entsprechenden Blick auf den Menschen freizulegen. Agambens Arbeit steht, so soll in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, ebenfalls ganz im Zeichen einer „Aisthesis der Wirklichkeit“. Seine Archäologie der Macht besteht darin, Schicht um Schicht freizulegen, um eine Sicht auf den „nackten Menschen“ – nicht zufällig ist die Nacktheit ein zentrales Motiv, welches immer wieder kehrt – und auf dasjenige, was diesen bzw. auch

was sich *hinter* diesem verbirgt, freizulegen. Die Frage wird sein, ob es sich um eine letzte Leere handelt oder aber ob eine Sichtweise frei wird, von der her Gesellschaft, Religion, Kunst, Philosophie und v. a. die Geschichte neu zu schreiben ist. Agamben darf dabei weder theologisch noch „säkular“ vereinnahmt werden, weil, wie zu zeigen sein wird, diese Alternativen nicht mehr greifen.

2.4 Der Souverän, der Homo sacer und der Zugriff auf das nackte Leben

Um Agambens Zugang zum Messianismus zu verstehen und ihn nicht unmittelbar theologisch zu interpretieren, ist es notwendig, das gesellschaftskritische und geschichtsphilosophische Bild des Homo-sacer-Projekts in einigen Grundmomenten zu diskutieren⁷. Dabei soll auch die Zeitdimension nicht außer Acht bleiben.

Agamben betont im ersten Band seines Hauptwerkes, welches den Untertitel „Die Souveränität der Macht und das nackte Leben“ trägt, dass das „Eintreten der zoe in die Sphäre der Polis, die Politisierung des nackten Lebens“⁸ das entscheidende Ereignis der Moderne bildet. Was die Moderne ausmacht, ist die Abstrahierung des menschlichen Lebens von seinen sozialen, rechtlichen und politischen Einbettungen, um die Möglichkeit des totalen Zugriffs seitens des Machträgers, d. i. des *Souveräns* zu eröffnen. Agamben führt zur Darstellung seines Diskurses zwei Figuren an: Erstens jene des Souveräns, zweitens die Figur des *Homo sacer*, die dem gesamten Projekt den Titel gibt. In Anschluss an Carl Schmitt bestimmt Agamben den Souverän als denjenigen, der den (rechtlichen) Ausnahmezustand verhängen kann. Es handelt sich um jemanden, der die äußerste Grenze und Macht des Rechts bezeichnet, da er das *Recht* verkörpert, die Macht des Gesetzes außer Kraft zu setzen, um den Anwendungsbereich der Macht (samt des durch sie exekutierten und sie stützenden Rechtsbereiches) abzusichern. Dabei gibt es im Gegensatz zum Recht, welches immer Lücken aufweist, d. h. Berei-

⁷ Eine sehr breite lesenswerte Rekonstruktion der politischen Dimension gibt die bislang leider unveröffentlichte, nichtsdestotrotz unbedingt lesenswerte Dissertation von Müller, Martin, *Das Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmodells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie*, Dissertation Universität Wien 2011.

⁸ Agamben, *Homo sacer* I, 14.

che, in dem das Gerichtsurteil keine Anwendung finden kann, nichts, was sich der Geltung des souveränen Spruchs entgegensetzen könnte. Besteht das Recht darin, die Macht durch Urteile abzusi- chern, so manifestiert sich die souveräne Macht in der Möglichkeit, ein absolutes und unanfechtbares Urteil treffen zu können⁹. Agam- ben gibt im Sinne seiner Grundthese von der Moderne als Zugriffs- möglichkeit auf das nackte Leben eine Variante des Souveränitäts- begriffs: „[...] die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinne die ursprüngliche Leistung der Souveränität.“¹⁰ Insofern das Recht eine Kodifizierung der Sittlichkeit und damit auch der sozia- len Einbindungen des Lebens darstellt, besteht die Souveränität, in- sofern sie sich darin äußert, die Rechtssphäre zu transzendieren, in der Möglichkeit des absoluten Zugriffs auf das Individuum ohne Rücksicht auf dessen soziale Beziehungen. Der Souverän kann das Individuum aus der Rechtssphäre und dem sozialen Bezugssystem bannen, die soziale Anerkennung vollständig verweigern und es da- durch auf das ungeschützte, *nackte* Leben reduzieren. Agamben ver- mag von daher zu sagen, dass die Sphäre souverän ist, „in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen“¹¹.

Bevor der Frage nachgegangen wird, welche weiteren Anwen- dungsbereiche die Figur des Ausnahmezustands zu erhalten vermag, soll auf die Gegenfigur des Souveräns, den Homo sacer eingegangen werden. Agamben bestimmt ihn in Anlehnung an die römische Rechtstradition als denjenigen, der „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“¹². Der Homo sacer gehört nicht mehr den so- zialen Banden an, er ist, in mittelalterlicher Terminologie aus-

⁹ Interessant wäre es, hier Parallelen zwischen Agamben und Hegels PhdG zu zie- hen. Auch in letzterem Werk besteht der Gang der Moderne in der Absolutierung der Urteilsstruktur, wie sie ihre höchste Form im Terror der Revolution und in der Kantischen Moralität findet. Vgl. dazu Appel, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. Die mes- sianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Hei- ner (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie (FS Reikerstorfer) (Wiener Forum für Theologie und Religionswis- senschaft 4), Göttingen 2012, 281–301.

¹⁰ Agamben, Homo sacer I, 93.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., I, 18.

gedrückt, vogelfrei. Unter dem Bann des Souveräns zu stehen bedeutet aus allen rechtlichen und sozialen Beziehungen *verbannt* zu sein. Ausgeschlossen aus der Sphäre der Lebenden ist der Homo sacer ein lebender Toter. In der antiken Welt durfte er deshalb nicht geopfert werden, weil er als sozial Toter keine Verbindung zwischen der irdischen Welt und der Götterwelt herstellen konnte. Für die weiteren Überlegungen wichtig ist die Tatsache, dass der Homo sacer die Anti-Figur zum Souverän darstellt. „Was den überlebenden Geweihten, den homo sacer und den Souverän zu einem einzigen Paradigma vereint, ist der Umstand, daß wir uns jedesmal vor einem nackten Leben befinden, das aus seinem Kontext herausgelöst worden [...] ist.“¹³ Sowohl der Souverän als auch der Homo sacer sind Figuren ohne sozialen Körper, das „Andere“ der sozialen Welt und ihrer Institutionen.

Das Provokante an der Gesellschaftskritik Agambens besteht in der These, dass auch und gerade in gegenwärtiger Gesellschaft das „nackte Leben von einer Herrschaftsmaschine produziert wird“¹⁴, d. h. dass die abendländische Gesellschaft jene höchst effiziente Maschine ist, deren innerstes Moment in einem absoluten Zugriff auf das menschliche Leben besteht. Agamben denkt dabei zunächst an das Lager als Produktionsort von nacktem Leben und absoluter Souveränität darüber. Allerdings gibt es seiner Auffassung nach auch gegenwärtige Produktionsstätten nackten Lebens, sodass das Paradigma des absoluten Zugriffs nicht einfach überwunden ist. Heutige Symbole dafür sind Orte wie Guantanamo, Flüchtlingslager und Banlieus, in denen das Leben aus den sozialen Bezugssystemen des Staats gefallen ist. Besonders aber verbindet Agamben in der gegenwärtigen Gesellschaft die souveräne Macht mit der Medizin, die sich sowohl im Design künftigen Lebens versteht als auch über das Überleben desselben entscheidet¹⁵. In einem tieferen Sinne zeigt sich heute die Tatsache, dass der Souverän keine Person im Sinne eines Rechtssubjekts mehr ist, daran, dass die Souveränität nicht mehr

¹³ Ebd., I, 110.

¹⁴ Vgl. Agamben, Giorgio, Homo sacer II.1. Ausnahmezustand, Frankfurt a. M. 2004 (2003).

¹⁵ Agamben spricht davon, dass sich „der Arzt und der Wissenschaftler in einem [...] Niemandsland bewegen, in das einst nur der Souverän vorstoßen konnte“. Vgl. Agamben, Homo sacer I, 168.

personal ausgeführt werden muss. Es sind wirtschaftliche und bürokratische Prozesse, die in ganzen Weltteilen Überleben zu produzieren vermögen oder auch anonyme soziale Mechanismen in Gang setzen, denen der Einzelne vollkommen ausgesetzt ist.

