

## »Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden«. Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer

### 1. Die große theologische Vision von Johann Reikerstorfer

In einer Zeit, in der sich innerhalb der Kirche Resignation breitmacht und in der die Gesellschaft durch einen zunehmenden Zynismus gegenüber jedweder Hoffnung nach Veränderung geprägt ist, gewinnt die Tatsache an Gewicht, dass eine Biographie ganz einer großen Vision gewidmet ist.

J. Reikerstorfers Forschungsinteresse gilt einer Theologie der Geschichte, die er niemals von der Schöpfungsordnung ablöst. Vielmehr steht und fällt bei ihm die Dignität des Schöpfungs- und damit verbunden des Gottesgedankens mit einem wahren Verständnis der Geschichte.<sup>1</sup> Entscheidend ist dabei ein apokalyptischer Blick im ursprünglichen Sinne des Wortes. Aufgabe der Theologie ist es, die »Geschichte in ihrer Unerlöstheit aufzudecken«<sup>2</sup>. Nach Reikerstorfer ist nur jene christliche Hoffnung »erschwinglich«, die sich irritieren lässt vom Leid der Verlorenen und der Opfer der Geschichte und dieses nicht einfach reflexiv hinwegarbeitet – und zwar weder philosophisch etwa durch Berufung auf eine kommende Gesellschaft noch theologisch mittels Theologumena wie desjenigen des mitleidenden und sich entäußernden Gottes. Dagegen setzt er das Wort »Gott« und den (vor-)reflexiven Schrei nach IHM als Widerstandswort gegen das Vergessen der Schattenseiten dieser Erde<sup>3</sup>. Dieser Gott wird in dem Maß zum

1 Vgl. z. B. Johann REIKERSTORFER, *Vom Anfang im Ende. Zu einer politischen Hermeneutik des biblischen Schöpfungsglaubens*, in: Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Politisch-Theologische Schriften* (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien), Berlin – Wien 2008, 143 – 167.

2 Johann REIKERSTORFER, *Thesen zu einer anamnetischen Christologie* § 7.

3 Vgl. z. B. Johann REIKERSTORFER, *Über die »Klage« in der Christologie*, in: REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube* (s. Anm. 1), 177 – 190. In diesem zentralen Aufsatz spricht Johann Reikerstorfer explizit von der transzendierenden Kraft des Schreis (185): »Müsste dann aber [...] die transzendierende Kraft des jesuanischen »Schreis« unsere Erfüllungs- und Transparenzchristologien nicht strukturell verändern, die in ihren Begriffen von der gottdefinierten Menschlichkeit, vom »Gleichnis« Gottes, der menschlichen Entsprechung bzw. gott-

Hoffnungswort, in dem er praktisch in einer Gerechtigkeitsoption für die Leidenden dieser Welt bezeugt wird.

Vielleicht bringt J. Reikerstorfer in keinem Satz seiner Schriften seine Theologie so auf den Punkt wie in dem Satz seiner »Thesen zu einer anamnetischen Gottesrede«, in dem Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie in eins gedacht werden: »Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr bleiben«<sup>4</sup>. Die Frage, die die folgenden Ausführungen leiten, ist die nach dem Ort dieses messianischen Zeugnisses und in weiterer Folge davon jene nach dem *Inhalt* der in diesem Satz angezeigten Geschichte, welcher gefordert ist, wenn die Gerechtigkeit Gottes bezeugt werden muss. Dem Wunsch des Adressaten der vorliegenden Festschrift entsprechend, wird dazu der Versuch unternommen, Gedanken von Reikerstorfer mittels Kategorien anderer Denker – in dem vorliegenden Artikel fiel die Entscheidung auf Agamben (und Hegel) – herauszufordern und in ein Gespräch zu bringen.

Den Beginn der folgenden Abhandlung wird dabei eine Reflexion von Mt 25,31–46 machen, weil dieser Text der Abschlusstext der großen apokalyptischen Rede von Jesus Messias ist. Im Anschluss daran soll Agambens Interpretation des Messianismus sowie die von ihm bedachte Figur des »Homo sacer« als Deutungsschema für das Zeugnis der Gerechtigkeit und geschichtlichen Wahrheit Gottes dienen. In einem dritten Schritt werden die Ausführungen Agambens, erweitert durch einige Gedanken, die sich am Ausgang der Phänomenologie des Geistes von Hegel befinden, mit Reikerstorfer noch einmal in ein Gespräch gebracht werden.

## 2. Der Thron des Menschensohnes (Mt 25,31–46)

Text<sup>5</sup>:

»Wann aber kommt der Sohn des Menschen in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit, und es werden versammelt werden vor ihm alle Völker, und er wird trennen sie voneinander, wie der Hirt trennt die Schafe von den Böcken, und er wird stellen die Schafe zu seiner Rechten, die Böcke aber zur Linken. Dann wird sagen der König denen zu seiner Rechten: Auf, Gesegnete meines Vaters, erbt das Königtum, euch bereitet seit Grundlegung der Welt. Denn ich hungerte, und ihr gabt mir zu essen, ich dürstete, und ihr tränktet mich,

---

menschlichen Stimmigkeit kaum noch etwas von der Gefährlichkeit des »unpassenden« Gottes Jesu erkennen lassen?«

4 JOHANN REIKERSTORFER, *Thesen zu einer anamnetischen Christologie*.

5 Der folgende Text wird zitiert nach der wortgetreuen Übersetzung des »Münchener Neuen Testaments«. Für einen Kommentar vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, 421–430.

fremd war ich, und ihr führtet mich ein, nackt, und ihr umkleidetet mich, krank war ich, und ihr schautet auf mich, im Gefängnis war ich, und ihr kamt zu mir. Dann werden antworten ihm die Gerechten, sagend: Herr, wann sahen wir dich hungernd, und wir speiseten (dich), oder dürstend, und wir tränkten (dich)? Wenn aber sahen wir dich fremd, und wir führten (dich) ein, oder nackt, und wir umkleideteten (dich)? Wann aber sahen wir dich krank oder im Gefängnis, und wir kamen zu dir? Und antwortend wird der König ihnen sagen: Amen, ich sage euch: In dem (Maß) ihr tatet einem dieser meiner geringsten Brüder, mir tatet ihr (es). Dann wird er sagen auch denen zur Linken: Geht weg von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitetet für den Teufel und seine Engel. Denn ich hungerte, und nicht gabt ihr mir zu essen, ich dürstete, und nicht tränktest ihr mich, fremd war ich, und nicht führtet ihr mich ein, nackt, und nicht umkleidetet ihr mich, krank und im Gefängnis, und nicht schautet ihr auf mich. Dann werden antworten auch sie, sagend: Herr, wann sahen wir dich hungernd oder dürstend oder fremd oder nackt oder krank oder im Gefängnis, und wir dienten dir nicht? Dann wird er antworten ihnen, sagend: Amen, ich sage euch: In dem Maß ihr nicht tatet einem dieser Geringsten, auch mir tatet ihr nicht. Und weggehen werden diese zu ewiger Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben.« (Mt 25,31 – 46)

Ein wichtiger Aspekt, der in diesem Text leicht übersehen werden könnte, der den Abschluss der letzten der großen fünf Reden Jesu im Markusevangelium bildet und damit überhaupt einen Schlussstein der Reden Jesu setzt, begegnet bereits am Eingang: Es ist hier die Rede von einem »Thron der Herrlichkeit«, auf dem der Sohn des Menschen sitzen wird. Das Bild des Thrones ist sehr klar gezeichnet in Bezug auf einen König oder eine Gottheit. Ersterer wird in der Regel auf einem prächtig geschmückten und erhobenen Sessel »thronen«, während wir von JHWH wissen, dass er am Lobgesang seines Gottesvolkes thront oder auch am Tempel Zion über dem Kapporet der Bundeslade. Weniger Klarheit allerdings gibt das Bild eines Thrones des Sohnes des Menschen. Dieses Bild bleibt zunächst merkwürdig unbesetzt. In einer weiteren Szene begegnet dem Leser eine Assoziation zur großen Völkerwallfahrt auf den Zion nach Jerusalem (Jes 2). Das damit verbundene Gerichtsmotiv handelt nicht, wie dies heute üblicherweise vorgestellt wird, von einem individuellen Gericht am wie immer gearteten Himmelstor, vielmehr ist die Rede von einer endzeitlichen Versammlung der Völker und damit – in heutigem Vokabular – der Gesellschaftsordnungen, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind. Es findet also eine gewaltige Rückschau auf die Geschichte der Menschenfamilie und ihrer sozialen Formen statt, die sich vor dem wie immer gearteten neuen Zion und dem sich darauf befindlichen Thron einfindet.

