

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (eds.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Engel, Ulrich

Armut als Gabe und Gastfreundschaft. Zur biopolitischen Relevanz der *communitas* nach Roberto Esposito

in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (eds.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*, pp. 313–329

Münster: Aschendorff Verlag 2015

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (Hg.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Engel, Ulrich

Armut als Gabe und Gastfreundschaft. Zur biopolitischen Relevanz der *communitas* nach Roberto Esposito

in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schult (Hg.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*, S. 313–329

Münster: Aschendorff Verlag 2015

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ulrich Engel

Armut als Gabe und Gastfreundschaft

Zur biopolitischen Relevanz der *communitas* nach Roberto Esposito

Es gibt keine Erfahrungsarmut – sondern nur Erfahrung *der* Armut und *als* Armut.

Roberto Esposito*

Roberto Esposito (* 1950), Professor für Theoretische Philosophie am „Istituto italiano di scienze umane“ in Neapel und Florenz, hat mit seinen Veröffentlichungen zur Trias von „Communitas“¹, „Immunitas“² und „Bíos“³ originelle Beiträge zum Gemeinschaftsdiskurs der aktuellen politischen Philosophie vorgelegt. In seinen Forschungen geht es ihm, der sich auch für die in Bologna ansässige Zeitschrift „Filosofia Politica“ mit verantwortlich zeichnet, wesentlich um die Dekonstruktion der modernen philosophisch-politischen Begrifflichkeiten. Die verschiedenen Linien seiner Forschung konvergieren in einem biopolitischen Denken des Lebens (βίος), das in den herrschenden Zweckrationalitäten des Alltags nicht einfach auf- oder untergeht, sondern sich diesen zu widersetzen sucht. Vor diesem Hintergrund kann die Armutfrage mit Esposito in einer neuen, vielleicht ungewohnten Perspektive thematisiert werden: als Potenz in der politischen Vermittlung zwischen Macht und Leben.⁴ In dieser Intention folge ich in meinen drei ersten Abschnitten drei zentralen Begriffen im Denken des Italieners – *communitas* (1.), κοινωνία (2.) und *immunitas* (3.) –, um von dort aus abschließend ein Verständnis von Armut als Gabe und Gastfreundschaft zu skizzieren (4.).

* Vgl. Roberto ESPOSITO, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Aus dem Italienischen übersetzt von Sabine Schulz und Francesca Raimondi (Transpositionen Bd. 14), Berlin 2004, 174 [im Folgenden zitiert mit der Sigle „E/C“] (Original: *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998).

¹ Vgl. E/C.

² Vgl. ders., *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*. Aus dem Italienischen übersetzt von Sabine Schulz (Transpositionen Bd. 11), Berlin 2004 [im Folgenden zitiert mit der Sigle „E/I“] (Original: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002).

³ Vgl. ders., *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Translated from the Italian and with an introduction by Timothy Campbell (Posthumanities vol. 4), Minneapolis, MN 2008 (Original: *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004).

⁴ Vgl. ebd., 14f.

1. *Communitas*

Jedes politische Gemeinwesen bedarf eines „Gemeinsamkeitsbewusstsein[s]“⁵, das zum gemeinschaftlichen wie individuellen Handeln motiviert, Orientierung gibt, die Frage nach der Zukunft der *res publica* beantwortet und sich dem *bonum commune* verpflichtet weiß. In den aktuellen politischen Entwicklungen und Antagonismen – europäische Finanzkrise, demographisches Ungleichgewicht und globale Migration – haben Rechts- und Verfassungsstaat auf der einen und Zivilgesellschaft auf der anderen Seite daran zu arbeiten, den sozialen Zusammenhalt im Blick auf das Gemeinwohl zukunftsfähig zu gestalten. (Selbstredend unterliegt auch die Verständigung darüber, worin das Gemeinwohl heute besteht, wie es generiert und garantiert werden kann, dem offenen gesellschaftlichen Diskurs.) Im Kern geht es um das Verhältnis des Einzelnen zum Gemeinwesen, des „Ich“ zum „Wir“, des „Wir“ zu den „Anderen“ – und grundsätzlicher noch, da unsere Gegenwart eben nicht mehr in Kontinuität zur Moderne steht: um die Frage nach den Bedingungen für ein neues, nach-modernes „Wir“.⁶

In diesem Sinne lese ich den Auftakt von Espositos „*Communitas*“-Buch: „Es scheint, als wäre nichts *mehr* an der Tagesordnung als ein Denken der Gemeinschaft: als sei in den Zeiten einer Krise [...] nichts so angebracht, eingefordert, ausgerufen. Und dennoch ist nichts so *wenig* in Sicht.“⁷ Die hier zitierte Analyse beinhaltet in ihrem Hintergrund eine harsche Kritik am Gemeinschaftsbegriff, wie er in einer Reihe heute gängiger Theorien der politischen Philosophie vertreten wird. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Giorgio Agamben und seinem Gedanken einer im Kommen begriffenen Gemeinschaft „beliebige[r] Singularitäten“⁸ sowie Michael Hardt und Antonio Negri mit ihrer Idee einer „Multitude“ als „Vielzahl singulärer Lebensformen“⁹ wirft Esposito vor, Gemeinschaft letztlich

⁵ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [1922]. Zwei Teile in einem Band, Frankfurt/M. 2005, 305.

⁶ Vgl. dazu das großangelegte, u.a. mit dem Forschungsinstitut DSTS der niederländischen Dominikaner verbundene Projekt „Op zoek naar een nieuw wij in Nederland“: www.nieuwwij.nl [Zugriff: 6.4.2015].

⁷ E/C, 7 [Hervorhebungen: U.E.].

⁸ Giorgio AGAMBEN, *Die kommende Gemeinschaft*. Aus dem Italienischen übersetzt von Andreas Hiepko, Berlin 1990, 79 u.ö.