2.5 Von der Macht, „überleben zu machen“ und dem Ausschluss aus der Sphäre des Todes

Im zweiten Abschnitt wurde betont, dass heute ein epochaler Übergang von der sterblichen Welt zur Welt ohne Tod stattfindet. Agambens Analyse über die souveräne Macht kann mit diesen Überlegungen in Verbindung gebracht werden. Denn möglicherweise ist die melancholische Suche nach dem verlorenen Körper und damit verbunden nach der Sterblichkeit darin begründet, dass ein Bereich gesucht wird, der sich dem Souverän noch zu entziehen vermag. Agamben selbst bestimmt Souveränität nicht nur „klassisch“ als Macht über Leben und Tod, sondern auch als „Überleben machen“. Dies ist nicht nur in dem Sinne zu verstehen, dass der Souverän Überleben gewähren kann, sondern auch dahingehend, dass der Souverän das Überleben zu erzwingen vermag. In der Gegenwart transformiert sich die Gewalt über den Tod von der bisher äußersten Möglichkeit, Menschen beliebig zu töten, in die Möglichkeit, den Tod (quasi beliebig) aufzuschieben. Der *gegenwärtige Homo sacer* als Schwellengestalt zwischen (sozialem) Leben und Tod verschiebt sich *von der Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Lebens in die Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Todes*.

Die heutigen virtuellen Welten sind also zunehmend Welten, in denen das virtualisierte Subjekt von seiner eigenen Sterblichkeit getrennt ist und in denen die Cyberworld die Funktion des Souveräns übernommen hat. Was die Zeitstruktur betrifft, hatten die klassische heilsgeschichtliche Zeit und ihre säkularen Ableger noch eine Vergangenheit und eine Zukunft außerhalb ihrer unmittelbaren Reichweite. Die beliebige Wiederholbarkeit und Allgegenwart des Netzes bildet demgegenüber eine Art permanenten zeitlichen Ausnahmezustand, insofern die jeder Richtung beraubte virtuelle Zeit, das ewige Jetzt, gar nichts mehr, weder Vergangenheit noch Zukunft außer ihr hat. Es gibt in ihr keine Ungleichzeitigkeit, es ist vielmehr alles im Netz präsent, nur das Netz selber nicht, insofern es einen völlig geisterhaften Souverän und Behälter bildet, in dem

alle Ereignisse versammelt sind. Diese fallen – wie in jeder Maschine – so sehr mit sich zusammen, dass nichts freigegeben werden kann, sie bringen eine Art absoluter Matrix zum Ausdruck, die nicht mehr überblickbar ist, in der innen und außen, Reales und Imaginäres koinzidieren.

2.6 Die Wiedergewinnung der Untätigkeit des Menschen

2.6.1 Das politische Projekt Agambens

Die Frage der Virtualität ist implizit auch ein zentrales Thema in Agambens vielleicht zentraler Schrift innerhalb des Homo-sacer-Projekts, in „Herrschaft und Herrlichkeit“ (italienisch: *Il regno e la gloria*). Viele der Motive anderer Schriften sind in diesem Buche versammelt, welches eine Archäologie der Genese der abendländischen „Herrschaftsmaschine“ – bzw. des *Propriums* abendländischer Politik und Kultur überhaupt – durchführen will. Die Grundkoordinaten liegen nach Ansicht Agambens in der Spannung von *regno*, also der tätigen Regierung (in der deutschen Fassung mit Herrschaft übersetzt¹⁶) und *gloria*, der untätigen Herrlichkeit, die das geheime Zentrum der Macht bildet und deren Aufgabe nicht zuletzt darin besteht, diese zu legitimieren und am Laufen zu halten.

Agamben bringt für diese Dualität Beispiele aus der Geschichte¹⁷ und der Politik. Der Souverän bekommt dabei eine neue Wendung: Er ist diejenige Figur, die in eine der unmittelbaren politisch-administrativen Praxis entzogenen Herrlichkeit eingekleidet ist, die, so eine nicht ganz unbedeutende Nebenbemerkung Agambens, heute massiv von den Medien zugeteilt wird¹⁸. Im Rahmen dieser Arbeit

¹⁶ Vielleicht wäre es besser gewesen, auf Deutsch den italienischen Titel mit „Regierung und Herrlichkeit“ zu übersetzen, da die Herrschaft gewissermaßen zwischen den beiden Polen einer „aktiven“ Regierung und einer quasi geisterhaften Herrlichkeit aufgespannt ist.

¹⁷ Hier folgt er vor allem dem epochalen, 1957 erschienenen Werk von Kantorowicz „*The King's Two Bodies*“.

¹⁸ Agamben schreibt: „Wenn die Medien in den modernen Demokratien eine so wichtige Rolle spielen, so nämlich nicht nur, weil sie die Kontrolle und Lenkung der öffentlichen Meinung ermöglichen, sondern auch und gerade weil sie die Herrlichkeit verwalten und zuteilen [...].“ (Agamben, *Homo sacer II/2. Herrschaft und Herrlichkeit*, Frankfurt a. M. 2010 (2007), 12. D. h. dass die der reli-

ist es nicht möglich, die vielfältigen Aspekte von „Herrschaft und Herrlichkeit“ zu rekonstruieren, vielmehr ist eine Beschränkung auf einige Gedankengänge, die für das hier abgehandelte Thema von besonderer Bedeutung sind, notwendig. Das zentrale Ziel des Buches bzw. überhaupt seines kritischen Projekts sieht Agamben in der Aufgabe, „gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt, [...] der Politik ihre zentrale Untätigkeit wieder[zu]geben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen“¹⁹. Aus dieser Stelle leiten sich im Grunde alle Zweige der Bemühungen Agambens her: Für ihn ist der Mensch „seinem Wesen nach gänzlich werklos“, das „sabbatische Tier par excellence“²⁰. Das Humanum ist dadurch gekennzeichnet, dass es nicht unter der Herrschaft von Trieben und damit verbundenen Zwecken steht, dass seine *Existenz* also gerade nicht unmittelbar mit der Organisation seines (Über-)Lebens zusammenfällt. Es ist dadurch im letzten keiner Funktionalität und äußeren Bestimmung untergeordnet. Mit anderen Worten: Es ist frei. Dabei muss allerdings sofort hinzugefügt werden, dass Agamben bewusst die Freiheitsemphase meidet, wohl deshalb, weil dieses Wort in unserer Tradition massiv handlungstheoretisch im Sinne des „Selbstanfangenkönnens“, der Selbstverwirklichung des Subjekts und der Werkfähigkeit konnotiert ist. Auch von all diesen Funktionen wird, wie noch zu zeigen ist, der Mensch im Sinne einer noch näher zu erläuternden *Entsubjektivierung* befreit werden müssen.

giösen Autorität zukommende Aufgabe, die Herrlichkeit zu verteilen, auf die Medien übergegangen ist, wobei sich die Trennung von „Regierung/Herrschaft“ und „Herrlichkeit“ immer stärker aufhebt. An dieser Stelle sei noch eine Anmerkung gemacht: Agamben hat unlängst mit dem Band „Homo sacer IV/2. L'uso dei corpi, Vicenza 2014“ sein Homo-sacer-Projekt abgeschlossen. Darin fungiert der Band „Stasis. La guerra civile come paradigma politico, Torino 2015“ gleich dem Band „Herrschaft und Herrlichkeit“ als Homo sacer II/2. Es ist schwer vorstellbar, dass dies ein Irrtum in der Nummerierung seitens Agambens ist. Vielmehr legen sich zwei einander nicht ausschließende Interpretationsmöglichkeiten nahe: Die erste besteht darin, den Band „Stasis“ als Zusatz zu „Herrschaft und Herrlichkeit“ zu betrachten, die zweite darin, dass „Stasis“ an die Stelle von „Herrschaft und Herrlichkeit“ tritt, womit letzterer Band in gewisser Weise als „Rest“ und Zentrum des ganzen Projekts fungierte.

¹⁹ Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 13.

²⁰ Ebd., 293.

2.6.2 Der achte Tag als festlicher Überschuss der Zeit

Die Bibel bringt, wie Agamben bemerkt und etwa in seinem Buch „Nacktheiten“ ausführt²¹, im Sabbat einen „Überschuss“ und nicht-verzweckbaren Zusatz gegenüber den Werktagen zum Ausdruck. Der siebente Tag ist in seinem tiefsten Sinne weder ein chronologischer Zusatz gegenüber den anderen Tagen noch eine bloße Unterbrechung des sechstägigen Werkrhythmus. Vielmehr ist er die transzendente Öffnung der durch Werkstätigkeit und die mit ihr verbundenen Kausalitäten strukturierten und organisierten Zeit, die damit nie ein in sich beschlossenes Ganzes bildet, sondern immer ein „außen“, einen nichtintegrierbaren *Rest* kennt.