Es ist sinnvoll, an dieser Stelle innezuhalten und im Anschluss an die aufgeworfene Frage nach dem »Thron«, darüber nachzudenken, wer die Leser und damit die Hörer dieser letzten Rede Jesu sind. Zunächst richtet sich die letzte der fünf Reden an die Volksmenge *und* an die Schüler, der zweite Teil allerdings reduziert den Adressatenkreis auf die Schüler allein, die hinzukommen, »um zu

zeigen die Bauten des Heiligtums« (Mt 24,1). Dem Tempel allerdings wird seitens Jesu die vollkommene Zerstörung prophezeit, so dass auch der Thron und der Versammlungsort der Völker neu gesucht werden müssen. Was die Einengung des Adressatenkreises betrifft, so liegt wohl eine plausible Erklärung darin, dass die finale Botschaft Jesu sich, wie das ganze Evangelium überhaupt, an die Verantwortlichen der christlichen Gemeinde(n) richtet. Wenn, wie Carlo Maria Martini festhält<sup>6</sup>, das Mt-Evangelium insgesamt als Handbuch für die Katecheten der Gemeinde verstanden werden muss, so gilt dies in besonderer Weise für das Ende der Schlussrede Jesu.

Von daher fällt auch ein etwas anderer Akzent auf diese finale Völkerversammlung: Es sind nicht zuletzt die christlichen Gemeinden, die »aus den vier Winden von den Enden bis zu den Enden der Himmel« (Mt 24,31) versammelt werden, um dem Kyrios zu begegnen. Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang, dass mit dieser endzeitlichen Versammlung mehrmals (z. B. Mt 24,42; 25,13) eine scharfe Warnung einhergeht, »wachsam« zu sein. Diese Wache gilt ganz besonders, wie Mt 25,1 – 13 anzeigt, für die Zeit der Nacht. Also für jene Zeit der Unterbrechung und des Todes, in dem das gewohnte Leben seinen Abbruch und sein Ende gefunden hat. Mt zeichnet mit beinhardter Konsequenz das Geschick des Menschen nach: Wie im Theologumenon der »drei Tage« (auferweckt am *dritten Tag*; Bundschluss JHWHs mit Israel am *dritten Tag* in Ex 19) liegt auch in der letzten Rede Jesu eine stringente Zeittheorie vor, die nichts weniger als eine genaue zeitliche und inhaltliche Situierung der *ekklesia* wiedergibt.

Der erste Tag ist gekennzeichnet durch die kosmische und sakrale Ordnung, deren Ende Jesus in Mt 24 prophezeit. Hier wird ein Umstand aufgedeckt, der in der antiken ebenso wie in der modernen Welt gerne überblendet wird, nämlich die Tatsache, dass unsere Ordnungen dem Tode anheimfallen und nicht zuletzt dazu dienen, die Sterblichkeit und Verletzlichkeit des Lebens zu verdrängen. Deutlicher gesagt muss festgehalten werden, dass es innerhalb dieser Ordnungen kein Heil für den Menschen geben kann. In Mt 24,37 – 41 wird das Bild der großen Flut (Gen 6 – 9) evoziert und mit diesem Bild auch eine Art Übergang zur zweiten Zeit geschaffen, in dem offensichtlich die besondere Aufgabe des Schülerkreises Jesu liegt. Der »zweite Tag«, die zweite Zeitordnung, ist die nächtliche Unterbrechung der ersten, der abendlichen Zeit<sup>7</sup>, d. h. das Herein-

6 Diese Information ist entnommen: Benoît STANDAERT, *Marco. Vangelo di una notte. Vangelo per la vita*. Commentario Mc 1,1 – 6,13, Bologna 2011, 24.

7 Vgl. auch die Zeitstruktur von Gen 1: »Es wurde Abend, es wurde Morgen...« Der Tag beginnt mit dem Abend, da die chronologische Zeit des Menschen insgesamt als abendliche, d. h. aber auch der Nacht und dem Tode ausgelieferte Zeitordnung aufzufassen ist. Die Nacht ist demgegenüber als Unterbrechung des Tages die zweite Zeit und wird selber wieder abgelöst durch die Neuschöpfung des Tages, d. h. der dritten Zeitordnung.

brechen des Todes in den Lauf der Dinge. Genauso wie die Arche des Noah den Ort eines Überlebens inmitten der tödlichen Chaosgewalten bezeichnet, sind auch in diesem Text die Schüler des Messias diejenigen, die den Text weitertragen werden, »Überlebende« und zwar präzise in dem Maße, in dem es ihnen gelingt, »wachsam« zu sein und im Text des Mt-Evangeliums und seinen Warnungen eine das Überleben gewährleistende Arche zu finden. Wenig später allerdings wird der Meister seine engsten Vertrauten inmitten der Todesnot »schlafend« finden, womit der einsame Weg in den Tod angezeigt ist und der Untergang dieser Arche. Um nicht in der Nacht zu enden, werden die »Überlebenden« beschworen, sich in verschiedene Formen der Wachsamkeit einzuüben, um über die Nacht, d. h. den Tod hinaus Zeugnis ablegen zu können für die Ankunft des dritten Tages.

Man könnte es jetzt an dieser Stelle mit dem hier Ausgeführten bewenden lassen und sich entweder in die Position begeben, dass die Ankunft des Sohnes des Menschen nicht stattgefunden hat und maximal ein befristetes Überleben möglich ist, oder aber man könnte auf den Gedanken kommen, dass die Ankunft des Menschensohnes verpasst wurde, vielleicht für immer. Der Text von Mt 25,31 – 46 deutet aber eine dritte Möglichkeit an, die in die Nähe dessen rückt, was J. Reikerstorfer in seinen Thesen zu einem anamnetischen Gottesgedächtnis meint. Der Thron des Sohnes des Menschen war, wie angedeutet wurde, nicht aufgefunden worden, allerdings werden die Überlebenden – d. h. die Kirchen als neue Noacharchen – eine zweite Chance bekommen, aus ihrer Welt des Traumes und der Nacht auszubrechen. Gleich wie JHWH den Noach gesegnet hat und seinen Bund aufrichtete, agiert auch der Menschensohn. Er *segnet* die Gesellschaftsordnungen/Kirchen/Überlebenden, indem er ihnen das »seit der Grundlegung der Welt« bereite Lebenshaus zuweist. Wenn die Arche eine Chiffre für den Tempel darstellt, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass ihre Maße auf jene des Tempels bezogen sind, so gibt es auch in Mt 25 eine ähnliche Verbindung: Der Tempel als Ort des Gottesthrones bekommt eine neue Bedeutungsebene. Der König, also der *kyrios* der *basileia* offenbart seinen Thron in den Hungernden, Durstigen, Fremden (oder Gästen), Nackten, Kranken und Gefangenen. Es ist zu betonen, dass auch die Gerechten den Thron *nicht* gefunden haben, also nicht wachsam waren und die Aussagen über den Ort des *kyrios* nicht verstanden haben. Auch sie bleiben (zunächst) im wahrsten Sinne des Wortes im Dunkeln (vgl. Mt 25,1 – 13). Allerdings wird ihnen eine zweite Chance zuteil, ihre Vergangenheit gewissermaßen umzuschreiben. Der König offenbart *expressis verbis* vor ihnen SEINEN Thron und sein Heiligtum, welches sich außerhalb der sakralen und politisch-kosmischen Ordnungen der damaligen Zeit befindet. Es ist das Zeichen, in der nächtlichen Schattenwelt und *nicht* im kosmisch-sakralen Gefüge des ersten Tages den Thron des Menschensohnes zu suchen und gerade auf diese Weise dem Überleben einen Sinn zu geben. Die

Kirche der Gerechten ist hier der Ort, der überlebt hat, um Zeugnis abzulegen für die Geschöpfe der Nachtseite dieser Erde, die aus der Welt der (Schein-)Lebenden ausgestoßen wurden, ohne in ein anderes Leben oder in den Tod gehen zu können.

