



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Das Heilige im profanen Leben
Ein Kommentar zu Giorgio Agambens *Profanierungen*

Verfasser

David Novakovits BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, April 2013	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 066 793
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Katholische Religionspädagogik
Betreuer:	Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

Ich möchte an dieser Stelle meinem Bruder Philipp und meinen Eltern Robert und Margarete danken, die mich immer begleiten und mir eine Hilfe und Stütze sind.

Kurt Appel möchte ich dafür danken, dass er durch interessante Seminare, Anregungen und Gedanken meine Studienzeit maßgeblich geprägt hat. Durch seine Unterstützung und Förderung habe ich schwierige Texte und Denker zu schätzen gelernt. Ihm verdanke ich es auch, dass ich am Institut für Fundamentaltheologie einen Ort gefunden habe, der die Universität auch von ihrer *freundlichen* Seite zum Vorschein bringt.

Ich möchte auch Jakob Deibl danken, der mir bei dieser Arbeit in großartiger Art und Weise zur Seite gestanden ist und der meinen Zugang zur Theologie in starker Weise beeinflusst hat.

Zuletzt möchte ich meinen Studienkollegen und Kolleginnen danken, die als gute Freunde mich über mein Studentenleben hinaus geprägt haben und mich begleiten: Isabella Guanzini, Simone Pesendorfer, Rudolf Kaisler, Sebastian Pittl, Anna Bachofner, Christoph Thröbinger, Helene Stadlbauer, Florian Mayr, Johanna Pap, Jakob Frühmann, Claudia Bernal Diaz, Johannes Schramm, Stephanie Höllinger und Magdalena Gratzner.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	8
1. Lob der Profanierung.....	15
1.1. Die Sphäre des Heiligen und des Profanen	15
1.1.1. religio	17
1.1.2. Sakrament der Sprache: Der Eid und der Fluch.....	24
1.1.3. Übergang.....	28
1.2. Transformation der Absonderungsprozesse im Vorgang der Säkularisierung.....	30
1.2.1. Der neuzeitliche Staat: Foucaults Untersuchungen zur Staatsräson.....	30
1.2.2. Neuzeitliche Konzeptionen des Begriffs der Identität.....	35
1.2.3. Verlust der Erfahrung.....	39
1.3. Übergang.....	43
2. Die profane Ordnung (Walter Benjamin)	45
2.1. Profanisierung und Säkularisierung bei Benjamin.....	45
2.1.1. Benjamins Kritik an der schnöden Säkularisierung Stiftern	46
2.1.2. Säkularisierung und der Begriff der Historie.....	47
2.2. Benjamins Verhältnis zur Theologie.....	51
2.3. Das politisch-theologische Fragment	53
2.3.1. Die Ordnung des Profanen und das Messianische.....	55
2.3.2. Glück und Vergängnis: Zwei Kategorien der profanen Ordnung.....	57
2.4. Über den Begriff der Geschichte, II. These.....	60
2.5. Übergang.....	62
3. Kleine Phänomenologie profanierender Gestalten.....	65
3.1. Profanierungen: Zauberei und Glück	65
3.1.1. Die messianische Berufung	67
3.1.2. Das Glück und das Göttliche	70
3.2. Die kommende Gemeinschaft: Das Irreparable	72

3.2.1. Agambens Verständnis des jüngsten Gerichts	73
3.2.2. Das beliebige Dasein	75
3.2.3. Agambens Ethik im Gespräch mit christlichen Positionen.....	79
3.3. Das Spiel.....	82
3.4. Der Rest an den Dingen.....	89
3.5. Profanierungen: Genius.....	91
3.6. Übergang.....	95
4. Das Fragment Kapitalismus als Religion (Walter Benjamin).....	98
4.1. Erster Zug: Der Kapitalismus als reine Kultreligion.....	98
4.1.1. Die Antwort des Kapitalismus auf das Unverfügbare	100
4.2. Zweiter Zug: die permanente Dauer des Kultus.....	102
4.2.1. Der siebente Tag.....	102
4.3. Exkurs: Gibt es die Möglichkeit eines freien Gebrauchs der Dinge?	105
4.4. Dritter Zug: Der Kapitalismus als verschuldender Kultus	108
4.5. Kapitalismus und Christentum	112
4.6. Übergang.....	117
4.7. Der Kapitalismus und seine Images	119
5. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Walter Benjamin).....	125
5.1. Gefährdung: Der Verfall der Aura und das Verschwinden der Einmaligkeit des Kunstwerks.....	127
5.2. Hoffnung: Der Ausstellungswert und sein profanatorisches Potential.....	130
5.2.1. Die aus-gestellte Menschheit: Das klassenlose planetarische Kleinbürgertum.....	134
5.3. Rückschau und Vorausblick: Kunst und ihre neue Fundierung auf Politik.....	136
5.4. Gefährdung: Die Ästhetisierung der Politik im Faschismus	137
5.5. Hoffnung: Das kritische Publikum.....	140
5.6. Übergang.....	142
6. Profanierende Befreiungen in Fotografie und Film	144
6.1. Der Hohepriester der kapitalistischen Religion.....	144

6.2. Betrachtungen zum Medium der Fotografie.....	145
6.2.1. Profanierungen: Der Tag des jüngsten Gerichts	145
6.2.2. Ein neuer Gebrauch der Fotografien.....	150
6.3. Betrachtungen zum Medium Film.....	152
6.3.1. Die Apparate der Kinematografie und die von ihr produzierten Images.....	152
6.3.2. Profanierungen: Die schönsten sechs Minuten der Filmgeschichte.....	159
7. Epilog.....	168
Literaturverzeichnis.....	172
Abstract	175
Curriculum Vitae	177

0. Einleitung

„Oft heißt es, die religiöse Erfahrung sei eine Erfahrung des Exodus; wenn es sich aber um einen Exodus handelt, dann ist dieser Exodus möglicherweise nur Aufbruch zu einer Rückkehr. Nicht eigentlich wegen seiner wie auch immer gearteten wesenshaften Natur; sondern weil unter unseren heutigen Existenzbedingungen (christliches Abendland, säkularisierte Moderne, Endzeitstimmung der Jahrhundertwende mit ihrer Angst vor der Drohung unerhörter apokalyptischer Risiken) die Religion tatsächlich als Rückkehr erlebt wird. Sie ist die Vergegenwärtigung von etwas, das wir endgültig vergessen zu haben meinten, das Wiederauftauchen einer verwehten Spur, das Aufbrechen einer Wunde, die Wiederkehr eines Verdrängten, die Offenbarung eines für überwunden (wahr geworden und folglich für abgetan) Gehaltenen als eines bloß Verwundenen, eine lange Konvaleszenz, in der wir unsere Rechnung mit der unauslöschlichen Spur der Krankheit noch einmal aufmachen müssen.“¹

Diese Aussage von Gianni Vattimo weist uns auf eine Frage hin: Wieso sollte man sich heute noch mit „Religion“ beschäftigen, wo sie doch als längst „überwunden“ gedacht wurde? Worauf weist uns die vielbeschworene „Rückkehr der Religion“ in unsere Gesellschaften hin? Gibt es hier im Kontext nach der Frage dieser Rückkehr noch etwas anderes zu entdecken als eine vermeintliche Suche nach einem letzten, sicheren und Halt gebenden Fundament, an das man sich ängstlich zu klammern versucht? Eine bloß „nostalgische“ Rückkehr hin zu etwas längst Vergangenen, das nun einfach wiederbelebt werden soll?

Vattimo bezeichnet in einer ersten Annäherung an diese Fragen das Wiederauftauchen der Religion im gesellschaftlichen Kontext als „die Vergegenwärtigung von etwas, das wir endgültig vergessen zu haben scheinen.“ Dieser Ausdruck scheint mir auch eine gute Beschreibung für Giorgio Agambens Arbeit im Allgemeinen und für sein Buch *Profanierungen* im Speziellen zu sein, welches im Zentrum dieser Arbeit steht.

Dass die Religion² nicht etwas längst Überwundenes ist, sondern vielmehr auch in unserer vermeintlich säkularen Welt ihre Spur hinterlassen hat und diese Welt noch in dieser oder jener Weise prägt, das ist eine Grundaussage Agambens; Und seine Intention ist es, diese „verwehten Spuren“ der Religion, wie Vattimo sie nennt, in unseren gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen aufzudecken und ihre Auswirkungen auf

¹ Gianni VATTIMO, Die Spur der Spur, in: Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, Die Religion, Frankfurt am Main 2001, 107.

² Was unter dem weiten Begriff der *Religion* im Kontext dieser Arbeit genau zu verstehen ist, wird sich noch im Verlauf der Arbeit klären. Vgl. dazu Kapitel 1.1.

diese Strukturen zu beschreiben. Agamben legt mit seiner Arbeit den Finger auf eine *Wunde*, indem er die vermeintliche Überwindung der Religion durch die säkularen und modernen Gesellschaften in Frage stellt. Statt religiöse und theologische Figuren für überwunden zu halten, unternimmt Agamben einen Anlauf und fragt vielmehr nach ihrer tiefen Verwurzelung in gegenwärtigen Paradigmen des gesellschaftlichen Umgangs.³ Wenn Philosophie also als eine „gedankliche Erfassung der eigenen Zeit“⁴ verstanden sein will, so kann in den Spuren jener Gegenwartsphilosophen wie Vattimo oder Agamben die Frage nach der Religion nicht einfach ausgeblendet und als unbedeutend abgetan werden.

Dennoch sind Agambens Bücher ihm selbst zufolge „ganz und gar keine theologischen Gesten“, sondern vielmehr „Konfrontationen mit der Theologie.“⁵ In einem Interview der Zeitschrift *Literaturen* antwortet Agamben auf die Frage, warum ihn überhaupt „religiöse oder theologische Figuren interessieren“, wo er sich doch keineswegs als theologischer Denker verstehen würde, folgendermaßen: „Ich denke, nur wer sich mit dem metaphysischen, religiösen, theologischen Paradigma auseinander setzt, erhält wirklich Zugang zur gegenwärtigen, auch politischen Situation.“⁶

Die gegenwärtige Situation kann nicht ohne die Inblicknahme religiöser Kategorien und Figuren verstanden werden. Aber auch ein bloß religiöser Blick auf die Welt würde ein Verstehen-Wollen der Welt verfehlen, sofern er die eigentliche Geschichte der Menschen auszublenden versucht. Wir stehen hier zwei extremen Positionen gegenüber, die sich meist in der Gestalt eines Entweder - Oder bewegen: *Entweder* man nähert sich der Welt unter Ausblendung der Religion und theologischer Motive an, *oder* man sucht

³ In Agambens Denken finden wir unterschiedliche theologische und religiöse Motive, die in seine Arbeiten einfließen, vor allem aber *jüdisch-christliche* Figuren und Motive. Der Figur des Apostels Paulus und seiner Theologie ist etwa ein ganzes Buch „gewidmet“ (Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main, 2006.) Auch die Figur des *Messias* bzw. des *Messianischen* finden einen Niederschlag im Denken Agambens. Daneben finden wir aber auch religiöse Einflüsse aus anderen Bereichen: eine Figur des *römischen* Rechtes, der *homo sacer*, nimmt einen zentralen Stellenwert im Denken von Agamben ein, insofern die Analyse dieser Figur und die Bearbeitung seiner zahlreichen Transformationen in der europäischen (Ideen-)Geschichte einen zentralen Fokuspunkt von Giorgio Agambens Arbeit darstellt.

⁴ VATTIMO, *Die Spur der Spur*, 110.

⁵ „Der Papst ist ein weltlicher Priester.“ Interview mit Abu Bakr Rieger, in: *Literaturen* (Berlin), Juni 2005, 21-25, 24.

⁶ „Der Papst ist ein weltlicher Priester.“, in: *Literaturen*, Juni 2005, 24.

seinen Halt in religiösen Wahrheiten und nimmt dadurch aber die menschliche Geschichte in ihrer Besonderheit nicht entsprechend wahr.

Statt auf eine Seite dieser zwei Positionen zu fallen, möchte ich in dieser Arbeit einer Figur nachgehen, die für die Religion typisch ist und die dennoch auch, so Agamben, das säkulare-kapitalistische Weltverständnis maßgeblich prägt: Es ist die Figur der *Absonderung*. In dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass sowohl *Religionen* als auch der Prozess der *Säkularisierung* durch *Bewegungen der Absonderungen* geprägt sind und so weder eine Annäherung an das *Heilige* noch eine Annäherung an das *Profane* in seiner Bedeutsamkeit geleistet wird.

Die (theologische) Fragen dieser Arbeit wird sich darauf richten, danach zu fragen, ob die *Absonderungen* des *Heiligen* in einen bloß sakralen Raum der Religion einerseits oder seine Herausdrängung und Verdrängung aus einem säkular-modernen Weltverständnis andererseits nicht schon zwei Kategorien sind, welche die Frage nach dem Heiligen (zumindest in jüdisch-christlicher Tradition) grundsätzlich verfehlen. Zeigt sich in diesen beiden Gesten, einem bloßen - so könnte man vielleicht sagen - *Besitzen-Wollen* des Heiligen auf der einen Seite und einem *Verdrängen-Wollen* auf der anderen Seite nicht vielmehr die Schwierigkeit, einen entsprechenden Umgang mit dem *Heiligen* zu finden? „Bestimmte Phänomene“, so Hans-Dieter Bahr, „werden nur durch umwundenes Herumreden deutlicher“⁷. Ist in dieser Aussage nicht auch ein Hinweis darauf enthalten sein, dass man sich dem Heiligen jenseits dieser beiden Gesten annähern müsste? Und welche Bedeutung nimmt hier der Begriff des *Profanen* an, der für Agamben von so zentraler Bedeutung ist?

Was das *Profane* bzw. der Akt der *Profanierung* für Agamben ist, das soll in den einzelnen Kapiteln dieser Arbeit im Hintergrund mitgefragt sein und meine These ist, dass *Heiliges* und *Profanes* in engster Beziehung miteinander stehen. Will man sich dem Heiligen annähern, so muss man sehen, was das Profane bedeutet. Diesen Fragen soll in dieser Arbeit auf den Spuren von Giorgio Agambens Werk *Profanierungen* nachgespürt werden. Der Begriff des *Profanen* steht in der Vorgeschichte von Agambens Auseinandersetzung mit dem Sakralen, Religiösen und Heiligem.

⁷ Hans-Dieter BAHR, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, Tübingen 1985, 128.

Für Agamben sind in der *Religion* Techniken und Strukturen geltend sind, welche Dinge, Orte, Menschen oder gesellschaftliche Verhältnisse durch etwas prägen, was Agamben als *Absonderungen* bezeichnet. Diese *Absonderungen* trennen dieses Etwas vom gesellschaftlichen Vollzug einer Gemeinschaft in eine eigene - *sakrale* - Sphäre ab und verhindern dadurch einen *freien Gebrauch* dieser abgesonderten Dinge. Die Dinge zu *profanieren*, bedeutet für Agamben zunächst ganz generell, sie aus ihrem sakralen Kontext, aus ihrer sakralen Sphäre zu befreien.

Die Profanierung der Dinge und Menschen bedeutet keine Abwertung, sondern eine radikale Aufwertung ebendieser. Die Frage nach dem Profanen wird also auch zugleich eine Frage sein, ob das Heilige nicht vielmehr jenseits von (sakralen oder anderen) Absonderungen zu suchen und anzutreffen ist, und ob nicht im profanen Leben selbst eine Spur des Heiligen gefunden werden kann, insofern es dasjenige Leben ist, das auf das Verletzlichste Acht gibt. Dann wäre aber auch die Frage zu stellen, ob nicht das *Sakrale* selbst eine Art *Verletzung des Heiligen* ist, insofern es dieses schon zu besitzen, zu begrenzen trachtet.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit muss zunächst von der Frage ausgehen, welches Verständnis von *Religion* Agambens Arbeit prägt. Was genau nämlich die „Religion“ ist bzw. sein soll bzw. was der Inhalt gewisser theologischer Paradigmen ist, welche die (europäische Kultur- und Geistes-)Geschichte geprägt haben bzw. noch immer prägen, ist in der heutigen philosophisch-theologischen Diskussion alles andere als offensichtlich.

Agamben legt sein Verständnis von Religion gleich zu Beginn des Artikels *Lob der Profanierung* dar: wenn er von Religion spricht, so tut er dies zunächst im Horizont eines antik-römischen Verständnisses; Religion ist das, was den Bereich des Menschlichen und Göttlichen nicht verbindet, sondern voneinander trennt. Die Religion stellt so gewisse Dinge außerhalb des Bereiches des Verfügbaren und umgibt es mit einer unverfügbaren sakralen Sphäre - diese *Absonderung* führt zahlreiche Konsequenzen mit sich, die geklärt werden müssen. (*Kapitel 1.1.*)

Agamben steht darüber hinaus hier in einer Reihe mit anderen Gegenwartsphilosophen, welche die Religion in verschiedenen Ausgestaltungen, historischen Entwicklungen und ihren Einflüssen auf säkulare Strömungen zu bewerten und in ihre Analysen einzubauen versuchen. Die Vermutung, dass ein Verstehen-Wollen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation *nur* mit Hilfe säkularer Paradigmen zu kurz greift, ist daher nicht unbegründet. Religiöse bzw. theologische Paradigmen (vor allem die Bewegung der *Absonderung*) sind im aufgeklärten Horizont der Neuzeit nicht einfach verschwunden und überwunden, sondern wirken in transformierter Weise in „säkularen“ Gestaltungen weiter (*Kapitel I.2.*).

Genau aus diesem Grund grenzt Agamben seinen Begriff der *Profanierungen* auch von dem Begriff der *Säkularisierung* ab. Die Säkularisierung wirkt in Agambens Verständnis - und hier bezieht er sich sehr stark auf *Walter Benjamin* - gerade nicht in einer radikal anderen Weise als die Religion es tut, insofern auch in der Säkularisierung weiterhin Strukturen und Techniken der *Absonderung*, welche das Sakrale definierten, tätig sind. Woher bezieht aber Benjamin diesen Begriff des Profanen?

Als wesentlicher Ideengeber Agambens ist hier Walter Benjamin zu nennen, in dessen Arbeit der Begriff des *Profanen* eine breite Bedeutung einnimmt. An zwei Beispielen Walter Benjamins, dem *theologisch-politischen Fragment* und der zweiten These von Benjamins Arbeit *Über den Begriff der Geschichte* soll daher in Grundzügen Benjamins Verständnis des *Profanen* skizziert werden. Das Profane, so wird sich herausstellen, versucht, *Absonderungen* hinter sich zu lassen - und interessanterweise kommt gerade dort, wo diese überwunden werden, die Bedeutung der *Geschichte* als letzter Ort der Nähe zum Heiligen und die Bedeutung der *Vergänglichkeit* der Dinge in radikaler Form zum Ausdruck: Das *Glück* der Dinge, so Benjamin, liegt (im *profanen Leben*) in der *Vergängnis* der Dinge. (*Kapitel 2*)

Das dritte Kapitel versucht eine Antwort auf die beiden vorangegangenen Kapitel darzustellen. Sowohl Religion als auch Säkularisierung haben sich als etwas erwiesen, das durch die Bewegung der *Absonderung* gekennzeichnet ist. Mit Hilfe Walter Benjamins wurde im Anschluss nach einer genaueren Bestimmung des Profanen gefragt. Diese Bestimmungen des profanen Lebens werden an dieser Stelle nun aufgegriffen und mit Hilfe einiger Texte Agambens sollen diese Gedanken weitergeführt

werden. Im dritten Kapitel wird eine kleine Phänomenologie profanierender Gestalten entwickelt, anhand derer verdeutlicht werden soll, was die Akte der Profanierungen auszeichnet. Was bedeutet es für das (menschliche) Leben, wenn sein Glück im Vergängnis liegt? Wenn der Tod nicht mehr etwas ist, das wir in einer *sakralen Absonderung* besitzen können? Die profanen Gestalten eröffnen einen neuen Blick auf die Welt, indem der Gestus des Besitzen-Wollens als etwas erkannt wird, das das Heilige verfehlt. Das Heilige, so die These dieses Kapitels, ist nicht als eine objektiv-jenseitige Größe zu betrachten. Vielmehr ist danach zu fragen, was es für das *So-Sein* der Dinge bedeutet, wenn nun dort, wo die Absonderungen *inoperabel* gemacht wurden, nun plötzlich ein „*profaner Heiligenschein*“⁸ um die Dinge herum zu erstrahlen beginnt. Kann es sein, dass hier eine Aura der Vergänglichkeit den Dingen ihren eigentlichen *Glanz* verleiht? Ein Glanz, der weder völlig das Eigene noch das Fremde ist; der nicht besessen, sondern nur gebraucht werden kann? (*Kapitel 3*)

Der zweite Teil der Arbeit, der sich von Kapitel vier bis sechs erstreckt, ist parallel zum ersten Teil der Arbeit aufgebaut. Das vierte Kapitel hat in seinem Zentrum die Fortsetzung der Lektüre des Artikels *Lob der Profanierung*, der schon im ersten Kapitel dieser Arbeit anfänglich behandelt wurde. Danach findet sich im fünften Kapitel eine Vertiefung der Problematik auf den Spuren Walter Benjamins, um im sechsten Kapitel diese Erörterungen aufzugreifen und mit Hilfe von Texten Giorgio Agambens zu vertiefen und weiterzuführen.

In diesem Teil der Arbeit steht die Figur des *Kapitalismus* im Mittelpunkt. Wieso ist in dieser Figur des Kapitalismus für Agamben mehr als eine bloße Wirtschaftsform zu erblicken? Warum beschreibt Walter Benjamin den *Kapitalismus* sogar *als Religion* (wie der Titel des gleichnamigen Fragments Benjamins lautet)? Anhand dieses Fragmentes, das wesentliche Züge der kapitalistischen Ordnung hervorhebt, ist in diesem Kapitel die Struktur des Kapitalismus zu untersuchen und danach zu fragen, auf welche „Sorgen, Qualen, Unruhen“⁹ der Menschen er eine Antwort zu geben versucht. Der Kapitalismus, so die These, ist ein Versuch, das *Unverfügbare* in den *Besitz* zu bekommen, indem er

⁸ Giorgio AGAMBEN, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 42.

Walter BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion* [Fragment], in: Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Band VI, Frankfurt am Main, 1991, 100-102, 100. (*in Folge Kurzzitation: GS VI*)

sämtliche Dinge in *Waren* verwandelt und dadurch prinzipiell handhabbar, verfügbar macht. Er setzt sich dadurch über den Eigenwert der Dinge hinweg und *sondert* etwas an ihnen *ab*, das nun in einer Sphäre des Kapitals eigenständig anwesend ist.

Der Kapitalismus ist deswegen als ein religiöses Phänomen in den Blick zu nehmen, weil er einen *Mangel* durch eine kapitalistische Erfüllung auszugleichen versucht. Zeigt der Kapitalismus aber damit nicht an, dass er die Figur der Absonderung, welche der Religion inne war, nicht in transformierter Form weitertradiert? Kann der kapitalistische Gestus das Heilige noch als etwas Unverfügbares denken, oder verbreitet er stattdessen eine Kultur des absoluten Besitzen-Wollens? Dann stellt der Kapitalismus aber gerade keine eröffnende Möglichkeit für die Frage nach dem Heiligen dar, sondern konfrontiert die Menschen letztlich mit der *Unmöglichkeit des freien Gebrauchs* der Dinge im Rahmen dieses kapitalistischen *Kultus*, insofern er jede Möglichkeit, die Dinge anders als Waren wahrzunehmen, unmöglich macht. (*Kapitel 4*)

Die letzten beiden Kapitel dieser Arbeit sollen nun in den Spuren Benjamins und Agambens die Frage behandeln, wo diese beiden Denker in diesem kapitalistischen Horizont noch die Möglichkeit eines profanen Lebens sehen; das heißt: Gibt es noch eine Möglichkeit, die kapitalistischen Absonderungen, welche den Dingen ihren Wert nehmen, inoperabel zu machen?

Durch die Möglichkeit der massenhaften (Re-)Produktion der Dinge ist nicht nur die Einmaligkeit der Dinge aus dem Blickfeld geraten, sondern es hat sich - wie Benjamin in seinem Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter der Reproduktion* zeigt - die Wahrnehmung von Welt (durch die neuen Techniken der Fotografie und des Films) grundsätzlich verändert. Mit Hilfe von Benjamin und Agambens Texten soll der Versuch unternommen werden, zu sehen, ob diese neuen Möglichkeiten der technischen Reproduktion nicht auch ein profanatorisches Potential in sich bergen, das dabei helfen kann, diese *virtuelle Realität*, die sich durch die immer größere Bedeutung von Bildern („Images“) in unserer Zeit herauszubilden beginnt, zu durchbrechen und so einen *Riss* in dieser virtuelle Bilderwelt einzutragen, der einen neuen, spielerischen Umgang mit den Dingen eröffnet. (*Kapitel 5 und Kapitel 6*)

1. Lob der Profanierung

1.1. Die Sphäre des Heiligen und des Profanen

Agamben beschreibt das Verhältnis dieser beiden Bereiche, der Sphäre des Heiligen und des Profanen, ausführlich im Kapitel *Lob der Profanierung*¹⁰. Er bezieht sich hier zunächst auf römische Juristen, wenn er meint, dass „heilig oder religiös“ jene Dinge waren, „die auf irgendeine Weise den Göttern gehörten.“ (P, 70.) Als solche waren diese Dinge dem „freien Gebrauch“ der Menschen entzogen und durch eine „besondere Nichtverfügbarkeit“ (P, 70.) ausgezeichnet. Das *Heilige* bzw. *Religiöse*¹¹ ist in dieser Bestimmung nicht einfach etwas, zu dem man einen direkten, mithin unmittelbaren Zugang haben kann. Vielmehr ist es im Bereich der Götter angesiedelt und daher mit einer gewissen Nichtverfügbarkeit umgeben. In dieser antiken Vorstellung wird die Gesamtheit des menschlichen Lebens und die Lebensvollzüge der Gemeinschaft durch eine Aufspaltung in zwei verschiedene Bereiche geprägt: auf der einen Seite gibt es die Sphäre des *menschlichen Rechts*, und auf der anderen Seite die *Sphäre des Göttlichen* (diese Sphäre beinhaltet sowohl den Bereich der himmlischen Götter als auch jenen der Götter der Unterwelt). Diese beiden Sphären sind durch eine *Schwelle* miteinander verbunden und voneinander getrennt, auf der nicht verweilt werden kann und die streng geschützt ist, die jedoch auch den Übergang von einem Bereich in den Anderen ermöglicht: Es ist die Vorkehrung des *Opfers*, welche diesen Wechsel von einer Sphäre in die andere Sphäre auszeichnet und so diese Schwelle darstellt.

Dieser Übergang ist nur über diese Schwelle möglich und kann in beide Richtungen vollzogen werden: etwas oder jemanden *weihen* bedeutet daher den „Austritt der Dinge aus der Sphäre des menschlichen Rechts“ (P 70) in den Bereich des Göttlichen, in den Bereich der Religion. Durch diese Weihung vollzieht sich eine *Absonderung* des Dings oder der Menschen in diesen göttlichen Bereich hinein, welche die Dinge mit einer Aura der Unverfügbarkeit umgibt. „Als Religion läßt sich definieren, was die Dinge, Orte, Tiere oder Menschen dem allgemeinen Gebrauch entzieht und in eine abgesonderte Sphäre versetzt.“ (P, 71.) Es ist eine Entzogenheit, welche die religiöse Sphäre

¹⁰ Giorgio AGAMBEN, *Lob der Profanierung*, in: Giorgio AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005, 70-91. (in Folge Kurzzitation für das Buch *Profanierungen*: P)

¹¹ Agamben verwendet an dieser Stelle diese beiden Begriffe synonym; Weitere Klärungen dieser Begriffe werden im Laufe der Arbeit noch vollzogen werden.

auszeichnet und welche den Unterschied zwischen dem Bereich des menschlichen Rechts und den Bereich des Göttlichen maßgeblich bestimmt.

Jedoch ist auch eine andere Form der Überschreitung dieser trennenden Schwelle in die der Weihung der Dinge entgegengesetzten Richtung möglich: Agamben bezeichnet diesen Vorgang als *profanieren*. „`Profan`, so kann der große Jurist Trebatius schreiben, `heißt im eigentlichen Sinne das, was zuerst heilig und religiös war und nun wieder dem Gebrauch und dem Besitz der Menschen zurückgegeben wird.`“ (P, 70.) *Profanieren* bedeutet hier also ebenso ein Überschreiten dieser Schwelle aus dem Bereich des Religiösen in den Bereich des menschlichen Rechts, und *weihen* bedeutet, die gleiche Bewegung in umgekehrte Richtung zu vollziehen. Dennoch werden diese beiden Bewegungen von Agamben nicht in gleicher Weise bewertet; die Profanierung wird von Agamben als ein befreiender Akt gewürdigt. Warum bezeichnet Agamben es aber als eine *Befreiung*, wenn ein Ort, ein Ding oder ein Mensch seinen geheiligten Status verliert? Wovon wird es hier befreit? *Weihen* wurde von Agamben nicht als eine Befreiung bezeichnet, obwohl es auch einen Übergang markierte: eben jenen aus dem menschlichen Recht in die Religion. In welche Sphäre kehrt etwas oder jemand „zurück“, wenn es aber *profaniert* wurde?

Eine einfache Rückkehr in den Bereich des menschlichen Rechtes scheint nicht zu geschehen. Agamben spricht hier nämlich nicht mehr vom Bereich des menschlichen Rechtes, in den das Ding zurückkehrt, sondern von einem *allgemeinen Gebrauch*, dem sich das Ding nun eröffnet hat: „Rein, profan, von heiligen Namen frei ist das Ding, das dem allgemeinen Gebrauch der Menschen zurückgegeben ist. Aber der Gebrauch erscheint hier nicht als etwas Naturgegebenes: sondern man erreicht ihn nur durch eine Profanierung.“ (P, 70.)

Agamben beschreibt das profanierte Ding in dreifacher Weise: *rein*, *profan* und *von heiligen Namen frei*; Was das hier an zentraler Stelle gesetzte *profan* für Agamben bedeuten soll, erscheint hier noch nicht als einsichtig. Lediglich die beiden diesen Begriff rahmenden Bestimmungen können uns etwas über das Profane vermuten lassen: Es ist rein und von heiligen Namen frei. Das Profane scheint also eine Befreiung von einer Besetzung (durch einen heiligen Namen) auszudrücken. Insofern der Name immer etwas ist, das Identität verleiht, kann in diesem ersten Anlauf die These gewagt werden, dass *das Profane von dem Versuch, die Identität eines Dinges zu bestimmen, befreit wird*.

Hindurchgegangen durch diesen reinigenden Akt befindet sich das Ding nun nicht in einem natürlichen Zustand. Das Profane ist daher auch nicht das gleichsam Naturgegebene, sondern steht in Zusammenhang mit einem bestimmten *Akt*. Auch der Bereich innerhalb des menschlichen Rechtes kommt für das Profane nicht in Frage, sofern auch die rechtliche Bestimmung einer Sache als eine Art der Identifizierung fungiert.

Das profane Ding, indem es seine göttliche *Absonderung* gleichsam „überlebt“ hat, beinhaltet nun in gewisser Weise *beide* Sphären, ohne *einer* davon in ausgezeichneter Weise anzugehören. Es verkörpert nun eine Verbindung (oder Überwindung) dieser Absonderungen, deren genauere Bestimmung Agamben hier noch nicht näher erhellte; dennoch scheint es wichtig, diese Bewegung in den weiteren Verlauf des Textes mitzunehmen. *Profan* ist in einem ersten Zugang also nicht die Opposition von dem, was *heilig* ist, sondern ist mehr ein *Akt*, eine *befreiende Bewegung*: als *profanieren* wird jener Vorgang bezeichnet, wo die Dinge dem allgemeinen *Gebrauch* der Menschen zurückgegeben werden, von allen „Namen dieser Art“ (und daher von festen Zuschreibungen) „befreit“ werden. *Profanieren* bezeichnet also eine *aus Absonderungen befreiende Praxis*.

Um diese *profanierenden Akte* besser nachvollziehen zu können, ist es nun zuerst nötig, sich jenen Bereich anzusehen, der dieser Profanierung gegenübersteht. Agambens Verständnis zufolge ist dies die *Religion*. In einem nächsten Schritt soll daher Agambens Beschreibung von Religion, die er in *Lob der Profanierung* vorstellt, aufgegriffen und nachgezeichnet werden.

1.1.1. religio

Agamben sieht in der Figur der *Religion* eine spezifische Form der *Absonderung* sich vollziehen. Um das zu verdeutlichen, untersucht er die Gestalt der *religio* im antiken römischen Kontext und versucht in einem Rückgriff auf die etymologische Herkunft des Begriffs der Religion diese *religio* näher zu verdeutlichen:

„Der Ausdruck *religio* kommt nicht (...) von *religare* (das, was das Menschliche und das Göttliche zusammenbindet und vereint), sondern von *relegere*, das auf die Gewissenhaftigkeit und die Aufmerksamkeit, die bei den Beziehungen zu den Göttern walten sollen, und auf das besorgte Zögern

(das Wiederlesen - *relegere*) von den Formen - und Formeln - hinweist, an die man sich halten muß, wenn man die Absonderung zwischen Heiligem und Profanem respektieren will.“ (P, 71-72.)

Agambens Ausführungen über die *religio* legen dar, dass die Gestalt der Religion *nicht* das ist, was Menschliches und Göttliches *verbindet*, sondern vielmehr trennt. Sie ist das Achten darauf, dass die Unterscheidung dieser beiden Bereiche, des Göttlichen und des Menschlichen, aufrecht erhalten bleibt. Das Heilige bzw. Göttliche lässt sich nur im Rahmen dieser *religio* antreffen: in den Kulturen, die sie praktiziert, in den „Formen“ und „Formeln“, welche diese Kulte begleiten.

Mit Agambens Hinweis auf die „Formeln“, die in der *religio* immer wieder und wieder gelesen werden, verweist er auf eine wichtige *Funktion* dieser Gestalt der Religion: sie hat die Aufgabe, zentrale *Mythen* einer Tradition im *Ritus* zu vergegenwärtigen. Durch dieses sich wiederholende Wiederlesen (*relegere*) soll eine Anbindung einer Gesellschaft an das Heilige geschaffen werden, welches in diesen Kulturen rituell vergegenwärtigt wird.

Dazu muss die *religio* im Sinne dieses *relegere* immer wieder gewisse Mythen rituell aufgreifen und zelebrieren. Durch diese Praxis kann sie einer Gesellschaft ihr Fundament geben. Unter diesem Gesichtspunkt hat die *religio* für die jeweilige Gesellschaft eine *stabilisierende* Funktion, weil sie garantiert, dass die Erzählungen, Kulte und Mythen, welche einer Gesellschaft ihre Identität verleihen, je neu zur Darstellung kommen und gefeiert werden.

Von hier erklärt sich auch Agambens Anmerkung, warum die Religion nicht dem Unglauben oppositionell gegenübersteht, sondern vielmehr der „Nachlässigkeit“: eine Nachlässigkeit ist der *religio* nämlich nicht möglich, weil sie darauf achten muss, dass in all diesen Riten und Formeln, die sie ausführt, die mythische Erzählung dargestellt wird und sie so Identität begründen kann, indem sie der eigenen Kultur einen Grund, ein stabiles Fundament gibt. Statt einer Nachlässigkeit wird im Umgang mit religiösen Formen stattdessen eine höchste Gewissenhaftigkeit verlangt: Ein leichtfertiger Umgang in diesem Bereich würde die Funktion der Riten stören, weil sie dann nicht mehr den ihnen zugrundeliegenden Mythos repräsentieren könnten. Der *religio* kommt hier also eine weitreichende Funktion zu, indem sie etwas verwahrt, das den Menschen ihre eigentliche Bedeutung und ihre Identität geben kann.

Will man Agambens Kritik an der absondernden Gestalt der *religio* verstehen, so muss man auch danach fragen, was der Inhalt der „Formeln“ ist, auf die Agamben uns verweist. Was wird im Bereich der Religion zu verwahren versucht, das für die Stabilität einer Gesellschaft von so zentraler Rolle sein kann?

Agamben klärt diese Fragen hier nicht auf; er bestimmt nur die Funktion der *religio* als eine absondernde Sakralisierung. Eine grundlegende Klärung der Frage nach dem Inhalt jener *religio* scheint allerdings notwendig, um auch bestimmen zu können, wie Agambens Kritik an gewissen Funktionen von Religion lautet. Ich beziehe mich hier auf Paul Ricoeur und sein Buch *Zeit und Erzählung*, wo im dritten Band einige Hinweise zu der Funktion von Mythen gegeben werden. Die Frage nach dem eigentlichen *Gehalt* der *religio* kann die Frage nach dem *Warum* der Absonderungen verständlicher machen.

Der Inhalt der religio

Der Gehalt der Religion wird sich als das Unverfügbare schlechthin darstellen und sei hier durch zwei Beispiele erwähnt: Zum einen verbindet die Religion (durch Schöpfungsmythen) die menschliche Existenz mit dem Kosmos als eine ihr äußerliche Größe und versucht dadurch, die menschliche Gesellschaft durch eine Gründung auf eine kosmologische Ordnung zu fundieren.

Zum anderen wird die Frage nach dem Gehalt der Religion mit dem *Tod* konfrontiert, der ein Moment darstellt, das sich einer menschlichen Verfügbarkeit entzieht. Die Religion hat also menschliche (gesellschaftliche) Phänomene zum Thema, die sich einer vollkommenen Handhabung durch die Menschen entziehen, zu denen aber ein Umgang gefunden werden muss. Die Antwort der *religio* besteht in dem Versuch, durch *sakrale Absonderungen* dieses Unverfügbare zu schützen und so einen Umgang damit zu finden.

1.

Die Vermittlung, die der Mythos bewirkt, wird klar ansichtig, wenn man etwa Schöpfungs- und Gründungsmythen verschiedener Kulturen betrachtet. In ihnen wird dargestellt, wie die *menschliche Zeit* mit der *kosmologischen Zeit* in Verbindung

gebracht werden kann¹². Der Mythos geht einer Trennung der Bereiche Mensch und Kosmos eigentlich noch voraus, indem er versucht, die *Welt als Totalität* (und daher menschliche und kosmische Zeit in einem) zu umgreifen: „Die mythische Zeit aber verweist uns (...) an einen Punkt der Problematik der Zeit, wo letztere noch die Totalität dessen umgreift, was wir einerseits als Welt, andererseits als menschliche Existenz bezeichnen.“¹³ Die *religio* fundiert also die menschliche Existenz durch eine Einbettung in einen kosmologischen Kontext. Es wird eine religiöse Sphäre geschaffen, in der das den Menschen Unverfügbare auf unterschiedlichste Weise dargestellt, erzählt und in Riten und Festen gefeiert wird. So versucht die Religion durch verschiedenen Mythen das Unverfügbare in Erzählungen zu begründen, in Formeln zu fixieren. *Die eigentliche Geschichte der Menschen ist durch eine Fundierung in einem unvordenklichen Horizont gesichert, der nicht mehr hinterfragt, sondern bloß zelebriert und gefeiert werden kann.* Der (je neu zelebrierte) Ritus ist daher der Ort des (immer gleichbleibenden) Mythos, er ist eine Vergegenwärtigung dessen, was im Mythos erzählt wird. Es ist ein Versuch, das Unverfügbare im Bereich einer göttlichen Sphäre zu verorten. Jene Figur der *religio* kann dann einer Gesellschaft ihr Fundament geben, indem diese Mythen „chaotische“ Elemente zu versammeln versuchen, ihnen einen „abgesonderten“ Ort geben und so einen beruhigten, stabilisierten und von Formeln umrahmten Ort ihrer Anwesenheit darbieten. „Die wichtigste Funktion dieser `großen Zeit` besteht darin“, so Ricoeur, „die Zeit der Gesellschaften und der Menschen, die in Gesellschaften leben (...) mit der kosmischen Zeit in Einklang zu bringen.“¹⁴ Die *religio* schafft hier also eine Sphäre des Heiligen, in welcher dieses Unverfügbare begrenzt und von dem profanen Bereich abgesondert wird.

2.

Einen weiteren Hinweis auf den möglichen Inhalt dieses Unverfügbaren findet sich auch bei Kurt Appel, wenn er etwa auf den *Tod* als eine Größe verweist, die dem Menschen und seiner Handhabbarkeit entzogen ist und daher ebenso ein Motiv der religiösen Absonderung darstellt:

¹² Diese hier verwendeten Begriffe und Ausführungen orientieren sich an Paul Ricoeur. Er behandelt diese Verbindung von menschlicher und kosmologischer Zeit explizit in seinem dritten Band von *Zeit und Erzählung*. Vgl. dazu: Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. III, Paderborn 2007, 159-221.

¹³ Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. III, 166.

¹⁴ Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. III, 166.

„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?“¹⁵

Wenn aber der Tod aus der Sphäre menschlichen Lebens ausgeschlossen und abgesondert wird, so führt dies zwar zu einer Beruhigung des Lebens (insofern der Tod darin nicht vorkommt), jedoch bekommt der Tod, indem er in eine göttliche Sphäre gestellt wird, auch etwas Unheimliches, indem er ein bedrohliches Moment von Außen darstellt, dass die menschliche Gemeinschaft irritieren kann. Agamben konstatiert, dass es im römischen Recht eine enge Verbindung von Religion und Tod gibt: „*Res religiosa* ist in Rom das, was der Unterwelt gewidmet ist (...) In diesem Sinne ist dasjenige, was *religiosus* par excellence ist, das Grab, der Ort, an dem ein Leichnam, ein Kadaver, bestattet wurde.“¹⁶

Die Religion erfüllt in ihrer trennenden Funktion von Göttlichem und Profanen auch eine *Schutzfunktion*, indem sie einen Bereich des Heiligen abgrenzt, der nicht in den gesellschaftlichen Vollzügen vollkommen aufgeht und ununterscheidbar wird, sondern der für all dasjenige steht, was für den menschlichen Alltag zu *schrecklich* oder *unverfügbar* ist.

Agambens Kritik an der Figur der religio

Was Agamben an dieser Form von *religio* kritisiert ist, was er positiv gewendet durch das Verb *profanieren* ausdrücken möchte: Wenn *profanieren* nämlich bedeutet, „die Möglichkeit einer besonderen Form von Nachlässigkeit auf tun, welche die Absonderung mißachtet oder - eher - einen besonderen Gebrauch von ihr macht“ (P, 72.), so muss er der *religio* vorwerfen, dass sie menschliches Leben dadurch verletzt, indem sie gerade das *Verletzliche* an ihm, den *Tod*, abzusondern sucht und dadurch von ihm trennt. Durch diese Absonderungen des Verletzlichen und Unverfügbaren weg von

¹⁵ Kurt APPEL, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Kurt APPEL / Johann Baptist METZ / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FESTSCHRIFT für J. REIKERSTORFER), Göttingen, 2012, 281-301, 291.

¹⁶ Giorgio AGAMBEN, *Das Sakrament der Sprache*, Berlin 2010. (in Folge Kurzzitation: SdS)

der menschlichen Sphäre hinein in den Bereich der *religio* wird die menschliche Existenz durch das Vorhandensein zweier getrennter Bereiche geprägt, welche streng voneinander unterschieden sind: die Bereiche des scheinbar Profanen und des Religiösen. Das *Schreckliche* und Erschreckende des menschlichen Lebens (etwa der Tod) wird dadurch handhabbar zu machen versucht, indem es in einen abgeriegelten eigenen Bereich eingegrenzt wird.

Der Bereich der Religion verweist also auf Momente des menschlichen Lebens, die jede stabile Ordnung ent-setzen können. Agamben stellt unter Rekurs auf antike Quellen die *religio* derart vor, dass sie dieses Unverfügbare durch Absonderungen handhabbar zu machen versucht. Dadurch wird diese Sphäre der *religio* zu jenem Ort (der in Kulte und Riten ausgedrückt wird), der das gesamte gesellschaftliche Leben stabilisiert, indem er diese Absonderungen gleichsam aufbewahrt und verwaltet.

Was passiert aber, wenn jene Figur der *religio* nun von menschlichen Institutionen verwaltet wird, und dabei selbst mehr und mehr als ein *Gegenstand*, nämlich ein Gegenstand der Verwaltung, gesehen wird (und dadurch auch objektiviert wird)? Wird hierbei nicht, so könnte man fragen, versucht, dieses Unverfügbare handhabbar zu machen, indem es selbst als eine ewiggültige, von den einzelnen Subjekten losgelöste, unveränderliche Wahrheit verstanden wird, die man beschützen und behüten kann?

Agambens Kritik liegt darin, dass diese abgesonderte Sphäre als Sakrales positiviert wird und so eine ungeheure Mächtigkeit erlangen kann. Hierauf verweist etwa Leland de la Durantaye:

„As he (Agamben, Anm.) made clear as early as *Language and Death*, Agamben sees the sacred as separated from the profane by nothing other than the rituals that set it outside of the continuum of everyday life, thus creating and cordoning off a sacred space and sacred powers to be wielded by the few over the many.“¹⁷

Es ist diese Sakralisierung, die hier von Agamben deswegen kritisch betrachtet wird, insofern sie in Verbindung mit einer Macht gebracht werden kann, die diese verwaltet. *Formal* gesehen hat deswegen die *religio*, so wie sie Agamben beschreibt, keinen *transzendenten* oder offenen Charakter. Vielmehr dient sie dazu, die Stabilität einer Ordnung zu wahren. Hierbei ist ihre Funktion ähnlich wie jene des Rechtes zu

¹⁷ Leland DE LA DURANTAYE, „Homo profanus“: Giorgio Agamben’s profane philosophy, in: *Boundary 2*, Vol. 35 (3), 2008, 27-62, 32.

bestimmen: Wenn der Bereich des Rechtes dazu dient, die staatliche Ordnung aufrechtzuerhalten, so ist mit diesem *Recht* die *religio* auf das engste verknüpft, indem in ihr versucht wird, die Grundlegung dieser staatlichen Ordnung und der Kultur festzulegen und zu sichern.

In Agambens Betrachtungen zur Religion wird klar, dass wir es hier mit einem Bereich zu tun haben, der eine Gesellschaft schützen kann (etwa vor den Toten, die im Bereich der Unterwelt angesiedelt werden) und ihr auch ein Fundament bieten kann (indem sie die Grunderzählungen einer Kultur verwaltet und zelebriert). Gleichzeitig geht damit aber ein Trennungsprozess einher, der Dinge, Menschen und Orte umgreift und etwas - das *Heilige* - als *Sakrales* in einer abgesonderten Sphäre bewahrt. Religion wird hier als eine rechtliche Kategorie konzipiert.

Diese Figur der *religio* ist für Agamben keine adäquate Gestalt für die letzte Dimension der Wirklichkeit. Die Figur der *Absonderung*, die für diese Ausprägung von *religio* so zentral ist, verfehlt für Agamben die Dimension des Heiligen: durch Absonderungen wird eine sakrale Sphäre aufgebaut, welche den tragenden Kern der Wirklichkeit jenseits, abgesondert, von der menschlichen Gesellschaft verortet. Der Bereich des Heiligen wird auf eine bestimmte Zone des Sakralen eingegrenzt, wobei das Profane als *pro fanum*, als dasjenige, was vor bzw. außerhalb dieses Heiligtums sich befindet, charakterisiert wird: es ist zwar auf das Heilige hingeordnet und erfährt dadurch aber gleichzeitig auch eine Entwertung, insofern es selbst in einer Abhängigkeit zu diesem abgesonderten Heiligen gedacht wird und bestehen kann.

In Agambens Untersuchungen kann man erkennen, dass er Phänomene sucht und entdeckt, die sich solch einer rechtlichen Versicherung des Numinosen, Unverfügbaren und sich Entziehenden widersetzen. In seinem Buch *Sakrament und Sprache* arbeitet Agamben heraus, dass diese Figuren des Rechts und der Religion nicht die einzigen Möglichkeiten sind, sich diesem Unverfügbaren zu nähern und es durch Absonderungen und rechtliche Eingrenzungen in den Griff zu bekommen. In seiner Archäologie über die Figur der Sprache findet Agamben einen Hinweis auf einen anderen möglichen Umgang mit unverfügbaren Elementen. Der folgende Punkt, der Agambens Betrachtungen über den Eid in den Mittelpunkt stellt, kann daher als eine Kritik an der Figur der *religio* gelesen werden.

1.1.2. Sakrament der Sprache: Der Eid und der Fluch

In der Erörterung zur Gestalt der Religion hat Agamben den Bereich der *religio* jenen Bereich des menschlichen Rechts gegenübergesetzt. Um das Spezifische der Religion zu klären, könnte man auch danach fragen, was sie eigentlich von der Figur des menschlichen Rechts unterscheidet. Agambens Frage lautet allerdings: gibt es eine wirkliche Unterscheidung zwischen *religio* und Recht? Oder arbeiten beide Bereiche nicht mit derselben Logik?

In seiner Untersuchung der Institution des Eides in der europäischen Geschichte stellt Agamben fest, dass „die ganze Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Rechtlichen und dem Religiösen - besonders im Hinblick auf den Eid - demnach falsch gestellt (ist).“ (SdS, 28.) In der Untersuchung dieser Geschichte des Eides stellt Agamben fest, dass der Eid *nicht* ursprünglich einer religiösen Sphäre angehört hätte und schließlich vom Recht übernommen wurde. Der Eid sperrt sich nachdrücklich gegen eine direkte Zuordnung zu einer dieser beiden Sphären; er geht einer solchen Absonderung voraus. „Möglicherweise handelt es sich beim Eid um ein Phänomen, das an sich weder ausschließlich rechtlich noch ausschließlich religiös ist und das es uns gerade deshalb erlaubt, noch einmal von Grund auf zu überdenken, was das Recht, was die Religion eigentlich ist.“ (SdS, 28.)

Die *religio* ist in dem antiken-römischen Kontext, den Agamben untersucht, nämlich nicht einfach dem Recht gegenüberzustellen, sondern ist als *ius publicum*, welches aus den „Heiligtümern, den Priestern und den Magistraten besteht“ (SdS, 29.), *ein Bestandteil des Rechtes selbst*: „Wenn man Recht und Religion einander gegenüberstellt, sollte man sich daran erinnern, daß die Römer die Sphäre des Heiligen als einen integralen Bestandteil des Rechts betrachteten.“ (SdS, 28.)

Der Eid steht daher vordergründig weder mit Recht noch Religion in einer ursprünglichen Beziehung. Vielmehr ist es eine andere Größe, in deren Nähe er zu finden ist; eine Größe, die das Vertrauen (oder auch An-Vertrauen) einer Person einem Gegenüber zum Ausdruck bringen kann: die *pistis*¹⁸. Der Eid lässt sich so zunächst nicht in einer rechtlichen Sphäre verorten (das zeigt sich auch daran, dass der Eidbruch rechtlich nicht strafbar war), sondern hängt mit dem zusammen, was wir auch heute noch als *Vertrauen* oder *Treue* bezeichnen würden. Die Verbindlichkeit des Eides ergibt sich gerade nicht aus einer Verpflichtung den Göttern gegenüber. Es ist nicht eine

¹⁸ Pistis ist der griechische Ausdruck für „Glaube“; im Lateinischen wird es als *fides* wiedergegeben.

objektive, der Person äußerliche (abgesonderte) Sphäre, die hier verletzt wird. Vielmehr, und hier verweist Agamben auf Cicero, ist der Eid in enger Verbindung mit der Institution der *fides*, also des Vertrauens zu suchen und finden: „Wer also den Eid verletzt, der verletzt das Vertrauen.“¹⁹ Dabei ist dieses Vertrauen nicht einfach auf eine zwischenmenschlich-persönliche Ebene zu reduzieren. Es reichte vielmehr bis in die Sphäre des Völkerrechts hinein, indem es etwa Städten ermöglichte, sich der „fides des Feindes“ zu überlassen „und so den Sieger zu einer wohlwollenderen Haltung verpflichtete.“ (SdS, 36.)

In der Institution des Eides und der *fides* stoßen wir auf einen Umgang mit Welt, welcher dem Weltumgang von *religio* und *Recht* vorauszugehen scheint und auf den diese beiden Figuren schon als eine Weiterführung zu sehen sind. Erst nachträglich wurde dieser Umgang, die *pistis*, zu sichern versucht, indem sich eine Transformation und Hineinnahme von Eid und *fides* in die Bereiche von Recht und Religion vollzog: „Wie Dumézil gezeigt hat, wurde die im öffentlichen und privaten Leben Roms so wichtige *fides* vergöttlicht und mit der Figur der Numa in Verbindung gebracht, der man die Stiftung der Heiligtümer (*sacra*) und der Gesetze (*leges*) zuschrieb.“ (SdS, 37.)

Neben dieser engen Verbindung zum Bereich der *fides* weist die Institution des Eides ein anderes Merkmal auf, das sie wesentlich prägt: die *sacratio*²⁰. Derjenige, der einen Eid leistete, konnte als *sacer* bezeichnet werden, und zwar in der doppelten Bedeutung des Wortes: als *heilig* oder *verflucht*. „Man verband mit dem Schwur die Eigenschaft des ‚Heiligen bzw. Verfluchten‘, das *Schrecklichste* (*Hervorhebung D.N.*), was den Menschen berühren kann. Der ‚Schwur‘ erscheint hier als ein Vorgang, durch den man sich bedingt für *sacer* erklärt.“²¹

Agamben verweist hier auf das Phänomen, dass meist jeder Eid von einer Verfluchung begleitet war, die sich auf die Konsequenzen richtete, falls der Schwörende den Eid nicht erfüllen sollte.

Worauf Agamben besonders hinweist, ist, dass weder Eid noch Fluch sich auf eine dem Schwörenden äußerlich-objektive Sphäre richteten, die den Schwörenden gleichsam von

¹⁹ CICERO, zitiert nach: AGAMBEN, Sakrament der Sprache, 33.

²⁰ Agamben verweist hier auch auf die lateinische Bezeichnung *sacramentum*, die für einen Eid verwendet wurde.

²¹ Emile BENVENISTE, zitiert nach: AGAMBEN, Sakrament und Sprache, 40.

außen her segnen oder verfluchen würde. Natürlich, so Agamben, wird den Göttern gegenüber geschworen, aber nicht vornehmlich in der Funktion eines äußerlichen Richters, (im Falle einer Nicht-Einlösung des Schwurs), sondern in Bezug auf den *Namen Gottes*, insofern dieser Name für die Übereinstimmung von Wort und Tat, für die Wahrheit des *logos* steht. „Die Formel der Wahrheit verwandelt sich beim Auseinanderbrechen in einen wirksamen Fluch, der Name Gottes, der sich *vom* Eid und seiner Verbindung mit den Dingen gelöst hat, geht in satanisches Raunen über.“ (SdS, 56.) Der Name Gottes gibt nämlich Zeugnis für die Übereinstimmung der Worte mit den Dingen. Wenn der Schwörende sein Eid bricht, so ist er deswegen verflucht, weil er diesen *logos* missachtet hat, weil er so dieser ausgesprochenen/bezeugten Verpflichtung der Wahrheit gegenüber nicht Folge geleistet hat. Er hat im Falle des Meineides also nicht mit rechtlichen Konsequenzen zu rechnen, sondern mit einer Verfluchung, weil er die Sprache selbst missbraucht hat.

„Im einen Fall drückt der Name des Gottes die positive Kraft der Sprache aus, das heißt die richtige Beziehung zwischen den Worten und den Dingen (...), im zweiten Fall eine Schwäche des *logos*, das heißt das Zerbrechen dieser Beziehung. (...) Der Name Gottes, der die (Zusammen-)Fügung zwischen den Worten und den Dingen bezeichnet und garantiert, verwandelt sich, wenn diese (Zusammen-)Fügung auseinanderbricht, in einen Fluch.“ (SdS, 48.)

Der Eid weiß also um eine Gefährdung des Wortes. Er weiß darum, dass es eine Frage des Vertrauens ist, das hier in die einzelnen schwörenden Subjekte gesetzt wird. Dennoch belässt er jene Verantwortung, für die Wahrheit einzustehen, auf der Seite des Subjekts; diese schreckliche Bürde kann nicht von ihm genommen werden, kann nicht abgesondert werden.

Der Schwörende selbst bezeugt in seinem Eid also die Verbindung von Welt und Sprache, er nimmt es auf sich, für diese Wahrheit einzustehen und zu verwirklichen. Man könnte sogar sagen, dass im Eid selbst erst der Schwörende die Verbindung von Sprache und den Dingen leistet, dass sich diese Verbindung des Menschen mit der Welt also erst je neu ereignen (bezeugen) muss. Es ist der Meineidige, der einen „Mißbrauch der Sprache“ (SdS, 56.) treibt und so unter den Fluch gerät. Vielleicht könnte man pointiert sagen: die Institution des Eides weiß um keine zeitlos-subjektlos gültige Wahrheit in einem objektiven Sinn, die es abgesondert von den konkreten gesellschaftlichen Vollzügen „gibt“ und der gegenüber sich das Subjekt verpflichtet

fühlen muss. Vielmehr stellt sich so etwas wie *Wahrheit* erst im Vorgang des Ableisten des Eides ein, wenn das schwörende Subjekt sich unter die Verpflichtung stellt, selbst die Verbindung der Sphären der Welt und des Menschen auf sich zu nehmen. In diesem Sinne kann Wahrheit auch nicht konserviert werden, sondern muss sich ereignen.

Der Eid repräsentiert also eine Institution, die, so Agamben, den Bereich der *pistis* (des Vertrauens) mit der *sacratio* und dem *Bezeugen* dieser Verbindung von Welt und Subjekt miteinander verbindet.

Agamben zeigt in dieser Untersuchung der Institution des Eides eine Möglichkeit an, welche der Trennung von Recht und *religio* vorausgeht. Im Eid, so die These, stand etwas auf dem *Spiel*, dessen Folgen zu *schrecklich* sein konnten. Der Eid konnte nicht von außen vollständig reguliert werden: niemand konnte es dem schwörenden Subjekt abnehmen, an seiner Stelle für den Eid einzutreten (und so Wahrheit zu bezeugen). Genauso wenig konnte diese Sphäre des Vertrauens, der *pistis*, das sich zwischen den handelnden Akteuren einstellen musste (oder eben nicht), in eine letzte Sicherheit überführt werden. Ob diese *pistis* sich wirklich ereignete, konnte nicht vollständig von außen bestimmt werden; sie war einer letzten Nicht-Verfügbarkeit ausgesetzt.