In der christlichen Tradition gibt es eine eigenartige Verschiebung des Sabbats, des siebenten Tages, an dem „Gott feiert von seiner Arbeit“ (Gen 2,3), nämlich den Sonntag. Dieser ist einerseits die christliche Entsprechung des Sabbats, d. h. der Tag der Unterbrechung, Ruhe und Feier. Andererseits radikalisiert er ein bereits im Sabbat angelegtes Moment durch die Tatsache, dass er kein eigenes chronologisches „Territorium“ kennt, sondern radikal a-chronologisch ist: Er fällt nämlich als *achter Tag* mit dem Tag Eins, d. h. dem Tag, der ebenso Tag der Ur-Schöpfung wie erster Werktag ist, zusammen. Dies bedeutet zweierlei: Der achte Tag kann mit jedem anderen Tag, insofern er Werktag ist, zusammenfallen, er ist in gewisser Weise die innere festliche Verwandlung der tätigen Zeit selber. Dazu sei bemerkt, dass dem die katholische liturgische Tradition bis in jüngste Zeit dadurch entsprochen hat, dass auch bei „Wochentagsmessen“ das Sonntagsformular vorgesehen war, d. h. der Sonntag gerade nicht im chronologischen Sinne den anderen Tagen gegenübergestellt wurde. Die zweite Bedeutung geht noch tiefer: Indem der achte Tag mit dem Tag der Welterschaffung zusammenfällt, wird zum Ausdruck gebracht, *dass die Welterschöpfung im Fest erfolgt*. Zeitlich betrachtet spannt sich damit ein erster Bogen zur Messianität: Die messianische Zeit ist die Festzeit, d. h. jene Zeit, die nicht mehr unter der Schirmherrschaft von Tätigkeiten, äußeren Zwecken etc. steht, die nicht durch die chronologische Verkettung des Seienden bestimmt ist, sondern die die Offenheit des Seins gegenüber allen Notwendigkeiten feierlich zum

²¹ Agamben, Giorgio, *Nudità*, Roma 2009, 147–160.

Ausdruck bringt²². Kantisch gesagt handelt es sich um jene nicht dinghaft zu machende Freiheitssphäre, die der Kausalität aus Natur gegenübertritt, ohne diese in irgendeiner Weise „positiv“ begrenzen zu können.

2.6.3 Der Dualismus von Regierung und Herrlichkeit, die Heilsökonomie und der okzidentale Bruch von Sein und Praxis

Aus dem Axiom Agambens „Der Politik ihre zentrale Untätigkeit wiedergeben“ (s. o.) leiten sich die wichtigsten Bestimmungen und Untersuchungen von „Herrschaft und Herrlichkeit“ her. Die Religion ist in der Sphäre der Herrlichkeit angesiedelt, die ihren tiefsten Ausdruck darin hat, die Werklosigkeit des Menschen, die (zeitliche) Offenheit des Seins gegenüber allen rein kausal-chronologischen Verbindlichkeiten zu feiern. Wenn Agamben zwei Sphären, nämlich jene der „Herrschaft/Regierung“ und jene der „Herrlichkeit“ unterscheidet, so steht erstere für die Werkätigkeit, d. h. die menschlichen Verrichtungen innerhalb des Chronos, insofern der Mensch Teil des Reiches der physischen Notwendigkeiten ist. Zweitere kennzeichnet den „Überschuss“, die unverfügbare Transzendenz der Ereignisse, das weder herbeiführbare noch einzuordnende Geschehen, welches dem Menschen als Gabe zukommt, auf die er (auf eine noch zu untersuchende Weise) Antwort zu geben vermag. Agamben sieht dabei in der europäischen Tradition eine zutiefst ambivalente Entwicklung bezüglich des Verhältnisses von Regierung und Herrlichkeit, was er anhand des Begriffes der Heilsökonomie darstellt.

Besonderes Augenmerk legt Agamben dabei auf die christlich-theologische Trennung von immanenter und heilsökonomischer Trinität. Damit ist die Differenz zwischen Gottes Sein und Gottes Handeln zum Ausdruck gebracht:

„Zu einer Spaltung des Seins Gottes [durch den Schöpfungs- und Inkarnationsgedanken, d. h. den Gegensatz welttranszendenten Schöpfer und Gott der Geschichte] kommt es nicht, da die Dreiheit, von der die Kirchenväter sprechen, sich nicht auf die Ebene der Ontologie, sondern auf die der oikonomia bezieht. Die Zäsur, die auf der Ebene des Seins um jeden Preis verhindert werden

²² Vgl. dazu auch Bahr, Hans-Dieter, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Tübingen 2008.

sollte, kehrt jedoch wieder als Bruch zwischen Gott und seinem Wirken, zwischen Ontologie und Praxis.“²³

Nach Agamben markiert der in dieser Trennung zum Ausdruck kommende Bruch zwischen Sein und Praxis das Ende der antiken Welt²⁴. Das Handeln ist nicht unmittelbar aus dem Sein ableitbar, sondern markiert eine eigene Sphäre. Dieses freigegebene, nunmehr dem bewussten Willensakt entspringende Handeln – in dem sich das Subjekt quasi gebiert – greift in weiterer Folge auf das Sein über und wird zu dessen Paradigma²⁵. Wie Agamben in „Opus Dei“ ausführt, steht damit das gesamte Weltgeschehen unter dem Zwang, ständig etwas bewirken zu müssen²⁶ und wird zu einer sich ständig in Bewegung haltenden Maschine. Die besondere Ironie liegt darin, dass das Christentum nie vergessen hat, dass eine solche unendlich fortlaufende Maschine, also die „Idee der ewigen Regierung [...] eine infernale Idee ist“²⁷, da nur die Hölle in einem ewigen Werkkreislauf befangen ist.

Entscheidend ist, dass sich die Bereiche des Seins (Theologie, Gloria) und des Handelns (Ökonomie, Regierung) gegenseitig voraussetzen. Die Regierung bekommt da ihre äußerste Machtfülle zugesprochen, wo sie sich nicht aus ihrem stets kontingenten Handeln heraus legitimiert, sondern ihr Handeln aus sich heraus Herrlichkeit produziert.

„Die Regierung verherrlicht die Herrschaft und die Herrschaft verherrlicht die Regierung. Aber das Zentrum der Maschine ist leer und die Herrlichkeit nichts als der Glanz, den diese Leere ausstrahlt, der unerschöpfliche Kabod, der die zentrale Leere der Maschine zugleich ver- und enthüllt.“²⁸

²³ Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit, 72.

²⁴ Vgl. ebd., 73.

²⁵ Agamben führt dies ganz besonders in „Homo sacer II.5 Opus Dei. Archeologia dell'ufficio“ durch. Dort heißt es: „La fede cristiana è una mobilitazione dell'ontologia, in cui è in questione la trasformazione dell'essere in operatività“ (Der christliche Glaube ist eine Mobilisierung der Ontologie, in der sich die Frage nach der Transformation des Seins in Werkfähigkeit stellt)“. Vgl. Agamben, Giorgio, Homo sacer II, 5. Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Torino 2012, 72.

²⁶ Vgl. Agamben, Homo sacer II/5, 102.

²⁷ Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit, 196.

²⁸ Ebd., 252.

Agamben betont, den Menschen als das völlig werklose, das „sabbatische Tier par excellence“ zu begreifen²⁹. Das Paradoxe liegt darin, dass die Tätigkeit deshalb nicht zum Stillstand kommen kann, weil sie den Menschen gewissermaßen nie vollkommen ausfüllt, nie im Letzten zum Ausdruck bringen kann. Die Trennung von Sein und Praxis (im Sinne von *Poiesis*!) bringt positiv zum Ausdruck, dass menschliches Sein niemals unmittelbar in Praxis übergeht und letztere nicht im ersten geborgen ist. Allerdings verdeckt die Selbständigkeit der Praxis, dass sie für sich gesehen sozusagen völlig ins Leere geht, ins Nichts zielt. Die Welt als absolutes *Perpetuum mobile* und vollkommen verknüpfte Kausalität aus Ereignissen wäre im wahrsten Sinne des Wortes „Nichts“, ihre *Doxa* die völlige Sinnleere. Genau diese Leere des Handlungsparadigmas kann durch die Herrlichkeit auch verschleiert werden. Sie eröffnet der Regierung (Praxis ...) den Schein einer Legitimierung. Mit anderen Worten gesagt: Das Handlungsparadigma versucht seiner eigenen Sinnlosigkeit dadurch auszuweichen, dass es einen Ort eröffnet, nämlich die transzendente Souveränität der „Herrlichkeit“, der diesem Paradigma entzogen ist, es gleichzeitig aber in Kraft setzt.