Das Problem der zweiten Gruppe besteht darin, dass sie, wie ihre Frage anzeigt, auch beim zweiten Mal nicht verstehen, dass sie ihr eigenes Überleben überlebt haben, dass sie jene Gesellschaft darstellen, die in den sakralen und kosmischen Ordnungen der ersten Zeit zurückgeblieben sind, ohne bemerkt zu haben, wie gottverlassen diese sind. In dieser Form von »Kirche« kann es keine Geschichte der Zeugen geben, weil sie den Übergang (*trans-cendere*) in die neue Welt der Königsherrschaft des Kyrios nicht vollziehen. Dies deshalb, weil sie nicht verstehen, wieder und wieder nicht, dass die Geschichte der Zeugen in der »Nacht« jenseits der kosmischen und sakralen Ordnungen beginnt und in die Neuschöpfung von Himmel und Erde mündet, die in der Auferstehung des Messias kulminieren wird, und damit »Kirche« (*ekklesia*) am Ort der Hungernden und Dürstenden und Nackten und Fremden und Kranken und Gefangenen vollzogen wird.

Die ungeheure implizite Verheißung, die es noch zu diskutieren gilt, lautet dahin, dass die Kirche als Gemeinschaft ebenso der Überlebenden als der Verblendenden (vgl. Mt 25,37–39) ihre Geschichte wird neuschreiben dürfen in dem Maße, in dem sie sich der Erkenntnis des Thrones des Sohnes des Menschen in denjenigen bewusst wird, die die kosmische und sakrale Ordnung von Zeit I hinter sich gelassen haben.

### 3. Giorgio Agamben auf den Spuren Hegels oder Die doppelte Negation der Nicht-Nichtidentität

Eine der interessantesten Anregungen für die in der Neuen Politischen Theologie so zentrale Frage der Messianität findet sich sicherlich bei Giorgio Agamben, und zwar sowohl in seinem mehrere Bände umfassenden »Homo-sacer«-Projekt als auch in dem dieser Frage gewidmeten Buch mit dem Titel »Die Zeit, die bleibt«<sup>8</sup>. Für den hier verfolgten Zweck sollen zunächst einmal einige Kategorien und Gedanken aus dem zweiten Werk herangezogen werden. Agamben macht zunächst darauf aufmerksam, dass die Bezeugung von Jesus Messias durch Paulus mit dem Verlust von dessen Eigennamen einhergeht. Der Name »Saul«, der an die Herkunft des Apostels aus dem Stamm Benjamin erinnert, aus dem der erste

<sup>8</sup> Der italienische Originaltitel »*Il tempo che resta*« ist sprechender, aber nicht adäquat ins Deutsche übertragbar. Agamben wählt für den Ausdruck »bleiben« nicht den Terminus »*rimanere*«, sondern bewusst »*restare*«, weil letzteres Wort an den biblischen »*Rest*« erinnert.

israelitische König gleichen Namens hervorgetreten ist, wird ersetzt durch ein »signum, das sich der Apostel in dem Ausdruck verleiht, in dem er die messianische Berufung in vollem Umfang auf sich nimmt«<sup>9</sup>. Dieses Signum bedeutet nichts weniger als den Übergang von königlicher Größe zur Kleinheit, Bedeutungslosigkeit (dies ist die Bedeutung des griechischen »paulos«).

Der Einbruch des Messias ist also mit einer radikalen Dezentrierung des Subjekts und seiner Identitäten verbunden. Wie auch der Terminus »hos me« (»als ob nicht«) zum Ausdruck bringt, setzt die Ankunft des Messias alle bisherigen mundanen Identitäten außer Kraft: konkret etwa die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder zu einer bestimmten sozialen Klasse<sup>10</sup>. Diese Identitäten werden nicht einfach durch neue Formen der Zugehörigkeit ersetzt, sondern entziehen sich allen bisher üblichen Einteilungen. Agamben pointiert dieses Phänomen, wenn er sagt, dass die Berufung zur Teilhabe an der Sphäre des messianischen Lebens zu »nichts beruft und zu keinem Ort [führt]« und gerade deshalb »mit dem faktischen Rechtszustand, zu dem jeder berufen wird, zusammenfallen [kann]«, wobei dieser dadurch »auch ganz und gar widerrufen wird«<sup>11</sup>. Die messianische Identität besteht also darin, dass sie eine Nichtzugehörigkeit zum Kosmos der Gesellschaftsordnungen und ihren exklusivistischen Identitäten bezeichnet und – radikaler noch – die Einschluss- und Ausschlussmechanismen der Gesellschaftsordnungen selber radikal in Frage stellt. Dies geschieht durch das Phänomen, dass die messianische Gesellschaft jeder Entität einen »Rest«, ein nicht aufgehendes Moment einschreibt, durch das verhindert wird, dass diese vollkommen selbstbezüglich werden kann. So ist die messianische *ekklesia* weder Teil der Juden noch der Nichtjuden (Gojim), vielmehr liegt eine Art doppelter Negation vor: Diese »[Nicht-Nichtjuden] stellen vielmehr die Unmöglichkeit für die Juden und die gojim dar, mit sich selbst zusammenzufallen, sie sind eher so etwas wie ein Rest zwischen einem Volk und sich selbst, zwischen jeder Identität und sich selbst.«<sup>12</sup> Es liegt also in diesem Rest eine doppelte Negation vor, die sich nicht nur auf die Position (die Gojim), sondern auch auf deren Negation (das auserwählte Volk) bezieht. Das Interessante ist, dass durch die erste Negation seitens des auserwählten Volkes die Position (die Gojim) überhaupt erst als einheitliche und damit universale Größe gesetzt sind. Allerdings ist diese Universalität erkaufte durch den Ausschluss des auserwählten Volkes. Erst die zweite Negation vermag wirkliche Universalität herzustellen: Indem sie die beiden Sphären negiert, setzt sie das Singuläre (aus jedem Ausschluss Ausgeschlossene) als wirkliche Allgemeinheit.

9 Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006.

10 Dass selbst die geschlechtliche Identität in eine Krise gerät, beweisen die Schwierigkeiten, die Paulus mit dieser Frage hat!

11 Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 9), 34.

12 Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 9), 64.

Diese Aufhebung der binären Logik von Einschluss und Ausschluss zeigt sich im Übrigen schon am Eingang der Bibel in der Schöpfungsordnung. Wenn das Sechs-Tagewerk die Totalität des Kosmos in Raum und Zeit bedeutet, ist der siebente Tag jene Unterbrechung, die verhindert, dass Raum und Zeit immanentistisch in sich abgeschlossen bleiben. Dadurch ist er in gewisser Hinsicht die erste Konkretion des monotheistischen JHWH-Namens. Zur Vollendung gebracht wird er aber in gewisser Hinsicht durch das Theologumenon des Sonntags als »achten Tages«: Der Sonntag ist nämlich streng genommen gerade kein eigener Tag, sondern dasjenige, was sowohl das Sechs-Tage-Werk als auch den Sabbat durchquert (inklusive des Gegensatzes von Arbeit und Ruhe) und in dieser doppelten Negation die gesamte Zeit- und Weltordnung neu konfiguriert (neuschafft).<sup>13</sup> Bevor aber auf diesen Aspekt der Neuschöpfung sowie den sich daraus ergebenden politischen und ekklesiologischen Konsequenzen eingegangen wird, sollen weitere zentrale Aussagen im Anschluss an Agamben für die Diskussion mit J. Reikerstorfer entfaltet werden.

#### 4. Katargein und Aufhebung

Am vergleichsweise einfachsten scheint der wichtige Hinweis zu sein, den Agamben in Bezug auf das Wort »katargein« gibt. Dieses übersetzt er mit dem italienischen Ausdruck »rendere inoperoso«, was so viel bedeutet wie die Aufhebung (das Außerkraftsetzen) des Werkscharakters einer Tätigkeit oder einer Sphäre.<sup>14</sup> Beispielhaft führt Agamben diesen Gedanken an Hand des Gesetzes aus: Es setzt den chaotischen Naturzustand außer Kraft, ohne allerdings dessen gesamte Sphäre umfassen zu können, weshalb es, um effizient wirken zu können, der Möglichkeit des Ausnahmezustands bedarf.<sup>15</sup> Dieser setzt das Gesetz

13 Vor diesem Hintergrund ist die Liturgiereform der Katholischen Kirche nach dem II. Vatikanum durchaus zu kritisieren, da sie mit der Einführung von liturgischen Wochentagsordnungen den Sonntag zu einem chronologischen Moment herabgesetzt hat.