⁹ Michael HARDT / Antonio NEGRI, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M. 2004, 147. Weiterhin bezieht Esposito seine Kritik auf Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge UK 1982 (vgl. E/C, 8).

immer vom Subjekt her, vom *proprium*, d.h. vom Eigenen her und damit bloß als weiter gefasste Subjektivität zu denken.¹⁰ Robin Celikates erläutert die Problemlage so:

„Wird ‚Gemeinschaft‘ [...] – und das ist die ‚kommunitaristische Versuchung‘, die jedem Denken der Gemeinschaft innewohnt – durch Identität und Partikularität, also durch das Eigene definiert, das sowohl das Kollektiv als auch das Individuum als Besonderes auszeichnet, so geht gerade das verloren, um was es ihr eigentlich geht: nämlich das Gemeinsame (und in diesem Sinne Uneigene, Nicht-Identitäre und Allgemeine).“

Letztlich, so der Einwand Espositos gegen die kommunitaristischen und identitären Gemeinschaftsentwürfe,

„vereint all diese Konzeptionen die unreflektierte Voraussetzung, daß die Gemeinschaft eine ‚Eigenschaft‘ [*proprietà*] der in ihr zusammengeführten Subjekte sei: ein Attribut, eine Bestimmung, ein Prädikat, das sie als ein und derselben Gesamtheit zugehörig auszeichnet. Oder auch durch ihre Union erzeugte ‚Substanz‘. In jedem Fall wird sie als eine Qualität begriffen, die zu ihrer Natur als Subjekte *hinzutritt* und sie zu Subjekten *auch* von Gemeinschaft macht. Zu *mehr* Subjekten. Subjekte einer Wesenheit, die größer, höherstehend oder gar besser ist als die einfache individuelle Identität – die aber dennoch in jener entspringt und letztlich deren Spiegelbild ist.“ (E/C, 8)

Esposito bezeichnet diese – vielerorts anzutreffende – subjektzentrierte Denkweise als „Paradox“ (E/C, 10), insofern in ihr

„das ‚Gemein(sam)e‘ [*commune*] ganz genau mit seinem offensichtlichsten Gegenteil gleichgesetzt wird: Gemein ist, was die – ethnische, territoriale, geistige – Eigenschaft [*proprietà*] jedes einzelnen seiner Mitglieder in einer einzigen Identität vereint. Sie haben ihr Eigen gemein: Sie sind Eigentümer ihres Gemein(sam)en.“ (E/C, 10)

Alternativ zu der skizzierten Gleichsetzung von Eigenem und Gemeinsamen – mehr noch: alternativ zu einem identitären Gemeinschaftsbegriffs, der bloß als Additiv des je Eigenen funktioniert, setzt Esposito ganz neu an: bei der Etymologie des lateinischen Begriffs

¹⁰ Vgl. Roberto ESPOSITO, Difese immunitarie al potere sovrano di vita e di morte [Interview mit Roberto CICCARELLI], in: *Il Manifesto* vom 6.11.2004 = <http://www.ildialogo.org/filosofia/difeseimmunitarie08112004.htm> [Zugriff: 6.4.2015]; s. auch E/C, 8.

communitas. Damit folgt er dem Ansatz der in Italien verbreiteten begriffsgeschichtlichen Schule.¹¹ Esposito unterscheidet zwei Aspekte, die der Terminus *communitas* in sich trägt:

1. Üblicherweise wird *communitas* (Adjektiv: *communis*) als Ausdruck für das Gegenteil zum ‚Eigenen‘ gebraucht. Die Betonung liegt dabei auf dem lateinischen Präfix „-con“. Ähnliche Bedeutungen finden sich im griechischen Begriff *κοινός*¹² und im mittelhochdeutschen Wort *gemein*¹³ (vgl. dazu auch die geläufigen Ableitungen wie *Gemeinde*, *Gemeinschaft* etc.). *Communitas* in diesem ersten Sinne ist nach Esposito also „dasjenige, was zu mehr als einem, zu vielen, zu allen gehört – und folglich ‚öffentlich‘ im Gegensatz zu ‚privat‘ ist, oder ‚allgemein‘ (aber auch ‚kollektiv‘) im Gegensatz zu ‚partikular‘.“ (E/C, 11)
2. Die zweite Bedeutung von *communitas*, auf die Esposito seine gesamte weitere philosophische Argumentation baut, rekurriert auf den Term *munus* im *communitas*-Begriff.

Im Anschluss an die „Fragmenta in digestis plurima“ des römischen Juristen Julius Paulus Prudentissimus sind drei Bedeutungsaspekte von *munus* zu unterscheiden: 1. *munus* im Sinne von *onus* (Aufgabe), 2. *munus* als *officium* (Dienst) und 3. als *donum* (Gabe).¹⁴ Allen drei Wortfeldern gemeinsam ist der Bedeutungshof Schuld/Gabe, der sie charakterisiert. Schuld meint hier eine unausweichliche Verpflichtung (vgl. E/C, 12).

Von den alltagssprachlichen Praktiken her ist es unmittelbar nachvollziehbar, dass eine Aufgabe (*onus*) oder ein Dienst (*officium*) verpflichten. Weniger einsichtig ist dagegen die These, nach der auch eine Gabe eine Pflicht darstellt. Zur Klärung des letztgenannten, für Espositos weitere Argumentation entscheidenden Sachverhalts, differenziert dieser noch weiter zwischen den beiden Gaben-Begriffen: „Das *munus* [...] verhält sich zum *donum* wie eine ‚Art zur Gattung‘“ (E/C, 12). Grund für dieses asymmetrische Zueinander sind zwei unterschiedliche Tausch-Vorstellungen, die hier zum Tragen kommen. Im Hintergrund

¹¹ Vgl. z.B. Sandro CHIGNOLA / Giuseppe DUSO (a cura), *Storia dei concetti e filosofia politica* (Per la storia della filosofia politica), Milano 2012.

¹² In der Bedeutung von „gemeinsam“; vgl. Art. *κοινός*, in: Walter BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1947, Sp. 727.

¹³ Vgl. Art. „gemein“, in: *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, hrsg. von der Dudenredaktion (Duden Bd. 7), 3. völlig neu bearb. und erweiterte Auflage o.J. [2001], 265.

¹⁴ Vgl. *Totius Latinitatis Lexicon* (AEGIDIUS FORCELLINI), Vol. 4, Prati 1775, Reprint 1940 (ed. Josepho Furlanetto), 313 = https://archive.org/stream/Vol.3.L-qLexiconTotiusLatinitatisAbAegidioForcelliniLucubratum.Ed/3_Forcellini_Aeg_Lexicon_Totius_Latinitatis_Vol_3_L-Q_Furlanetto_Ed_LT#page/n311/mode/1up [Zugriff: 7.4.2015]: „Munus [...] tria significat, uti docet *Paul. Dig.* 50. 16. 18., primo donum: inde munera dari, mittive dicuntur: secundo onus, quod quam remittatur, vacationem militae munerisque praestat; inde immunitas appellata: tertio officium; unde munera militaria, et quidam milites munifices vocantur. Igitur municipes dicuntur, quod munera civilia capiunt. Haec *Paulus*.“

dieser Überlegungen (vgl. E/C, 12ff.) steht die These von der zirkulären Beziehung zwischen Gabe und Tausch, wie sie von Marcel Mauss und Émile Benveniste entwickelt wurde.¹⁵ Während die Wurzel „mei“, die in der archaischen Form des *munus* Begriffs – *moinus, moenus* – noch deutlich sichtbar ist¹⁶, auf ein Tauschverhältnis verweist, das ganz und gar auf *gegenseitigem* Geben und Nehmen beruht, wird das *donum* ohne Erwartung einer Vergeltung gegeben. In der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin heißt es dementsprechend: „Eigenschaft des *donum* ist es, eine ‚nicht zurückgebende Gabe‘ zu sein“¹⁷. Und weiter schreibt der Aquinate: „*Gabe* [ist] eigentlich ein *Geben* [...], das nicht rückgängig gemacht werden kann, d.h. was nicht mit der Absicht auf Vergütung gegeben wird“¹⁸.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Wo das *donum* keine Verpflichtung der Tauschpartner gegenüber beinhaltet, macht eine solche verpflichtende Schuldigkeit den Charakter des *munus* gerade erst aus. Und wo das *donum* im Rahmen des Gabe-Tausch-Zirkels Benvenistes in einer *Geben-und-Nehmen-Beziehung* (wenn auch ohne Verpflichtung dem Tauschpartner gegenüber) besteht, da bezeichnet das *munus* – „obwohl generiert durch eine vorher erhaltene Gunst“ (E/C, 13) – allein „die Gabe, die man gibt, nicht die, die man empfängt.“ (E/C, 13f.)