Es ist interessant, dass Agamben die Sphäre der *religio* und des *Rechts* dort verortet, wo versucht werden soll, all diese Faktoren unter eine letzte Sicherheit zu bringen, gleichsam festmachen zu können:

„Falls derjenige, der sich im Sprechakt riskiert hatte, wußte, daß er deswegen gleich-ursprünglich der Wahrheit wie der Lüge ausgesetzt war, der Segnung wie dem Fluch, entstehen die *gravis religio* (Lukrez, *De rerum natura*, 1,63) sowie das Recht als Versuche, Treue und Glauben zu sichern, indem sie Segen und *sacratio*, Eid und Meineid in spezifischen Institutionen voneinander absondern und vertechnisieren. Der Fluch wird dann zu etwas, das sich dem Eid anheftet, um das zu garantieren, was am Beginn ausschließlich der *fides* im Wort anvertraut war.“ (SdS, 56-57.)

Wenn dem Wort nicht mehr zugetraut werden kann, dass es sich frei ereignet und diese Bürde einer letzten Unsicherheit auf sich nimmt, dann versuchen die Institutionen der *religio* und des *Rechts*, diese *Treue* zu sichern. Dadurch nehmen sie diese Bürde vom Subjekt und gießen sie in einen objektiven (Gesetzes-)Rahmen, sie entsubjektivieren gleichsam die Sphäre des Menschlichen und die Sphäre des Heiligen, welche nun durch Formeln und Rechtsprechungen geregelt werden.

1.1.3. Übergang

Die *religio* versuchte das Heilige in einen (durch Riten, Formeln und auf Orte) begrenzten Raum zu beheimaten. Durch diese sakrale Absonderung erscheint das Heilige als eine zeitlos-objektive Größe, welche unabhängig vom eigentlichen Leben der Menschen existiert.

Die göttliche und die menschliche Sphäre erweisen sich im Kontext der *religio* als getrennte Bereiche. Als eine Konsequenz dessen muss man letztlich sogar sagen, dass in solch einem Denken die menschliche *Geschichte* im Grunde ohne eine Relevanz, ohne große Bedeutung ist, weil das eigentlich Bedeutende in einer geschützten Sphäre aufbewahrt und gefeiert werden kann.

Das Heilige wird als ein in-sich-bestehender und unveränderbarer Grund vorgestellt, auf den die menschliche Geschichte zwar aufbaut und gründet, aber die für das Verständnis des Heiligen im Grunde keine substanzielle Bedeutung hat: Das Heilige existiert abgesehen vom eigentlichen Verlauf der Geschichte. Durch eine Absonderung wird dem Menschen also die Schwere der Bedeutung seiner eigenen Geschichte genommen.

In der Reflexion über die Gestalt des *Eides* (und des Fluches) konnte ersichtlich werden, dass die *religio* nicht die einzige Möglichkeit eines Umgangs mit dem Heiligen ist. Vielmehr verweist Agamben auf die Gestalt der *pistis*, welche die nicht objektiv-sicherbare Treue und die Bedeutung des Vertrauens zwischen Menschen anzeigt. Der Eid verweist auf die Bedeutung des subjektiven Bezeugens einer Sache; eine Bezeugung, die verantwortet werden muss und schrecklich werden kann, wo sie verraten werden kann: deswegen ist der Fluch auch der Begleiter des Eides.

Durch die Klärung von Agambens Verständnis von Religion (und seiner Kritik an dieser Figur) sollte nicht einfach ein historischer Rückblick gegeben werden. Vielmehr sollte die *Bewegung der Absonderung* als ein zentrales Motiv der Religion vorgestellt werden. Agamben verweist nun darauf, dass solche *Absonderungen* sich nicht nur im Bereich der antiken Religionen ereignen, sondern auch ein wesentliches Merkmal für das heutige Weltverständnis darstellen, bis letztlich im Kapitalismus eine ganz neue Form dieser Absonderungen stattfindet²².

²² Vgl. dazu Kapitel 4.

In *drei Kapiteln* soll nun gezeigt werden, in welcher Art auch in der Neuzeit solche Absonderungen aktiv sind, welche einen *spielerischen Umgang* mit den Dingen vermissen lassen und eine Sphäre schaffen, in der versucht wird, die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit des Menschen als uneigentliches Moment im Gegenüber zu einer in-sich-geschlossenen Objektivität zu zeichnen. Es soll gezeigt werden, dass sowohl auf der Ebene der Konzeption des neuzeitlichen Staates, als auch auf der Ebene des Individuums und im Bereich der Wissenschaft *absondernde Techniken* diese eigentliche „menschliche Zeit“ verdecken und nicht in ihrer Wichtigkeit in den Vordergrund treten lassen.

Agambens These ist, dass die *Säkularisierung* nicht eine Überwindung der Religion ist, sondern eine Gestalt, welche jene Bewegung der Absonderung mit all ihren Konsequenzen aus der Religion übernimmt und in transformierter Weise weiterführt.

Das ist der Grund, weshalb Agamben auch von einem Gegensatz von *Profanierung* und *Säkularisierung* spricht. Die Säkularisierung ist in Agambens Verständnis „eine Form von Verdrängung, welche die Kräfte weiterwirken läßt (*also etwa die Absonderung, Anm.*) und sich auf deren Verschiebung von einem Ort zum anderen beschränkt.“ (P, 74.)

In der Säkularisierung wirken also diese Kräfte der Absonderung weiter, nur tauchen sie nun in einer Verschiebung, in transformierter Art und Weise wieder auf. Nicht mehr die Religion ist der Ort, an dem das Heilige als Unverfügbares abgesondert ist, vielmehr werden in der säkularisierten Welt nun solche Kräfte tätig, die diese Absonderungen in anderer Weise vollziehen und ausüben.

1.

Im Konzept des neuzeitlichen Staates finden wir Überlegungen zur *Staatsräson*, die uns jene Transformation dieser Absonderungsprozessen vor Augen führen. Michel *Foucault* hat in seiner *Geschichte der Gouvernementalität* darauf hingewiesen, welche Konsequenzen die neuzeitliche Definition und Begründung der Staatsräson mit sich führt. Das folgende Beispiel versucht, den Moment einer Verschränkung von *Absonderung* und *zeitlichem Verständnis* herauszuheben und in den bisherigen Verlauf der Arbeit zu stellen.

2.

Ein zweites Kapitel versucht, wesentliche Änderungen in der neuzeitlichen Konzeption der *Identität* des Menschen anhand eines Aufsatzes von Agamben²³ zu skizzieren. Worauf gründet sich die neuzeitliche Bestimmung der Identität des Menschen und was hat dies mit der Bewegung der Absonderung zu tun? Dieser Frage soll sich in diesem Kapitel angenähert werden. Neuzeitliche Versuche, den Menschen in objektiver Weise zu identifizieren, führen die Menschen in ein Dilemma, insofern sie sich mit etwas identifizieren müssen (ihrem *bloßen* biologischen Leben), mit dem sie sich schlechterdings nicht identifizieren können.

3.

Das dritte Kapitel stellt wesentliche Änderungen im Begriff der menschlichen *Erfahrung* im Kontext der Neuzeit in den Vordergrund, wo als Wissenschaftsideal die objektiv-neutrale Durchdringung der Welt angezielt wird. Wenn *Erfahrung* nicht mehr im Bereich des konkreten subjektiv-menschlichen Lebensvollzug fundiert wird, sondern in einer wissenschaftlich-neutrale Sphäre verortet wird, stellt das einen weiteren Absonderungsprozess dar, der in aller Kürze nachzuzeichnen versucht werden soll.

Alle diese drei Kapitel befassen sich mit Bereichen, die nicht auf wenigen Seiten abgehandelt werden können. Es soll in dieser Arbeit nur dieser eine Zug zum Vorschein kommen, dass wir auch in der Neuzeit - etwa in der Konzeption von Staat, Identität und Wissenschaft - es mit Absonderungstendenzen zu tun haben, die als eine Transformation zu den Absonderungen des Heiligen in der *religio* verstanden werden können.

1.2. Transformation der Absonderungsprozesse im Vorgang der Säkularisierung

1.2.1. Der neuzeitliche Staat: Foucaults Untersuchungen zur Staatsräson

Warum erscheint es für den Verlauf dieser Arbeit notwendig, einer Reflexion über die Entstehung der Staatsräson Aufmerksamkeit zu schenken? Foucault beschreibt in seiner

²³ Giorgio AGAMBEN, Unpersönliche Identität, in: Giorgio AGAMBEN, Nacktheiten, Frankfurt am Main 2010, 81-95.

Geschichte der Gouvernementalität die Entwicklung, Ausbildung und Veränderung von Formen der Herrschaft und der Kunst des Regierens in der abendländischen Geschichte. Der Kontext, der hier konkret angesprochen ist, betrifft Foucaults Analyse über die Ausbildung der *Staatsräson*, die er im 15. und 16. Jahrhundert als eine Reaktion auf die Aufstände des Verhaltens²⁴ verortet; diese Aufstände führten auch ein Brüchig-Werden der großen Ordnungen dieser Zeit, nämlich Reich und Kirche, mit sich.

Durch den Akt der *religio*, das Heilige und Unverfügbare durch seine Absonderung zu einem verwaltbaren Gegenstand zu machen, entwickelt diese abgesonderte sakrale Ordnung eine starke Verbindung zu *Herrschaft* und *Macht*: diejenigen, welche das Heilige verwalten, haben einen wesentlichen Einfluss auf die menschliche Gesellschaft, insofern das verwaltete Sakrale diese Gesellschaft begründet und stabilisiert.²⁵

Diese *Verbindung von Herrschaft und Herrlichkeit* ist es dann auch, die beim Zerschlagen dieser *religio* als letzte die Gesellschaft fundierende Ordnung sich nicht einfach auflöst, sondern die in transformierter Weise weiterbesteht.

Wie die *religio*, so ist auch der neuzeitliche Staat eine Größe, der durch jene Verbindung von Herrschaft und Herrlichkeit geprägt ist. Im Kontext der Frage nach der Bedeutung der Säkularisierung soll in der Untersuchung über die Entwicklung der *Staatsräson* gezeigt werden, dass diese abgesonderte Sphäre der *religio* nicht einfach eliminiert, sondern in transformierter Weise in die Begründung des Staates hineingenommen wird. Die Säkularisierung schafft also nicht einfach jene abgesonderte Sphäre ab, sondern

²⁴ Foucault verweist an dieser Stelle auf die Ereignisse der Reformation und der Bauernaufstände.

²⁵ Ähnliche Gedanken finden wir auch schon bei dem Theologen und Historiker Ivan ILLICH, der diese Institutionalisierung der *frohen Botschaft* als ein Schlüsselmoment ihrer Gefährdung sieht. Die „Gefahr“ der Institutionalisierung ist dabei, dass man versucht ist, „diese neue Liebe zu verwalten und ihr schließlich Gesetze zu geben (*man denke hier an die von Agamben konstatierte Parallele von religio und Recht, die er im römischen Recht findet, Anm.*), eine Institution zu schaffen, die sie durch die Kriminalisierung ihres Gegenteils absichern, versichern und schützen wird. (*In der Untersuchung des Eides hatte auch Agamben festgestellt, dass religio und Recht als Versuche angesehen werden können, diese Sphäre des Vertrauens/pistis zu sichern - der Fluch, mit dem der Eid in enger Verbindung steht, sollte in späterer Folge im Strafrecht dann institutionalisiert werden und dadurch etwas zu sichern versuchen, das dereinst par excellence nicht absicherbar war, Anm.*) So entstand zusammen mit dieser Fähigkeit, sich frei zu verschenken, die Möglichkeit, eine gänzlich neue Art von Macht auszuüben, die Macht derer, die das Christentum organisieren und die Berufung benutzen, als soziale Institutionen Überlegenheit zu beanspruchen. (*Nun kommt Illich auf die Transformation zu sprechen, die im Kontext der Staatsräson erhellt wird, Anm.*) Diese Macht wird zuerst von der Kirche beansprucht und danach von den vielen weltlichen Institutionen, die nach ihrem Vorbild geprägt wurden. Wo immer ich nach den Wurzeln der Moderne suche, finde ich sie in den Versuchen der Kirchen, die christliche Berufung zu institutionalisieren, zu legitimieren und zu verwalten.“ (Ivan ILLICH, *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, 71.)

versetzt sie in einen anderen Kontext: in die Begründung des neuzeitlichen Staates selbst.

Foucaults Untersuchungen zur Entwicklung der modernen Staatsräson

Foucault untersucht die Entwicklung der Staatsräson also im Kontext der Frage nach Techniken der Herrschaft und des Regierens. Die bereits genannten „Aufstände des Verhaltens“ stellen die bisher tragenden Ordnungen von Kirche und Reich in Frage und es kommt so die Frage nach dem Grund auf, welcher die Gesellschaft stützen kann - es ist dies die Frage nach der *Leitung der Menschen*. Diese Frage wird zur Frage des Souveräns: Bisherige Herrschaftsformen (Feudalismus und das Reich) sind brüchig geworden, der Souverän muss neue Aufgaben übernehmen, die bis hin zur Seelenleitung der Individuen gehen. Foucault sieht darin eine Intensivierung und Ausweitung „dieser Frage und dieser Techniken der Verhaltensführung. Mit dem 16. JH treten wir in das Zeitalter der Verhaltensführungen, in das Zeitalter der Führungen, wenn Sie wollen, in das Zeitalter der Regierungen ein.“²⁶

Wie gestaltet sich nun diese Herrschaft im Bereich der Menschen? Diese Aufgabe fällt nicht mehr der Religion oder dem Reich zu, sondern dem modernen Staat. In der Entwicklung der Staatsräson soll dieser Herrschaftsanspruch legitimiert werden. Im Kontext dieser Arbeit sollte man die ersten Definitionen der Staatsräson beachten: Chemnitz definiert die Staatsräson etwa als „eine gewisse politische Aufmerksamkeit, (...) die einzig nach der Erhaltung, nach der Vergrößerung, nach der Glückseligkeit des Staates streben muss.“²⁷

Das bemerkenswerte für Foucault an dieser Definition ist, dass sie „keinerlei Bezugnahme auf eine natürliche Ordnung“ hat: „Kein Kosmos, keine Natur, keine Ordnung des Göttlichen ist in der Definition der Staatsräson präsent.“ Im Mittelpunkt steht allein Staat, abgelöst (*abgesondert*) von einem ihm äußerlichen Kontext. Es geht nicht mehr um den Menschen, um die Frage nach seiner Glückseligkeit, die wir etwa noch bei Thomas von Aquin im Mittelpunkt finden, sondern es geht um das Glück des

²⁶ Michel FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Frankfurt am Main 2004, 336.

²⁷ FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 372.

Staates. Wann ist die Vollendung dieses „Glücks“ erreicht? Eigentlich nie, so müsste man sagen, weil das Glück des Staates in seinem andauernden Fortbestehen liegt.

Der Staat hat also nicht einen Ausgangs- und Zielpunkt, sondern die Essenz (die Räson) des Staates ist, so könnten wir es beschreiben, gerade sein *Bestehen-ohne-ein-Achten-auf-Äußeres*. Der Staat hat seinen Anfangs- und Endpunkt in sich, es geht immer nur um eine fortgesetzte Dauer; Foucault schreibt, dass es hier „nicht einmal so etwas wie ein Ziel der Geschichte“ gibt; es gibt kein Reich, keine Kirche, „keinen jüngsten Tag.“²⁸ Hier haben wir es auf einmal mit einem Zeit- und Geschichtsverständnis zu tun, das versucht, die weggebrochenen Ordnungen (Reich, Kirche) zu ersetzen, und gleichzeitig jede Bedeutung einer (Heils-)Geschichte zu tilgen. Die Bedeutung der eigentlichen Geschichte ist auch hier nicht das wesentliche; wesentlich ist vielmehr - wie Chemnitz' Definition anzeigte - die *Erhaltung* des Staates. Wir sind hier mit einer objektiven Ordnung konfrontiert, deren Erhaltung und Bestehen als höchstes Ziel zu gelten hat.

Für Foucault ist es eine *unbegrenzte* Bedeutungszunahme der Gouvernamentalität, mit dem wir es hier zu tun haben. Das bedeutet, dass es *um die Ausbildung einer Rationalität geht*, welche kein zeitliches Korrektiv mehr kennt: jeder kosmologisch-theologische Kontext ist weggebrochen, die Rationalität des neuzeitlichen Staates kennt vor allem nur mehr die Glückseligkeit des Staates in seinem ewigen Fortbestehen.

An dieser Stelle kann eine Transformation festgemacht werden: die Absonderung, der wir in der Untersuchung über die *religio* nachgespürt haben, verschwindet in der säkularen Begründung des Staates nicht. Im Untergang der Religion als rahmende und tragende Kraft der Gesellschaft bricht sie zwar äußerlich weg, wird aber nun in das Innere des Staates selbst transformiert.

Der *Friede*, der in diesem Text als das Ziel des Staates genannt wird, wird von Foucault als eine *statische* Größe beschrieben. Bei diesem Frieden, der angestrebt ist, geht es nicht nur um das Niederhalten von Aufständen oder die Glückseligkeit der Bürger, sondern um das Fortbestehen des Staates. „Was im Grunde vermieden werden muss, (...) ist (...) jener Zyklus von Geburt, Wachstum, Vollkommenheit und Verfall.“²⁹ Wie alle Reiche in der Menschengeschichte einen ihnen immanenten Zyklus von Aufstieg und Niedergang hatten, so soll gerade der Staat das Gegenteil davon sein, indem er

²⁸ FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 375.

²⁹ FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 419.

alles, was mit (Revolution und also mit Veränderung) zu tun hat, abwehrt oder besser: überhaupt ausschließt. Die Revolution, die als Kritik an den herrschenden Ordnungen gesehen werden kann, soll durch die Staatsräson vermieden werden.

Daraus wird ersichtlich, dass der Staat per Definition eine letzte objektiv-gültige Ordnung darstellt, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Diese Herrschaft muss dann so organisiert werden, dass sie möglichst stabil ist. Dies gelingt durch die Ausschließung jeder möglichen Kritik an dem Staat. Dadurch bekommt er aber auch ein unantastbares Moment einer Herrlichkeit, welche ihn umgibt, und die mit der Herrschaft nun zusammenfällt. Der Staat, abgesondert von den konkreten geschichtlichen Ereignissen, stellt in der Untersuchung Foucaults ein unhinterfragbar-regierendes Moment dar.

Das hat auch vehemente Auswirkungen auf das einzelne Subjekt und das gesellschaftliche Leben: Das Subjekt wird hier inmitten der komplexen Regierungstechniken zum *Objekt*; der Staat selbst ist nun der Fluchtpunkt, auf den sich alle Sorge auszurichten hat, und gleichzeitig kommt dadurch *das Subjekt als Objekt* in einen komplexes Netz an Herrschaftstechniken. Dem Staat stehen für seine *Sorge um sich selbst* – nach innen hin, d.h. der eigenen Bevölkerung gegenüber – nun die Institution der *Polizei* zur Verfügung, welche die Aufgabe hat, über das Vorgehen im Inneren des Staates zu wachen. Der Staat kann hier keine Individuen dulden, die seine Ordnung grundsätzlich nicht anerkennen und in Frage stellen, weil sie dadurch seine Funktion untergraben. Gleichzeitig hat der Staat für Institutionen zu sorgen, die ihn selbst durchsichtig machen, die das Leben in ihm aufzeigen und zum Vorschein bringen. Auch dafür ist die Polizei ein wichtiges Hilfsmittel.

Foucault spricht hier von einem *neuen Subjekt*, das im Netz dieser verschiedenen Technologien der Macht sich zu konstituieren beginnt. Als Bürger ist das Individuum Teil der Bevölkerung, und über diese muss der Staat regieren, will er seine Existenz nicht verlieren. Regieren heißt in diesem Kontext aber auch, dass der Staat so viel wie möglich über seine Bürger wissen muss: was sie tun, welches ihre Bedürfnisse sind, welche Arbeiten sie ausführen, welche Meinungen und Einstellungen sie haben etc. Es ist (in den Anfängen des Staates) die Aufgabe der Polizei, all diese objektiven Daten der Bevölkerung im Blick zu haben.

Im folgenden Kapitel wird erkennbar, welche Folgen dies auch für die Konzeption und das Verständnis von der Identität der einzelnen Bürger hat: die Identität muss demnach *objektiv* festgestellt werden, um sie kontrollieren zu können.

1.2.2. Neuzeitliche Konzeptionen des Begriffs der Identität

Die Frage nach der Bestimmung der Identität des Menschen und die Veränderung im Bereich dessen, wie Identität im neuzeitlichen Kontext (bedingt durch die Ausweitung dieser Herrschaftstechniken) gedacht wird, ist ein weiteres Feld, wo wir Transformationen der Absonderung finden können.

Um an die vorausgehenden Überlegungen zur Entwicklung der Staatsräson und ihren Auswirkungen anzuknüpfen, kann man sagen, dass der *Staat* als abgesonderter Bezugspunkt aller Herrschaftstechniken sich nun auf seine *Bürger* so auswirkt, dass diese mehr und mehr in objektiver Weise in den Blickpunkt kommen. Dadurch findet aber auch ein Wandel darin statt, wie sich die Menschen selbst sehen können - worin sie ihre Identität finden.

Im römisch-antiken Kontext ist die Anerkennung des Menschen an seine *Person* geknüpft; die Person ist jene *Maske*, welche die gesellschaftliche Verortung des Individuums bezeichnet: Wer ich bin, das hängt davon ab, welche Rolle ich in der Gesellschaft spiele. Agamben zufolge ändert sich dieser Status der Person in der Neuzeit auf eine drastische Weise, die vielfache, weitreichende Konsequenzen mit sich bringt:

„In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zu einer ungeahnten Weiterentwicklung der Polizeitechniken, die einen grundlegenden Wandel des Konzepts der Identität zur Folge hatte. Sie bezog sich nun nicht mehr auf die Anerkennung und den gesellschaftlichen Status der Person, sondern antwortete auf die Notwendigkeit, eine andere Form der Rekognition zu gewährleisten: die Wiedererkennung des Wiederholungstäters durch den Polizeibeamten.“³⁰

Die Identität, die sich bisher in dem Spielraum der gesellschaftlichen Bühne ereignete, wird nun in ein anderes Konzept gepresst. Agamben zufolge entwickelten sich, angetrieben von der Bourgeoisie Englands und Frankreichs des 19. Jahrhunderts Gesetze, welche die „Identität“ eines Verbrechers feststellen sollten. Dies sollte dem

³⁰ AGAMBEN, Nacktheiten, 85.

Schutz der Gesellschaft gereichen, denn durch diese Möglichkeit sollte der Täter bei der Wiederholung seiner Tat *identifiziert* werden können.³¹ Wie zentral diese Verschiebung aber im Zugang zur Bestimmung der Identität des Menschen ist, das sieht man in dieser Darstellung Agambens:

„Erstmals in der Geschichte der Menschheit hing die Identität nicht mehr von der gesellschaftlichen ‚Person‘ und ihrer Anerkennung ab, sondern von biologischen Gegebenheiten, mit denen sie in keiner Beziehung steht. Der Mensch legte die Maske ab, auf der über Jahrhunderte seine Wiedererkennbarkeit beruhte, um seine Identität an etwas zu binden, das ihm auf innige, ausschließliche Weise angehört, mit dem er sich jedoch schlechterdings nicht identifizieren kann. Es sind nicht mehr die ‚Anderen‘, meinesgleichen, Freunde oder Feinde, die meine Anerkennung garantieren, auch nicht mein ethisches Vermögen, mit der sozialen Maske, die ich angenommen habe, übereinzustimmen; meine Identität und meine Wiedererkennbarkeit werden nun von den sinnlosen Arabesken definiert, die mein mit einem Stempelkissen eingefärbter Daumen auf einem Blatt in der Polizeiwache hinterlassen hat. Das heißt etwas, von dem ich absolut nichts weiß, etwas, mit dem ich mich weder identifizieren noch von dem ich mich distanzieren könnte: das nackte Leben, das bloße biologische Faktum.“³²

Agamben sagt hier nicht, dass die Rolle der Person sich ändert, sondern dass Identität nicht mehr länger von der Person abhängig ist; es eröffnet sich der Horizont einer *unpersönlichen Identität*. An die Stelle der Person tritt das „nackte Leben“, also das bloße biologische Dasein. Es sind nicht mehr die Anderen, eine *Alterität*, die für die Identität des Selbst von wichtiger Bedeutung wird, sondern etwas, das dem Selbst auf „innige Weise“ angehört, mit dem es sich aber „schlechterdings nicht identifizieren“ kann. Agamben beschreibt diese Feststellung der Identität eines Menschen in einem paradoxen Muster: „etwas, von dem ich absolut nichts weiß“ soll plötzlich dasjenige sein, mit dem sich der Mensch identifizieren soll.

Der Prozess der Absonderung rückt hier bis in die Bestimmung der menschlichen Identität hinein vor. Das nackte Leben eines Subjekts, sein bloßes biologisches Dasein, erlangt nun eine objektive Bedeutsamkeit und wird in eine Sphäre *abgesondert*, welche die Identität des Menschen nun be-gründet. Abgesondert von den konkreten

³¹ Es ist der Anspruch, dass jeder (zu jener Zeit noch: sofern er ein Verbrecher ist) seine eigene Identität bekommt – im Kontext des antiken Verständnisses erscheint dies zunächst als ein Widerspruch, da diese *persönliche* Identität sich ja erst durch die mannigfaltigen gesellschaftlichen Beziehungen des Selbst konstituieren kann. Durch die ‚Bertillon-Karte‘ sollte allerdings der Mensch vermessen werden, um so zu seiner „Identität“ zu kommen: „War jemand aus irgendeinem Grund in Polizeigewahrsam oder Haft genommen worden, wurden sein Schädel, seine Arme, Finger und Zehen, sein Ohr und sein Gesicht umgehend vermessen. Gleich darauf wurde das verdächtige Individuum frontal und im Profil fotografiert (...)“ (AGAMBEN, Nacktheiten, 86.)

³² AGAMBEN, Nacktheiten, 87-88.

gesellschaftlichen Vollzügen, den Handlungen und der eigenen Persönlichkeit findet ein Mensch seine Identität nun jenseits seiner eigenen konkreten Geschichte und seiner persönlichen Bindungen in einer Sphäre, die ihm unverfügbar erscheinen muss: das nackte Leben, das nun in den Machttechniken des Staates hervortritt.

Hier hat sich klar ersichtlich eine Transformation der (religiösen) Absonderung vollzogen. Jedoch, und das ist im bisherigen Verlauf der Arbeit noch nicht explizit herausgekommen, stellt diese *Absonderung gleichzeitig auch eine Einschließung* dar: das nackte Leben, das bloße Dasein, war nie die Grundlage für die persönliche Identität des Menschen. Durch die *neuzeitliche Verschiebung der Politik hin zu Biopolitik* wird nun dieses Leben (das die Griechen *zoe* nannten, Anm.) in die Politik eingeschlossen, in welcher in der Antike nur die politische Lebensform (*bios politikos*) von tragender Bedeutung war. Diese Aussage, die sich auf Forschungen Agambens über den *homo sacer* beziehen, soll nun kurz beleuchtet werden.

In den Transformationsprozessen der Neuzeit wird etwas zum Gegenstand der Politik, das in der Antike „aus der *polis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen“ war und sich „strikt auf den Bereich des *oikos*“³³ beschränkte: die Rede ist vom nackten Leben selbst. Agamben verweist in *Homo sacer* darauf, dass die Griechen den Begriff Leben in mehrfacher Weise verstanden: „Sie gebrauchten zwei Begriffe (...) *zoe* meinte die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern), *bios* dagegen bezeichnete die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist.“³⁴ Gegenstand der Politik war in diesem Kontext bloß das *bios*, welches die „besondere Lebensweise“³⁵ ausdrückt: so oder so zu leben.

Michel Foucaults Untersuchungen aufnehmend stellt Agamben fest, dass man „auf der Schwelle zur Moderne das natürliche Leben in die Mechanismen und Kalküle der Staatsmacht einzubeziehen beginnt und sich die Politik in Biopolitik verwandelt (...) das Eintreten der *zoe* in die Sphäre der *polis*, die Politisierung des nackten Lebens als solches bildet auf jeden Fall das entscheidende Ereignis der Moderne“.³⁶

Der Anspruch an die modernen Individuen, dass sie sich mit etwas identifizieren müssen, das ihnen aber im Grunde als fremd erscheinen muss - zu dem sie keinen

³³ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, 12.

³⁴ AGAMBEN, *Homo sacer*, 11.

³⁵ AGAMBEN, *Homo sacer*, 11.

³⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, 12-13; 14.

persönlichen Bezug herstellen können - erweist sich im Kontext von Agambens Untersuchungen als das biopolitische *Paradigma* der Neuzeit. Die zentrale Aussage besteht darin, dass „die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen - wenn auch verborgenen - Kern der souveränen Macht bildet.“³⁷

In diesem Kontext erscheint nun die Religion in einem anderen Licht: Sie stellte eine Sphäre dar, in der diese letzte Schließung des Menschen (mit sich selbst) verhindert wurde: die Sphäre der Religion schaffte so einen *Zusatz*, der den Menschen nicht auf sein bloßes, sein nacktes Leben reduzierte. Durch die neuzeitlichen Veränderungen wurde dieser religiöse Zusatz allerdings getilgt: In diesen komplexen Herrschaftstechniken erfährt der Mensch eine Reduzierung bzw. eine Schließung seiner selbst mit seinem bloßen biologischen Vorhandensein, oder, anders ausgedrückt: jede Offenheit, jedes transzendierende/überschreitende Element am Menschen wird zerstört.

Doch diese *Verschiebung des Identitäts-Rahmens* hat weitreichende Konsequenzen: nicht nur, dass das Selbst auf seine biologische Existenz reduziert wird, sondern auch – was damit einhergeht – das es einer gesellschaftlich-ethischen Dimension beraubt wird. Diese Reduktion beherbergt aber ein verführerisches Verbrechen: das Selbst ist bloß das Selbst und nichts anderes, ohne Verantwortung für Andere, für die Gesellschaft, für Vergangenheit und Zukunft:

„Wie jedes Dispositiv fängt nämlich auch die biometrische Identifizierung ein mehr oder weniger uneingestandesenes Glücksversprechen ein. In ihrem Fall ist es der Wunsch, sich von der Last der Person zu befreien, von der moralischen wie rechtlichen Verantwortung, die damit verbunden ist. Denn die Person (...) ist auch der Träger der Schuld (...)“³⁸

Wie kann der Mensch hier, losgelöst von jeder Verantwortung, noch als der Ort eines letzten Vertrauens betrachtet werden, wie etwa der Anspruch des Eides oder die Sprache selbst als Träger des Vertrauens Zeugnis davon geben?

Dem auf die biometrischen Daten reduzierten Subjekt wird hier nicht nur die Bedeutung seiner Persönlichkeit geraubt, sondern vielmehr seine ganze Bedeutung als Person: indem die Wahrheit (etwa bzgl. der Identität) nun auf objektiver Ebene festgestellt wird, wird das Subjekt und seine eigene Geschichte bedeutungslos. In den biometrischen Daten, die doch nun alles zu sein scheinen und die „letzte Wahrheit“ des Menschen

³⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, 16.

³⁸ AGAMBEN, *Nacktheiten*, 92.

verbürgen sollen, kann das Subjekt sich nicht wiederfinden. Agamben spricht deshalb hier auch von einer „unpersönlichen“ Identität, die hier im Entstehen begriffen ist. Die soziale Rolle dieses Selbst ist immer nur in Bruchstücken vorhanden, letztlich ist es sein biometrisches Gemessen-Sein, das ihm die Anerkennung gibt: ist das soziale Band im Sinne eines grundsätzlichen Verwobenseins durch eine Rolle in der Gesellschaft einmal zerrissen, muss das Subjekt an die einzige Form der Anerkennung halten, die noch verblieben ist: durch unzählige „Varianten der Großen Maschine erkannt zu werden“³⁹. Welche Bedeutung spielt dann aber noch die *Geschichte* des bzw. der Menschen? Können die Erfahrung des Menschen, die er macht und die ihn prägen, noch einmal eine Bedeutung erlangen oder werden sie im Rahmen der säkularen Transformationen bloß als beliebiges, jeder Identität äußerliches abgetan und verworfen?

1.2.3. Verlust der Erfahrung

Agamben geht davon aus, dass wir heute in einer Zeit leben, in der das moderne Subjekt unter einem Mangel an Erfahrung leidet; das unser Alltag zu einer solchen Katastrophe geworden ist, in der nahezu nichts mehr anzutreffen ist, das wir erfahren könnten:

„Weder die an Neuigkeiten so reiche Zeitungslektüre, die ihn (den zeitgenössischen Menschen, Anm.) nur aus einer unüberbrückbaren Ferne betreffen, noch die Minuten am Steuer, die er im Stau verbringt, noch die Hadesfahrt in der Untergrundbahn, noch die Demonstration, die plötzlich die Straße blockiert (...) noch der Besuch im Schlaraffenland des Einkaufszentrums, noch die ewigen Augenblicke des stummen Geschlechtsverkehrs mit Unbekannten im Aufzug oder im Autobus. Der zeitgenössische Mensch kehrt abends nach Hause zurück und ist völlig erschöpft von einem Wirrwarr von Erlebnissen - unterhaltenden oder langweiligen, ungewöhnlichen oder gewöhnlichen, furchtbaren oder erfreulichen - ohne dass auch nur eines davon zu Erfahrung geworden wäre.“⁴⁰

Unser Alltag ist zwar voll von Erlebnissen, allerdings weigert sich Agamben, dies als Erfahrungen zu bezeichnen. Was bewegt Agamben zu dieser Feststellung?

Eine erste Vermutung, die man hier anstellen könnte, ist, dass das, was bisher der *Ort* oder *Gegenstand der Erfahrung* des Menschen war, dem Menschen nun nicht mehr

³⁹ AGAMBEN, Nacktheiten, 93. Agamben verweist hier auf die immense Durchdringung unseres Alltags durch technisch-maschinelle Vorkehrungen. Die Varianten der großen Maschine, welche uns anerkennend erkennen, sind etwa das „Drehkreuz am U-Bahn-Eingang“, der „Geldautomat“, die „Kamera“, die den Menschen „freundlich betrachtet, wenn er die Bank betritt“ usw. (AGAMBEN, Nacktheiten, 93.)

⁴⁰ Giorgio AGAMBEN, Kindheit und Geschichte, Frankfurt am Main 2004, 23-24. (in Folge Kurzzitation: KuG)

zugänglich ist. Welches ist denn der Ort der Erfahrung des Menschen? Agamben gibt uns hier nur einen einzigen Hinweis; er verweist auf das *Alltägliche* als das, was „die Substanz der Erfahrung ausmachte“ (KuG, 24.). Nun kann man schwer sagen, dass wir uns heute nicht mehr an diesem Ort, im Alltäglichen, aufhalten - ist es doch scheinbar das „einfachste“, was den Menschen umgibt. Was hat sich aber dann in diesem Alltäglichen der Menschen verändert, dass die Menschen „keine Erfahrung“ mehr machen bzw. machen können?⁴¹

Jedoch erfahren wir auch schon an dieser Stelle einen Hinweis, wenn wir das Phänomen der Erfahrung selbst eingehender betrachten. Womit steht denn die Erfahrung in engster Verbindung? Agamben zufolge ist es gerade *nicht* die *Erkenntnis*, die mit der Erfahrung in unmittelbarer Beziehung steht, sondern es ist die *Autorität* in *Wort* und *Erzählung*, die das „notwendige Korrelat“ (KuG, 25.) der Erfahrung bildet.

Das, was also von letzter Wichtigkeit (Autorität) im Leben der Menschen ist, ist die Erfahrung, welche zu einer Erzählung werden und sich darin ausdrücken kann. Das *Alltägliche*⁴² ist daher für die Erfahrung kein bloß akzidentieller Ort; Erfahrung kann nicht ohne dieses Alltägliche des Menschen gemacht werden, sondern dieses Alltägliche ist gleichsam die grundlegende Substanz dafür. Was von einem Menschen (oder einer Gemeinschaft/einem Volk) *erfahren* wird, kann nicht einfach objektiv, von allen anderen *erkannt* werden. Eine Erfahrung kann nicht von außen vereinnahmt werden, sie kann - in einem Wort oder einer Erzählung - bloß gehört, vernommen werden. *Erfahrung* und *Erzählung* stehen hier in einem engen Zusammenhang, und ihre Wahrheit liegt darin, dass diese Wahrheit nicht aus dieser Verbindung in eine objektive Erkenntnis hinaus absorbiert werden kann; die einzige Möglichkeit, Zugang zu dieser „Wahrheit“ zu bekommen, liegt dann darin, dieser Erzählung Gehör zu schenken - und auf sie, wenn möglich, zu antworten.

Allerdings liegt auch ein Risiko für die Menschen darin, die letzte Autorität in einer Erzählung zu sehen. Es erscheint deswegen riskant, weil man sich dieser Erzählung

⁴¹ Diese Frage wird im Kapitel 4 genauer betrachtet werden. Der Alltag des modernen Menschen kann nicht in abstrakter Weise beschrieben werden, sondern steht in engstem Zusammenhang mit dem, was wir heute als Kapitalismus bezeichnen. Im vierten Kapitel dieser Arbeit wird die Frage nach der Beziehung von Alltag und Kapitalismus im Mittelpunkt stehen; An dieser Stelle sei daher vorerst auf ein anderes Phänomen, nämlich die moderne Wissenschaft, verwiesen.

⁴² Das heißt: Auch die Geschichte.

nicht versichern kann, weil sie eben keine objektiv-beruhigte, *abgesonderte* Wahrheit enthält. Allerdings ist es ein

„Kennzeichen der heutigen Zeit, daß jede Autorität ihr Fundament im Unerfahrbaren hat (und das heißt, in etwas, was vom menschlich-alltäglichen Leben abgesondert ist, Anm.) (...) Niemand scheint heute mehr über genügend Autorität zu verfügen, um eine Erfahrung zu garantieren, und wenn jemand trotzdem darüber verfügt, so denkt er nicht daran, das Fundament der eigenen Autorität auf einer Erfahrung zu gründen.“ (KuG, 25.)

Profanieren könnte demnach auch bedeuten, Wahrheit aus ihren verschiedenen Absonderungen zu befreien und den Menschen wieder einen Gebrauch von dieser erzählten Wahrheit erfahrbar machen zu lassen; vielleicht denkt auch Agamben in der eben zitierten Passage, dass es noch Gemeinschaften gibt, die nicht vollständig die Bedeutung und Autorität von Erzählungen vergessen haben, und deren Aufgabe möglicherweise darin besteht, diesen Erzählungen erneut Gehör zu schenken - ohne eine letzte Sicherheit zu haben, was man denn dann genau erfahren wird können.

Ein möglicher Grund für den Verlust der Autorität der Erfahrung liegt laut Agamben in einem spezifischen Verständnis der modernen *Wissenschaft*. Agamben zufolge ist in ihrem Projekt schon das grundgelegt, was wir als „Enteignung der Erfahrung“ (KuG, 28.) bezeichnen können. Ihm zufolge gründet Wissenschaft nämlich in einem „völlig neuartigen Misstrauen gegen das herkömmliche Verständnis von Erfahrung“ (KuG, 28.).

Agamben verweist hierzu auf Bacons Entwürfe und Lehrsätze: in diesen erscheint Bacon die herkömmliche Erfahrung der Menschen, ihre Alltäglichkeit, als ein „Wald“, als undurchsichtige Ansammlung von Meinungen, denen nun durch die Wissenschaft ein „Licht“ entgegengesetzt werden soll, das den „Weg“, der zu gehen ist, anzeigen kann - anstatt, wie bisher, im „bloßen Herumtappen“ zu versuchen, Erfahrungen zu machen.⁴³ (KuG, 28.) Der Wissenschaft, die Licht in die ungewissen Dinge bringen soll und zur allgemeinen Erhellung beiträgt, soll die bloß zufälligen Erfahrungen des Menschen ablösen und diese Unsicherheit des menschlichen Erfahrungshorizontes durch wissenschaftliche Vergewisserung ersetzen. Damit ist eine Transformation auch

⁴³ Bacons Entwürfe zur Begründung der Wissenschaft sind in einem umfassenderen Zugang zu sehen. Vgl. dazu etwa Klaus HEINRICH, *Parmenides und Jona: Mytheninterpretation bei Francis Bacon*, 29-61. Heinrich zeigt, wie Bacon die Figur der Sphinx aufnimmt, und in abändernder Tradierung eine Hermeneutik der Sphinx-Figur entwickelt welche die moderne Wissenschaft nicht einfach als stupide Positivierung der Welt versteht.

im Bereich des Begriffs der Erfahrung angezeigt: sie geht vom Menschen auf die Wissenschaft über, vom Bereich des Subjektiven in einen Horizont der Objektivität; die Wissenschaft versucht, „gleichsam die Erfahrung möglichst jenseits des Menschen (zu verorten), nämlich in Instrumenten und Zahlen.“⁴⁴

Mit der Installation dieser Wissenschaft als letzte Quelle von Erfahrung wird nun gleichzeitig eine ganze Tradition des Abendlandes nahezu beschnitten, jene nämlich, die nicht davon abkehrt, die Erfahrung radikal mit dem Subjekt in Verbindung zu setzen; Agamben denkt hier an die Essays von Montaigne, als „das letzte Werk der europäischen Kultur, das noch gänzlich auf Erfahrung gründet“. (KuG, 29.) Montaignes Essays sind eine Niederschrift seiner Erfahrungen; er stellt dabei selbst keinen Anspruch auf eine objektive Gültigkeit dessen, was er in seinem Leben erfahren hat. An diesem historischen Kreuzungspunkt zwischen Montaigne und seinem „Gegenspieler“ Descartes begründet sich letztlich die Frage über die Konstituierung des modernen-europäischen Subjekts und seines (wissenschaftlichen) Zugangs zur Welt: ist das Subjekt der archimedische Punkt, der von sich selbst ausgehend die ihm bloß äußerliche fremde Welt als *res extensa* objektiv feststellen und erklären muss? Montaigne selbst scheint einen völlig anderen Zugang zum Subjekt - zu sich selbst - zu haben, der die Vorläufigkeit seiner Antworten nicht durch Verobjektivierung dieser Erfahrungen unterlaufen will und kann. Seine Gedanken, die er in den Essays niederschreibt, geben davon Zeugnis. Für Montaigne ist der Mensch als erfahrungs-machender Mensch Ort der Wahrheit selbst:

„Dies hier (seine Essays, Anm.) ist also das Protokoll unterschiedlicher und wechselhafter Geschehnisse sowie unfertiger und mitunter gegensätzlicher Gedanken, sei es, weil ich selbst ein anderer geworden bin, sei es weil ich die Dinge unter andren Voraussetzungen und andern Gesichtspunkten betrachte. Daher mag ich mir zwar zuweilen widersprechen, aber der Wahrheit ... widerspreche ich nicht.“⁴⁵

Diese Art der Erfahrung kann, und das erscheint noch wichtig, immer nur eine vorläufige Erfahrung sein, keine letztgültige, insofern es ein Moment des menschlichen Lebens gibt, das nicht in diese Erfahrung hineingenommen werden kann: der *Tod*.

⁴⁴ KG, 29. Auch dies kann als eine mögliche Form von *Absonderung* betrachtet werden.

⁴⁵ Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung, übers. und hg. von Hans STILETT, Frankfurt am Main 1998, III/2, 398f.

„Die traditionelle Erfahrung (wohlgemerkt diejenige, von der Montaigne handelt) hält sich treu an jene Unterscheidung zwischen Erfahrung und Wissenschaft, zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Sie ist genau genommen die Erfahrung jener Grenze, die diese zwei Bereiche trennt. Diese Grenze ist der Tod. Deswegen kann Montaigne das äußerste Ziel der Erfahrung als eine Annäherung an den Tod begreifen, d. h. als eine Reife des Menschen durch eine Antizipation des Todes als äußerste Grenze der Erfahrung. Diese Grenze bleibt aber für Montaigne ein Unerfahrbares (...)“ (KuG, 31.)

Dieses Moment des Unerfahrbaren, der Tod bzw. die Endlichkeit des Menschen, erfuhr in der *religio* noch einen letzten Schutz, indem es als Unverfügbares abgesondert wurde. Die Erfahrung des Menschen stand damit in Beziehung, ohne letztlich darüber verfügen zu können.

Dieser Schutz ist nun gefallen. An welchem Ort hat die Endlichkeit des Menschen im Kontext der modernen Wissenschaft noch eine Bedeutung? Die in der *religio* abgesonderte Unverfügbarkeit des Todes wird nun ersetzt durch die Autorität einer letzten Objektivität, aus der jede Zufälligkeit und Endlichkeit herausgestrichen werden muss. Die subjektive Erfahrung der Menschen wird demnach deswegen außerhalb der Wissenschaft gestellt und dadurch ihrer Autorität beraubt, um „unvollendetes“, zufälliges oder momenthaftes auszuschließen, das heißt, Endlichkeit bzw. menschliches *Dasein zum Tode* nicht in einer letzten Gültigkeit erscheinen zu lassen.

1.3. Übergang

In diesem *ersten Kapitel* wurde bisher eine Einführung in Agambens Verständnis der *religio* als eine Figur der Absonderung gegeben. Darüber hinaus habe ich versucht deutlich zu machen, dass Agamben die Säkularisierung deswegen von dem abhebt, was er unter *Profanisierungen* versteht, weil für ihn in säkularen Formen Techniken der Absonderung transformiert weiter existieren. Es wurde daher in diesem ersten Kapitel auch versucht, drei Beispiele für diese Prozesse darzustellen und dadurch diese These zu erhellen. Die Säkularisierung erweist sich also nicht als eine Gegenbewegung zur Agambens Beschreibung der Religion, sondern als ein Ort vielgestaltiger und komplexer Transformationsprozesse, die eine weltliche Weiterführung der Gestalt der Absonderung darstellen.

Im *zweiten Kapitel* soll nun die Kategorie des *Profanen* systematisch untersucht werden. Schließlich ist es jener Begriff, den Agamben in Abgrenzung zur *religio* als auch in Abgrenzung zum Begriff des Säkularen verwendet. Will man wissen, vor welchem

Hintergrund Agamben diese Begriffe der *Profanierung* verwendet, so muss der Hintergrund geklärt werden, vor dem sich Agamben bewegt. Agamben steht mit den Begriffen wie *Profanität* oder *Profanierungen* in der Tradition Walter Benjamins. Schon bei Benjamin finden wir an einigen Stellen seiner Schriften die Gestalt des *Profanen*; in diesem Kapitel soll dies nun ausgeführt werden, indem zuerst Benjamins Unterscheidung von *Säkularisierung* und *Profanisierung* skizziert wird, welche uns dem, was *Profanität* für Benjamin bedeutet, schon wesentlich nahe bringt.

So wie die religio als auch die Säkularisierung einen bestimmten Zugang zur Welt mit entsprechenden Konsequenzen mit sich führten, so ist auch die Frage nach dem *Profanen* nicht nur eine Begriffsklärung, sondern die Darstellung eines bestimmten Blickes auf die Welt. Der Hauptteil dieses Kapitels liegt in dem Versuch, aufzuweisen, dass das *Profane eine Kategorie darstellt, die dem Heiligen einen Moment seiner Anwesenheit eröffnet, ohne das dieses einfach in einer Verfügbarkeit vorhanden wäre*: Welches Verhältnis können Heiliges und Profanes eingehen, wenn das Heilige nicht in objektiven Absonderungen gedacht wird? Hat die „profane Geschichte“ eine Möglichkeit, das Heilige zu vernehmen, ohne danach zu trachten, es in einen Besitz überzuführen? Benjamins *politisch-theologisches Fragment*, in dem es um die Verbindung von Messianismus, Historie und profaner Ordnung geht, eröffnet einen Zugang zu diesen Fragen, die nun in den Blickpunkt der Arbeit rücken.

2. Die profane Ordnung (Walter Benjamin)

Will man sich Agambens *Profanierungen* annähern, muss man einen wichtigen Bezugspunkt Agambens im Kontext des Begriffes des *Profanen* nennen: schon bei *Walter Benjamin* finden wir nämlich Reflexionen zu diesem Begriff. Das Profane nimmt in einigen seinen Schriften einen wichtigen Platz ein.

Das folgende Kapitel ist so aufgebaut, dass zuerst in einem ersten Schritt anhand einer kurzen Bestimmung und Abgrenzung, wie Benjamin die Begriffe des Religiösen, Säkularen, Heiligen und Profanen verwendet, eine erste Klärung des Begriffs des Profanen erfolgt.

Das Profane, so wird sich dabei herausstellen, ist nicht ein abstrakter Begriff ohne Kontext, sondern eingebunden in eine bestimmte Beziehung mit dem Heiligen. Es ist daher in einem zweiten Schritt Benjamins Verhältnis zur Theologie zu klären, weil damit eine Lektüre des theologisch-politischen Fragments erleichtert wird, welche in einem dritten Schritt erfolgen soll.

Auf der Grundlage von Benjamins *theologisch-politischem Fragment* werden anschließend die Konsequenzen und Eigenheiten eines Denkens des Profanen im Gegensatz zum Begriff des *Säkularen* dargestellt. In Benjamins Denken einer *profanen Ordnung* sollen Motive gehoben werden, die mit ebendieser Ordnung für Benjamin verbunden sind und die uns wichtige Hinweise für Agambens eigenes Verständnis des Profanen liefern.

2.1. Profanisierung und Säkularisierung bei Benjamin

Bei Benjamin gibt es wenige Stellen in seinen Werken, wo er ausdrücklich von *Säkularisierung* spricht.⁴⁶ Zwei Anmerkungen Benjamins über das Säkulare sollen aufgegriffen werden, weil sie zwei wichtige Motive klären, um Benjamins Verhältnis zum Säkularen zu verdeutlichen. Die zwei Beispiele dieses Verhältnisses werden sich als eine Kritik am Säkularen darstellen und dadurch soll auch klarer werden, warum er in seinen Gedanken das Säkulare vom Profanen unterscheidet; warum er von einer „profanen Ordnung“⁴⁷ spricht und nicht einfach den Begriff des Säkularen übernimmt.

⁴⁶ Vgl. Sigrid WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt am Main 2008, 27f.

⁴⁷ Mehr dazu unter *Punkt 2.4.*, wenn das *politisch-theologische Fragment* in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wird.

Agambens Verdacht, so haben wir im vorigen Kapitel gesehen, war, dass das Säkulare zwar eine Oppositionsfigur zur Religion ist, aber ebenso wie das Religiöse mit einer Bewegung der Absonderung verbunden ist. Das Profane hingegen steht nicht in einer Beziehung zur Sphäre der Religion, sondern vielmehr in einer Beziehung zum *Heiligen*. Benjamin gibt einige wichtige Hinweise zu dieser Beziehung zwischen Profanen und Heiligem im politisch-theologischen Fragment, das in *Punkt II.III.* im Mittelpunkt stehen wird.

2.1.1. Benjamins Kritik an der *schönen Säkularisierung* Stifters

Eine dieser zentralen Bemerkungen Benjamins betrifft einen Kommentar Benjamins zu Stifters Gedicht *Bunte Steine*. In Stifters Vorrede zu diesem Gedicht stoßt Benjamin auf eine Verschiebung, der er kritisch gegenübersteht: Stifter stellt die Naturerscheinungen, welche er beschreibt, unter die Wirkung „viel höherer Gesetze“. Es gibt also die Vorgänge in der Natur, welche durch jene Gesetze im Hintergrund bestimmt werden. Für Benjamin vollzieht Stifter in dieser Formulierung eine „schöne Säkularisierung“, die der Dichter hier in das moderne Denken einbringt. Worin liegt diese Säkularisierung für Benjamin? Stifter verwendet keine religiösen Kategorien mehr, um die Natur zu beschreiben; stattdessen kennt er *höhere* Gesetze, welche die Naturerscheinungen bestimmen. Benjamin sieht in diesen *höheren* Gesetzen eine Sphäre vorhanden, die, ähnlich wie die Religion, eine Absonderung darstellt, die das Geschehen der Naturerscheinungen fundiert. Darin sieht Benjamin eine Verschiebung vom Heiligen auf das Gesetz: der Begriff hat sich geändert, die Funktion des Begriffes ist jedoch gleichgeblieben: „Stillschweigend ist in diesen berühmten Sätzen (gemeint ist das Gedicht Stifters, Anm.) *das Heilige* dem bescheidenen, doch bedenklichen *Begriff des Gesetzes* gewichen“⁴⁸. Benjamin kritisiert an *dieser Art* von Säkularisierung, dass „das Konzept des Heiligen durch den Gesetzesbegriff ersetzt wird und daß diese Substitution, indem sie stillschweigend erfolgt, zugleich verborgen bleibt.“⁴⁹ Die Säkularisierung wird hier dadurch kritisiert, dass sie den Anspruch, sich von ihrem religiösem Erbe befreit zu haben, nicht rechtschaffen einlöst, sondern dieses Erbe in verdeckter Art und Weise weiterträgt (nämlich im Begriff des Gesetzes, die „viel höher“

⁴⁸ Walter BENJAMIN, Karl Kraus (Essay), in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, II/1, Frankfurt am Main 1999, 334-368, 340. (in Folge Kurzzitation: GS II/1)

⁴⁹ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 29.

sind und daher auf eine andere Sphäre verweisen). Es ist eine verborgene Transformierung des Konzepts des Sakralen, die Benjamin hier ausmachen will: Es bleibt ein abgesonderter, opaker Kern bestehen, der nun bloß von einem Bereich (der Religion) in einen anderen (das Recht) wandelt. Dadurch wird eine Sphäre beibehalten, die *höher* als das eigentlich Weltliche anzusiedeln ist.

Das Säkulare steht für Benjamin in diesem Beispiel deswegen in der Kritik, weil es das Religiöse für überwunden hält, aber sich bloß äußerlich davon abgrenzt; innerlich wird die Struktur des Religiösen - also die Figur der Bezugnahme auf etwas, das außerhalb der immanenten Ordnung steht - aber weitertradiert. So werden im Säkularen zwar keine Begriffe wie *religiös* oder *heilig* explizit erwähnt, aber sie stehen, wenn auch in transformierter Form, weiterhin im Hintergrund des Säkularen: „Die Bedenklichkeit des Gesetzesbegriffs ergibt sich nicht zuletzt aus dieser stillschweigenden Form der Ersetzung, mit der die Formel 'höhere Gesetze' auch dann noch von der Bezugnahme auf das Heilige profitiert, wenn sie dessen Sphäre hinter sich gelassen zu haben scheint.“⁵⁰ Ein Kritikpunkt Benjamins am Begriff der Säkularisierung richtet sich gegen eine „stillschweigende“ Weitertradierung religiöser Kategorien.

2.1.2. Säkularisierung und der Begriff der *Historie*

Neben diesem einen angeführten Kritikpunkt an der Säkularisierung finden wir eine weitere Kritik Benjamins, die den Umgang mit der *Geschichte* im säkularen Kontext betrifft. Dieses Motiv erscheint in einer ersten Inblicknahme als verstörend; normalerweise geht es im Sprechen von einer *Säkularisierung* um die Ablösung von einem religiösen Weltverständnis.

Benjamin verwendet den Begriff der Säkularisierung aber auch für etwas anderes; das sehen wir etwa dort, wenn er dort von einer „restlose(n) Säkularisierung des Historischen“⁵¹ spricht, wo er über das barocke Trauerspiel schreibt. Was bedeutet es, wenn von einer *Säkularisierung* des *Historischen* gesprochen wird? Wie kann die *Historie* „säkularisiert“ werden?

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde die Figur der Religion derart vorgestellt, dass sie durch eine Bewegung der Absonderung ausgezeichnet ist: sie kennt eine Sphäre, die

⁵⁰ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 29.

⁵¹ Walter BENJAMIN, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, I/1, 203-431, 271.

abgetrennt von der eigentlichen Geschichte der Menschen einen sakralen Kern verwahrt. Benjamins Kritik an dem säkularen Umgang mit der Geschichte richtet sich genau auf diesen Punkt: auch die Säkularisierung arbeitet mit Strukturen, welche noch einen „sakralen Kern“ bewahren - der sich nun natürlich in einer säkularen (und nicht sakralen) Ummantelung darbietet. Deswegen kann Benjamin von einer *Säkularisierung des Historischen* sprechen, weil auch in der säkularisierten Epoche die Geschichte in ihrer Eigentlichkeit nicht vorkommen kann, sofern sie durch eine Absonderung entwertet wird.

Ein Beispiel für diese These Benjamins finden wir in seinem Essay *Karl Kraus*. Dort bewertet er Kraus' Anklagen gegenüber den gegenwärtigen Ereignissen der Weltgeschichte als *säkular* in jenem Sinne, als jene Anklagen die Historie in ihrer Eigentlichkeit nicht wahrnehmen können. Was bewegt Benjamin zu dieser Annahme? Seine Kritik an Kraus' Klage gegenüber den Geschehnissen seiner Zeit richtet sich an die Art und Weise, *wie* Kraus diese Geschehnisse kritisiert. Benjamin zufolge handelt Kraus so, als würde es einen idealen, tugendhaften Zustand des Menschen geben - demgegenüber die Ereignisse seiner Zeit als bloßer Verfall zu bewerten seien. Anhand dieses vor alle Zeiten projizierten (und dadurch geschichtslos gemachten) Tugendspiegels kann die Gegenwart kritisiert und angeprangert werden.

Benjamin sieht in dieser Art der Kritik aber eine Entwertung der Historie, insofern dieser Tugendspiegel, den Kraus beschwört, eine „Projektion eines Zustands“ ist, dem „die Unschuld des Paradieses“ anhaftet. In der Lesart Benjamins setzt Kraus den Verirrungen und Wirrungen der Welt nur das Ideale eines Schöpfungszustandes entgegensetzen. Entweder wird von Kraus also eine Schöpfung gepriesen, in der alles tugend- und moralhaft ist, und, sofern dies nicht der Fall ist, kann bloß eine Anklage vor dem Weltgericht entwickelt werden.