14 Dieses Außerkraftsetzen könnte man auch für wichtige Überlegungen Johann Reikerstorfers deutlich machen, wenn dieser immer wieder darauf hinweist, dass sich Freiheit nur in der Überwindung, also in der Aufhebung der Notwendigkeiten und Zwänge unserer Gesellschaften denken lässt. Grundsätzlicher verortet Reikerstorfer auch Gott in dieser Struktur: Er ist jener Hoffnungsgedanke, in dem dessen Zeugen widerständige Erfahrungen gegen die Nöte und Brutalitäten unserer Welt erinnern, d.h. Zeugnis von deren Aufhebung ablegen. Vgl. z. B. die diesbezügliche Schellinginterpretation *Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzenlehre in der Spätphilosophie Schellings als philosophische Herausforderung*, in: Johann REIKERSTORFER, *Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede*, Frankfurt a.M. u. a. 2008, 135–157, besonders 141, 147.

15 Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen in Giorgio AGAMBEN, *Ausnahmezustand* (Homo sacer II.1.), Frankfurt 2004.

ebenso in seine Kraft wie er es aufhebt. Allerdings schließt dieses Szenario mehrere mögliche Folgen ein:

Die erste Möglichkeit besteht darin, dass das Gesetz dazu tendiert, alle Bereiche des nicht gesetzlich Erfassten zu regeln, also gewissermaßen mit dem Ausnahmezustand zusammenzufallen. Diese Dimension wird nicht nur von Paulus angezeigt, wenn er vom Fluch des Gesetzes spricht (Gal 3,10–11), sondern begegnet auch in der heutigen Welt, die dazu tendiert, alle Lebensbereiche zu verrechtlichen und die Gesellschaft als rechtliche Maschine zu installieren<sup>16</sup>.

Die zweite Möglichkeit findet sich in der Auslöschung des Gesetzes durch den Ausnahmezustand. Wenn der Souverän derjenige ist, der über den Ausnahmezustand entscheidet, wie Carl Schmitt dies am Eingang der »Politischen Theologie« definiert hat, dann neigt diese Figur auch zu einer Totalisierung auf Kosten des Gesetzes. Letzte Konsequenz ist dann, dass der Souverän nicht mehr lediglich die Funktion hat, »Sterben [zu] machen und leben [zu] lassen« oder radikaler »leben machen und sterben lassen«, sondern auch, wie Agamben den Schritt zur zeitgenössischen Biopolitik des 20. Jh. einschätzt, »überleben [zu] machen«<sup>17</sup>. Am radikalsten zeigt sich dies im »Lager« des »dritten Reiches«, das zum perversen Symbol des 20. Jh. wurde. Eine heutige Entsprechung findet sich in jenen Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen, die das Gesetz außer Kraft gesetzt haben und in einer Art permanenten Ausnahmezustand den Zugriff auf den gesamten Menschen haben, insofern sie diesen bis hin zu seinem nackten Leben zu einem bloßen Markenartikel herabgewürdigt haben.

Eine dritte und dialektische Möglichkeit der Interaktion von Gesetz und Ausnahmezustand zeigt sich wiederum in einer doppelten Negation. Agamben illustriert dies in seinem Aufsatz »Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit«<sup>18</sup>. Der entscheidende Schritt läge darin, das Gesetz weder durch den Ausnahmezustand in Kraft zu setzen noch es durch denselben zu negieren, sondern es von seinem *ergon* (Werk) zu befreien, indem es festlich verwandelt wird. Wie im Fest die menschlichen Tätigkeiten nicht einfach negiert, sehr wohl aber transformiert werden (Rede zu Gesang, Schritt zu Tanz, Nahrungsaufnahme zu Festschmaus, Kleidung als Bedeckung zu Kleidung als Schmuck usw.), vollzieht sich auch in der messianisch gelesenen Tora eine solche Anverwandlung: Der Messias tritt durch das Tor der Tora ein (am Sabbat, welcher das Tor der restlichen sechs Tage ist) und setzt diese an der

16 Deshalb kann Agamben davon sprechen, dass sich das heutige politisch-rechtliche System immer mehr in eine tödliche Maschine transformiert, vgl. Giorgio AGAMBEN, *Ausnahmezustand* (s. Anm. 15), 102.

17 Giorgio AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Frankfurt 2003, 135.

18 Dieser Aufsatz ist veröffentlicht in: Giorgio AGAMBEN, *Nacktheiten*, Frankfurt 2010, 173–187.

Schwelle des Eintretens außer Kraft, indem die Tora ihres Werkcharakters verlustig geht und Spiel und Feier wird, also in ihrer Lektüre nicht mehr auf eine Art ihr äußerlichen Welt angewandt wird, sondern sich selber im lesenden Nachvollzug inszeniert und zur spielerischen Textur wird.

Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, dass die Neuschöpfung, in der Gott alles in allem sein wird, nach Paulus mit einem »katargein«, d. h. einer Aufhebung der Mächte und Gewalten, d. h. der kosmischen Ordnung einhergeht (1 Kor 15,24. Wie sich am »hos me« und am »messianischen Tag/Sonntag« angedeutet hat, ist die messianische Neuschöpfung paradoxerweise dadurch radikal verschieden von der kosmischen Welt, dass sie sich in gewisser Weise von dieser Welt nicht unterscheidet. »Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders« zitiert Agamben eine Erzählkette von Scholem über Benjamin hin zu Bloch<sup>19</sup>. Die Barmherzigkeit und »größere Gerechtigkeit«, die das letzte Wort des Gesetzes ist, besteht gewissermaßen in dieser Form eines radikalen Aufhebens/Verwandeln aller (ins Kosmische erhöhten) politischen und sakralen Ordnungen, die der Mensch aufgebaut hat – wobei sich natürlich sofort die Frage nach dem Zweck dieser Veranstaltungen stellt.

## 5. Profanierung

In seinem Artikel »Lob der Profanierung«<sup>20</sup> definiert Agamben die Religion (und das Sakrale) als das, »was die Dinge, Orte, Tiere oder Menschen dem allgemeinen Gebrauch entzieht und in eine abgesonderte Sphäre versetzt. Nicht nur gibt es keine Religion ohne Absonderung, sondern jede Absonderung enthält oder bewahrt in sich einen genuin religiösen Kern«<sup>21</sup>. Von dieser Bestimmung kann Agamben dann sogar betonen, dass die »Religio [...] nicht das [ist], was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, daß sie voneinander unterschieden bleiben«<sup>22</sup>. Die Frage verschiebt sich also dahin, was eigentlich die Sphäre des Heiligen ausmacht, die abgesondert bleiben muss und nicht in die Welt der Lebenden eindringen darf. Liegt es nicht nahe, hier an die Welt der Toten zu denken? Ist es nicht der Tod, den der Mensch absondern muss oder präziser gesagt seine eigene Sterblichkeit und Verletzlichkeit? Und ist nicht der Mensch gerade deshalb unendlich verletzbar, weil sein Selbst niemals darstellbar ist, weil keine Verletzung einer wie immer gearteten (sozialen oder

19 Giorgio AGAMBEN, *Aureolen*, in: Giorgio AGAMBEN, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 51.

20 Giorgio AGAMBEN, *Lob der Profanierung*, in: Giorgio AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt 2005, 70–91.

21 AGAMBEN, *Lob*, 71.

22 Ebd., 72.

leiblichen) Oberfläche zu einem »innersten Kern« des Menschen vordringen kann. Hegel gibt in der »Phänomenologie des Geistes« im Kapitel »Kraft und Verstand« Zeugnis davon, dass das Innere der Dinge weder das berühmte unerreichtbare »Ding an sich« ist noch ein Weltgesetz, sondern jene sich entziehende Negativität, die der Mensch nach Hegel niemals direkt, sondern nur in einem Akt einer Dezentrierung (Entäußerung, Verabschiedung) des Selbst erkennen wird können. Diese Un-Gegenständlichkeit des Menschen ist es, die maskiert werden muss, derer sich der Mensch bemächtigen will und die der Sphäre des Göttlichen wenigstens symbolisch (im Opfer und in sakralen Orten) anvertraut wird. Allerdings bilden diese Sakralisierungen alsbald eine zweite Welt: Der Mensch stellt gewissermaßen der Zeit I der abendlichen Welt die Schattengebilde einer »untertägigen«, sakralen Welt gegenüber, die allerdings jederzeit als Wahrheit der ersten Zeit-Welt in diese einbrechen kann.