Genau diesen „transitiven Akt des Gebens“ (E/C, 14) eines *munus*, der eine unendliche und unbedingte „Kompensationsschuld“¹⁹ generiert, interessiert Esposito in seiner weiteren Interpretation der Gemeinschaft. Die *communitas* teilt das *munus* miteinander. Sie ist, so Esposito, „die Gesamtheit von Personen [...], die nicht durch eine ‚Eigenschaft‘, ein ‚Eigentum‘ [*proprietà*], sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind.“ (E/C, 15) Man könnte auch formulieren: ... die durch Armut vereint sind.

¹⁵ Vgl. Marcel MAUSS, Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer, mit einem Vorwort von Edward E. Evans-Pritchard, Frankfurt/M. 1990; Emile BENVENISTE, Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Aus dem Französischen übersetzt von Wolfram Bayer, hrsg. und mit einem Nachw. zur dt. Ausgabe versehen von Stefan Zimmer, Frankfurt/M. – New York – Paris 1993, 53-100.

¹⁶ Vgl. Art. „gemein“, a.a.O., 265; Art. „munus“, in: Karl Ernst GEORGES, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Unveränderter Nachdruck der 8. verbesserten und vermehrten Aufl. von Heinrich Georges. Bd. 2, Hannover 1913 (Reprint: Darmstadt 1998), Sp. 1057f.

¹⁷ STh I, 38, 1 c: „[...] *donum* proprie est ‚dato irreddibilis“; die Übersetzung zitiert E/C, 13.

¹⁸ STh I, 38, 1 c: „id est, quod non datur intentione retributionis“; die Übersetzung folgt DThA Bd. 3, 200.

¹⁹ Dario GENTILI, Der Ursprung des Konflikts. Vom Impolitischen zur Biopolitik bei Roberto Esposito. Aus dem Italienischen übersetzt von Sieglinde Borvitz, in: Vittoria Borsò (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik, Bielefeld 2014, 73-95, hier 78.

Esposito deutet diese, die *communitas* begründende Praxis des Teilens des *munus* als einen Akt der Enteignung, insofern die Schuld, welche die Gemeinschaft eint, sie zugleich „zum Teil oder ganz enteignet“ (E/C, 16). Enteignet werden die einzelnen Mitglieder der *communitas* nicht nur im Blick auf ihr Eigentum, sondern viel radikaler noch: „ihrer Subjektivität selbst“ (E/C, 16). An anderer Stelle nennt Esposito diejenigen, die ihrer Subjektivität enteignet (worden) sind, „Nicht Subjekte. Oder Subjekte des eigenen Fehlens, des Fehlens an Eigenem.“ (E/C, 17) In dieser Perspektive sind Arme dann genau als diese Subjekte zu begreifen, denen es grundlegend an Eigenem mangelt.

Aufgrund der enteignenden/enteigneten Gabe (*munus*) ist die so konstituierende *communitas* „kein Modus des Seins – oder ebensowenig des ‚Tuns‘ – des individuellen Subjekts“ (E/C, 18) (mehr). Vielmehr zwingt die *communitas* das Subjekt „auf Tuchfühlung mit dem [...], was es nicht ist, mit seinem ‚Nichts‘ – die extremste seiner Möglichkeiten, aber auch die gefährlichste der Bedrohungen“ (E/C, 18). Vor diesem Hintergrund kommt Esposito zu seinem radikalen Schluss, dass das Nichts „unser gemeinsamer Grund“ (E/C, 19) ist.

2. Κοινωνία

Im nächsten Schritt seiner Untersuchungen zur Gemeinschaft fragt Esposito, wie sich der antike *munus*-Begriff zum griechisch-neutestamentlichen Terminus der *κοινωνία* verhält. Ausgehend von der paulinischen Auffassung²⁰, nach der die *κοινωνία* ihren primären Ort in der Partizipation an der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche (die als Corpus Christi verstanden wird²¹) hat, betont Esposito „die vertikale Dimension“ (E/C, 21), welche der neutestamentlichen *κοινωνία*-Auffassung unauflösbar zu eigen ist. Innerhalb dieser vertikal ausgerichteten Relation zwischen Mensch und Gott kommt Gott „die Subjektposition – die Initiative – des Verhältnisses“ (E/C, 22) zu, der gegenüber der Mensch „nur eine empfangende Haltung einnehmen kann. Er empfängt die Gabe – und wieder scheint hier das *munus* auf –, die Gott ihm durch den Opfertod Christi gnädig und überreich zuteil werden lässt“ (E/C, 22). Als neutestamentlichen Referenztext führt Esposito u.a. Joh 3,16

²⁰ Vgl. Josef HAINZ, *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1998.

²¹ Zum eucharistischen *Corpus Christi mysticum* als Substitut des abwesenden *corpus* Jesu und als Repräsentanz der ekklesialen *Corpus Christi mysticum* vgl. Ulrich ENGEL, *Mystische Körper zwischen Präsenz und Absenz. Philosophisch-theologische Ermittlungen im Anschluss an Michel de Certeau SJ*, in: *Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Hochschulbericht 2013/2014*, 38-50.

an: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“

An dieser Stelle kann Esposito nun ein erstes Fazit ziehen:

„Entgegen einer platt anthropologischen – gänzlich horizontalen – Lesart der ‚Partizipation‘ muß daran festgehalten werden, daß einzig solch ein von oben kommendes erstes *munus* Gemeinsamkeit unter den Menschen stiftet. [...] [W]ir selbst als ‚Gegebene‘, ‚Geschenke‘, ‚aus der Gabe Geborene‘ [...] sind Brüder, *koinonoi*, doch Brüder in Christo, das heißt, in einer Alterität, die unsere Subjektivität, unsere subjektive Eigenschaft von uns abzieht, um sie an dem ‚subjektleeren‘ Punkt festzunageln, von dem wir herkommen und zu dem wir gerufen werden.“ (E/C, 22)