Kritisiert wird von Benjamin, dass keine Kategorien entwickelt werden, das „Dazwischen“, also die Geschichte in ihrer eigentlich geschichtlichen Dimension wahrzunehmen.⁵² Benjamin wirft Kraus also vor, dass dieser nur Schöpfung und Weltgericht kennt - die eigentliche Geschichte in ihrer Bedeutung bleibt in dieser „Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht“ (GS II/1, 340.) außen vor und wird dadurch entwertet. Degradiert zur bloßen *Zeitspanne* zwischen diesen beiden

⁵² Für Benjamin ist diese Perspektive ähnlich wie jene der barocken Altarmalerei: auf der einen Seite die *Schöpfung*, auf der anderen das *Weltgericht*. Die eigentliche historische Zeit wird dabei ausgeblendet.

theologischen Polen kommt die Geschichte in ihrer vollen Bedeutung nicht zum Zug, insofern sie *säkularisiert* wurde, das heißt: insofern kein Zugang gefunden wurde, der die Absonderungen, mit denen sie konfrontiert wird (Schöpfung, Weltgericht) außer Kraft setzt und einen anderen Zugang findet.⁵³

Anthropologische Konsequenzen dieser Spielarten der Säkularisierung

Diese Entwertung der Historie und das Beibehalten einer Absonderung in transformierter Form hat auch Auswirkungen auf das menschliche Leben; wie das Individuum selbst sich sehen kann. Wie nimmt sich der Mensch selbst wahr, wenn er unter diesen beiden eben beschriebenen säkularen Einflüssen sein Dasein bestreitet?

Benjamin verwendet hier den Topos der *Kreatur*, um jenen Menschen zu charakterisieren, der wie Kraus die Zeit zwischen Schöpfung und Weltgericht nicht in ihrer Eigenständigkeit würdigen kann, sondern sich immer auf diese zwei extremen Pole bezieht und die Historie als bloße Zeitspanne zwischen diesen Punkten wahrnimmt. Dieser Begriff der *Kreatur* entspricht einer „widerhistorisch theologischen Mythisierung“⁵⁴; der Mensch überspringt hier die Historie und versucht, sich als eine Kreatur zu definieren, die sich noch immer im Schöpfungsstande befindet. Es geht hier also um „eine Art Rückverwandlung von Geschichte in eine prekäre Version von Naturzustand.“⁵⁵ Deshalb bezeichnet Benjamin Kraus auch als „Überläufer in das Lager der Kreatur“ (GS II/1, 341.), weil er seine geschichtliche Position mit dem widerhistorischen Schöpfungsstand verwechselt, zu welchem er aber keinen Zugang mehr hat. Das hat Folgen für das Selbstverständnis des Menschen:

„Wenn die Reduktion des Menschen auf den Zustand der Kreatur von Benjamin als Säkularisierung bewertet wird, dann muß mit diesem Vorgang der Entzug einer Bedeutung einhergehen, die über seinen

⁵³ Auch die Religion, so müsste man hinzufügen, läuft dort Gefahr, eine *säkularisierte Figur* zu werden, wo sie versucht, einen abgesonderten, zeitlos-sakralen Kern zu bewahren und die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit als ein bloß uneigentliches Moment abtut; Auch Walter Benjamin sieht diese Gefahr, wenn er etwa „Weihrauchnebel und Kirche (...) als Schwundstufen von Ritus und Schöpfung bewertet“ (WEIGEL, Walter Benjamin, *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, 31.), das heißt: Wenn die Religion sich selbst als ein außerhalb der Geschichte stehende Figur sieht, dann bietet sie ihrer je eigenen Zeit keine Hilfe, weil sie an etwas zu erinnern versucht, wohin nicht mehr zurückgegangen werden kann. Diese Kritik an Kraus zeigt uns auch Wichtiges über Benjamins Verhältnis zur Theologie auf. Er kritisiert dabei nicht das Theologische per se, sondern dort, wo es derart gedacht wird, dass es dabei eine Entwertung der Geschichte mit sich führt (wo es also in irgendeiner Form von Absonderung zum Vorschein tritt).

⁵⁴ Vgl. WEIGEL, Walter Benjamin. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, 32.

⁵⁵ WEIGEL, Walter Benjamin. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, 36.

creatürlichen Stand hinausweist und dem Historischen angehört. (...) Es ist also das, was am Dasein mehr und anderes ist als das 'bloße natürliche Leben' (200), was dem Menschen in der 'Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande' entzogen wird.“⁵⁶

Durch die Ausblendung der geschichtlichen Dimension menschlichen Daseins wird der Mensch zur *Kreatur*, das heißt es erfolgt eine Reduktion seines Daseins auf das „bloße natürliche Leben“. Weigel spricht hier von einem *Entzug einer Bedeutung*, der durch diese Reduktion vor sich geht. Als Frage gewendet, kann man diesen Satz so formulieren: Was ist die Bedeutung des geschichtlichen menschlichen Daseins, wenn die enge Deutung des Lebens als *bloßes natürliches Leben* aufgebrochen wird? Welcher Zusatz strömt hier in die Annäherung an den Menschen als radikal geschichtliches Wesen herein?

Vielleicht kann man sagen, dass es der Entzug des Menschen gegenüber sich selbst ist, der durch diese Öffnung hereinkommt. Der Mensch kann sich nicht als *Kreatur* definieren, die sich fest im Schöpfungsstande, in einer Natürlichkeit, verankern kann. Vielmehr ist es ein Aushalten-müssen einer unabschließbaren Annäherung und gleichzeitige Entzogenheit, welche den Menschen kennzeichnen, will er sich seiner Bedeutung als geschichtliches Wesen gewahr werden. Er kann keine letzte Aussage über sich selbst machen, die er in einer abgesonderten Sphäre sakral oder säkular zelebrieren könnte.

Das *Profane*, das Benjamin außerhalb der Opposition Sakral und Säkular steht, wird also auch in jener Perspektive zu suchen sein, die sich darauf richtet, das *Mehr* als das bloße natürliche Leben des Menschen wahrzunehmen. Das Profane wird sich auf jenen Zusatz zu richten haben, der gerade nicht in Absonderungen versichert werden kann, sondern in solchen Versuchen der Absicherung verloren geht und sich entzieht. Was Benjamin als Säkularisierungen verwarf, waren im Grunde Spielarten und Zugangsweisen auf die Welt, welche sie nicht in ihrer eigenen Geschichtlichkeit wahrnahmen, sondern einen festen Standpunkt suchten, von dem aus die Welt bewertet werden kann: letztlich erfolgte dadurch aber die bereits zitierte „Rückverwandlung der Geschichte in Natur“, das heißt: etwas fließendes in eine statische Größe.

⁵⁶ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 36.

Wenn in solch einem Versuch das Profane für Benjamin zu bestimmen sein wird, dann ist das *Heilige* nicht etwas, das diesem Profanen gegenübersteht, *das heißt neuerlich eine Opposition analog zu Säkular und Sakralem aufmachen würde*, sondern das in einer Nähe zum Profanen zu suchen sein wird, ohne in es überzugehen.

2.2. Benjamins Verhältnis zur Theologie

Um sich dem Verständnis Agambens und Benjamins von dem Profanen anzunähern, muss auch Benjamins Verhältnis zur Theologie erwähnt werden. Dieses Verhältnis gestaltet sich ambivalent: auf der einen Seite verabschiedet Benjamin theologischen Begriffe nicht; vielmehr anerkennt er, dass „die gewichtigsten Begriffe des europäischen Denkens - wie etwa Leben, Mensch, Gerechtigkeit - der biblischen Überlieferung entstammen“⁵⁷. Benjamin steht in einer Tradition, die nicht einfach außen vor gelassen werden kann.

Dennoch geht es in seinem Denken nicht darum, die Themen und Felder, mit denen er sich beschäftigt, in theologischen Begriffen zu denken. Das historische Subjekt steht immer schon in einer Position, in der es nicht das *Ganze* des Geschehens umgreifen kann. In dieser Situation, die immer nur eine bestimmte Perspektive sein kann, nun mit theologischen Begriffen auf die Welt zuzugehen, würde die Situation des historischen Subjekts verkennen. „Menschliches Agieren und Sprechen“ findet nicht in einem statischem Raum statt, in welchem immer alles gleich bleibt und daher mit den immer gleichen Begriffen beschrieben werden kann, sondern das historische Subjekt befindet sich immer schon in einem „Abstand von Schöpfung“ und daher auch nicht in einer Position die Welt als Ganze in (theologischen) Begriffen beschreiben zu können. Man kann Benjamins ambivalentes Verhältnis zur Theologie auch mit seinen eigenen Worten beschreiben: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.“⁵⁸

⁵⁷ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 11.

⁵⁸Walter BENJAMIN, Anmerkungen, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften Band I/3, 1235. Auch Agamben antwortet in einem Interview auf die Frage, wie nahe er der Theologie in seinem Denken kommt, mit dem Verweis auf jenes Zitat Benjamins. Das zeigt an, dass er sein Verhältnis zur Theologie wesentlich in der Gefolgschaft Benjamins versteht. Der Agamben-Interpret Leland de la Durantaye weist darauf hin, dass von den ersten bis zu den letzten Schriften Benjamins Denken von theologischen Kategorien beeinflusst ist - „from his iconic angel of history to the figure of the Messiah, from ‘catastrophe’ to ‘redemption’.“ (Leland de la DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, Stanford 2009, 370.)

Das Verhältnis Benjamins zur Theologie ist in Hinsicht der „Löschblatt und Tinte“-Aussage ein paradoxes: auf der einen Seite grenzt Benjamin sich von der Theologie ab („nichts was geschrieben ist“ soll übrig bleiben), auf der anderen Seite nimmt er sie in den innersten Kern seines Denkens auf („ganz von ihr vollgesogen“). Wir finden hierzu eine Parallele in der ersten These von Benjamins *Geschichtsphilosophischen Thesen*, in denen er das Verhältnis der Theologie zum historischen Materialismus ausdrückt. Die Theologie ist sehr wohl in jedem Wort und jedem Gedanken anwesend, aber nicht direkt, weil sie „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“.⁵⁹ Das theologische Denken wird also nicht einfach verabschiedet, noch kann es auf der anderen Seite einfach unmittelbar übernommen werden. Im Kontext dieser Arbeit erscheint es interessant zu fragen, warum gerade im Horizont des Denkens der Profanität das Theologische nicht außer Acht gelassen werden kann. Adorno, der sich selbst als „Advokat“ theologischer Motive bei Benjamin sieht, stellt in dessen Schriften sogar eine *Einwanderung* der Theologie in die Profanität fest.

Die theologische Figur des *Messias* hat in Benjamins Denken einer *profanen Ordnung* eine zentrale Bedeutung: ohne das *Messianische* kann das *Profane* nicht verstanden werden. Auch bei Agamben finden wir in seinen Profanierungen zahlreiche Verweise auf die Figur des *Messias*, der im Zusammenhang mit Akten der Profanierungen steht. Was wird in diesen Verweisen angedeutet?

Mir scheint, dass das Denken der *Profanität* jenem Denken gegenübersteht, welches die weltliche Geschichte und das menschliche Geschick durch Absonderungen (sakraler oder säkularer Art) in spezifischer Art entwertet. Das profane Denken sperrt sich gerade dagegen, mit solchen Formen von Absonderungen zu arbeiten. Benjamin (und in der Folge Agamben) führen deshalb theologische Figuren derart in ihre Schriften ein, als diese Figuren nicht selbst wieder eine sakrale Absonderung bewirken, sondern in engster Beziehung zur Welt und zur Geschichte der Menschen stehen.

⁵⁹ Walter BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, Band I/2, Frankfurt am Main 1991, 691-707, 691.

2.3. Das *politisch-theologische Fragment*

An diesem Text soll die Verbindung des Messianischen und des Profanen in den Blick kommen. Es ist dies ein zentrales Fragment Benjamins, in dem er den Begriff des Profanen in den Mittelpunkt stellt und das uns daher wesentliche Charakteristika des Profanen in der Lesart Benjamins liefern kann. Das Fragment gliedert sich in drei Absätze, wobei ich zentrale Passagen des ersten und des zweiten Absatzes verwenden werde, um diese Beziehung darzustellen.

Die Figur des Messias und die Historie

Im ersten Absatz dieses Fragmentes finden wir die Figuren des *Messias* und des *historische Geschehens*: von einem *Profanen* ist zunächst noch nicht die Rede. Die Klärung des Verhältnisses von *Messianität* und *Historie* scheint wichtig zu sein, bevor überhaupt vom *Profanen* gesprochen werden kann. Benjamin beschreibt diese Verbindung folgendermaßen:

„Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.“⁶⁰

Das Fragment beginnt mit einer wichtigen These: der Messias vollendet alles historische Geschehen. Damit stimmt Benjamin „mit dem klassischen orthodoxen Standpunkt des rabbinischen Judentums überein. Diesem zufolge kann das Kommen des Messias nicht erzwungen und das Ende nicht `bedrängt` werden.“⁶¹ Der Akt des Handelns liegt auf der Seite des Messias, was zur Konsequenz hat, dass das Verhältnis zunächst als eine einseitige Beziehung erscheint. Das bringt Benjamin im zweiten Satz dieses Fragments zum Ausdruck: Nichts Historisches kann sich *von sich aus* auf Messianisches beziehen wollen. Allein der Messias selbst hat die Macht, die Beziehung zur Historie zu erlösen, zu vollenden und zu schaffen. Das Historische bedarf einer

⁶⁰ Walter BENJAMIN, Theologisch-politisches Fragment, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, Band II/1, 203.

⁶¹ Elke DUBBELS, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins `Theologisch-politischem Fragment`, in: Daniel WEIDNER (Hg.), Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin 2010, 39-66, 43.

Vollendung, die es aber nicht selbst bewirken kann. Wie diese Beziehung genauer zu charakterisieren ist, klärt Benjamin in diesem ersten Absatz noch nicht.

Das Durchbrechen einer Herrschaft des Chronos

Was uns bis hierhin allerdings schon mitgegeben wird, ist, dass die Historie mit einem rein chronologischen Verständnis brechen muss, wenn es um ihre Vollendung gehen soll. Es sind dazu zwei Hinweise gegeben: Zum einen können wir etwas a-chronologisches in der Formulierung entdecken, dass der Messias die Beziehung „erlöst, vollendet, schafft.“ Hier verweist uns Benjamin auf eine umgekehrte Ordnung von *Erlösung - Vollendung - Schöpfung*, die sich keiner chronologischen Ordnung fügt. Zum anderen spricht Benjamin davon, dass „das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis“ sein kann. Die Aufgabe der Politik besteht nicht im Errichten eines Gottesreiches, einer *Theokratie*; Reich Gottes als *Ziel* der Historie gedacht würde dieser den Charakter ihrer Geschichtlichkeit rauben, ihre eigenständige Bedeutsamkeit. Sie wäre bloß etwas Ungenügendes, dem die volle Gottesherrschaft mangelte. Ein chronologisches Denken kann *Reich Gottes* und *Historie* nur als voneinander eigenständige Größen verstehen, die höchstens in einem chronologischen Nacheinander auftreten können. Dem widerspricht Benjamin allerdings durch seine Charakterisierung der Figur des Messianischen, welche allein diese Beziehung herstellen kann.

Wir finden uns, wenn wir uns auf den ersten Absatz beschränken, in einer paradoxen Situation vor: es gibt eine Beziehung zwischen Messianischem und Historischem, die aber von der Seite des Historischen her gedacht in einer seltsamen Art der Beziehungslosigkeit besteht: man kann sich nicht auf diese Verbindung beziehen, sie selbst vollenden.

Es sind zwei Bewegungen, die uns hier mitgegeben sind: Auf der einen Seite können wir das Messianische nicht als etwas rein Transzendentes verstehen; das Reich Gottes ist nicht eine völlig jenseitige Größe - auf der anderen Seite ist das Messianische auch nichts dem Historischen Immanentes. Weder der *reine Fortschritt* der Geschichte noch das Heilige als das numinose *ganz Andere* entsprechen der Beziehung des Messianischen auf das Historische. Es muss hier also weitergefragt werden, ob sich noch eine andere Möglichkeit eröffnet, diese Beziehung zu denken und zu verstehen. Welche *zeitliche Empfindung* muss das Historische mit sich führen, damit es in einer Beziehung mit dem Messianischen kommen kann?

2.3.1. Die Ordnung des Profanen und das Messianische

Diese Frage kann erst mit Hilfe des zweiten Absatzes beantwortet werden. Hier spricht Benjamin nun nicht mehr von der *Historie*, sondern von einer *Ordnung des Profanen*. Wenn das Profane als eine Antwortfigur auf das Problem des ersten Absatzes nun eingeführt wird, dann bedeutet dass, das Profane mit einem Durchbrechen eines rein chronologischen Empfindens einhergehen muss. Wir müssen uns daher nun den zweiten Absatz ansehen und dann fragen, ob diese Vermutung haltbar ist oder nicht.

„Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des *Glücks*. (*Hervorhebung D.N.*) Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtsauffassung bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens. Denn im *Glück* erstrebt alles Irdische seinen *Untergang*, nur im *Glück* aber ist ihm der *Untergang* zu finden bestimmt. (*Hervorhebungen D.N.*) (...) Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen *Vergängnis*. (*Hervorhebung D.N.*)“⁶²

Die vermeintliche Beziehungslosigkeit des Historischen auf das Messianische, welche wir im ersten Absatz feststellen mussten, hat sich in eine *mögliche Beziehung* des Profanen mit dem Messianischen transformiert. Wir befinden uns hier mitten in einer „Geschichtsphilosophie“; Benjamin drückt diese Beziehung nun im Bild *zweier Pfeilrichtungen* aus. Die Pfeile bewegen sich auf entgegengesetzten Wegen, und dennoch treiben sie sich gegenseitig an. Es gibt ein „leises Nahen“ zwischen Messianischem und der profanen Ordnung. Wir finden zwei Kräfte, die aufeinander wirken und weder vollkommen getrennt noch vollkommen eins sind. Das bekräftigt nochmals die These des Zerbrechens einer chronologischen Bestimmbarkeit des Verhältnisses von Heiligem und Profanem:

⁶² BENJAMIN, Theologisch-politisches Fragment, 203.

„Dieses Verhältnis ist aber nicht als zeitliche Abfolge zu denken, sondern als Gleichzeitigkeit. Anders als die apokalyptische Zeitauffassung, die zwischen diesem Äon und dem kommenden Äon, zwischen Geschichte (als Mangel) und Erlösung (als Fülle), streng scheidet und einen radikalen Bruch zwischen beiden annimmt, widerspricht die `mystische Geschichtsauffassung` einem mechanischen Zeitverständnis des Nacheinanders verschiedener isolierter Abschnitte auf einer Zeitachse.“⁶³

Das Profane wird von Benjamin als *offen* für die Intensität des Messianischen beschrieben. Es ist keine Oppositionsfigur zum *Reich Gottes*, sondern unterläuft ein Verständnis des Religiösen als einer abgesonderten Kategorie.

Dennoch ist das Beziehungsverhältnis von Messianischem und Profanen nicht einfach zu fassen. So stellt auch Bernhard Wunder die Frage, wie man sich denn vorstellen kann, „daß die Glückssuche - als Dynamis und Kategorie des Profanen - von der messianischen Richtung fortstrebt, darin aber zugleich das Kommen des messianischen Reiches befördert?“⁶⁴ Er stellt dabei selbst heraus, dass Benjamin dem Leser hier paradoxe Denkfiguren vorstellt; aber in diesem Bild der beiden entgegenlaufenden Pfeile eröffnet sich so auch eine Möglichkeit, das Verhältnis der Geschichte zum Messianischen auf neue Weise zu begreifen.⁶⁵

Die sich hier etablierende Beziehung zwischen Profanem und Messianischem ist von zwei weiteren Begriffen getragen, welche diesen Absatz rahmen: die Idee des *Glücks* und die *Vergängnis* der Dinge.

Sehen wir uns zunächst die beiden Kräfte an, die hier tätig sind. Die *dynamis des Profanen* kann als das *Glückssuchen der freien Menschheit* bezeichnet werden. Das kann dadurch untermauert werden, indem wir auch den Verweis hinzunehmen, dass die *Ordnung des Profanen* sich an der *Idee des Glücks* aufzurichten habe. Die offensichtliche Frage wäre, worin nun dieses Glück bestehen kann. Wir müssen uns jedoch zuerst noch die zweite Kraft, nämlich die *messianische Intensität* der anderen Pfeilrichtung ansehen. Hier gibt uns Benjamin bloß den Verweis, dass eine Kraft eine andere auf ihrem Weg zu befördern vermag. Daher muss man fragen: Welchen Einfluss hat die messianische Intensität auf das „profane Glückssuchen“? Vielleicht liegt die

⁶³ DUBBELS, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins `Theologisch-politischem Fragment`, 45-46.

⁶⁴ Bernhard WUNDER, Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins, Würzburg 1997, 109.

⁶⁵ „Diesen Grenzverlauf zwischen profaner und messianischer Ordnung zu denken, führt den Leser vielleicht deshalb in ein logisches Paradox, um ihn auf einen anderen Denkweg zu lenken“. (WUNDER, Theologie Benjamins, 110.)

Pointe darin, dass in der profanen Ordnung nicht mehr nach einem *Heil*, sondern nach *Glück* gesucht wird. Was wir hier beobachten, ist, dass durch die messianische Kraft es zu *Verschiebungen der historischen Kategorien* kommt; das Profane ist jener Ort, an dem diese Kraft zu *Verrückungen* der bisher gültigen Kategorien führt: „Aus der Vorstellung eines Heils wird das ‘Glück’ des Profanen, aus der Vergänglichkeit des Irdischen wird seine ‘Vergängnis’, in welcher es sich erfüllt.“⁶⁶

2.3.2. *Glück und Vergängnis*: Zwei Kategorien der profanen Ordnung

Die messianische Intensität, die auf den Weg des Profanen wirkt, führt dazu, dass das Profane sich nicht in einem festen, fixierbaren Ursprungspunkt gründen kann. Durch jene messianischen Verschiebungen ist es dem Profanen nicht möglich, einen festen Halt zu finden, den es als sein eigenes festes Fundament benennen könnte, sondern, wenn wir die uns die Begriffe des *Glücks* und der *Vergängnis* vergegenwärtigen, „gründet“ das Profane *im Achten auf das Vergängliche*. Diese „Verankerung im Untergang“⁶⁷, so Wunder, ist ein zentrales Motiv für Benjamins Blick auf Geschichte: auch die Geschichte bekommt ihr Würde dort, wo sie ihrem „unrettbaren Verlust“ ausgesetzt ist. Glück ist also keine Kategorie der Erfüllung in Form eines Besitzens der Dinge; vielmehr sieht etwa Young-Ok Kim die „Pointe“ dieses Verhältnisses, das sich hier etabliert, „im Verzicht auf Dauer und Besitz“⁶⁸; und das bedeutet eben die radikale Annahme der Vergängnis der Dinge. Das Profane ist also durch ein ständige messianische Beeinflussung geprägt, die verhindert, dass das Profane einen absondernden Umgang mit dem Heiligen entwickelt und sich dadurch als eigenständige Größe setzen könnte.

Das Gewicht dieser Aussagen liegt darauf, dass man im Gegensatzpaar *Profan-Heilig* augenscheinlich die stärksten denkbaren Oppositionsbegriffe versammelt hat. Diese Aussage bewegt sich aber noch in einem Horizont, in dem man bloß über Ausschließungen zu einer Identität kommt (an diesem Beispiel wäre es: Profan ist das, was *nicht* heilig ist). Benjamin ist aber alles daran gelegen, dass man sich der Frage nach dem Profanen und Heiligen gerade nicht in so einer Logik der Absonderung

⁶⁶ Daniel WEIDNER, Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart, in: WEIDNER (Hg.), *Profanes Leben - Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, 7-39, 9.

⁶⁷ WUNDER, *Theologie Benjamins*, 110.

⁶⁸ Young-Ok KIM, *Selbstportrait im Text des Anderen. Walter Benjamins Kafka-Lektüre*, Reihe Literaturhistorische Untersuchungen, Bd. 24, Frankfurt am Main 1995, 235.

annähert, was er in dem Hinweis mit den beiden Pfeilrichtungen darstellt. Gerade deshalb, weil die Logik der Absonderung überwunden werden soll, muss Benjamin in einem Verstehen-Wollen des Heiligen wie des Profanen über statische Abgrenzungen hinausgreifen und stattdessen nach dem Ereignen des Heiligen und Profanen fragen.

Vielmehr ist das Profane die Kategorie des „leisesten Nahens“ des Messianischen, das es nie selbst zu einer Ankunft zwingen kann, eben weil es nicht mehr als eine absondernde Option beschrieben werden kann, sondern eine Figur der Bewegung ist. Deswegen verwendet Benjamin hier auch zeitliche Kategorien und Begriffe der Bewegung („Nahen“), um sich diesen Gedanken anzunähern. Er sucht hier nach einer Sprache, die diesen überhaupt noch zu einem Ausdruck bringen kann.

Diesem Gedanken können wir uns annähern, wenn wir den zweiten Absatz des politisch-theologischen Fragments nochmals genauer in den Blick nehmen. Wir finden eine besondere Rahmung: der Absatz beginnt mit der Idee des *Glücks*, an welcher sich die Ordnung des *Profanen* aufzurichten hat, und er endet mit der *Vergängnis*, welche in engster Verbindung mit dem *Messianischen* steht. Dass diese Begriffe, Glück und Vergängnis, in einer starken Verbindung zueinander stehen, wird in der Mitte des Absatzes deutlich, wo sie zusammengeführt werden: „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt.“

Dieser Satz drückt das Wesentliche der profanen Ordnung aus: das Glück ist gerade im Vergängnis der Dinge zu finden und nicht in einem Überwinden dieses Moments. Das Profane kennt keinen abgesonderten sakralen Bereich mehr, der für die Menschen ein Heil verwahrt. Es bleibt nur mehr der Blick auf die profane Welt selbst: ohne die Möglichkeit, sich des Heils sicher zu wissen, bleibt nur mehr die Suche nach dem Glück, das sich jetzt auf das Vergehen der Dinge selbst richten muss. Wo es keine Hoffnung auf eine unvergängliche Ewigkeit mehr gibt, kommen die Dinge nun plötzlich so in den Blick, wie sie auch sind: das heißt, in ihrer ganzen Verletzlichkeit und ihrem *Vergängnis*. Hier ist für Benjamin das profane Glück zu suchen: denn der „Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück.“

Diese Vergängnis ist nicht einfach eine abstrakte Idee, sondern stellt sich im Profanen ein, sofern dieses für den „Rhythmus der messianischen Natur“ offen ist: Benjamin spricht hier von einer weltlichen „restitutio in integrum“, also etwas, das eine Annahme des ganzen, vollen Wesens der Dinge ausmacht: diese weltliche restitutio führt „in die Ewigkeit eines Untergangs (...) Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.“ Das Glück kann also nicht in einer außerweltlichen, völlig transzendenten Größe oder Idee gefunden werden, sondern genau *in dieser* Welt. Das scheint mir als eine wichtige Pointe von Benjamins Denken in diesem Fragment zu sein. Das Messianische stellt sich dort ein, wo die Dinge, die Welt, in ihrer „ewigen und totalen Vergängnis“ gesehen werden: der Messias ermöglicht daher der Welt einen Blick auf ihre Vergängnis, in der auch das Glück liegt. Wenn Benjamin daher vom „Messianischen“ spricht, so ist dies nicht eine der Welt vollkommen äußerliche Größe, sondern etwas, das die Welt begleitet, was schon in gewisser Weise „hier“ ist, ohne doch anwesend zu sein.

Von diesem Standpunkt aus muss das Profane aber alle möglichen Formen kritisieren, die das Wesentliche der Dinge in anderer Form als in ihrer Vergängnis zu verorten, zu fixieren versuchen.

„Opposed to this happiness is then not only the pain we feel at the passing away of things, but also the privileges of a sacred order that introduces divisions of power and prestige, property and permission, and so often employs the most violent means to retain them.“⁶⁹

Das Profane wird daher dort negiert, wo solche Ordnungen (mögen sie sakraler oder säkularer Art sein) aufgebaut werden, welche diese Bedeutung der profanen Ordnung negieren.

In diesem Fragment hat uns Benjamin wichtige Hinweise auf sein Verständnis des Profanen gegeben und hat uns damit gezeigt, welche Annäherung er an das Profane vorschlägt: es ist ein Gegenbegriff zur Säkularisierung, welche die Geschichte in ihrer Eigentlichkeit verdeckt hat, weil sie Formen der Absonderung in transformierter Weise weitertradiert hat. Das Profane hingegen sperrt sich der Möglichkeit, Absonderungen vorzunehmen. Dadurch kommt unweigerlich die Vergängnis der Dinge in den Blick als

⁶⁹ DE LA DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, 378f.

das einzig Wesentliche, das in diesem messianischen Rhythmus der Natur bleibt und das den Menschen das Tor zum Glück aufstoßen kann.

2.4. Über den Begriff der Geschichte, II. These

Auch in der zweiten These seines Textes *Über den Begriff der Geschichte* zeichnet Benjamin ein „Bild“ von unserem Verständnis von Glück, das „durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat.“⁷⁰ Da für Benjamin die Figur des Glücks mit jener des Profanen in engster Beziehung steht, soll kurz auf diese zweite These geblickt werden, um ein tieferes Verständnis des Profanen zu gewinnen.

Das *Erfahren* des Glücks ist keine beliebige Erfahrung, sondern durch eine bestimmte Erfahrung der Zeitlichkeit, die uns berührt, eröffnet sich die Möglichkeit, sich diesem Glücksverständnis anzunähern: „Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“ (GS I/2, 693.). Das Glück ist in jenen Momenten enthalten, die wir nicht festhalten konnten, die uns gleichsam durch die Finger geglitten sind und so in ihrem Verschwinden erst dem Individuum eine Erfahrung eröffnen. Das Glück ist nicht die wehmütige Erfahrung jenes Menschen, der die vergangenen Ereignisse nur mit einem traurigen Blick betrachten kann, weil ihm *für sich* hier eine Möglichkeit entgangen ist; Benjamin bringt stattdessen drei Beispiele, die gerade von einer Öffnung des Subjekts auf Anderes hin sprechen und in dem „Wissen“ der Vergänglichkeit dieses Anderen ermöglicht sich Glück, weil es diesen Situationen etwas Einmaliges gibt, das nicht beliebig wiederholt oder hergestellt werden kann. In dieser Vorstellung des *Glücks* „schwingt“ eben nun auch *Erlösung* mit; diese Formulierung zeigt schon eine enge Verbindung zweier Welten an (Erlösung als Anklang einer „heiligen Sphäre“) in *einer* Erfahrung an, welche er wenig später nochmal klarer benennt: jeder Gegenwart kommt nämlich die Aufgabe und die Möglichkeit zu, gerade in dieser Einmaligkeit der Zeit, der Geschichte zu stehen. Dieser Gegenwart ist darum auch eine „*schwache* messianische Kraft mitgegeben“ (GS I/2, 694.), weil sie das wesentliche Ziel, worauf sie sich auszurichten hat, nicht außer sich

⁷⁰ Walter BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, I/2, 691-707, 693. (in Folge Kurzzitation: GS I/2)

(außerhalb der Geschichte) findet, sondern weil sie die Gegenwart als die Wahrheit annehmen kann. „Eben weil diese Wahrheit vergänglich ist und ein Hauch sie dahinrafft, hängt viel an ihr.“⁷¹ Benjamin verschränkt hier also den Terminus einer *messianischen Kraft* mit dem, was er unter *Glück* versteht. Wir finden also in dieser zweiten These einen bestimmten „Begriff der Geschichte“, der mit einer Verklammerung dieser Sphären einhergeht (und also nicht mit einer Absonderung gewisser Bereiche der Geschichte).

Die profane Sicht auf Welt und Geschichte ist nicht einfach in einer Opposition zur Kategorie des Heiligen zu verorten. Vielmehr steigert sich bei Benjamin solch eine Wahrnehmung der Welt, in der das *Vergängliche als Vergängliches* anerkannt wird, hin zu einer *festlichen Umgestaltung* der Annäherung an Menschen und Dinge und ihre Geschichte, die keine Absonderungen mehr braucht:

„Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Aber nicht als geschriebene sondern als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier. Es kennt keinerlei Festgesänge. Seine Sprache ist die befreite Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat.“ (GS I/3, 1235.)

Die „Universalgeschichte“, die profane Welt und messianische Welt in eine Annäherung bringt, ohne sie ineinander aufgehen zu lassen, ist dann keine „geschriebene“ (und das heißt: objektivierbare, beurteilbare) Geschichte mehr, sondern eine „festlich begangene“⁷². Es werden bei diesem Fest keine Riten vollzogen, welche das Heilige absondern könnten. Auch die Sprache selbst ist von jeder Vereinnahmung befreit, und erst hier wird ihre alte Kraft von neuem Ansichtig, da noch nicht über ihre Verwendung bestimmt wurde, sondern sie frei davon ist. Wie ein Fest vor allem davon lebt, dass es nicht bis in das Letzte hinein planbar und sein Ablauf vorhersehbar ist, so lebt auch die profane Geschichte „nach“ allen Aufsprengungen von Absonderungen vor allem aus der Kraft des Eingedenkens der Vergänglichkeit der Dinge und der Menschen. Diese

⁷¹Walter BENJAMIN, Anmerkungen zu *Über den Begriff der Geschichte*, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften, I/3, 1247.

⁷² Walter BENJAMIN, Anmerkungen zu *Über den Begriff der Geschichte*, I/3, 1235.

Geschichte schreiben zu können, würde bedeuten, einen Moment des Abstandes in sie einzutragen. Objektiviert kann nur ein Gegenüber werden, und dieser Sicht versperrt sich die Welt (die „messianische Welt“), weil sie die Welt „allseitiger und integraler Aktualität“ ist. Im Fest wird jede Chronologie zerbrochen, es lebt von seiner Aktualität und erst hieraus, indem der einzelne Moment in seiner Schwere eine Bedeutung bekommt, schöpft sich sein festlicher Charakter.

In dieser dringlich empfohlenen Lesart einer „profanen“ Geschichte können wir noch einmal auf Benjamins Verhältnis zur Theologie verweisen. Es wird nun klarer, wie dieses Verhältnis auszusehen hat: „Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“⁷³ Theologische und atheologische Versuche des Weltzugangs können weder vollkommen getrennt, noch vollkommen einseitig zu einem exakten Verständnis einer profanen Geschichte beitragen. Es ist der Versuch, Heiliges und Menschliches nicht voneinander getrennt zu verhandeln, sondern die Dringlichkeit (und dadurch auch eine Erlösung) zu sehen, dass beide nur in ihrer Verbindung in die Tiefe des Profanen vorstoßen können.

2.5. Übergang

Dass bei Benjamin vom *Profanen* gesprochen wird, kann als Versuch gesehen werden, die Absonderungen aufzubrechen, welche durch die Säkularisierung (in Weiterführung von Agambens Figur der *religio*) bewirkt waren. Aufgebrochen wurden diese Absonderungen dadurch, indem Benjamin den Versuch unternahm, das Heilige (in der Gestalt des Messianischen) nicht mehr jenseits der Geschichte zu denken, sondern dem Heiligen in dem *leisesten Nahen* an die Geschichte nachzuspüren.

Dieser Versuch brachte mehrfach Konsequenzen mit sich. Zum einen hat er gezeigt, dass dort, wo das Heilige jenseits der Geschichte gedacht wird (wie Benjamins Interpretation von *Kraus* als einer Figur, die in der *Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht* steht), die eigentliche Geschichte zu einem bloßen Zwischenraum zwischen den wirklich bedeutenden Polen degradiert wird. Zum anderen hat die konsequente Annäherung an das Profane gezeigt, dass sich dem Heiligen nicht mehr im Gestus eines sicheren Besitzes angenähert werden kann, den man abgesondert verwahren und verwalten könnte. Stattdessen wirkt das Messianische als eine Figur des Heiligen mit

⁷³ Walter BENJAMIN, Anmerkungen zu *Über den Begriff der Geschichte*, I/3, 1235.

solcher Intensität auf die profane Ordnung, dass im Profanen die Dinge nicht mehr unter dem Horizont eines Besitzes, sondern vor dem Hintergrund ihrer Vergänglichkeit in den Blick kommen können. Nichts kann mehr (abgesondert) besessen werden, sondern die Geschichte in ihrem Vergängnis, in ihrem Untergang ist nun selbst in den Mittelpunkt betreten. Das profane Glück müsste demnach darin bestehen, diese Vergängnis der Dinge annehmen zu können und den Gestus zu erlernen, sich keines letzten Fundamentes mehr versichern zu wollen, sondern offen für die Ereignisse der Geschichte zu sein, die nun im Rhythmus der messianischen Natur ist, sofern sie das Heilige nicht von sich abzusondern und aus ihr rauszudrängen versucht. Es ist die Frage, ob sie das *leiseste Nahen* aushalten kann, ohne es verdrängen zu wollen.

Benjamin hat darauf hingewiesen, dass das Historische sich nicht aus sich selbst heraus vollenden kann - das bedeutet, dass das Historische nicht nach einem letzten festen Fundament suchen sollte, durch das es sich selbst zu be-gründen versucht, sondern dass es stattdessen sein Vergängnis als ein Charakteristikum seiner selbst anerkennt. Wenn das Profane für Benjamin ein Ausdruck für das Wissen um diese Vergängnis ist, die nicht in eine statische Versicherung überführt werden kann, dann skizziert er das Profane als etwas Dynamisches. Die Dynamik des Profanen liegt nicht darin, heuchlerisch den Versuch des Historischen neu aufzunehmen, sich selbst zu vollenden und dadurch zu einer endgültigen Bestimmbarkeit seiner selbst zu gelangen.

Dieser Weg ist der profanen Ordnung, dem profanen Leben nicht mehr möglich. Aber dennoch vermag das Profane etwas zu tun. Das, was die *Figuren einer Profanierung* zu tun vermögen, darauf gibt uns Agamben an verschiedensten Stellen seiner Schriften Hinweise. Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde die Figur der Profanierung als ein *aus Absonderungen befreiender Akt* eingeführt. Sie stellte damit eine Oppositionsfigur zur religio dar, welche durch Absonderungen die gesellschaftlichen Vollzüge stabilisierte. Gegenüber einem statischen Denken der religio wurde die Profanierung als etwas Dynamisches charakterisiert, indem sie als Akt beschrieben wurde.

Die Aufgabe profanierender Gestalten und Gesten wird es sein, diese Absonderungen aufzubrechen oder einen anderen Umgang damit anzuzeigen. Im folgenden Kapitel sind nun einige dieser Figuren dargestellt. Anhand von diesen Beispielen soll die Bedeutung des *Profanierens* für Agamben geklärt werden.

Um an das vorherige Kapitel anzuschließen, welche die profane Ordnung in den Kontext von Glück und Vergängnis stellte, sollen die ausgewählten Figuren dazu in Bezug gesetzt werden. Diese kleine Phänomenologie profanierender Gestalten soll deshalb mit der Frage eröffnet werden, was Agamben unter Glück (dem er in der Verbindung von *Zauberei und Glück* annähert) versteht. Es wird klar werden, dass er hier wesentliche Motive Benjamins weiterführt. Dem Begriff der Vergängnis soll Agambens Überlegung zum Begriff des *Irreparablen* gegenübergestellt werden. Schließlich sollen auch noch die Gestalten des *Spieles* und des *Genius* eingeführt werden. In der Annäherung an die Figur des Spieles wird nochmals das Verhältnis der Dinge zur Zeit thematisiert und nicht die Chronologie, sondern die Geschichtlichkeit, das Vergehen der Dinge als das innerste Merkmal eines spielerischen Umgangs mit den Dingen auftauchen.

Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit einer neuerlichen Rückschau auf die Akte des Sakralisierens und Profanierens, des Wechselns der Dinge von einer Sphäre in eine andere. Agamben weist uns hier auf ein neues Moment in diesem Verhältnis hin, das bis jetzt noch nicht erwähnt wurde: im Übergang von einer Sphäre auf die andere zeigt sich ein *Rest* an den Dingen, der sich einer vollkommenen Absonderung der Dinge in eine bestimmte Sphäre widersetzt. Dieser Figur des Restes zeigt die Nicht-Schließbarkeit der Dinge mit sich selbst an und die antike Figur des Genius ist eine mögliche Gestalt davon, welche diesen Rest, diese Offenheit der Dinge gegenüber einer letzten Abschließbarkeit zu verteidigen versucht.

3. Kleine Phänomenologie profanierender Gestalten

In diesem Kapitel werden einige Gestalten und Zugänge Agambens vorgestellt, welche in einer Verbindung mit Agambens Verständnis von Profanierung stehen. Anhand dieser Beispiele soll klar werden, was das *profanatorische Potential* einzelner Figuren sein kann und wie Agamben Benjamins Überlegungen zu einem *profanen Leben* weiterführt.

3.1. Profanierungen: Zauberei und Glück⁷⁴

Agamben nähert sich seiner Erörterung über das, was Glück bedeuten kann, nicht in unmittelbarer Form einer abstrakten Definition an, sondern auf der einen Seite durch die Verschränkung dieser Frage mit Hinweisen auf *Zauberei*, und auf der anderen Seite verweist er auf eine bestimmte Form von *Erfahrung der Welt*, nämlich eine erste Erfahrung, die wir (als Kinder) von der Welt machen. Diese Erfahrung von Welt, welche Agamben hier (in Zitation von Benjamin) anspricht, wird als eine solche beschrieben, die uns vor eine „unüberwindliche Traurigkeit“ stellt: Die Erfahrung, nicht die Fähigkeit zu zaubern zu haben. Agamben steigt in diesen Text mit einer „ersten Erfahrung“ ein, die nicht positiv gefasst werden kann, sondern in der Erfahrung eines Verlustes seinen Ausdruck findet: eben, nicht zaubern zu können. Dabei wäre die Zauberei das, was uns den Weg zum Glück ebnen kann. Denn was „wir durch unsere Verdienste und unsere Mühen erreichen können, vermag uns tatsächlich nicht wahrhaft glücklich zu machen. Das vermag nur die Zauberei.“ (P, 47.)

Diese Aussage Agambens mag widersprüchlich erscheinen: Wir können durch unsere Verdienste und Mühen oft vieles erreichen; auch vieles, das anderen Menschen zu Gute kommen kann. Wir können durch Verdienste schließlich auch Anerkennung bekommen. Agamben versteht aber in einer ersten Hinsicht unter Glück nicht etwas, das man selbst erreichen könnte, worüber man verfügen könnte.

Das, was Agamben unter Glück versteht, scheint über das hinauszugehen, was wir „verdienen“ könnten, dessen wir uns „würdig“ erweisen könnten. Er verweist auf eine lange Tradition der Moral, welche in Kant ihren Höhepunkt findet, und welche das

⁷⁴Dieser Text bezieht sich auf: Giorgio AGAMBEN, *Zauberei und Glück*, in: AGAMBEN, *Profanierungen*, 47-51.

Glück in den Horizont des menschlich machbaren, des menschlichen Verantwortungsbereiches legt:

„'Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen', schreibt Kant und spricht von einem Gesetz, das uns sagt, 'wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.' Aber mit einem Glück, dessen wir würdig sein können, wissen wir (oder das Kind in uns) gar nichts anzufangen. Eine Katastrophe, wenn uns eine Frau liebt, weil wir es verdienen!“ (P, 48.)

Das Gesetz, von dem Kant spricht, zeigt an, dass das Glück in eine verallgemeinerbare Form transformierbar ist. Agambens Ausführungen deuten jedoch daraufhin, dass Glück sich *ereignen* muss - in Momenten der Zauberei. Das Zaubhafte versperrt uns so einen Zugang zum Glück, der das Glück in einem abstrakten Rahmen (etwa eines Gesetzes) zu finden sucht. Das Glück ist also nicht rein ein Gegenstand der Allgemeinheit, aber es ist auch nicht im Besitz des einzelnen Subjekts: weder geht es um ein allgemeines Verhalten, das zur Glückswürdigkeit führt, noch um Anstrengungen des Einzelnen, dem Glück doch habhaft zu werden.

Agamben spricht hier von einer „höheren Ethik“, derer wir uns annähern müssen, wenn wir etwas vom Glück verstehen wollen. „Wer merkt, dass er glücklich ist, hat schon aufgehört, glücklich zu sein. Das Glück hat also zu seinem Subjekt eine paradoxe Beziehung (...) das Subjekt des Glücks ist kein Subjekt“. (P, 48.)

Wenn das Glück dasjenige ist, woraufhin wir streben, und es gleichzeitig nicht in unserer Macht steht, dann weist uns das Glück selbst über uns als in-sich-geschlossene Subjekte hinaus. Agamben zeigt uns die Richtung an, in die wir denken müssen: wir können das Glück *nicht besitzen* (im Sinne davon, dass es unser eigenes wäre), sondern nur *genießen*. „Wer durch Zauber etwas genießt, entgeht der *Hybris*, die im Bewußtsein des Glücks steckt, weil das Glück, von dem er weiß, in gewissem Sinn nicht seines ist.“ (P 48) Es ist nicht *sein* Glück, und doch ist *er* es, der es erlebt und genießt. Das Subjekt hat also eine eigenartige Beziehung zum Glück. Es ist nie eine direkte (Streben nach --> schließlich Besitz davon), sondern eine *gebrochene* Beziehung. Glück stellt sich erst dort ein, wo nicht mehr daran gedacht wird, es einmal zu besitzen, sondern wo man sich von solch einem Streben schon verabschiedet hat, wo sich das Glück gleichsam gerade dort eröffnet, wo man es nicht mehr zu finden hoffte.

Was sagt uns das über das Verhältnis von Glück und Subjekt? Agamben bricht ein starres Verständnis von *Subjekt* und *Glück* als voneinander getrennte Begriffe auf und stellt sie in eine Vermittlung zueinander, die jeden Versuch einer Verfügbarmachung des Glücks unterwandert: Das Glück tritt dort in das Leben des Menschen hinein, wo der Einzelne nicht mehr nur sich selbst und seine eigenen Taten kennt, also sein „eigenes“ Glück sucht, sondern sich dem Genuss und der Freude des Zaubers hingeben kann: „Nur der Verzauberte kann lächelnd *ich* sagen, und wahrhaft verdient ist nur das Glück, das wir selbst im Traum niemals zu verdienen glauben würden.“ (P, 49.)

Wie kann man diese *höhere Ethik* verstehen, die Agamben hier in Verbindung mit dem Glück ans Tageslicht treten sieht? Es mag uns hier eine „alte Maxime“ weiterhelfen: „Wer merkt, daß er glücklich ist, hat schon aufgehört, glücklich zu sein.“

Das Subjekt muss über sich hinausgehen, sein eigenes Ich *überschreiten*, wenn es mit der Sphäre des Glücks in eine Beziehung kommen will. Wer nur *in sich* lebt, den wird das Glück, so wie Agamben es hier zeichnet, niemals verzaubern. Von daher ist das Zerschneiden eines vollen, geschlossenen Identitätsverständnisses in diesem Sinne ein ethischer Akt, weil es impliziert, dass sich das Subjekt - will es glücklich sein - nicht mehr nur mit sich selbst begnügen kann; genießend kann der Einzelne gerade deswegen lächeln, weil er sich öffnet und von jedem Versuch einer Inbesitznahme des Glücks absieht, „weil das Glück, von dem er weiß, in gewissem Sinn nicht seines ist.“ (P, 48.)

3.1.1. Die messianische Berufung

Die Ethik, von der Agamben hier spricht, könnte man - etwas provokativ und doch zurecht - als eine Ethik bezeichnen, die in der Tradition des Apostels *Paulus* steht. In seinem Werk *Die Zeit die bleibt - ein Kommentar zum Römerbrief* nimmt Agamben selbst auf diesen Brief des Apostels Paulus Bezug und versucht, das paulinische Verständnis des *Messianischen* darzustellen. Bei diesem Versuch kommt auch die *klesis*, d.h. die Berufung der Christen in den Blick. Auch die Berufung ist eine Figur, die vom Subjekt verlangt, dass es über sich hinausgehen muss und in diesem Herausgerufen-Sein nun lebt, ohne sich einer neuen abschließbaren Identität versichern zu können. Die Berufung ist das Zerschneiden jedes Versuchs, in einer geschlossenen Identität leben zu wollen. Agamben verdeutlicht dies an einem Beispiel aus dem ersten Korintherbrief:

„Im übrigen, wie der Herr einem jeden zugeteilt, wie Gott einen jeden berufen hat, so wandle er. So ordne

ich in allen Versammlungen an. Als Beschnittener wurde jemand berufen? Er soll sich nicht die Vorhaut überziehen! In Unbeschnittenheit wurde jemand berufen? Er soll sich nicht beschneiden lassen! Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts (...) Jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde. Als Sklave wurdest du berufen? Kümmere dich nicht darum! Aber auch wenn du frei werden kannst, brauche um so mehr! Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist, wer als Freier berufen wurde, Sklave des Messias.“ (1 Kor 7,17-22)

Welche Funktion erfüllt hier die Berufung, über die Paulus spricht? Worauf weist sie hin und was ist ihr Inhalt? Die Berufung ist zunächst eine Zuschreibung, welche die Identität von Jemandem bezeichnet: Du bist Sklave, du bist ein freier Mann; du bist Europäer, du bist Angestellter, du bist Identität A. Der Messias zerstört diese Identitäten nun nicht („jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde“, so Paulus), er bietet keine neue Identität B an, die stattdessen zu ergreifen und zu besitzen wäre. Vielmehr nivelliert er ein Denken, in welchem ein Subjekt glauben könnte, dass es seine Identität in einem fest begreifbaren Rahmen fassen könnte. *Die messianische Berufung ist die Zerstörung eines solchen Identitäts-Denken* („Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts“).

„Die *klesis* zeigt die eigentümliche Verwandlung an, die jeder juristische und jeder weltliche Zustand erfährt, wenn er mit dem messianischen Ereignis in Verbindung tritt. Es handelt sich (...) um die Änderung, ja fast um die innere Verschiebung jedes einzelnen weltlichen Zustands, wenn er `berufen` worden ist.“⁷⁵

Es ist nicht eine großartige äußerliche Änderung, welche die messianische Berufung bei einem Subjekt hervorbringt. Vielmehr handelt es sich um eine *Verschiebung jedes einzelnen weltlichen Zustands*. Wohin? Jenseits eines Denkens, das versucht, die Identität zu besitzen. „Die messianische Berufung hat (...) keinen spezifischen Inhalt“⁷⁶, sie ist also nicht positivierbar.⁷⁷

⁷⁵ Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zur Römerbrief, Frankfurt am Main 2006, 33.

⁷⁶ AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 33.

⁷⁷ Deswegen kann eine ekklesiologische Gemeinschaft auch keine sein, die sich primär über Zuschreibungen (und dadurch automatisch auch Ausgrenzungen) definiert; So eine Gemeinschaft versucht noch, eine Identität als eine eigene, positiv Darstellbare zu besitzen. Will sie der messianischen Berufung folgen und treu bleiben, so muss sie vielmehr dort für jene Menschen eintreten, die Opfer solchen starken Identitäts-Denken sind: Die (sprichwörtlich) „Ausgegrenzten“, die „am Rande Stehenden“ (am Rand von fremden Identitäten); Als *ek-klesia* ist sie herausgerufen, aber nicht aus der Welt, sondern in die oft gefährlichen Zwischenräume des menschlichen Lebens, der menschlichen Gemeinschaften.

Agamben verdeutlicht dies, indem er weitere Stelle aus dem Korintherbrief aufnimmt:

„Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt, ist, damit die Frauen Habenden als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende und die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende und die Kaufenden als ob nicht Behaltende und die die Welt Nutzenden als ob nicht Nutzende. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt. Ich will jetzt, daß ihr ohne Sorgen seid.“ (1 Kor 7,29-32)

Agamben bezeichnet diese Stelle aus dem ersten Korintherbrief (zentral ist hier der Begriff des „*hos me*“, des *als ob nicht*) als die „Formel des messianischen Lebens und der tiefste Sinn der klesis“⁷⁸. Was uns noch bleibt, ist nicht mehr die Möglichkeit, eine eigene Identität zu besitzen, sich ihrer versichern zu können. Vielmehr ist die messianische Berufung zunächst „die *Widerrufung* jeder Berufung“⁷⁹ – sie ruft nicht in eine andere Identität (statt A nun B), sondern sie *parodiert* vielmehr die Versuche, die Identität des Subjektes (oder einer Gemeinschaft) dadurch begründen zu wollen, dass man das Subjekt von seiner Umwelt einfach abgrenzt (*absondert*) und so zu fassen versucht.

Es geht also nicht darum, einfach eine „authentischere Berufung“⁸⁰ statt der bisherigen Identität anzunehmen. Was sagt aber die eigentümliche Formulierung des Paulus *Weinende als ob nicht Weinende, die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende* für das Leben in der Welt dann aus? Logisch betrachtet wird in diesen als-ob-nicht-Formulierungen ein „Zustand mit sich selbst in Bezug gesetzt (...) und auf diese Weise widerrufen und in Frage gestellt, ohne daß seine Form verändert würde.“⁸¹

Versuchen wir uns diesem Zustand anzunähern, in welchem das berufene Subjekt sich befindet: es *bleibt* in seiner Berufung, aber so, dass es in diesem Zustand *nicht* den Grund für seine letzte Identität zu finden versucht: es lebt als Identität A *als ob* diese

⁷⁸ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 34.

⁷⁹ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 34.

⁸⁰ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 34.

⁸¹ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 35.

Identität A *nicht* sein letztes Fundament wäre.⁸² Paulus entwickelt hier also eine Ethik, welche den Menschen von dem Zwang befreit, sich selbst eine Identität geben zu müssen.

Der messianische Ruf (*klesis*, Ruf oder Berufung) ist deswegen befreiend, weil er aus einem Besitz-suchenden Gestus herausruft. Deswegen kann Agamben sagen, dass der Ruf „etwas (ist), das man nur gebrauchen und nicht besitzen kann.“⁸³

Er führt hier den Begriff des *Gebrauchs* ein, der in seinem Denken einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Etwas zu *gebrauchen* bedeutet: mit den Dingen umzugehen, ohne sie sofort in den eigenen Besitz bringen zu wollen.

„Paulus stellt dem *dominium* (Definition von Eigentum nach röm. Recht, Anm.) den *usus* (den Gebrauch, Anm.) gegenüber: Nach der Formel *Als-ob-nicht* im Ruf zu bleiben, bedeutet, ihn nie zum Gegenstand eines Besitztums, sondern nur eines Gebrauchs zu machen. Das *hos me* hat demnach nicht nur einen negativen Gehalt; es ist für Paulus der einzig mögliche Gebrauch weltlicher Zustände. Die messianische Berufung ist kein Recht und konstituiert auch keine Identität: Sie ist eine allgemeine Potenz, die man gebraucht, ohne je ihr Inhaber zu sein. Messianisch zu sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des Als-ob-nicht (beschnitten/unbeschnitten; Freier/Sklave; Mann/Frau). Aber diese Enteignung gründet keine neue Identität: Die „neue Schöpfung“ ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten (Schöpfung, Anm.)“⁸⁴

3.1.2. Das Glück und das Göttliche

Dort, wo es also um das *Glück* oder das *messianische Leben* geht, steht das Subjekt in einer Spannung von *nur gebrauchen - nicht besitzen*. Die messianische Berufung befreit die Welt von eindeutigen Zuschreibungen und Versicherungen, deren wir habhaft werden könnten. Letztlich, so könnten wir an die vorhergehende Lektüre Benjamins anschließen, besteht sie auch in der Anerkennung der Vergänglichkeit der Dinge, weil es für sie keinen Ort mehr gibt, an dem eine letzte Sicherheit über uns fixiert werden könnte.

⁸² Das ist nicht als eine polemisch-heuchlerische Vertröstung für die in dieser Welt Weinenden zu verstehen, sondern als eine scharfe Spitze gegen jene, die zu Lasten der Mitmenschen ihre Identität durch Anhäufung von Besitztümer abzusichern versuchen. (vgl. „Kaufende als ob nicht Behaltende“)

⁸³ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 37.

⁸⁴ AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt, 37.

Der messianische Ruf lässt uns dort, wo wir in vernehmen, in eine glückliche Position kommen, insofern wir nicht mehr der Täuschung unterliegen, dass wir unser Glück im Gründen und Absichern einer eigenen Identität zu finden versuchen. Vielmehr lässt uns diese messianische klesis solche abgeschlossenen Identitäten verräterisch erscheinen; sie weist uns darauf hin, dass unser Glück woanders liegt. Um auf den Text von *Zauberei und Glück* zurückzukommen: „das Subjekt des Glücks ist kein Subjekt“ (P, 48.), also keine abgeschlossene Identität. Vielmehr ist es offen für die Welt.

An dieser Stelle eröffnet sich dann für Agamben auch die Möglichkeit, über etwas zu sprechen, was er bisher im Text unerwähnt gelassen hat. Diese bisher erläuterte Form des Glücks macht es möglich, nun auch von einem *Göttlichen* zu sprechen. Es kommt hier zur Sprache, wo das Subjekt bereits eine gewisse Bewegung erfahren hat, nämlich sich selbst nicht als den letzten Ort der Wirklichkeit verstehen zu wollen. Erst dort, wo nicht mehr in geschlossenen Kategorien gedacht wird, bringt Agamben das Göttliche - nur für einen Augenblick - zur Sprache, und zwar in Verbindung damit, dass es „auf der Welt nur eine einzige Möglichkeit des Glücks gibt: an das Göttliche glauben und nicht danach streben, es je zu erreichen (...)“ (P, 49.)

Wie in Benjamins *theologisch-politischem Fragment* ist also das Göttliche (bei Benjamin in der Form des Messianischen) nicht etwas, das es völlig jenseits der Welt gäbe: auch Agamben verbindet eine bestimmte Erfahrung des Glücks mit etwas Göttlichem in dieser Welt; Auch für ihn ist das Göttliche nicht etwas, das von Seiten des Menschen erreicht werden kann: glücklich kann man eben nur dort sein, wo nicht danach gestrebt wird, „es je zu erreichen“. Das Göttliche wird somit als eine anwesende, aber nicht verfügbare Figur dargestellt. Im Glück, wie Agamben es umschreibt, können wir wahrscheinlich das „leise Nahen“ des Messias an die profane Welt erahnen, auf das Benjamin uns hingewiesen hat. In seinem anwesenden „nicht für uns“-Sein ist das Glück ein Moment, in dem das Göttliche uns erscheinen kann. Wir müssen also den „Sinn dieses nicht für uns verstehen. Es heißt nicht, daß das Glück sich nur über die anderen ergießt (denn Glück heißt ja: für uns), sondern daß es uns nur da zusteht, wo es nicht für uns bestimmt war, nicht für uns war. Das heißt: durch Zauberei.“ (P, 49.)

