



GREGOR MARIA HOFF · SALZBURG

DIE PAULINISCHE INVERSION

*Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Žižeks
und Giorgio Agambens*

Das Jahr 2009 offeriert eine bemerkenswerte Konstellation des öffentlichen Gedächtnisses. Während die katholische Kirche auf Paulus hinweist und das theologische Profil des Apostelfürsten als kritisches Korrektiv für das 21. Jh. markiert, wird weltweit an Charles Darwin erinnert.¹ Die Diskussion um die «neuen Atheismen» nimmt in diesem Zusammenhang neue Fahrt auf.

Am Schnittpunkt der entsprechenden diskursiven Formationen lässt sich ein überraschendes Interesse gerade von atheistischer Seite an den Texten des Paulus feststellen.² Dabei erweisen sich die Paulus-Lektüren atheistischer Theoretiker wie Slavoy Žižeks sowie Giorgio Agambens als doppelte Prüfsteine: Sie fordern die christlichen Auslegungen des Corpus Paulinum ebenso heraus wie umgekehrt die eingeübten atheistischen Positionsbestimmungen. Zum einen werden irritierende, provokative und damit auch anregende Interpretationen der paulinischen Briefe angeboten, die sich von den Standards historisch-kritischer Exegesen lösen und damit anfechtbar erscheinen, aber auch eine produktive Faszination auslösen. Paulus wird hier nämlich mit einem kulturkritischen Auge gescannt. Das Bild, das entsteht, erlaubt es, ihn in seiner kritischen Bedeutung für die Gegenwart des religionspolitisch aufgeregten 21. Jahrhunderts neu und anderes lesbar zu machen. Diese schöpferische Aufnahme paulinischer Gedanken durch atheistische Philosophen adressiert damit zum anderen eine bohrende Frage an die religionskritischen Entfesselungskünstler à la Dawkins und Co. Deren Zugriff auf religiöse Vorstellungen erscheint vor dem Hintergrund eines Žižek und Agambens als merkwürdig leblos – wohl weil ihre Argumente vor allem aus dem 19. Jahrhundert stammen. Als Wiedergänger originellerer Kritiker müssen ihre intellektuellen Physiognomien wohl zwangsläufig blass erscheinen.

Statt polemischer Attacken auf religiöse Bekenntnisse, die ihrerseits konfessorisch angelegt sind, suchen demgegenüber Žižek und Agambens die kulturelle Bedeutung jenes Glaubens aufzufassen und säkular zu bestimmen,

GREGOR MARIA HOFF, geb. 1964, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg. Obmann der Salzburger Hochschulwochen.

den in seinen grundlegenden Koordinaten eben Paulus von Tarsus vermessen hat. Gerade weil sie nicht an den Gott glauben, der das Magnetfeld der paulinischen Theologie bildet, können sie entscheidende theologische Ideen sezieren und im eigenen theoretischen Interesse einsetzen.

1. Paulus oder Die Leerstelle in Gott: Slavoy Žižek

Der slowenische Philosoph Slavoy Žižek bezieht sich in seinem Entwurf einer materialistischen Philosophie über «Das Christentum zwischen Perversion und Subversion»³ immer wieder auf Paulus. Er ist der «Leninist» des Christentums, er hat es institutionalisiert, indem er es als eine revolutionäre theologische Wissensform entwickelte.⁴ Weil er dem historischen Jesus nie begegnete, konnte er aus ihm den Stellvertreter Gottes machen, der sich in dieser Repräsentanz nicht mehr von ihm trennen ließ. Christus ist der Schlüssel zu aller Wirklichkeit. In ihm wird der Mensch zum Aspekt der Realität Gottes, indem er ganz auf seine Seite gezogen wird, ohne darum seine Menschlichkeit zu verlieren. Der paulinische Universalismus seiner Christologie erlaubt diesen Schluss: «Wir sind nur dann eins mit Gott, wenn dieser nicht mehr eins ist mit sich selbst, sondern sich selbst aufgibt, den radikalen Abstand «verinnerlicht», der uns von ihm trennt. Unsere radikale Erfahrung der Trennung von Gott ist genau jenes Merkmal, das uns auch mit Ihm vereint... (N)ur dann, wenn ich den unendlichen Schmerz der Trennung von Gott erlebe, teile ich eine Erfahrung mit Gott selbst (Christus am Kreuz).»⁵

Die christologische Deutungsinitiative des Paulus wird für Žižek zu einer Möglichkeit, etwas Unsagbares zur Sprache zu bringen und das damit verbundene Problem eines unendlichen Mangels unserer Existenz zugleich einer Lösung zuzuführen. Indem Jesus am Kreuz stirbt, ist Christus das Leben. In dieser Spannung entdeckt Žižek «das Zeichen der ontologischen Unvollständigkeit der Realität selbst (was wir als solche erfahren)».⁶