Die Partizipation an der kirchlichen *κοινωνία* setzt also jenes erste, von Gott gegebene *munus*, „sein unfassbares Geschenk“ (2 Kor 9,15) an den Menschen, voraus. Paulus benennt explizit genau diesen Zusammenhang, wenn er der Gemeinde von Korinth Gott als denjenigen verkündet, „durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft [*κοινωνίαν*] mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.“ (1 Kor 1,9²²)

Dem *munus* Gottes hat sich der Mensch gegenüber dankbar zu zeigen, auch wenn sein „Geben unfehlbar unangemessen bleiben wird, mangelhaft, rein reaktiv“ (E/C, 22). Aus dieser Differenz, die – wie oben gezeigt – dem *munus* konstitutiv ist, schließt Esposito, dass des Menschen Reaktion auf Gottes bedingungsloses Geschenk letztlich „kein wahres Geben ist“ (E/C, 22) oder – mit neuerlichem Rekurs auf Paulus – auf nicht ausschließlich von ihm, dem Menschen selbst stammt: „Und was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4,7)

Damit kommt Esposito im Rahmen seiner Erkundungen zum Verhältnis von *munus* und *κοινωνία* zu seinem zweiten Fazit, in dem er die enteignende Dimension der Partizipation an der von Gott als *munus* geschenkten Gemeinschaft herausstreicht. Dabei insistiert er darauf, dass:

„die Möglichkeit der Gabe uns in dem Moment entzogen ist, da sie uns gegeben wurde; oder daß sie uns in der Form ihres Entzugs gegeben ist. Diese ‚gebende‘ Bedeutungsdimension der ‚Partizipation‘ verleiht der christlichen *koinonia* die

²² Einschub aus dem griechischen Original: U.E.

ganze enteignende Dramatik des antiken *munus* zurück [...]. Es schwindet jede Möglichkeit der Aneignung: ‚Teil nehmen‘ heißt auf keinen Fall ‚nehmen‘; sondern im Gegenteil ‚verlieren‘“ (E/C, 22f.).

Deutlich wird an dieser Stelle, dass *munus* und *κοινωνία* in enger Verbindung zueinander stehen. Der Link zwischen beiden ist die Enteignung des Subjekts, letztlich der Tod. Als Gemeinschaft, die sich einem nicht erwidernbaren *munus* verdankt, steht die christliche *κοινωνία* in der Schuld des Gebers: Gottes. Die menschliche „Schuldgemeinschaft“ (E/C, 23) steht in mehrfacher Weise in einem Bezug zum Tod: zum „Tod des Subjekts“²³ (Michel Foucault), zum Tod Jesu am Kreuz als Konsequenz seiner *κένωσις* (Philipperrhymnus²⁴), zum Tod Gottes, des *munus*-Gebers (Friedrich Nietzsche²⁵), und zum Tod Abels als Grund- und Gründungsdatum aller menschlichen Gemeinschaft (Augustinus²⁶). „Das bedeutet, daß die menschliche Gemeinschaft in enger Verbindung mit dem Tod steht“ (E/C, 23). In diesem Sinne ist *communitas* mit Hannah Arendt nur von den Toten her und mit den Toten zu denken.²⁷

Gleichwohl bedarf es auch der Vorsicht, soll Esposito doch nicht wider seine Grundüberzeugungen zum Gläubigen verdreht werden. Heranzuziehen ist deshalb seine „Categorie dell’impolitico“²⁸. Die Gedankenfigur des Impolitischen (die nicht verwechselt werden darf mit einem A- oder Antipolitischen, da sie bei Esposito unbedingt positiv konnotiert ist) sucht das Dasein ohne Fundament zu denken:

„Das Impolitische bedeutet, sich von einer Logik der vorgängigen Annahme zu verabschieden (nämlich von dem Einen, von dem wir denken, dass es der

²³ Michel FOUCAULT, Die Geburt einer Welt. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Bischoff, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. I 1954-1969, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M. 32014, 999-1003, hier 1002.

²⁴ Vgl. Rainer KAMPLING, Das Lied vom Weg Jesu, des Herrn. Eine Annäherung an Phil 2,6-11, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009), 18-22; Otfried HOFIUS, Der Christushymnus 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Bd. 17), Göttingen 21991.

²⁵ Vgl. Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München Neuausgabe 1999, Bd. 3, 343-651, hier 480-482.

²⁶ Vgl. Civ. Dei, XV, I, 1f.: „natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum ciuitatem, posterior Abel, ad ciuitatem dei. [...] scriptum est itaque de Cain, quod condiderit ciuitatem; Abel autem tamquam peregrinus non condidit.“ Lat. Original zit. nach: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd15.html#01 [Zugriff: 11.4.2015]. „Zuerst also wurde von jenen beiden Stammeltern des Menschengeschlechts Kain geboren, der zum Staat der Menschen gehört, danach erst Abel, der zum Staat Gottes gehört. [...] Von Kain steht nun geschrieben, daß er einen Staat gegründet habe; Abel aber, der ein Fremdling auf Erden war, gründete keinen.“ Dt. Übers. zit. nach: AUGUSTINUS, Bekenntnisse und Gottesstaat. Seine Werke ausgewählt von Joseph Bernhard, Stuttgart 1951, 288f.

²⁷ Vgl. Hannah ARENDT, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hrsg. und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin – Wien 2003 [1929], 75-82.

²⁸ Vgl. Roberto ESPOSITO, Categorie dell’impolitico, Bologna 1988.

Vielheit vorausgeht) und die Immanenz (das Politische, die weltliche Polis) als etwas zu denken, das gerade, weil es über kein Fundament verfügt, eine ‚Leere‘ oder ein ‚Außen‘ in sich trägt. Aber die Immanenz wird von diesem Außen, das ja nicht in einem ‚Jenseits‘ angesiedelt ist und folglich in den herkömmlichen Begriffen nicht transzendent ist, weder umschlossen noch begrenzt.“²⁹

Mit dieser Konzeption des Impolitischen setzt sich Esposito weit ab von jedweder offenbarungstheologisch begründeten *κοινωνία*-Konzeption. Insofern die genannte Leere allerdings nicht nur als begrenzender Rand die Immanenz definiert, sondern auch als „Grenze [...] die Immanenz unterbricht“³⁰, sind im Denken Espositos Spuren eines „metaphysischen Restes“³¹ aufzufinden. In diesem Sinne ist Vittoria Borsò zuzustimmen, wenn sie Espositos Denken als eine „nicht essentialistische Ontologie“³² charakterisiert.