Auf diese Weise ist die Regierung ausschließlich durch die Verherrlichung ihres „Anderen“ (Herrlichkeit) legitimiert und dieses „Andere“ hat seine einzige Funktion in dieser Legitimierung. Im Grunde wird man bei Agamben eine noch auszuführende messianische von einer ökonomischen *Doxologie*³⁰ unterscheiden müssen, was den Zugang zu seinem Gedankengut leicht Missverständnissen aussetzen kann. Denn die (ökonomische) *Doxologie* als Kernbestand negativer Theologie – Gott als dem ganz Anderen kann nur durch Lobpreis entsprochen werden –, wie Agamben sie in seiner Engelslehre darstellt – insofern die Engel permanent Tätigkeit in Lobpreis verwandeln –, hat „lediglich eine Tarnfunktion und dient dazu, eine gouvernementale Hierarchie zu begründen“³¹. Die souveräne Macht der Herrlichkeit ist damit in Bezug auf die Regierung der „Rest, der sich als das Ganze setzt, das sich aufgehörllich selbst entzieht“³². Sie ist also gewissermaßen jener verdeckte Schein, der ver-

²⁹ Ebd., II/2, 293.

³⁰ Agamben verwendet diese Entgegensetzung nicht explizit, wohl aber sachlich.

³¹ Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 187.

³² Ebd., 123.

gessen macht, dass das ganze Reich der Praxis bzw. Poesis im Menschlichen außer Kraft gesetzt ist (rendere inoperoso). Es gibt in der Doxologie zwar ein Wissen darum, dass das Handlungsdispositiv nicht die letzte Realität des Menschen ist, allerdings kippt sie paradoxerweise ständig in ihr Gegenteil, in die Subjektwerdung durch Handeln, um, weil das Subjekt uneingestanden in der Verherrlichung des Anderen sein eigenes Handeln verherrlicht³³.

In Bezug auf die Zeit ist zu konstatieren, dass die Ewigkeit als Ort der Verherrlichung gerade nicht die messianische Zeit meint, wie Agamben dann auch in einem weiteren Hauptwerk, „Die Zeit, die bleibt“ ausführt, da sie nur der Spiegel und Legitimationspunkt der Werkzeit ist. Man könnte sagen, dass das biblische Modell, wonach die Werktage um des siebenten Tags willen geschaffen sind und erst in ihm ihren Sinn gewinnen, dahingehend umgedreht wird, dass die zeitlose Ewigkeit tendenziell das immanente Laufen der Werkmaschinerie legitimiert. Wie aber ist das Messianische von seiner pervertierten Form zu unterscheiden? Um dem nachzugehen, sollen im Folgenden einige Überlegungen über die Würde und ihre Problematik angestellt werden, um schließlich auf das messianische Buch Agambens „Die Zeit, die bleibt“ und das Abschlusswerk des Homo-sacer-Projekts „L'uso dei corpi“ zurückzukommen.

2.7 Würde, Scham und Sprachlosigkeit in Bezug auf den Homo sacer

Würde ist ein schillernder Begriff in der europäischen Tradition und ein Leitbegriff zumindest jüngerer Theologie, die immer wieder um den Gedanken der Menschenwürde kreist. In „Herrschaft und Herrlichkeit“ wurde die Herrlichkeit der Würde (dignitas) des Souveräns zugeordnet und zwar genauerhin so, dass gerade jene Würde Ausgang und Produkt der Verherrlichung darstellt. Damit markiert sie einen Bereich, der menschlicher Handhabung entzogen zu sein scheint, und bildet gewissermaßen jenen Zusatz, in dem die reine

³³ Auch hier wäre eine große Nähe zwischen der Analyse von Agamben und jener von Hegel im unglücklichen Bewusstsein zu konstatieren, wo das Subjekt zwar um der Ehre Gottes willen zu arbeiten meint, in Wirklichkeit aber sich darin selber diese Ehre zuweist. Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1996.

Funktionalität der Welt – Kantisch gesprochen die „Kausalität aus Natur“ – verlassen wird.

Aus den Überlegungen im vorhergehenden Abschnitt lässt sich erahnen, dass dieses Konzept nicht das letzte Wort Agambens sein wird. Zu betonen ist dabei, dass es sowohl als Begründungsfigur religiöser Daseinsdeutung als auch als Angelpunkt säkularer Ethiken angesehen werden muss. Dass der Mensch in jedem Wort über sich als Naturwesen und über alle festlegbaren Bedeutungen hinaus weist – deshalb wird es nie ein abgeschlossenes Wörterbuch geben – und nicht rein immanentistisch mit sich zusammenfällt wie eine 100 % festgelegte Maschine, die nur ihre eigenen Tätigkeiten bedeutet, ohne von sich aus minimalste Distanz zu dieser Funktionalität zu haben, diene als Wegweiser zu einer transzendenten Erweiterung rein immanenten Werk- und Kausalitätsgedankens. Dies manifestiert sich in säkularisierter Form ausgehend von der Kantischen Ethik, gemäß der der Mensch nicht nur einen Tauschwert besitzt, sondern unverrechenbare Würde³⁴, bis hin zum Gedanken der Menschenrechte, die auf Grund der Würde des Menschen als unverhandelbar gelten sollten.

Natürlich reduziert Agamben den Menschen nicht auf eine fortwährend tätige, unterbrechungslos kausal determinierte beliebig behandelbare Maschine, trotzdem gibt er dem Verdacht Raum, dass der Begriff der Würde – gleich dem der Verherrlichung – auch etwas verbirgt. Besonderen Raum erhält dieser Verdacht im dritten Teil von *Homo sacer*, in dem er unter anderem eine Analyse von *Auschwitz* vornimmt³⁵.

Dieser Ort bezeichnet nach Agamben nicht zuletzt eine ethische Aporie: „[...] es ist der Ort, an dem es nicht anständig ist, anständig zu bleiben, an dem diejenigen, die glaubten, Würde und Selbstachtung zu bewahren, Scham denen gegenüber empfinden, die diese sofort verloren“³⁶. Worin besteht jene angedeutete Würdelosigkeit würdevollen Verhaltens in einer Grenzsituation, in der die souveräne

³⁴ Vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften IV*, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff., 428.

³⁵ Agamben, Giorgio, *Homo sacer III. Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M. 2003 (1998).

³⁶ Ebd., III, 52.

Macht den Menschen Schicht um Schicht auf das nackte, biologische Leben reduziert, welches bei Bedarf „ausgeknipst“ werden kann? Die zweite Frage lautet, was genau das Gefühl der Scham zum Ausdruck bringt, von der bereits der junge Hegel gemeint hat, dass sie nicht in der „Furcht für das Eigene“ besteht, sondern – gleich der Liebe – die Furcht „vor demselben“³⁷ zum Ausdruck bringt.

Agamben stellt eine folgenschwere Beobachtung an:

„Daß es Orte und Situationen gibt, in denen Würde unangebracht ist, hat man immer gewusst. Einer dieser Orte ist die Liebe. Alles kann der Verliebte sein, nur nicht würdevoll, so wie es unmöglich ist, beim Liebesakt die Würde zu bewahren. [...] Es gibt gute Gründe dafür, warum es unmöglich ist, Liebe und Würde zu versöhnen. Sowohl im Fall der juristischen *dignitas* als auch bei ihrer moralischen Transposition ist die Würde nämlich der Existenz ihres Trägers gegenüber autonom: sie ist ein inneres Modell oder ein äußeres Bild, dem er sich angleichen muss und das um jeden Preis zu bewahren ist. Doch in Extremsituationen – und auch die Liebe ist auf ihre Weise eine Extremsituation – ist es nicht möglich, eine auch nur minimale Distanz zwischen der realen Person und ihrem Modell, zwischen Leben und Norm aufrechtzuerhalten.“³⁸

Die Würde verdoppelt den Menschen, indem sie einen (sakralen) Bereich absondert, in dem das Subjekt einen letzten Fluchtpunkt innehat, der es bloßer Verfügbarkeit zu entziehen meint. Damit wird eine symbolische Ordnung aufgebaut, die einen Spielraum zwischen der bloßen Natur (dem nackten Leben) und seiner geistigen „Umschreibung“ und „Relecture“ eröffnet, die gewissermaßen die Physis in Sprache übersetzt und einen permanenten Sinnüberschuss des Wortes gegenüber der unmittelbaren Lebenspraxis – die deshalb für den Menschen nie voll einzuholen ist – erzeugt³⁹. Die

³⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Frühe Schriften I, 247, in: Moldenhauer, Eva/ Michel, Karl M. (Hg.), Werke [in zwanzig Bänden], Frankfurt a. M. 1971.

³⁸ Agamben, Homo sacer III, 59f.

³⁹ Agamben lehnt sich an Levy-Strauss an, wenn er von einem Überschuss an Signifikanten gegenüber dem Signifikat spricht, d. h. eine Nichtentsprechung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, aus der die Freiheit des Logos gegenüber

schockierende Kunde des Lagers besteht allerdings darin, dass es „Leben gibt noch in der alleräußersten Entwürdigung“⁴⁰.