An einem zentralen Punkt christlicher Selbstauffassung übersetzt Žižek diesen paulinischen Impuls: an der Trinitätstheologie. Sie war immer schon ein Stein des interreligiösen Anstoßes und atheistischer Kritik. Für Žižek stellt das trinitarische Denken eine überaus leistungsfähige Grammatik dar. Sie erlaubt die Verbindung des Einen mit der ihm eingeschriebenen Differenz, also dem Vielen. Das Dreieine trägt die Differenz in sich selbst aus, weil es als Absolutes das Nicht-Absolute einschließt: theologisch gesprochen seine Schöpfung. Konsequenter Monotheismus muss dem einen Raum geben, also dem Ort der «Nicht-Koinzidenz des Einen mit sich selbst, mit seinem eigenen Ort.»⁷ Das Absolute lässt sich also in seiner Differenz zum Kontingenten nur dann angemessen fassen, wenn es der Differenz mächtig ist. So weit, so gut. Sie kann ihm aber nicht äußerlich

bleiben – und das hält auf eine christologische Erweiterung zu. Nur der Gott, der sich auf die Zeit seiner Schöpfung einlässt, der also Mensch wird, bleibt ihr nicht noch einmal ohnmächtig ausgeliefert. Das wäre der Fall, wenn die Welt einen Gott ausgelagerten Raum beanspruchte. Dann bliebe sie eine Größe über ihn hinaus, nämlich jenseits von ihm. Žižek setzt an dieser Stelle nach: «Die Lehre aus der Dreieinigkeit ist, daß Gott völlig mit der Lücke zwischen Gott und Mensch koninzidiert, daß Gott diese Lücke *ist*; dies ist Christus, nicht der jenseitige Gott, der vom Menschen durch eine Lücke getrennt ist, sondern die Lücke als solche, die Lücke, die gleichzeitig Gott von Gott und den Mensch vom Menschen trennt.»⁸

Man steht vor einem bemerkenswerten intellektuellen Urteil und einem noch interessanteren Vorgang, der es ermöglicht. Der trinitarische Monotheismus wird hier als letztlich einzig adäquate Denkform unserer Wirklichkeit entwickelt – mit Konsequenzen für unsere derzeitigen religionspolitischen Debatten, die sich um Fundamentalismus, Pluralismus und Relativismus drehen und ein atheisches Absprungbrett bieten. Er setzt aber auch praktische Folgen für die Rekonstruktion unserer alltäglichen Kommunikationsverhältnisse frei, die sich mit diesem Modell einer hermeneutischen Differenzeinheit analysieren und möglicherweise auch therapieren lassen. Das gilt gerade dort, wo man sich auf die Verschiebung der Verhältnisse von Macht und Ohnmacht einlässt – ein ursprüngliches Motiv gegenwärtiger Religionskritiken. Wer nun aus theologischen Gründen jede Macht der Welt relativieren kann, und zwar indem er sie nicht noch einmal gewaltsam aufheben muss, weil sie letztlich bereits der Macht Gottes unterliegt, vermag tolerant zu sein. Er kann den Anderen als Anderen annehmen, weil die Differenz zwischen den Menschen in der Differenz Gottes selbst aufgehoben ist. Wenn dieser Gott sich selbst in der Ohnmacht offenbart, ist dann aber kein Geheimnis jenseits dieser *Selbstverwirklichung* Gottes mehr anzunehmen. Mit anderen Worten: «Gott offenbart nicht seine heimliche Macht, sondern lediglich seine Ohnmacht.»⁹

Das alles ist immer noch Žižek. Sein nachgeschobenes «lediglich» führt dabei auf den eigentlichen Punkt. Es lässt sich atheistisch gegenlesen, während es christlich doch auf die eigentliche Macht Gottes verweist: auf seine hingebungsvolle Liebe. An dieser Stelle geht es nun nicht um einen apologetischen Schlagabtausch. Aufschlussreicher erscheint vielmehr das gekennzeichnete Theorieensemble, das nicht länger von der Glaubwürdigkeit einer *eigentlich* gemeinten Rede vom dreieinen Gott abhängt. Žižek nimmt damit vom Zentrum christlicher Credoarbeit Besitz. Indem er sie auf fremde Proben stellt, entzieht er ihr zugleich hinter ihrem Rücken jede Rechtfertigungsbasis. Das Attest, hier ziehe ein religiöses Bein hinter dem aufgeklärten Stand der Dinge nach, muss nicht mehr eigens aufgesetzt werden. Trinitätstheologie, die sich unter anderen Theoriebedingungen