3. Immunitas

Um sich vor den Gefahren und Verwundungen zu schützen, die dem *munus* entspringen und damit auch die *communitas* bedrohen – eine Gemeinschaft, die letztlich allein durch den Tod verbunden ist –, braucht die politische Philosophie der Moderne notwendig eine Immunisierungsstrategie. Zu denken ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht bloß an äußere Gefährdungen. „Sie durchziehen vielmehr die Gemeinschaft (wie das Individuum) selbst und sind an der Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Eigenem und Fremden angesiedelt“³³. Die Zerstörung der Person stellt das Subjekt – so konnte gezeigt werden – in Frage und konfrontiert es mit dem Nichts. Denn

„[j]e mehr man versucht, die unverwechselbaren Züge einer Person herauszustellen, desto eher erreicht man das entgegengesetzte und zugleich spiegelbildliche Ergebnis einer *Entpersonalisierung*. Je mehr man versucht, das persönliche Merkmal der Subjektivität durchzusetzen, umso mehr scheint sich

²⁹ Enrica LISCIANI-PETRINI, Vom Impolitischen zum „Impersonalen“. Im Dialog mit Roberto Esposito. Aus dem Italienischen übersetzt von Sieglinde Borvitz, in: Vittoria Borsò (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen, a.a.O., 97-114, hier 100.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Vittoria BORSÒ, Mit der Biopolitik darüber hinaus. Philosophische und ästhetische Umwege zu einer Ontologie des Lebens im 21. Jahrhundert, in: dies. (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen, a.a.O., 13-40, hier 9.

³³ Robin CELIKATES, *Communitas – Immunitas – Bíos: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft*, in: Janine Böckelmann / Claas Morgenroth (Hrsg.), *Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*, Bielefeld 2008, 49-67, hier 53.

daraus Gegenteiliges zu ergeben: Die Unterwerfung der Person unter ein reifizierendes Dispositiv.“³⁴

Dieser Akt der Unterwerfung der Person unter ein solches Dispositiv der Verdinglichung betrifft das Subjekt – auch das kommunale –, das sich im Prozess seiner Enteignung befindet, besonders in seiner Körperlichkeit, ist doch die Entleerung und Dezentrierung ein Vorgang, durch den die Körper „sozusagen von allen Seiten geöffnet werden, um so den Zustand der ‚gegenseitigen Ansteckung‘ zu zeigen, in dem wir alle leben.“³⁵

Um die notwendige Gegenstrategie zu beschreiben, führt Esposito – von Georges Bataille inspiriert³⁶ – die semantische Antipode zur *communitas* ein: die *immunitas*. „Wenn *communitas* das ist, was die Mitglieder durch die Verpflichtung zur Gabe wechselseitig verbindet, so ist *immunitas* im Gegenzug das, was von dieser Pflicht befreit.“³⁷ In ihrer grundsätzlichen Gegensätzlichkeit vereint *communitas* und *immunitas*, dass sie sich beide auf das *munus* beziehen. Im römischen Recht, so Esposito, meint *immunitas* die Dispens vom *munus*:

„Während *communis* der ist, der zur Erfüllung seines Dienstes – oder zur Spende einer Gunst [*grazia*] – angehalten ist, ist *immunis* im Gegenteil derjenige, der keinerlei Amt ausübt [...] und *ingratus* bleiben kann. [...] Während die *communitas* an das Opfer der *compensatio* gebunden ist, impliziert die *immunitas* die Wohltat der *dispensatio*.“³⁸ (E/C, 15f.)

In diesem Sinne eignet der *immunitas* ein „antisozialer, genauer antigemeinschaftlicher Charakter“ (E/I, 13), denn wenn „die Mitglieder der Gemeinschaft durch die Pflicht, das

³⁴ Vgl. Roberto ESPOSITO, Person und menschliches Leben. Aus dem Italienischen übersetzt von Frederica Romanini, Berlin – Zürich 2010, 30. Weiterhin s. ders., Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal. Translated from the Italian by Zakiya Hanafi, Cambridge/UK 2012. (Original: Terza Persona, Torino 2007.) Zu letzterer Studie s. auch Alberto MOREIRAS, Das Schwindelgefühl des Lebens. Roberto Espositos Terza Persona, in: Vittoria Borsò (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen, a.a.O., 115-139.

³⁵ Enrica LISCIANI-PETRINI, Vom Impolitischen zum „Impersonalen“, a.a.O., 102. Dem hier anklingenden und bei Esposito auch entfalteten Paradigma der Virologie bzw. Immunologie (vgl. z.B. C/I, 170-189, 214-222), deren philosophische Übernahme allerdings auch als „heikel“ (Emanuel ALLOA, Einverleibte Ansteckung, a.a.O., 22) kritisiert wurde, kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

³⁶ Vgl. E/C, 183, über Bataille: „[...] niemand [legt] besser als er jene grundlegende Opposition zwischen *communitas* und *immunitas* frei[...]“; zum größeren Kontext vgl. ebd., 167-198. Esposito bezieht sich in seiner Rezeption schwerpunktmäßig auf Georges BATAILLE, Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I). Aus dem Französischen übersetzt von Gerd Bergfleh und mit einem Nachwort von Maurice Blanchot, München 1999.

³⁷ Roberto ESPOSITO, Communitas, Immunitas, Biopolitik. Aus dem Italienischen übersetzt von Vittoria Borsò, in: Vittoria Borsò (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen, a.a.O., 63-71, hier 66.

³⁸ E/C, 15f. Esposito zit. ebd., 15, aus dem folgenden Werk: Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome, ed. Wallace Martin Lindsay [Leipzig 1913] Hildesheim 1965, 127,7 = <http://hdl.handle.net/2027/njp.3210107773990> [Zugriff: 6.4.2015]: „immunis dicitur qui nullo fungitur officio“.

munus zu erweisen, das sie als solche definiert, gebunden sind, dann ist immun, wer sich durch die Entbindung von dieser Pflicht aus ihr hinausbegibt.“ (E/I, 13) Vor diesem Hintergrund ist denn auch die viel zitierte These Espositos zu lesen, nach der „[d]as ‚Immune‘ [...] nicht einfach vom ‚Kommunen‘ unterschieden [ist], sondern [...] sein Gegenteil [ist].“ (E/C, 25)

Die Moderne, so Espositos These, ist ganz entschieden durch „das ‚immunitäre‘ Projekt“ (E/C, 25) charakterisiert. Denn:

„[d]ie Individuen werden erst dann wirklich modern – und somit zu vollkommenen In-dividuen, ‚absoluten‘ Individuen, umgeben von einer Grenze, die sie zugleich isoliert und schützt –, wenn sie präventiv von der ‚Schuld‘ befreit sind, die sie aneinander bindet. Wenn sie freigestellt, entlastet, entbunden sind von jedem Kontakt, der ihre Identität bedroht, indem er sie dem möglichen Konflikt mit ihrem Nächsten aussetzt.“ (E/C, 26)

Alle Theorien, die das gesellschaftliche Miteinander in der Moderne vertragsrechtlich denken, können als solche Immunisierungsstrategien interpretiert werden. Denn die „Figur des Vertrags [...] ist zuallerst dasjenige, was *nicht* Gabe ist, Abwesenheit von *munus*“ (E/C, 27). Als problematisch erkennt Esposito diese Entwicklung, insofern das Projekt der Moderne, das sich politisch von seinem Ursprung – und sei dies nur „die Leere des *munus* [...] die Ursprungslücke“ (E/C, 27) – abtrennt, Gefahr läuft, in den Mythos abzudriften.