Das Glück gibt es für uns, wo wir es nicht für uns erreichen, besitzen und haben wollen. Glück kann sich nur ereignen, und zwar dort, wo das Subjekt sich in einem ethischen Akt vom Anderen, von der Welt, vom Göttlichen her öffnen und ansprechen lässt und es diese Welt wahrnimmt als eine, von der es sich nicht restlos distanzieren kann.

„Die Hoffnung gibt es, aber nicht für uns“ (P, 49.) - Mit *nicht für uns* ist nicht gemeint, das es uns nicht betrifft (sonst wäre dieser Satz keine „ironische Variante“ des vorher zitierten Sprichwortes, wie Agamben meint, sondern eher eine zutiefst tragische), sondern dass sich Hoffnung erst dort einstellen kann, wo wir sie nicht auf egoistische Anliegen reduzieren.

Das Göttliche zeigt sich für Agamben also in einem unüberwindlichen Abstand von uns, aber gerade dadurch, dass es uns auf diesen Abstand aufmerksam macht, ermöglicht es uns auch, glücklich zu sein. Die *Zauberei*, die „das Leben mit dem rechten Namen ruft“ (P, 49.), ruft uns also dazu auf, nicht jenen Namen Gehör zu schenken, die uns definieren und begrenzen wollen (die uns also indirekt die Aufgabe zuschreiben, uns selbst als die letzte von-anderen-abgeschlossene Wirklichkeit unseres Daseins setzen zu wollen). Vielmehr befreit uns die Zauberei von all diesen Zuschreibungen, indem sie uns stattdessen bei unserem *geheimen Namen* ruft, auf den wir auch „antworten“ müssen. Für Agamben ist die Zauberei in „letzter Instanz (...) die Entzauberung vom Namen“ (P, 50.), weil kein Name mehr das offene Wesen des Menschen benennen kann. Die Zauberei befreit die Menschen aus diesem Horizont, in dem alles einem Namen zugeführt und daher bis ins Letzte hinein bestimmt werden muss.

3.2. Die kommende Gemeinschaft: Das Irreparable

Auch Agambens Ausführungen zum Irreparablen sind als eine Weiterführung von Benjamins politisch-theologischen Fragment denkbar. Der von Benjamin dargestellte Gedanken einer Beziehung von messianischer Intensität und profaner Ordnung, die eine

radikale Aufwertung der Geschichte mit sich bringt, nimmt Agamben auf und entwickelt ihn im Buch *Die kommende Gemeinschaft* ⁸⁵ weiter.

Benjamins *profane Ordnung* hat die Möglichkeit des Glücks in diesem Moment hervorgehoben, an dem sich die Welt und die Dinge ihrem Vergängnis stellen. Diesen zentralen Gedanken des *politisch-theologischen Fragments* führt Agamben in seinem Gedanken des *Irreparablen* weiter aus und vertieft ihn. Dieser Gedanke ist für Agamben von so zentraler Bedeutung, dass er ihn innerhalb der *kommenden Gemeinschaft* sogar in zwei verschiedenen Kapiteln aufnimmt.

Irreparabel zu sein bedeutet für die Welt, dass es nichts ihr-Äußerliches gibt, das der Welt die Schwere ihrer eigenen Bedeutung abnehmen könnte. Wie stellt sich die Welt dar, wenn alle möglichen Absonderungen sakraler oder säkularer Art überwunden wurden? In welcher Gestalt erscheint die Welt, wenn es nichts mehr gibt außer ihr selbst? Mit diesen Fragen ist die Richtung angezeigt, in welche Agamben mit Hilfe seines Begriffs des *Irreparablen* denkt. Vor diesem Horizont liest Agamben auch die *quaestio 91* des *Thomas von Aquin*, welche die Frage behandelt, in welchem Zustand die Natur sich eigentlich nach dem Jüngsten Gericht (man könnte sagen: nach der letzten möglichen Absonderung) befindet. Für Agamben ist diese Frage von zentraler Bedeutung: was, wenn dieses Gericht schon geschehen ist oder sich gerade vollzieht? in welchem Zustand befindet sich dann die Welt?

3.2.1. Agambens Verständnis des jüngsten Gerichts

Um Agambens Überlegungen leichter verstehen zu können, werfen wir noch einen kurzen Blick auf Walter Benjamins Verständnis des theologischen Begriffes des *Jüngsten Gerichts*. Benjamin hat uns bereits ein Verständnis des *Messianischen* nahe gebracht, das mit dem „Ende“ jeder *Chronologie* als einer letzten Bezugsordnung unseres Verstehens einhergeht. Vor diesem Hintergrund können wir auch Benjamins

⁸⁵ Dieses Buch kann als eine Reaktion auf den Fall der Berliner Mauer und die darauf folgende Diskussion gelesen werden, wie denn nun der Gedanke einer übergreifenden Gemeinschaft aufzunehmen ist; worauf eine Gemeinschaft ihr Fundament legen kann. De la Durantaye fasst die Grundstimmung, die Derrida, Nancy, Blanchot oder auch Agamben bewegt, in folgender Frage zusammen: „Is it possible to conceive of a community whose members share nothing but being? And if so, how does one form such a commonality?“ (DE LA DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical introduction, 160.) Es geht also darum, eine Form des Zusammenlebens zu suchen, die verbindend sein kann, ohne dass sie sich auf ausschließende Identitäten gründet. Agamben antwortet auf diese Fragestellung mit diesem Buch, in welchem er philosophische Elemente, religiöse Elemente (er schreibt über den Limbus, das Dämonische, Aureolen, die Schechina und Tianannen), aber auch marxistisch-kommunistische Elemente aufnimmt (wie etwa das Kapitel *Klassenlos*). Von verschiedenen Zugängen her versucht er also, diese Möglichkeit einer solchen „kommenden Gemeinschaft“ in den Raum zu stellen.

Aussagen über das jüngste Gericht leichter verstehen, indem auch dieser Begriff nicht als ein chronologisches Ereignis zu interpretieren ist. Damit würden wir es wieder aus der Geschichte herausdrängen und in einen Gestus des *Absonderns* fallen.

Für Benjamin ist das jüngste Gericht etwas, woran „jeder Begriff der Gegenwart (...) partizipiert“⁸⁶. Durch diese Beschreibung ist es möglich, das *Jüngste Gericht* als etwas in den Blick zu nehmen, das die Geschichte quert⁸⁷. Benjamin denkt an ein apokryphes Evangeliumswort⁸⁸, das ihn „an Kafkas Notiz (erinnert): das jüngste Gericht ist ein Standrecht. Aber es (*das Evangeliumswort, Anm.*) fügt dem etwas hinzu: der jüngste Tag würde sich, nach diesem Worte, von den andern nicht unterscheiden.“⁸⁹ Für Benjamin ist der theologische Begriff des jüngsten Tages also nicht ein chronologisches Moment am Ende der Zeit, sondern - und damit verhindert er eine sakrale Absonderung und Vereinnahmung dieses Theologumenons - das jüngste Gericht ist für ihn etwas, das sich an jedem Tag ereignen kann, ohne das er sich dabei von anderen Tagen unterscheidet.

Agamben scheint diese Überlegungen Benjamins mitgedacht zu haben, wenn er selbst über den Zustand der Welt „nach“ dem jüngsten Gericht nachdenkt. Wir finden bei Agamben eine interessante Phrase, mit welcher er diesen Zustand der Welt beschreibt: „alles (wird) so sein wie es jetzt ist, durch nichts zu ersetzen - aber eben das macht seine Neuheit aus.“ (KG, 41.) Wir befinden uns „nach dem Jüngsten Gericht“ also nicht in einer anderen Welt, sondern vielmehr ist es eine Aussage über *diese* Welt. „Alles wird so sein wie es jetzt ist“ - dieser Teil zeigt eine Kontinuität an, es gibt also keine offensichtliche Veränderung: „`die reizende Gegend`, das `saftige Gras`, das `artig plätschernde Wässerchen` (...) die Mädchen, das Friseurgeschäft“ (KG, 41.): alles wird

⁸⁶ BENJAMIN, GS I/3, 1245.: Diese Aussage kann leichter verstanden werden, wenn wir uns an die Beschreibung des Messianischen im *politisch-theologischen Fragment* erinnern: Auch das Messianische ist der profanen Ordnung nicht vollkommen äußerlich, sondern steht in einer Verbindung mit der profanen Ordnung, ohne in ihr aufzugehen (Benjamin verwendet das Bild von zwei verschiedenen Pfeilrichtungen, die sich einander beeinflussen).

⁸⁷ Hier finden wir auch eine deutliche Nähe zu einem christlichen Verständnis des jüngsten Gerichts. Wenn wir etwa die Gerichts-Parabel aus dem 25. Kapitel des MATTHÄUS-Evangeliums betrachten, so wird hier der Mensch nach seinem Verhalten dem *Messias* gegenüber gerichtet. Dieses Verhalten, welches sich in dem Verhalten zu seinem je eigenen *Nächsten* vollzieht, ist die Grundlage des jüngsten Gerichtes (das also kein Urteil am chronologischen Zeilenende bewirkt, sondern sich im Augenblick des Handelns, in der je neuen Gegenwart, niederschlägt).

⁸⁸ Benjamin gibt keine Quelle für das apokryphe Evangeliumswort, das er hier zitiert, an.

⁸⁹ BENJAMIN, GS I/3, 1245.

so sein wie es jetzt ist. Allerdings fügt Agamben nun eine qualitative Anmerkung hinzu: *durch nichts zu ersetzen - aber eben das macht seine Neuheit aus.*

Es gibt keine Absonderungen mehr, die den Dingen ihren letzten Sinn zusprechen, ein „Urteil“ von jenseits der konkreten Geschichte her über sie fällen: alles was ist, ist gerade durch nichts anderes zu ersetzen. Dadurch gewinnen die Dinge eine unglaublich starke Bedeutung: „Irreparabel zu sein bedeutet für die Dinge, unwiderruflich ihrem So-Sein überlassen zu werden, einzig und allein ihr So zu sein“ (KG, 41.). Das bedeutet für die Dinge aber auch, dass „es buchstäblich keinen Schutz für sie gibt, dass sie in ihrem So-Sein völlig ausgesetzt, völlig verlassen sind.“ (KG, 42.) Was ist es, das sie hier schutzlos macht? Das Wesentliche der Dinge, wenn ihr So-Sein in den Mittelpunkt rückt, ist, dass es keine Möglichkeit mehr gibt, die Dinge einer letzten Sicherheit oder einer Ver-Sicherung zuzuführen. Versetzt aus allen Absonderungen heraus werden sie nun *aufs Spiel gesetzt*; was bleibt, ist ihr schutzloses Dasein, das seine stärkste Bekräftigung in der Vergängnis der Dinge findet.

3.2.2. Das beliebige Dasein

Zentral erscheint mir hierbei, dass Agamben einen Blick auf das Sein der Dinge, der Menschen etc. offenlegt, der ihr *So-Sein* als wichtiges Merkmal beschreibt. So wie etwas ist, so ist es auch. Es gibt keine andere Möglichkeit, über die es sich wesentlicher definieren und bestimmen könnte. Es ist das Sein „wie es ist“, das hier in den Vordergrund tritt.

Interessant ist in diesem Kontext auch Agambens Interpretation der scholastischen Bestimmung der Transzendentalien: „*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*“⁹⁰; Agamben verweist auf die übliche Lesart dieser Stelle: es gibt verschiedenes Seiendes, dem die Prädikate „eines“, „wahr“, „gut“ oder „vollkommen“ zufallen könnten. Bei dieser Lesart würde das Wesentliche dieses Satzes auf der Seite der Prädikate liegen: das Gute, die Wahrheit usw. kann sich in einem Seienden, gleichgültig welchem, einstellen. Hierbei wäre jedes beliebige Seiende bloß der Träger dieser Transzendentalien. Agamben legt die ganze Bedeutung dieses Satzes aber auf das *quodlibet*, welches in der deutschen Version mit *Beliebiges* übersetzt wird: Gerade das beliebige Sein, das So-Sein der Dinge ist das entscheidende Moment des Seins. Das *beliebige* Sein ist nämlich davon befreit, sich über irgendwelche Zuschreibungen oder

⁹⁰ „Jedwedes Seiende ist eins, wahr, gut oder vollkommen“ (KG, 9.)

Bestimmungen zu definieren. Das bedeutet aber auch eine Befreiung von jedem möglichen äußerlichen Urteil über es, da diesem Urteil die Grundlage entzogen wird. Es kann nur mehr auf das „eigene Statt-Finden“ der Dinge selbst geschaut werden.

„In dieser Konzeption ist das Wie-Sein davon entbunden, diese oder jene Eigenschaft zu haben, die seine Zugehörigkeit zu dieser oder jener Menge, dieser oder jener Klasse (die Roten, die Franzosen, die Moslems) festlegt - jedoch nicht um es auf eine andere Klasse oder einfach auf die Abwesenheit jedweder Zugehörigkeit auszurichten, sondern auf sein So-Sein, auf die Zugehörigkeit selbst.“ (KG, 10.)

Agambens Versuch, die Grundlage für ein kommendes Zusammen-Sein der menschlichen Gemeinschaften zu begründen, nimmt in dieser Aussage deutliche Konturen an. Es ist nicht die Zugehörigkeit, welche einem bestimmten Seienden seine Identität gibt; nicht einmal die Zugehörigkeit zur Klasse „Mensch“ kann die Grundlage dafür sein, die nun das kommende Sein bestimmen soll. Es liegt Agamben vielmehr im Sinn, die Suche nach Zugehörigkeiten aufzugeben (wie immer die auch bestimmt sein mögen), und stattdessen den Blick auf das *So-Sein* der Dinge selbst zu richten (das vermeintlich Unwesentliche wird so zum Wesentlichen schlechthin). Das, was bleibt, sind nicht mehr Versuche, *volle, abgeschlossene Identitäten* zu generieren, sondern, den Blick auf die Geschichte und ihre wirkliche Bedeutung für das Dasein der Menschen zu schärfen. Es geht hierbei um ein *Durchbrechen aller Bilder* (der Zugehörigkeit), um aufmerksam zu werden für das, was dann noch übrigbleibt: es ist das beliebige Dasein der Dinge, der Menschen - in ihrer Verletzlichkeit und ihrer Vergänglichkeit, das durch kein letztes Bild mehr repräsentiert (und dadurch in einer unverletzbaren Sphäre gesichert) werden kann.

Ein *profaner Heiligenschein*

Mit Hilfe dieser Überlegungen sind wir nun wieder zurück an jenem Ort, an dem Agamben die Dinge als *irreparabel* bezeichnet hat, weil es - das *beliebige* Dasein der Dinge - nun wirklich „durch nichts zu ersetzen“ ist. De la Durantaye merkt in seinem Kommentar zu der *kommenden Gemeinschaft* an, dass an dieser Stelle, wo das Irreparable hervortritt, es nicht mehr möglich ist, zwischen der *Existenz* und der *Essenz* der Dinge zu unterscheiden: es gibt nichts mehr hinter den Dingen, das losgelöst von ihnen eine Essenz haben könnte⁹¹. Das einzige, was bleibt, ist, dass Existenz und Essenz

⁹¹ Vgl. DE LA DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, 197-199.

im innersten miteinander verbunden sind; oder, wie Agamben es selbst sagt: *das einzig wirklich Unvergängliche ist nun die Vergänglichkeit der Dinge*, „und über ihnen schwebt so etwas wie ein profaner Heiligenschein.“⁹² Dieser profane Schein an den Dingen gibt ihnen ihre Aura der Vergänglichkeit, wie Benjamin es ausdrückt, sodass die Dinge und Menschen als *Beliebige* eben nicht auf ein *Nichts* reduziert, sondern von jeglicher fremden Definition befreit werden und so in ihrer Eigentlichkeit hervortreten können.

Die Dinge werden also - Agamben zufolge - nicht aus der Welt, aus ihrem beliebigen Dasein heraus erlöst, sondern sie finden Erlösung in der Anerkennung ihrer Vergänglichkeit. „Die Erlösung ist kein Ereignis, in dem das Profane heilig und das Verlorene wiedergefunden wird. Die Erlösung ist im Gegenteil der unwiederbringliche Verlust des Verlorenen, die endgültige Profanierung des Profanen.“ (KG, 100.) Das Ding als das Vergängliche - das Verlorene - kann nicht „wiedergefunden“ werden. Wäre es möglich, den Dingen und Menschen unter Ausblendung ihre Vergänglichkeit sich anzunähern, bedeutete dies, dass man erstens frei über sie jederzeit verfügen könnte und zweitens dass ihnen die Bedeutung ihrer *Beliebigkeit*, ihres So-Seins genommen würde, indem man sich ihnen versichern könnte. Vielmehr ist es der „unwiederbringliche Verlust des Verlorenen“, der bleibt, und den Agamben an anderer Stelle in *Die Zeit, die bleibt* als einzige historische Aufgabe ansieht, derer er sich annehmen würde.

Paradoxerweise können wir Agamben zufolge also nur hier erst wirklich zu hoffen beginnen, wenn für uns schon alles *verloren* ist, und das heißt: wenn man der Vergänglichkeit der Dinge in das Auge sieht. „Wir können nur auf das unsere Hoffnungen gründen, für das es keine Abhilfe gibt.“ (KG, 100.) Diesem Verlust versucht die *Profanierung* einen Ausdruck zu geben. Die Bewegung der Profanierung arbeitet allen Möglichkeiten einer Absicherung der Dinge entgegen; sie widersetzt sich allen Tendenzen, die das So-Sein der Dinge in ihrer Vergänglichkeit verdecken wollen.

Das So-Sein der Dinge und die Öffnung für ein ethisches Moment

Die Profanierung ist also keine neutrale Angelegenheit, sondern eine politische Aufgabe: es geht darum, das Verletzende und Entwertende solcher Zustände aufzuzeigen, welche das So-Sein der Dinge und der Menschen entwertet. Der Terminus

⁹² Vgl. KG, 42.

„irreparabel“ bedeutet daher genau nicht, das man versuchen sollte, den *beliebigen* Zustand der Dinge zu reparieren, sondern das *Irreparable der Dinge* in seiner vollen Bedeutung anzuerkennen. In diesem Moment kann für Agamben so etwas wie Ethik überhaupt erst verständlich werden, insofern es um den Anspruch geht, sich dem *So-Sein* der Dinge zu konfrontieren und nicht bloß ein ethisches „Programm“ zu erfüllen:

„Die Tatsache, dass der Mensch weder ein Wesen noch eine historische oder spirituelle Berufung, noch auch eine biologische Bestimmung hat oder verwirklichen sollte, muss der Ausgangspunkt eines jeden ethischen Diskurses sein. Nur so kann es so etwas wie Ethik geben: Denn wenn der Mensch diese oder jene Wesenheit wäre oder zu sein hätte, diese oder jene Bestimmung hätte oder erfüllen sollte, wäre jede ethische Erfahrung unmöglich - es gäbe nur Pflichten, die zu erfüllen wären.“ (KG, 43.)

Der ethische Ansatz, den Agamben in Verbindung mit der Profanität der Dinge in die Argumentation einbringt, nimmt also den Ausgangspunkt vom So-Sein der Dinge und der vollen geschichtlichen Bedeutung dieses Momentes: Eine Ethik, die im Vorhinein um Werte oder mögliche Aufgaben weiß, kann in Agambens Formulierung gar nicht *ethisch* sein, sondern bloß eine Erfüllung äußerlicher Maßstäbe. Agambens Verständnis von Ethik konfrontiert den Handelnden mit dem Hinweis darauf, dass der Mensch das *Wesen der Negativität* par excellence ist: er hat kein festen Wesenskern, keine historische oder spirituelle Berufung, keine biologische Bestimmung.

Was bleibt, wenn alle möglichen Bestimmungen des Menschen wegfallen? Der Mensch wird ohne diese Bestimmungen nicht auf ein *Nichts* reduziert, sondern es wird hier erst eine mögliche Inblicknahme des So-Seins der Menschen in all seiner Schwere eröffnet. Und erst hier, im Besinnen auf diesen Moment, dringt der Mensch für Agamben in den Bereich der Ethik ein: „Es gibt in der Tat etwas, das der Mensch ist und sein soll. Doch dieses Etwas ist weder eine Essenz noch im eigentlichen Sinn eine Sache: *Es ist das schlichte Faktum seines Daseins als Möglichkeit oder Potenz.*“ (KG, 43.)⁹³

⁹³ Der Gedanke der *Potentialität* beschäftigt Agamben in einer Vielzahl seiner Schriften. Einige Interpreten sehen diesen Gedanken sogar als den roten Faden an, der die Werke Agambens miteinander verbindet. Martin Müller streicht dies in seiner Dissertation hervor. Wenn er nach dem Element fragt, das Agambens Denken in seinen Werken verbindet und maßgeblich prägt, dann verweist er darauf, dass einige Denker ebendieses Element im Begriff der Potentialität sehen: „Sowohl für Mills als auch de la Durantaye ist es Agambens Denken der *Potentialität*, in dem sie *das* rekurrente Muster in seinen Studien erkennen.“ (Martin MÜLLER, *Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmodells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie*, Universität Wien (Diss.) 2011, 23.)

Die „reine Potenz“ entspricht für Agamben dem So-Sein des Menschen, insofern es nicht in einer bestimmten Aufgabe, einer bestimmten Berufung-zu-etwas, restlos ausgefüllt werden kann. Das *reine Vermögen* von etwas, nicht das Tun dieser oder jener spezifischen Aufgabe, ist dasjenige, was die Potentialität des Menschen ausdrückt. So ist es die generelle Frage, die Agamben in seinem Denken beschäftigt, ob es so etwas wie eine *spezifische* Bestimmung, oder Aktivität, Potenz gibt, welche die Menschheit wirklich charakterisiert und welche sie erfüllt.⁹⁴ In Agambens Sicht hat der Mensch keine vorbestimmte Aufgabe zu erfüllen; es gibt keinen äußerlich festgelegten Bereich, in welchem er seine Potentialität verwirklichen müsste. Vielmehr ist es eine Frage der *Entscheidung* und *Verantwortung*, der *Begegnung* mit anderen Menschen, die das einzelne Individuum dazu veranlassen können, seine Potentialität in die Tat umzusetzen. Die ethische Erfahrung besteht also nicht in einer Entscheidung für ein abstraktes „Gut“ oder „Böse“, sondern man muss - wenn man die starke Bedeutung des So-Seins beachtet, welche Agamben immer wieder hervorhebt - die konkrete Situation des Individuums und seine Verantwortung für seine freie Potentialität in den Mittelpunkt stellen.

Die ethische Erfahrung wird dort dem Menschen zurückgegeben, wo mögliche Absonderungen „ethischer Aufgaben“ *profaniert* wurden, d.h.: wo das So-Sein des Menschen in seiner Potentialität in das Licht der Verantwortung gestellt wird und es keine dem Menschen äußerlich-objektive Ordnung gibt, die ihn in seinem Handeln gleichsam fremdbestimmt. Das profane Leben, erst das beliebige Dasein eröffnet eine mögliche ethische Erfahrung.

3.2.3. Agambens Ethik im Gespräch mit christlichen Positionen

Wir finden auch im christlichen Horizont ethische Ansätze und Überlegungen, die mit jenen Agambens in ein Gespräch treten könnten. Wir können hier etwa an Ivan Illich denken, der die Institutionalisierung bestimmter Lebensbereiche der Menschen aus demjenigen Grund kritisiert, weil sie dem Menschen die Verantwortung vor der wirklichen Begegnung mit den Anderen abnehmen, dadurch aber auch dem Individuum

⁹⁴ De la Durantaye verweist uns darauf, dass die Idee der Potentialität nicht von Agamben selbst stammt, sondern in wesentlichem Maße eine Rezeption von Aristoteles darstellt, bei dem dieses Denken der Potenz ein wichtiges Moment darstellte. (Vgl. DE LA DURANTAYE, Giorgio Agamben. A Critical Introduction, 1-3.)

eine (ethische) Verantwortung entziehen. Illich erinnert daran, dass auch die Diskussion um *Werte* deswegen nicht den Kern der ethischen Frage trifft, weil sie schon eine gravierende Verschiebung in der ethischen Fragestellung darstellt. Der Wert ist nicht etwas, was das (einzelne oder gemeinschaftliche) Subjekt *erleben* kann, sondern etwas, das als möglicher *Besitz* gedacht und dadurch in die Sphäre des Objektiven gedrängt wird, anstatt das Ethische im Erlebnis des Daseins des Subjektes zu verorten: Sobald nämlich etwas aus der Sphäre des Erlebens in die Sphäre des Wertes herausgedrängt wird,

„öffne ich eine neue Tür. Werte können positiv, aber auch negativ sein, In dem Moment, in dem ich in der Philosophie über Werte spreche, nehme ich die Existenz eines Nullpunktes an, von dem aus Werte in zwei Richtungen ansteigen oder fallen. Die Ersetzung des Guten durch die Idee des Wertes beginnt in der Philosophie und kommt dann in einer ständig wachsenden ökonomischen Sphäre zum Ausdruck, in der mein Leben dazu da ist, Werte zu verfolgen, statt dem nachzustreben, was gut für mich ist, und das kann nur ein anderer Mensch sein. Was könnte es sonst sein?“⁹⁵

Es sind zwei wesentliche Dinge, die Illich in dieser kurzen Passage kritisiert. Auf der einen Seite betrifft es die Annahme der *Existenz eines Nullpunktes*, von dem aus Werte festgesetzt und Dinge bewertet werden könnten; dies würde allerdings voraussetzen, dass der Mensch sich selbst an einem Standpunkt befindet, von dem aus er die Welt in ihrer Totalität überblicken könnte (ein Urteil lässt sich erst dort festsetzen, wo das Ganze einer Sache in den Blick gekommen ist). Dies wäre allerdings nur in einer von der konkreten Geschichte losgelösten, abstrakten Urteilssetzung möglich, was dem *beliebigen Sein* der Dinge widerspricht.

Auf der anderen Seite zeigt dieser Versuch einer Versicherung durch das Schaffen einer abstrakte Ordnung seine Konsequenzen für das Subjekt vor allem dort, wo man, wie es gegenwärtig geschieht, von einer „ständig wachsenden ökonomischen Sphäre“ umgeben ist: Hier würde das Leben seine *Möglichkeit und Potentialität* verlieren, da dem Subjekt das Werte-Erfüllen zur Aufgabe gemacht wird, was - um mit Agamben zu sprechen - diese Potentialität des Menschen nicht voll ausschöpft.

Ein wichtiger Punkt, den Illich hier einbringt, ist die Formulierung der Annahme der *Existenz eines Nullpunktes*. Auch Agamben müsste dieser Aussage Illichs zustimmen, da dieser Nullpunkt in seinen Gedanken *die Absonderung schlechthin* darstellt, insofern er einen abstrakten Ort definiert, von dem die Verlockung nach einem totalen/totalitären

⁹⁵ Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 88.

Blick auf die Welt ausgeht. Hier würde, so auch etwa Dietrich Bonhoeffer, „die Frage nach dem Guten abstrakt gestellt und von der Wirklichkeit gelöst.“⁹⁶

Diese Lösung, das *Gute* und *Böse* objektiv festsetzen zu versuchen, kann zwar aufrichtig erscheinen, insofern sie von den Wirren der konkreten Situation absieht und Erlösung dort bietet, wo objektiv-gültige Werte zur Verfügung gestellt werden, an denen man sich orientieren kann. Jedoch begibt sich derjenige, der die Werte vorgibt, an eine Stelle, die er per se nicht einnehmen kann, da dies einen Blick auf die Welt in ihrer Gesamtheit evoziert, der sich in dieser Form allerdings keinem menschlichen Subjekt gibt. Deshalb sagt auch Bonhoeffer, dass für ihn „das Gute nicht die Übereinstimmung zwischen einem uns - durch Natur oder Gnade - zur Verfügung gestellten Maßstab und dem von mir als Wirklichkeit bezeichneten Seienden (ist)“, vielmehr ist für ihn das Gute „die Wirklichkeit und zwar die in Gott gesehene, erkannte Wirklichkeit selbst.“⁹⁷ Die ethische Frage nimmt dort die Welt ernst, wo sie über die Geschichtlichkeit der Welt nicht hinausgeht und daher keinen solchen „Maßstab“ (in welcher Form auch immer) an die Welt anlegt, der diese als eine geschlossene Größe wahrnehmen muss.

„Wie die Welt ist - ist der Welt äußerlich“ (KG, 100.), so lautet der Schlusssatz Agambens *Kommender Gemeinschaft*. Will man also ein endgültiges Urteil über die Welt abgeben, so geht das nur, indem man sich außerhalb von ihr stellt. Der Anknüpfungspunkt für ein Gespräch mit Agamben aus christlicher Position müsste daher die Frage nach der Bedeutung der konkreten Geschichte sein. Vor allem durch das Geschehen der Inkarnation, also der Menschwerdung des biblischen Gottes, ist das Heilige und das Menschliche in keiner letzten Trennung voneinander denkbar und verstehbar. Die Geschichte erfährt hier eine ungeheure Aufwertung, insofern sie einen Ort der Offenbarung Gottes darstellt. Sebastian Pittl verweist etwa auf den lateinamerikanischen Theologen Ignacio Ellacuría, der Heils- und Profan-Geschichte in engste Verbindung miteinander bringt:

In der unwiderruflichen, unüberbietbaren und unhintergehbaren Annahme des Menschen und der Welt in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus liegt für Ellacuría nicht nur der letzte Kulminations- und Eröffnungspunkt der Heilsgeschichte, sondern auch die Eröffnung der Profangeschichte, die durch die Selbstentäußerung Gottes in der Inkarnation überhaupt erst als selbständige und in einem gewissen Sinn

⁹⁶ Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Gütersloh 1992, 37.

⁹⁷ BONHOEFFER, *Ethik*, 37.

„gottlose“ Geschichte in Gang gesetzt wird, und die es daher in ihren wesentlichen Dimensionen auch als materiale und soziale Geschichte theologisch ernst zu nehmen gelte.“⁹⁸

Das Profane der Geschichte erfährt auch von dieser Seite her eine Würdigung, sobald man sich der Menschwerdung Gottes verpflichtet weiß und daher die Geschichte als den Ort seiner Offenbarung nicht mehr als unwesentlich abtun kann.

Das beliebige Dasein selbst hat sich in diesem Kapitel als eine profanierende Gestalt herausgestellt, insofern der Blick auf das geschichtliche Dasein in den Vordergrund tritt. Dieses irreparable So-Sein der Dinge kann nicht von einem äußeren Standpunkt aus, mit einem objektiven Maßstab beurteilt werden. Statt einem äußerlichen Richter gegenüberzutreten, haben die Dinge das jüngste Gericht überlebt und erstrahlen deswegen im Glanz des profanen Heiligenscheins. Doch dieser Heiligenschein verleiht dem So-Sein der Dinge eine enorme Schwere, insofern sie nun erstmals vor einer wirklich ethischen Verantwortung stehen, die ihnen keine Werte und keine objektive Richtschnur abnehmen kann.

3.3. Das Spiel

Im Artikel *Lob der Profanierung* setzt Agamben der absondernden *religio* die Figur des *Spieles* gegenüber. Die *religio* hatte die Aufgabe, sorgsam auf die Absonderung der Sphäre des Heiligen zu achten und diese zu behüten. Das Spiel wird einen *Gebrauch* des Heiligen hervorbringen, welcher diese religiöse Form der Absonderung missachten wird.

Im bereits ausgeführten Teil über Agambens Verständnis von *religio* wurde zu klären versucht, welche Grundlage in zeitlicher Hinsicht diesem Religions-Verständnis zu Grunde liegt.

Der Mythos konnte als Versuch gesehen werden, das menschliche Erleben mit der kosmologischen Welt in einen Zusammenhang zu bringen. In zeitlicher Hinsicht ist dies in einem ersten Schritt die *kalendarische Zeit*, welche die *erlebte Zeit* mit der *kosmologischen Zeit* zu verbinden sucht. Die kalendarische Zeit wird daher auch von Ricoeur als „die erste Brücke“ bezeichnet, „die von der historischen Praxis zwischen

⁹⁸ Sebastian PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie, Universität Wien (Diplomarbeit) 2010, 48.

der erlebten und der kosmischen Zeit geschlagen wird.“⁹⁹ Benveniste bezeichnet diese Zeitform auch als „Zeit der Chronik“ und weist als sie jene Zeitform aus, welche unser Weltverständnis und auch unsere „persönliche Existenz“ wesentlich prägt.¹⁰⁰ In der chronologischen Zeit wird versucht, die Zeit selbst einer Objektivierung zuzuführen und sie als selbstständige Größe, als *Chronos*, herrschen zu lassen. Deshalb findet man in vielen (heidnischen) Religionen zahlreiche Kulte, die durch ihre Rituale diese kalendarische Zeit stabilisieren sollen.

Die *religio* versucht also, die Zeit als eine objektive Größe festzustellen, die sie durch ihre Riten, Feste kalendarisch gliedern und zelebrieren kann. In welchem Verhältnis steht nun das Spiel mit dieser religiösen Sphäre des Heiligen (dieser Sphäre, welche die Zeit zu stabilisieren versucht)?

Agamben streicht hervor, dass es eine zentrale Verbindung zwischen dem Spiel und dem Heiligen gibt; viele Spiele entstammen aus heiligen Riten¹⁰¹ und erfüllen bei diesen eine wichtige Funktion. Im Spiel selbst wird aber nur eine Seite der „Macht des Heiligen“ aufgenommen, es „zerbricht diese Einheit: als *ludus* oder handelndes Spiel läßt es den Mythos fallen und bewahrt den Ritus; als *iocus* oder Wortspiel löscht es den Ritus aus und läßt den Mythos überleben.“ (P, 73.) Das Spiel ist also zuinnerst mit der Sphäre des Heiligen verbunden, es nimmt gewisse Rituale auf, ohne sie in ihrem (ursprünglich) mythologischen Kontext zu lassen. Es wird also mit dem Ball gespielt (der *Ritus*), aber dass es dabei vielleicht um den Kampf der Götter um den Besitz der Sonne geht (der *Mythos* dahinter), das wird vergessen.

Dieser spielerische Umgang mit dem Heiligen lässt die *religio* nun nicht unangetastet; daher ist nun auch der Blick darauf zu richten, wie das Verständnis von Zeit sich in diesem spielerischen Gebrauch der Dinge verändert. Agamben zitiert hier zunächst eine zentrale Passage aus Carlo Collodis Werk *Pinocchio*, in welchem Pinocchio und sein Freund Kerzendocht in das Land der Spielzeuge gebracht werden, das sie schlussendlich in der Verwandlung als Esel wieder verlassen müssen. Collodi schildert diese Welt des Spiels folgendermaßen:

⁹⁹ RICOEUR, Zeit und Erzählung Bd. III, 169.

¹⁰⁰ Vgl. RICOEUR, Zeit und Erzählung Bd. III, 168-169.

¹⁰¹ Agamben führt hier einige Beispiele für diese Abstammung der Spiele an: Der Ringelreihen war ursprünglich ein Hochzeitsritus; das Ballspiel kommt von den Kämpfen der Götter um den Besitz der Sonne; die Glücksspiele stammen von Orakelpraktiken; der Kreisel und das Schachspiel waren Instrumente zur Weissagung.“ (P, 72.)

„Dieses Land war mit keinem anderen Land der Welt zu vergleichen. Seine Bevölkerung bestand nur aus Kindern. (...) Auf den Straßen herrschte eine Fröhlichkeit, ein Tumult, ein Geschrei, daß man dabei den Verstand verlieren konnte. Scharen von Lausejungen überall; einige spielten mit Nüssen, andere mit flachen Steinchen, wieder andere spielten Ball, nochmals andere fuhren auf Fahrrädern, und schließlich saßen welche auf Schaukelpferdchen. (...) Man lachte, brüllte, schrie, klatschte in die Hände, pfiß, gackerte wie ein Huhn, das gerade ein Ei gelegt hat, kurz und gut, es herrschte ein solcher Höllenlärm, ein solch wirres Geschrei, ein solcher Teufelsspuk, dass man sich die Ohren mit Watte zustopfen musste, um nicht taub zu werden. Auf allen Plätzen sah man Zelttheater, gedrängt voll von Kindern vom Morgen bis zum Abend (...)“¹⁰²

Dieser „Höllenslärm“, der in Collodis *Pinocchio* von den spielenden Kindern erzeugt wird, lässt sich auch bei zahlreichen rituellen Festen in heidnischem Kontext finden.¹⁰³ Bei diesen Festen wird durch diesen Höllenslärm die Aufgabe übernommen, „die Stabilität des Kalenders zu organisieren und zu sichern“, indem bei diesen Festen je neu die Gültigkeit des Kalenders zelebriert und gefeiert wird. Der „Teufelsspuk“, der von den Kindern im Abenteuer *Pinocchio* herrührt, stabilisiert aber gerade nicht die Zeit, sondern bringt diese stabile zeitliche Objektivität, welche der Kalender darstellt, zur Auflösung. Wir finden eine Beschleunigung der Zeit vor („Bei diesem ständigen Zeitvertreib und den verschiedenartigen Vergnügungen verflogen die Stunden, die Tage, die Wochen wie Blitze“¹⁰⁴), die unmittelbar mit ihrem festlichen Charakter zusammenhängt. Agamben selbst spricht von der „maßlosen Ausweitung eines einzigen Festtages“ (KuG, 100.), den Collodi so ausdrückt: „Die Wochen in jenem Land (bestehen) nur aus sechs Donnerstagen und einem Sonntag (...), und die Ferien beginnen grundsätzlich am ersten Januar und enden am letzten Dezember.“¹⁰⁵

Das wesentliche Moment, das mit der Befreiung des Heiligen aus seiner rituellen Absonderung heraus durch das Spiel angesprochen ist, ist ein *zeitliches* Moment. Es ist also eine besondere Form von zeitlicher Wahrnehmung, die erfahrbar wird, wenn die

¹⁰² Carlo COLLODI, *Pinocchio*, Zürich 2003, 169.

¹⁰³ Giorgio AGAMBEN, *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 2001, 100. (in Folge *Kurzzitation*: KuG) Agamben verweist hier v.a. auf „kalte Gesellschaften mit stationärer Geschichte“ (LÉVI-STRAUSS, zitiert nach: KuG, 100.), die durch solche Riten diese Kalenderstabilität je neu zu schaffen versuchen. Agamben bringt zahlreiche Beispiele von Festen aus unterschiedlichen Kulturen, in denen er diesen Versuch zu erkennen glaubt; beispielsweise etwa auch in einem alten schottischen Fest „mit dem Namen *calluinn* (Heidenlärm), das am letzten Jahrestag dergestalt stattfand, daß ein mit einem Kuhfell bekleidet Mann, dem ein Schwarm lärmender Jungen folgte, die das Fell durch Stockschläge zum Tönen brachten, dreimal um jedes Haus ging und so den Lauf der Sonne imitierte.“ (KuG, 101.)

¹⁰⁴ COLLODI, *Pinocchio*, 170.

¹⁰⁵ COLLODI, *Pinocchio*, 161,

Zeit aus ihrer Absonderung befreit wird. Zeigt dieser spielerische Umgang mit Zeit bloß das Hervortreten dieser festlichen Beschleunigung an, oder offenbart sie uns mehr über den Charakter der Zeit, wenn sie als „menschliche Zeit“ (KuG, 104.) in den Blick kommt? Was tritt an dieser Zeit hervor, sobald sie menschlich wird?

Zunächst ist festzustellen, dass diese neue Dimension an Zeitlichkeit deswegen hervortritt, weil das Spiel die Dinge und Gegenstände aus ihren Absonderungen, in denen sie verhaftet sind, befreit. Wenn die Kinder mit verschiedenen Gegenständen spielen, finden sie einen Umgang mit ihnen, welcher der Erwachsenen-Welt oftmals fremd ist.¹⁰⁶ Fremd ist dieser Umgang der Kinder mit den Sachen deswegen, weil sie noch nicht mit den Absonderungen dieser Gegenstände in verschiedene Sphären konfrontiert sind: der Kochlöffel gehört noch nicht zur Sphäre der Küche, das Handy ist noch nicht in die Kategorie der Kommunikationsmittel abgesondert, sondern lockt mit seinen glänzenden Lichtern zu einem spielerischen Umgang damit. „Die Kinder verwandeln (...) in Spielzeug auch, was der Sphäre der Wirtschaft, des Kriegs, des Rechts und der anderen Aktivitäten angehört, die wir als ernsthaft zu betrachten gewohnt sind. (...) ein juristischer Vertrag verwandelt sich mit einem Schlag in ein Spielzeug.“ (P, 73.)

Diese Praxis, die Dinge aus ihren Absonderungen zu befreien, kann einen harmlosen Charakter haben, aber auch durchaus starke kritische Züge annehmen. Nahezu revolutionär wird diese spielerisch-profanatorische Praxis, wenn sie mit jenen Absonderungen in Berührung kommt, welche die gesellschaftlichen Vollzüge stabilisieren; ihr spielerischer Umgang mit diesen Dingen führt dann nämlich dazu, dass das, was die gesellschaftliche Ordnung stabilisiert und aufrecht erhält, nun aus einem spielerischen Blickwinkel wahrgenommen wird, gleichsam *parodiert* wird, indem eine

¹⁰⁶ Bemerkenswert ist hier vor allem, dass vor allem Kleinkinder nicht mit diesen Gegenständen spielen, die eben als *Spielzeuge* vorhergesehen (schon bestimmt) sind; oftmals ist alles mögliche viel interessanter: eine Lampe, der Wohnzimmerteppich oder etwa die Schuhe der Mutter können weitaus mehr Aufmerksamkeit erregen (und so zum Zeug des Spieles werden) als die gekauften *Spiele*sachen selbst.

neue Form des Umgangs mit den Dingen hervortritt, der in den bestehenden Ordnungen nicht möglich war.¹⁰⁷

Dies scheint mir eine notwendige Bemerkung zu sein, um diese neue Form von Zeitlichkeit in weiterer Folge verstehen zu können. Was bedeutet nun also, so nochmals die Frage, eine Offenbarung dieser „menschlichen Zeit“? Deutlicher wird dies vielleicht, wenn man sich ansieht, was in anderen Bereichen (außer der Sphäre des Heiligen) passiert, wenn sie mit dem menschlichen Spiel in Berührung kommen.

„Ein Blick auf die Welt der Spielzeuge zeigt, daß Kinder, diese Trödler der Menschheit, mit jedem alten Plunder spielen, der ihnen in die Hände gerät, und daß das Spiel auf diese Weise profane Gegenstände und Verhaltensweisen bewahrt, die nicht mehr existieren. Alles, was alt ist, kann unabhängig von seinem heiligen Ursprung zum Spielzeug werden. Darüber hinaus kann sich dieselbe Aneignung und Verwandlung zum Spiel (...) auch in Bezug auf Gegenstände - etwa durch Verkleinerung - ereignen, die noch zur Sphäre des Gebrauchs gehören: So können sich Gegenstände wie das Automobil, die Pistole, die elektrische Küche durch ihre Verkleinerung plötzlich in ein Spielzeug verwandeln.“ (KuG, 104.)

In diesem Absatz finden wir zwei Bewegungen, welche beschreiben, wie etwas zu einem Mittel des Spieles werden kann: „Alles, was alt ist“ und „nicht mehr existiert“ kann den spielerischen Charakter an einer Sache hervortreten lassen - und ebenso Gegenstände, die zwar „noch zur Sphäre des Gebrauchs gehören“, aber durch die *Verkleinerung* dieses Ding dem Gebrauch entzogen werden und so für diesen definierten Gebrauch unwirksam gemacht werden.

Beiden Bewegungen ist gemeinsam, dass die Gegenstände aus einer abgesonderten Sphäre (einer definierten Verwendung) genommen werden und Mittel des Spieles werden. Was bedeutet Agambens Hinweis, dass dies vor allem mit jenen Gegenständen

¹⁰⁷ So finden wir etwa bei Hans-Dieter BAHR eine humorvolle und recht eindrückliche Beschreibung dieses anarchischen Zuges des Spieles. Er geht nämlich von der Beobachtung aus, dass selbst im Bereich der Spielzeuge (die ja in der Regel von Erwachsenen produziert werden) schon gewisse Absonderungen am Werk sind, indem bestimmte Spielzeuge nur für eine bestimmte Art von Spiel vorgesehen sind (so soll etwa mit einem Spielzeug-Bauernhof nur in der ihm entsprechenden Weise gespielt werden, indem er eben als Bauernhof betrachtet wird.) Was passiert aber, wenn die Kinder diese anscheinend festgelegte Bestimmung eines Dinges überschreiten? „Es paßt den Erwachsenen wenig, daß die Kinder (...) zu Anarchisten werden können. Die Anarchie wird als Chaos der herrschenden Ordnung planbar. Jäger zielen auf einen vorbeiflitzenden Düsenjäger, die Kirche steht als Bahnhof da, durch den ein König von einer Schar Hühner getrieben wird, ein Hochzeitspaar tanzt mit Tigern und Wölfen, das Bahnwärterhäuschen wird zum Gefängnis für Raumfahrer in Roboteranzügen, im Heu liegt ihre Rakete, die von einer Schweineherde gefressen wird“. Es werden hier mitunter „die Grenzen der herrschenden historischen Chronologie und der bestehenden Klassenunterschiede“ in einen spielerischen Umgang gebracht, der als gefährlich angesehen werden kann: „Denn wer ist in dieser Gesellschaft schon normal, der den Bürgermeister oder Kaiser auf die Abfalleimer und Müllfahrzeuge setzt (...)“ (Hans-Dieter BAHR, Missgestalten. Über bürgerliches Leben, Achenbach 1976, 55.)

möglich ist, die „nicht mehr existieren“? Ist hier, so könnte man fragen, in gewisser Weise der „Tod“ der Dinge angesprochen, der Tod der Dinge in ihrer abgesonderten Sphäre, den sie „sterben“ müssen, um frei für das Spiel zu werden?

Es ist eine neue zeitliche Dimension, die an den Dingen erscheint bzw. wahrgenommen wird, wenn sie aus den Absonderungen heraus *profaniert* (ins Spiel gebracht) werden. Agamben beschreibt diese Dimension als eines „Einst“ und eines „Jetzt-nicht-mehr“ (KuG, 104.), welches die Dinge auszeichnet, wenn sie zum Spielzeug verwandelt werden. „Das Spielzeug ist dasjenige, was - einst und jetzt nicht mehr - der heiligen oder praktisch-ökonomischen Sphäre angehört hat.“ (KuG, 105.)

In einer durch das Spiel evozierten Veränderung der Wahrnehmung der Zeitlichkeit der Dinge ist es die *Zeitlichkeit der Dinge selbst* (in ihrem einst und „jetzt-nicht-mehr“), die zu Tage tritt. War es aber nicht gerade diese Zeitlichkeit der Dinge, ihre *Vergänglichkeit*, von der man sagen kann, dass sie in der Sphäre der *religio* abzusondern versucht wurde?

Das Spiel hat sich hier als eine Größe herausgestellt, dass erfolgreich einen Zugang zu Dingen und Menschen eröffnet, der diese nicht in ihren abgesonderten Sphären wahrnimmt (welche immer dieses auch sein mögen: Wirtschaft, Recht, Religion,...), sondern die sie in ihrer eigenen Zeitlichkeit, und das heißt, im Achten auf ihre Vergänglichkeit, wahrnimmt. Die Dinge sind in diesem Moment also auf das Spiel gesetzt, indem ihre Vergänglichkeit nicht mehr verdrängt wird.

Der *Chronos* (die Chronologie), so haben wir etwa am Beispiel der kalendarischen Zeit gesehen, stellte den Versuch dar, eine objektiv-gültige Sphäre für Zeit zu schaffen. Die *religio* wurde demnach als eine Größe gesehen, durch welche die Möglichkeit besteht, Zeit in eine gewisse objektiv-gültige Verfügung zu bringen und darüber - etwa durch die

Einführung von Festkalendern - zu herrschen.¹⁰⁸ Diese Herrschaft des *Chronos* stellt das Spiel in den Hintergrund. Es ist ein anderer Charakter von Zeit, der in ihm zum Vorschein kommt.

Ein spielerischer Gebrauch gibt den Gegenständen/den Objekten dagegen ihre eigentliche vergängliche Zeitlichkeit zurück und ist ein Zeichen dafür, dass dort, wo Absonderungen von Heiligem und Menschlichem im Spiel überschritten werden, die Vergänglichkeit der Dinge und ihr eigentlich radikal geschichtlicher Charakter als eines „auf dem Spiel stehen“ wieder in den Blick kommt. Es ist die Zeitlichkeit (als Vergänglichkeit und also als Sterblichkeit) des Menschen selbst, welche durch einen spielerischen Umgang offengelegt wird und welche in einer *religio*, die sich hauptsächlich durch Eingliederung der erlebten Zeit in die Kosmologie definierte, zum Verschwinden gebracht wurde.

Agamben verweist jedoch darauf, dass neben diesem *Chronos* auch ein anderes Zeitverständnis die europäische Geschichte wesentlich geprägt hat, die um diese besondere Form der Zeitlichkeit der Dinge weiß:

„Wenn es also zutrifft, daß das, womit die Kinder spielen, die Geschichte ist und daß das Spiel jenen Bezug zwischen den Gegenständen und den menschlichen Verhaltensweisen herstellt, der sie in ihrer rein zeitlich-historischen Eigenart erfaßt, dann ist es nicht unwichtig, daß in einem Fragment Heraklits - d.h. am Ursprung des europäischen Denkens - *Aion*, die Zeit in ihrer ursprünglichen Eigenschaft, als ein „Kind, das mit Würfeln spielt“, vorgeführt wird (...)“ (KuG, 107.)

¹⁰⁸ Diese Aussage ist unter gewisse Voraussetzungen zu stellen, damit sie in der gemeinten Art und Weise verstanden werden kann: Es kann hier gewiss nicht für die Vielzahl an Religionen und Zugängen zur Welt eine vereinnahmende Aussage getroffen werden. Agambens Begriff der *religio* bewegt sich aber in diesem römisch-antiken Kontext, und hier ist es vor allem die kosmische Zeit, welche in die *religio* gehoben und verwaltet wird. Das jüdisch-christliche Denken von Zeit ist mit diesem Begriff von *religio* nicht erfasst. (Wenn Agamben von Religion im Sinne der von ihm beschriebenen *religio* spricht, so ist es auch in dieser Hinsicht eine Frage, ob die jüdische und christliche Tradition überhaupt als eine *religio* bezeichnet werden kann). Wir finden sehr unterschiedliche Zugangsweisen zwischen griechischer oder römischer Kosmologie (oder anderen Religionen dieser Zeit, etwa der Ägyptischen „Religion“ und ihrem Verständnis von Zeit) und der biblischen Heilsgeschichte. Der Mensch ist im biblischen Kontext nicht nur in den Kosmos eingeschrieben, um darin gleichsam aufzugehen, sondern ist in eine Geschichte eingebunden, welche bloße Naturgewalten übersteigt. Das zeigt sich vor allem auch im apokalyptischen Denken, wo es um den Zusammenbruch des Kosmos geht (als eine Metapher des Untergangs der kosmischen Zeit). Bei genauerer Betrachtung kann man feststellen, dass eigentlich die gesamten biblischen Erzählungen in diesem Spannungsbogen zwischen dem Zerschlagen von kosmischen Zeitherrschaften begründet sind: am Anfang wird das „Chaos“ als kosmische Zeit überwunden und in die Schöpfungs-Geschichte Gottes mit den Menschen aufgehoben bzw. verwandelt; und am Ende der Bibel wird in apokalyptischer Weise noch einmal über kosmische Größen hinausgegangen. Insofern ist die Schöpfungsgeschichte nicht der „kosmische“ Beginn der Welt, sondern eher die Überwindung eines reinen Versuches, den Menschen im Kosmos zu verorten. Biblisch gesehen ist es die Geschichte, die hier hervortritt (dies sieht man etwa auch in der Transformierung der einst kalendarischen Feste in geschichtliche Feste - die also zu zeitlichen Festen in dem Sinne werden, in welchem sie etwas erinnern und so eine bloße kosmologische Objektivität überschreiten).

Agamben verweist auf die Dimension der *Geschichtlichkeit*, die im Spiel an dem Gegenstand hervortritt bzw. die im Grunde das Merkmal des Spielzeuges ist.¹⁰⁹ Diese Geschichtlichkeit, die Agamben unter Rückgriff auf Heraklit mit dem *Aion* in Verbindung bringt, diese Geschichtlichkeit ist es auch, die ein Grundmoment des menschlichen Daseins ausmacht. Dies kann verdeutlicht werden, indem man auf die „homerische Verwendungsweise“ (KuG, 107.) dieses Begriffes zurückgreift, der *aion* in einen engen Zusammenhang mit der *psyche*, also dem beseelenden Lebensprinzip des Menschen, bringt. *Aion* und *psyche* sind dasjenige, was menschliches Leben bezeichnet, und der Ausdruck „Psyche und Aion verließen ihn“ (KuG, 107.) kann dazu verwendet werden, um den Tod des Menschen zu bezeichnen.¹¹⁰ Es scheint mir bemerkenswert, dass der Mensch als „tot“ (also als Objekt) angesehen werden muss, wo ihm paradoxerweise seine eigene Vergänglichkeit (und damit seine spezifische Zeitlichkeit) genommen wird.

Im Spiel kommt die Geschichtlichkeit des Menschen zum Ausdruck. Wo diese spezifische Zeitlichkeit dagegen abgesondert wird, fällt sie einer Objektivität zum Opfer, welche diese Vergänglichkeit in einer Absonderung und dadurch vom Subjekt getrennt aufbewahrt. Die Antwort des Spieles auf Mythos und religio besteht in einem Hinweis auf die Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge, die nicht in eine Absonderung hinein überwunden werden müssen, sondern wesentliches Moment an den Dingen selbst sind.

3.4. Der Rest an den Dingen

Das Spiel kann nicht die verschiedenen Sphären der Absonderung, wie etwa Religion oder Wirtschaft, einfach abschaffen: ihre *profanierende* Verhaltensweise lag vielmehr darin, mit diesen Kategorien zu spielen. In diesem *Spielen* hat sich ein Abstand der Dinge von ihren Zuschreibungen aufgetan, der aufgezeigt hat, dass die Dinge niemals vollständig in diesen Benennungen aufgehen und von diesen umrahmt werden können.

Agambens Beispiele der Profanierung setzen an genau diesem Punkt an: sie zeigen immer wieder in unterschiedlichen Formen auf, dass keine wie auch immer geartete

¹⁰⁹ In Fortführung an das eben Gesagte kann man anschließen, dass eigentlich nicht mit einem Ding gespielt wird, sondern mit der *Negativität* des Dinges (als dasjenige, was nicht „fassbar“ ist, was sich in diesem „einst“ und „jetzt-nicht-mehr“ entzieht).

¹¹⁰ Vgl. KuG, 107.

Defintion, Wesensbestimmung oder Absonderung dem Menschen gerecht werden kann. Stattdessen *spielen* die profanierenden Gestalten mit der Möglichkeit der Dinge, diese immer wieder von neuem aus ihren Absonderungen zu befreien. Dadurch zeigen sie, dass die Dinge oder Menschen sich stets auf einer Schwelle zwischen möglichen Benennungen befinden und profan ist es, den Menschen selbst immer wieder auf diese Schwelle zu setzen, ihn aus seinen Definitionen heraus zu befreien. Um diese Schwellenexistenz treffender beschreiben zu können, führt Agamben hier den Begriff des *Restes* ein. Dieser Rest ist dasjenige, was sich an den Dingen auftut, wenn ihre nicht-volle-Integrierbarkeit (man könnte auch sagen: ihre „nicht-volle Identität“) zum Vorschein gebracht wird.

Neben den Figuren der Profanierung sind es auch die Begriffe des Profanen und des Heiligen selbst, die solch einen Rest an den Dingen aufzudecken vermögen. Agamben weist darauf hin, dass die (philologische) Bedeutung von Heiligem und Profanen keine eindeutige ist, sondern vielmehr eine „doppelte, widersprüchliche“ (P, 75.): die Dinge sind nicht heilig oder profan *von sich aus*, sondern vielmehr sind sie so beschaffen, dass sie sowohl Gegenstand des Göttlichen wie auch des profanen Bereiches sein können. Die Möglichkeit, dass sie geopfert werden können, fällt mit der Möglichkeit ihrer Profanierung zusammen.

Im Kapitel über die Institution des Eides haben wir bereits gesehen, dass das Wort *sacer* mit einem Widerspruch belegt, der vielleicht nicht paradoxer sein könnte: es kann „sowohl `erlaucht, den Göttern geweiht`, wie auch `verflucht, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen` bedeuten.“ (P, 75.) Die Dinge sind also nicht *so oder so* (profan oder heilig), sondern in ihrer Profanierung oder Weihung zeigt sich ein *Rest* an diesen Dingen, der sich diesen Absonderungen in einen Bereich hinein entzieht: „Da sie sich (Profanierung oder Weihung, Anm.) ja auf denselben Gegenstand beziehen, der vom Profanen zum Heiligen und vom Heiligen zum Profanen übergehen soll, bekommen sie es jedesmal mit einer Art Überrest zu tun: einem profanen Überrest in jedem geweihten Ding und einem Überrest an Geweihtem in jedem profanen Gegenstand.“ (P, 75.) Es gibt also einen Rest an den Dingen, der sich den Entgegensetzungen entzieht und nicht in ihnen aufgeht.

Man müsste sagen, dass Agambens Stoßrichtung also dahingeht, dass es nicht etwas rein Sakrales und etwas rein Profanes gibt. Vielmehr können Dinge und Menschen, wie beim Betrachten der *religio* bereits erwähnt, in die Bereiche des sakralen oder des menschlichen Rechts abgesondert werden, aber an ihnen gibt es nicht ein ontologisches Merkmal, dass sie aus diesen oder jenen Gründen der einen oder der anderen Sphäre im Vorhinein zuschreiben würde. Was ist dieser Überrest an den Dingen, was bleibt von ihnen in jeder Absonderung oder Zuschreibung, das nicht in diesen restlos aufgeht?