bewährt und damit eine andere Gestalt annimmt, büßt ihr exklusives Recht ein. Folgerichtig geht sie als ein Modell unter vielen Erklärungsansätzen für unsere Wirklichkeitsverhältnisse ein. Für Žižek besitzt sie besondere Explorationskraft – nur dass sie nicht länger als Ausdruck einer Gotteswirklichkeit gelten kann: «Vielleicht besteht die eigentliche Leistung des Christentums darin, daß es ein liebendes (unvollkommenes) Wesen in den Rang Gottes, das heißt der Vollkommenheit schlechthin erhebt. Darauf beruht der Kern der christlichen Erfahrung.»¹⁰

Das Christentum besteht damit auf der einzigartigen Würde des Menschen. Mit Žižek ist sie im Zuge einer konsequenten Profanisierung des ursprünglichen metaphysischen Gedankens freizulegen. Nicht die Rückführung auf den großen Anderen im Hintergrund, also nicht die auf Gott reduzierbare Ebenbildlichkeit des geschaffenen Menschen wäre die entscheidende Appellationsinstanz. Vielmehr der Raum der Differenzen, die sich mit der Schöpfung und der Figur des göttlichen Schöpfers abzeichnet.

Žižeks paulinisch informierter Atheismus setzt den Signifikanten *Gott* als Bestimmung des Unbestimmbaren ein, als Chiffre einer unausfüllbaren Leere in der Wirklichkeit, die sich in den Politiken des menschlichen Begehrens durchsetzt. Sie kommen nie an ein Ende, sie bleiben auch im exzessiven Genuss unerfüllt, sie laufen als solche leer. Auch dafür bietet der Kreislauf der Liebe im trinitarischen Gottesformat eine Sprache an. Sie entfaltet eine reine Differenz noch jenseits jeder letzten Totalisierung.

Das Christentum zeigt für Žižek in diesem Zusammenhang seine unverzichtbare Bedeutung. Nur dass sie auf dem Gedanken des Todes Gottes basiert, den Žižek als konsequenter Materialist – jenseits des szientifischen Naturalismus als einer Totalisierung des Gegebenen – *metaphysisch* auf die Spitze treibt. Am Schluss seiner materialistischen Theologie «Die Puppe und der Zwerg» blendet er das Theaterstück «The Man Who Sued God» ein, in dem ein Mann in einem Sturm sein Boot verliert. Die Versicherung weigert sich, den Schaden zu übernehmen, weil es sich um höhere Gewalt handelt: einen «Act of God». Das nimmt die Gegenpartei beim Wort. Gott hat das Boot zerstört, also müssen seine Priester für ihn haften, was diese in die Enge treibt. Entweder sie geben ihre irdischen Stellvertretungsansprüche oder die himmlische Existenz Gottes auf.

Žižek zieht daraus seinen eigenen Schluss, und er bringt seinen Atheismus auf den Punkt: «Diese *reductio ad absurdum* verdeutlicht, was mit dieser Logik grundsätzlich nicht stimmt: Sie ist nicht *zu* radikal, sondern sie ist nicht radikal *genug*. Die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, von den Verantwortlichen eine Entschädigung zu erhalten, sondern ihnen jene Position zu nehmen, die sie zu Verantwortlichen macht. Statt von Gott (oder der herrschenden Klasse oder wem auch immer) Entschädigungen zu verlangen, sollte man lieber die Frage stellen: Brauchen wir Gott wirklich?»¹¹



Nimmt man die theologische Bedeutung der unabgeholten Differenz in Gott ernst, ergibt sich eine Gegenfrage: Lässt sich nach Gott in der Ordnung des Begehrens fragen, wenn – mit Žižek – die Logik der Totalisierung erst einmal gebrochen wurde? Inkarnation als Weltraum des entzogen gegenwärtigen Gottes, der im Menschen als Mensch auftritt – mehr als nur bloßer Gedanke, der vorab alles auf sich reduziert, sondern das Ereignis einer unabweisbaren Erfahrung: ein solcher Gott löst die Fesseln unserer Wünsche, da er ihnen zuvorkommt. Giorgio Agamben, von dem sich Žižek kritisch absetzt, weil dieser die Differenz totalisiere¹², führt an diesem theologisch entscheidenden Punkt eine markante *messianische* Differenz ein, nämlich die eschatologische Korrektur unserer Politiken des Begehrens: «Der Messias kommt wegen unserer Wünsche. Er trennt sie von den Bildern, um sie zu erfüllen. Oder eher, um zu zeigen, daß sie schon erfüllt sind. Was wir uns eingebildet haben, haben wir schon bekommen. Unerfüllt – bleiben die Bilder des Erfüllten. Aus den erfüllten Wünschen baut er die Hölle, aus den unerfüllbaren Bildern den Limbus. Und aus dem eingebildeten Wunsch, dem reinen Wort, baut er die Seligkeit des Paradieses.»¹³