„Dieser Mythos entsteht, wenn an die Stelle der Betonung des konkaven Charakters der Gemeinschaft deren affirmative Vergegenständlichung tritt. All die Figuren von Identität, Verschmelzung, Endogamie, die der modernen politischen Philosophie zur Repräsentation der Gemeinschaft dienen, sind nur das unausweichliche Resultat dieses ersten konzeptuellen Kurzschlusses. Wenn die *communitas* das Heraustreten aus dem individuellen Subjekt ist, dann ist ihr Mythos gerade die Verinnerlichung dieser Äußerlichkeit.“ (E/C, 29)

Gegen solch einseitige Entwicklungen, wie sie die Moderne mit sich gebracht hat, beharrt Esposito auf der „Ursprungslücke“ (E/C, 27). Diese markiert er allerdings ausdrücklich als offenen, strukturell zweideutigen, hybriden „Zwischenraum [...], der dem doppelsinnigen Grund des Konzepts *munus* innewohnt“ (E/C, 30). Damit macht Esposito deutlich, dass es die Immunisierung im Blick auf die Sicherung des eigenen Lebens braucht – allerdings nicht unter Aufgabe der Öffnung hin zum Anderen und damit zum Leben selbst:

„Immunität ist zwar zur Erhaltung unseres Lebens notwendig, doch sobald sie eine bestimmte Schwelle überschreitet, zwingt sie das Leben in eine Art Käfig, der uns letztlich nicht nur unsere Freiheit, sondern auch den Lebenssinn selbst verlieren lässt – nämlich jene Öffnung der Existenz außerhalb ihrer selbst, der man den Namen *communitas* gegeben hat.“³⁹

Sucht man die *immunitas* als das genaue Gegenteil der *communitas* mit dieser zusammenzudenken – beide, so wurde weiter oben schon gesagt, beziehen sich auf das *munus* und bilden deshalb ein einziges, letztlich unteilbares Dispositiv⁴⁰ –, dann kommt man zur paradoxalen Figur des „einschließenden Ausschlusses“⁴¹ bzw. der „ausschließenden Einschließung“⁴². D.h. die Gemeinschaft schützt sich vor der drohenden Gefahr einer Auflösung durch Dezentrierung, Entäußerung und letztlich Selbstaufgabe, indem es das Andere in sich aufnimmt – und gerade nicht exkludiert. In diesem Sinne kann Esposito sagen, dass sich das in die *communitas* einverlebte Immunitätsparadigma den „einzig[e]n Seinsmodus eines Systems [darstellt], das mit der inklusiven Exklusion – oder der exklusiven Inklusion – der eigenen Umwelt in eins fällt.“ (E/I, 69)

Esposito identifiziert nun zwei konkrete Orte, an denen sich die ausschließende Einschließung realisiert:

1. Ein erster Ort, der dieses einverlebte Ineinander von Ein- und Ausschließung politisch realisiert, ist – so Esposito im Anschluss an Walter Benjamin⁴³ – das *Recht*, insofern es die Gewalt des Außen in Form der Rechtsgewalt in sich einschließt: „Das Recht will an der äußeren Gewalt nicht die Gewalt eliminieren, sondern eben das ‚Äußere‘ – und das heißt, sie in sein Inneres überführen“ (E/I, 44f.). Gesellschaften sind verwundbar. Emblematisch dafür steht 9/11. Der Schutz vor den Gefahren einer „Verwundbarkeit der politischen Körper“ (E/I, 172), den die Immunisierung verspricht, hat zu seiner Voraussetzung die *communitas* – nicht andersherum.⁴⁴ „Die Gefahr, vor der das Recht das

³⁹ Roberto ESPOSITO, *Communitas, Immunitas, Biopolitik*, a.a.O., 65.

⁴⁰ Vgl. Dario GENTILI, *Der Ursprung des Konflikts. Vom Impolitischen zur Biopolitik bei Roberto Esposito*. Aus dem Italienischen übersetzt von Sieglinde Borvitz, in: Vittoria Borsò (Hrsg.), *Wissen und Leben – Leben für das Wissen*, a.a.O., 73-95, hier 82.

⁴¹ Emanuel ALLOA, *Einverlebte Ansteckung. Der Philosoph Roberto Esposito über Immunität und Gemeinschaft*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 20.9.2005 (Nr. 217), 22.

⁴² Robin CELIKATES, *Communitas – Immunitas – Bíos*, a.a.O., 49-67, hier 54.

⁴³ Vgl. E/I, 70; Walter BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (7 Bde. in 14 Teilbden.), Frankfurt/M. 1991, Bd. II/1, 179-204.

⁴⁴ Vgl. Robin CELIKATES, *Communitas – Immunitas – Bíos*, a.a.O., 55.

Gemeinleben schützen will, wird von eben jener Relation repräsentiert, die dieses Gemeinleben allererst zu einem solchen macht.“ (E/I, 34)

2. Als zweiten Ort, an dem Inklusion und Exklusion ineinander verwoben sind, behandelt Esposito – dieses Mal in Reaktion auf Jacques Derrida – das Feld der *Religion*. In seiner Reflexion auf die von Derrida ins Spiel gebrachten Begriffe des „Heil(ig)en“⁴⁵ und des „Sakralen (*holy*)“⁴⁶ hält Esposito fest: „Und tatsächlich ist *sanctum* nicht das, was heilig [*sacro*] ist, aber ebensowenig das Profane, sondern exakt dasjenige, was sie voneinander trennt“ (E/I, 79). Indem sich das Christentum das Irdische im Rahmen des biopolitisch bedeutsamen Theologumenons der Inkarnation im konkretesten Sinne des Wortes einverleibt, immunisiert es quasi inwendig das Säkulare und bannt es so als Außen-Gefahr für das religiöse Feld.