Die *Profanierung* bezeichnet nach Agamben keine Säkularisierung des Sakralen, denn diese wäre lediglich in ihrer Sistierung des Religiösen ein Verdrängen der Tatsache, dass die kosmische Welt todes- und schuldverfallen ist (und was wäre diese Schuld anderes als die praktische oder theoretische Leugnung der Tatsache, dass der Mensch endlich ist und sein Zentrum nicht im Kreise weltlicher Existenz hat). Vielmehr heißt nach Agamben »profanieren [...], dem allgemeinen Gebrauch zurückerstatten, was in der Sphäre des Heiligen abgesondert war«<sup>23</sup>. Das Heilige wird also als abgetrennte Wirklichkeit außer Kraft gesetzt und einer Welt zurückgegeben, die ihrerseits ebenso außer Kraft gesetzt wurde. Der Sinnhorizont liegt also hier weder innerhalb noch außerhalb der »Welt«, sondern in jener Sphäre, die dafür verantwortlich ist, dass die Dinge, das Seiende nicht immanentistisch mit sich zusammenfallen, ohne auf ein räumlich Verstandenes Anderes hinzuweisen. Auch hier könnte an Hegel erinnert werden. In der Wissenschaft der Logik unterscheidet er die Sphäre des Allgemeinen, des Besonderen und des Einzelnen, wobei die Pointe des Letzteren darin liegt, dass es das »bestimmte Bestimmte« oder das »Negative als Negatives« ist<sup>24</sup>. Die durch den Gegensatz Diesseits/Jenseits, Freiheit/Notwendigkeit (vgl. Kants Antinomien!), Jude/Nicht-Jude etc. vollkommen bestimmte Welt (abstrakte Allgemeinheit) wird in dieser Bestimmtheit noch einmal negiert (und damit bestimmt) durch das Moment des Einzelnen, insofern in ihr das Negative als Negatives zum Ausdruck kommt, und erst durch dieses Moment kann man wirklich von der Einheit von Allgemeinheit und Einzelnem sprechen. Ohne dieses Moment bliebe auch die Allgemeinheit in Bezug auf das Einzelne ein Besonderes.

Der Mensch kann sich also nicht im Letzten selbst bestimmen und in der Welt

23 Ebd., 80.

24 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke II*, Frankfurt 1986, 240.

verorten, er bleibt sich entzogen. Die Konsequenz ist der Versuch, dieses negative Moment in ein »Anderes« (Sakrales) auszulagern und damit seine Welt (den Kosmos, das Selbst etc.) zu stützen und zu er-gründen oder aber der Versuch, das Entzogene in den Bannkreis der eigenen Macht einzufügen. Diese Säkularisierung als Versuch absolut immanentistischer Selbstbegründung erfährt immer traumatischer ihr Scheitern am Tod und der letzten Unverfügbarkeit des Seienden, welches sich dem je größeren Zugriff umso gewaltsamer entziehen muss. Sie erhebt mit ihren Regeln und Gesetzen die Welt in einen permanenten Ausnahmezustand, in dem sich das Gesetz erst recht aufhebt und zur bloßen Willkür herabsinkt. Letztlich ist das ultimative Bild der säkularen Welt eine völlig selbstreferentielle Maschine, losgelöst von jedem Bezug auf die *res aliter* (Realität), das *perpetuum mobile*, in welches nichts hereintritt und welches absolut selbstgenügsam ewig weiterlaufen kann, dadurch völlig unverletzlich und unsterblich zu sein scheint, damit aber auch des Lebens verlustig geht. Das Sakrale bildet demgegenüber gewissermaßen eine Relativierung und einen Ausgang. Dieser durch es gebildete abgetrennte Raum (der nach Agamben auch die Grenze von Tätigkeit und Sein Gottes bildet) fordert spezielle Wächter, die den Raum der mundanen »Regierung« mittels der unzugänglichen »Herrlichkeit« vom unverfügbaren Sakralen abtrennen, welches als das »Innere« den gesamten kosmischen Machtapparat aufrechterhält<sup>25</sup>. Somit kann Agamben sagen, dass der »einzige Inhalt der transzendenten Ordnung [...] die immanente Ordnung [ist], deren Sinn lediglich darin besteht, auf ein transzendentes Ziel bezogen zu sein«<sup>26</sup>.

Entscheidend ist der Preis des sakralen Auswegs aus der immanentistischen Falle: Nicht nur, dass die Welt ständig von einer exterritorialen, »unheimlichen« Größe regiert wird<sup>27</sup>, stellt ein Problem dar, sondern es tendiert diese Größe auch dazu (gleich dem Ausnahmezustand in Bezug auf das Gesetz), den totalen Zugriff auf das Leben zu exekutieren. Folgt man H.D. Bahr<sup>28</sup>, aber auch J. Reikerstorfers theologischem Gestus<sup>29</sup>, so ist das Heilige im ursprünglichen Sinne

25 Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (Homo sacer II, 2), Frankfurt 2010.

26 AGAMBEN, *Herrschaft* (s. Anm. 25), 110.

27 Ebd., 170.

28 Vgl. z.B. folgende Textstelle von Bahr: »Ich werde im folgenden unter dem Heiligen die *Unversehrtheit* verstehen, und zwar die Unversehrtheit, die zugleich das *Verletzliche* schlechthin ist und zwar insofern, als es zu Nichts durchgestrichen wird, sobald ein Seiendes verletzt oder ent-setzt wird. Das Sakrale dagegen wird in der Verletzung nicht entheiligt oder unheilig, sondern zeigt oder verbirgt seine furchtbare Macht gegen den Frevel.« Siehe Hans-Dieter BAHR, *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*, Tübingen 1985.

29 Im vorliegenden Ausgangstext von Johann Reikerstorfer ist in der siebenten These die Rede von einer Heilsnähe Gottes, die sich gerade im Verlassenheitsschrei Jesu artikuliert. »Der christologische Anspruch ist vom Pathos dieser Nähe getragen, die als bestimmte Nähe des Unnahbaren für eine nachträglich-reflexive Verhältnisbestimmung des Menschen von

(welches Bahr vom »Sakralen« abhebt) das Verletzliche und Leidensfähige. Auch in den vorliegenden Ausführungen wurde darauf abgezielt, dass der Mensch, insofern er sich in keinen letzten Ort zurückziehen kann, der absolut Ausgesetzte und Berührbare ist. Die Sakralisierung steht somit in der Gefahr, diese Verletzlichkeit und »Nacktheit« des Menschen mit dem »Kleid« einer sakralen Würde zu bekleiden, die sie jeder Zeit entziehen und verwalten kann.

Die Profanierung ist also nicht die Vernichtung des Heiligen und damit einhergehend die totale Immanentisierung der Welt, sondern eine doppelte Negation in dem Sinne, dass mit dem Außerkraftsetzen (*katargein*) des Sakralen auch der »Kosmos« nicht einfach in seine Positivität und Immanenz zurückkehrte. Vielmehr wies der (nichtzerstörerische, nichtkonsumistische) Gebrauch des Heiligen und die Entmächtigung (Aufhebung, Aus-dem-Werk-Setzung) des Mundanen auf eine Sphäre absoluter Kreativität und zweckfreier Schöpfungskraft, auf die der Mensch hin geschaffen ist. Der apokalyptischen Erlösung aus der (unverwundbaren, ausgangslosen) Weltmaschinerie und aus der sakralen Komplement entspräche also eine Befähigung des Menschen zu seiner (in Gott) gewirkten Schöpferkraft. Allerdings hat diese Vision ihren Preis und von dem ist in den abschließenden Passagen zu sprechen.