Der Messias durchbricht die chronologische Ordnung der Zeit. Er bindet die Gegenwart an die Vergangenheit, indem er unsere Wünsche auf die Probe stellt und richtet. Insofern kommt er *wegen unserer Wünsche*. Er unterscheidet zwischen dem, was wir wollen, und den Bildern der Erfüllung. Die Bilder stammen von uns, Projektionen; ihre Erfüllung liegt nicht in unseren Händen. Die Wünsche, die wir uns verwirklicht haben, halten nicht auf Erlösung zu, sondern führen geradewegs in die Hölle unserer Egoismen; in die Hölle unserer Ausgrenzungspolitiken, mit denen der Mensch den anderen Menschen vom selbst gemachten «Glück» ausschließt; in die Hölle der utopischen Bilder, sei es vom Menschen, sei es von der Gesellschaft, sei es von Gott. Erst der Wunsch als das, was wir selbst sind und was wir in uns *eingebildet* haben, befreit zu einer Seligkeit, die sich so wenig herstellen lässt wie das Glück, das in Märchen durch Zauberei entsteht.¹⁴ Agambens Messianismus spielt mit dieser letzten Differenz des Unwahrscheinlichen und fügt ihr jene atheistische Note des Unglaubens zu, die er mit Žižek teilt. Beide verbindet der Materialismus, der auf unterschiedliche Weise zu dem Gott führt, der *unmöglich* bleibt. Das bedeutet das Gegenteil von Totalisierung.

Das Unmögliche ist für das Christentum, und zwar kreuzestheologisch mit Žižek wie messianisch mit Agamben, der Raum der Gottesbestimmung. Hier offenbart sich, was Menschwerdung in einem strengen Sinn meint. Der christliche Schöpfergott der Inkarnation ist Materialist, der die Geschichte mit ihrer ganzen Herausforderung zur Theodizee und zur Anthropodizee in sich aufnimmt, indem er sich ihr aussetzt. Weil er *Beziehung* ist und sie eröffnet. Weil – trinitätstheologisch – nichts in der Welt jenseits von Beziehung *wirklich* ist. Gott ist dann nicht die *Verwindung* der Geschichte.

Im Gegenteil: Anders als im *Prozess* der Welt, ganz materialistisch und deshalb ganz *transzendent* (man denke an das chakedonensische *ungetrennt und unvermischt*), weil Materie nie bloß sie selbst ist, eine letzte Identität mit sich selbst (sondern geworden, entstehend, verweisend), kann Gott nicht bestimmt werden. Umso schärfer klingt eine Frage im Ohr: *Warum nicht nichts?*

2. Paulus oder Der messianische Rest: Giorgio Agamben

Giorgio Agamben greift diese Frage anders auf. Er untersucht die modernen Politiken der *Vernichtung*, der Annihilierung des Menschen. Was treibt den Menschen dazu, Anderes zu Nichts zu machen? Die Macht, den Tod zu geben, wendet die göttliche *creatio ex nihilo* in die menschliche Adaption, die Leere der Welt und der Existenz zu kennzeichnen – im *homo sacer*¹⁵, im Muselman.¹⁶

Agamben denkt von diesem Nullpunkt der Annullierung des Lebens aus, in der sich, paradox, die Biopolitik der Moderne zeigt. Sie produziert das Leben, indem sie es organisiert, verwaltet und zur Verfügung stellt – und zwar für das Wissen wie für die Politik. Das Leben, das informationstechnologisch gläsern wird, kann eingesetzt und konsumiert werden.¹⁷ Entsprechend nutzen Wirtschaft, Versicherungen und auch der Staat unsere Daten, um von ihnen zu profitieren: ökonomisch wie sicherheitstaktisch. Das einsichtige Leben ist aber auch das manipulierbare. Zur Verfügung gestellt, finden sich jederzeit die Mechanismen, über es zu verfügen und es zu enteignen. Es für einen höheren Zweck oder die eigenen Interessen einzusetzen. Es entsteht ein Zwischenraum des Lebens, der einerseits den Menschen systemisch integriert, indem er zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und möglicherweise auch der sozialen Fürsorge wird, der andererseits aber genau damit zum bloßen Objekt wird, dessen man sich annehmen kann und darf. Der Mensch wird zum Exemplar seiner Anwendungsfälle. Seine Autonomie schmilzt zusammen, weil seine Freiheit nicht nur faktisch durch die Regulierungsmaßnahmen anonymer Gesetze definiert wird, sondern weil seine Souveränität einer fremden Souveränität überstellt ist, die über ihn verfügt. Ob das Flugzeug, in dem hunderte Passagiere sitzen, abgeschossen wird, hängt an der Regelung einer notwendig erscheinenden Ausnahmesituation, deren Druck auch die Souveränität derjenigen beschneidet, die das Kommando haben.¹⁸ Im Flugzeug entsteht ein menschlicher *Rest*. Er gehört zur Menschheit und wird von ihr im Augenblick der Entscheidung darüber, was mit der Maschine geschehen soll, aussortiert. Es geht in diesem Moment um die Menschheit, die diejenigen, die sie vom Leben ausschließt, auf diese Weise in ihre Gemeinschaft einschließt – aber auf eine Weise, dass sie sie verloren gibt, um ihnen einen Ort im Leben *für das Leben* der Überlebenden anzuweisen.