Man könnte vielleicht in einer ersten Antwort sagen, dass es die Unmöglichkeit ist, die Dinge eindeutig zu definieren und zu begrenzen: Es ist die ihnen innewohnende Negativität, die sich festen Zuschreibungen entzieht und die eine nicht-eindeutige-Begreifbarkeit der Dinge oder des Menschen offensichtlich macht. Man könnte vielleicht auch sagen, dass *die Transzendenz nicht der Gegenbegriff zur Immanenz ist*. Das zeigt sich daran, dass die Transzendenz keinen eigenen positivierbaren „Ort“ im Gegensatz zu einem Ort der reinen Immanenz hat, sondern dass jede immanente Größe vor jeder Absonderung schon einen transzendenten Horizont hat, der ihr innewohnt und der verhindert, dass sie mit sich zusammenfällt und positiviert werden kann.

Agamben stellt in seinem Buch *Profanierungen* mehrere solcher Gestalten vor, welche diesen Riss - diese Unabschließbarkeit von Dingen oder Menschen - symbolisieren und ansichtig machen können. Eine dieser Figuren soll nun dargestellt werden.

3.5. *Profanierungen*: Genius

Gleich zu Beginn des Buches *Profanierungen* stellt uns Agamben die Figur des römischen Gottes *Genius* vor, der in enger Verbindung mit der Geburt des Menschen steht. Genius kann als eine profanierende Gestalt gelesen werden, insofern er diese Öffnung, diesen Riss des Menschen, symbolisch darstellt.

Dort, wo jemand „das Licht der Welt“ erblickt, so Agamben, ist Genius an seiner Seite, wird er sogar zu *meinem* Genius, „weil er mich gezeugt hat.“ (P, 7.) Er ist derjenige, „dessen Schutz jeder Mensch bei seiner Geburt anvertraut wird.“ (P, 7.) Das menschliche Dasein ist also von der Geburt weg zu diesem Gott mit dem „Knabengesicht“ (P, 9.) in Verbindung. Agambens Hinweis auf den Schutz, den der Genius dem Menschen als sein Begleiter zur Verfügung stellt, ist bemerkenswert: Wovor wird der Mensch hier geschützt? Kann man vielleicht sagen, dass durch diese Begleitung durch eine göttliche Figur der Mensch von Grund auf (also schon bei der

Geburt) in eine Sphäre gehoben ist, die es unmöglich machen soll, den Menschen auf die Stufe eines Gegenstandes, einer reinen Objektivität zu stellen? Die ihn davor schützt, Opfer von Mächten zu werden, die ihn eindeutig festzustellen, zu identifizieren versuchen? Der Genius wäre dann jene flügelhafte Knabenfigur, der diesen *Riss* in den Versuch einer restlosen Identifizierung des Menschen einbringt.

Dass die römische Mythologie von einem Genius weiß, bezeugt nicht nur „gewissermaßen die Vergöttlichung der Person“ (P, 8.), sondern ist auch eine besondere Perspektive auf das, was wir Mensch-Sein nennen. Der Genius als Gott ist uns „in gewissem Sinn der innerste und eigenste“ (P, 8.), den wir gerade auch in Verrücktheiten erkennen, die wir uns selbst nicht erklären können:

„Man muß dem Genius nachgeben, sich ihm ergeben, dem Genius müssen wir alles gewähren, was er von uns verlangt, denn sein Bedürfnis ist unser Bedürfnis, sein Glück ist unser Glück. Auch wenn seine - unsere! - Ansprüche unsinnig und launenhaft erscheinen mögen, tun wir gut daran, sie ohne Widerrede zu akzeptieren. Wenn ihr - er zum Schreiben genau das gelbliche Papier, einen bestimmten Stift braucht, und wenn es ausgerechnet das von links einfallende schwache Licht sein muß, dann sagt ihr euch vergeblich, daß jeder Stift zum Schreiben taugt, daß jedes Papier und jedes Licht in Ordnung sind.“ (P, 8.)

Der Genius weist uns auf das hin, was an Unpersönlichem in uns ist. Er weist darauf hin, dass wir nicht nur *Ich* und *individuelles Bewußtsein* sind, sondern, dass dort, wo wir über uns reden wollen, wir auch immer von dem reden müssen, was „in uns ist, aber über uns hinausgeht und uns übersteigt.“ (P, 9.) Der Mensch wird durch ein Achten auf den Genius also aus einer reinen Selbstbezüglichkeit herausgeworfen und dadurch auf eine *Schwelle* seiner Offenheit gehoben. Das Göttliche als *Begleiter* eröffnet den Blick auf einen kleinen Abstand der Dinge an ihnen selbst (eine kleine *Verrückung*), der durch das Achten auf den Genius in den Blick kommt. Der Genius entzieht den Dingen die Möglichkeit einer letzten abschließenden Verfügung über sie. Selbst ganz einfache Dinge in uns sind „genialis, vor allem die Kraft, die das Blut in unseren Adern antreibt oder uns in Schlaf sinken läßt, die unbekannte Macht, die so sanft die Wärme in unserem Körper reguliert und verteilt und die Fasern unserer Muskeln entspannt oder zusammenzieht. Es ist der Genius, den wir dunkel ahnen (...)“ (P, 10.)

Wir bewegen uns in der Welt, in unserem Alltag, und sind dabei auf viel mehr angewiesen als bloß auf unser „Ich“ - wir empfinden Dinge nicht mechanisch, sondern

etwas rührt uns an: Ein Wort eines Freundes, ein Plakat, eine Situation auf der Straße. Wir kontrollieren uns selbst nie bis in das Letzte hinein, sondern wir leben in einer geheimnisvollen Beziehung zu einer „Region der Nicht-Kenntnis“ (P, 10.) in uns, die wir nie vollständig einholen können. Oder, um es treffend in den poetischen Worten Agambens auf den Punkt zu bringen: „Wenn wir uns nicht dem Genius überließen, wenn wir nur Ich und Bewußtsein blieben, wären wir nicht einmal imstande zu urinieren.“ (P, 10.)

Unser Mensch-Sein besteht nicht in unserem *Ich-Sein*, sondern „wir“ sind selbst nur ein kleiner Teil von dem, was unser (persönliches) Mensch-Sein ausmacht. Unser Mensch-Sein ist aus dem Horizont des Genius heraus etwas uns selbst *Vorgängiges*, das wir nicht bis in das Letzte hinein beherrschen und besitzen können. Vielmehr können wir eine *Anwesenheit* in unserem Leben erfahren, die uns selbst in ganz alltäglichen Dingen daran erinnert, dass wir selbst nicht alles sind, was uns ausmacht. Diese Anwesenheit des Genius hindert uns daran, „uns in einer substantiellen Identität abzukapseln, es ist Genius, der den Anspruch des Ichs, sich selbst zu genügen, in Stücke schlägt.“ (P, 10.)

Agamben „definiert“ den Menschen hier, indem er gerade verhindert, dass man sich bloß über sich selbst definiert und identifiziert. Der Genius ist der *Gehilfe*, der uns zeigt, das „wir selbst mehr und weniger als wir selbst sind“ (P, 9.). Dort, wo wir um den Genius wissen, dort hilft er, indem er uns über uns selbst hinausweist und unser Mensch-Sein erst darin schafft, wo er das Ich nicht sich selbst überlässt, sondern uns in der „Spannung“ zwischen „Individuellem“ und „Unpersönlichen“ hält.

Die Formulierung, dass *uns etwas innig angehört, wir uns damit aber nicht restlos identifizieren können*, kann als eine Grundüberlegung zum Text des *Genius* verstanden werden. Insofern drückt diese Figur des Genius etwas paradoxes in unserem Zugang zur Welt aus, denn sie macht uns klar, dass „wo das Ureigenste das Fremdeste und Unpersönlichste, das Nächste das Entfernteste und Unbeherrschbarste ist.“ (P, 10.) Das Mensch-Sein in Verbindung mit dem *Genius* zu betrachten, führt zu einer befreienden *Öffnung*: das Ich kann sein Mensch-Sein in Verweis zu einem „ihm-Äußerlichen“ leben, das ihm gar nicht so als das Fremdeste, von ihm Getrennte erscheinen muss. Vielmehr erlebt dieses Ich erst in dieser Öffnung hin zu dem, was ihm in dieser Welt unpersönlich

ist („natürliche“ Vorgänge, aber auch andere Menschen) sein Mensch-Sein in vollem Umfang.

Diese Beschreibung des Mensch-Seins im Kontext des „Genius“ hat eine starke *politische* Komponente. Politisch ist sie deshalb, weil sie Strukturen in Frage stellt, die den Menschen bloß als *substantielle Identität* ansehen. Dabei wird oft vergessen, die Verbundenheit eines Menschen mit seinem ganzen Umfeld einzubeziehen: von der Luft, die er atmet, bis hin zu den Beziehungen zu anderen Menschen, die ihn erst zu dem machen, was er ist. Dies mag zunächst harmlos klingen, kann aber im politischen Raum gravierende Auswirkungen haben: Missachtet wird dieses Mensch-Sein dort, wo politische Strukturen versuchen, den Menschen ohne seine Beziehungen auf das konkrete kontextuelle Dasein seiner Existenz zu sehen oder wo eine Reduzierung des Menschen auf sein *nacktes Leben* stattfindet.

Die Gestalt des Engels

Agamben weist uns darauf hin, dass der römische Genius eine Entsprechung in dem christlichen Gedanken des Schutzengels hat.

Die Figur des Engels ist im Hinblick auf die Existenz des Menschen deswegen so interessant, weil der Engel eine Sphäre anzeigt, die weder völlig im Bereich des Göttlichen noch im Bereich der menschengemachten Welt aufgeht. Vielmehr verweist uns der Engel auf eine *dritte Sphäre*; er hat seinen Ort gerade *zwischen* diesen Welten, und sein Verdienst ist es, so möchte man sagen, dass die Welt nicht auf den Gegensatz von sakral und profan reduziert wird.¹¹¹

Die Frage, warum heute diese Figur des Engels mit einer gewissen Lächerlichkeit in Verbindung gebracht wird, könnte einer provokativen Antwort zugeführt werden, indem man darauf hinweist, dass gerade der heutige Zugang auf die Welt durch einen *positivierenden* Blick überschattet wird, der jede Offenheit und Nicht-Definierbarkeit der Dinge nicht einmal mehr in den Blick bekommt.

Der Engel „schützt“ den Menschen dadurch, dass er als der Begleiter des Menschen diesen nicht dem Zwang aussetzt, sich vollkommen präsentieren zu müssen. Die vollkommene Präsentierbarkeit einer Sache bedeutet nämlich auch, dass sie völlig

¹¹¹ Diese Gedanken zu der Figur des Engels verdanken sich der Vorlesung „Engel und Vampire“, gelesen von Kurt Appel und Stefan Gugerel, an der Universität Wien, WS 2012/13.

verzweckbar wird. So wie der Tod den Menschen vor einer gnadenlosen Repräsentation schützt, indem er den Menschen einer letzten Verfügbarkeit entzieht, so ist auch der Engel ein Begleiter, der (mit seinen Flügeln) eine Art *Schutzkleid* um den Menschen legt und ihn vor einem restlos objektivierenden Blick bewahrt.

Der Engel (er)löst den Menschen also aus dem Blick einer vollkommenen Verfügbarkeit, und gleichzeitig löst er auch alle Versuche des Subjekts auf, nur in sich selbst seine eigene Identität zu finden. Der Engel ist, wie Massimo Cacciari anmerkt, die „Botschaft dieser Auflösung“¹¹², und sein Ort ist deshalb ein Raum der *U-Topie* (kein gegenständlicher Ort, nicht die sakrale Welt), weil er jede letztgültige Verortbarkeit verabschiedet.

Die engelhafte Gestalt ist deshalb im Sprachgebrauch Agambens auch eine *profanierende Figur*, weil sie möglichen Absonderungen des *Heiligen* in einen, von der profanen Welt getrennten, sakralen Raum unmöglich macht. Vielmehr kann der Mensch seinen engelhaften Begleiter dort vernehmen, wo er sich von dem Versuch, sich selbst zu genügen, verabschiedet hat und diese Schwelle der letzten Entzogenheit seiner Selbst akzeptiert, die ihm der Engel bereitet hat.

Der Engel ist also ein Wesen ohne eigene Substanz. Vielmehr eröffnet er einen *Zwischenraum*, in welchem die Dinge in ihrer Unverfügbarkeit ankommen können; er verdoppelt also nicht einfach die menschliche Existenz, sondern er ist die „ironische Auflösung“¹¹³ jeder Fixierbarkeit des Menschen, indem er durch seine Existenz - wo sie noch vernommen wird - auf die Problematik der reinen Immanenz und der Transzendenz als jenseitig-gedachte Eigenwelt hinweist und diese Vorstellung als ungenügend parodiert.

3.6. Übergang

In dem nun abgeschlossenen *ersten Teil* der Arbeit wurde Agambens Verständnis von Religion in den Blick genommen und ein Umgang der *religio* mit dem Heiligen beobachtet, den wir als eine Bewegung der Absonderung beschrieben haben. Wir haben gesehen, dass die Religion dem Unverfügbaren einen Raum gibt, aber diesen außerhalb des Alltäglichen, in einer sakralen Sphäre, verortet. Dadurch gibt sie den Menschen

¹¹² Massimo CACCIARI, *L'Angelo necessario*, Saggi 1986, 53. (Übersetzung: Kurt Appel)

¹¹³ CACCIARI, *L'Angelo necessario*, 53. (Übersetzung: Kurt Appel)

keinen Zugang zum Heiligen, außer man tritt mit dem abgesonderten Sakralen in eine Verbindung. Agamben möchte unseren Blick aber vor allem auf jenen Bereich richten, der außerhalb dieser sakralen Ordnung steht: auf das profane Leben. Er hat uns darauf hingewiesen, dass sowohl die *religio* als auch die Säkularisierung Zugänge zur Welt darstellen, welche die wesentliche Bedeutung des profanen, menschlichen Lebens durch Absonderungen vielfältiger Art entwerfen.

Im Rückgriff auf Walter Benjamin, einer Darstellung seiner Kritik am Säkularen und einer Lektüre seines *politisch-theologischen Fragments*, wurde der Begriff des Profanen und dessen grundlegende Implikationen darzulegen versucht. In einem letzten Schritt dieses ersten Teiles der Arbeit wurde dann eine kleine Phänomenologie einiger Figuren entwickelt, denen Agamben ein profanatorisches Potential zuschreibt. Die Begriffe des *Irreparablen*, des *beliebigen So-Seins* der Dinge, das *Spielen* mit der Geschichtlichkeit der Dinge, die Figur des *Restes*, der auf einen uneinnehmbaren Zusatz im menschlichen Leben verwies, der engelhafte *Genius* als Transzendierung des Subjekts über das eigene *Ich* hinaus... All diese Figuren stellten Annäherungen an das dar, was Agamben unter dem befreienden Akt des *Profanierens* versteht und ihre Darstellung sollte den Begriff des *Profanen* in seiner umfassenden Bedeutung verständlicher machen.

Der zweite Teil dieser Arbeit, der sich über die *Kapitel vier* bis *sechs* erstreckt, steht unter einem neuen *Paradigma*, das im bisherigen Verlauf der Arbeit noch nicht thematisiert wurde und nun neu eingeführt wird: es ist der *Kapitalismus*, der nun in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit treten wird. Die Figur des Kapitalismus tritt als eine Zäsur im Text des Kapitels Lob der Profanierung hervor. Es lässt sich ein wichtiger Umschlagpunkt festmachen, und zwar an jener Stelle, an der über den *Kapitalismus* und seine Herrschaftsordnung gesprochen wird. Der *zweite Teil* dieser Arbeit soll deshalb die Frage behandeln, warum Agamben nun in dem Text auf den Kapitalismus zu sprechen kommt und was die kapitalistische Ordnung mit der Bewegung der Absonderung zu tun hat. Denjenigen Absätzen, die sich mit dem *Kapitalismus*, seinen Funktionen und Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben auseinandersetzen, ist ein kurzer Absatz vorgeordnet, in welchem Agamben erstmals in diesem Text auf das *Christentum* zu sprechen kommt. Denn der Kapitalismus, so Agamben, sei nicht einfach ein gesellschaftliches Phänomen, sondern muss *als eine Religion* verstanden werden, will man die ganze Tragweite der kapitalistischen Ordnung verstehen. Was mit diesem

Anspruch gemeint ist, was Kapitalismus als Religion bedeuten soll, kann nun aber nicht mehr auf dem Kontext des bisher erarbeiteten Religions-Verständnisses Agambens behandelt werden. Diese reine Kontinuität von *religio* hin zu der Figur des *Kapitalismus* hat Agamben dadurch verhindert, indem er in einem kurzen Absatz, als Übergang, die Gestalt des Christentums auftauchen ließ. Der Kapitalismus, so Agamben, steht nicht mehr in der Tradition der *religio* und kann daher nicht auf Basis des bisher geklärten Religions-Begriffes als *religio* verstanden werden, sondern wird als ein *Parasit* dargestellt, der sich „aus dem Christentum entwickelt hat“ (P, 77.); Ohne einen Gedanken an das Christentum kann der Gedanke des *Kapitalismus als einer Religion* nicht nachvollziehbar erscheinen.

Das Christentum bringt nämlich eine Zäsur in dem von Agamben - und im bisherigen Teil der Arbeit ausgeführte - Religions-Verständnis mit sich. Das Verständnis von Religion in diesem Sinne, welche in der Aktivität des *relegere* die Aufgabe der sorgfältigen Trennung von Menschlichem und Göttlichem, von Sakralem und Profanem übernimmt, kann für das Christentum (und daher auch für das Verständnis des Kapitalismus) nicht einfach übernommen werden, denn mit dem Gedanken der christlichen Inkarnation Gottes wird eine reine Trennung von Heilig/Profan unterwandert bzw. inoperabel gemacht, da mit dem „Eintritt Gottes als Opfer in den Opfervorgang (...) die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem in Verlegenheit (gebracht wurde)“. (P, 77.)

Mit dem Ereignis der Menschwerdung Gottes, mit dem Eintritt *Gottes selbst* in die Geschichte (in den profanen Raum) wird diese Unterscheidung der *religio* brüchig. Im Christentum scheint „das Funktionieren der Religion einen Grenzpunkt oder eine Zone der Unentscheidbarkeit zu erreichen, wo die göttliche Sphäre immer dabei ist, in die menschliche zu kollabieren und der Mensch schon immer ins Göttliche hinübertritt.“ (P, 77.) Die strenge Scheidung der *religio* in einen göttlichen und einen menschlichen Bereich scheint durch diesen Vorgang der Inkarnation Jesu zusammenzubrechen.

4. Das Fragment *Kapitalismus als Religion* (Walter Benjamin)

In diesem Fragment behandelt Walter Benjamin den Zusammenhang von Kapitalismus und Religion. Darin verhandelt Benjamin einige Momente des Kapitalismus, die er als *religiös* bezeichnet. Es ist also nicht die Frage nach der Verbindung des Kapitalismus zum Bereich des Religiösen, sondern nach der Bestimmung des Kapitalismus *als eines religiösen Phänomens*, als Religion selbst.

Agamben verweist an zentraler Stelle von *Lob der Profanierung* auf dieses Fragment „Religion als Kapitalismus“ und benennt drei Züge dieses Fragments, mit denen Benjamin die religiöse Struktur des Kapitalismus, der „Religion der Modernität“ (P, 77.) zu erhellen versucht. In einem ersten Schritt soll hier der *erste Zug* der religiösen Struktur des Kapitalismus behandelt werden:

„Drei Züge jedoch sind schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar. Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie.“ (GS VI, 100.)

4.1. Erster Zug: Der Kapitalismus als reine Kultreligion

Wenn Benjamin den Kapitalismus als „reine Kultreligion“ bezeichnet, die „keine spezielle Dogmatik, keine Theologie“ kennt, so ist es ein Merkmal dieser kapitalistischen Religion, dass sie keine Standpunkte oder Regeln anerkennt oder akzeptieren kann, welche sie in Frage stellen oder kritisch reflektieren würden. Dieser Zug am Kapitalismus zeigt, dass er sich selbst als letztgültige Deutungsmacht des Weltgeschehens versteht bzw. verstehen muss, um gültig zu sein. Er sucht eine Unmittelbarkeit zu den Dingen, die keine reflexive Ebene beinhaltet.

Eine „spezielle Dogmatik“, die ihm hier mangelt, kann positiv gewendet eine wichtige Funktion dort ausfüllen, wo diese reflexive Ebene eingebracht wird. Ohne Regeln, Gesetze oder ohne eine „Dogmatik“, so sieht man am Beispiel des Kapitalismus, kann eine Religion gefährlich sein, weil es keinen Standpunkt gibt, von dem aus sie hinterfragt werden könnte. Der Innsbrucker Theologe Wolfgang Palaver nimmt hierbei auf Gilbert Keith Chesterton Bezug, um deutlich zu machen, dass ein reiner Kult ohne reflexive Ebene, die diesen hinterfragen könnte, gefährlich ist, insofern der Kult nicht offen ist etwa für Fragen nach Gerechtigkeit oder einer Zukunftsperspektive der beteiligten Personen: "Vor allem werden wir, wenn wir den Armen Schutz gewähren

wollen, uns für feste Regeln und klare Dogmen aussprechen. Bei jedem Verein kommen *Regeln* im Zweifelsfall dem armen Mitglied zugute, während die Dinge treiben zu lassen nur dem reichen Mitglied nützt."¹¹⁴ Man sieht hier ein Vermissten einer diskursiv-reflexiven Ebene als Zug am Kapitalismus als religiösem Phänomen.

Was den Kapitalismus als extremste Form von Kultreligion auszeichnet, ist, dass „in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus“ Bedeutung hat. „Daß jedes Detail des Verhaltens obsessiv mit einem ökonomischen (...) Index versehen wird, macht diese Struktur zu einem nach Universalität und Intensität extremen Kultus der Bedeutsamkeit.“¹¹⁵ Der kapitalistische Kultus wird als so umfassend beschrieben, dass er all unsere Handlungen und Verhaltensweisen unter seinen ökonomischen Verstehenshorizont stellt. Dadurch gewinnt er eine unglaubliche universale Bedeutung in einer unheimlichen Intensität: Jede Sache wird hinsichtlich des Ökonomischen betrachtet; Es entwickelt sich eine einheitliche Perspektive, die alle Dinge, so verschieden bedeutsam sie seien, auf einen einheitlichen abstrakten Maßstab bezieht, von dem allein die Sachen ihre Bedeutung erhalten.

Der Begriff des Kultus, den Benjamin hier einführt, dient zur spezifischen Beschreibung der Art der Religion, die der Kapitalismus darstellt: Er wird von Benjamin als eine Kultreligion gesehen. Vielleicht kann man den hier gemeinten Inhalt des Kultes leichter verstehen, wenn man den vielzitierten *Götzendienst am Kapital* in den Blick nimmt. Ist nicht er es, der unsere Gesellschaft doch so tief prägt, indem er das Geld an die Stelle Gottes setzt und es so zu einem Götzen macht?

Warum der Kapitalismus als ein *Kult* verstanden werden kann, wird aber auch durch den einleitenden Satz Benjamins in sein Fragment näher konkretisiert: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“ (GS VI, 100.)

Dieser wichtigen Bemerkung muss nachgegangen werden, will man die Figur des Kapitalismus verstehen. Eine Frage, worauf die Religionen antworteten, war etwa die Frage nach der Herkunft des Menschen, der Gesellschaft. Verschiedene Mythen gaben

¹¹⁴ Gilbert Keith CHESTERTON, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Frankfurt am Main 2000, 264.

¹¹⁵ Werner HAMACHER, *Schuldgeschichte. Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'*, in: Dirk BAECKER (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003, 77-121, 89.

Antworten auf diese „quälenden“ Fragen nach dem eigenen Ursprung. Letztlich haben die Religionen versucht, eine Sphäre zu schaffen¹¹⁶, in welcher eine letzte Verfügung über das *Heilige* der Verfügbarkeit der Menschen entzogen und in einem sakralen Kontext beheimatet wird. Die letzte Unverfügbarkeit des Menschen über sich, welche sich in seinem je eigenen Tod ausdrückt, hat dadurch eine sakrale Rahmung bekommen.

4.1.1. Die Antwort des Kapitalismus auf das Unverfügbare

Der Kapitalismus ist nun deswegen als ein religiöses Phänomen zu sehen, weil auch er versucht, auf diese letzte Unverfügbarkeit, der sich der Mensch ausgesetzt weiß, eine Antwort zu finden. Deswegen kann Benjamin schreiben, dass auch er der „Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen“ dienen soll, auf welche die Religionen Antworten gaben. Jedoch interpretiert der Kapitalismus *dieses Unverfügbare als einen Mangel*, das bedeutet, dass er das Unverfügbare als etwas Defizitäres ansieht (als etwas *Mangelhaftes*), das ausgefüllt werden muss. Was noch wesentlicher ist: *Der Kapitalismus interpretiert das Unverfügbare nun als etwas, das prinzipiell ausgefüllt werden kann, das prinzipiell in Besitz genommen werden kann.* Logisch betrachtet stehen sich in der kapitalistischen Ordnung die Figuren einer Leere (die als *Mangel* verstanden wird) und einer möglichen Ausfüllung dieser Leere gegenüber. Diese Ausfüllung einer Leere soll den *Mangel an etwas* kompensieren.

Die Unverfügbarkeit, welche die Religion noch in einen sakralen Raum eingrenzte, wird kapitalistisch in eine Verfügung gebracht. Wenn das *Kapital* als die Ausfüllung dieses Mangels betrachtet wird, dann hat der Kapitalismus einen großen Schritt in diese Richtung vollzogen: Er hat für die Ausgangssituation des Mangels eine prinzipielle Stillbarkeit in Aussicht gestellt. Nun ist es nämlich möglich, dass dereinst Unverfügbare nicht bloß als Unverfügbares zu betrachten, sondern es als eine Figur des Mangels in den Blick zu nehmen. „Die Funktion des Kapitalismus liegt darin“, so auch Hamacher, „den Mangel durch Erklärung seiner Herkunft und Anweisungen zu seinem Ausgleich zu strukturieren.“¹¹⁷ Indem der Kapitalismus also die Herkunft dieses Mangels erklärt, setzt er ihn so in seinen Verfügungsbereich.

¹¹⁶ Agamben würde im Sinne seiner Bestimmung von *religio* sagen: Die Religionen haben versucht, eine Sphäre vom alltäglichen Gebrauch abzugrenzen. (*Anmerkung*)

¹¹⁷ HAMACHER, Schuldgeschichte, 86.

Wenn wir nach der Bewegung der Absonderung fragen, welche die *religio* kennzeichnete, so könnte man meinen, dass diese Bewegung im Kapitalismus verschwunden ist. Agamben hat jedoch eine andere Interpretation der kapitalistischen Ordnung. Er verweist darauf, dass diese Absonderungen nicht verschwunden sind, sondern stattdessen eine ungeheure Ausbreitung erlangt haben:

„Dann können wir sagen, daß der Kapitalismus, indem er eine schon dem Christentum innewohnende Tendenz bis zum Äußersten treibt, die Struktur der Absonderung, die jede Religion bestimmt, in alle Bereiche hinein verallgemeinert und absolut macht. Wo das Opfer den Übergang vom Profanen zum Heiligen und vom Heiligen zum Profanen markierte, vollzieht sich jetzt ein einziger, vielgestaltiger, unaufhörlicher Absonderungsprozeß, der jedes Ding, jeden Ort, jede menschliche Tätigkeit einbegreift, um sie von sich selbst zu trennen (...)“ (P, 79.)

Dieser vielgestaltige Absonderungsprozess, den Agamben beschreibt, kann auch mit einem anderen Wort bezeichnet werden: Wir begegnen hier der Sphäre des *Konsums*. Dieser ist nämlich jene Sphäre, die *jedes Ding einbegreift und von sich trennt*, indem er alles unter die Sphäre einer prinzipiellen Konsumierbarkeit stellt: nichts bleibt unverfügbar, alles wird konsumierbar.

An dieser Stelle sehen wir einen wesentlichen Unterschied bzw. eine Weiterentwicklung von der Art der Absonderung im Bereich einer *religio* und jener Absonderung, die dem Kapitalismus innewohnt. Wie bereits erwähnt, hatte eine *religio* für eine sorgsame Achtung der Trennung von heilig/profan und menschlich/göttlich zu sorgen. Indem der Kapitalismus, wie eben besprochen, das ehemals in der Absonderung Unverfügbare in seinen Verfügungsbereich einschließt, nimmt auch er eine Absonderung vor, indem er die Dinge von sich selbst trennt. Durch diese Trennung steht jedes Ding nun vor der Tatsache, dass sein eigentliches Vorhandensein nun auch als Wert ausgedrückt werden kann, und zwar als ein Wert, der in Kapital bemessen wird. Dadurch ist auch der Kapitalismus eine absondernde Bewegung und steht damit zwar in der Tradition der *religio*, jedoch ist seine Form von Absonderung weitaus umfangreicher, als es die Religion mit der Sphäre Heilig/Profan je erreichen könnte: er schafft eine kapitalistische *Sphäre*, in welcher diese Verfügung über alle Dinge, über alles Verhalten seinen Ort findet.

Durch die Herrschaft des Kapitalismus ist ein Prozess in Gang gesetzt, in dem es keine heiligen und profanen Bereiche mehr gibt, sondern wo Alles von einem

Abtrennungsprozess betroffen ist; die kapitalistische Sphäre umgreift so eine Totalität an Welt, welche keine Orte mehr kennt, die nicht mit dem Kapitalismus in Bezug stehen. Hier stehen wir bereits im Übergang zum zweiten Zug des Kapitalismus: es ist seine Ausbreitung auf alle Dinge, eine Ausbreitung, die nicht mehr eingegrenzt werden kann.

4.2. Zweiter Zug: die permanente Dauer des Kultus

„Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans reve et sans merci. Es gibt da keinen „Wochentag“, keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre.“ (GS VI, 100.)

Wir nähern uns an diesem zweiten Zug der *zeitlichen* Bestimmung des kapitalistischen Kultes. Die Frage ist, welche Auswirkungen der Kapitalismus auf einen menschlichen Zugang zur Zeit hat. Benjamin beschreibt diesen Kult durch die Ununterscheidbarkeit zwischen Wochentag und Festtag, es geht um eine äußerste Ausbreitung des Festtages auf alle Bereiche der Zeit. Die zeitliche Struktur, die dem Kapitalismus innewohnt, erscheint als permanente Wiederholung von Festtagen ohne jedwede Unterbrechung davon. Welche Konsequenzen hat diese Ausbreitung des kapitalistischen Fest-Tages? Um dies zu klären, ist vielleicht zunächst die zentrale Bedeutung jenes Festtages zu klären, der uns als der *siebente Tag* bekannt ist, und welcher uns in der biblischen Schöpfungsgeschichte (Genesis 1,1-2,4) als zentrale Erzählung der jüdisch-christlichen Tradition überliefert ist.

4.2.1. Der siebente Tag

Dieser siebente Tag ist ein Beispiel, oder, wenn man ihn in seinem biblischen Kontext als Eröffnungsgeschichte der Bibel als Ganze wahrnimmt, überhaupt das Paradigma für die Unverfügbarkeit des Heiligen, welches sich dem menschlichen Zugriff entzieht.

Kurt APPEL spricht in seiner Antrittsvorlesung vom siebenten Tag als einem festlichen Zusatz, der das vorausgegangene Sechs-Tage-Werk erst vollendet. Das Eigentümliche des siebenten Tages ist, dass an ihm nichts mehr „geschaffen“ wird, und doch ist ohne ihn das Schöpfungswerk JHWHs unvollendet. In der „offenen Transzendierung des Sechstagerwerkes“ eröffnet der siebente Tag einen Raum, der außerhalb der menschlichen Verfügung gestellt sein wird. „Schöpfung“ im jüdisch-christlichen Sinn

kennt daher ein transzendierendes Elementes, dass verhindert, „dass die Zeit eine durch Werke auszufüllende und verfügbare Totalität unter der Kontrolle des Menschen ist und sich die Zeit in der `Weltzeit` erschöpft.“ (GS VI, 100.)

Die kapitalistische Religion versucht aber, den offenen, unbegreifbaren Raum durch Werke auszufüllen und so eine Totalität zu erschaffen, in der dieser offene Zusatz nicht mehr gesehen bzw. überhaupt negiert wird. Was bedeutet es nun, wenn dieser Tag im kapitalistischen Kult in seiner Besonderheit dadurch getilgt wird, indem er universalisiert wird? Auf den siebenten Tag Acht zu geben, bedeutet nicht einfach nur, dass es an einem Tag in der Woche eine Unterbrechung gibt. Wenn dieser siebente Tag nicht mehr gesehen wird, so ist es nicht einzig die Ruhe, die hierbei zum Verschwinden kommt (diese wird ja meist noch in einem freien „Arbeits-Tag“ zugestanden), sondern es ist das Verschwinden eines bestimmten Zuganges zu Zeit und Welt: Die Zeitempfindung, welche die kapitalistische Religion prägt, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie diese offene Transzendierung zu besetzen versucht, indem sie sich selbst an die Stelle dieses siebenten Tages setzt und so den festlichen Zugang zur Welt, in dem sich das Heilige ereignen könnte, tilgt.

Benjamins Aussage, dass im kapitalistischen Kult jeder Tag ein Festtag ist, verlangt unsere Aufmerksamkeit. Durch die Universalisierung des Festtages, die hierbei geschieht, wird die Welt nicht zu einem Fest, das nämlich immer ein besonderes Moment darstellt, sondern die Welt verliert dadurch jede mögliche Öffnung auf ein besonderes Element. Wenn der Alltag zum kapitalistischen Fest des „Pomps“ wird, dann vernichtet dieses bestimmte Fest jede Transzendierung auf ein neues Unerwartetes, das sich einstellen könnte. Noch deutlicher wird uns die Dramatik dieses universalisierten Festtages, wenn wir uns Appels Beschreibung des *Sonntags* als des *achten Tages* annähern.

„Als nämlich der Sabbat in den Rahmen einer Chronologie der Muße eingefügt wurde (...) konnte der Sonntag als achter Tag dessen „Übersteigerung“ und In-Ursprung-Setzung bedeuten als jener Tag, der alle anderen Tage „quert“, diese transzendiert und außer Kraft zu setzen vermag. Der Sonntag ist auf diese Weise nicht einfach ein arbeitsfreier Tag, sondern der Aufbruch zum Fest, der in alle Tage

hineinzureichen vermag, deshalb aber auch jederzeit zum Verschwinden gebracht werden kann, weil er in seiner Überflüssigkeit quasi unsichtbar und unbemerkt ist.“¹¹⁸

An diesem Beispiel wird der Unterschied zwischen den kapitalistischen Festtagen und dem achten Tag deutlicher: Der kapitalistische Festtag besetzt jeden Tag, indem er das Fest des Konsums potentiell immer und überall gefeiert wird. Der achte Tag hingegen quert die anderen Tage als ihr offener Zusatz, das heißt, dass jeder Tag für eine festliche Verwandlung der Zeit bereitet ist, ohne dass dieses Fest vereinnahmt werden kann: der achte Tag steht in einer Spannung von Öffnung und Entzug.

Der kapitalistische Kult dagegen wird permanent ausgeführt, das heißt, dass die Gesamtheit der Zeit unter diesem Diktat steht. Dadurch entpuppt sich diese kapitalistische Religion aber als ein geschlossenes System, indem sie jede Öffnung, in der sich Neues ereignen könnte, streicht. Die Zeit ist „stillgelegt in der Erwartung des immer gleichen Produkts, des immer gleichen finalen Tags und Sonntags, in dem sich alle Zeit kontrahiert und gleichzeitig auf ihre Wiederkehr (...) dringt. Die Zeit des Kapitals, die damit charakterisiert ist, dehnt das Ende der Geschichte zur toten Ewigkeit.“¹¹⁹

Dieser Kult wird hier als ein immer-wiederkehrender Kultus geschildert, der sich, um gelten zu können, andauernd ereignen muss. Durch diese Permanenz des kapitalistischen Kultes wird eine Sphäre stabilisiert, in der jede Form einer Unterbrechung vermieden wird. Palaver sieht hier die Vergnügungsindustrie als jenes Organ, welches diese Sphäre maßgeblich errichtet: ihre Aufgabe ist die „Verwandlung der ganzen Welt in ein großes Disneyland“, in der die „Entfremdung des Menschen von sich und den anderen“ verschleiert wird.¹²⁰

Die Interpretation des Unverfügbaren als einer Leere die ausgefüllt werden muss, prägt in der kapitalistischen Ordnung den Umgang der Menschen mit den Dingen und mit sich selbst. Der Kapitalismus ist jene Figur, welche den Menschen die Gewissheit einflüstert, dass Momente der Unverfügbarkeit nun plötzlich durch den Konsum, den

¹¹⁸ Kurt APPEL, Christentum aus der Sicht eines neuen Humanismus. Geschichtstheologisch-Geschichtsphilosophische Erwägungen in Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, (*Manuskript der Antrittsvorlesung an der Universität Wien vom 21. Juni 2012*), 1-27, 3.

¹¹⁹ HAMACHER, Schuldgeschichte, 93.

¹²⁰ Wolfgang PALAVER, *Kapitalismus als Religion*, in: Quart Nr. 3+4 (2001), 18-25, 20.

Besitz der Dinge überwunden werden können und dass es keinen Entzug gibt, der ausgehalten werden muss. Der Besitz der Dinge wird so zu einem Chiffre für einen Versuch der Überwindung des Entzugs.

Man sieht, dass der Kapitalismus auch mit einem bestimmten geistigen Gestus einhergeht: er versetzt die Individuen in die Position, prinzipiell alles besitzen zu können. Das Besitz-Denken ist jener Habitus, der das Unverfügbare schon als einen Mangel sieht und diese mangelhafte Leere dadurch ausgleichen möchte.

Agamben verweist jedoch auf eine andere Art als des Besitzes, wie man sich den Dingen nähern kann. Diese Weise kulminiert in dem Terminus des *Gebrauch*, der für Agamben an verschiedenen Stellen seiner Bücher einen zentraler Begriff darstellt und der gerade diesen Gestus des Besitzen-Wollens aufsprengen soll. Im Buch *Profanierungen* finden wir eine wichtige Stelle, an der er eine alte Diskussion (zwischen dem Franziskanerorden und Papst Johannes XXII.) über den Gebrauch aufnimmt und darstellt, inwieweit der Kapitalismus eine „logische Unmöglichkeit“ des Gebrauchs für sich nutzt.

4.3. Exkurs: Gibt es die Möglichkeit eines *freien Gebrauchs* der Dinge?

Durch seine Studien zu dem Sakralen und dem Profanen hat Agamben deutlich gemacht, dass es vor allem *verschiedene Formen von Absonderungen sind*, die ein Etwas (Menschen, Objekte, Orte,...) als Heiliges oder eben Profanes definieren sollen. Demgegenüber will Agamben in seinen *Profanierungen* Arten und Spielweisen hervorheben, die sich solchen Absonderungen (oder: eindeutigen Identifizierungen und daher auch Schließungen) widersetzen. Er nennt es, die Möglichkeiten eines *freien Gebrauchs* der Dinge wieder offenzulegen - und dieser freie Gebrauch bedeutet auch, verschiedene Absonderungen nicht unbedingt abzuschaffen, aber doch inoperabel zu machen und so außer Kraft zu setzen. In seiner Arbeit verweist Agamben auf Phänomene, die sich solchen Absonderungsversuchen widersetzen.

Im gegenwärtigen Kontext wird dieser *freie Gebrauch* nicht einfach von sakralen Absonderungen bedroht, sondern von Absonderungstechniken des Kapitalismus, indem dieser *jedes Ding von sich selbst* trennt (gemeint ist hier die kapitalistische Sphäre, in

der jedes Ding durch seine Prägung durch einen eigenen kapitalen Wert sozusagen verdoppelt wird).

Der Kapitalismus ist also eine wesentlich radikalere Gefahr für einen freien Gebrauch der Dinge als es das Verhältnis sakral-profan je hätte sein können. Im Kontext der kapitalistischen Sphäre, also des Konsums, wird jedem Ding sein Eigenwert geraubt, indem - durch massenhafte technische Reproduktion - die Dinge in Waren verwandelt werden können. Dadurch wird das, was bisher Unverfügbar war (das Andere schlechthin; das eigene Begehren) in den Kontext der eigenen Verfügbarkeit gebracht.

Die Frage ist: In welchem Verhältnis steht dieser Gebrauch, den Agamben hier fordert, zu den Dingen? Um die Schwierigkeit des freien Gebrauchs zu verstehen, verweist Agamben auf die Diskussionen zwischen der römischen Kurie und des Franziskanerordens im 13. Jahrhundert um das rechte Verständnis des Gebrauchs. „In der Forderung 'höchster Armut' hielten die Franziskaner an der Möglichkeit eines Gebrauchs fest, der gänzlich der Sphäre des Rechts enthoben war (...)" (P, 80.) Diesen Forderungen der Franziskaner widersprach der damalige Papst Johannes XXII., indem er ihnen in starker Weise die Unmöglichkeit des Gebrauchs demonstrierte: alles, was verbraucht wird (Kleidung, Nahrung, etc.), muss in irgendeiner Form besessen, also als ein *Eigentum* angesehen werden.

Johannes XXII. hebt die Bedeutung des Verbrauchs hervor und negiert unter diesem Gesichtspunkt alle Möglichkeiten eines Gebrauchs, den er schlussfolgernd sogar als etwas widernatürliches ansieht: „Einen einfachen, tatsächlichen, vom Eigentum unterschiedenen Gebrauch gibt es von Natur aus nicht, er ist in keiner Weise etwas, das man 'haben' kann.“ (P, 80.) Johannes XXII. scheint hier einen logischen Widerspruch des Gebrauchs dargelegt zu haben, und selbst Agamben stellt fest, dass er mit dieser „unbewußten Prophezeiung das Paradigma einer Unmöglichkeit des Benutzens“ liefert, das „viele Jahrhunderte später in der Konsumgesellschaft zur Erfüllung kommen sollte.“ (P, 81.)

Der „Kategorie“ des freien Gebrauchs, den Agamben hier einführt, ist also keine *naturgegebene* Größe. Vielmehr sieht man in diesem Beispiel der Diskussion des Franziskanerordens um diese Möglichkeit des Gebrauchs ein anderes Problem am Horizont auftauchen. Der freie Gebrauch der Dinge ist vor allem deshalb anstößig und wird als nahezu *unmöglich* angesehen, weil er die bestehenden Kategorien des Rechtes

missachtet und unterläuft. Es ist vor allem eine Anfrage an das Verständnis von Eigentum (und, insofern das Recht einen bestimmten Blick einer Gesellschaft auf die Welt ausdrückt, auch eine Anfrage an die spezifische Art der Weltannäherung einer Gemeinschaft).

Was bezweckt Agamben mit diesem historischen Rückgriff auf eine Diskussion um den *Gebrauch* der Dinge? Vielleicht kann man sagen, dass es ihm nicht um eine bloß anarchisch gemeinte Rückkehr hinter den Begriff des Eigentums geht. Aber diese anscheinende Widersprüchlichkeit eines Gebrauchs der Dinge zeigt an, wie tief der Gestus des *Besitzens*, der objektivierbaren Bemessbarkeit und Begreifbarkeit der Dinge in der abendländischen Kultur verankert ist. Die Frage nach einem freien Gebrauch der Dinge ist stattdessen etwas, das diese Kategorien in Frage stellen kann:

„The ‘free usage’ in question is not simply one with a more ample or liberal legal definition, but one that categorically rejects the idea of legitimate ownership. This ‘lawless usage’ is not a purely anarchic usage, but it is one that rejects the paradigms offered by the juridical culture of its day and carries the revolutionary implication that ‘lawful usage’, as then understood by church and state, was far from just.“¹²¹

Der von Agamben evozierte freie Gebrauch ist mithin eine Anfrage an das Verständnis des (rechtlichen) Umgangs mit Welt. Mit diesem Terminus stellt Agamben eine Anfrage an jene Weltsicht, welche die Dinge nur unter eine Besitzbarkeit stellt und einen Umgang der Dinge nur als einen Verbrauch, also einem Akt einer „vollständigen Vernichtung“ sehen kann.

„Denn der reine Gebrauch erscheint in seiner (Johannes XXII., Anm.) Beweisführung nicht so sehr als etwas, das es nicht gibt - es gibt ihn im Augenblick des Verbrauchs - als vielmehr als etwas, das man nie haben kann, das niemals ein Eigentum (dominium) bilden kann. Der Gebrauch liegt immer in der Verbindung mit etwas, das man sich nicht aneignen kann; er bezieht sich auf die Dinge, insoweit sie nicht Gegenstand des Besitzes werden können.“ (P 81)

Agambens Schlussfolgerung besteht darin, dass diese Schwierigkeiten der Möglichkeit eines Gebrauchs schließlich den Charakter des Eigentums offenkundig machen: Es ist jene Vorrichtung, „die den freien Gebrauch der Menschen in eine abgesonderte Sphäre

¹²¹ DE LA DURANTAYE, Giorgio Agamben's Profane Philosophy, 30-31.

verschiebt, wo er sich dann in Recht umwandelt.“ (P 81) Das Eigentum - objektiviert und versichert im rechtlichen Rahmen - wird so zu einer für Agamben kritisierbaren Größe, wenn es als die einzige Form des möglichen Begreifens der Dinge angesehen wird.

4.4. Dritter Zug: Der Kapitalismus als *verschuldender Kultus*

Agamben zufolge geht mit dieser „Abschaffung“ des Gebrauchs der Dinge eine „Unmöglichkeit des Benutzens“ einher: die Welt verwandelt sich durch dieses Unmöglich-Machens eines Gebrauchs in ein *Museum*, in der die Dinge nur mehr *ausgestellt*, aber nicht gebraucht werden können.

Das Museum stellt für Agamben so etwas wie eine Chiffre für das gegenwärtige Verhältnis der Menschen zur Welt dar, insofern „heute alles zum Museum werden (kann)“, insofern hier die „Unmöglichkeit des Benutzens, (...) des Erlebens ausgestellt wird.“ (P, 82.) Was kann dieses Benutzen und Erleben bedeuten, damit wir es im Sinne Agambens verstehen können? Denn offensichtlich nimmt der Wunsch, immer neues und immer mehr zu „erleben“, heute einen ungeheuren Bereich ein; Agamben selbst verweist in seinem Text auf den *Tourismus* als die Leitindustrie unserer Welt, den er jedoch als den „Kultus und den Hochaltar der kapitalistischen Religion“ beschreibt.

Agambens postulierte Unmöglichkeit des Benutzens und Erlebens ist also im Horizont der kapitalistischen Veränderung der Welt zu analysieren. Die Figur des *Museums* ist so als ein *Symbol für den Kapitalismus* zu verstehen; Ein Symbol dafür, dass wir in all unseren Begegnungen mit den Dingen bloß mit dieser Unmöglichkeit des Benutzens konfrontiert sind. Bei dieser Unmöglichkeit des Gebrauchs kann kein individuelles Versagen der heutigen Menschen angesprochen sein, das uns auf persönlicher Ebene weniger kompetent als frühere Generationen auszeichnet, mit den Dingen dieser Welt umzugehen. Die Frage ist vielmehr: Wie kann der Kapitalismus diese Macht besitzen, uns diese Unmöglichkeit des Benutzens gleichsam aufzudrängen, ihn in unseren Zugang zur Welt einzuprägen?

Wenn wir uns dem *dritten Zug* von Benjamins Fragment *Kapitalismus als Religion* zuwenden, sehen wir, dass Benjamin vom Kapitalismus als einen „verschuldenden Kultus“ spricht, der nicht auf eine *Erlösung*, sondern auf das *Vermehren der Schuld*

selbst zielt. In gewissen Religionen finden wir die Annahme der menschlichen Existenz als einer prinzipiell schuldbeladenen Existenz, die entsühnt werden muss. Dies geschieht in der Regel durch eine *Opferung*, durch welche das Verhältnis zu den Göttern in positiver Weise wiederhergestellt werden kann. Der Kultus (der Opferung) hätte hier also einen entsühnenden Charakter. Benjamin bezeichnet den Kapitalismus dahingehend als „ersten Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus“ (GS VI, 100).

Der verschuldende Kultus lässt keine Möglichkeit offen, dass die handelnden Menschen im Kult ihr Verhältnis zu den abgesonderten Dingen wieder ins Lot bringen. Wenn wir uns den kapitalistischen Kult ansehen und der Vollzug des Kultus im Konsum eines Dinges besteht, so wirkt diese Handlung tatsächlich nicht entsühnend, sondern verschuldend, weil der Konsum der Dinge nicht zu einer Befriedigung des Begehrens des Konsumenten führt. Stattdessen begegnet dem konsumierenden Menschen eine verstärkte Aufforderung zu neuerlichen Konsumation - er kann also keine Situation herstellen, in welcher er nie in der potentiellen Schuld stehen würde, nicht etwas konsumieren zu müssen. Agambens These der *Unmöglichkeit des Benutzens* der Dinge bedeutet in diesem Kontext, keinen freien Gebrauch der Dinge zu finden, sondern nur den kapitalistisch vorgegebenen Weg des Besitzens/des Konsumierens einschlagen zu können.

Agamben sieht in der kapitalistischen Religion eine Ersetzung des *Tempels*, in dem in der Religion die Kulthandlungen stattfinden, durch das *Museum* (als symbolischen Ort der Absonderungen, der uns mit unserer Unmöglichkeit des Benutzens konfrontiert): „Den Gläubigen im Tempel - oder die Pilger, die von Tempel zu Tempel (...) durchs Land zogen - entsprechen heute die Touristen, die rastlos durch eine zum Museum verfremdete Welt reisen.“ (P, 82.) Der gläubige Pilger kann sein Verhältnis zum Göttlichen durch eine Opferhandlung entsühnen - also von Schuld freigesetzt werden. Dem Touristen als *kapitalistischem Pilger* steht diese Möglichkeit nicht mehr offen: er wird als „rastlos“ definiert, das heißt, dass er keine Möglichkeit mehr findet, statt dem Konsum einen Gestus des Gebrauchs der Dinge zu entwickeln. Aber wem gegenüber könnte der kapitalistische Pilger noch eine „richtige Beziehung“ wiederherstellen, die ihn aus seiner Schuldverstrickung erlöst? Der Tempel *als Ort des Gottes* und als Möglichkeit der Entsühnung ist im Kapitalismus verschwunden.

Hier ist der Punkt erreicht, an dem der Kapitalismus nicht mehr in der Tradition einer heidnischen Religion stehen kann: Dort gibt es nämlich den Tempel als die Möglichkeit der Aussöhnung zwischen Menschlichem und Göttlichem, wohingegen im Kapitalismus kein Tempel mehr vorhanden ist, sondern prinzipiell *alles*, sofern es zur Ware geworden ist, der Ort ist, an dem der kapitalistische Gott angetroffen werden kann. Damit steht die kapitalistische Ordnung aber in einer Nähe zum Christentum, denn auch dort ist die Person Gottes nicht mehr in einem Tempel beheimatet, sondern kann, bedingt durch das Ereignis der Menschwerdung Gottes, potentiell in jedem „Nächsten“ angetroffen werden. Gott selbst ist durch den Gedanken der christlichen Inkarnation in die Sphäre der Geschichte, in die Sphäre des Menschen eingetreten und unterläuft so nicht nur subversiv Agambens Religionsverständnis (im Sinne der *religio*, die über die Trennung von Profanem und Sakralem wacht), sondern auch den Gedanken des Tempels als einer möglichen-begrenzbaren Verortung des Gottes.¹²²

Der Kapitalismus benutzt in diesem Sinn den christlichen Gedanken, dass Gott in jedem Nächsten begegnet werden kann für seine eigene kapitalistische Ordnung, indem der kapitalistische Gott durch den Konsum jeder möglichen Ware anerkannt wird. Wie bereits erwähnt, ist diese Anerkennung der göttlichen Vorherrschaft des Kapitals jedoch keine entsöhnende Handlung, sondern treibt die Anhänger des kapitalistischen Kultes nahezu in eine Verzweiflung ob ihrer Unmöglichkeit, sich bei ihrem Gott (des Kapitals) zu entsöhnen. Sie können keine Beziehung zu dem göttlichen Kapital positiv gestalten, insofern dieses immer nur in der *Figur des Mangels* auftritt. Wenn Gott als „der Abwesende“ gesehen wird, dann ist „Gott derjenige, der uns fehlt“¹²³; der Kapitalismus übernimmt dieses „Fehlen Gottes“ insofern, als unsere Gesellschaft durch den Mangel an Kapital definiert wird, wie Boris Groys dies etwa während einer Podiumsdiskussion zum Thema *göttlicher Kapitalismus* formuliert: „Kapitalismus ist eine Gesellschaft, die

¹²² Paradoxerweise finden wir bei Benjamin auch Aussagen, die den Kapitalismus gerade nicht als „Religion“ bezeichnen. „Eine Ordnung aber (auf den Kapitalismus bezogen, Anm.), deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (...) - eine solche Ordnung kann nicht religiös sein (...) (GS II/1, 174.) Es ist daher immer die Frage, was unter „Religion“ genau verstanden wird. Dies kann in dieser Arbeit nicht ausführlich bearbeitet werden, da die wissenschaftliche Behandlung dieser Frage bei weitem keinen einhelligen Konsens als Antwort darauf führt. In diesem Fall grenzt Benjamin wahrscheinlich den Religionsbegriff vom Begriff einer „Kult-Religion“ ab: „Die *kapitalistische Religion* (GS VI, 101.) ist also nicht Religion, sondern Kultreligion, eine Glaubens- und Verhaltens-, Rechts- und Wirtschaftsstruktur, die, wie jeder andere Kult im Kontext eines Mythos, den einzigen Sinn verfolgt, den Schuldzusammenhang des Lebendigen zu organisieren.“ (HAMACHER, Schuldgeschichte, 86.)

¹²³ Marc JONGEN (Hg.), *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel*, München 2007, 20.

durch die Abwesenheit des Kapitals strukturiert ist.“¹²⁴ Diese Abwesenheit des Kapitals ist deswegen auch verschuldend, weil es *nie genug* von diesem Kapital gibt und alles darauf ausgerichtet ist, eine Zuwendung von der „göttlichen Gnade“ durch Geld-Investition zu bekommen. Diese Zuwendung der Gnade soll dem Subjekt zur Erfüllung reichen, allerdings wird durch die ständige Weckung neuer Bedürfnisse und die potentielle Möglichkeit, immer mehr und mehr „Zuwendungen“ zu bekommen, der Gedanke der ausgeglichenen Beziehung des Subjekts zu Gott ad absurdum geführt, bzw. man kann sagen: jedes Subjekt bleibt in einem potentiell unendlich verschuldeten Zustand, der in jeder Kulthandlung (also in jedem Konsum) noch gesteigert wird, insofern es immer ein „noch mehr“ des Genießens und Konsumierens gibt, das gerade nicht in den eigenen Besitzstand überführt werden kann. Peter Weibel, ein weiterer Teilnehmer der eben genannten Podiumsdiskussion, formuliert es so: „Wir haben einerseits nicht mehr das Geld, um noch mehr zu genießen, um noch mehr zu kaufen und noch mehr zu konsumieren, andererseits ermahnt man uns ständig zu kaufen.“¹²⁵ Es entwickelt sich also eine „Ideologie“, die das „Heil - und zwar tatsächlich (das) theologische Heil“¹²⁶ im Konsum zu finden gedenkt. Die *Abschaffung des Gebrauchs*, der diese *Unmöglichkeit des Benutzens der Dinge* erst hervorgebracht hat, ist also durch die kapitalistische Logik verschuldet, insofern sie das *Wesen des Konsumierens* darstellt: dass die Dinge als Waren nur mehr verbraucht, aufgebraucht werden können. Der Kapitalismus ist also eine *Religion der Unmittelbarkeit*, insofern sie danach sucht, das Begehren durch sofortige Wunscherfüllung zu stillen. Diese gewünschte Erfüllung des Begehrens wird dadurch in den Bereich des Möglichen gesetzt, insofern „Alles Warencharakter annimmt“, und dadurch letztlich „Alles und Jedes religiös besetzt ist, denn die Ware überhaupt ist nach Marx `ein sehr vertracktes Ding (...), voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken.`“¹²⁷

Der kapitalistische Kultus, so kann man nun sagen, eröffnet keinen möglichen Gebrauch der Dinge, sondern tilgt jeden befreiten Umgang mit ihnen. Der Konsument steht in einer religiösen Schuld, weil er sich in einer absoluten Abhängigkeit zu diesem Gott des

¹²⁴ JONGEN (Hg.), *Der göttliche Kapitalismus*, 20.

¹²⁵ JONGEN (Hg.), *Der göttliche Kapitalismus*, 31.

¹²⁶ JONGEN (Hg.), *Der göttliche Kapitalismus*, 29.

¹²⁷ Andreas ARNDT, *Staat, bürgerliche Gesellschaft und Religion. Anmerkungen zu Hegel und Walter Benjamin*, in: Andreas ARNDT, Christian IBER, Günter KRUCK (Hg.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, 147-157, 153.

Kapitals befindet. Die Dinge sind in Waren verwandelt und dadurch in eine Sphäre der Absonderung, nämlich des Konsums, eingetaucht. Diese Sphäre zersetzt die Dinge in ihrem Eigenwert, weil die Dinge durch den möglichen Konsum auf einen Waren-Charakter reduziert werden; Es gibt keinen Rest, keinen Zusatz an ihnen, der einen Gebrauch ermöglichen könnte. „Darin“, so Benjamin, „liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist.“ (GS VI, 101) Die Zerstörung der Welt ereignet sich also hier, wo die einst abgesonderte sakrale Sphäre völlig in den Bereich des Alltäglichen einbezogen worden ist und die Dinge, ihre Verletzlichkeit und Einmaligkeit, keinen Raum des Schutzes mehr haben, sondern völlig dieser kapitalistischen Determinierung ausgeliefert sind.