## 6. Erinnerung und Treue

J. Reikerstorfer führt – in der Treue zum Gedanken der *memoria passionis*<sup>30</sup> seines theologischen »Bruders im Geiste« J.B. Metz – die Gottesfrage als Widerstandsfrage gegen »das Vergessen der leidenden Anderen« ein<sup>31</sup>. In diesem anamnetischen Gottvermissen und nur in ihm zeigt sich »das in weltlicher Gebrochenheit zu sich kommende Licht der Offenbarung«<sup>32</sup>.

Die eingangs ausgelegte Apokalypse zeichnet sich ebenfalls dadurch aus, dass sie die Opfer nicht vergisst, dass die Hungrigen, Durstigen, Nackten, Gäste, Gefangenen und Kranken in der *Rekapitulation* der Zeiten thematisch werden. Auch in Agambens Auslegung des Römerbriefes gibt es eine neuralgische Stelle in Bezug auf die Frage der rechten Memoria, die nicht übersehen werden darf, wenn das Messianische thematisch werden soll. Agamben schreibt:

---

»Nähe« und »Ferne« unerreichbar bleibt.« Gerade die bestimmte Nähe des Unnahbaren in der absoluten Verletzlichkeit der Existenz ist es also, in der Reikerstorfer das Pathos christlicher Gottesrede verortet.

30 Johann Baptist METZ (in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

31 Johann REIKERSTORFER, *Thesen zu einer anamnetischen Christologie* § 4.

32 Johann REIKERSTORFER, *Thesen zur einer anamnetischen Christologie* § 4.

»Es gibt eine Kraft und eine Aktivität des Vergessenen, die nicht nach den Regeln bewußter Erinnerung gemessen oder als Wissen angehäuft werden könnten, deren Insistenz aber den Stellenwert jedes Wissens und jedes Bewußtseins bestimmt. Das Verlorene fordert nicht, erinnert und kommemoriert zu werden, sondern als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es unvergeßlich. Daher ist jede Beziehung zum Vergessenen unzureichend, die versucht, es einfach wieder in Erinnerung zu überführen [...]. 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.«<sup>33</sup>

In der Interpretation dieser Stelle ist darauf zu achten, dass Agamben hier weder von einem Erinnern im Sinne einer Präsentierung eines Vergangenen noch von einem Auslöschen dieses Vergangenen spricht. Vielmehr geht es in dieser Stelle um eine Asymmetrie von Vergangenen und Gegenwärtigem, die respektiert werden will. Die Vergangenheit kann nicht einfach wiederhergestellt werden, wie dies manche Visionen einer Allversöhnung anvisieren, sondern sie bleibt uneinholbar vergangen und absolut unverfügbar. Am radikalsten ist diese Stelle in Bezug auf den Umgang mit den Toten: Sie können nicht einfach seitens der Lebenden in die Gegenwart gerufen werden, sondern es bleibt ein Abstand. Die Treue, von der Agamben spricht, ist wohl genau die Treue zu jenem Abstand, zu jener Asymmetrie. Die Toten (und die Verlorenen) bleiben entzogen, aber es ist nicht nur darauf zu achten, dass das Verlorene nicht einfach wiedergefunden wird, sondern auch darauf, dass es nicht dem Nichts der Gedächtnislosigkeit anheimfällt. Vielleicht gibt es einen kleinen Unterschied zwischen Agamben und Nancy, wenn letzterer in seiner »Dekonstruktion des Christentums«<sup>34</sup> davon spricht, dass »es [...] nichts zu retten [gibt], nichts aus der Tiefe des Hingangs wieder hinaufzuholen«, da in Agambens Bestimmung der Treue aufgrund der Asymmetrie zwischen dem Verlorenen und dem Zurückgebliebenen die Zukunft auch in Bezug auf jede atheistische Schicksalszuweisung unverfügbar bleiben muss und daher das Verlorene nicht in eine nichtige Verlorenheit fallen darf. Hier bleibt die Frage, ob Nancy soweit ginge. Auf alle Fälle ist es diese Asymmetrie, die uns immer uneinholbar voraus (und vergangen) ist und jeden letzten Zugriff zurückweist, sowohl säkular als auch theologisch. Hier gäbe es eine Parallele zum Fragegestus von J. Reikerstorfer, zur »Armut letzter Fragen«<sup>35</sup>, die das Geschick des Anderen absolut ernst nimmt, ohne ihn einem Nichts

33 AGAMBEN, *Die Zeit* (s. Anm. 9), 52.

34 Jean-Luc NANCY, *Trost. Trostlosigkeit*, in: Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich-Berlin 2008, 173.

35 Johann REIKERSTORFER, *Thesen zur einer anamnetischen Christologie* § 2.

preiszugeben, welches ja letztlich nichts Anderes wäre als die zerstörerische Kehrseite einer positiven Vereinnahmung.

Zeugnis abzulegen für das Verlorene, welches der Mensch nicht in die Gegenwart und in eine Wiederherstellung rufen kann, bildet eine Brücke zur Figur des »*Homo sacer*«, an die auch ganz besonders die Frage der Messianität zu rühren vermag.

## 7. *Homo sacer*

Agamben bezieht sich in seinem Hauptwerk auf die römische Figur des *Homo sacer*, der »getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf«<sup>36</sup>. Er ist insofern eine völlig paradoxe Figur, als er weder der Sphäre des Lebens (des Politischen, des Kosmos) angehört noch tot ist. Das Opferverbot begründet sich darin, dass diese Figur schon den Göttern, d.h. dem ihnen angehörenden Totenreich zugehört, was bedeutet, dass der *Homo sacer* ein lebender Toter, ein Zombie ist, jemand also, der seinen eigenen Tod überlebt hat. In der antiken Welt fielen darunter etwa Kriegsgefangene, später diejenigen, die für vogelfrei erklärt wurden, im 20. Jh. sieht Agamben den Ort des *Homo sacer* im Lager und vielleicht müsste man heute an die Staatenlosen und Flüchtlinge denken, wenn von ihm die Rede ist.

Entscheidend ist auf alle Fälle jener Aspekt, wonach der *Homo sacer* derjenige ist, der im Bann, also vogelfrei ist, von dem sich also das Gesetz zurückgezogen hat. In strenger Entsprechung dazu kann Agamben den Souverän dadurch bestimmen, dass er den *Homo sacer* zu produzieren vermag – und damit das »nackte«, aus allen politischen Verhältnissen herausgefallene Leben.<sup>37</sup> Paradoxe Weise gibt es also zwei Sphären, in denen der kosmisch-gesetzliche Rahmen gesprengt wird: Auf der einen Seite ist es der *Homo sacer*, der aus seinem Wirkungsbereich herausfällt, auf der anderen Seite der Souverän, der sich dadurch bestimmt, dass er den *Homo sacer* mittels des Ausnahmezustandes bzw. des Bannes »produzieren« kann.

In einer grundsätzlicheren Betrachtung wird dieses »kann« durch ein »muss« zu ersetzen sein, wobei in der modernen Welt eine Akzentverschiebung zu sehen ist: Der totale Zugriff auf das »nackte Leben«, wie es sich heute etwa in dem Wunsch nach völliger Durchsichtigkeit und lückenloser öffentlich-medialer Erfassung des Lebens bzw. der »Märkte« und ihrer Teilnehmer zum Ausdruck bringt, tendiert(e) in unserer Gesellschaft zu einer totalen Verrechtlichung und

<sup>36</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt 2002, 18.

<sup>37</sup> Vgl. AGAMBEN, *Homo sacer* (s. Anm. 36), 93.

Bürokratisierung und in jüngsten Zeiten zu einer totalen Ver-Marktung. Dahinter steckt nicht mehr der sakrale Souverän, wenngleich dieser in Gestalt von Führerfiguren jederzeit auftreten kann, sondern der anonyme Souverän, d. h. der undurchlässige Mechanismus von Staat, Wissenschaft und in immer stärkerem Ausmaße derjenige des Marktes/Kapitals. Auf diese Weise fallen das Politische/ das Gesetz und der Ausnahmezustand zusammen und als Folge muss dieses System ununterbrochen *Homines sacri* produzieren, einerseits, um die Maschine in Gang zu halten, andererseits, um zu verschleiern, dass jeder in diesem System ein (potenzieller wie realer) *Homo sacer* ist. Auf unsere Gesellschaft gewendet bedeutet dies: Wer etwa nicht am Markt teilhaben kann oder will, kann schnell in diese Gruppe fallen.