Ein Zweck der Folter besteht darin, den Menschen zu entwürdigen, d. h. ihn auf ein bloßes Stück Natur zu reduzieren. Das Konzentrationslager „produzierte“ derartig entwürdigtes, nicht mehr durch Würde bekleidetes, „nacktes“ Leben, welches im Lager mit der Bezeichnung *Muselmann* versehen wurde. Dieser steht an der „Schwelle zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen“⁴¹, nicht zuletzt, weil er seiner Subjektfunktion beraubt ist, sozusagen nicht mehr für sich selbst zeugen kann.

Der *Muselmann* als Ausdruck von extremer Entwürdigung bezeichnet damit jene Extremsituation, die Agamben auch für die Liebe veranschlagt, nämlich das radikale Verschwinden der Distanz zwischen dem Subjekt und seinem (durch die Würde bezeichneten) Modell. Subjektivierung unserer Natur und denotative, d. h. Welt bezeichnende und erklärende Sprache üben sich in ständiger Konstruktion dieser Distanz, in einem ständigen Aufbau des eigenen Modells, um sich von den unmittelbaren Verrichtungen und Zuschreibungen des Lebens befreien zu können. Ohne auf Hegel in diesem Zusammenhang näher einzugehen, ist damit auch das entscheidende Moment von Hegels Form der Vorstellung, in der Hegel die Religion gegenüber dem absoluten Wissen verortet, angesprochen. Entgegen einem landläufigen Vorurteil geht es gerade nicht darum, die sinnliche Dimension des Wissens aufzuheben, sondern um jene Wissensstruktur, die das Absolute (das absolute Subjekt) in einen abgetrennten Bereich absondert, um es (und damit das sich in ihm verortende Subjekt) nicht auf das Spiel setzen zu müssen und „rein“ und unverletzbar bewahren zu können.

Agamben betont dagegen, dass die Liebe ihr eigenes Modell auf das Spiel setzt und sich dem „Anderen“ auszusetzen bereit ist. Die entscheidende Richtung seiner Argumentation erfolgt in der Analyse der *Scham*. Es wurde bereits erwähnt, dass sie in den Jugendschriften Hegels die Furcht vor der Unaufhebbarkeit des Eigenen bezeichnet. In eine ähnliche Richtung, Levinas aufnehmend, geht Agamben:

der Physis erwächst. Vgl. Agamben, Giorgio, *Homo sacer* II/3. Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, Berlin 2010 (2008), 86f.

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer* III, 60.

⁴¹ Ebd., III, 47.

„[Die Scham] beruht [nicht auf einem Mangel unseres Seins, von dem wir uns distanzieren, sondern] im Gegenteil auf der Unfähigkeit unseres Seins, die Gemeinschaft mit sich aufzugeben, auf seinem absoluten Unvermögen, mit sich selbst zu brechen. [...] Sich schämen bedeutet: an etwas ausgeliefert sein, was wir nicht auf uns nehmen können. [...] In der Scham hat das Subjekt einzig seine Entsubjektivierung zum Inhalt, wird es Zeuge des eigenen Untergangs, erlebt mit, wie es als Subjekt verlorengeht.“⁴²

Agamben nähert sich in diesen Sätzen einer äußersten Grenze der Anschauung. Die Frage ist gewissermaßen, was bleibt, wenn Würde und Herrlichkeit keine transzendenten Bezugspunkte unserer *aisthesis* mehr darstellen. Man könnte auf die Idee kommen, dass das Resultat eine Welt ohne Doxa wäre, wie sie Agamben etwa in den völlig epilierten Mannequins und Pornostars zum Ausdruck gebracht sieht⁴³. Allerdings entspringt dieser Blick einem Denken, in dem sich die Bilder als Images völlig selbständig gemacht haben und eine perfekte Scheinwelt zum Ausdruck bringen. Nur nebenbei bemerkt könnte man das zutiefst Problematische an Spielbergs Film „Schindlers Liste“ darin sehen, dass er den Homo sacer in ein solches Bild verwandelt hat.

Demgegenüber geht es in der Scham nicht um den „Aufenthaltsort“ des Subjekts in irgendeinem Bild (etwa in dem Sinne, sich dafür zu schämen, dass eine Situation nicht einem bestimmten moralischen Bild, welches das Subjekt für sich konstruiert hat, entspreche), sondern um eine radikale Destruktion desselben. Das Subjekt wird gewissermaßen zum Zeugen des nicht mehr abbildbaren, abgrenzbaren und beurteilbaren „Nicht-Menschen“. Agamben prägt letzteren Ausdruck nicht, um festzuhalten, dass es Menschen gäbe, die auf Grund von Misshandlung, Folter und Bann so entmenslicht sind, dass nicht einmal mehr ein „Rest“ an Humanum bliebe, vielmehr ist der „Nicht-Mensch“ jene Sphäre, in der jede sprachliche und vorstellungsmäßige Verbildlichung an ihre Grenze stößt, jener „Rest“, der bleibt, wenn mit der Würde der transzendente und damit „höchste“ Bezugspunkt des Menschen verletzt wurde.

⁴² Ebd., III, 90f.

⁴³ Agamben, *Nudità*, 137.

Der vielleicht wichtigste Gedanke Agambens besteht darin, dass das Subjekt in letzter Instanz weder im Sinne einer unzerstörbaren Substanz im Sinne der Metaphysik noch im Sinne eines transzendentalen Begleiters noch als Träger moralischer Urteile und Handlungen zu dechiffrieren ist. Demgegenüber liegt sein genuiner Ort im Zeugnis einer Entsubjektivierung: „Die Menschen sind Menschen, insofern sie Zeugnis ablegen vom Nicht-Menschen“⁴⁴. Genau an dem Ort, an dem alle Selbst- und Fremdmodellierungen zerbrechen, tritt die *Subjektivität* hervor. *Sie generiert sich damit im Zeugnis für den Sprachlosen, für die Ungestalt, für den unserem noetischen und praktischen Zugriff Entzogenen, für den Homo sacer*. Dieser bekommt damit eine neue Wendung: Bisher war er derjenige, der im Bann der sozialen und symbolischen Bezugswelten stand, nun wird er gewissermaßen in seiner völligen Bildlosigkeit zum Ausgangsort einer Menschwerdung des ihn Bezeugenden. Theologisch gewendet könnte man sagen, dass der Homo sacer, insofern er als solcher bezeugt und dieser Erfahrung die Treue gehalten wird, die Ankunft des messianischen Subjekts „einläutet“, welches in diesem Zeugnis, also in seiner Subjektivierung, eo ipso eine Entsubjektivierung erfährt: Nicht „Ich“ lebe mehr, „sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20)⁴⁵.

Am Homo sacer bricht nicht nur die Vorstellungswelt, sondern auch, wie Agamben im Werk „Die Zeit die bleibt“ festmacht, die denotative Funktion der Sprache. Es zeigt sich darin eine bemerkenswerte Parallelität zur Welt der Liebe: „Die Liebe ist keine Welt der Prädikate [...], sondern eine Welt von [...] Ereignissen, in der ich nicht urteile und glaube, dass der Schnee weiß und die Sonne warm ist. Vielmehr werde ich verschoben und disloziert in das Der-Schnee-weiß-Sein und in das Die-Sonne-warm-Sein.“⁴⁶ Der moderne Mensch ist dazu geneigt, in eine Welt von Urteilen und Aussagen einzutreten, an denen er sich orientiert. Auf diese Art und Weise wird, wie Agamben auch im Abschluss seines Homo-sacer-Projekts,

⁴⁴ Agamben, Homo sacer III, 105.

⁴⁵ Wichtig ist hier, dass in diesem Satz auch ein Übergang von Christus als Bezeichnung für den Messias zu Christus als Eigenname erfolgt. Denn es gibt hier keine Urteilsstruktur mehr, sondern nur den Namen, der alle Urteile und bisherigen Bilder außer Kraft setzt.

⁴⁶ Agamben, Giorgio, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006 (2000), 144.

„L'uso dei corpi“, festhält⁴⁷, die Sprache zum entscheidenden Moment des Seins, sodass beide gewissermaßen eine Zone der Ununterscheidbarkeit bilden. Das messianische Moment tritt demgegenüber da auf, wo die Sprache in ihrer denotativen (d. h. seinsabbildenden) und urteilenden Funktion außer Kraft gesetzt ist („rendere inoperoso“). Agamben spricht in diesem Zusammenhang von einer „absoluten Nähe des Wortes“⁴⁸, von der Paulus Zeugnis ablegt. In ihr fungiert das Wort nicht mehr als prädikatives Urteil, auch nicht einmal mehr als performativer Selbstaussdruck des Sprechenden, sondern hält sich in einer Dialektik von Subjektivierung und Entsubjektivierung, insofern ein Geschehen bezeichnet ist, welches alle Bedeutungen und Ausdrucksformen noch einmal systematisch außer Kraft setzt und gerade in diesem Gestus „Zeuge dessen [ist], was im Gebrauch für immer unausgesprochen [...] bleibt“⁴⁹.