«Der Rest ist also weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein.»¹⁹

Diesen Gedanken findet Agamben bei Paulus. Sein Brief an die Römer erlaubt jene Relecture der modernen Ausschließungsmuster des Lebens vom Leben, die Agamben eigenwillig mit seinem antiken Gewährsmann verbinden. Beide denken im Horizont einer notwendigen Erlösung, die von unterschiedlichen Standpunkten aus etwas Unmögliches voraussetzt. Bei Paulus ist es einerseits die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, in dem sich zugleich der bleibende Bund Gottes mit Israel dokumentiert. Andererseits ist es die Unmöglichkeit des am Kreuz offenbarten Messias, der das, was *ausgeschlossen* ist, als Ort der Selbstbestimmung Gottes behauptet. Bei Agamben liegt die Unmöglichkeit in der biopolitischen Diktatur von einschließenden Ausschließungsverfahren, die sich nicht per Dekret abstellen lassen. Sie öffnen den Blick für ein Leben ohne jene Annihilierungen des Menschen, die auftreten, wo der Mensch vom Menschsein ausgrenzt. Diese Perspektive aber verführt zur politischen Utopie, zur Herstellung des neuen Menschen, die dem *Bann* des Lebens als Projekt verfällt. Und so hat der Ausbruch aus einer aporetischen Wirklichkeit etwas Katastrophisches oder Eschatologisches, wie es Walter Benjamin und Theodor W. Adorno mit der Figur des Messias verbanden – ohne an seine *religiöse* Wirklichkeit glauben zu können. Ins Profane verwandelt, nimmt das Messianische die Bedeutung einer materialistisch transformierten Macht an, die jenseits der Vergangenheit eines alten Glaubens und der Zukunft einer ausstehenden, aber möglichen Hoffnung steht. Vielmehr eröffnet sich mit dieser Figur die katastrophische Struktur der Gegenwart selbst.

In einer subtilen philologischen Rekonstruktion kann Agamben plausibel machen, dass Paulus für Benjamins *geschichtsphilosophische Thesen* Pate stand. Genauer: dass er die Rolle jenes Zwergs im materialistisch-theologischen Schachspiel einnahm, das auch Slavoj Žižeks Essay seinen Titel lieh.²⁰ Den entscheidenden Ansatzpunkt findet Agamben dafür in der paulinischen Konstruktion des Messianischen, und sie verfolgt er mit eigenen theoretischen Interessen. Das Messianische richtet nämlich einen eigenen Ort und eine eigene Zeit in der Wirklichkeit ein. Es implantiert eine eigene Logik, die einen eigenen sprachlichen Modus verlangt: die «Erfordernis».²¹ Diese Modalität bezeichnet einen Raum jenseits von Unmöglichem und Möglichem, von Kontingentem und Notwendigem. Vielmehr konzentriert sie diese Modi in ihrem problematischen Überhang, also in dem, was aus ihnen resultiert, was einen *Rest* erzeugt, was *gefordert* ist. Agamben verdeutlicht das mit dem Leben des Fürsten Myschkin aus Dostojewskijs Roman «Der Idiot».

«Die Erfordernis ignoriert die Kontingenz nicht, noch versucht sie, sie zu exorzieren. Sie sagt im Gegenteil: Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben.»²²

Der Raum, der die Lebenden von den Toten trennt, wird auf diese Weise neu vermessen. Man muss sagen, dass die Toten den Lebenden vorausgehen, weil sie sie verpflichten.

«Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr.»²³

Angesichts des Nichts *muss es möglich werden*, dass nicht verloren geht, was unvergesslich bleiben muss. Das aber kann nicht die Aufgabe des Historikers sein. Er kann nichts als das Nichts archivieren. Die katastrophische Figur der Zeit tritt in dieser Perspektive zu Tage. Sie gewinnt ihre ureigene Gestalt in den Untergängen einer Geschichte, die sich als messianische Erfordernis bestimmt. Sie stellt die Wirklichkeit in das Licht notwendiger Inversionen.²⁴ Sie entziehen sich jedoch einschlägigen politischen Maßnahmen, weil das messianische Denken die Handlungssubjekte einer eigenen Annullierung unterzieht. Agamben liest Paulus auf dieser Linie biographisch im Blick auf seinen eigenen radikalen Identitätswechsel. Zugleich entdeckt er in den paulinischen Briefen eine Logik der Umstellung, der Inversion, die sich gerade im messianischen Ruf vollzieht.²⁵ Sie hängt am *messianischen Ereignis*, paulinisch also an der Konfrontation mit dem auferweckten Gekreuzigten, der ihn zum Apostel beruft. Dieser Ruf enteignet den Gerufenen. Was er hat, muss er haben, *als ob er nicht hätte*. Er wird so berufen, dass die eigene Identität nun in der Verfügungsmacht eines anderen steht – er wird zum *Sklaven*, zum *Ausgesonderten*. Und was den Berufenen von anderen unterscheidet, löst sich zugleich auf: die Differenz zwischen Juden und Heiden wird eingezogen.

«Diese Bewegung ist für den Apostel aber zuallererst eine Annullierung: «Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts.» Was nach dem Gesetz aus dem einen einen Juden und aus dem anderen einen *goj*, aus dem einen einen Sklaven und aus dem anderen einen Freien machte, wird durch die Berufung nichtig. Warum aber in diesem Nichts bleiben?»²⁶

Die Antwort liegt in der Bedeutung des Rufs. Das messianische Ereignis liegt in der Aufhebung der gezogenen Grenzen, für die Agamben – in unzulässiger Engführung der Thora – das Gesetz als objektiven Ausdruck nimmt. Das Gesetz legt fest, was geschieht, und schafft klare Identitäten, die sich in allen Rechtsverfahren mit zugewiesenen Rollen und deren realen juristischen Konsequenzen abbilden. Das messianische Ereignis überholt diese Rechtspolitik, «denn die Gestalt dieser Welt vergeht» (1 Kor 7,31). Das erlaubt zu gebrauchen, ohne zu besitzen – womit alle Rechtsansprüche in eine andere Sphäre versetzt werden. Religion und Recht, darauf weist Agamben immer wieder hin, bilden etymologisch, religionshistorisch und machtpolitisch eine komplexe Einheit. Sie wird einer gnadentheologischen Inversion unterzogen, die deren bleibende Bedeutung nicht ausblendet, sie

aber neu aufrichtet. Denn Gnade meint «eine unentgeltliche Leistung, die von den obligaten Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist.»²⁷

Zu haben, als habe man nicht, läuft auf eine Transformation der Rechtsordnung und der eigenen Identität hinaus; auf Selbstübergabe, wie sie sich in der paulinischen Erfahrung des messianischen Ereignisses durchsetzt. Dem entspricht der Glaube des Paulus. Er spricht immer von *Christus Jesus*, also vom *Messias Jesus*.

«Es ist, als ob es für Paulus zwischen Jesus und Messias keinen Raum für die Kopula *ist* gäbe. 1 Kor 2,2 ist charakteristisch: «Denn ich vermeinte nichts unter euch zu wissen außer Jesus Messias»: Er weiß nicht, daß Jesus der Messias *ist*, er kennt nur *Jesus Messias*... Paulus glaubt nicht, daß Jesus die Eigenschaft besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an «Jesus Messias» und Schluß. Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist, ohne deshalb einen Eigennamen zu bilden. Und dies ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet? Die Liebe erträgt keine Prädikationen und hat nie eine Qualität oder eine Essenz zu ihrem Gegenstand... Jedes Sagen von *ist* fällt von der Liebe ab... Die Liebe kennt keine Gründe – deswegen ist sie bei Paulus eng mit dem Glauben verbunden».²⁸