Im Rahmen der hier nur kurz skizzierten Figur der ausschließenden Einschließung vertritt Esposito die für eine politische Theologie (vgl. v.a. E/I, 75-112, bes. 94-105) bedeutende These, nach der „der immunitäre Effekt der Religion [...] dem Kreuzungspunkt von bio-medizinischem und juristischem Paradigma eingeschrieben“ (E/I, 80) ist.⁴⁷

In topologischer Hinsicht kann der genannte Kreuzungspunkt als Ort der Verwundbarkeit beschrieben werden: „an der Grenze zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremden angesiedelt.“⁴⁸ Denn an dieser Grenze entscheidet sich, ob „die selbstzerstörerische Revolte der Immunität gegen sich selbst Oberhand gewinnt oder die Öffnung hin zu ihrer kommenden Kehrseite“ (E/I, 198). Die Option der Öffnung auf das Andere und die Anderen hin wird nur zu realisieren sein unter der biopolitischen Bedingung, dass die Verwundbarkeit des individuellen wie auch des Gemeinschaftskörpers und damit des Lebens selbst als *konstitutiv* mitgedacht und akzeptiert wird. In diesem Sinne kann Esposito sagen: „Das Andere ist eben die Form, die das Selbst annimmt, wo das Innen sich mit dem Außen kreuzt, das Eigene mit dem Fremden, das Immune mit dem Gemeinsamen.“ (E/I, 241). Die Verwundbarkeit des individuellen und gemeinschaftlichen Körpers an der Grenze zwischen *communitas* und *immunitas* begründet die affirmative Biopolitik, was heißt, „die Politik in der Immanenz des Lebens selbst und nicht das Leben in Funktion der

⁴⁵ Jacques DERRIDA, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. / Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 9-106, hier 71.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Zum Kontext seiner biopolitischen Überlegungen vgl. Roberto ESPOSITO, Vom Unpolitischen zur Biopolitik. Aus dem Italienischen übersetzt von Francesca Raimondi, in: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hrsg.), Das Politische und die Politik (stw Bd. 1957), Berlin 2010, 89-101.

⁴⁸ Robin CELIKATES, *Communitas – Immunitas – Bíos*, a.a.O., 54.

Politik zu denken“⁴⁹. Es geht also um nicht weniger als um eine Politik, die im Leben gründet (im Sinne von „Macht *des* Lebens“⁵⁰), die Esposito vor allem gegenüber der „epistemologische[n] Leerstelle der Foucault’schen Biopolitik in Bezug auf das Leben selbst“⁵¹ (im Sinne der bei Foucault dominierenden „Macht *über* das Leben“⁵²) stark zu machen sucht.

4. Armut

Ich schließe meine Ausführungen mit zwei knappen Explikationen zur Armutsfrage. Nach Esposito schlage ich vor, Armut als *Gabe* (4.1.) und als *Gastfreundschaft* (4.2.) zu denken.

4.1. Armut als Gabe

In keiner seiner Schriften äußert sich Esposito explizit zur Frage der Armut. Gleichwohl kann nach dem Durchgang durch das theoretische Werk des Italieners Armut als Gabe definiert werden. Dies gilt in besonderer Weise für die kommunitäre Armut, konstituiert sich die *communitas* doch gerade durch den Akt des Weggebens eines *munus*. Dabei ist das von und in der Gemeinschaft geteilte *munus*

„kein Haben, sondern im Gegenteil [...] ein Pfand, eine zu-gebende-Gabe. Und somit dasjenige, was ein Fehlen hervorrufen wird, im Begriff ist, ein Fehlen zu werden, es potentiell *schon ist*. Die Subjekte der Gemeinschaft sind durch ein ‚Schulden‘ vereint – in dem Sinne, wie man sagt: ‚Ich schulde *dir* etwas‘, aber nicht ‚du schuldest *mir* etwas‘ –, das sie nicht vollständig Herren ihrer selbst sein lässt.“ (E/C, 16)

Armut als *munus* entzieht sich den Tauschverhältnissen der ökonomischen Rationalität. Indem die Gemeinschaft teilt – nicht etwas: eine Eigenschaft, ein Eigentum, ein proprietäres Ding, sondern sich selbst: die eigene Subjektivität –, entäußert sie sich ihres Eigenen und ihres Eigentums, und wird auf diese Weise eine enteignete, eine arme Gemeinschaft,

⁴⁹ Vittoria BORSÒ, Mit der Biopolitik darüber hinaus, a.a.O., 25.

⁵⁰ Roberto ESPOSITO, Person und menschliches Leben, a.a.O., 61; vgl. auch die Formel „governing of [...] life“ in ders., Bíos: Biopolitics and Philosophy, a.a.O., 15.

⁵¹ Vittoria BORSÒ, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), Wissen und Leben – Leben für das Wissen, a.a.O., 9-10, hier 9. Ausführlicher zum Kontext vgl. dies., Jenseits von Vitalismus und Dasein. Roberto Espositos epistemologischer Ort in der Philosophie des Lebens, in: ebd., 141-169.

⁵² Roberto ESPOSITO, Person und menschliches Leben, a.a.O., 61; vgl. auch die Formel „governing over [...] life“ in ders., Bíos: Biopolitics and Philosophy, a.a.O., 15.

der es am Eigenen mangelt und die sich nur in der gegenseitig verpflichtenden Kompensationsschuld eint. (Giorgio Agamben charakterisiert diesen „enteignenden‘ Charakter [...] der Armut“⁵³ übrigens als genuin franziskanisch.) Somit heißt teil-nehmen und teil-haben an der Gemeinschaft nicht *nehmen* oder *haben*, sondern *verlieren*, *arm werden*. In diesem Sinne ist Espositos *communitas* immer Armut – oder besser: unendlicher Akt des unbedingten Armwerdens – und kommt damit dem nahe, was Agamben als „Lebensform“⁵⁴ (*forma vivendi*) der Armut bezeichnet.

Für die christlich geprägte Gemeinschaft folgt aus diesen Überlegungen: Wer als von Gott Beschenkter an der eucharistisch ge- und begründeten ekklesialen *κοινωνία* partizipiert, teilt in diesem fortschreitenden Prozess des Arm- und Leerwerdens, der Enteignung und Entäußerung, neutestamentlich: der *κένωσις* (vgl. Phil 2,6-11) letzten Endes „das Los des Dieners [...], nicht des Herren (Phil. 3,10-11). Seinen Tod.“⁵⁵ Im christlichen Archetyp des Abendmahls realisiert sich die Gabe Gottes, die uns allerdings nur „in der Form ihres Entzugs gegeben ist“ (E/C, 22), und konstituiert darin die armwerdende, sich entäußernde *communitas* als Beziehung: untereinander, auf Tuchfühlung zu Jesus, zum Tod und zum eigenen Nichts. Im Modus des einschließenden Ausschluss definiert und unterbricht die entäußerte Gemeinschaft die Grenze aller Immanenz gleichermaßen. Biopolitisch gesehen zeigt sich im Abendmahl der Armen und Armwerdenden nicht weniger als die „Macht des Lebens“⁵⁶. Das ist das absolute Paradox der Armut als Gabe.