Spannt man den Bogen zurück zu einem der Hauptsätze des philosophischen Projekts von Agamben, in dem Messianität dadurch zum Ausdruck kommt, dass der „Politik ihre zentrale Untätigkeit wiedergegeben [wird]“, indem „alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam gemacht werden“⁵⁰, so zeigt sich dieses „rendere inoperoso“ v. a. in einer radikalen Blickverschiebung. Die Welt wird von ihren sprachlichen und vorstellungsmäßigen Ein Kleidungen und Images getrennt, und die letzte Instanz, Gott, die, wie Agamben schreibt, in ihrer Herrlichkeit sozusagen aus dem Lobpreis der Akklamierenden besteht, bringt eine „Nacktheit hervor, deren Anblick die Theologie nicht ertragen kann“⁵¹. Damit vollzieht sich eine *absolute* Erfahrung, die Agamben in seinem Werk „Die kommende Gemeinschaft“ zum Ausdruck bringt: „Gott ist in jedem Ding als der Platz, den es einnimmt“⁵²; „[...] dass die Welt Gott nicht offenbart, ist das eigentlich Göttliche“⁵³. Messianität zeigt sich darin als radikale Immanenz und als Entwertung aller Modelle, die zwischen dem Menschen und der Erfahrung des Singulären, Aus-

⁴⁷ Vgl. Agamben, Giorgio, Homo sacer IV/2, Vicenza 2014, 155–178.

⁴⁸ Ebd., IV/2, 152.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit, 13.

⁵¹ Vgl. ebd., 264.

⁵² Agamben, Giorgio, Die kommende Gemeinschaft, Berlin 2003 (2001), 19.

⁵³ Ebd., 84.

gesetzt, in den Worten Agambens: des Restes liegen, in dem einzig und allein die Wahrheit sichtbar wird (vgl. Joh 14,6: Ich BIN der Weg, die Wahrheit und das Leben ...) ⁵⁴.

3. Ecce Homo oder Das Testament der Zeit

3.1 Die Herrschaft über den Tod

Der erste Teil der Arbeit diene einer Standortbestimmung heutiger Zeit, der zweite Teil folgte zentralen Kategorien Agambens, der unseren Virtualisierungen ein Denken der Messianität entgegensetzt. Der dritte Teil soll den Blickwechsel Agambens mit Beobachtungen der Bibel konfrontieren, in denen die Frage des richtigen Sehens ein zentrales Thema und ein, wie ich andeuten will, Eingangstor in die Apokalyptik darstellt.

Am Eingang der Bibel, dem ersten Schöpfungsbericht, fällt auf, dass Gott mehrere Male *sieht*, dass das, was er gemacht hat, gut ist. Diese Formel erstreckt sich in Gen 1,31 über das gesamte Schöpfungswerk, welches zu einem guten, wenngleich – wie der siebente Tag zeigt: offenen – Abschluss gekommen ist: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und da, es war sehr gut.“ Viel zu wenig wird nachgefragt, worin die Güte seiner Schöpfung besteht. Ein interessanter Gesichtspunkt zeigt sich im Zuge der ersten Erwähnung, „dass es gut ist“. Diese liegt in Gen 1,10 vor, d. h. nicht unmittelbar nach dem ersten Werk, sondern nach dem dritten. Dieser Feststellung gehen drei Scheidungen voraus, nämlich diejenige zwischen Licht und Finsternis, diejenige zwischen Erde und Himmel und diejenige zwischen Land und Wasser. Alle drei haben neben anderem auch die Bedeutung, dass sie die Sphäre des Lebendigen und die Sphäre der Toten/Nichtsterblichen voneinander abgrenzen. Vor allem die zweite

⁵⁴ Eine ganz ähnliche Gedankenstruktur findet sich bei Hegel, in: Musils Mann ohne Eigenschaften und bei Hölderlin. Vgl. dazu Appel, Kurt, Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil; Deibl, Jakob, Vom Namen Gottes und der Eröffnung neuer Sprachräume: Theologisch-sprachkritische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hölderlin und Rilke, in: Appel, Kurt (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus, Freiburg i. Br. 2015, 19–60 und 61–125.

Scheidung, also die Abgrenzung des Himmels, verunmöglicht, dass Unsterbliches sich in den irdischen „Ein-Tag“ mit dem Rhythmos Abend (todesverfallene Zeit) – Nacht (Tod) – Morgen (Neuschöpfung) einmengt. Wie fragil das Verhältnis zwischen den unsterblichen Himmlischen und den sterblichen Irdischen ist, zeigt nicht zuletzt Gen 6,1–4 (bzw. 6,1–5), wo die (himmlischen, unsterblichen) Gottessöhne irdisches Leben heimsuchen und von Gott begrenzt werden müssen.

Im zweiten Abschnitt wurde auf den siebenten Tag, der die Schöpfung transzendiert, verwiesen. Er ist der festliche Anfang und Schlusspunkt der Welt, der eine Sphäre bildet, die weder in die chronologische Zeit eingeschlossen ist noch ihr äußerlich bleibt. Stellt man die Frage, was gefeiert wird, so wird man in den folgenden Sequenzen nicht zuletzt Hinweise darauf finden, dass es die Verletzbarkeit, das „Nicht-Gott-Sein“ der Schöpfung ist. Dagegen besteht der Sündenfall darin, dass der Mensch danach trachtet, eine lückenlose Kontrolle über das Dasein zu gewinnen, nicht zuletzt in Form absoluter Erkenntnis, die in ihrer Totalität nur Sinn-Leere, d. i. das „Böse“ zurücklässt. Ist gewissermaßen „vor“ dem Fall der Mensch mit einer Fragilität ausgestattet, die ihm den Weg zum Baum des Lebens öffnet, so verschließt sich der Mensch in der Lückenlosigkeit seines Erkenntnis- und Machtanspruchs, der, wie gleich ersichtlich wird, auch den Zugriff auf die Welt der Götter einschließt, den Weg zum Leben.

Wie sehr die Todesthematik im Zentrum des Anfangs der Genesis steht, zeigt der Diskurs zwischen Eva und der Schlange. Sie gipfelt in der Aussage seitens Letzterer: „Sterben, sterben werdet ihr nicht, sondern Gott ist bekannt, dass am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse“ (Gen 3,4 Übersetzung Buber/Rosenzweig). Es wäre eine zu oberflächliche Betrachtung, wenn man die Schlange, das personifizierte Begehren, einfach als Lügner abstempelte. Dies zeigt allein die Tatsache, dass der zweite Teil der Aussage, das „Klären der Augen“, eingetroffen ist. Vielmehr stellt die Aussage der Schlange die große Herausforderung, gewissermaßen die Wette zwischen Gott und dem Menschen dar, die die ganze Bibel durchzieht: Wird es dem Menschen gelingen, für sich selbst Unsterblichkeit zu usurpieren und damit die Trennung von Menschenwelt und Götterwelt zu durchbrechen, oder bleibt eine letzte Grenze menschlichen Allmachts-

anspruchs bestehen. Der Wetteinsatz ist einerseits – auf Seiten des Menschen – dessen Tod, andererseits – auf Seiten Gottes – dessen Gottsein als Grenze menschlicher Selbstbehauptung⁵⁵. Wie sehr die ersten Perikopen in genau diese Fragerichtung drängen, zeigt sofort der weitere Fortgang: Kain, der Mann, den sich Eva erworben hat (Gen 4,1), ist als der Erstgeborene der Garant einer symbolischen Unsterblichkeit Adams, der in seinem Abbild, dem Erstgeborenen weiterlebt, während Abel, auf dessen Seite Gott sich stellt, der, wie dessen Name zum Ausdruck bringt, Überflüssige und Windhauch ist. Auf der Linie Kains liegen in der Folge die großen menschlichen Bestrebungen, sich einen Namen, d. i. Unsterblichkeit zu verschaffen: Städte, Waffenindustrie etc.

Um auf die Ausgangsfrage nach der „Güte“ der Schöpfung zurückzukehren, wird also zu sagen sein, dass sie gerade da gut ist, wo sie nicht mit dem eigenen Machtanspruch und eigener Selbstversicherung bekleidet ist, sondern das „Lichtkleid“ der Verletzbarkeit, Berührbarkeit und Sterblichkeit anhat. Genau diese Fragilität, aus deren Offenheit überhaupt erst Beziehung und Compassion entspringen kann, wird am siebenten Tag gefeiert und bewusst gemacht.