Theologischerseits ist eine Sache von größtem Interesse, die zur Eingangsfrage führt, welches Zeugnis heute »christliches«, also messianisches Zeugnis ist, wo also der genuine Topos desjenigen ist, woran J. Reikerstorfer die Gottesoffenbarung selber bemisst. Ich beziehe mich hier auf die Bestimmung des Souveräns, der mit dem *Homo sacer* gemein hat, dass er außerhalb der Sphäre der kosmischen Ordnungen angesiedelt ist (wenngleich er diese erhält). Erstaunlicherweise ist Jesus der Christos jene Gestalt, in der der Souverän und der *Homo sacer* zusammenfallen und, nimmt man Aussagen wie jene von 1 Kor 1,18–25 (Christos als Gekreuzigter den Juden ein Ärgernis, den Heiden aber Torheit...) ernst, hat Paulus dies genau im Blick gehabt.

Der Sohn des Menschen ist gerade in dem Maße der Souverän, der die kosmischen Ordnungen definitiv außer Kraft (katargein) setzen kann, in dem er der Gekreuzigte, also der *Homo sacer*, der Gebannte und am Kreuz auf das nackte Leben Reduzierte ist. Als dieser setzt er alle *nomoi* außer Kraft, zuerst den Mechanismus der paganen Welt(en), in denen ständig *Homines sacri* produziert werden mussten, aber auf andere Weise auch die Welt der Tora, die sich bereits als Negation der paganen Welt bestimmt hatte, deren Kontrastwelt gleichermaßen radikalisiert wie entgrenzt wird. Dementsprechend konnte im römischen Reich den Christen das Todesurteil gesprochen werden, ohne dass es dafür irgendeine gesetzliche Grundlage gab<sup>38</sup>. Die *ekklesia* versammelt sich um einen Nicht-Nichtzugehörigen und die Apokalypse ist die Erinnerung und Aufdeckung dieser Tatsache.

In seinem Buch »Was von Auschwitz bleibt« fügt Agamben eine weitere Ra-

38 Auf diese Tatsache hat der Wiener Professor für Alte Geschichte Ekkehard Weber in einer Vorlesung über die Geschichte des frühen Christentums aufmerksam gemacht (von der ein Skriptum existiert, welche aber meines Wissens nach nie publiziert wurde): In der Geschichte des römischen Reiches gibt es keinerlei gesetzliches Regulativ, welches das Christentum *expressis verbis* unter Strafe stellte und doch stand es selbst für einen so vergleichsweise korrekten Herrscher wie Trajan außer Frage, dass die Zugehörigkeit zur Kirche ein todeswürdiges Verbrechen sei.

dikalisierung der Nichtzugehörigkeit bzw. des *Homo sacer* hinzu: Agamben weist zunächst darauf hin, dass im Lager der Mensch noch einmal von seiner Würde getrennt wurde<sup>39</sup>. Wie die (erotische) Liebe zeigt, fallen beide nicht zusammen, was damit zusammenhängt, dass die Würde, wie Agamben sagt, »gegenüber dem Träger autonom« ist<sup>40</sup>. D.h., sie bildet noch ein Kleid, eine Maske, in der die Negativität des Selbsts verdeckt wird (im Gegensatz zur Liebe!). Leben gibt es daher noch in der völligen Entwürdigung des Menschen – und, so müsste man ergänzen, auch *Liebe* zum Entwürdigten –, was Agamben an der Figur des »Muselmann«, wie die völlig gebrochenen Opfer des Lagers genannt wurden, aufzuzeigen versucht. Eine zentrale Aussage von Agamben liegt darin, dass der völlig Gebrochene und Entwürdigte kein Zeugnis mehr von sich abgeben kann, da er einer völligen Entsubjektivierung unterlegen ist.

Das Zeugnis und die Verantwortung bestimmt Agamben in weiterer Folge darin, »Mandatar des ›Nicht-Menschen‹ zu sein«, »in seinem eigenen Wort die Unmöglichkeit des Sprechens« kundzutun, letztlich »Mensch zu sein, insofern Zeugnis abgelegt wird vom Nicht-Menschen«<sup>41</sup>. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang also die Frage der Sprache, die auch für das Denken Reikerstorfers von großer Wichtigkeit ist, insofern er immer wieder die Schöpfung im Wort betont.<sup>42</sup> Agamben spricht von der messianischen Sprache als einer Sprache, in der es »unmöglich ist, die Position des Subjekts« zuzuweisen<sup>43</sup>. Beispiele dafür variiert er in seinen diversen Schriften immer wieder: So denkt er etwa an nicht mehr im Alltag gesprochene, also sogenannte »tote« Sprachen, die die sprechenden Subjekte überlebt haben und die im Falle, dass ein »Nachgeborener« in dieser Sprache schreibt oder spricht (also quasi ein Sprachspiel inszeniert), »nachträglich« bezeugt werden. Radikaler zeigt sich dies aber in der Dichtung (und der Glossolalie). Hier wird die Sprache rein performativ, d. h. sie verliert ihren denotativ-abbildenden Charakter. Damit entschwindet in gewisser Hinsicht auch die Grenze zwischen der Welt der Sprache (welche dem Kosmos/ der Welt der Gesetze entspricht) und der vorsprachlichen Welt. Die reine Sagbarkeit meint also gerade nicht, die vorsprachliche Welt (als Anderes der sprachlichen Welt bzw. durch diese als ihr Anderes, als ihre Ausnahme Gesetzte) in die Sagbarkeit dieser Welt überzuführen, sondern meint jenen »Rest«, der die Welt der

39 Giorgio AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Frankfurt 2003, 60.

40 Ebd., 60.

41 Ebd., 105.

42 Vgl. z. B. Johann REIKERSTORFER, *Gottes Existenz. Eine sprachkritische Besinnung*; ebenso: *Das personale Gotteswort als geschichtliches »Tatwort«. Vorüberlegungen zu einer Hermeneutik der Heilsgeschichte*; beide in: Johann REIKERSTORFER, *Vom Totalexperiment des Glaubens* (s. Anm. 14), 126–134; 158–176.

43 AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt* (s. Anm. 17), 139.

Sprache (den sprachlichen Nomos) und die vorsprachliche Welt »quert«. Dieser brächte keinen Zugriff auf die Welt der Bedeutungen, sondern er wäre performatives Ereignis, in dem das Unsagbare, in dem der kommende Messias bezeugt wird und Welt »anarchisch« (vgl. Offb 21,22 – 25) neu erschaffen werden kann (d. h. ohne den Versuch, die Rolle des Souveräns und des Subjekts einzunehmen). Von der Totalität einer panlogischen Sprachwelt unterschiede sich diese reine Sagbarkeit dadurch, dass sie keine selbstreferenzielle Maschine bildete als Abbild der eigenen absoluten Souveränität, sondern ihre eigene Nicht-Souveränität bezeugte.