Das messianische Ereignis mutet Paulus eine biographische Inversion zu, in der sich zugleich die Inversion der Welt zeigt.²⁹ Sie kommt nicht als eine nächste Zeit³⁰, sondern ist Aspekt der Jetztzeit, ihr katastrophischer Modus und soteriologischer Index – ihre *Erfordernis*. Das ist der Nullpunkt der Geschichte und des Menschen, kein identifizierbarer Start, keine Begründung einer neuen Identitätspolitik, sondern die andauernde messianische Berufung. Im Anschluss an eine Beobachtung Gershom Scholems spitzt Agamben diese Überlegung eschatologisch zu: «Das hebräische Verbal-system unterscheidet die Verbformen nicht so sehr nach Zeiten (Vergangenheit und Zukunft), als vielmehr nach Aspekten: abgeschlossen (in der Regel mit Vergangenheit wiedergegeben) und unabgeschlossen (wiedergegeben in der Regel mit dem Futur). Aber wenn man vor eine Form des Abgeschlossenen ein *Waw* setzt (das daher invers oder konvers genannt wird), verwandelt es sich in Unabgeschlossenenes und umgekehrt. Gemäß der scharfsinnigen Beobachtung Scholems (an die sich Benjamin viele Jahre später erinnern sollte) ist die messianische Zeit weder das Abgeschlossene noch das Unabgeschlossene, weder die Vergangenheit noch die Zukunft, sondern deren Inversion.»³¹

Ihren Sinn hat dieses messianische Ereignis in der Aufhebung der Grenzen, mit denen Menschen ausgeschlossen werden. Agamben verdeutlicht dies, über eine Spur Walter Benjamins vermittelt, mit dem antiken *Schnitt*

des Apelles. Im Wettkampf der Künstler zeichnet Protogenes die feinste Linie, die sich vorstellen lässt. Apelles aber kann sie noch einmal teilen. Dieser Schnitt *zerschneidet die Teilung selbst*.³² Die messianische Identität hebt die Trennung zwischen Jude und Nicht-Jude in der Weise auf, dass sie sich als distinkte Identitäten gegenüber stehen. Dennoch muss ihre Differenz benannt werden. Allerdings trennt sie den Unterschied zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen auf: wer wahrer Jude und wahrer Christ ist, lässt sich nur im Geist feststellen und also nicht *identifizieren*.

Hier zeigt sich nun die eigentliche Bedeutung des paulinischen Messianismus. Sie hebt die Teilung nach dem Gesetz auf³³, mit der sich Israel von den Völkern nicht nur unterscheidet, sondern in der Gestalt der Auserwählung trennt. Der messianische Schnitt des Apelles, der zwischen Juden dem Fleisch und dem Geist nach unterscheidet (Röm 2,28f.), trennt diese Trennung auf.

«Das bedeutet, daß die messianische Teilung in die große nomistische Teilung der Völker einen Rest einführt, daß also Juden und Nichtjuden konstitutiv «nicht alle» sind. Dieser «Rest» ist nicht etwa eine meßbare Zahl oder ein positives und substantielles Überbleibsel, das allen vorhergehenden Teilungen entsprechen würde und das, man wüßte nicht wie und warum, in sich die Fähigkeit trüge, alle Differenzen zu überwinden. Aus einer epistemologischen Perspektive geht es eher darum, die zweipolige Einteilung Juden/Nichtjuden zu überschreiten, um auf diesem Weg zu einer neuen Logik vorzudringen, einer Art intuitionistischen Logik wie etwas derjenigen, die Cusanus in seinem *De non aliud* einführt und die über die Opposition A/Nicht-A hinausgeht und ein Drittes zuläßt, das die Form einer doppelten Negation annimmt: nicht Nicht-A... Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.»³⁴

Es entsteht also kein neuer rechtsfreier Raum, der den Zugriff auf den Menschen gestattet. Vielmehr erschließt das messianische Denken eine neue Wissensform von Politiken der Einschließung, die eine eigene *Erfordernis* darstellen. Sie beruhen auf einer Durchkreuzung identitätspolitischer Festlegungen, die einen anderen Blick auf den Menschen erlauben. Für Agamben wird er angesichts des Lagers als biopolitischem Programm der Moderne notwendig. Angesichts der Annullierung des Menschen durch den Menschen. Angesichts des Muselmanns, dem der letzte Rest an Menschlichkeit genommen scheint und der gerade darin etwas *Unvergessliches* sein muss.

«Wenn der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann, so bedeutet dies, daß es keine menschliche Essenz gibt, die zerstört oder wiedergefunden werden könnte, daß der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst unendlich fehlt, das immer schon von sich selbst getrennt ist. Wenn aber der Mensch das ist, was *unendlich* zerstört werden kann, so be-

deutet dies auch, daß jenseits dieser Zerstörung und in dieser Zerstörung immer ein Rest übrig bleibt, daß der Mensch dieser Rest ist.»³⁵

Mit Agamben wird der paulinische Messianismus als ein Ort des Widerstands gegen die unendliche Zerstörung des Menschen bestimmt. Mit Paulus wäre dann aber zu fragen, ob es sich um eine Anforderung handelt, die im Letzten die Annullierung des Menschen nicht aufheben kann, weil sie in das Nichts des Todes mündet, oder ob dem ein Ereignis in der Geschichte entgegensteht, an dem sich der messianische Gedanke als Hoffnung entzündet. «Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.» (1 Kor 15, 19f.)