4.2. Armut als Gastfreundschaft

Das Gemeinschaftliche ist nach Esposito nicht mehr

„vom ‚Eigenen‘ gekennzeichnet, sondern vom Uneigen(tlich)en – oder, drastischer gesagt, vom Anderen. Von einer – teilweisen oder gänzlichen – Entleerung des Eigenen in sein Negatives. Von einer Ab-eignung, welche das Eigentümersubjekt überfällt und dezentriert, es dazu zwingt, aus sich selbst herauszugehen. Sich zu alterieren. In der Gemeinschaft finden die Subjekte kein Identifikationsprinzip – und auch kein aseptisches Gehege, innerhalb dessen eine

⁵³ Giorgio AGAMBEN, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo Sacer IV,1). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt/M. 2012, 189.

⁵⁴ Ebd., 131.

⁵⁵ E/C, 23; vgl. zu Espositos Verweis auf den Philipperbrief bes. 3,10: „[...] sein Tod soll mich prägen.“

⁵⁶ Roberto ESPOSITO, Person und menschliches Leben, a.a.O., 61.

transparente Kommunikation herzustellen, noch auch den Gehalt, der zu kommunizieren wäre. Sie finden nichts anderes als jene Leere, jene Distanz, jene Fremdheit, die sie als sich selbst fehlend konstituiert: als ‚Gebende‘“ (E/C, 16f.)

Genau hier öffnet sich ein Fenster zur Thematik der Gastfreundschaft. Der im voranstehenden Zitat von Esposito eingeführte *Andere* definiert die *communitas*. Gastfreundschaft pflegen heißt in dieser Lesart, dass diejenigen, welche die Gemeinschaft als Gebende konstituieren, sich in eben diesem *munus* selbst alterieren. Gastfreundschaft bedarf nicht weniger als der Bereitschaft zum Armwerden, zur Auto-Enteignung. Eigenes kann nur noch als mit Anderen geteiltes Gemein(sam)es gedacht werden. Damit unterminiert die Praxis der Gastfreundschaft jedwede auf ethnischen oder territorialen Eigenschaften oder Eigentümern aufruhenden Abgrenzungsbestrebungen ihrer Mitglieder. Für die *communitas* hat eine solche enteignende Dezentrierung Konsequenzen, insofern die Leere die Identität des jeweiligen Subjekts bedroht. Denn die dezentrierten, entäußerten (Nicht-)Subjekte sind „zerschnitten von einer Grenze, die sich nicht verinnerlichen läßt, weil sie eben ihr ‚Außen‘ konstituiert.“⁵⁷

„Was am gastlichen und zugleich ‚feindseligen‘ *munus* – gemäß der unheimlichen Wortverwandschaft von *hospes* und *hostis* – jedermann fürchtet, ist der gewaltsame Verlust der Grenzen, die, indem sie ihm Identität verleihen, sein Bestehen sichern.“⁵⁸

„Gastfreundschaft muss absolut, unbedingt gedacht werden.“⁵⁹ Die uneingeschränkte Andersheit des Gastes ist Bedingung von Gastfreundschaft, insofern sie Gastgeber und Gast scheidet und Grenzen setzt: zwischen Innen und Außen, zwischen Heimat und Heimatlosigkeit. Im Sinne des Immunitätsparadigmas der ausschließenden Einschließung schützt sich die Gemeinschaft vor der drohenden Gefahr der Selbstaufgabe, indem es das Andere in sich aufnimmt – und gerade nicht exkludiert. Gleichwohl bedroht die totale Alterität (zumindest potentiell) Sicherheit und Eigentum, Leib und Leben. Wer Gastfreundschaft

⁵⁷ E/C, 17. Zur verkündigungstheologischen Rezeption der Grenzmetapher vgl. Thomas EGGENSPERGER, Predigen in und an „Grenzen“. Orte und Themen der Verkündigung, in: ders. / Ulrich Engel (Hrsg.), *Dominikanische Predigt* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18), Leipzig 2014, 201-225.

⁵⁸ E/C, 18; zum Verhältnis von *hospes* und *hostis* vgl. Massimo CACCIARI, *Der Archipel Europa*. Aus dem Italienischen von Günter Memmert, Köln 1998, 150-160.

⁵⁹ Bernhard KOHL, Gastfreundschaft als Paradoxie, in: *Irritatio. Informationen und Anregungen für Kirche & Hochschule* 2014, 40-41, hier 40.

selbst gegenüber der absoluten und letzten Andersheit übt – und das ist der Tod –, macht sich arm und verwundbar.⁶⁰

„Die Wunde, die wir uns zuziehen – oder aus der wir kommen –, indem wir uns ‚alterieren‘, wenn wir nicht nur zum Anderen ins Verhältnis treten, sondern zum Anderen des Anderen, der seinerseits vom selben unwiderstehlichen Ent-eignungsimpuls erfaßt ist. Diese Begegnung, diese Chance, diese Ansteckung, intensiver als jede immunitäre Barriere, ist Gemeinschaft derer, die sie offenkundig nur haben, wenn sie sie, und sich selbst, in ihrem eigenen Abfließen verlieren.“ (E/C, 34)

Biopolitisch gesehen praktiziert eine Gemeinschaft „the logic of hospitality“⁶¹ (Papst Franziskus) dort, wo sie bereit ist, sich selbst zu verlieren. Christlich konnotiert bedeutet dies, *κοινωνία* als fortschreitenden Prozess der Enteignung auf den und die Anderen hin – die Lebenden und die Toten – zu realisieren. Armut als Gastfreundschaft ist letztlich Glaube als „Vollzug menschlicher Existenz in ihren äußersten Möglichkeiten.“⁶² Auch auf die Gefahr des eigenen Todes hin – um der „Macht des Lebens“⁶³ willen. Das ist das absolute Paradox der Armut als Gastfreundschaft.

Prof. P. Dr. theol. habil. **Ulrich Engel OP**, geb. 1961 in Düsseldorf, 1984 Eintritt in den Dominikanerorden, Studium der Katholischen Theologie an den Universitäten Münster, Bonn und Freiburg i.Ue. (Schweiz) sowie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern, Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin, Co-Schriftleiter der Zeitschrift „Wort und Antwort“.

⁶⁰ Vgl. grundlegend dazu ders., Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine heuristische Annäherung an die Menschenwürde, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), 162-172.

⁶¹ Pope FRANCIS, Message to the Archbishop of Agrigento on the occasion of the first anniversary of the visit to Lampedusa, 23.6.2014 = http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140623_messaggio-anniversario-visita-lampedusa.html [Zugriff: 9.4.2015].

⁶² Helmut PEUKERT, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: Franz Kamphaus / Rolf Zerfaß (Hrsg.), *Ethische Predigt und Alltagsverhalten*, München – Mainz 1977, 44-75, hier 66.

⁶³ Roberto ESPOSITO, *Person und menschliches Leben*, a.a.O., 61.