Vielleicht kann hier ein Bezug auf Hegel weiterhelfen: In vielen Kommentaren wird Hegel ein Panlogismus vorgeworfen. Wenn Hegel allerdings in der Einleitung seiner »Wissenschaft der Logik« von den »Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Erde« spricht, hat er möglicherweise ganz Anderes im Blick. Bereits in der »Phänomenologie des Geistes« zeigte sich der Versuch des Subjekts, sich in den Objekten seines Weltumgangs wiederzufinden und zu spiegeln (reflektieren). Am Eingang der Religion als »Selbstbewusstsein des absoluten Geistes« stand die Erfahrung des Scheiterns dieses Unterfangens (nie darf vergessen werden, dass das Selbstbewusstsein der Verlust des Gegenständlichen ist!). Das Selbst kann sich in der Welt nicht finden und in der Religion reflektiert sich daher das Selbstbewusstsein nicht mehr in den Gegenständen seiner (Sprach-)Welt, vielmehr reflektiert es den Bruch jeder Gegenständlichkeit, aus dem die Sprache erwächst. Zunächst kann es dabei noch mit Symbolisierungen dieser Erfahrung der Negativität (des »Bruches«) versuchen, diesen Entzug an (Selbst-)Verortbarkeit quasi »aufzufangen« (in den ästhetischen Ausdrucksformen der Kunstreligion oder im Verlust der göttlichen Substanz, wie ihn die offenbare Religion im Gekreuzigten »anschaut«), am Ausgang der Religion bleibt aber die Erfahrung, dass das Ich sich von allen Gestalten, auch von seinen Symbolisierungen des Bruches, definitiv verabschieden muss bzw. diesen nur mehr als reinen Übergang (als reine Negativität) von Subjekt und Objekt, Einzelnem und Allgemeinem, Selbstanfang und substanziellem Gesetzsein durch Anderes, Sprache und Welt usw. darstellen kann. Was diesem Bewusstsein damit aber verlorenght, ist nicht zuletzt die Sprache als Besitz, da es diesen Übergang als »Sich-Anders-Werden« und damit als Dezentrierung erlebt. Es macht gewissermaßen die Erfahrung, dass die Sagbarkeit »zwischen« den Sprachen, d. h. an den *Übergängen* der Welten – verbunden mit dem Verlust des in ihnen sich befindlichen Positiven – und ihren Brüchen »beheimatet« ist bzw. in einer »recapitulatio« (auch wenn Hegel diesen Terminus nicht gebraucht, ist das absolute Wissen nichts Anderes als die *recapitulatio* der »Phänomenologie des Geistes«), die gleichzeitig die endgültige Verabschiedung der bisherigen Wissensgestalten bedeutet.

## 8. Recapitulatio

Der Ausgangspunkt der hier vorgebrachten Überlegungen war implizit eine *recapitulatio* eines zentralen Motivs von J. Reikerstorfer (quasi eines Motivs, in dem nach Meinung des Verfassers seine Denkbewegung fokussiert ist) –, nämlich des Zeugnisgebens für die Leidenden –, wofür eine Textstelle in Anspruch genommen wurde, nämlich Mt 25,31 – 46, die ihrerseits die bisherigen Reden Jesu rekapituliert. Insgesamt kann vielleicht die große Johannesapokalypse als *recapitulatio* der gesamten Schrift verstanden werden, ist sie doch auch eine grandiose Textcollage und (verfremdende) Zitatensammlung derselben.

Agamben widmet in seinem Paulusbuch dieser *recapitulatio* (*anakephalaiōsis*) ein paar interessante Anmerkungen: Zunächst verweist er auf Röm 13,9 – 10<sup>44</sup>, wo Paulus das Gesetz in dem Satz *rekapituliert*: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« und wo diese Liebe als das *Pleroma* des Gesetzes bestimmt wird. Ein weiterer Hinweis Agambens zu diesem wichtigen Terminus findet sich wenig später, wenn er schreibt, dass sich die Menschen »in der messianischen Rekapitulation darauf [vorbereiten], sich in der Ewigkeit, die weder Vergangenheit noch Wiederholung kennt, für immer von der Vergangenheit zu verabschieden«<sup>45</sup>. Dies ist nicht dahingehend zu interpretieren, dass an die Stelle der Vergangenheit das Nichts treten soll bzw. deren Verdrängung zugunsten einer erinnerungslosen Präsenz (wie in den TV-Serien), vielmehr gilt, sich von der kosmischen Ordnung zu verabschieden und dem ihr zugrundeliegenden Versuch, die eigene kollektive oder individuelle Biographie darin abzusichern und unverrückbar / unverwundbar zu machen. Letztlich fordert das Zeugnis des Homo sacer, des Leidenden, den Abschied von einer Welt, die mit diesem Leid »rechnet«, die dem Menschen ständig irgendwelche Rollen zuschreibt, um selber irgendeine noetische Absicherung finden zu können und sich nicht der unsagbaren Ausgesetztheit des Menschlichen stellen zu müssen.

In Hegels Phänomenologie des Geistes erfolgt an mindestens zwei neuralgischen Punkten eine *recapitulatio*: Einmal im Kapitel »Die absolute Freiheit und der Schrecken«, in dem sich die Aufklärung dadurch radikalisiert, dass sie nicht nur alle bisherigen Wissensgestalten zernichtet, sondern auch ihre eigene Genese<sup>46</sup>. Diesem Terror als negative *recapitulatio*, aus dem die Moralität und das Gewissen (gleichsam als Sublimierungen der Erfahrungen des Terrors) hervorgehen, die beide ihrer geschichtlichen Wurzeln entkleidet sind, entspricht am Ende des Werkes die »positive« *recapitulatio* des absoluten, d. h. von sich selbst reinen und losgelösten Wissen, in dem auch der Geltungsanspruch der Moralität

44 Vgl. AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt* (s. Anm. 9), 90.

45 Ebd., 92.

46 Vgl. dazu auch BAHR, *Sätze ins Nichts* (s. Anm. 28), 67 f.

und des Gewissens (der sich im abstrakten Urteil zum Ausdruck bringt) verabschiedet worden sind und eine neue Welt am Horizont erscheint (von Hegel nur mehr auf ganz allgemeine Art und umrisshaft skizziert). Diese ist gekennzeichnet durch das Widerfahrnis eines Horizontwechsels: An die Stelle des Souveräns, und sei es das eigene Ich, ist das Zeugnis eines Übergangs, einer »Schwelle«, eines dritten Ortes (jenseits von Ein- und Ausschluss, von Sprache/Logos und Sein, von Allgemeinem und Einzelnem) getreten, der zwar alle Fixierungen und Bilder hinter sich lässt, dafür aber vielleicht jenen »Zwischenraum« zu öffnen vermag, in dem die Gestalten, das Gesetz, die Sprache in ihrer unendlichen Schöpfungskraft hervortreten vermöchten, wobei das Wunder, für das die ekklesia Zeugnis gibt, darin liegt, dass dieser (messianische) Raum genau dort entstanden sein wird, wo der »Kosmos« nicht hinreicht, nämlich in der Welt des Homo sacer oder anders gesprochen: am Thron des Sohnes des Menschen, der in den Hungrigen, Dürstenden, Nackten, Gästen/Fremden, Kranken und Gefangenen begegnet.

## 9. Epilog: Die Geschichte der Zeugen und die Kirche heute

J. Reikerstorfer gibt in seinem theologischen Wirken Zeugnis für Gott an den Rändern unserer Welt, sein Werk ist immer wieder der Versuch, Mandant des »Homo sacer« zu sein. »Gott« ist für ihn jenes Wort, in dem Hoffnung (nicht zuletzt auf ein solches Zeugnisgeben) sich noch in letzter Verzweiflung artikuliert, ein Wort, dessen Existenz schon das Wunder einer Widerständigkeit gegen unseren Kosmos zum Ausdruck bringt, der auch alle Verheißungen noch einmal kontrollieren und verrechnen will. Letztlich ist es auch das Zeugnis einer Frage, die keine Welt und keine Macht, weder »säkular« noch »sakral« zum Stillstand bringen kann, und zwar jener Frage, die Gott als Zeugen erbittet (und befragt bis hin zur Theodizeefrage), das Leid und die unermessliche Ausgesetztheit des Menschen, des Homo sacer, wahr-zunehmen.

Referenzpunkt von J. Reikerstorfer ist dabei die Kirche, deren innerste Aufgabe er in diesem Zeugnis sieht. Diese Kirche, der der Adressat der Festschrift treu geblieben ist, war in Österreich und weit darüber hinaus in ihren guten Momenten, von denen es reichlich im Gefolge des Konzils gab, eine pastorale Begleiterin v. a. der Freude und Hoffnungen der ländlichen, manchmal, allerdings in geringerem Ausmaße, der (klein-)städtischen Bevölkerung, der Bürger, Bauern und Arbeiter bäuerlicher Herkunft. Diese Kirche steht nun vor dem Zusammenbruch und es ist offensichtlich, dass es Bereiche und Regionen gibt, wo ihr Untergang eine große Leere hinterlässt. Vielleicht aber wird sie durch dieses Ende vor eine neue Aufgabe (und alte zugleich) gestellt: Zeugnis abzugeben für jene an den Rändern, für die Homines sacri, die auch die aufgeklärte,

tolerante und humanistische Gesellschaft, die über kurz oder lang neue Begleitungen und Tröstungen für die Ihren finden wird, nicht erreicht. J. Reikerstorfer hält für eine solche Kirche den Gottesgedanken offen.