4.5. Kapitalismus und Christentum

Am Beginn des Kapitels wurde darauf hingewiesen, dass die drei vorgestellten Züge des Kapitalismus als einer Religion in einer starken Beziehung zum Christentum stehen. An einigen Stellen dieses Kapitels wurde dieser Verweis bereits aufgegriffen. Zum Abschluss dieses Kapitels soll auf einen Theologen verwiesen werden, der sich sehr mit dieser Beziehung von Christentum und Kapitalismus beschäftigt hat. Für ihn erscheint die kapitalistische Ordnung als eine Pervertierung des Christentums. Wie Illich diese These argumentiert, wird nun im Anschluss am Beispiel des christlichen Moments der Gastfreundschaft skizziert.

Die christliche Erzählung, welche die göttliche und die menschliche Dimension der Welt endgültig in ein innerstes Verhältnis zueinander stellt, eröffnet eine neue Möglichkeit des Blickes auf die Welt. Das Heilige ist nicht mehr an einem sakralen Ort zu suchen, der als Fundament für die Gesellschaft dienen soll, sondern im *Nächsten*, und das heißt in jedem Menschen, der einem begegnet. Dadurch wird das Heilige aus einer sakralen Absonderung befreit und die Geschichte der Menschen, ihre Freiheit (so oder so zu handeln) wird zu einem wesentlichen Charakter, weil das Göttliche nur in diesem offenen Raum begegnet werden kann oder sich dieser Begegnung entzieht.

Das bedeutet aber auch, dass das einzelne Subjekt sich nicht aussuchen kann (oder von vorne herein weiß), wo es dem Göttlichen begegnen kann. Nach Jesus Tod offenbart

sich der Messias seinen Jüngern auch in fremder Gestalt¹²⁸, und damit steht er in einer wesentlichen Kontinuität zur jüdischen Erzählung, in der das Heilige (oder eigentlich: *der Heilige*) sich etwa *Moses* in der Gestalt dreier fremder Männer offenbart, welche er zu einem gastlichen Verweilen bei seinem Zelt einlädt. Es ist ein überraschendes Moment (und ein Moment der Freiheit), das sich hier in der christlichen Erzählung durch die Inkarnation einschleibt. Jede starke Kategorie - im Sinne einer letzten endgültigen Verortung des Göttlichen - wird hier geschwächt, und damit stellte das Christentum auch solche Konzeptionen von Gesellschaft und eigener Identität in Frage, in denen dieses überraschende Moment ausgeschlossen wird, in der das eigene Heil durch den Ausschluss von Anderem (der Anderen) gesucht wird. Diese Verstörung jedweder Versicherung der eigenen Identität im Ausschluss von Anderen wird durch das Christentum tief in das Herz der abendländischen Kultur eingeschrieben. Die Vision der *universellen Gastfreundschaft*, die schon bei Jesaja als ein wesentliches Paradigma des Anbrechens der Endzeit gedeutet werden kann, ist kein Gemeinplatz antiken Denkens; oder mit den Worten Ivan Illichs ausgedrückt:

„Diese Lehre über den Nächsten, die Jesus vorbringt, wirkt zutiefst zersetzend auf den traditionellen Anstand, sie zerrüttet das, was bis dahin als moralisches Benehmen galt. Das zu betonen waren moderne Predigten nicht willens, und deshalb ist diese Lehre heute ebenso überraschend, wie sie es zu Anfang war. In der Antike setzt gastfreundliches Benehmen oder eine uneingeschränkte Verpflichtung in meinen Handlungen dem Anderen gegenüber eine Begrenzung voraus, die um jene gezogen ist, gegenüber denen ich mich derart benehmen kann. Die Griechen kannten die Pflicht zur Gastfreundschaft *xenoi* gegenüber, den Fremden, die in einer hellenischen Sprache redeten, aber nicht gegenüber den Schwätzern in seltsamen Zungen, die sie *barbaroi* nannten. Jesus belehrte die Pharisäer, dass die Beziehung, deretwillen er gekommen war, um sie ihnen als die menschlichste zu verkünden, keine Beziehung ist, die erwartet, verlangt oder geschuldet wird. Sie kann nur zwischen zwei Menschen frei geschaffen werden, und dies kann nicht geschehen, wenn mich nicht etwas durch den Anderen, vom Anderen, in seiner leibhaftigen Gegenwart berührt. Diese Beziehung existiert nicht, weil wir Bürger im gleichen Athen sind und uns deshalb einander verpflichtet fühlen können, und auch nicht, weil Zeus seinen Umhang über die Korinther wie über andere Hellenen wirft, sondern weil wir so entschieden haben. Dies nennt der Meister Handeln wie ein Nächster.“¹²⁹

Die Inkarnation ist hierin also eine Schwächung des Versuchs, das Heilige zu kategorisieren, zu sehen. Das Heilige kann sich nur in dem Ereignis einer Begegnung

¹²⁸ Vgl. dazu: Die Offenbarung Jesu vor den Emmaus-Jüngern im LUKAS-Evangelium (Lk 24,13-35). Von Maria von Magdala wird der gekommene Erlöser in der Ostererzählung des JOHANNES-Evangeliums sogar für einen Gärtner gehalten (Joh 20,11-18).

¹²⁹ Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 75.

aufzun, die nicht von vorne herein schon unter einen Zweck gestellt wurde (hier wären wir bei einem ursachen-geleitenden Handeln, das auf einen letzten Grund rückführbar wäre).

Der Theologe Ivan Illich verweist auf die Bedeutsamkeit solcher Phänomene der jüdisch-christlichen Tradition, denen solch ein offenes und überraschendes Moment eingeschrieben ist; so verweist er etwa auch auf die zentrale Bedeutung der *Gastfreundschaft* für die ersten christlichen Gemeinschaften, weil die Gestalt des Gastes ein Inbegriff für dieses offene Moment darstellt. Für das Verstehen des Zusammenhangs von Kapitalismus und Christentum ist die Erwähnung der Gastfreundschaft deswegen bedeutsam, weil die Gastfreundschaft par excellence hier eine Offenheit repräsentiert, die nicht in den Griff gebracht werden kann.

Illich verweist darauf, dass wichtige Elemente des Christentums, etwa diese offene Gastfreundschaft, einer Pervertierung zum Opfer fallen können, die ihre Absicht in das genaue Gegenteil verkehren.

Deutlich wird dies seiner Meinung nach bei Elementen, die sich im Rahmen der *Institutionalisierung* des Christentums herauszubilden beginnen. Es entstehen hier Institutionen (wie etwa christliche Unterkünfte „für Fremde oder Heime für Witwen und Waisen“¹³⁰), die sich um den Anderen annehmen und so sicherstellen sollen, dass für die Unterdrückten und Ausgestoßenen gesorgt wird. Was hier allerdings geschieht, ist, dass die Entscheidung zu dieser Gastfreundschaft dem einzelnen Subjekt abgenommen und einer Institution übertragen wird und dadurch die Last, aber auch die Verantwortung des Einzelnen in seiner konkreten Situation auf die Seite einer objektiven Größe, der *Institution* gelegt wird. Illich sieht diese Verbindung als zentrales Moment des geschichtlich sich entwickelnden Christentums an: „Das christliche Europa ist nicht denkbar ohne sein tiefes Interesse am Aufbau von Institutionen, die verschiedene Arten von bedürftigen Menschen versorgen. Die moderne Dienstleistungsgesellschaft ist also ohne Frage der Versuch, die christliche Gastfreundschaft zu etablieren und auszuweiten.“¹³¹

In dieser Verinstitutionalisierung sieht Illich allerdings auch eine *Entstellung* der christlichen Botschaft, insofern sie auch als ein Versuch gelesen werden kann, dem

¹³⁰ Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 80.

¹³¹ Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 80.

überraschend-neuen Moment der Begegnung mit dem Anderen, mit dem Fremden, Herr zu werden.

Wodurch wird dies möglich? Die Antwort Illichs lässt hier aufmerken. Er bringt zwei wesentliche Begriffe mit herein, die uns auf eine erste Beziehung zur Sphäre des Kapitalismus hinweisen: „Die persönliche Freiheit zu wählen, wer für mich der Andere sein wird, wurde in den Einsatz von *Macht* und *Geld* (*Hervorhebung D.N.*) zur Bereitstellung einer Dienstleistung verwandelt.“¹³² Das Wort *Macht* zeigt hier eine erste Verkehrung der christlichen Botschaft an: Das prinzipiell nicht Erzwingbare, nämlich die freie Entscheidung, sich für den Anderen (und dadurch auch für das Göttliche) zu öffnen, soll nun in die eigene Mächtigkeit hineingenommen werden, anders gesagt: Das unverfügbare, geschenkte Moment einer Begegnung soll in die eigene Verfügbarkeit kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es des Einsatz von *Geldes*, dass diese Dienstleistung bereitstellen und so dieses Bedürfnis einer Befriedigung zuführen soll. *Macht* und *Geld* sind die wesentlichen Komponenten, die eine christliche Aufgabe erfüllen können, aber Illich zufolge eben nur in perverser Form.

Es liegt nun nahe, mit Hilfe dieser drastisch knappen Darstellung *einer* Grunddimension des Christentums an die vorher gestellten Überlegungen hinsichtlich des Kapitalismus anzuknüpfen.

Was nämlich hier interessant erscheint, ist, dass versucht wird, diesen offenen Zusatz, der etwa die Begegnung zweier Menschen begleiten kann und der das nicht-Verfügbare „repräsentiert“, in eine gewisse Art von Verfügung zu bekommen, indem er etwa in Bedürfnisse umgewandelt wird, die mit Macht und Geld gestillt werden können. Dadurch ist dieser offene Zusatz des Menschen in eine neue Sphäre transformiert worden, die sich im Kapitalismus als die „Sphäre des Konsums“ erweist: wir finden hier immer neue Bedürfnisse, die durch das Kapital gestillt und erfüllt werden können. Dabei - und das ist wesentlich - ist dies nicht auf einer rein individuellen Seite zu verorten, sondern ist, so auch Illich, von weltpolitischer Tragweite: Er bemerkt, dass all die möglichen Bedürfnisse im Laufe der Geschichte mehr und mehr unter die Herrschaft des Geldes verlegt werden, was dazu führt, dass jedes Begehren und der Wunsch nach seiner Erfüllung im Kontext dieser kapitalistischen Sphäre steht. Selbst der arme Teil der Weltbevölkerung ist paradoxerweise auf das Kapital angewiesen, weil

¹³² Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 80.

die weltpolitischen Strukturen es nahezu unmöglich machen, sich aus diesem globalisierten Prozess herauszunehmen:

„Und was mich dran am meisten besorgt, ist nicht das Auseinanderklaffen (*von Arm und Reich, Anm.*) an sich, sondern die Tatsache, dass die (*große Teile der Weltbevölkerung, Anm.*) ohne Zugriff auf Geld nicht mehr existieren können - was sie vor dreißig Jahren noch konnten. Damals war Vieles noch nicht monetarisiert, Subsistenz war noch möglich.“¹³³

Illich sieht hier vor allem eine *Monetarisierung* aller möglichen Lebensbereiche, die in einer spezifischen Beziehung zu dem christlichen Anliegen steht: Das unverfügbare Moment der Begegnung soll durch Macht und Geld verinstitutionalisiert werden. Durch diese Versetzung aller Dinge und Bereiche (Illich denkt hier auch an Erziehung, Gesundheitsvorsorge etc.) in die kapitalistische Sphäre soll durch das Aufbringen von Kapital erreicht werden, all diese Bedürfnisse potentiell befriedigen zu können. Das soll hier nicht per se positiv oder negativ bewertet werden, sondern drückt allein die Tatsache aus, dass die Verpflichtung dem Anderen gegenüber nun dermaßen erfüllt werden kann, indem Institutionen eingerichtet werden, welche diese Aufgaben übernehmen.

Das führt unweigerlich dazu, dass das individuelle Subjekt von der Last des Anderen in gewisser Weise befreit wird, aber gleichzeitig in der Gefahr steht, zu verlernen, wie es (das Subjekt) in wirklich erschreckenden Situationen, die uns (im Sinne des Zusatzes) zu-setzen können, zu handeln hat. Robert *Musil* gibt am Eingang seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* ein ironisch-tragisches Beispiel dafür, wie die Konsequenzen dieser Entwicklung im modernen Kontext aussehen können. Bei Musils Erzählung sind wir mit der Verwirrung einer edlen Dame und ihres Begleiters konfrontiert, deren harmonischer Spaziergang mitten in der Stadt jäh durch einen Verkehrsunfall unterbrochen wird, und zu dem sie nun hinzukommen. Musil schildert uns folgende Situation: Ein Mann wurde von einem Wagen angefahren und liegt nun „wie tot“ auf der Straße, sehr zum Leidwesen der umstehenden Passanten:

„Er war durch seine eigene Unachtsamkeit zu Schaden gekommen, wie allgemein zugegeben wurde. Abwechselnd knieten Leute bei ihm nieder, um etwas mit ihm anzufangen (...) man versuchte ihn aufzurichten oder im Gegenteil, ihn wieder hinzulegen; eigentlich wollte niemand etwas anderes damit, als die Zeit ausfüllen, bis mit der Rettungsgesellschaft sachkundige und befugte Hilfe käme.

¹³³ Ivan ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft, 85.

Auch die Dame und ihr Begleiter waren herangetreten und hatten über Köpfe und gebeugte Rücken hinweg, den Daliegenden betrachtet. Dann traten sie zurück und zögerten. Die Dame fühlte etwas Unangenehmes in der Herz-Magengrube, das sie berechtigt war für Mitleid zu halten; es war ein unentschlossenes, ein lähmendes Gefühl. Der Herr sagte nach einigem Schweigen zu ihr: 'Diese schweren Kraftwagen, wie sie hier verwendet werden, haben einen zu langen Bremsweg.' Die Dame fühlte sich dadurch erleichtert und dankte mit einem aufmerksamen Blick. (...) Es genügte ihr, daß damit dieser gräßliche Vorfall in irgend eine Ordnung zu bringen war und zu einem technischen Problem wurde, das sie nicht mehr unmittelbar anging. Man hörte jetzt auch schon die Pfeife eines Rettungswagens schrillen, und die Schnelligkeit seines Eintreffens erfüllte alle Wartenden mit Genugtuung. Bewundernswert sind diese sozialen Einrichtungen. Man hob den Verunglückten auf eine Tragbahre und schob ihn mit dieser in den Wagen. (...) Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, daß sich ein gesetzliches und ordnungsmäßiges Ereignis vollzogen habe.“¹³⁴

4.6. Übergang

Die Erörterung der spezifischen Beziehung, die zwischen Christentum und Kapitalismus besteht, hat noch einmal Wichtiges hervorgehoben, um die Rede vom Kapitalismus als einer Religion besser zu verstehen. Die Sorgen, Qualen und Unruhen, auf welche die kapitalistische Ordnung zu antworten versucht, betreffen auch das herausfordernde Moment des Christentums, Gott in der Gestalt des unverfügbaren Nächsten zu begegnen. Die Sorge, Gott möglicherweise keine *gastliche* Aufnahme zu bereiten, führt zur Herausbildung von Institutionen, die durch Macht und Kapital ein unverfügbares Element absichern sollen.

Durch den Einsatz von Macht und Geld wird so eine institutionalisierte Sphäre geschaffen, die das unverfügbare Moment der *Begegnung* mit dem Anderen vom konkreten Ereignis abtrennt - *absondert* - und so die Bewegung der Absonderung weiterführt.

Die kapitalistische Religion übernimmt also die Bewegung des Christentums, die göttliche und die menschliche Welt nicht mehr in einer absoluten *Trennung* voneinander zu denken, wie es die religio tat, indem sie eine sakrale Sphäre vom Bereich des Menschlichen (genauer: des menschlichen Rechts) absonderte.

Jedoch gibt es trotz dieser Gemeinsamkeit einen grundlegenden Unterschied zwischen Kapitalismus und Christentum. Mit einem Verweis auf die Ausführungen Ivan Illichs muss man sagen, dass der Kapitalismus das *gastliche* Wesen des Christentums nicht verstanden hat. Der Gast ist nämlich derjenige, den die kapitalistische Logik mit ihrem

¹³⁴ Robert MUSIL, Der Mann ohne Eigenschaften, Erstes Buch, Hamburg 1994, 11.

Schema von *Mangel - Erfüllung* nicht begreifen kann. Die Figur des Gastes ist von Erzählungen begleitet, die ihn nicht sofort zu einer letzten Bestimmung bringen (und dies auch gar nicht intendieren). Bahr verweist uns darauf, dass etwa nur derjenige zu Gast werden kann, „den man weder einschließt noch ausschließt. Ob er nun empfangen wird oder vorübergeht: taucht er nicht einzig dort auf, wo ihm ein Platz offen-, ein Weg freigehalten wird? Und zwar genau dort, wo er nicht *bei sich* ist?“¹³⁵ Jenseits von Ein- und Ausschluss ist also der Gast eine Gestalt, die an der Schwelle zwischen Innen und Außen steht, ohne in einen dieser Bereiche (in eine eindeutige Identifizierung) überführt werden zu können. Er kann nur empfangen werden, wo ihm ein gastlicher Raum bereitet ist. Die Figur des Gastes ist eine Gestalt, die nicht festgehalten werden kann: Weder von seinem Gastgeber, der den Gast empfängt - weil in seiner Vereinnahmung würde der Gast bloß zum Anderen werden; Aber auch die Bezeichnung *Gast* selbst ist etwas, das nicht auf einen eindeutigen Begriff zu bringen ist: „Weder Eigenname noch Begriff und nicht einmal der Verneinung fähig (*es gibt keinen Un-Gast, Anm.*)“ (G, 18.) kann man „in jeder Antwort auf die Frage, wer oder was oder wie der Gast selbst sei, nur leidend sein Entgleiten (registrieren).“ (G, 18.)

Weil das Christentum sich selbst als eine gastfreundliche Gemeinschaft zu verstehen versucht, steht es auch in einer Verantwortung, einem Umgang mit dem Anderen die Treue zu halten, in dem der Andere als Gast erscheinen kann. Dazu gehört auch, die letzte Offenheit und Unverfügbarkeit seiner Anwesenheit auszuhalten, was einen wesentlichen Zugang auf den Umgang mit dem Gast darstellt: „In manchen Kulturen war es sogar unter Strafandrohung verboten, einen Gast nach seiner Herkunft, seinem Namen, seinem Begehrt zu befragen“ (G 18), weil man verstand, dass der Versuch einer vollkommen Repräsentation den Gast zum Verschwinden bringt.

Die Basis des Kapitalismus, den Entzug eines Dinges oder das Begehren des Anderen mit einer unmittelbaren Erfüllung dieses Wunsches zu beantworten, steht in diesem Sinn nicht auf gastlichen Beinen.

Jeder Moment des Alltags, jeder empfundene Mangel, ist in der kapitalistischen Ordnung unter die Möglichkeit einer Erfüllung gestellt ist. Der Kapitalismus geht mit einer Geste einher, die dieses sofortige Erfüllungs-Denken internalisiert hat: Jede Sehnsucht, jeder Wunsch kann erfüllt werden, alles Begehren wird durch das habhaft-

¹³⁵ Hans-Dieter BAHR, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994, 11-12. (*in Folge Kurzzitation: G*)

werden der Dinge in ihrem Besitz zu stillen versucht. Die kapitalistische Religion wirkt in solcher Intensität, dass Agamben jeden *freien Gebrauch*, also einen Umgang der Dinge jenseits ihres Besitzen-Wollens, in Frage stellt.

Von einer christlichen Perspektive her muss dem Kapitalismus vorgeworfen werden, dass er die Offenheit und Unverfügbarkeit der Dinge, wie die Figur des Gastes ein Beispiel dafür war, nicht annehmen kann, sondern jede Unverfügbarkeit (die in der religio noch im Sakralen geschützt wurde) durch die Umwandlung der Dinge in Waren übergeht. Im Konsum der Waren wird jeder Abstand und jede Unverfügbarkeit getilgt und selbst der Gedanke einer solchen unverfügbaren Dimension der Sachen wird aus dem konsumierenden Weltumgang als Ganzem ausgeblendet. Der Kapitalismus entwickelt einen Gestus, der keine Unverfügbarkeit der Dinge mehr anerkennt. Daher ist der Kapitalismus nicht bloß als eine Wirtschaftsform, sondern auch als eine religiösen Kategorie zu sehen.

4.7. Der Kapitalismus und seine Images

Im Kontext der Sicht auf den Kapitalismus als Religion ist daher die Frage nach dem zu stellen, *was* im Kapitalismus eigentlich konsumiert wird. Nichts scheint offensichtlicher als die Antwort auf diese Frage: Was sollte anderes konsumiert werden als die Waren selbst? Für diese Antwort bräuchte man aber den Kapitalismus nicht als eine religiöse Figur zu bezeichnen; In diesem Fall wäre er tatsächlich bloß eine Wirtschaftsform, die sich in Verbindung mit der Möglichkeit der vertechnisierten Massenproduktion entwickelt hat.

Der Kapitalismus produziert keine Waren (das könnte jede Wirtschaftsform machen), sondern er produziert *seine* Antwort auf unsere „Sorgen, Qualen und Unruhen“. Er produziert keine Waren, sondern *Bilder*, die uns einflüstern, dass der Konsum der Waren unser Glück bedeutet und unsere Unruhen und Wünsche befriedigen kann. Den Waren wird also ein Bild beigelegt (um diesen Gedanken besser zu verstehen, muss man die Sprache wechseln: Der Ware wird ein *Image* zur Seite gestellt), das den eigentlichen Reiz für den Konsum setzt.

Hier ereignet sich eine folgenschwere Transformation: Das *Image* ist nun nicht mehr das Bild des eigentlichen Dinges, sondern hat sich von diesem Ding *gelöst* und kann

nun eigenständig bestehen. Deshalb kann man sagen, dass im Letzten nicht die Dinge, sondern die Bilder, die *Images* konsumiert werden, weil *nur sie* (und nicht die Dinge) ein Glücksversprechen mit sich tragen, das der Kapitalismus verbreitet hat: Jenes Versprechen, durch den Besitz der Dinge eine Erfüllung (oder, wie bereits beim Dritten Zug des Kapitalismus bemerkt wurde: ein Heil) zu finden.

In der kapitalistischen Sphäre haben die Dinge keine eigenständige Existenz mehr, sondern es gibt bloß noch Images, die durch den Konsum dieser oder jener Ware erworben werden können.

Nicht nur Dinge, sondern auch Menschen sind durch eine Nähe zu Bildern bestimmt. Das sehen wir, wenn wir über jene *Bilder* sprechen, die uns prägen, über unsere *Einbildungen*, die uns begleiten, oder wenn man etwa davon spricht, sich „ein Bild von etwas zu machen.“ Jeder Mensch hat auch *Bilder*, die ihn in seinem Leben begleiten: Bilder von sich selbst, Bilder von anderen, Bilder von seinen Wünschen. Für Agamben ist diese Verbindung zwischen den *Bildern*, die uns begleiten, und den *Wünschen*, die wir haben, von zentraler Bedeutung. Die Wünsche, die wir mit uns herumtragen, sind „in Wirklichkeit nur Bilder“ (P, 45.). Für Agamben sind diese „Einbildungen“ (P, 45.), die wir uns von unseren Wünschen machen, etwas grundsätzlich *Menschliches*. Und obwohl „Wünsche (...) das Einfachste und Menschlichste (ist)“ (P, 45.), ist es dennoch nicht einfach, die Wünsche auszudrücken: „Wir können unsere Wünsche nicht zur Sprache bringen, weil sie Einbildungen von uns sind.“ (P, 45.) Die Wünsche, die in den Bildern ausgedrückt sind, bestimmen das menschliche Leben, ohne das wir diese Bilder einfach besitzen könnten. Es ist die „schwierigste Aufgabe“, diese „Bilder als Wünsche mitzuteilen (...) Deshalb verschieben wir sie. Bis zu dem Augenblick, in dem wir zu verstehen beginnen, daß sie für immer ungelöst bleiben wird. Und daß der Wunsch, den wir uns nicht eingestehen können, wir selbst sind (...)“ (P, 45.)

Die Bilder zeigen uns einen *Zusatz*, einen *offenen Raum* des menschlichen Daseins, der das Subjekt nicht in sich selbst verschließen lässt. Vielmehr ist es das *Menschlichste*, dass der Mensch durch seine Wünsche und in seinen Bildern, die ihn begleiten, über sich hinaus gewiesen wird und versuchen muss, sein Leben als Antwort zu diesen Begleitern zu gestalten. Würden uns alle Wünsche in unmittelbarer Weise erfüllt werden, wäre das *unmenschlich*, weil dadurch dieser offene Zusatz, der das Mensch-Sein ausmacht, einfach getilgt würde.

Wenn der Kapitalismus den Menschen verspricht, unsere Wünsche einer unmittelbaren Erfüllung zuführen zu können, stellt er eine wahrhaft unmenschliche Verführung dar. Er stellt den Menschen *Images* zur Verfügung, die ihm Erfüllungen seiner Wünsche sein sollen.

Diese Images sind aber nun nicht mehr die Begleiter der Menschen (und stehen daher auch nicht mit seinem konkreten, geschichtlichen Leben und seinen Erfahrungen in enger Beziehung). Stattdessen sind in der kapitalistischen Ordnung die Images nun für alle verfügbar: Sie schweben, losgelöst von den Dingen, in der Sphäre des Konsums frei umher und können erworben werden.

Deshalb kann Agamben behaupten, dass der Kapitalismus nicht auf eine „Verwandlung der Welt (zielt), sondern auf ihre Zerstörung“ (P 78), indem er die Verbindung des Menschen zu seinen Bildern getilgt hat und die Images nun in seine eigene, kapitalistische Sphäre abgesondert und unter seine Verfügung gestellt hat. Das vom Ding (oder vom Menschen) abgetrennte Image ist die *äußerste Absonderung*, die Agamben als Grundelement des Kapitalismus ausmacht. In der *Sphäre des Konsums* können diese Images je neu reproduziert werden.

Die massenhafte Reproduzierung der Dinge als Waren, die erst den Kapitalismus ermöglichte, beraubt die Dinge ihres Eigenwertes und stellt sie der Besetzung durch die Images zur Verfügung

Rilke bemerkte schon 1925 (also keineswegs noch in der spätesten Form des Kapitalismus!) in einem Brief, dass jedes offene Moment an den Dingen durch ihre Reproduzierbarkeit getilgt wird und verschwindet.

„Noch für unsere Großeltern war ein `Haus`, ein `Brunnen`, ein ihnen vertrauter Turm, ja ihr eigenes Kleid, ihr Mantel: unendlich mehr, unendlich vertraulicher; fast jedes Ding ein Gefäß, in dem sie Menschliches vorfanden und Menschliches hinzusparten.“¹³⁶ Die Dinge sind für Rilke hier mit einer Art Aura umgeben, denen sich durch Verweis auf ihre Verflechtungen mit dem alltäglichen Leben, durch ihre Verortungen, angenähert werden kann. Durch den Hinweis auf *Kleid* und *Mantel* scheint es so, als ob die Dinge

¹³⁶ Rainer Maria RILKE, Briefe aus Muzot, zitiert aus: Martin HEIDEGGER, Holzwege, Frankfurt am Main 2003, 291.

zu einem Ort des Wohnens der Menschen gehören, ohne in deren voller Verfügbarkeit zu stehen - sie umgeben, umkleiden die Menschen, ohne im letzten einfach besessen werden zu können. Dies ändert sich durch die in Massen produzierten Waren: Diese werden von Rilke in ganz anderer Weise beschrieben:

„Nun drängen, von Amerika her, leere gleichgültige Dinge herüber, Schein-Dinge, Lebens-Attrappen ... Ein Haus, im amerikanischen Verstande, ein amerikanischer Apfel oder eine dortige Rebe, hat nichts gemeinsam mit dem Haus, der Frucht, der Traube, in der Hoffnung und Nachdenklichkeit unserer Vorväter eingegangen war ...“¹³⁷

Heidegger weist darauf hin, dass Rilke hier nicht in eine Vergangenheit zurück will, um die Situation der „Vorväter“ einfach wiederherzustellen. Stattdessen, so Heidegger, gehe es darum, zu „erkennen, was das ist, was mit der Dingheit der Dinge fragwürdig wird.“¹³⁸ Diese Dingheit der Dinge, die wir in unserem Kontext mit *Eigenwert* übersetzen können, wird durch die Tatsache getilgt, dass die Dinge durch die technische Reproduktion aus ihren mannigfaltigen Bezügen herausgeschält werden und so in eine Sphäre des Konsums gelangen:

„Die Welt zieht sich ein; denn auch ihrerseits die Dinge tun dasselbe, indem sie ihre Existenz immer mehr in die Vibration des Geldes verlegen und sich dort eine Art Geistigkeit entwickeln, die schon jetzt ihre greifbare Realität übertrifft. In der Zeit, mit der ich umgeh (Rilke meint das 14. Jahrh. (Anm. von M. Heidegger)), war das Geld noch Gold, noch Metall, eine schöne Sache, die handlichste, verständlichste von allen.“¹³⁹

Die Aufgabe der Profanierung ist es, die Herrschaft der Images zu brechen und die Dinge und die Menschen aus diesen Absonderungen zu befreien.

Auf die Frage, wo die Profanierung mit dieser Befreiung von den *Images* anzusetzen hat, kann man vorerst nur das Eine mit Gewissheit sagen: Man kann nicht mehr hinter die Welt der Waren zurückgehen, um irgendwo eine natürliche Ebene zu finden, in der all diese Prozesse vergessen wären. Darauf weist uns auch Agamben hin: „Deshalb darf man nicht vergessen, daß die Profanierung nicht einfach so etwas wie einen

¹³⁷ RILKE, Briefe aus Muzot, zitiert aus: HEIDEGGER, Holzwege, 291.

¹³⁸ HEIDEGGER, Holzwege, 291.

¹³⁹ Rainer Maria RILKE, Brief aus Duino vom 1. März 1912, zitiert aus: HEIDEGGER, Holzwege, 291-292.

naturgegebenen Gebrauch wiederherstellt, der ihrer Absonderung in der Sphäre der Religion, der Wirtschaft (...) vorausging.“ (P, 83.) Was würde es denn, näher betrachtet, bedeuten, wenn man so einen natürlichen Gebrauch annähme, den man nur wieder neu freilegen müsste? Man würde damit behaupten, dass es in einem neutralen Raum (d.h.: jenseits der konkret-geschichtlichen Welt) eine objektive Wahrheit gibt, wie menschliches Leben sich zu gestalten habe. Dann könnte man behaupten, dass die gegenwärtige Menschheit diese Wahrheit einfach vergessen hätte und nur daran gelegen ist, zu dieser Wahrheit zurückzukehren.

Das bedeutet aber auch, dass die Antworten der Religionen auf die zerstörenden Absonderungen des Kapitalismus nicht darin liegen können, eine sakrale Welt neu aufzubauen, in der diese (objektive) Wahrheit der Religionen gehört werden kann. Die sakrale Sphäre von den Gefährdungen der Welt abzugrenzen und so einen möglichst heiligen Ort zu schaffen ist deswegen eine Verletzung des Heiligen, weil auch hier die Dinge und Menschen nicht in ihrem geschichtlichen Dasein gewürdigt werden. Schließlich ist es die Bewegung der *Profanierung*, die gegen die Absonderungen solcher Sphären arbeitet. Religion kann sein Heil also nicht in einem von dem profanen-geschichtlichen Dasein losgelösten Raum suchen.¹⁴⁰ Die Profanierung versucht durch ihre Bewegung sicherzustellen, dass keine Sphäre - weder die heilige, noch die profane - für sich festgehalten werden kann, sondern dass es Momente gibt, an denen, wie in einer *Zone der Ununterscheidbarkeit*, ein ständiger Übergang von Heiligem und Profanen sich ereignen kann.

¹⁴⁰ Darauf verweist etwa auch Gianni VATTIMO in seinem Artikel *Die Spur der Spur*, wenn er nach der Gestalt der Wiederkehr der Religionen fragt, die sich heute zu ereignen scheint. Auch für ihn ist es nicht möglich, dass diese Wiederkehr einfach in einer Rückkehr zu einer bereits bekannten Wahrheit besteht. „Aber mit einem solchen Mechanismus (als gäbe es eine essentielle Wahrheit, in diesem Falle der Religion, die irgendwo unbewegt feststünde, während um sie herum Individuen und Generationen in einer ihr gänzlich äußerlich und irrelevant bleibenden Bewegung kommen und gehen) kann man in der Philosophie nicht mehr arbeiten (...) Das hieße ja, daß es eine Geschichte der Wahrheit gäbe (eine Geschichte des Seins), die für ihren 'Inhalt' nicht so wesentlich ist (...) ob also Gott nur als das unbewegliche Fundament der Geschichte gedacht werden kann, von dem alles ausgeht und zu dem alles zurückkehren muß“. (Gianni VATTIMO, *Die Spur der Spur*, 110.)

Agamben versteht unter *Profanierungen* also etwas, das die geschichtliche Existenz der Dinge würdigt und darauf verweist, dass der Versuch der Rettung (der Dinge, der Menschen), sie einem letzten sicheren Fundament zuzuführen (was einer erneuten Absonderung entsprechen würde), letztlich scheitern muss. Anders ausgedrückt: das Heil bringende, das *Heilige* ist nicht an einem speziell dafür abzusondernden Ort zu suchen, sondern es ist zu fragen, wie es sich an den Dingen selbst erweisen kann; wie ein Glanz dieser Heiligkeit, der sich in Benjamins Hinweis auf die Aura bereits schimmernd andeutete, ansichtig werden kann. Agambens Verständnis des Heiligen bezieht sich nicht auf das Heilige als abgesonderte, selbstständige Größe (deswegen kann in dieser Arbeit auch nicht abstrakt, direkt, einfach darüber geschrieben werden), sondern als ein Rest an den Dingen, der zum Vorschein treten kann oder eben verdeckt wird.

Das profane Leben darf in dieser Gefährdung nicht nach einem letzten sicheren Fundament suchen, weil es auch um die Gefahren solcher Absonderungen weiß. Stattdessen muss es sich ganz auf seine eigenen Stärken beziehen und die Geschichtlichkeit seines Lebens in den Vordergrund stellen. Wenn nur in der je gegenwärtigen Geschichte das *leise Nahen* des Messias gespürt werden kann, dann muss das profane Leben sich ganz in die kapitalistische Welt einlassen und *nur dort* darf es nach profanierenden Möglichkeiten Ausschau halten, welche seinem Leben wieder eine Bedeutung geben, einem Gebrauch zugänglich machen lassen können.

Die Frage, wo die Profanierung bei diesem Versuch eines Zerbrechens der *Images* anzusetzen hat, kann damit beantwortet werden, indem man sie auf denjenigen Bereich verweist, der schlechthin für den *Umgang mit Bildern* entsteht: Es ist der Bereich der *Kunst* und des *Kunstwerkes*. Bislang war es die Aufgabe und Kompetenz der *Kultur*, den Umgang mit Bildern und Kunstwerken zu gestalten. Die Aufgabe der Kultur war es auch, über eine reine Positivität der Dinge hinauzuweisen: Kunstwerke haben immer ein transzendentes, überschießendes Moment an sich und in der Aufnahme religiöser Themen etwa versuchen Bilder auf Unverfügbares hinzuweisen. Die Kunst trägt also ein offenes Moment mit sich. In Benjamins Aufsatz *Die Kunst im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit* reflektiert Benjamin über die Veränderungen, die den gesamten Kunstbereich durch die Möglichkeit der technischen Reproduktion der Kunstwerke erschüttern und in seinem Wesen verändern.

Wenn man eine umfassende Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit Bildern/ Images in der kapitalistischen Ordnung bekommen möchte, muss man sich die Veränderungen im Horizont der Kunst ansehen. Die technische Reproduzierbarkeit, welche diese maßgeblichen Veränderungen bewirkt, steht auch deswegen in Beziehung mit dem Kapitalismus, weil die Veränderungen im Bereich der Kunst erst die unglaubliche Ausweitung der Images im Kapitalismus ermöglicht haben.

5. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Walter Benjamin)

Benjamin schrieb diesen Aufsatz¹⁴¹ im Jahre 1935/36 als Reaktion auf die veränderten Produktionsbedingungen, die zu seiner Zeit nun auch vehement im Bereich der Kunst ihren Einfluss geltend machten. Diese veränderten Bedingungen - nämlich die Möglichkeit der technischen Reproduktion von Kunstwerken - hat den Bereich der Kunst nicht unverändert gelassen, sondern ihn in seinem innersten Wesenskern geändert, d.h.: das, was Kunst ausmacht, ist auch davon abhängig, unter welchen (technischen) Produktionsweisen sie zustande kommt.

Um die Veränderung, welche das Kunstwerk im Zeitalter der möglichen technischen Reproduktion erfährt, muss nun in die Tiefe gegangen werden und versucht werden, diese Veränderungen am Kunstwerk, welche Benjamin hervorhebt, zu beschreiben. Im Anschluss ist dann zu sehen, welche Mittel diese Veränderungen im Bereich der Kunst für die Profanierungen bereitstellen können.

Um die Veränderung im modernen Kunstbegriff zu verstehen, muss zunächst die historische Entwicklung des Kunstwerkes und seine Reproduzierbarkeit betrachtet werden. „Reproduzierbar“, so Benjamin, ist das Kunstwerk „grundsätzlich immer“ (GS I/2, 474.) gewesen. „Was Menschen gemacht hatten, das konnte immer von Menschen nachgemacht werden.“ (GS I/2, 474.) Jedoch waren die ersten Reproduktionen immer in einem Abstand zum originalen Kunstwerk zu suchen: keine Statue konnte in vollkommener Perfektion reproduziert werden; außerdem hatte ein originales Kunstwerk auch seinen bestimmten Ort (im Beispiel dieser Statue wäre es der Tempel), der nicht einfach von seinen Reproduktionen eingenommen werden konnte. Die *Einmaligkeit* war so ein wesentliches Merkmal des Kunstwerkes; Diese wurde vor allem durch sein *Hier und Jetzt* näher bestimmt und dieser Ort kann nicht einfach von Reproduktionen eingenommen werden. „Noch bei der höchstvollendeten Reproduktion fällt *eines* aus: das Hier und Jetzt des Kunstwerks - sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet.“ (GS I/2, 475.) Diese Einmaligkeit des Kunstwerkes ist auch die Bedingung für seine je eigene Geschichte, die es mit sich führt. Die *manuelle Reproduktion* verändert noch nichts an dieser Einmaligkeit des Kunstwerkes, da es

¹⁴¹ Walter BENJAMIN, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Dritte Fassung, in: BENJAMIN, GS I/2, 471-509.

dieses noch *nicht* in seiner Totalität reproduzieren kann: es bleibt in der Reproduktion schlichtweg ein Abstand zwischen *Original* und *Nachmachung*. Das originale Kunstwerk behält seine Echtheit, indem seine Kopien von ihm als unterschieden erkannt werden können, die Autorität des Originals wird nicht angetastet und verändert. Demgegenüber „erweist sich die technische Reproduktion dem Original gegenüber selbstständiger“ (GS I/2, 476.), sie löst das Kunstwerk aus seiner konkret-geschichtlichen Verankerung im Hier und Jetzt. Das originale Kunstwerk galt als der Träger einer „geschichtlichen Zeugenschaft“ (GS I/2, 477.), aber diese „Autorität der Sache“ (GS I/2, 477.), die Benjamin hier dem Original zuspricht, wird dort fraglich, wo durch die technische Reproduktion das Kunstwerk jederzeit austauschbar wird¹⁴². Durch die Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit hat sich das Kunstwerk selbst in einem ungeheuren Maße verändert, indem „an die Stelle seines (*des Kunstwerkes, Anm.*) einmaligen Vorkommens sein massenweises“ (GS I/2, 477.) Vorhandensein tritt. Das Kunstwerk ist durch die Möglichkeit seiner technischen Reproduzierung nicht mehr *einmalig* und *original*, sondern ist ein Massenartikel geworden. Durch den Eintritt der Fotografie und des Films in den Bereich der Kunst ist es nicht mehr möglich, ein einmaliges, originales Kunstwerk von seinen Kopien zu unterscheiden: Sogar das Sprechen selbst von einem *Original* (etwa bei einem Foto) hat seine Bedeutung verloren.¹⁴³

Auch seine „angestammten Reservate“ (GS I/2, 477.), wie etwa den Bereich des Kultes, verliert das Kunstwerk, indem es aus diesen Reservaten herausgestellt wird. Es bekommt einen *Ausstellungswert* im Gegenüber zu einem *Kultwert*, der vordem dem Kunstwerk eine Art sakrale Sphäre gab, eine *Aura*, in welcher die unantastbare Einzigartigkeit des Kunstwerkes garantierte.

„Die Reproduktionstechnik nun, die durch die Erfindung von Fotografie und Film ihren Aufschwung nahm, bewirkt - so die zentrale These - eine Revolutionierung all dieser Werte, löst zunehmend auf, was bis dahin als *hic et nunc* (*das einmalige Hier und Jetzt, Anm.*) des Kunstwerkes sein Wesen sowie Bedingung seiner Aufnahme war: sein einmaliges Dasein weicht seinem massenweisen Vorkommen, (...) das vormals unantastbare Bild dem jederzeit berührbaren und habbaren Abbild - kurzum: 'Man kann, was hier ausfällt, im Begriff der Aura zusammenfassen und sagen: was im Zeitalter der technischen

¹⁴² In Anlehnung an das vorige Beispiel könnte man sagen: Wo man eine CD-Aufnahme gegen eine andere eintauschen kann, dort verliert die einzelne CD ihre Autorität, Sie wird völlig austauschbar und ist nur mehr eine unter vielen.

¹⁴³ Man kann beim Foto höchstens die unterschiedlichen Abzüge sammeln, die es davon gibt. Ein bestimmtes Foto als das „Originale“ zu bestimmen, hätte jedoch keinen Sinn.

Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes verkümmert, das ist seine Aura.' (ein Zitat aus dem Aufsatz *Walter Benjamins, Anm.*)¹⁴⁴

5.1. *Gefährdung*: Der Verfall der Aura und das Verschwinden der Einmaligkeit des Kunstwerks

Benjamin spricht von der *Aura* eines Kunstwerkes, welche im Horizont seiner technischen Reproduktion verloren gehen kann: Im Kult hatte das Kunstwerk diese Aura der Einmaligkeit, der Unnahbarkeit an sich, die dort sein Wesen ausmachte. Durch die technische Reproduzierung geht diese Einmaligkeit verloren und dadurch steht auch die das Kunstwerk umgebende Aura in der Gefahr eines Verlustes. Weil das Hier und Jetzt des Kunstwerks, sein geschichtliches Dasein und Eingebunden-Sein durch die Reproduktion angegriffen wird, verliert das Kunstwerk diese auratische Sphäre, in welche es eingebettet war. Benjamin stellt den Verlust bzw. den Verfall der Aura fest, welche durch die Tilgung der Einmaligkeit des Kunstwerkes und seiner besonderen Funktion (etwa im Rahmen eines Kultes) im Zeitalter der technischen Reproduktion nun hervortritt.

Die Ursache für den Verfall der Aura wird von Benjamin auf zwei Umstände zurückgeführt, die er in seinem Aufsatz näher beschreibt:

„Er beruht auf zwei Umständen, die beide mit der zunehmenden Bedeutung der Massen im heutigen Leben zusammenhängen. Nämlich: die Dinge sich räumlich und menschlich 'näherzubringen' ist ein genau so leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion ist. Tagtäglich macht sich unabweisbar das Bedürfnis geltend, des Gegenstands aus nächster Nähe im Bild, vielmehr im Abbild, in der Reproduktion, habhaft zu werden. (...) Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura, ist die Signatur einer Wahrnehmung, deren 'Sinn für das Gleichartige in der Welt' so gewachsen ist, daß sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt.“ (GS I/2, 479.)

Die beiden Umstände, die Benjamin als Ursache für den Verfall der Aura anführt, werden als ein „leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen“ bezeichnet. Auf der einen Seite sieht Benjamin ein Anliegen, sich die Dinge „räumlich und menschlich 'näherzubringen'“. Die technische Reproduktion ermöglicht es erstmals, dass ein Kunstwerk nicht mehr an seinem Ort begegnet werden muss (z.B. der Statue im Tempel, dem Violinkonzert in einer Kirche), sondern dass man mit Hilfe verschiedener

¹⁴⁴ Marleen STOESSEL, *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München/Wien 1983, 24.

Reproduktionsmittel (z.B. Bilder, Tonaufnahmen) sich das Kunstwerk näherbringen kann und dadurch nicht mehr am Ort und Zeit sein muss, in welcher das Kunstwerk vordem zugänglich war. Das Näherbringen des Einmaligen wird dadurch zu erreichen versucht, indem die Distanz zu den Dingen in der technischen Aufnahme überwunden bzw. das Ding in der Aufnahme gespeichert wird und so jederzeit abgerufen werden kann.

Gleichzeitig spricht Benjamin von dem Anliegen der Massen, die „Einmaligkeit jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion“ zu überwinden. Durch die Abbildung eines Ereignisses (z.B. durch einen Fotoapparat, eine Videokamera) wird die vergängliche Einmaligkeit eines Geschehens aufzuheben versucht.

Diese beiden Weisen, Näherbringen des Kunstwerks und Überwinden der Einmaligkeit des Geschehens, bezeichnet Benjamin als die „Entschälung des Gegenstands aus seiner Hülle“, weil der Ort und die Zeit, das Hier und Jetzt des Kunstwerks durch die technische Reproduktion nun überwunden werden können. Als Konsequenz davon sieht Benjamin eine „Zertrümmerung der Aura“ des Kunstwerkes, da die Qualitäten, die es bislang bestimmten, nun aufgehoben worden sind.

Die technische Reproduktion steht in der Kritik, diese Zertrümmerung der Aura bewirkt zu haben. Es ist allerdings nicht die Technik an sich, die an einer Auslöschung der Aura beteiligt ist. Das sehen wir in einigen Passagen von Benjamins *Kleine Abhandlung über die Geschichte der Photographie*, die bereits 1931 entstanden ist und die ein wesentliches Fundament seines fünf Jahre später erschienenen *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* bildet.

Benjamins Eindruck der ersten Fotografien ist es, dass sie *keineswegs* die Aura tilgen, sondern sich in ihren Bildern eine modifizierte Art einer auratischen Sphäre einstellt. „In jener Frühzeit (entsprechen sich) Objekt und Technik“ noch, insofern die Technik die auratische Sphäre der Dinge sichtbar machen kann, etwa in einem „Hauchkreis“, der „schön und sinnvoll“¹⁴⁵ auf der Fotografie die abgelichteten Personen umrahmt.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Walter BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt am Main 1963, 79.

¹⁴⁶ Auch Sigrid Weigel zufolge, einer der zeitgenössischen Benjamin-Interpretinnen, wäre es eine verkürzte Sicht, würde man die Tilgung der Aura mit der Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit der Kunstwerke gleichsetzen. (Vgl. Sigrid WEIGEL, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige und die Bilder*, 297f.)

Die Fotografie hängt also nicht unmittelbar mit dem Verfall der Aura zusammen. Es ist vielmehr die Frage, welcher spezifische, durch die Technik bedingte *Blickwinkel*, welche In-Blick-Nahme der Dinge ermöglicht werden, sodass dieser Verfall eintreten kann. Nicht die Technik, sondern die Art des Zugangs auf die Dinge (und auf die Menschen) ist es, welche die Gefahr bewirkt, dass die geschichtliche Einmaligkeit der Dinge übersehen wird. Man darf nicht vergessen, dass Benjamin es als eine gesellschaftliche Tendenz bezeichnet hat, sich die Dinge näherzubringen und dadurch einen Gestus mit zu fördern, der die Welt unter dem Vorzeichen einer prinzipiellen Verfügbarkeit sieht. Die Gefahr, die hier mitgedacht werden muss, ist jene, dass die Dinge durch die Entschälung aus ihrem Hier und Jetzt durch die technische Reproduktion ihren Eigenwert verlieren, indem sie in der virtuellen-imaginären Sphäre jederzeit verfügbar sind. Was hier auf dem Spiel steht, verloren zu werden, ist die reale Begegnung mit den Dingen.

Es drängt sich aber zunächst eine andere Frage auf: Welcher Blickwinkel, welche Art der Begegnung mit dem Ding hat ein Erkennen der Aura begünstigt?

Wir finden in Benjamins Kunstwerk-Aufsatz ein einziges, kurzes Beispiel dessen, was er unter dem Begriff der Aura versteht: „An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft - das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.“ (GS I/2, 479.) Benjamin beschreibt die Charakterisierung der Aura, die er hier erbracht hat, als eine „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“. (GS I/2, 479.)

Diese Beschreibung zeigt sich als das Gegenteil bzw. die Unmöglichkeit einer jeden Definition bzw. einer jeden Begreifbarkeit des Dinges. Die Erscheinung, von der Benjamin spricht, lässt eine Form von Anwesenheit vermuten, die unendlich von dem betrachtenden Ich (und seinem Begehren) getrennt ist: Der „Gegenstand“ ist nicht nur fern, sondern in seiner Bestimmung als einer *Ferne* zeigt er sich als etwas nicht-Einnehmbares, das vom Anderen her zur Sprache kommt. Die Aura lässt so einen Bereich am Anderen hervortreten (nämlich sein einmaliges Dasein, das erlebt werden kann), der bei dem Verlust bzw. der Negation dieser Aura nun schutzlos offenliegt.

Dort, wo Benjamin von einem Zusammenhang von Verfall der Aura und der technischen Reproduktion spricht, geht es um die Art und Weise der *Begegnung* mit den Dingen. Die Aura *gibt* es nicht einfach, sondern sie ist der *Zusatz*, der sich in einer bestimmten Wahrnehmung des Subjektes an einem Objekt (etwa dem Berg, dem Zweig) ereignen kann. Wie die Aura, so ist die „Ferne“, in welcher sie erscheint, „angewiesen auf ein Objekt, an dem, durch das, *als* das sie erscheint, ist sie selber qua Erscheinung zugleich auch verwiesen auf ein Subjekt, dem sie erscheint.“¹⁴⁷ Es ist hier also eine begegnende Nähe zwischen zwei Polen (Subjekt, Objekt) angesprochen, in welcher erst diese auratische Ferne hineinspielen kann, was ohne das Moment der Begegnung gar nicht möglich ist.

Der Verfall der Aura ist jedoch differenziert zu betrachten. *Auf der einen Seite eröffnet dieser Verfall die Möglichkeit einer Kritik an den Verfahren der technischen Reproduktionsweisen, auf der anderen Seite - und dem soll nun nachgespürt werden - ermöglichen die Reproduktionsmittel einen neuen Umgang mit dem Dingen (einen neuen Gebrauch der Dinge), da durch die technische Reproduzierbarkeit die (sakrale) Aura der Dinge nun weggefallen ist, die bislang den Dingen ihren bestimmten Ort zugewiesen hat.*

5.2. *Hoffnung*: Der Ausstellungswert und sein profanatorisches Potential

Mitten in der Gefährdung der Einmaligkeit des Kunstwerks scheint für Benjamin auch ein Hoffnungsmoment zu liegen, welches die technische Reproduzierbarkeit aufgedeckt hat. Dieses Moment scheint darin begründet zu sein, dass im Zerfall der Aura eines Kunstwerkes nun auch sein bisheriger Gebrauch, seine Definition, in den Hintergrund tritt und fraglich wird.

Um die veränderte Situation des Kunstwerkes adäquat beschreiben zu können, führt Benjamin einen neuen Begriff in die Kunsttheorie ein: Benjamin spricht von einem *Ausstellungswert* des Kunstwerkes, der an dem Kunstwerk in der durch die technische Reproduktion veränderten neuen Situation hervortritt. Um das hoffnungsvolle

¹⁴⁷ Marleen STOESSEL, Aura, 46.

Zukunftsmoment dieses Ausstellungswertes begreifen zu können, müssen wir uns ansehen, wo Benjamin diesen Wert verortet.

Der Ausstellungswert eines Kunstwerkes tritt dort hervor, wo der Kultwert nicht mehr das bestimmende Moment des Kunstwerkes darstellt. Der Kultwert umgab die Kunstwerke mit einer meist sakralen Aura und im Kult, im Ritual war das Kunstwerk oft nur wenigen Menschen zugänglich:

„Der Kultwert als solcher scheint heute geradezu daraufhinzudrängen, das Kunstwerk im Verborgenen zu halten: gewisse Götterstatuen sind nur dem Priester in der cella zugänglich, gewisse Madonnenbilder bleiben fast das ganze Jahr über verhangen (...) Die Ausstellbarkeit einer Portraitbüste, die dahin und dorthin verschickt werden kann, ist größer als die einer Götterstatue, die ihren festen Ort im Innern des Tempels hat.“ (GS I/2, 483-484.)

Wenn durch die technische Reproduktion der Kultwert überwunden wird, so wird dadurch gleichzeitig auch die Begrenzung der Kunst auf die wenigen Betrachter, die im Kult Zutritt zum Kunstwerk hatten, überwunden. Durch die Ausstellbarkeit kann die Kunst viel mehr Menschen erreichen und wird viel unterschiedlicheren Menschen zugänglich, als das vordem der Fall war. Durch diese neue Bedeutung des Kunstwerkes muss es selbst auch neu definiert werden; man muss nämlich nun fragen: Was ist der Ort und die Aufgabe der Kunst, wenn das Kunstwerk nicht mehr auf den Kultwert reduzierbar ist? Herausgelöst aus der Verschränkung mit dem Kultus „wird heute das Kunstwerk durch das absolute Gewicht, das auf seinem Ausstellungswert liegt, zu einem Gebilde mit ganz neuen Funktionen, von denen die uns bewußte, die künstlerische, als diejenige sich abhebt, die man später als eine beiläufige erkennen mag.“ (GS I/2, 484.) Durch das Gewicht auf dem Ausstellungswert wird für Benjamin die *Funktion* des Kunstwerks nicht mehr im „Künstlerischen“ zu finden sein. Es geht Benjamin darum, darauf hinzuweisen, dass mit dem Kunstwerk etwas geschieht, dass seine Begrenzung auf den Bereich der Kunst fraglich erscheinen lässt.

Bisher hat uns die Analyse des *Ausstellungswertes* zwei wesentliche Erkenntnisse gebracht: Durch die Herauslösung des Kunstwerkes aus seinem Kultwert ist das Kunstwerk nun offen für einen neuen Zugang jenseits seiner Fundierung im Kultwert. Es muss daher nach der neuen Funktion, dem neuen Potential der Kunst gefragt werden. Die zweite Erkenntnis besteht darin, dass durch den Ausstellungswert des Kunstwerks

mehr und mehr Menschen in Kontakt mit Kunst kommen können. Es wird nun zu fragen sein, vor welche Aufgaben das ausgestellte Kunstwerk den Rezipienten stellt.

Im Bereich der Fotografie spricht Benjamin erstmals von solch einem Ausstellungswert an jener Schwelle, an der sich der „Mensch aus der Photographie zurückzieht“. (GS I/2, 485.) Hier beginnt nämlich der Kultwert eines Kunstwerkes mehr und mehr zu verblassen und es tritt der Ausstellungswert einer Sache hervor. Es ist dienlich, sich Benjamins Beschreibung der Fotos des Pariser Fotografen Eugène Atget anzusehen, weil Benjamin diesem „das Verdienst zuschreibt, als erster das Objekt von der Aura befreit zu haben.“¹⁴⁸ Auf Atgets Fotos findet man eine *Leere*, die aber nicht einfach „Nichts“ darstellt, sondern Benjamin zufolge die Dinge aus ihrer bisherigen auratischen Verwendung herausstellt, wörtlich also aus-stellt:

„Merkwürdigerweise sind aber fast alle diese Bilder (*Atgets Fotografien, Anm.*) *leer*. Leer die Pforte d’Arcueil an den fortifs, leer die Prunktreppen, leer die Höfe, leer die Caféhausterrassen, leer, wie es sich gehört, die Place du Tertre. Sie sind nicht einsam, sondern stimmungslös; die Stadt auf diesen Bildern ist ausgeräumt wie eine Wohnung, die noch keinen neuen Mieter gefunden hat.“¹⁴⁹

Die leeren, aber nicht einsamen Fotos von Atget zeigen uns Dinge, die in erster Linie befremdlich erscheinen können. In diesen Kunstwerken sind keine Abbildung von Heiligen zu finden, keine Porträts und keine herrlichen Landschaftsmalereien. Doch gerade dadurch, weil die Dinge vielleicht keinen hohen „künstlerischen“ Wert haben, die hier fotografiert sind, erfordern sie einen neuen Zugang „ihnen ist die freischwebende Kontemplation nicht mehr angemessen.“ (GS I/2, 485.) Die Fotografien Atgets haben keine „künstlerische“ Funktion, stattdessen zeigen sie die Dinge *ohne* einen Verweis auf ihren bestimmten, ursprünglichen Gebrauch und deswegen sind sie auch *leer*. Weil sie leer, also noch unbesetzt von jeder Bestimmung sind, deshalb sind

¹⁴⁸ Marleen STOESSEL, *Aura*, 29.; Die Bezeichnung „Befreiung von der Aura“ scheint merkwürdig, da sie doch widersprüchlich zu den bisherigen Ausführungen steht: Die Aura verbürgte gerade den Schutz der Einmaligkeit einer Sache. Wir haben es also mit einer differenzierten Bewertung der Aura von Seiten Benjamins zu tun. Die Aura kann nämlich die „Unmöglichkeit des Benutzens“ (so würde es vielleicht Agamben beschreiben) eines Dings schützen, indem es das Kunstwerk in eine abgesonderte Sphäre verlegt: In seinem Kultwert hat das Kunstwerk schon eine klar definierte Aufgabe zu erfüllen, es ist in seinen religiösen oder säkularen Kontext eingebunden und dadurch bestimmt. Gleichzeitig war es nicht für jedermann zugänglich und wurde dadurch auch geschützt. In der Befreiung eines Objekts von seiner Aura wird das Objekt von seinem bisherigen Gebrauch suspendiert. Wo dieser Gebrauch aufgehoben ist, kann sich nun erst die Möglichkeit einstellen, nach einem *neuen Gebrauch* jenseits jeder festen Bestimmbarkeit der Dinge zu fragen.