3.2 Ecce Homo

Die Frage nach dem Blick tritt in der Bibel auch in weiterer Folge an neuralgischen Stellen auf. In Gen 18 lässt JHWH sich an den Steineichen von Mamre sehen, und zwar, indem er in der gastlichen Aufnahme durch Abraham⁵⁶ offenbar wird. Dass diese Offenbarung als Gast erfolgt, mag kaum Zufall sein, da Gott auch in der Folge immer wieder als Gast erscheint, sei es im Bundeszelt, sei es in den gastlichen Begegnungen des Jesus von Nazareth. Der Gast ist eine Figur, die weder angeeignet werden kann noch das ganz Andere bezeichnet, sondern an der Schwelle zwischen Eigenem und Fremdem, Zentrum und Peripherie situiert ist. Er ist weder „bei sich“ noch „an

⁵⁵ Könnte der Mensch Unsterblichkeit usurpieren, so wäre er endgültig an die Stelle Gottes getreten und Gott könnte nicht mehr seiner Gottesfunktion, nämlich dem Menschen vor sich selbst zu schützen, nachkommen.

⁵⁶ Zur Bedeutung des Gastes vgl. das herausragende Werk von Bahr, Hans-Dieter, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.

sich“, sondern beim Anderen als Aufgenommener. Der Gast entspringt nicht dem Willen (oder der Tat) des Gastgeber, vielmehr wird er empfangen. Gott ist so gesehen also weder an sich noch aus uns, sondern in der Aufnahme der Vorhergehende. In der zentralen Gottesoffenbarung Ex 32,30–34,9, die durch Stichwortbezüge mit Gen 18 verbunden ist⁵⁷, geht es um die Sichtbarkeit Gottes gegenüber Mose. Dieser wird eine Offenbarung des Namens JHWHs als barmherziger Gott im Vorüberzug von dessen Herrlichkeit empfangen. Allerdings wird betont, dass der Mensch „JHWH (bzw. dessen Antlitz) nicht sieht und lebt“⁵⁸. Offensichtlich ist es so, dass sich der Mensch nicht direkt dem Absoluten nähern kann und dessen Aneignung im (absoluten) Blick den Tod zur Folge hätte.

Die Frage der Sicht Gottes tritt am Ende der Bibel noch einmal in den johanneischen Schriften ins Zentrum der Aufmerksamkeit und zwar in einem derartigen Ausmaß, dass das „Sehen“ des Kyrios zum absoluten Leitgedanken derselben wird. Im Prolog des Johannesevangeliums zeigt sich eine diffizile Dialektik: Einerseits wird darauf abgehoben, dass „Gott keiner hat gesehen jemals“ (Joh 1,18), andererseits ist vom „Zelten der Herrlichkeit unter uns des einzigezeugten Gottes, der den Vater auslegt“ (Joh 1,14–18) die Rede. Genauso wie Ex 32,30–34,9 festhält, dass Gott nur in der Barmherzigkeit – in den beiden Dimensionen Heilung und Vergebung – erfahren werden kann, so ist auch im Johannesprolog klar erkennbar, dass es keine direkte In-Blick-Name des Vaters gibt. Vielmehr ist Jesus als Verweis, als auslegendes Signum des Vaters als dessen eröffnender Blick „dazwischengeschaltet“.

Eine besondere Bedeutung kommt Joh 1,35–39a zu:

„Am folgenden Tag stand Johannes wieder da und von seinen Schülern zwei. Er schaut auf den umgehenden Jesus und sagt: *Siehe, das Lamm Gottes!* Und es hörten die zwei Schüler ihn redend, und sie folgten Jesus. Jesus aber wendete sich um und se-

⁵⁷ Stichworte von Gen 18, die in Ex 32,30–34,9 aufgenommen werden, sind z. B.: „Gnade finden in deinen Augen“, „vortüberziehen“, „Weg JHWHs“, „erkennen“.

⁵⁸ Vgl. dazu Dohmen, Christoph, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 316–360. Vgl. dazu auch Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai, in: Gehrig, Stefan/Seiler, Stefan (Hg.), Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utschneider zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2009, 102–122.

hend, wie sie folgen, sagt er ihnen: Was sucht ihr? Die aber sprachen zu ihm: Rabbi, das heißt übersetzt Lehrer, wo wohnst/bleibst du? Er sagt ihnen: Kommt, und ihr werdet sehen. Sie kamen und sahen, wo er wohnt/bleibt ...⁵⁹

Was die Sicht des Lammes Gottes bedeutet, nämlich eine Verabschiedung aller Selbstinszenierungen der Macht, wie sie unsere Geschichte bestimmt haben werden, wird in der Offenbarung des Johannes in großartigen Wendungen und Gefühlslandschaften deutlich gemacht, insofern es dort das geschlachtete Lamm Gottes ist, welches das Siegel der Geschichte enthüllt (apokalyptein). In der hier zitierten Perikope geht es zunächst „leiser“ zu: Während einer der beiden Schüler des Johannes, die eingeladen werden zu sehen, als einer der zukünftigen „12“, konkret Andreas, identifiziert wird (Joh 1,40), bleibt der zweite ungenannt und vermag damit als Identifikationsfigur des Lesers zu dienen. Daher kann man sagen, dass in dieser Perikope Jesus, Johannes der Täufer, Andreas und der Leser des Evangeliums auftreten. Johannes der Täufer ist im Johannes-evangelium als Repräsentant der Propheten des Alten Testaments der Zeuge Jesu schlechthin, insofern nach Überzeugung des Evangeliums die Schriften (der Logos) des Alten Testaments Zeugnis für Jesus abgeben und in seinem Fleisch (Körper) eine neue Präsenz finden. Der Logos, der am Anfang steht, ist nicht nur allgemein das Wort, sondern vor allem der Text, in dem die Welt geschaffen ist und in dem sich Jesus verkörpert.

Die Welt ist also von Anfang an auf einen Text hin orientiert, der im Alten Testament bezeugt wird und in Jesus körperlichen Ausdruck findet. Von daher wird deutlich, dass die Zeugenschaft von Johannes und seinen Schülern (inclusive der Leser des Evangeliums) dadurch einsetzt, dass die alttestamentlichen Schriften verinnerlicht und gelebt werden, was allerdings einer speziellen Lektüre *in der entsprechenden Sicht* Jesu bedarf. Die hier genannte Perikope bringt dabei eine ganz spezielle Bewegung zum Ausdruck: Sie setzt ein mit der Zeugenschaft des Johannes (und damit des alttestamentlichen Textes), deren Schüler wir sind, und setzt sich fort mit der Frage nach dem Bleiben/dem Wohnen desjenigen, der mit dem Geist tauft (also

⁵⁹ Die Übersetzung folgt mit kleinen Veränderungen dem Münchner Neuen Testament.

Jesus: siehe Joh 1,33) und dadurch die Schrift auf neue Weise zu öffnen und zu bezeugen vermag. Die Einladung, mit Jesus zu gehen und zu schauen, wo er bleibt/wohnt, ist dabei zugleich eine Einladung, anhand des Textes des Evangeliums in eine immer tiefere Sicht Jesu zu gelangen.

Die Sicht des Lammes Gottes erschließt sich also in der (geistgewirkten) Lektüre des Evangeliums, in dem Jesus bleibt/wohnt (und in der Folge in den weiteren Schriften bis hin zur Offb). Dieses führt uns in weiterer „Folge“ durch sieben Zeichen, in denen sich Jesus immer tiefgründiger als JHWH, der barmherzige Gott, auslegt (Ich BIN ...), d. h. als der NÄMLICHE ersichtlich wird. Einen ersten Höhepunkt bildet die Auferweckung des Lazarus, in der sich Jesus als „das Leben“ offenbart (Joh 14,6). Umso merkwürdiger ist daher die Tatsache, dass Jesus in der letzten großen Lehrrede an die Schüler/Leser davon spricht, dass diese noch größere Werke vollbringen werden als er selbst, „weil ich zum Vater gehe“ (Joh 14,12). Der Gang Jesu zum Vater entzieht seinen Körper dem unmittelbaren Zugriff seitens der Schüler. Damit ist aber nicht nur ein negatives Resultat in Bezug auf das Verhältnis zum Ausleger Gottes bezeichnet, sondern auch eine neue Ausweitung von dessen Körper, die aus dem Entzug hervorgeht. Jesu Körper spannt sich gewissermaßen zwischen den beiden Polen Himmel und Erde auf und genau in diesem Zwischenraum ist der Ort des Evangeliums, der Ort eines Textes, mit dem sich die Jesus Nachfolgenden bekleiden können, um IHN entsprechend zu *sehen*. In Bezug auf das größere Zeichen, welches die Schüler vollbringen werden, ist festzuhalten, dass damit wohl kaum gemeint sein kann, noch mehr Personen vom Tod aufzuwecken, eine noch größere Menge mit mehr Brot zu verköstigen etc. Vielmehr ist es wichtig zu sehen, dass wenige Verse nach der Verheißung größerer Werke von Jesus die Sendung des Parakleten, des Geistes, angekündigt wird (Joh 14,17), durch den die Schüler – im Gegensatz zur Welt – Jesus, nachdem er den Gang zum Vater angetreten hat, „sehen“ werden (Joh 14,19). Das größte Zeichen ist daher die durch die Geistsendung erwirkte Sicht Jesu, die einen konkreten Ausdruck in dem geistverfassten Evangelium, in welches der Leser hineingenommen ist, findet.