Paulus besteht auf dem messianischen Ereignis der Auferweckung des *Messias Jesus*. An ihm hängt alle Wirklichkeit. Für Agamben kommt dies, wörtlich, *nicht in Frage*. Auferstehung greift er als paulinisches Zitat auf, nicht als mögliches Ereignis.³⁶ Am Ende muss sich der Tod selbst bestätigen, und der Ruf des *Unvergesslichen* ist *nichts* als eine rhetorische Tatsache.

Agambens Atheismus, der sich an diesem für Paulus entscheidenden Punkt durchsetzt, bewegt sich jenseits von religionskritischen Attitüden. Die paulinischen Gedanken werden philosophisch produktiv gemacht, und sie erhalten *jenseits* der Frage nach ihrer religiösen Glaubwürdigkeit eine theologische Dignität, die nicht nur *kulturhistorisch* bedeutsam erscheint, sondern intellektuelle Vitalität und eine spezifische Aktualität besitzt. Was aber bleibt von *der Zeit, die bleibt*? Jenseits der strengen Theologie des Paulus, die das Christentum auf den Glauben an das singuläre Ereignis der Auferweckung des Gekreuzigten in der Geschichte verpflichtet, bleiben auch die Inversionen eines Žižek und Agamben nichts mehr als spekulative Eingriffe. Das schwarze Loch, das in ihren Augen Geschichte bleibt, muss auch sie schlucken. Die Widerstandskraft des Paulus entscheidet erst hier. Und so bleibt nach Paulus doch wieder nur der Paulus, der auf Christus Jesus verweist. Das Ereignis dieser Lektüre steht weiterhin immer neu an.

ANMERKUNGEN

¹ Exemplarisch mit einer eigenen Seite auf der Homepage des Guardian, dem am meisten frequentierten Internetauftritt einer anglo-amerikanischen Zeitung: <http://www.guardian.co.uk/science/charles-darwin>.

² Die folgenden Überlegungen basieren auf Ausführungen in meinem Buch: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

³ SLAVOY ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003.

⁴ Vgl. ebd., 11.

⁵ Ebd., 93.

⁶ SLAVOY ŽIŽEK, *Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 97-111; hier: 105.

⁷ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 26.

⁸ Ebd., 26f.

⁹ Ebd., 131.

¹⁰ Ebd., 118.

¹¹ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 189.

¹² Vgl. ebd., 112.

¹³ GIORGIO AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005, 47f.

¹⁴ Vgl. ebd. das Kapitel «Zauberei und Glück», 47-50.

¹⁵ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002.

¹⁶ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Frankfurt a. M. 2003.- Vgl. kritisch zu diesem Projekt: *Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerold Hartung und Susanne Lettow*, in: *Information Philosophie* Heft 5/2008, 25-33.

¹⁷ Vgl. WOLFGANG SOFSKY, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München 2007.

¹⁸ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Ausnahmezustand* (Homo sacer II.1), Frankfurt a. M. 2004. – Die Logik der verwalteten Welt offenbart sich am deutlichsten, wo der Mensch zum mathematischen Produkt wird: je nach Rechenart entstehen Überlebende oder Tote. – Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Der andere Krieg. Die leisen Abschiede des Menschlichen*, in: *Rheinische Post* vom 25. 2. 2003 (Nr. 47).

¹⁹ GIORGIO AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, 51.

²⁰ Vgl., ebd., 153-162.

²¹ Ebd., 50.

²² Ebd., 50f.

²³ Ebd., 51.

²⁴ Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: *ThG* 47 (2004) 255-265.

²⁵ Vgl. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 25.

²⁶ Ebd., 33f.

²⁷ Ebd., 135.

²⁸ Ebd., 143.

²⁹ Vgl. ebd., 111.

³⁰ Vgl. ebd., 88; 96.

³¹ Ebd., 88f.

³² Ebd., 62.

³³ Agamben weist darauf hin, dass *nomos* – als griechische Übersetzung der *Thora* – von *nemein*, also *teilen*, *zuteilen* stammt: ebd., 59.

³⁴ Ebd., 63

³⁵ Ebd., 65.

³⁶ DOMINIK FINKELDE hat darauf hingewiesen, dass Auferstehung für Agambens Paulus-Interpretation keine Rolle spielt: DERS., *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007, 41-73.