¹⁴⁹ Walter BENJAMIN, *Kleine Geschichte der Photographie*, in: BENJAMIN, *Gesammelte Werke* II/1, Frankfurt am Main 1991, 368-385, 379.

sie *frei* für einen *neuen Gebrauch*: Sie sind wie Wohnungen, die noch keinen neuen Mieter gefunden haben.

Die Fotografie Atgets - oder, allgemeiner gesprochen: die technische Reproduktion - ermöglicht es, die Dinge aus ihrer bisheriger Aura, das heißt aus ihrem bisher fest definierten, umgrenzten Verwendungsbereich zu stellen. Daraus aus-gestellt sind sie befremdlich, da sie nicht mehr einordbar sind. Vielmehr stellen diese Bilder die Dinge auf eine neue *Schwelle* (des Befremdlichen, des Fraglichen), die „schon eine Rezeption in bestimmten Sinne“ (GS I/2, 485.) fordert.

Wie in einem Museum sind die Dinge nun nicht mehr in ihrem bisherigen definierten Gebrauch zu finden, der sie wesentlich bestimmte, sondern „aus-gestellt enden ihre Funktionen als offene“ (G, 318.): es ist eine Offenheit, welche die Dinge nun mit sich tragen, frei von jeder äußerlichen Begrenzung ihrer selbst. Dieses „Offene“ der Dinge zeigt sich erst wirklich hier, wo sie „ohne Verlangen begehrt werde(n)“ (G, 318.). Wo die Dinge nun in ihrer *Leere* zum Vorschein kommen, so zeigt dies nicht an, dass sie gleichsam *Nichts* sind, sondern vielmehr ist dadurch ihre vormalige Besetzung angezeigt: Durch den Kultwert oder durch andere Bestimmungen waren sie bereits einer festen Verwendung verpflichtet. Nun, da sie daraus *heraus gestellt* sind, muss der Betrachter einen „bestimmten Weg suchen“ (GS I/2, 485.), wie nun mit ihnen umzugehen ist. Das macht auch die „verborgene politische Bedeutung“ (GS I/2, 485) der ausgestellten Dinge aus, wenn sie sich in dieser Offenheit darstellen. Das Kunstwerk kann jetzt für neue Funktionen gebraucht werden - die Frage wird sein, für welche.

In dem Moment, in dem die Dinge aus ihrer bisherigen Beheimatung herausfallen, eröffnet sich die Möglichkeit, sich dem Ding jenseits aller Einordnungen zu nähern. Dieses Ausgestellt-Sein ist nicht auf den Bereich der Kunst begrenzt, sondern auch für die heutige Gesellschaft macht eine ähnliche Erfahrung: Jenseits aller Bestimmungen gibt es für die Menschen keinen letzten „Sinn“ des Lebens mehr, aus-gestellt aus jedem sicherbaren Sinnhorizont wird diese Situation aber auch zu einem Hoffnungszeichen dort, wo Menschen erkennen, dass nicht mehr in einer letzte Definierbarkeit, einer festen Bestimmung des Menschen die einzige sinnvolle Existenzweise dargestellt ist.

5.2.1. Die aus-gestellte Menschheit: Das klassenlose planetarische Kleinbürgertum

Diese „Befreiung“ aus den Absonderungen im Kontext zahlreicher neuzeitlicher Umwälzungsprozesse betrifft nicht nur Dinge und Gegenstände, sondern auch die Menschen - und Agamben zufolge sogar die Menschheit als Ganze. Seiner Ansicht nach gibt es heute nämlich „keine sozialen Klassen mehr (was den Absonderungen und festen Zugehörigkeitsbereich entspräche, Anm.), sondern nur ein planetarisches Kleinbürgertum, in dem sämtliche Klassen aufgegangen sind.“ (KG, 59.) Wie die Dinge, so sind nun auch die Menschen „ausgestellt“ aus ihren gesellschaftlich-historischen Zugehörigkeiten, und die „Sinnlosigkeit der individuellen Existenz“ ist mittlerweile „so sinnlos geworden, das sie jegliches Pathos verloren hat. Seit die Sinnlosigkeit die Kellergewölbe verlassen hat, ist ihre Zurschaustellung alltäglich geworden.“ (KG, 60.) Vielleicht können wir diese *Sinnlosigkeit*, die Agamben der gesamten Menschheit zuschreibt, eher als diesen Moment begreifen, keine direkte Möglichkeit zu haben, seine eigene Identität noch in einem unmittelbaren Sinn angeben zu können: das planetarische Kleinbürgertum ist keine eigene Klasse mehr, in welcher es seine Identität absichern könnte. Auch das Selbstverständnis und die Möglichkeit, sich unmittelbar religiös seiner Identität als einer vollen Identität zu versichern sind brüchig geworden, wollen diese Versuche nicht als Fundamentalismus verstanden werden.

Das „Kleinbürgertum“, wie es sich Agamben vorstellt, verweigert sich hingegen „jeder erkennbaren sozialen Identität.“ (KG, 59.) Gleichzeitig sieht Agamben in diesem umgreifenden Prozess der Sinnlosigkeit auch eine neue Möglichkeit der Menschen, auf diese Situation zu antworten. Denn im Grunde sind die Menschen aus jeder definierten Begrenzung befreit, und auch sie sind jetzt so etwas wie „reine Mittel“. Man könnte sagen, dass es ein wesentliches Moment des Menschen ist (nämlich seine Unbestimmbarkeit), die jetzt in gesellschaftlicher Dimension in den Vordergrund tritt. Die Frage wird sein, ob Menschen diese Schwellenexistenz jenseits einer bestimmten Identität auch annehmen können:

„Es spricht also einiges dafür, dass die Gestalt, in der die Menschheit ihrer Vernichtung entgegen geht, die Gestalt des planetarischen Kleinbürgertums ist. Doch ebenso gut kann man darin eine in der Geschichte der Menschheit bislang unerhörte Gelegenheit sehen, die sich diese um keinen Preis entgehen lassen darf. Denn wenn es den Menschen gelänge, statt weiterhin in der längst uneigentlichen und sinnlos

gewordenen Gestalt der Individualität seine Identität zu suchen, diese Uneigentlichkeit als solche anzunehmen, aus dem eigenen So-Sein nicht eine individuelle Identität und Eigenschaft zu machen, sondern eine identitätslose Singularität, eine gemeine, völlig *ausgestellte* (*Hervorhebung D.N.*) Singularität - wenn die Menschen es also vermögen würden, ihrem So-Sein nicht diese oder jene biographische Identität zu geben, sondern einzig das So zu sein, ihre singuläre Äußerlichkeit und ihr *Gesicht* (*Hervorhebung D.N.*), dann träte die Menschheit erstmals in eine bedingungslose Gemeinschaft ohne Subjekte ein, in eine Mitteilung, die nichts kennt, was nicht mitteilbar wäre.“ (KG, 61.)

Das ist die große Möglichkeit, die Agamben für unsere Zeit sieht. Politisch gesehen, so könnte man vielleicht sagen, geht es darum, auf die Gefahr solcher gesellschaftlicher Tendenzen hinzuweisen, welche die Grundlage für ein Zusammenleben in der lückenlosen Übereinstimmung der Identität des „Anderen“ mit dem Eigenen sehen. Der Andere ist aber noch gar nicht in den Blick genommen, sondern wird unter dem Verdacht des Fremd-Seins ausgeschlossen.

Auf der anderen Seite kann man Agamben auch nicht so verstehen, dass er eine „identitätslose Singularität“ im Sinne einer *Uniformierung* aller, einer Gleichschaltung aller Subjekte, versteht. Diese Gleichschaltung würde sich dann vollziehen, wenn man das Fundament einer gemeinsamen Verständigung der unterschiedlichen Kulturen und Menschen auf der Ebene des `bloßen Lebens` legen will.

Es kann, so Agamben, die Verständigung auf der Ebene des „So-Seins“ gefunden werden, das heißt, in einer *beliebigen* Existenz. Dieses So-Sein unternimmt nicht den Versuch, sich selbst eine Identität zu geben, sondern ihr *So zu sein*.¹⁵⁰ Dies ist deswegen mehr als eine vage Formulierung, weil diesem So-Sein auch eine Aufgabe zufällt, nämlich überall, wo dieses So-Sein verletzt wird - also überall, wo durch Absonderungen Identitäten aufgebaut werden, die Andere ausschließen und ungerecht behandeln - einen Versuch zu unternehmen, diese Absonderungen zu zerstören.

„Die klassenlose Gesellschaft ist nicht eine Gesellschaft, die jegliche Erinnerung an die Klassenunterschiede abgeschafft und verloren hat, sondern eine Gesellschaft, die deren Vorrichtungen zu

¹⁵⁰ Wenn wir uns hier an die Ausführungen in Kapitel 3 zum „Irreparablen“ erinnern, so kann man hier hinzufügen, dass dieser Versuch auch mit einer Achtung der Verletzlichkeit und Vergänglichkeit des Mitmenschen zusammenhängt. Gerade an dieser Stelle wäre es vielleicht fruchtbar, für ein Gespräch mit dem Christentum anzusetzen: Kennt nicht das Christentum auch diese „Berufung“, die aus jedem spezifischen Ruf, also aus jeder spezifischen Identität herausführt und „*reine* Berufung“ ist? Gerade für das Christentum kann nicht die Frage darin bestehen, wie man eine eigene Identität bekommt, sondern wachsam dort zu sein, wo starke Identitäten gerade die von ihnen Ausgeschlossenen vehement verletzen und auf diese Verletzung hinweisen. Die *ek-klesia* ist ja sprichwörtlich herausgerufen aus dem Versuch, sich selbst bloß durch sich selbst repräsentieren, identifizieren zu wollen. „Die messianische Berufung“, so finden wir dies etwa auch bei Agamben in seinem Römerbriefkommentar, „ist die Widerrufung jeder Berufung (*jeder Identität, Anm.*)“ (vgl. dazu auch AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, v.a. 30-56.)

entschärfen verstand, um einen neuen Gebrauch möglich zu machen, um sie in reine Mittel zu verwandeln.“ (P, 85.)

5.3. *Rückschau* und *Vorausblick*: Kunst und ihre neue Fundierung auf Politik

Die beiden Beispiele für die Veränderung der Kunst im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit, die sich um den Begriff *Verfall der Aura* und den neu eingeführten Begriff des *Ausstellungswertes* gedreht haben, zeigen die umfassenden Auswirkungen dieser Veränderungen auf Menschen und Dinge. Die *Aura* und ihr *Verfall* stellte sich als eine dialektische Figur dar: auf der einen Seite ist es die Einmaligkeit der Dinge, die in der Gefahr steht, durch die massenhafte technische Reproduktion verloren zu gehen. Die Gestalt der *Aura* steht auch für eine Art von Begegnung mit dem Gegenüber, das stets davon bedroht ist, in der virtuellen Überwindung des Hier und Jetzt der Dinge durch die Möglichkeit der technischen Reproduktion verloren zu gehen.

Auf der anderen Seite eröffnete der Verlust der Aura eine Möglichkeit einer neuen, offenen Begegnung mit den Dingen jenseits ihres definierten, vorgeschriebenen Gebrauchs. In ihrem Ausgestellt-Sein eröffnet sich nun ebenso ein profanierendes Potential der Dinge, indem die Aus-Stellung jeder Absonderung vorhergeht.

Die wesentliche Pointe ist, dass Änderungen im Bereich der Kunst und ihrer *Funktion* Auswirkungen auf die menschlichen Gesellschaftsverhältnisse haben; Sie stehen in engster Beziehung zueinander. Die Konsequenzen der Veränderungen im Bereich der Aura und des Ausstellungswertes führen auch zu Konsequenzen in der Gesellschaft.

„In dem Augenblick aber, da der Maßstab der Echtheit an der Kunstproduktion versagt, hat sich auch die gesamte soziale Funktion der Kunst umgewälzt. An die Stelle ihrer Fundierung aufs Ritual tritt ihre Fundierung auf eine andere Praxis: nämlich ihre Fundierung auf Politik.“ (GS I/2, 482.)

Die Veränderungen im Kunstbereich bewirken, dass sie nicht mehr eine ausschließlich ästhetische Funktion hat und dass sie auf den Bereich der *Ästhetik* fundiert werden kann. Durch die technische Reproduktion hat die Kunst ihre Beschränkung auf den Kreis weniger Rezipienten überwunden, durch die viel umfangreichere Verbreitung von Kunst durch die technischen Reproduktionsmittel Film und Fotografie kommt es zu

einer „sehr viel größeren Masse der Anteilnehmenden“ (GS I/2, 503.). Dadurch, dass es nun möglich ist, durch die Kunst große Menschenmengen („Massen“) zu erreichen, wird die Kunst zu einer *politischen* Größe. Das ist für Benjamin der zentrale Punkt, den er in seinem Aufsatz zu reflektieren versucht. Fotografie und Film fungieren hier als *die* großen Beispiele, die diese Fundierung der Kunst auf Politik belegen. Da Kunst nun nicht mehr auf für spezielle gesellschaftliche Schichten (für den Adel, Intellektuelle, Vermögende, Priester) abgegrenzt ist, sondern da durch Fotografie und Film die Breite der Gesellschaft selbst in engem Kontakt mit Kunst steht, ist die Verwendung dieser Kunstmittel eine politische Frage, da sie auf eine breite Masse Einfluss ausübt und da sie auch dieser breiten Masse die Möglichkeit gibt, selbst zu Produzenten von Kunstwerken zu werden.

Zu fragen ist nun nach den Konsequenzen, welche diese Änderung in der Bewertung des Kunstwerkes mit sich führt. Auch hier kann man ein Moment der Gefährdung und ein Moment der Hoffnung ausmachen.

5.4. *Gefährdung*: Die Ästhetisierung der Politik im Faschismus

Benjamin schreibt diesen Aufsatz 1935/36 mitten in der Gefährdung, in welcher Europa durch den Nationalsozialismus und anderer faschistischer Strömungen steht. In der Möglichkeit der Kunst, nun auf breite Massen einzuwirken, sieht er eine starke Gefahr einer Vereinnahmung der Kunst durch den Faschismus für dessen Zwecke: Fotografie und Film können für die eigenen propagandistischen Zwecke vereinnahmt und verwendet werden, und so die herrschenden Mächte zur Sicherung ihrer Macht verhelfen.¹⁵¹ Benjamin ist alles daran gelegen, dass die moderne Kunst nicht zu einer *Ästhetisierung der Politik* dienlich wird, worauf der Faschismus aber hinausläuft. Die einzige Funktion, die der Faschismus der Kunst abverlangt, ist jene, die eigene Politik in ein ästhetisches Kleid zu wickeln und für die eigenen Zwecke zu missbrauchen. Das gipfelt in der Schaffung eines Führerkultes, dass ohne diese Medien des Filmes, der Fotografie und der Masseninszenierungen nie stattfinden hätte können. „Der Vergewaltigung der Massen, die er (der Faschismus, Anm.) im Kult eines Führer zu Boden zwingt, entspricht die Vergewaltigung einer Apparatur, die er der Herstellung

¹⁵¹ Kurt APPEL spricht hierbei etwa von der „Akklamation der Medien“, welche diese dem herrschenden Machtapparat leisten, indem dessen Herrschaft (selbst bei einer Kritik) nicht in Frage gestellt wird, weil letztlich diese Medien sich auch in der Herrschaft des Kapitals befinden. (vgl. Fußnote 175)
Die Politik kann die Kunst also nicht nur zur Unterstreichung und Festigung ihrer *Herrschaft* verwenden, sondern sich selbst durch diese modernen Kunstformen auch in eine *Herrlichkeit* setzen.

von Kultwerten dienstbar macht.“ (GS I/2, 506.) Die Hervorbringung solcher *Kultwerte* wie den Führerkult, versucht die Politik vom gesellschaftlichen Leben in eine eigene, unantastbare Sphäre abzusondern. In dieser Ästhetisierung der Politik verhindert die moderne Kunst jedoch genau das, was ihr Potential für Benjamin ausmachte: Jede politische Partizipation des Volkes verhindert wird ausgeblendet, es bleibt bloß die *Huldigung* der neu geschaffenen *Kultwerte*.

Wenn die Veränderungen im Bereich der Kunst unreflektiert übernommen werden, so spielen sie dem Faschismus in die Hände; dagegen möchte Benjamin durch seine Reflexion Begriffe in den Bereich der Kunst einbringen, die „für die Zwecke des Faschismus vollkommen unbrauchbar sind“ (GS I/2, 473.) und dagegen „zur Formulierung revolutionärer Forderungen in der Kunstpolitik“ (GS I/2, 473.) dienen sollen. Durch die Einführung des Verfalls der Aura, des Ausstellungswertes und anderer Begriffe will Benjamin gerade auf den Rückfall hinweisen, den es bedeutete, wieder von neuem Kultwerte schaffen zu wollen, da diese Möglichkeit dem Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduktion nicht mehr angemessen ist. Stattdessen optiert Benjamin für eine „Gründung der Ästhetik auf Politik“¹⁵², dass die Kunst sich selbst als politisch verstehen kann und sie durch ihre Ausweitung (v.a. durch die Medien Fotografie und Film) auf zahlreiche Lebensbereiche der breiten Bevölkerung dieser die Möglichkeit einer politischen Einflussnahme auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Horizont des Möglichen stellt.

Eine weitere Gefährdung der Kunst und ihrer politischen Bedeutung liegt in der Vereinnahmung der geltenden Produktionsbedingungen durch die herrschenden Mächte, also durch den Kapitalismus.

Man muss die Produktionsbedingungen und ihre Auswirkungen auf die Dinge, auf Gesellschaft und Kultur, in den Blick nehmen. „Gesellschaftliche Verhältnisse“, so auch Benjamin in einem Vortrag in Paris 1934, „sind (...) bedingt durch Produktivverhältnisse.“¹⁵³ In diesem Vortrag am *Institut zum Studium des Faschismus* in Paris mit dem Titel *Der Autor als Produzent* greift Benjamin diese untrennbare

¹⁵² STOESSEL, Aura, 24.

¹⁵³ Walter BENJAMIN, Der Autor als Produzent, in: BENJAMIN, Gesammelte Schriften II/2, Frankfurt am Main 1991, 683-701, 685. (in Folge Kurzzitation: GS II/2)

Verbindung von Gesellschaft, Gesellschaftskritik und Produktivverhältnissen auf. Benjamin geht es darum zu zeigen, dass ein Denken nicht als „revolutionär“ bezeichnet werden kann, wenn es sich inhaltlich zwar so darstellt (indem es etwa herrschende Zustände kritisiert), aber eigentlich in den gegenwärtigen Produktivverhältnissen steht, ohne diese selbst zu verändern. Der Dichter gerät sonst in die Gefahr, zwar revolutionär-kritische Gesinnungen und Meinungen zu haben und zu entwickeln, aber diese nicht wirklich umzusetzen; er verkommt zu einem „ideologischen Mäzen“ (GS II/2, 691.), was Benjamin als einen „unmöglichen Ort“ bezeichnet.

Benjamin spricht die Gefährdung an, dass die Möglichkeit der Kunst, ein kritisches Element darzustellen, dadurch besetzt wird, indem sie ein Teil des kapitalistischen Produktionsapparates bleibt. Das Moment der Kritik selbst ist also an die konkrete Handlung geknüpft, die Produktivverhältnisse selbst mitzugestalten. Wenn der Kapitalismus die Institutionen der technischen Reproduktion¹⁵⁴ besetzt hält, kann zwar die breite Gesellschaftsschicht, potentiell alle Menschen einer Gesellschaft mit dem Kunstbetrieb in Verbindung treten. Wenn diese Produktivverhältnisse jedoch selbst nicht fraglich gemacht werden, ist das Mitwirken der Menschen an diesem Kunstbetrieb nicht als politisch-revolutionär anzusehen, sondern bleibt im Horizont der geltenden Herrschaft, das wäre: der kapitalistische Konsum. Fotografie und Film würden zwar die Anteilnahme am Kunstbetrieb ermöglichen; die Teilnehmer würden jedoch in der Position des Konsumenten bleiben, welche in der Gefahr steht, unpolitisch-genießend zu sein.

Brecht hat - so Benjamin - in diesem Bereich wichtige Impulse gesetzt, indem er die „Forderung erhoben“ hat, „den Produktionsapparat nicht zu beliefern, ohne ihn zugleich, nach Maßgabe des Möglichen, im Sinne des Sozialismus zu verändern.“ (GS II/2, 691.) Die Kunst (sei es Dichtung, Musik, Theater usw.), gerät in eine kraftlose Position, wenn sie den vorherrschenden (und daher kapitalistisch-geprägten) Produktionsapparat einfach übernimmt, insofern durch die bloße Übernahme der Produktivverhältnisse aus den Rezipienten der Kunst *Konsumenten* gemacht werden, die das Kunstwerk nur mehr konsumieren und genießen können. Auf der anderen Seite verkommt der Verfasser oder Autor des Kunstwerks zu einem *Produzenten* eines

¹⁵⁴ Ein Beispiel hier wäre, wenn man heute die Filmindustrie ansieht, die sich im Wesentlichen in der Hand des Kapitalismus befindet.

Konsumartikels, der nun selbst so radikale und als revolutionär-empathisch gedachte Themen wie etwa „den Kampf gegen das Elend zum Gegenstand des Konsums“ (GS II/2, 695.) macht. Diese Bewegung bezeichnet den Übergang des Kunstwerks in die Sphäre des Konsums. Dagegen, so Benjamin, gehe es vielmehr darum, den technischen Reproduktionsapparat selbst zu nützen, und dieser Apparat ist umso besser, „je mehr er Konsumenten der Produktion zuführt, kurz aus Lesern oder aus Zuschauern Mitwirkende zu machen imstande ist.“ (Benjamin verweist hier wieder auf Brecht und sein episches Theater, das die Trennung von Kunstwerk und Publikum immer wieder unterbricht, um das Publikum selbst zu einer Stellungnahme herauszufordern. „Er (Brecht und sein Theater, Anm.) sieht es weniger darauf ab, das Publikum mit Gefühlen, und seien es auch die des Aufruhrs, zu erfüllen (*das wäre das Publikum als bloß konsumierendes Objekt des Geschehens, Anm.*), als es auf nachhaltige Art, durch Denken, den Zuständen zu entfremden, in denen es lebt. (*Es soll also eine Entfremdung von den Geschehnissen bewirkt werden, die das Publikum als Subjekt zum Nachdenken bringen soll, eine je eigene Stellung zu den Ereignissen zu beziehen, Anm.*)“ (GS II/2, 699.)

Wenn die (kapitalistischen) Produktionsbedingungen einfach unreflektiert übernommen werden, so ist damit immer der herrschenden „Klasse“ gedient, und der Teilnehmer der Kunst wird in die Haltung des Konsumenten gedrückt. Jedoch gibt es darin auch ein Hoffnungsmoment, hinter das man Benjamin zufolge nicht mehr zurückkann.

5.5. *Hoffnung*: Das kritische Publikum

Die eben dargestellte Gefährdung der kapitalistischen Vereinnahmung scheint sehr komplex und bedrohlich zu sein. Die Ausweitung der Kunst auf die Massen birgt großes Hoffnungspotential, und dennoch scheint die Gefährdung, dass diese Massen in der Haltung bloßer Konsumenten bleiben, übergroß. Duhamel sieht diese Gefährdung im Film am Wirken; In pessimistischer Weise schildert er seinen Eindruck von diesem Kunstmedium und seinen Konsequenzen auf die im „Bann“ des Films stehenden Menschen. Benjamin verweist uns auf einen Kommentar Duhamels, in dem er den Film als einen „Zeitvertreib für Heloten (nennt), eine *Zerstreuung* (*Hervorhebung D.N.*) für ungebildete, elende, abgearbeitete Kreaturen, die von ihren Sorgen verzehrt werden (...) ein Schauspiel, das keinerlei Konzentration verlangt, kein Denkvermögen voraussetzt

(...), kein Licht in den Herzen entzündet und keinerlei andere Hoffnung erweckt als die lächerliche, eines Tages in Los Angeles 'Star' zu werden.“¹⁵⁵

Benjamin widerspricht dieser radikalen Schilderung nicht, jedoch sieht er einen Hoffnungsschimmer in diesem Prozess aufleuchten.

Die „zerstreute Masse“ (GS I/2, 504.) verhält sich nicht wie der Betrachter eines Gemäldes, der sich in höchster Aufmerksamkeit vor dem Kunstwerk kontemplativ darin versenken kann. Dieser Aussage gesteht Benjamin seine Richtigkeit zu. Doch diese kontemplative und bloß optische Rezeption ist den Medien der Fotografie und des Films auch gar nicht angemessen. Man kann sich in einem Film nicht versenken wie in einem Kunstwerk, die unheimliche Schnelligkeit und Flut an Bildern verhindert jeden kontemplativen Zugang zum Film. Wo kein optisch-kontemplativer Zugang mehr möglich ist, dort kann das Kunstwerk auch nicht mit einem Kultwert versehen werden - das Kunstwerk ist aus dem Kult herausgestellt. Es ist nicht eine versenkende, sondern eine begutachtende Haltung, die dem Film als Kunstwerk angemessen erscheint. Selbst die „zerstreuten Massen“ werden daran gewöhnt, sich nicht optisch in ein Kunstwerk zu versenken, sondern stattdessen im *Begutachten* eine *kritische Haltung* einzunehmen, die durch die permanente *Gewöhnung* zum Teil ihres eigenen Lebens werden kann. „Der Film drängt den Kultwert nicht nur dadurch zurück, daß er das Publikum in eine begutachtende Haltung bringt, sondern auch dadurch, daß die begutachtende Haltung im Kino Aufmerksamkeit nicht einschließt.“ (GS I/2, 505.)

Die Kunstwerke im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit eröffnen eine neue Möglichkeit der Rezeption, die zur Eingewöhnung einer begutachtenden, und das heißt: einer kritischen Haltung beim Publikum führt. Diese Eröffnung einer kritisch-reflexiven Ebene (die nicht einmal mehr einer strengen Aufmerksamkeit bedarf, sondern als Teil des Lebensvollzuges eingewöhnt wird) ist genau dasjenige, was der Kapitalismus als reine Kultreligion zu verhindern suchte. „Ohne Dogmatik“ zu sein bedeutete, dass er keine Standpunkte akzeptieren kann, die seine kapitalistische Ordnung in Frage stellen. Sosehr dieses reflexive Moment gefährdet sein mag, so ist es dennoch etwas, das im Kontext dieser Neubestimmung des Kunstwerkes hervortritt. Selbst wenn der Kapitalismus die Produktivverhältnisse kontrolliert und die Produktionsmittel besitzt, so kann er sich doch nicht gegen die Schaffung einer reflexiven Ebene wehren, die sich kritisch in seinem Inneren zu entwickeln beginnt.

¹⁵⁵ Georges DUHAMEL, zitiert aus: BENJAMIN, GS I/2, 504.

5.6. Übergang

Das *fünfte Kapitel* nahm seinen Ausgang bei der Frage, wie im kapitalistischen Kontext mit Bildern umgegangen wird und wie man das Entstehen der kapitalistischen *Images* bewerten kann. Die *Images* konnten als die von den Dingen und Menschen losgelösten Bilder erkannt werden, die in einer Sphäre des Konsums nun eigenständig existieren und das Leben der Menschen von außen her prägen, indem die *Images* jenen Ort besetzen, den die Bilder als Begleiter den Menschen im Alltag, in seinen Wünschen, inne hatten. Die *Images* schaffen erneut eine Form von Absonderung, indem das innerste Moment des Menschen in die Sphäre des Kapitals ausgelagert wird.

Im Verweis auf den Bereich der Kunst sollte der veränderte Zugang auf und der Umgang mit Bildern im Kontext des Zeitalters der technischen Reproduzierbarkeit reflektiert werden. Klar wurde dabei, dass die Kunst durch ihre neue Fundierung auf *Politik* der Bedeutung von Bildern und einem Umgang mit ihnen einen enormen Stellenwert verliehen hat. Die Bilder sind nun nicht mehr in Verflechtung mit Kontemplation und Kultwert zu sehen, wie man in Benjamins Gedanken zum Verfall der Aura feststellen konnte. Vielmehr erfordern sie eine ganz neue Rezeption, „sie beunruhigen den Betrachter“ (GS I/2, 485.) und das macht ihre „verborgene politische Bedeutung aus“ (GS I/2, 485.). Da die Bilder einer breiten Bevölkerung zugänglich sind, ist die Frage, ob ihre Aus-Stellung aus einem vordefinierten Kultwert und die Eröffnung eines neuen Umgangs mit ihnen sofort vom Faschismus oder vom Kapitalismus besetzt wird, oder ob in der Entwicklung einer kritisch-reflexiven Ebene auf der Seite der „zerstreuten Massen“ ein Hoffnungsmoment steckt. Das Moment der Hoffnung besteht darin, dass Vereinnahmungen der *Bilder* durch die Politik für deren eigene Ästhetisierung bzw. die Absonderung der *Images* von einem neuen politischen Gebrauch der Bilder mehr und mehr hinterfragt werden.

Diesem Hoffnungsmoment will sich das *sechste Kapitel* zuwenden, indem es nach dem fragt, was in der Absonderung der Bilder als *Images* verloren geht und ob es nicht auch *profanierende Verhaltensweisen* gibt, die diesem Verlorenen noch eine Bedeutung zutrauen können.

Deshalb wenden wir uns nach diesem letzten Übergang noch einmal der *Fotografie* und der *Kinematografie* zu, weil dieses Verlorene aus den Bildern nicht getilgt werden konnte. Es wird eine Frage nach dem *Gestus des Umgangs mit Bildern* sein; Eine Frage

nach Perspektiven, die eine profanierende In-Blick-Nahme der Bilder nochmals eröffnen kann.

Die beiden Kunstformen Fotografie und Film sind in einer starken Dialektik zu sehen, weil sie auf der einen Seite diese Absonderung der Bilder von ihren Gegenständen fördern und so das wichtige Element der realen Begegnung zwischen Subjekten (oder zwischen Subjekten und Objekten) zunichte machen, aber andererseits dringt durch sie und ihre neuen Möglichkeiten die Kunst auch in den Bereich der Politik vor, und es ist die politische Dimension dieser Kunstformen, die für Agamben eine entscheidende Bedeutung der Profanierung hat. Deswegen wird als Abschluss dieser Arbeit noch einmal der Versuch gemacht, die Profanierungen Agambens mit den technischen Reproduktionsmitteln Foto und Film in eine enge Verbindung zu stellen und so mitten in der kapitalistischen Welt die Frage nach einem profanen Leben zu stellen.

6. Profanierende Befreiungen in *Fotografie* und *Film*

6.1. Der Hohepriester der kapitalistischen Religion

Die Aus-Stellung der Dinge aus ihrem bestimmbareren Horizont, der ihnen bislang Identität gab, führte dazu, dass die Dinge für einen Augenblick als *reine Mittel* (also ohne Ver zweckung), jenseits jeder Absonderung in den Blick kommen. Allerdings: „Nichts ist aber so zerbrechlich und so prekär wie die Sphäre der reinen Mittel.“ (P, 85.) Für Agamben steht das offene Moment des Aus-Stellungswertes in der Gefährdung einer sofortigen neuen Inbesitznahme (durch den Kapitalismus). Der spielerische Umgang mit den Dingen, der sich im Ausgestellt-Sein eröffnete, kann wieder das Opfer einer neuerlichen Absonderung der Dinge werden.

„Und niemand weiß es besser als die Kinder, wie entsetzlich und unheimlich ein Spielzeug werden kann, wenn das Spiel, zu dem es gehörte, zu Ende ist. Das Instrument der Befreiung verwandelt sich in ein grobes Stück Holz, die Puppe, die das kleine Mädchen seine ganze Liebe geschenkt hat, in eine schändliche Wachsfigur, die ein böser Zauberer einfangen und verhexen kann, um sie gegen uns einzusetzen.“ (P, 85-86.)

Das spielende Kind wird im Grunde damit konfrontiert, dass das „reine Mittel“, das Spielzeug, plötzlich nun wieder besetzt wird und ihm durch diese „Verzauberung“ der Zugang zu ihm von Neuem versperrt wird. Dieser Zauberer, der den Hampelmann in ein Holz und die reinen Mittel in die Sphäre des Kapitals zurückverwandelt, ist Agamben zufolge „der Hohepriester der kapitalistischen Religion“. (P, 86.)

Diese reinen Mittel sind *Verhaltensweisen* den Dingen gegenüber, die nicht unmittelbar einem Zweck zuführbar waren; dadurch sind es *profanierende* Verhaltensweisen. Die Tiefenstruktur des Kapitalismus liegt nicht einfach darin, dass er das Verhalten des Subjekts ändert, indem er ihm ein konsumistisches Element einschreibt. Wir sind zwar auch mit diesem Element in einer unheimlichen Härte konfrontiert, aber das eigentlich zur Verzweiflung treibende des Kapitalismus liegt darin, dass er sich gegen die reinen Mitteln, gegen die profanierenden Verhaltensweisen wendet und diese unmöglich machen möchte. Deswegen muss man ihn als ein religiöses Phänomen betrachten, weil Religion ja gerade von Agamben auch als eine Sphäre, ein Instrument der Absonderung

beschrieben worden ist; und diese Funktion übt die kapitalistische Religion nun aus, indem ihr Hohepriester alle möglichen freien, unbesetzten Mittel und Verhaltensweisen in die Sphäre des kapitalistischen Konsums hineinnimmt. Erst wenn man den Kapitalismus in dieser Hinsicht (als Religion) ernst nimmt, nimmt man ihn deshalb auch in seiner Tiefenstruktur wahr.

Es ist nicht die Intention Agambens, die gefährdete (Un)verfügbarkeit der Dinge vor dem kapitalistischen Zugriff in einer eigenen Sphäre zu schützen, die man dann als die „profane Sphäre“ oder dergleichen benennen könnte. Vielmehr weist er auf die Auswirkungen hin, wenn versucht wird, die Dinge von sich selbst - als Bilder oder „Images“ - zu trennen, die dann in einer Art der Verdoppelung eine virtuelle Realität aufbauen, aber im Grunde keine Substanz haben. Das Profane wird daher nach Weisen suchen müssen, in der kapitalistischen Herrschaft die hier entstehenden Absonderungen inoperabel zu machen. Der Kapitalismus, so müsste man im Anschluss Agambens sagen, verhindert nämlich die Offenheit der Dinge, indem er eine eigene virtuelle Realität schafft, in der bloß nur mehr die von den Dingen und den Menschen Bilder - oder „Images“ - frei herumschweben, ohne noch einen wirklichen Bezug, eine Verbindung zu ihren ursprünglichen Trägern zu haben.

6.2. Betrachtungen zum Medium der Fotografie

6.2.1. *Profanierungen: Der Tag des jüngsten Gerichts*

Wie bereits erwähnt, wendet sich Benjamin an zentralen Stellen seines Kunstwerk-Aufsatzes der Fotografie zu, in der er noch ein Moment des *Kultwertes* aufblitzen sieht. Dort, wo Menschen fotografiert und abgebildet werden, kann man nicht ohne weiteres von einem reinen Ausstellungswert des Bildes sprechen. Fotografien, die Menschen abbilden, befindet sich an einer merkwürdigen Schwelle zwischen Kultwert und Ausstellungswert:

„Im Kult der Erinnerung an die fernen oder die abgestorbenen Lieben hat der Kultwert des Bildes die letzte Zuflucht. Im flüchtigen Ausdruck eines Menschengesichts winkt aus den frühen Photographien die Aura zum letzten Mal. Das ist es, was deren schwermutvolle und mit nichts zu vergleichende Schönheit ausmacht. Wo aber der Mensch aus der Photographie sich zurückzieht, da tritt erstmals der Ausstellungswert dem Kultwert überlegen entgegen.“ (GS I/2, 485.)

Benjamins Reflexionen über die ersten Photographien lassen etwas zum Vorschein kommen, was die Beschreibung eines Fotos als bloßes Abbild einstiger Geschehnisse als unzureichend erscheinen lässt. Er entdeckt in bestimmten Fotografien „etwas Neues“; darauf verweist auch Agamben, wenn er uns einen Hinweis zu Benjamins Lektüre eines bestimmten Fotos von Cameron Hill gibt, welches eine Fischhändlerin abbildet. Benjamins Beschreibung dieses Fotos lässt erkennen, dass hier die Fotografie ein Ort ist, in welcher der Kunst eine neue Dimension ihres Tuns offenbart wird.

„Bei der Photographie aber begegnet man etwas Neuem und Sonderbarem: in jenem Fischweib aus New Haven, das mit so lässiger, verführerischer Scham zu Boden blickt, bleibt etwas, was im Zeugnis für die Kunst des Photographen Hill nicht aufgeht, etwas, was nicht zum Schweigen zu bringen ist, ungebärdig nach den Namen derer verlangend, die da gelebt hat, die auch hier noch wirklich ist und niemals gänzlich in die `Kunst` wird eingehen wollen.“¹⁵⁶

Von größter Bedeutung ist, dass man diese Fotografie (oder überhaupt bestimmte Fotos) nun nicht als einen Ort versteht, an dem der fotografierte Mensch nun eingeschlossen, gleichsam verbannt erscheint. Vielmehr erscheint die Fotografie als eine Kunstform, welche ein Moment an sich hat, in welchem sie „nicht Zeugnis für die Kunst ist, sondern Zeugnis des Gewesenen, materielle Spur des gewesenen Augenblicks, die dem Bild anhaftet.“¹⁵⁷ Die technische Reproduktion hat die Kunst aus einer abgesonderten Aura herausgehoben und sie mit der Ebene der Politik verbunden, ihr also die Möglichkeit gegeben, eine politische Bedeutung zu generieren.¹⁵⁸ Die einmal *gewesene* Fischhändlerin kann nicht einfach zum Schweigen gebracht werden, wie Benjamin es treffend ausdrückt.

Das Foto ist hier ein Ort, an dem etwas Gewesenes, etwas bereits Vergangenes, erneut seinen Ausdruck finden kann. Das zeigt sich genau in jenem Moment, in welchem das Foto betrachtet wird, wo es also rezipiert wird. Die fotografierten Bilder sind also mit einer Spannung versehen, die das Foto auf eine Schwelle heben: Im Versuch des Bildes, die Wirklichkeit abzubilden, schafft die Reproduktion auf der einen Seite eine neue Sphäre (die Sphäre der Bilder), welche das, was geschehen ist, in sich bewahrt.

¹⁵⁶ Walter BENJAMIN, Kleine Geschichte der Photographie, in: Walter BENJAMIN, Gesammelte Schriften II/1, 368-386, 370.

¹⁵⁷ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 314.

¹⁵⁸ Diesen Prozess sahen wir bereits bei den Ausführungen über die Fotografien des Paris Fotografen Atget, von denen Benjamin auch sagt, dass diese Aufnahmen „Beweisstücke im historischen Prozeß zu werden“ beginnen. (GS I/2, 485.)

Dennoch können diese Bilder nicht völlig von dem, was sie abbilden, getrennt werden. Man merkt dies in Benjamins „Antwort“ auf das Foto der Fischhändlerin: er kann diese Fischhändlerin nicht völlig vergessen; Vielmehr ist es ein fragendes Moment, welches sich für Benjamin in ihrer Abbildung auftut: Wer ist diese Fischhändlerin, was ist ihr Name, und was hat sie in ihrem Leben erlebt? An der Fotografie eröffnet sich in diesen Fragen also ein Moment, welches nicht in die Kunst eingehen kann. In den Fotografien produziert „die Technik (...) eine Art Überschuß“¹⁵⁹, der nicht hinweggearbeitet werden kann: „Diese materielle Spur der Photographie stellt nach Benjamin einen Rest dar, der nicht in die Kunst eingehen kann.“¹⁶⁰ Es gibt hier ein „Mehr als Kunst“, das uns diese Fragen eröffnet, oder, anders gesagt: Diese Bilder lassen sich nicht einfach nur in einer Galerie ausstellen. Gleichzeitig sind sie auch nicht einfach nur über einen Kultwert zu definieren. Welche Möglichkeit eröffnet die technische Reproduktionsform Fotografie den Menschen, mit Bildern umzugehen, ohne diese in (sakralen oder anderen) Absonderungen zu verorten?

Bei Agamben finden wir Überlegungen zu der Fotografie, die an jene von Walter Benjamin anschließen. Folgen wir in einem ersten Schritt den Fotos, welchen sich Agamben zuwendet.

Er wendet sich hier besonders *Dondero* und andere Fotografen zu, deren Handeln man als „fotografische flanerie (...) bezeichnen könnte: Man geht ohne Ziel spazieren und fotografiert alles, was geschieht.“ (P, 18.) Was ist auf Fotografien wie jenen von *Dondero* zu sehen? Da gibt es etwa drei Jungen, die schelmisch lachend neben einem Briefträger mit seinem Fahrrad auf einer Landstraße stehen, einen Mann in langem Regenmantel und Hut vor ein paar Bäumen; es scheinen banale Alltagsszenen, die uns auf diesen Bildern begegnen. Das, was fotografiert wurde, ist also vermeintlich einfach das, was eben geschieht. Durch das Foto bekommen diese fotografierten Geschehnisse, diese abgebildeten *Gebärden* der Menschen aber eine besondere Bedeutung. Durch die technische Reproduktion wird ihnen nicht ihre Einmaligkeit genommen, sondern es wird uns, den Überlebenden, die Möglichkeit eröffnet, zu ihnen in eine Beziehung zu treten. Wer waren diese Personen, was hat ihr Leben ausgemacht? Agamben will in diesen Fotos einen *Anspruch* an uns erkennen:

¹⁵⁹ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 315.

¹⁶⁰ WEIGEL, Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, 315.

„Das fotografierte Subjekt verlangt etwas von uns. (...) Auch wenn der fotografierte Mensch heute vollkommen vergessen wäre, und auch wenn sein Name für immer aus dem Gedächtnis der Menschen ausgelöscht wäre - also trotzdem (...) verlangt dieser Mensch, dieses Gesicht seinen Namen, verlangt, daß man ihn nicht vergißt.“ (P, 20.)

Es scheint hier eine paradoxe Aufgabe vor uns zu liegen: Im ersten Halbsatz konstatiert Agamben die Möglichkeit des völligen Vergessen-Seins der fotografierten Person und der Nicht-Erinnerbarkeit seines Namens. Im zweiten Halbsatz scheint aber genau darin der Anspruch an die Betrachter der Fotografie zu sein: Das Gesicht verlangt den Namen, der/die Fotografierte verlangt von uns, das man ihn/sie nicht vergisst. Es ist also ein Anspruch an uns, den wir nicht *restlos* erfüllen können. Selbst wenn wir uns der abgebildeten Person zu erinnern versuchen, zu fragen, was wohl ihre Fragen, Ängste, Freuden oder Hoffnungen waren, selbst dann sperrt sich dieses Foto dagegen, dass wir mit unseren Antworten den gestellten Anspruch erfüllen könnten. Es bleibt als Foto in einem Abstand zu uns, den wir nicht ausfüllen können.

Agamben führt eine wichtige Figur ein, wenn er über die Bedeutung der fotografischen Bilder spricht, nämlich die Gestalt eines *Risses* zwischen uns und der Fotografie, der nicht restlos überbrückt werden kann: „Ein fotografisches Bild ist immer mehr als ein Bild: Es ist der Ort eines Abstands, eines sublimes Risses zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und dem Intelligiblen, zwischen der Kopie und der Wirklichkeit, zwischen Erinnerung und Hoffnung.“ (P, 21.)

Woher kommt dieser Anspruch der Fotografie an seine Betrachter? Weder liegt er absolut in dem Foto selbst, noch sind wir es (als Betrachter dieser Fotografien), die diesen Anspruch gleichsam erfinden bzw. auf das Foto projizieren; Im Foto spielt auch hier eine *Nähe* herein, die wir in der Betrachtung der Fotografie erfahren, deren wir aber nicht habhaft werden können, da das Foto das ganz Andere zu unserer Wirklichkeit ist. Das Foto zeigt in der Begegnung mit ihm einen Abstand zwischen uns und dem Bild an, der durch den Riss *ferner* nicht sein könnte: Der Aura, die durch die technische Reproduzierbarkeit verloren schien, wird in dieser Reproduktion eine neue Möglichkeit eröffnet. Dieser Riss zwischen Bild und unserer Wirklichkeit ermöglicht es erst, dass ein einstiges *Hier und Jetzt* mit einem künftigen *Hier und Jetzt* über jede chronologische Ordnung sich hinwegsetzend in eine Beziehung gebracht werden kann. Gerade in der Bezeugung seines *unauslöschlichen Datums* kann das Foto ein

Verständnis der Zeit als reiner Chronologie in das Wanken bringen, indem es uns aus der Vergangenheit heraus anspricht. Die Fotografie verweist durch sein Verlangen an uns „auf eine andere Zeit, die aktueller und dringlicher ist als jegliche chronologische Zeit.“ (P, 20.)

Vielleicht könnte man hier von einer dieser *geheimen Verabredungen* vergangener Zeiten mit der Jetztzeit sprechen, die Benjamin in seinen geschichts-philosophischen Thesen beschwört. Dieser Anspruch kann also nicht einfach hergestellt noch handhabbar gemacht werden, er ereignet sich erst in der *Begegnung* des Betrachters mit dem Foto.¹⁶¹

Der *Blick*, zu dem das Foto den Betrachter herausfordert, ist kein Blick, der bloß eine Schaulust befriedigen will. Vielmehr fließt hier ein *Zusatz* in den Blick hinein, der über ein passives Sehen im Sinne einer „nur sinnlich-empfängliche(n) Haltung“¹⁶² hinausgeht. In diesem *Zu-Schauen*¹⁶³ können nun *Einsichten* zum tragen kommen, „die berühren und erschauern lassen“¹⁶⁴. Agamben verweist darauf, dass die Betrachter der ersten Fotografien diesen nicht lange gegenüberstehen konnten, weil sie das Gefühl beschlich, ihrerseits von den abgelichteten Menschen angesehen zu werden. (P, 21.) Das Sehen, das sich dem Betrachter der Fotografien eröffnen kann, hat insofern ein profanatorisches Potential, als es das Foto nicht als bloßes Dokument wahrnimmt, sondern das betrachtende Subjekt berühren kann (und man darf nicht vergessen, dass die Figur der Berührung für Agamben eine Art ist, sakrale Dinge aus ihrer Absonderung zu befreien und dadurch zu profanieren).

¹⁶¹ Dieser Überschuss an den Bildern gilt sicher nicht für alle Fotografien, zumindest nicht in uneingeschränkter Weise. Beachtet werden muss auch der kulturelle Hintergrund, auf dem die Fotografien entstanden. Im gegenwärtigen Kontext erleben wir eine Explosion der Fülle an Bildern. Abgesehen davon, dass für die Herstellung einer Fotografie vor 150 Jahren noch ein weit erheblicheren Aufwand zu betreiben war als heute, muss man sagen, dass Fotografien heute nahezu in inflationärer Häufigkeit auftauchen und beinahe in die Nähe des Mediums Film hineinreichen. (Ich denke etwa daran, dass bei Fotobüchern oder Facebook-Profilen die Häufigkeit des Fotos dermaßen gesteigert wird, dass man beinahe die ganze Lebensgeschichte eines Menschen anhand der von ihm erstellten Fotografien - wie in einem Film - anschauen kann. Hier hat das einzelne Foto nicht dieses Gewicht, das es in den Anfängen der Fotografien hatte. Wenngleich auch heute sicherlich bestimmte Fotografien für einzelne Menschen eine herausragende Bedeutung haben können und daher auch die oben gemachten Überlegungen im Einzelnen durchaus zutreffend sind.)

¹⁶² Hans-Dieter *BAHR*, *Zeit der Muße - Zeit der Musen*, Tübingen 2008, 45.

¹⁶³ Der Begriff des *Zu-Schauens* ist an dieser Stelle von Hans-Dieter *BAHR* entlehnt. *BAHR* spricht über diesen Zusatz des *Zu-Schauens* nicht im Rahmen einer Betrachtung über die Fotografie, sondern an jener Stelle, wenn er über eine bestimmte Weise des *Sehens* im Kontext der antiken *theoria* spricht.

¹⁶⁴ *BAHR*, *Zeit der Muße - Zeit der Musen*, 46.

Es eröffnet sich hier eine Form von Sehen, welche den Blick aus dem eigenen Begehren herausstellt und das Foto (oder die abgebildeten Menschen) zwar in einem unendlichen Abstand, so doch auch in einer enormen Nähe wahrnimmt. Es entsteht ein Überschuss in solch einem Blick, der weder am Foto noch am Betrachter festzumachen ist, sondern sich erst im Geschehen ihrer Begegnung eröffnet. Es kommt also etwas „hinzu“ zu diesem Schauen, das nicht produzierbar ist, und das die Trennung in betrachtendes Subjekt und betrachtetes Foto als eines Objektes fraglich werden lässt. Dieses „Hinzu-Schauen“, wie Hans-Dieter Bahr es nennt, ist aber deshalb keineswegs eine „subjektive Zutat“ zum Gesehenen, als es die erschaute Sache in ihre Selbstständigkeit ergänzt.“¹⁶⁵

6.2.2. Ein neuer Gebrauch der Fotografien

Die Fotografie stellt eine Form von Absonderung dar, indem sie ein Ereignis in ein Bild bannt und so in dieser Sphäre dem abgebildeten Objekt einen neuen Ort gibt. Wie stark diese Form der Absonderung an jene Bewegung der Absonderung erinnert, die wir in der *religio* bereits skizzierten, darauf verweist uns ein Hinweis Walter Benjamins.

Für einige der ersten Fotografen, so Benjamin, war nämlich der *Friedhof* ein wesentliches Motiv. Die *Sterblichkeit* der Menschen, welche eine zentrale Absonderung der bereits dargestellten Figur der *religio* ausmachte, kommt so auf neue bzw. transformierte Weise in das Blickfeld.¹⁶⁶

In gewissem Sinne ist es die Sterblichkeit der Menschen, die wir bei der Betrachtung von Fotos wahrnehmen können. Selbst die technische Reproduktion (hier: die Fotografie) kann dieses menschliche Moment nicht tilgen. Vielmehr eröffnet das Medium der Fotografie die Möglichkeit, diese Absonderung in gewissem Sinne auch zu überwinden.

¹⁶⁵ BAHN, Zeit der Muße - Zeit der Musen, 47.

¹⁶⁶ Selbst wenn der Friedhof als Ort der Fotografie aus technischen Gründen gewählt gewesen sein mag, so stört das nicht die symbolische Bedeutung dieser Feststellung. Eindrücklich belegt ist der Friedhof als Motiv in Benjamins Ausführungen, wenn er etwa über die Fotografien von David Octavius Hill spricht, der schon 1843 ein Foto eines Menschen in einem Friedhof mit dem Titel „Auf dem Friedhof von Greyfriars in Edinburgh“ veröffentlichte: „Auf dem Edinburgher Friedhof von Greyfriars sind viele Bildnisse Hills entstanden - nichts ist für diese Frühzeit (*der Fotografie, Anm.*) bezeichnender, es sei denn, wie die Modelle auf ihm zu Hause waren (...) Nie aber hätte dies Lokal (*der Friedhof, Anm.*) zu seiner großen Wirkung kommen können, wäre seine Wahl nicht technisch begründet gewesen. Geringere Lichtempfindlichkeit der frühen Platten machte eine lange Belichtung im Freien erforderlich. Diese wiederum ließ es wünschenswert scheinen, den Aufzunehmenden in möglichster Abgeschiedenheit an einem Orte unterzubringen, wo ruhiger Sammlung nichts im Wege stand. (...) Das Verfahren selbst veranlaßte die Modelle, nicht aus dem Augenblick heraus, sondern in ihn hinein zu leben; während der langen Dauer dieser Aufnahmen wuchsen sie gleichsam in das Bild hinein.“ (GS II/1, 372f.)

Diese „Überwindung“ geschieht nun nicht durch einen begehrenden Blick, der gerade am Abstand zum Foto und seiner Selbstständigkeit scheitern muss. Stattdessen ist es eine Wahrnehmung dieser heimlichen *Textur* der Fotografie (nämlich die Sterblichkeit der Menschen), welche diesen Anspruch an die das Foto betrachtenden Subjekte stellt. Auch Agamben weiß um den Anspruch der abgelichteten Menschen, der erst mit der Anerkennung ihrer Sterblichkeit zusammenfällt:

„Proust war bekanntlich von der Fotografie besessen und versuchte sich mit allen Mitteln Fotografien von den Menschen zu beschaffen, die er liebte und bewunderte. Edgar Auber, einer der Jungen, in die er verliebt war, schenkte ihm auf sein beharrliches Bitten hin ein Porträt von sich. Auf die Rückseite der Fotografie schrieb er als Widmung: *Look at my face: my name is Might Have Been; / I am also called No More, Too Late, Farewell* (...) Die Widmung ist gewiß anmaßend, aber sie ist ein vollkommener Ausdruck des Anspruchs, der jede Fotografie beseelt und der das Wirkliche erfasst, das immer dabei ist verlorenzugehen, um es aufs neue möglich zu machen.“ (P, 22.)

Der *Anspruch*, den „jede Fotografie beseelt“, ist nach Agamben in diesem *No More, Too Late, Farewell* ausgedrückt und findet dort, in der Vergängnis der Dinge, seinen Ort. Diese Figur der Sterblichkeit kommt also weder in der Absonderung des Bildes (als nahezu religiös-sakraler Ort) noch im begehrenden Blick des Betrachters zum Vorschein. Vielmehr zeigt sie sich in einer *dritten Figur*, genauer: an der *Schwelle* des Bildes, an der sie auch auf dem Spiel steht. Sie steht nämlich auf dem Spiel, nicht vernommen oder vergessen zu werden, indem das Bild nur als „bloßes“ Bild (ohne jeden überschießenden Rest) betrachtet wird. Dies widerspricht jedoch dem Anspruch des Bildes, den es an seine *Seher* oder *Leser* stellt. Welchen Anspruch stellt also das Verlorene, das schon Vergangene an uns? An anderer Stelle, in seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*, versucht Agamben dieser Frage einer Antwort zuzuführen.

„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.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 52.

Er verweist dabei auf eine „Kraft“ und eine „Aktivität“ des Vergessenen, derer man sich nicht so einfach entziehen kann. In unserem Kontext könnte man auf den Überschuss der Fotografien erweisen, die vielleicht eine spezifische Kraft besitzen können. Diese besteht darin, dass sie (die Fotografien) nicht einfach in eine Figur des Wissens übersetzt und dadurch intellektuell bewältigt werden können; etwas, so haben wir gesehen, sperrt sich an den Bildern jedweder wissensmäßigen Bewältigung. Es gibt einen Anspruch an ihnen, der darüber hinausgeht. Dieser besteht nicht darin, „erinnert und kommemoriert zu werden“; Agamben skizziert den Anspruch des Verlorenen drastischer: nämlich „als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes“. Dieses *mit uns* und *in uns* weist darauf hin, dass das Verlorene bis in die Mitte unserer Identität hineinreichen will und jeden Versuch, unsere Identität als abgesondert von ihm zu verstehen, als einen Verrat an diesem „Unvergesslichen“ ausmacht. Agamben spricht hier von einer Treue zu diesem „uneinholbar vergessenen“, das für ihn eine Verantwortung darstellt. Erst die Wahrnehmung dieses Transzendierens der Bilder in das eigene immanente Verständnis von Identität hinein eröffnet so eine Perspektive, die diesem Verlorenen die Treue halten kann.

6.3. Betrachtungen zum Medium Film

6.3.1. Die Apparate der Kinematografie und die von ihr produzierten *Images*

Neben der frühen Fotografie nimmt Benjamin vor allem das Medium des Films als technische Reproduktion des Kunstwerkes in den Fokus seiner Betrachtungen.

Ich möchte hier in einem ersten Schritt vor allem das Verhältnis von Schauspieler und Publikum, dass sich durch die Apparatur (hier: die Filmkamera) verändert. Benjamin skizziert diese Veränderung auf umfangreiche Weise und erklärt, dass die mechanisch-technische Vermittlung, welche die Kamera leistet, auch die Gesellschaft in weiterer Folge prägt. Das soll in einem ersten Schritt dargestellt werden.

1.

Im Unterschied zu einem Bühnenschauspiel, in welchem die Schauspieler auf der Bühne direkt vor einem Publikum agieren, wird beim Film eine Apparatur zwischen

diese beiden Pole des Geschehens (Publikum - Schauspieler) eingeschoben, was zu gravierenden Veränderungen in dem eben genannten Verhältnis führt. Wesentlich ist hierbei die Funktion der aufnehmenden Kamera: Wie stellt sich diese dar? Benjamin bemerkt, dass sie „Stellungnahmen“ gegenüber dem Schauspieler entwickelt. Sie nimmt Bilder von ihm auf und bestimmt dabei die In-Blick-Nahme des Schauspielers. Das Bühnenpublikum konnte bei einem Schauspiel noch freier entscheiden, was es selbst wahrnehmen möchte - die Aktivität des Sehens lag auf der Seite des Publikums, die Leistung des Schauspielers konnte als Ganzes respektiert werden. Beim Film dagegen bedarf es der Vermittlung der Kamera, um zum eigentlichen Schauspiel Zutritt zu haben. Diese kann, wie eben erwähnt, die je betrachtende Perspektive feststellen, „von Spezialeinstellungen wie Großaufnahmen zu schweigen.“ (GS I/2, 488.)