Die Sicht Jesu findet ihren unmittelbaren Ausdruck in der freudigen Liebe (Joh 15,12) und in der Freundschaft (Joh 15,15), zu der die Leser berufen sind. Im Johannesevangelium selber gibt es nach

dem Eingangsaufwurf zur Sicht Jesu („siehe, das Lamm Gottes!“), der zweimal vom Täufer erfolgt (Joh 1,29.36), einen weiteren Aufruf am Ende des Evangeliums im Zuge der Schilderung des Gerichtsprozesses gegen Jesu:

„Und Pilatus ging wieder nach draußen und er sagt ihnen: Siehe, ich führe ihn [Jesus] zu euch heraus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld an ihm finde. Es kam nun Jesus nach draußen, den Dornenkranz tragend und das purpurfarbene Obergewand. Und er sagt ihnen: *Siehe, der Mensch!*“ (Joh 19,4–5)⁶⁰

Eigenartigerweise wird in den meisten Übersetzungen⁶¹ das „Ecce Homo“ dem Pilatus zugeschrieben, obwohl dies sowohl grammatikalisch als auch theologisch eine zwar nicht unmögliche, aber doch recht gezwungene Zuordnung darstellt⁶². Viel naheliegender ist, dass Jesus das Subjekt der Aussage ist. Am Eingang gibt Johannes von Jesus Zeugnis ab, am Ausgang des Evangeliums Jesus selbst, dessen „Zeugnis größer ist als dasjenige des Johannes“ (Joh 5,36). Jesus fordert den Leser des Evangeliums auf, sich für den Blick auf den Menschen zu öffnen: unmittelbar für den *unrechtmäßig* gefolterten und verspotteten, also für den Homo sacer, der aus der Rechtssphäre ausgeschlossen ist. In diesem Blick auf den *nackten* Körper, der alle kulturbedingten und statusorientierten Blendungen verloren hat, der sich weder ästhetisch noch wissenschaftlich heraushält, kann Gott ansichtig werden. Greift man Worte Agambens auf, so kann man von einer „identitätslosen Singularität“⁶³ sprechen, die „das eigentlich Göttliche daran erkennt, dass die Welt Gott nicht offenbart“⁶⁴. Das Evangelium übt somit in einen Blick ein, in dem alle „Images“ (Imaginationen der sakralen und politischen Macht, aber auch Images, die vorgeben, was Gott zu sein hat usw.) zerbrechen, um den Blick auf den Messias freizugeben. Unmittelbar ist es der gefolterte Körper des Homo sacer, auf den Jesus verweist, in weiterer Folge aber der Hinweis auf denjenigen, der den Leser in seinen Zeichen,

⁶⁰ Die Übersetzung folgt in den Grundzügen dem Münchner Neuen Testament.

⁶¹ Nicht allerdings in der Vulgata!

⁶² Den Hinweis darauf verdanke ich – wie soviel anderes in meiner biblischen Lektüre – Roberto Vignolo, dem Professor für Bibelwissenschaften an der Facoltà teologica dell’Italia Settentrionale.

⁶³ Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, 61.

⁶⁴ Vgl. ebd., 83f.

in seinem Kreuzestod und in seinem Wort, in dem die ganze Schrift enthalten ist, als Freund begleitet hat und – so die letzte Verheißung – die freundschaftlichen Bande nicht abbrechen lässt.

3.3 Freundschaft als Testament der Zeit

Begegnungen der Freundschaft werden es auch sein, die das Evangelium beschließen⁶⁵, allen voran die Begegnung mit Maria von Magdala, aber auch mit Maria, der Mutter Jesu, mit dem von Jesus geliebten Schüler (in dem sich der Leser wiederfinden darf), mit Thomas und mit Petrus (den Repräsentanten der 12), die alle auf ihre Weise eine freundschaftliche Sicht des Gottessohnes empfangen werden. Dieses Hervortreten der Freundschaft findet ihren Niederschlag auch in der Form, in der die Bibel schließt: Das Matthäusevangelium ist in gewisser Weise direkte Anknüpfung an den Text des Tenach, insofern dort nicht nur der in Maleachi verheißene endzeitliche Prophet (Mal 3,23) in der Gestalt des Täufers auftritt, sondern v. a. die im Zwölfprophetenbuch mit dem endzeitlichen Tag JHWHs verbundene Offenbarung des Gottesnamens durch den IMMANUEL (Gott mit uns) Jesus verwirklicht ist. Das Markusevangelium stellt einen radikalen Ruf in die Nachfolge dieses Jesus dar, die bereits im Lukasevangelium ihre Ausdrucksform in der Bereitschaft zur Freundschaft findet. Mit dem Proömium im Lukasevangelium findet das Neue Testament auch formal eine neue Ausdrucksform, nämlich den Brief als Zeichen freundschaftlicher Anrede. Sowohl das Lukasevangelium als auch die Apostelgeschichte sind in Briefform adressiert, aber auch das Johannesevangelium findet seine Fortsetzung in den Johanneischen Briefen (und in der Offb); das Paulinische Corpus trägt durchwegs Briefform, mit Jakobus, Petrus, Johannes und Judas treten sowohl die führenden Repräsentanten der „12“ als auch die wichtigsten „Herrenbrüder“ als Ver-

⁶⁵ Die Bedeutung der Dimension der Freundschaft in der Schrift wurde mir auf ganz maßgebliche Weise von Jakob Deibl, Mitarbeiter am Fach Theologische Grundlagenforschung (Fundamentaltheologie) der Universität Wien erschlossen. Vgl. dazu auch Illich, Ivan, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 172–178.

fasser von Briefen auf und auch der Abschluss des Neuen Testaments bzw. der Bibel überhaupt, nämlich die Offenbarung des Johannes, trägt die Form eines Briefes.

Man kann also sagen, dass in der Bibel die Geschichte des Menschen die Signatur des Logos, d. i. eines Textes trägt, der diese Geschichte strukturiert, auslegt und erzählbar macht. Der Logos wiederum manifestiert sich am Ausgang dieses Textes als freundschaftliche Anrede. Darin bringt sich letztlich der grundlegende Geist des Christentums zum Ausdruck (vgl. etwa Gal 3,27f.), nach dem jede(r), unabhängig von Geschlecht, Ethnos und Klasse, zum Freund berufen ist. Agamben bringt in seinem Werk „Die Zeit, die bleibt“ klar zum Ausdruck, dass „das Messianische nicht das Ende der Zeit, sondern *die Zeit des Endes* ist“⁶⁶, und bringt diese Zeit des Endes mit folgender Verpflichtung in Verbindung:

„Entscheidend ist einzig die Fähigkeit, dem treu zu bleiben, das, obwohl es uneinholbar vergessen ist, unvergesslich bleiben muss und das fordert, auf irgendeine Weise bei uns zu bleiben und für uns noch irgendwie möglich zu sein. Dieser Erfordernis nachzukommen ist die einzige historische Verantwortung, die ich bedingungslos auf mich nehmen würde.“⁶⁷

Das Testament der Zeit, welches die Bibel enthält, ist eo ipso das Testament einer Freundschaft, eines Zeugnisses, welches bis hin zu denjenigen reicht, die nicht im sozialen Corpus der Lebenden integriert sind⁶⁸, die für uns unverfügbar bleiben, eingeschlossen die Toten. In einer chronologischen Zeit lässt der äußerliche Beobachter die Zeit vom Anfang bis zum Ende vorüberziehen. Wenn aber kein totales Bild mehr ablösbar und distanzierbar, wenn Zeit, wie im achten Tag *ersichtlich*, nicht mehr objektivierbar ist, wenn an die Stelle des Zeitpfeils eine offene Textur freundschaftlicher Verweise tritt, dann gestaltet sich die Frage nach dem Zeitganzen und dem Zeitemde um. Der Mensch ist enthoben von der Frage nach den Zeiten und Fristen (vgl. Apg 1,7) und eingesetzt dazu, den verschiedenen Zeiten, die in jeder Begegnung mitschwingen, freundschaftlich die

⁶⁶ Agamben, *Die Zeit die bleibt*, 75.

⁶⁷ Ebd., 52.

⁶⁸ Agamben bringt dies sehr schön in seiner Reflexion über das franziskanische Mönchtum zum Ausdruck. Vgl. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer IV/1. Altissima povertà. Regule monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

Treue zu halten, auch den verlorenen – in der messianischen, göttlichen Hoffnung darauf, dass der Name des Freundes eine Signatur ist, die niemals endgültig verlöschen wird ...