Diese Überlegungen zu der Veränderung durch das technische Reproduktionsmedium Film im Bereich des Kunstwerks sind nicht einfach auf ebendiesen Bereich zu beschränken, als würde ihre Bedeutung nur in einem marginalen, abtrennbaren Bereich der modernen Medien liegen. Wie bereits erwähnt, ist für Benjamin nicht mehr der Kult der spezifische Ort der Kunst, sondern durch ihre Lösung aus diesem Horizont greift sie in den Bereich der Politik über; Kunst kann - vor allem durch die massenhaften Vervielfältigungs- und Verbreitungsmöglichkeiten - zu einem politischen Medium werden und daher die gesellschaftlichen Umgangsformen in zentraler Weise mitprägen. Welche Prägungen ergeben sich nun durch das Medium Film? Wenden wir uns zuerst der *aufnehmenden Seite* zu, die nicht in erster Linie Menschen als die Zuseher betrifft (diese Unterbrechung einer unmittelbaren Beziehung ist schon eine erste gewichtige Veränderung), sondern die Apparatur im Studio. Diese aufnehmende Maschinerie kann vor allem als *normierend* bestimmt werden: es ist dem Regisseur und der Kameraführung vorbehalten, welche Darstellungen und Versuche des Schauspielers, sich darzustellen, sie akzeptiert und welche nicht. Gleichzeitig gibt es keinen einzigen Moment in der Performance des Schauspielers, der möglicherweise im Laufe des Spiels auftritt (etwa eine kleine ungeschickte Geste, ein Versprecher) und der vergessen oder nicht gesehen werden könnte: Vielmehr wird alles *restlos* mit dem *totalen Blick* des Kamera-Auges festgehalten. Die Kamera stellt sich hier also als ein lückenloser, allessehender Beobachter dar, dessen Blick nichts entgeht, wo gleichsam nichts vergessen

wird.¹⁶⁸ (Wenn man heutige Großstädte und ihre unzähligen überwachenden Kameras in den Blick nimmt, dann ist dies ein doch recht deutlicher Hinweis darauf, in welcher Art eine Kunstform (die Kamera des Films) den gesellschaftlichen Umgang prägt: heute agiert prinzipiell jeder Bürger - nicht nur der Schauspieler - unter dem Eindruck dieses totalen Blickes.)

Wenn wir uns nun der Seite des Schauspielers zuwenden, können wir auch hier fragen, welche Änderungen sein dargebrachtes Schauspiel durch die Hinzunahme der Apparatur erfährt. Benjamins Hinweis zu Pirandellos Roman *Es wird gefilmt* kann uns hier vielleicht weiterführen. „Der Filmdarsteller“, so zitiert Benjamin einen Auszug aus diesem Roman,

„fühlt sich wie im Exil. Exiliert nicht nur von der Bühne, sondern von seiner eigenen Person. Mit einem dunklen Unbehagen spürt er die unerklärliche Leere, die dadurch entsteht, daß sein Körper zur Ausfallserscheinung wird, daß er sich verflüchtigt und seiner Realität, seines Lebens (...) beraubt wird, um sich in ein stummes (*Pirandello spricht noch vom Stummfilm, Anm.*) Bild zu verwandeln, das einen Augenblick auf der Leinwand zittert und sodann in der Stille verschwindet ... Die kleine Apparatur wird mit seinem Schatten vor dem Publikum spielen; und er selbst muß sich begnügen, vor ihr zu spielen.“¹⁶⁹

Das Exil, in das die filmische Aufnahme den Filmdarsteller drängt, beschreibt Pirandello als eine *unerklärliche* Leere.

Es ist nicht sofort offensichtlich, *was* dem Darsteller hier eigentlich genommen wird, sodass dieses Gefühl der Leere sich in ihm einstellt. Pirandello beschreibt es folgendermaßen: Der Schauspieler spielt vor der Kamera unter Einsatz seines ganzen *Körpers*, (als) wahr-genommen wird aber nur ein Abbild davon. Es ist sozusagen das Gewicht seiner ganzen körperlichen Erscheinung, dessen der Schauspieler beraubt wird. Die bildliche *Verwandlung* in die Welt des großen, alles-sehenden Auges gelingt hier nur unter Absehung der Realität - der *res aliter*; wir finden hier den Transformationsschritt aus der Realität hin in eine Realität der Bilder, in denen diesen

¹⁶⁸ Diese Formulierungen erzwingen beinahe den Gedanken an Foucaults Beschreibungen des *Panoptikums*, dessen Konstruktion ja vor allem zur Überwachung von Gefangenen dient. Jede Gefängniszelle ist bei solch einem panoptischen Entwurf architektonisch so ausgerichtet, dass sie um einen in der Mitte stehenden Beobachtungsposten gebaut ist und auch von dort eingesehen werden kann. (Umgekehrt ist das nicht möglich; der Gefangene kann etwa wegen verspiegelter Fenster nicht in den Beobachtungsposten hineinsehen und so nicht feststellen, ob es gerade jemanden gibt, der ihn beobachtet oder nicht. Wie bei der Kamera, so ist es allein die *Möglichkeit* einer lückenlosen in-den-Blick-Nahme, welche die Überwachung sicherstellt. Es muss gar nicht wirklich jemand hinter diesen Fenstern stehen; der Gefangene (oder im Film: der Schauspieler) weiß nicht mit letzter Sicherheit, ob er gerade beobachtet wird oder nicht).

¹⁶⁹ Luigi *PIRANDELLO*, zitiert aus: *BENJAMIN*, GS I/2, 489.

die letzte Wahrheit zugemutet wird. Es ist dies der Raum einer virtuellen Realität, der sich einzustellen beginnt: der Schauspieler muss aus seinen Bezügen herausgefiltert werden, um in dem kinematografischen Bild erscheinen zu können.

Die Bilder können aber nicht das wirkliche Sein des Menschen enthalten, vielmehr zeigt sich in ihnen eine „gestellte Aufnahme“. Benjamin kennzeichnet die Situation folgendermaßen: „zum ersten Mal - und das ist das Werk des Films - kommt der Mensch in die Lage, zwar mit seiner gesamten lebendigen Person, aber unter Verzicht auf deren Aura wirken zu müssen. Denn die Aura ist an sein Hier und jetzt gebunden.“ (GS I/2, 489.) Es wird hier etwas vom Menschen getrennt, dass ihn in der Folge in eine *Leere* stürzen lässt. Was bedeutet diese Trennung von seiner eigenen Person, diese Spaltung von seinem eigenen Körper, welche die Kameraaufnahme vollzieht?

2.

Bei Kant finden wir eine Erzählung, die uns weiterhelfen kann, wenn wir verstehen wollen, was dieser Verlust der Aura bedeutet. Kant verweist auf eine Erzählung über eine Nachtigall und deren Gesang. Auch die Aura dieses Vogels geht in dem Moment verloren, in welchem sie einer Reproduzierung zum Opfer fällt:

„Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Gebüsch, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Licht des Mondes? Indessen hat man Beispiele, daß, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgendein lustiger Wirt seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen mutwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (...) nachzuahmen wußte, in einem Gebüsch verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesänge zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen.“¹⁷⁰

Die Täuschung des Wirtes in Bezug auf seine Gäste wird erst dort zu einer „Enttäuschung“, wo die Täuschung von den Gästen eingesehen, aufgedeckt und also erkannt wird. Es ist nichts Offenkundiges, das sich am Gesang ändert und das einen sagen ließe, dass der nachgemachte Gesang dem Original der Nachtigall in etwas nachstehe (etwa im Klang der Stimme). Bei Hans-Dieter Bahrs Kommentierung jener

¹⁷⁰ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft, in: KANT, Werke Bd. 10, Frankfurt am Main 1957, 400.

Nachtigall-Erzählung finden wir sogar noch eine Verschärfung dieser „Imitation“ des Jungen durch einen Verweis auf die technische Reproduktion der Nachtigall: er verweist auf einen „Nachtigall-Automaten“ von Ramelli und Zeising, welcher eine Maschine darstellt, die den Ruf der Nachtigall zu imitieren vermag. „Warum“, so fragt Bahr angesichts dieses Automaten, sollte das *Schöne*, das sich im Ruf der Nachtigall ereignet hatte, „gerade dadurch verschwinden, (wo der Ruf) künstlich wiederholt und hervorgehoben wird? (...) Was ist es an der Natur, das hier von der Künstlichkeit genichtet wird?“¹⁷¹ Die Kunst wird am Beispiel Kants nicht als eine künstlerische Verwandlung/Aufhebung der Natur definiert, vielmehr erscheint sie in einem negativen Lichte: Als etwas, das eine Abstraktion an der Natur vornimmt und der Natur ihre Schönheit nimmt. Dies lässt sich auch an Kants Fortsetzung seiner Erzählung vernehmen:

„Der Gesang der Vögel verkündet uns Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur sei; und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei Kunst.“¹⁷²

Die Schönheit, die sich im Vollzug der Existenz eines Wesens ausdrückt, ist das, was uns faszinieren kann. Doch diese Schönheit verschwindet, so Kant, sobald sie aus ihrer Verbindung mit der Natur entkoppelt und dem Versuch einer künstlichen Reproduktion zugeführt wird. Interessant ist, worauf Bahr bei seiner Interpretation ein starkes Gewicht legt: Es ist nicht einfach die Vermittlung durch den Automaten (und also durch die Technik), welche die Zuhörer enttäuscht. Stattdessen liegt die Enttäuschung darin, „daß das, was Natur zu sein schien, eben nur jene Gespenstigkeit der Maschine ist“¹⁷³.

Eben dieses Moment finden wir auch bei Benjamins Überlegungen zum Film. Benjamin verweist darauf, dass wir bei einem Film als Betrachter nie einen Standpunkt einnehmen können, an dem wir irgendeine Vermittlung durch die Apparaturen des Films feststellen

¹⁷¹ BAHR, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, 256.

¹⁷² KANT, Kritik der Urteilskraft, 400.

¹⁷³ BAHR, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, 256.

könnten¹⁷⁴. Alle Apparate vermitteln nur, sie werden aber selbst nie ansichtig. Der Film schafft eine ganz neue Form von Welt-Wahrnehmung, indem durch eine Vielzahl von Apparaten eine *von Apparaten freie Welt* darzustellen versucht wird. „Der apparatfreie Aspekt der Realität ist hier zu ihrem künstlichsten geworden und der Anblick der unmittelbaren Wirklichkeit zur blauen Blume im Land der Technik.“ (GS I/2, 495.) Was also die Enttäuschung bei den Zuhörern des Nachtigall-Automaten bewirkt, ist nicht, dass der „Erzeuger“ des schönen Rufes eine Maschine ist, sondern, dass man die maschinelle Vermittlung der Realität als einen natürlichen Ausdruck wahrgenommen hat.

Von dieser Erkenntnis her wird nun auch klarer, was bei der Absonderung der Bilder vom Filmdarsteller hin in diese imaginierte Welt verloren gegangen ist und was diese *unerklärliche Leere* erzeugt. Die Maschine zeigt sich nämlich als etwas, „was das Lebendige zwar nachahmt, gleichwohl etwas Entscheidendes nicht in die Nachahmung mit hinübernehmen kann: nämlich die *Sterblichkeit* des Lebendigen (...)“.¹⁷⁵ In der von Benjamin evozierten Zerstörung der Aura durch die technische Reproduktion des Menschen mittels der Kamera ist es die *Sterblichkeit*, die sich einer Nachahmung sperrt und die als das entscheidende Moment angesehen werden kann, durch welches die Enttäuschung überhaupt noch stattfinden kann.

3.

Die Maschinenwelt kann nur eine Welt aus Bildern imaginieren, in der diese Verletzlichkeit oder Sterblichkeit der Menschen außen vor bleiben muss.

Durch die Vermittlung der Apparate wird also eine Sphäre geschaffen, die nur aus diesen Abbildungen (der Menschen, der Dinge) besteht und durch diese gefüllt wird. Dabei haben wir es aber mit einem Transformationsprozess zu tun, da der Mensch bzw. die Dinge durch ihre abbildhafte Verkörperung etwas verlieren, das Benjamin als ihre Aura bezeichnete. Wir könnten diese Aura auch als eine Offenheit beschreiben, in der sich die Negativität (also der Entzug einer vollkommenen Beherrschbarkeit) der Dinge anzeigt. Da die Aura etwas nicht-Abbildbares ist, geht diese offene Dimension des

¹⁷⁴ Wenn wir einen Film sehen, so gibt es nirgends Mikrofone oder Beleuchtungsgeräte, die man im Film selbst sehen könnte. Die ganzen Aufnahmeapparate können niemals vor der Kamera vorkommen, sonst würden sie ja die Illusion des Films zerstören.

¹⁷⁵ BÄHR, Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken, 257.

Menschen und der Dinge (der Rest/Überschuss, der an ihnen vernehmbar ist und in ihrer Sterblichkeit begründet liegt, die par excellence für diesen Negativität steht) dort verloren, wo sie in der technischen Reproduktion konserviert werden sollen. Die technische Reproduktion zeigt den Menschen/die Dinge also in einer bestimmten Art von Geschlossenheit, welche diese Aura des Menschen nicht aufnehmen kann.

„Das Befremden des Darstellers vor der Apparatur, wie Pirandello es schildert, ist von Haus aus von der gleichen Art wie das Befremden des Menschen vor seiner Erscheinung im Spiegel. *Nun aber ist das Spiegelbild von ihm ablösbar (Hervorhebung D. N.)*, es ist transportabel geworden.“ (GS I/2, 491.)

Die im Film vom Schauspieler abgelösten Bilder brauchen den „originalen“ Schauspieler nach Abschluss des Filmes also nicht mehr, die Frage des eigentlichen Originals ist hier überflüssig geworden. Die filmische Apparatur schafft so eine eigene Sphäre, in welcher sie die abgelösten Bilder konservieren kann.

Wenn man dieser Verschiebung auf der Seite des Schauspielers nachgeht, sieht man, welche folgeschweren Konsequenzen sich daraus ergeben: Dieses abgelöste Spiegelbild kann nun im Film prinzipiell immer und überall (und also nicht nur „hier und jetzt“) gesehen werden, es ist also, so Benjamin, „vor das Publikum“ transportiert worden.

Paradoxerweise wird die Aura des Schauspielers nicht einfach durchgestrichen, sondern sie transformiert sich auf ein anderes Feld. Im *Starkultus* wird diese Aura des Filmstars künstlich aufgebaut, wobei man an diesem Beispiel gut sehen kann, dass letztlich nur mehr das *Image* einer Person von Bedeutung ist und es nicht um das konkrete einzelne Subjekt geht. Die Industrie bestimmt selbst, welche Images sie aufbauen will und welche nicht. „Der Film antwortet auf das Einschrumpfen der Aura mit einem künstlichen Aufbau der `personality` außerhalb des Ateliers. Der vom Filmkapital geförderte Starkultus konserviert jenen Zauber der Persönlichkeit, der schon längst nur noch im fauligen Zauber ihres Warendiaktors besteht.“ (GS I/2, 492.)

Was passiert in dieser Transformation des Schauspiels in den Horizont des Imaginären, der „Images“? Die Aura des Menschen, die als das genuin Unverfügbare in der Absonderung der *religio* geschützt wurde, wird nun in einer anderen Sphäre als der Religion in veränderter Weise total verfügbar zu machen versucht. Diese Sphäre ist der kapitalistische Markt. Das „Filmkapital“ muss nämlich durch seine Zuwendungen

diesen Kult um den „Star“ erst künstlich herstellen. Dadurch schafft sie eine Art *zweite Aura*, die nun aber nicht mehr im unverfügbaren sakralen Raum abgesondert ist (als letztem Schutzbereich der Negativität des Menschen), sondern die in der Macht des Kapitalismus steht, insofern diese Bilder, diese *Images*, hier verwaltet werden.

Wir finden also eine radikale Trennung der Images von ihren eigenen Trägern. Die Bilder haben sich von den Dingen/Menschen getrennt und schweben in der kapitalistischen Sphäre frei umher. Wo diese Images nicht entsprechend gepflegt/erkauft werden, wird der Mensch im Gegenzug zu einem „Nichts“, das heißt: die Trennung der Bilder/der Images von den Dingen lässt die Dinge zu leeren Objekten, zu einem reinen Nichts verkommen. Das mag ein Hinweis auf die „unerklärliche Leere“ sein, die Pirandello dem Filmdarsteller zuschreibt: völlig abgesondert von seinem Bild, alleingelassen von seinem *Begleiter*, bleibt der Mensch hier entleert zurück, ohne das er weiß, was genau ihm denn nun wirklich abhanden gekommen ist.

Die „zweite Aura“, die zu einer *Ware* verkommen ist, zeigt nun die beliebige Austauschbarkeit der Images, welche die Bedeutung der Einmaligkeit der Dinge nun ersetzt hat; jene Einmaligkeit der Dinge, die im Horizont der kapitalistischen Religion mehr und mehr vergessen wird.

6.3.2. Profanierungen: Die schönsten sechs Minuten der Filmgeschichte

„Sancho Pansa betritt das Kino einer Provinzstadt. Er sucht Don Quijote und findet ihn abseits sitzend und auf die Leinwand starrend. Der Saal ist voll, der oberste Rang - eine Art Theatergalerie - ist voll besetzt mit lärmenden Kindern. Nach einigen vergeblichen Versuchen, zu Don Quijote zu gelangen, setzt sich Sancho widerwillig ins Parkett, neben ein kleines Mädchen (Dulcinea?), das ihm einen Lutscher anbietet. Die Vorführung hat angefangen, es ist ein Kostümfilm, die Leinwand wird von bewaffneten Rittern überquert, plötzlich erscheint eine Frau, die sich in Gefahr befindet. Mit einem Schlag springt Don Quijote auf, zieht sein Schwert aus der Scheide, stürzt sich auf die Leinwand und seine Hiebe beginnen den Stoff zu zerreißen. Die Frau und die Ritter sind immer noch zu sehen, aber der schwarze Riß, den Don Quijotes Schwert aufgetan hat, wird immer breiter, verschlingt unerbittlich die Bilder. Am Ende bleibt von der Leinwand fast nichts mehr übrig, man sieht nur noch die Holzstruktur, an der sie festgemacht war. Das Publikum verläßt empört den Saal, aber die Kinder im obersten Rang hören nicht auf, Don Quijote fanatisch Mut zuzuschreien. Nur das kleine Mädchen im Parkett schaut ihn tadelnd an.“ (P, 92.)

Dass ausgerechnet Sancho Pansa ein Kino betritt, in dem er Don Quijote „abseits sitzend und auf die Leinwand starrend“ findet, zeigt an, dass Agamben uns hier auf eine

außergewöhnliche Situation verweist. Was haben diese längst vergangenen und vergessenen Figuren in einem Kino, in unserer Zeit zu tun? Was haben diese Gestalten der Vergangenheit uns noch zu sagen? Der letzte Text der *Profanierungen* deutet uns an, dass stets auch ein anachronistisches Element in diesen Versuchen der Profanierung mitzuhören ist. Dieser anachronistische Zug ist nämlich auch die Bedingung der Möglichkeit, unsere Zeit „wahrzunehmen und zu erfassen“, insofern er uns nicht mit der gegenwärtigen Zeit in eins zusammenfallen lässt. Man kann Don Quijote und seinen treuen Freund Sancho Pansa durchaus als mögliche *Zeitgenossen* verstehen, gerade deshalb, weil sie etwas „Unzeitgemäßes“ an sich haben: „Der Gegenwart zeitgenössisch, ihr wahrhaft zugehörig ist derjenige, der weder vollkommen in ihr aufgeht noch sich ihren Erfordernissen anzupassen versucht.“¹⁷⁶ Dem scheint Don Quijote wahrlich zu entsprechen. Insofern kann man sagen, dass in dieser Erzählung (noch vor dem Riss auf der Leinwand, den Quijote bewirken wird) auch ein Riss durch eine geschlossene Wahrnehmung der Zeit geht, die nur um sich selbst weiß und die Vergangenheit in einer bloßen chronologischen Ordnung zu beruhigen sucht. In dieser Filmszene von Orson Welles sind es zwei (oder drei, wenn man die „mögliche“ Dulcinea mitrechnet) Gestalten vergangener Zeiten, die den Kinobesuch der Menge zu einem verstörenden Erlebnis machen.¹⁷⁷ Wenn im Folgenden nun versucht wird, eine Interpretation der von Agamben geschilderten Filmszene zu geben, so geschieht dies zwar auf der einen Seite auf Grundlage des Textes von Agamben (der oben bereits zitiert wurde), aber auf der anderen Seite beziehe ich mich auf den Filmausschnitt selbst, weil auch dort Motive vorkommen, die ich in dieser Interpretation nicht außer Acht lassen möchte.

In einem ersten Schritt besteht die Verstörung, welche die beiden Gefährten dem Publikum bereiten, im Versuch Sancho Pansas, sich Zugang zu Don Quijote zu verschaffen. Sancho Pansa möchte Don Quijote etwas zurufen, aber dieser scheint den Ruf seines Freundes nicht zu hören. Vielleicht, weil der Lärm der abgelichteten Bilder zu laut ist, oder vielleicht, weil es Sancho Pansa nicht gelingt, durch die Reihe der

¹⁷⁶ AGAMBEN, *Nacktheiten*, 22.

¹⁷⁷ Dem möglichen Vorwurf, dass wir uns nicht in einer Form von Nostalgie ergehen sollen, kann man in dieser Szene leicht entgegentreten: Agamben zitiert eine Filmszene, die nicht in ferner, längst vergangener Zeit situiert ist, sondern in der Gegenwart spielt: Ort der Handlung im Film ist das Kino. Gerade nicht wir sind es, die zeitlich verschoben werden, sondern - gerade umgekehrt - Figuren der Vergangenheit drängen in die Jetztzeit herauf.

sitzenden Zuseher zu Quijote¹⁷⁸ zu kommen um ein *Gespräch* mit ihm zu beginnen. Don Quijotes Gefährte kann also gar nicht in eine menschliche, körperliche Nähe zu seinem Herren gelangen, um ihn etwa durch eine leichte *Berührung* (die Agamben bereits als eine Form möglicher Profanierung bezeichnet hat) aus seinem auf die Leinwand starrenden Blick zu befreien. Widerwillig muss Sancho Pansa also seinen Versuch, zu Don Quijote zu gelangen, abbrechen und sich „neben ein kleines Mädchen“ in das Parkett setzen. Dieses Mädchen, das Sancho Pansa zum Schweigen bringen will (sie legt ihren Finger an den Mund und sieht Sancho Pansa vorwurfsvoll an), kann ihn durch das verführerische Angebot eines Lutschers an den Kinosessel und dadurch in eine passiv-genießende Position des Zusehers bringen. (Es scheint, dass dieses Mädchen von der Faszination der Kinobilder mehr fasziniert ist als alle anderen Kinder, die noch „lärmend“ auf der Theatergalerie, also in größerer Distanz zu diesen Bildern stehen).

Ein zweiter Zug dieser beiden Gefährten, welcher sich als störend auf das Kinopublikum auswirkt, ist die Reaktion auf die Vorführung der projizierten Bilder. Was ist es, das Don Quijote an der Leinwand sieht, und das ihn dazu bewegt, sich auf ebendiese zu stürzen?

1.

Eine Annäherung an eine mögliche Interpretation können wir beschreiten, wenn wir uns den Charakter der dargestellten Bilder vergegenwärtigen. In einer bestimmten Deutung setzen uns die Bilder eine Welt ohne wahrhaft Menschliches vor.

Diese These könnte die Lektüre Benjamins unterstützen, indem wir uns die aufnehmende Haltung ansehen, in welche das Filmpublikum durch das Medium Film gebracht wird. Im Unterschied zur Fotografie, in der das einzelne Foto noch eine große Bedeutung haben kann, werden im Film die einzelnen Bilder in derart hoher Geschwindigkeit hintereinander abgespielt, dass sie beinahe wie ein „Geschoß“ auf den Betrachter einwirken. Es sind nicht nur „ablenkende Elemente“ wie etwa der „Wechsel von Schauplätzen und Einstellungen“ (GS I/2, 502.), die dem Film diesen Charakter einprägen, sondern die ungeheure Geschwindigkeit, die es dem Betrachter nicht mehr

¹⁷⁸ Ob dieser wirklich „sitzend“ ist - wie Agamben hier annimmt - oder nicht, das ist aus dem Film heraus nicht eindeutig ersichtlich. Im Film bekommen wir es bloß mit Aufnahmen von Quijotes starrendem Blick zu tun; man muss also nicht annehmen, dass Quijote in gleicher (sitzender) Weise den Film wahrnimmt wie die restlichen Kinobesucher.

erlaubt, bei einzelnen Bildern und Momenten zu verweilen. Es kann nur mehr die Totalität des Geschehens als Ganzes wahrgenommen werden. Jede kritische Reflexion während des Geschehens muss unterbleiben, der Film kann im Kino vom Betrachter nicht einfach unterbrochen werden. Dadurch ändert sich aber auch die Beziehung zwischen Kunstwerk und Mensch, wie Benjamin deutlich macht, indem er die Wahrnehmung des Filmes der Wahrnehmung eines Gemäldes gegenüberstellt: „Das letztere (das Gemälde, Anm.) lädt den Betrachter zur Kontemplation ein; vor ihm kann er sich seinem Assoziationsablauf überlassen. Vor der Filmaufnahme kann er das nicht. Kaum hat er sie ins Auge gefaßt, so hat sie sich schon verändert. Sie kann nicht fixiert werden.“ (GS I/2, 502.) Benjamin verweist auch auf Georges Duhamel, der die filmische Wahrnehmung dadurch auf den Punkt bringt, dass der Mensch nicht mehr das Subjekt der Bildbetrachtung ist, sondern das Objekt, auf den die Bilder in unheimlicher Geschwindigkeit einschießen: „Ich kann schon nicht mehr denken, was ich denken will. Die beweglichen Bilder haben sich an den Platz meiner Gedanken gesetzt.“¹⁷⁹

Der Mensch als Betrachtender ist durch die Vermittlung des Mediums Film einer anderen Wahrnehmungsstruktur von Welt ausgesetzt. Die unglaubliche Schnelligkeit, in der die Bilder/die Images (in der kapitalistischen Sphäre) wechseln und sich ändern, eliminiert jede kritische Haltung des Menschen in Bezug auf diese Bilder, die hier hervorgebracht werden.¹⁸⁰ Mit diesem „Brandmal der Reproduktion“ (GS I/2, 502.) an Dingen und Menschen, aber eigentlich an der gesamten Welt, geht eine „rücksichtslose Vernichtung der Aura“ (GS I/2, 502.) einher. Die gesellschaftlichen Prozesse spiegeln hier also eine Kunstform (den Film) wider.

In dieser Annäherung wäre Don Quijotes Verhalten, nämlich sein plötzliches Aufstürzen und das Zerstören der Leinwand, als die versuchte Vernichtung dieser rein selbstbezüglichen Bilder-Maschinerie des Kapitalismus zu sehen. Der Mensch wird so dargestellt, dass er nur mehr als äußerlich vor dieser kapitalistischen Maschinerie in einer passiven Haltung, sitzend, verharret. Seine einzige Handlung besteht darin, dass er dieser kapitalgesteuerten Bilderflut zusieht. Der tänzelnde „Schatten“ des

¹⁷⁹ Georges DUHAMEL, *Scènes de la vie future*. 2^e ed., Paris 1930, 52., zitiert aus: BENJAMIN, GS I/2, 503.

¹⁸⁰ Auch die Beurteilungen bzgl. der Dinge und Menschen, die gerade *in* oder *out* sind, arbeitet mit Ein- und Ausschluss („drinnen“ oder „draußen“ in Bezug auf die selbstreferentielle kapitalistische Maschinerie). Out ist unter diesem Blickpunkt jener/jene, der/die nicht mit der Schnelligkeit der wechselnden Images zurechtkommt und sein eigenes Image nicht mehr dem aktuellsten Modestrom anpassen kann.

Filmdarstellers, den das Licht des Projektors im Kino an die Leinwand projiziert, erinnert in gewisser Weise dann an Platons Höhlengleichnis (sozusagen in vertechnisierter Form; statt einer Flamme haben wir den leuchtenden Projektor, der Zerrbilder an die Leinwand wirft). Don Quijote wäre die traurige Gestalt, welcher die ritterhafte Tat der Herausführung aus dieser Höhle zu leisten versucht, indem er die Bilder als Fiktionen entlarvt. In dieser Perspektive steht Quijotes Tat aber in paradoxer Umkehr zum Roman von Miguel de Cervantes Savedra: Im Roman versucht Don Quijote statt der Bilder die vermeintliche Realität zu bekämpfen. Den beiden Version gemeinsam ist jedenfalls, dass die Figur dieses Ritters von der traurigen Gestalt in beiden Fällen einen Riss in die Wahrnehmung von Welt bringt, welche diese als eine geschlossene Größe verstehen könnte. Könnte man sagen, dass die Realität eher in der Eröffnung eines Risses liegt, der die jeweilige Zeit bzw. das jeweilige Verständnis von Welt nicht mit sich selbst zusammenfallen lässt, sondern vielmehr hier eine Öffnung einbringt, in der jede volle Identität in Frage gestellt werden kann? Wie reagiert jedoch die Mitwelt auf die Taten Don Quijotes?

2.

Hier stoßen wir auf Divergenzen, die uns allerdings einen weiteren Schritt in der interpretatorischen Annäherung machen lassen. Wenn wir die Reaktionen betrachten, welche Don Quijote hervorruft, dann sehen wir einen bemerkenswerten Unterschied zwischen dem Roman und der Film-Geschichte, der uns hier erhellend erscheint: Im Roman ziehen Quijote und sein Freund in einer Welt umher, die seine Taten mit einem Lachen quittiert. Seine Phantasien erscheinen verrückt; Es erscheint kaum jemand, der ihn ernst nimmt.

Dagegen besteht die Reaktion des Publikums im Film von Orson Welles in keinem schallenden Gelächter, sondern die Taten Don Quijotes rufen eine große Unruhe hervor. Was vollbringt Don Quijote hier anderes, sodass das Publikum ihn schließlich nicht auslacht, sondern verärgert beschimpft; empört und aufgebracht sogar den Saal verlässt? Don Quijote zerstört das beruhigte Genießen der Kinobesucher, indem er ihre Bilder im Wesentlichen *ernster* nimmt als sie es selbst tun. Man könnte sagen, dass es die Bilder, unsere Imaginationen sind, von denen wir zu wissen scheinen, dass sie „nicht real“ sind. Und doch lassen sich die Menschen von ihnen gefangen nehmen, lassen sich von ihnen fesseln und in ihren Bann ziehen.

Wenn diese Interpretation etwas Wahres an sich hat, dann wäre es das Element, dass Don Quijote hier dem Publikum ihr Dilemma aufzeigt: Getrennt von den Bildern sind sie von diesen abhängig, stehen unter ihrem ständigen Eindruck und haben kein unterbrechendes Moment, das ihnen eine kritische Distanz, ein Aktiv-werden zu diesen Bildern erlauben könnte.

Benjamins Schilderung des Filmes mit seiner Bilderflut und dem dadurch hervorgerufen Geschoß-Charakter erinnern auch an seine Schilderung des Kapitalismus als ununterbrochen sich vollziehender Kultus „ohne Dogmatik“, das heißt ohne eine reflexive Ebene, die ihn kritisch befragen könnte. Don Quijote ist genau solch eine Figur, die durch sein Zerstören der Bilder diesen permanenten Kultus unterbricht und eine Distanz - einen *Riss* - in die kapitalistische Ordnung einbringt und sie dadurch zu zerstören versucht.

3.

Wenn wir uns nun von anderer Seite erneut dieser Geschichte zuwenden, so finden wir in diesem dritten Anlauf eine weitere Möglichkeit der Interpretation. Don Quijote ist nun jene Figur, die „unerbittlich“ die Bilder zerstört, genauer gesagt: Er zerstört die Projektionsfläche der Bilder, die Leinwand als jenen Ort, an dem die Projektionen aufleuchten können. Der Ort, der den Betrachter mit seinen projizierten Bildern in den Bann zog, wird hier von Don Quijotes Hieben verschlungen, bis „am Ende (...) von der Leinwand fast nichts mehr übrig (bleibt)“.

Wenn am Ende alle Bilder (einer möglichen Verortung des Ichs) zerbrochen sind, offenbart sich hinter diesem Verlust der Bilder allerdings nicht einfach ein *Nichts*, ein bloße Leere; Vielmehr wird eine dahinterliegende *Struktur* (die „Holzstruktur“, welche die Leinwand getragen hatte) sichtbar. Das erscheint als ein zentraler Wendepunkt in dieser Erzählung: Don Quijote stürmt auf die Leinwand zu, um einer Frau, die sich in Gefahr befindet, beizustehen. Sein Kampf mit den Bildern ist daher vor allem ein *Akt des Beistandes*, den er vollbringt. Durch die Zerstörung dieser Bilder kann Don Quijote die Frau allerdings nicht retten; Gleich wie die Bilder von dem „immer breiter“ werdenden Riss verschlungen werden, wird auch die abgebildete Frau mit ihnen verschlungen. Die Realität kann von Don Quijote nicht unmittelbar be- und ergriffen werden (er trägt die gerettete „Dulcinea“ gerade *nicht* in seinen Händen heldenhaft aus der Schar der feindseligen Ritter heraus). Vielmehr eilt er der Realität/der *res aliter*, also

der Sache der Anderen (in diesem Fall der Frau) so zur Hilfe, indem er das *riss-hafte* der Realität selbst durch sein Handeln zum Ausdruck bringt. Indem der Ritter beim Verschlingen der Bilder mit seinem Schwert nie nur bei sich war (dort wären die Bilder bloße Projektionsflächen seines Egos), erst deshalb hat sich die Realität nun offenbart, und zwar in dem Sinne, dass sich die Möglichkeit der Projektion von Bildern mehr und mehr entzieht, bis schließlich eben nur mehr eine feine Struktur dahinter erkennbar ist; Die Erkenntnis, dass es keine Möglichkeit gibt, des Anderen auf irgendeine Weise habhaft zu werden. Diese Kehrtwende (die Don Quijote dazu bewegt, sich umzudrehen) offenbart ihm nun das „kleine Mädchen im Parkett“, das ihn nun „tadelnd“ ansieht. Es ist die einzige Figur, die nun noch im Parkett zu finden ist. Alle erwachsenen Kinobesucher sind während Don Quijotes Auftritt empört aus dem Kinosaal hinausgeströmt.¹⁸¹ Vielleicht, so Agamben, ist dieses Mädchen also nun Dulcinea, die Don Quijote von ihren Bildern befreit hat. Durch diese Befreiung hat er sich aber auch selbst die Möglichkeit genommen, sich ein Bild von ihr zu machen: es gibt einen unendlichen Abstand zwischen ihnen¹⁸², der nun nicht mehr von neuen Bildern eingenommen werden kann, sondern im Anerkennen des Verlustes aller Bilder (Projektionen) besteht.

Es können vom Anderen hier keine letzten Bilder mehr gemacht werden, nachdem Don Quijote gleichsam alles - alle Projektionsflächen - durch seine Hiebe zerstört hat. Dadurch sind aber auch keine letzten Definitionen, Identifizierungen mehr möglich: Agamben hält ja letztlich offen, ob das kleine Mädchen auch Dulcinea ist oder nicht.

Don Quijote erscheint hier als eine Figur, welche die Bilder unserer Vorstellungswelten vernichtet. Nicht aus Willkür, sondern weil er den Anderen (oder die Andere) in der Gefahr sieht, in den Bildern angegriffen, verletzt zu werden. Von außen mag sein Handeln als eine Verrücktheit oder eine Narrheit erscheinen: Wie soll sein Verhalten beurteilt werden? Welches Lob könnte diesem Ritter von einem Herrscher für seine Taten ausgesprochen werden, auf welche das Publikum mit einem Abwenden reagiert? Er hat nichts erobert, nichts in seinen *Besitz* gebracht. Don Quijote bewegt sich also *zwischen* den Bildern und der Realität, indem er diesen *Riss* in unsere Wahrnehmung

¹⁸¹ Es erscheint auch bemerkenswert, dass Don Quijote sich nun plötzlich in einer Gesellschaft ausschließlich von „Kindern“ befindet, denen Agamben vornehmlich die Aufgabe in die Verantwortung legt.

¹⁸² Anders gesagt: „eine Nähe, die ferner nicht sein könnte“; Don Quijote vor der zertrümmerten Leinwand, und im Parkett das Mädchen.

einbringt. Er ist hier eine narrenhafte Schwellenfigur, die keine eigenen Besitztümer hat, aber sich dadurch hervortut, indem sie an der Realität ein wenig verändert. Don Quijote lässt den Riss in der Realität selbst hervortreten und durch diese Öffnung die macht er die *res aliter* menschlicher. Es scheint ein verlorener Kampf zu sein, den Don Quijote hier ficht; Können die einfachen „von unseren Vätern“ ererbten Waffen, die der Ritter besitzt, „dem gegenwärtigen Kampf“ noch genügen? Auch Bonhoeffer stellt fest, dass „nur der Gemeine (...) die Schicksale des Don Quijote ohne Teilnahme und Rührung lesen (kann).“¹⁸³

„Was sollen wir mit unseren Phantasien tun? Sie lieben, ihnen glauben - bis zu dem Punkt, da wir sie zerstören, entstellen müssen (das ist vielleicht der Sinn der Filme von Orson Welles). Doch wenn sie sich am Ende als leer und unerfüllt erweisen, wenn sie das Nichts zeigen, aus dem sie gemacht sind, erst dann heißt es, den Preis für ihre Wahrheit zu bezahlen, zu begreifen, daß Dulcinea - die wir gerettet haben - uns nicht lieben kann.“ (P, 92-93.)

Wie auch die Wünsche so sind die Phantasien etwas, was das Menschliche ausmacht. Sie eröffnen einen Raum, der einen Zusatz in unser menschliches Leben hineinfließen lässt.

Vielleicht ist es möglich, sich dieser schwierigen Passage, die eben zitiert wurde, über die Figur der Dulcinea anzunähern. Die Figur der Dulcinea ist in der Geschichte von Welles bisher in einer uneindeutigen Weise vorgekommen, sie wird in der ganzen Geschichte nicht eindeutig identifiziert und mit dem kleinen Mädchen im Parkett nicht bis ins Letzte hinein in Beziehung gebracht. Nun ist es diese Dulcinea - „die wir gerettet haben“; doch wer wurde eigentlich gerettet? Weder die Dame in den Bildern noch Dulcinea wurden von Don Quijote in eindeutiger Weise „gerettet“ - eher steht es so um die Dinge, dass die Dame, die sich auf den Bildern in einer Gefahr zeigte, mit des Ritters Hieben von der Leinwand verschwunden ist und das Mädchen/Dulcinea „tadelnd“ nun vor ihm steht.

Man muss also annehmen, dass Don Quijote Dulcinea gerettet hat, indem er die Bilder von ihr, die auf der Leinwand projiziert waren, zerstört hat. Kann man dies als Rettung verstehen?

Wenn man bedenkt, dass durch die technische Reproduktion die Bilder von den Dingen getrennt wurden, dann gibt Don Quijote hier der Gestalt der Dulcinea durch die

¹⁸³ BONHOEFFER, Ethik, 67.

Zerstörung dieser Bilder ihr wieder etwas zurück, dessen ihr vordem mangelte: Ihre Verletzbarkeit, die von keinem Bild wirklich dargestellt werden kann. Die Bilder können nun nicht mehr der Befriedigung irgendwelcher Phantasien oder eines Begehrens dienen, sie haben sich „am Ende als leer und unerfüllt“ erwiesen:

Kein *Bild* konnte dem Mädchen wirklich entsprechen und erst dadurch hat Don Quijote das Mädchen gerettet, indem er diese Wahrheit aufgedeckt hat: Es scheint, dass er nun einem bloß *beliebigen* Mädchen ohne großem *Image* gegenübersteht, das ihn tadelnd fixiert. So stehen sich Beide gegenüber, ihre Blicke begegnen sich erstmals. Don Quijotes Handlungen scheinen in diesem Augenblick der *Begegnung* zwischen ihm und Dulcinea nun *auf dem Spiel zu stehen*, da das Mädchen, noch immer tadelnd, den *Abstand* aufrecht erhält und vielleicht seine Absichten erwägt. Es ist der *Zusatz eines Fraglichen*, der den Ritter hier *berührt*: wird Dulcinea ihn für seine *Befreiung* von den unzureichenden Bildern lieben?

Das ist der Preis, den Don Quijote nun auch zahlen muss: es ist nun kein „Bild“ mehr übrig, das er lieben könnte. Gleichzeitig ist der Zuspruch der Liebe auch kein *Verdienst* einer Handlung, und das muss Don Quijote erfahren, dass es letztlich nicht in seiner Hand liegt, dieses *Unverfügbare* einzufordern. Darin liegt jedoch auch sein *Glück*, weil, statt das Mädchen zu ergreifen und dadurch in seinen *Besitz* zu nehmen, bleibt er auf der *Schwelle* und lässt diese Augenblicke der Begegnung glücklich *vergehen*.

*Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir;
Daß williger mein Herz, vom süßen
Spiele gesättiget, dann mir sterbe.*

*Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst dass Heil'ge, das am
Herzen mir liegt, das Gedicht gelungen,*

*Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinab geleitet; Einmal
Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.*

(Friedrich Hölderlin, An die Parzen, 1797/1798)

7. Epilog

Agamben verweist uns in den Spuren Walter Benjamins auf eine eigentümliche Lesart des *Profanen*, die einem christlichen Gespräch über das *Heilige* als bemerkenswert erscheinen kann.

Weit davon entfernt, das Profane als Gegenbegriff zum Sakralen zu denken, zeigt Agamben gerade jenes die Dinge und Menschen verletzende Dilemma auf, das dort entsteht, wo Versuche unternommen werden, das Eine (das Eigene, das Wesentliche, das Sakrale) durch das Ausschließen des Anderen (des Befremdlichen, des Unwesentlichen, des Profanen) zu begründen bzw. sich ihm anzunähern.

Stattdessen hat er am Begriff der *religio* (und in verschiedenen Transformationsgestalten bis hin zur Figur des Kapitalismus) eine Struktur der Absonderung

offengelegt, welche die Dinge von ihrer Offenheit und Unverfügbarkeit loslöst und das eigentlich wesentliche in einem abgesonderten Raum zu verorten versucht. Dadurch, in dieser Sicht auf die Welt, wird allerdings schon eine erste, grundlegende Verkehrung der Dinge hervorgebracht, indem sie selbst entwertet werden und ihnen ein *Grund*, eine Begründung von außerhalb ihrer selbst aufgezwungen wird.

Zugängen zur Welt, die solch eine absondernde Struktur mit sich tragen, kann daher die Frage gestellt werden, ob in ihnen nicht schon eine grundlegende Verletzung der Dinge vollzogen wird, indem sie durch ihre letzten Begründungen und Kategorisierungen (das Oppositionspaar Sakral - Profan ist nur ein, wenn auch zentrales, Beispiel davon) letzte Bedeutungen in die Welt hineintragen, die deren Offenheit und Unverfügbarkeit nicht gerecht werden.

Schon in der Lektüre von Benjamins *politisch-theologischem Fragment* konnte man sehen, dass solch ein Denken in der Struktur einer Absonderung keine angemessene Kategorie für die Frage sowohl nach dem Profanen als auch nach dem Heiligen sein kann. Stattdessen wies uns Benjamin darauf hin, dass eine Öffnung für das messianische Ereignis sich erst dort einstellt, wo Heiliges und Profanes nicht als abgesonderte Bereiche gesehen werden, sondern wo auf die Unverfügbarkeit und Verletzlichkeit der Dinge achtgegeben wird.

Wenn dem so ist, dann steht das Heilige aber nicht in einer Verbindung zum Mächtigen, sondern gerade zum Verletzlichsten. Wo das Verletzliche der Dinge, ihre Singularität, als un-wesentlich abgetan wird, dort entzieht sich das Heilige einer Rede über es. Anders ausgedrückt: Wo die profane Welt übergangen wird, dort wird sich auch keine Möglichkeit eröffnen, dem Heiligen zu begegnen, weil das Heilige nicht etwas Eigenes, Positivierbares „ist“, sondern in einem Zusammenhang mit einem Weltumgang steht, der auf die Verletzlichkeit der Dinge und des Daseins Acht gibt.

Die profanierenden Gestalten und Gedanken Agambens scheinen genau auf dieses Moment hinzuweisen. Sie bilden je neue Figuren, welche die Struktur der Absonderung zu überwinden oder inoperabel zu machen versuchen. Dadurch lassen sie die Dinge auf eine Schwelle treten, die jede Kategorisierung und letzte Bestimmung der Dinge unzureichend erscheinen lässt. Aus-gestellt aus diesen Kategorien einer letzten

Sinnzuweisung tritt nun wieder ein zerbrechliches und verletzliches Moment an den Dingen hervor.

Auch für Hans-Dieter Bahr ist das Heilige nicht im Horizont des Machtvollen zu suchen. Er stellt die Frage, ob es in einer möglichen Annäherung an das Heilige „hier nicht umgekehrt vielleicht um ein Achtgeben auf das Machtloseste, Unauffälligste geht.“¹⁸⁴ Das Heilige kann für Bahr (und auch für Agamben) nicht als Machtvolles in einem sakralen Raum abgesichert werden; Es kann sich ihm-nicht-versichert werden. Stattdessen entzieht es sich einer letzten Verfügung und lässt die sakralen Absicherungsversuche als größte Verletzung des Heiligen erscheinen, insofern sie das scheinbar „Unwesentliche“ der Dinge, ihre Profanität, übergehen, und das Heilige jenseits der konkreten, geschichtlichen Welt zu verorten versuchen.

Der Akt des Profanierens bricht diese sakrale Ummantelung und Absonderung der Dinge auf und stellt sie in ihrem „beliebigen Sein“ aus: Erst das Dasein jenseits einer letzten Sinnzuschreibung macht die Dinge *liebenswert* und zeigt sie in ihrer Verletzlichkeit. Es ist auch die radikale Beachtung der Sterblichkeit und Vergänglichkeit der Dinge, und erst wo auf dieses „Unwesentliche“ in seiner vergänglichen Einmaligkeit geachtet wird, erschließt sich eine Rede des Heiligen von neuem.

In diesem Achten auf das eigentlich Sinnlose (das vergängliche Leben) spielt dann auch eine Nähe des Heiligen mit hinein, die das einmalige und verletzliche Dasein in einem besonderen Glanze erstrahlen lässt. Erst die Einmaligkeit gibt den Ereignissen ihre Bedeutung. Dort, wo etwas nicht einfach wiederholt oder hergestellt werden kann, wird eine Sache bedeutungsvoll.

So ist es auch nur *ein* Sommer und *ein* Herbst, den Hölderlin in seinem Gedicht *An die Parzen* für seinen Gesang erbittet. Es ist nahezu das „göttliche Recht“ der Seele, dass der Mensch in seinem vergänglichen Leben ernst genommen wird. Das Sakrale versucht ihm die Schwere und Bedeutung seines Daseins zu nehmen, indem es das Heilige jenseits dieses einmaligen Lebens zu verorten versucht. Damit nimmt es den Menschen aber jede Verantwortung, selbst eine Antwort, einen „Gesang“ auf ihr Leben zu dichten. Wo dem Menschen diese Verantwortung allerdings zugestanden wird, dort kann das

¹⁸⁴ Hans-Dieter BAHR, Sätze ins Nichts, 140.

Heilige, das dem Dichter am Herzen liegt, im Gesang gelingen, so dass er schließlich sagen kann: „*Einmal* / lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.“¹⁸⁵

Auch der *christlichen Erzählung* ist durch das Ereignis der *Fleischwerdung Gottes* die Unmöglichkeit eingeschrieben, sich der Geschichte in absondernden Strukturen anzunähern. Vielmehr ist die unaufhebbare Nähe des Heiligen zum Profanen, die Agamben mit Hilfe Benjamins offengelegt hat, auch der christlichen Religion kein fremdes, gänzlich unbekanntes Moment. Das Christentum kann im Achten auf seine Erzählung einen humanen Beitrag zur gegenwärtigen Kultur leisten, indem sie dem Verdrängen der offenen Entzogenheit und letzten Unabschließbarkeit des Menschen, welche der Kapitalismus zu schließen versucht, radikal kritisch gegenübersteht und die Pervertierung des christlichen Gedankens in der kapitalistischen Religion deutlich macht und zur Sprache bringt.

Ironisch könnte man am Ende dieser Arbeit schließlich anmerken, dass erst der *Epilog* den richtigen Ort darstellt, an dem von der christlichen Erzählung gesprochen werden kann. Für Agamben ist der Epilog nämlich jene Größe, die nach dem eigentlichen Text, nach dem in Kapiteln, Überschriften, Zitaten und Fußnoten gegliederten und strukturierten Text steht. *Frei* bzw. vielmehr *befreit* von der Aufgabe, einen Sinn im gesamten Textkorpus erfüllen zu müssen und darin seine Bestimmung zu finden, ist der Epilog aus-gestellt aus dieser Verpflichtung.

„Während ein kluges - oder wie man sagen könnte 'befreiendes' - Vorwort von nichts handeln darf, sich gleichsam darauf beschränken muss, eine Bewegung vorzutäuschen, kann man nur jene Postille oder jenes Nachwort als gelungen bezeichnen, die deutlich machen, dass der Autor seinem Buch absolut nichts hinzuzufügen hat.“ (KG, 103.)

Auch das Christentum kann als eine *epilogische Figur* verstanden werden. Frei und herausgerufen aus letzten sakralen oder säkularen Fundamentierungen der Existenz haben die Christen eine letzte Bestimmung bzw. Bestimmbarkeit ihres Lebens „überlebt“ und stehen, wie der Epilog, nun vor der fröhlichen Aufgabe, „zu sprechen, ohne etwas zu sagen, zu handeln, ohne etwas zu tun - oder wenn man so will, zu 'rekapitulieren', auseinander zu nehmen und das Ganze zu retten.“ (KG, 103.)

¹⁸⁵ Vgl. Hans-Dieter BAHR, Sätze ins Nichts, 132.

Literaturverzeichnis

Giorgio Agamben

Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben*, Frankfurt am Main, 2002.

Giorgio AGAMBEN, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin, 2003. (Kurzzitation „KG“)

Giorgio AGAMBEN, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Frankfurt am Main, 2004. (Kurzzitation „KuG“)

Giorgio AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt am Main, 2005. (Kurzzitation „P“)

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

Giorgio AGAMBEN, *Das Sakrament der Sprache*, Berlin, 2010. (Kurzzitation „SdS“)

Giorgio AGAMBEN, *Nacktheiten*, Frankfurt am Main, 2010.

Walter Benjamin

Walter BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Dritte Fassung), in: *Gesammelte Schriften*, Band I/2, Frankfurt am Main, 1991, 471-508.

Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Band I/2, Frankfurt am Main, 1991, 691-707.

Walter BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/1, Frankfurt am Main, 1999, 179-203.

Walter BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment*, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/1, Frankfurt am Main, 1999, 203-204.

Walter BENJAMIN, *Karl Kraus*, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/1, Frankfurt am Main, 1999, 334-367.

Walter BENJAMIN, *Kleine Geschichte der Photographie*, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/1, Frankfurt am Main, 1999, 368-385.

Walter BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion [Fragment]*, in: *Gesammelte Schriften*, Band VI, Frankfurt am Main, 1991, 100-102.

Walter BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main, 1963

Weiterführende Literatur:

Kurt APPEL, *Christentum als Sicht eines Neuen Humanismus. Geschichtstheologisch-Geschichtsphilosophische Erwägungen im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil*, (MANUSKRIFT der Antrittsvorlesung an der Universität Wien am 21. Juni 2012)

Kurt APPEL, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Kurt APPEL / Johann Baptist METZ / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FESTSCHRIFT für J. REIKERSTORFER), Göttingen, 2012, 281-301.

Kurt APPEL, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, in: IKaZ Communio, Jg. 40 (2011), 138-144.

Andreas ARNDT, Christian IBER, Günter KRUCK (Hg.), *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, 2009.

Dirk BAECKER (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin, 2003.

Hans-Dieter BAHR, *Missgestalten. Über bürgerliches Leben*, Achenbach, 1976.

Hans-Dieter BAHR, *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*, Tübingen, 1985.

Hans-Dieter BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig, 1994.
(Kurzzitation „G“)

Hans-Dieter BAHR, *Zeit der Muße - Zeit der Musen*, Tübingen, 2008.

Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Gütersloh, 1992.

Massimo CACCIARI, *Der notwendige Engel*, Klagenfurt, 1987.

Gilbert Keith CHESTERTON, *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*, Frankfurt am Main, 2000.

Carlo COLLODI, *Pinocchio*, Zürich, 2003.

Leland DE LA DURANTAYE, *Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, 2009.

Leland DE LA DURANTAYE, „Homo profanus“: *Giorgio Agamben's profane philosophy*, in: *Boundary 2*, Vol. 35 (3), 2008, 27-62.

Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO, *Die Religion*, Frankfurt am Main, 2001.

Michel FOUCAULT, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt am Main, 2004.

Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 2003⁸.

- Ivan ILLICH, *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München, 2006.
- Marc JONGEN (Hg.), *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel*, München, 2007.
- Immanuel KANT, *Kritik der Urteilkraft*, in: Werke Bd. 10, Frankfurt am Main, 1957.
- Young-Ok KIM, *Selbstportrait im Text des Anderen. Walter Benjamins Kafka-Lektüre*, Reihe Literarhistorische Untersuchungen, Bd. 24, Frankfurt am Main, 1995.
- Michel de MONTAIGNE, *Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung*, übers. und hg. von Hans STILETT, Frankfurt am Main, 1998.
- Robert MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Band I, Hamburg 1987.
- Martin MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmodells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie* (Dissertation), Universität Wien, Fakultät für Politikwissenschaft, 2011.
- Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Band III: Die erzählte Zeit, Paderborn, 2007.
- Wolfgang PALAVER, *Kapitalismus als Religion*, in: Quart Nr. 3+4 (2001) 18-25.
- Sebastian PITTL, *Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie* (Diplomarbeit), Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, 2010.
- Rolf TIEDEMANN, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt am Main, 1963, 156-157.
- Susan SONTAG, *Über Fotografie*, Frankfurt am Main, 1980.
- Marleen STOESSEL, *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München/Wien, 1983.
- Daniel WEIDNER (Hg.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin, 2010.
- Sigrid WEIGEL, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt am Main, 2008.
- Bernhard WUNDER, *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment“*, Würzburg, 1997.

Abstract

Die Arbeit nimmt seinen Ausgangspunkt von Giorgio Agambens Werk *Profanierungen*. Die Frage nach dem Profanen, so wie Agamben es versteht, evoziert auch eine Annäherung an ein Verständnis des Heiligen, das jenseits des religiösen und sakralen Raums steht. Der Akt des Profanierens birgt ein Potential, das auch für eine zeitgemäße christliche Rede von immanenter Bedeutung ist. Das Ziel der Arbeit ist es, Agambens Verständnis des Profanen und des Profanierens klar verständlich zu machen. Es wird geklärt, welchen Begriff von Religion Agamben in *Profanierungen* zu Grunde legt und in welcher Art und Weise ein christliches Verständnis des Heiligen vor diesem Hintergrund des Profanierens zur Sprache gebracht werden kann. Methodisch nimmt die Arbeit den Ausgangspunkt bei Agambens Werk *Profanierungen*, jedoch wird durch zahlreiche Bezüge auf andere Bücher Agambens, in denen schon wesentliche Gedanken der Profanierungen vorbereitet sind, das Kompendium erweitert. Neben Agamben-interner Ausweitungen greift die Arbeit in umfangreichen Sinne auch Texte Walter Benjamins auf, da er als ein zentraler Bezugspunkt von Agamben gesehen werden kann. Die Arbeit versucht, dem Begriff des Profanen mit seinen Implikationen bei Benjamin nachzugehen und so eine gute Grundlage für ein Verständnis der Texte Agambens zu schaffen. In der Untersuchung des Religionsverständnisses Agambens konnte die Struktur der Absonderung als ein wesentliches Merkmal ausgemacht werden, das Agambens Zugang zur und Kritik an der Religion prägt. Diese Absonderungen, die sich von archaischen Religionen über säkulare Figuren bis tief hinein in den Kapitalismus transformiert haben, versuchen immer, das Wesentliche in einem eigens dafür abgegrenzten, abgesonderten Bereich zu sichern und zu verwalten. Dadurch wird allerdings das alltägliche Dasein und Leben entwertet, insofern ihm sein eigener Grund und seine eigene Begründung genommen und erst von diesem sakralen bzw. kapitalistischen Raum aus zugesprochen wird. Die Gestalten der Profanierung, die Agamben anführt, unterwandern diese Strukturen der Absonderung. Sie sind Phänomene, die auf Zeit, Geschichte, Vergänglichkeit, Verletzlichkeit, Wünsche und Vertrauen hinweisen und zerbrechen in einer Besinnung auf diese Elemente die starken Strukturen einer möglichen Absonderung, weil in diesen Annäherungen, die sie in den Diskurs einbringen, stets ein offener Rest mitgedacht werden muss, der nicht einfach

abgeschlossen und so verfügbar gemacht werden kann. Dieser offene Rest, den der Kapitalismus in seiner restlosen Bedürfnisbefriedigung zu stillen versucht, ermöglicht jedoch erst eine Rede von Heiligem und Profanen, die von dessen Lebendigkeit Zeugnis geben kann, anstatt es bloß als eine statische, sakrale Wahrheit zu verwalten.

Curriculum Vitae

David Novakovits, geboren am 1.7.1987 in Oberwart, Eltern Robert und Margarete Novakovits, Bruder Philipp Novakovits
Sprachen: Deutsch, Englisch, Kroatisch

Bildungsweg:

1993-1997 Volksschule Neuberg

1997-2001 Hauptschule St. Michael

2001-2006 Bundeshandelsakademie Stegersbach

(10/2006 - 03/2007 Präsenzdienst)

seit 03/2007: Studium der Katholischen Religionspädagogik an der Universität Wien

seit 03/2009: Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien

02/2011: Teilnahme am *Sandiwaan*-Austauschprogramm des Instituts für Moraltheologie (Gunter Prüller-Jagenteufel, Maria Moser) und mehrwöchiger Studienaufenthalt auf den Philippinen

Berufliche Tätigkeiten:

07/2003,08/2005: Ferialarbeit in der Förderwerkstätte *Rettet das Kind* Stegersbach

08/2006: Ferialarbeiter bei Nikitscher Metallwaren

08/2009 - 06/2010: Studienassistent am Institut für Moraltheologie

10/2010 - 06/2011: Studienassistent der Forschungsplattform *Religion and Transformation in Contemporary European Society*

10/2012 - 10/2013: Mitarbeit an einem Forschungsprojekt über Gewaltprävention an Schulen (am Institut für Praktische Theologie und Religionspädagogik)

sonstige Aktivitäten:

Mehrjährige Mitarbeit in der Fakultätsvertretung Katholische Theologie

Eine Periode Vorsitzender der Studienrichtungsvertretung für katholische Fachtheologie

Mitglied der Theatergruppe *Gajda* (in Neuberg/Burgenland)

Mitarbeit im SALE-Jugendatorium im 3. Wiener Gemeindebezirk