

GREGOR TAXACHER

Messianische Kritik – messianische Utopie

Theologisch-politische Dekonstruktion und Vision bei Giorgio Agamben und Thomas Ruster

Vor einiger Zeit stieß ich auf eine erstaunliche Übereinstimmung in der Behandlung der Engellehre bei dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben und dem deutschen Theologen Thomas Ruster.¹ Die Übereinstimmung, die ohne jede literarische Abhängigkeit zustande kam, hängt mit dem theologisch-politischen Kontext zusammen, in dem beide die Angelologie behandeln: Agamben betreibt keine Theologie, sondern analysiert sie im Blick auf die Politik der Moderne. Und Ruster schreibt seine Himmellehre als eine theologische Kritik des modernen Kapitalismus. Deshalb erscheint es fruchtbar, über die Engellehre hinaus die gesellschaftskritische Position der beiden Autoren ins Auge zu fassen. Was sind die theologischen Faktoren ihrer Gesellschaftsanalyse und treibt sie dabei eine vergleichbare Vision eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Offb. 21,1)?

Giorgio Agamben: Homo sacer ...

Agambens Buch „Herrschaft und Herrlichkeit“, das sich breit mit der christlichen theologischen Tradition auseinandersetzt, bildet einen Band seines sogenannten „Homo sacer“-Projekts, in dem es insgesamt um Macht und Ohnmacht in den politischen Denkformen des Abendlandes geht. Im Herrlichkeits-Buch läuft die theologische Archäologie zur Struktur von Macht im Abendland schließlich auf eine Kritik der Machtvergessenheit der modernen Demokratien hinaus. Die moderne politische Philosophie hat sozusagen verdrängt, dass ihr Paradigma von Souveränität und Regierung der Theologie der Allmacht Gottes und seiner Weltenlenkung entspringt. Aus Trinitätstheologie und Vorsehungslehre „erbt die moderne Politik ... das gesamte ökonomisch-providentielle Dispositiv (mit seinen Oppositionen *ordinatio/executio*, Vorsehung/Schicksal, Herrschaft/Regierung). ... Am unheilvollsten wirkte sich dieses im

¹ | Sie steckt in den Büchern: Ruster, *Von Menschen, Mächten und Gewalten*, von 2005 und Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, dt. 2010. Die Angelologie in beiden Büchern zu vergleichen lohnt sich. In diesem Aufsatz ist sie jedoch nur als Anlass genannt, die Denkweise des italienischen Philosophen und des deutschen Theologen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Gewand politischer Legitimierung auftretende Dispositiv dadurch aus, daß es die demokratische Tradition dauerhaft daran hinderte, die Regierung und ihre Ökonomie ... zu denken.“² Das „unheilvoll“ ist eine bei Agamben eher seltene ungeschützte Wertung, herausstechend aus dem sonst eher feststellenden wirkungsgeschichtlichen Vokabular. Agamben verstärkt diese Wertung noch, indem er der Annahme der modernen politischen Philosophie, Regierung als „bloße Ausführung eines allgemeinen Willens und Gesetzes“ zu verstehen, „verheerende Folgen“ bescheinigt.³ Denn durch das Ausblenden der tieferen Machtfrage erhalte „die Regierung und die Ökonomie heute eine erdrückende Vormachtstellung über die absolut sinnentleerte Volkssouveränität.“⁴ So wie theologisch Gottes Macht sich im schicksalhaften Ablauf von innerweltlichen Zweitursachen manifestiert und im Handeln konkreter Schicksalsmächte auswirkt, so wie später politisch die Beamtenschaft und Bürokratie den entrückten Willen eines sakrosankten Königs erfüllte, so sieht Agamben heute die Kritik am konkreten Machtgebaren von Wirtschaft und Politik still gestellt durch den Verweis auf das Demokratieprinzip, in dem der Souverän das Volk ist. Dessen Thron, so Agambens Argumentationsspitze, ist faktisch aber leer wie der unserer Erkenntnis stets entzogene Thron Gottes. Deshalb ist „das wahre Problem, das zentrale Arkanum der Politik nicht die Souveränität, sondern die Regierung, nicht Gott, sondern die Engel, nicht der König, sondern die Minister, nicht das Gesetz, sondern die Polizei“.⁵

Dieser politischen Lebenslüge der Demokratie entspricht die ökonomische des Liberalismus, in der seit Adam Smith die „unsichtbare Hand“ der Marktgesetze die Rolle der Vorsehung übernommen hat⁶. Agambens Schlusssatz lautet denn auch: „Indem die Moderne Gott aus der Welt verbannt hat, ist sie nicht nur nicht der Theologie entkommen, sondern hat gleichsam nichts anderes gemacht, als das Projekt der providentiellen oikonomia zu vollenden.“⁷ So wie der Lauf der Welt theologisch nicht zu kritisieren war, weil er per definitionem den Willen des verborgenen Gottes vollstreckte und alles Leid also nur Kollateralschaden einer notwendiger Weise so eingerichteten besten aller Welten sein konnte, so sei die moderne Politik und Ökonomie als reine Vollstreckung von (demokratisch erlassenen oder ökonomisch marktlogisch nun einmal geltenden) Gesetzen einer fundamentalen Kritik entzogen. Und Agambens „archäologische Vor-

2 | Agamben, Herrlichkeit, 329.

3 | Ebd.

4 | Ebd.

5 | Ebd., 330.

6 | Vgl. ebd., 338. Diese These bestätigt übrigens jetzt Joseph Vogl, der die liberalistische Markttheorie eine „Ökodizee“ nennt, die an die Stelle der theologischen Theodizee getreten sei: „Der Markt ist das Wirkliche und also das Vernünftige schlechthin.“ Vogl, Das Gespenst des Kapitals, Zürich 2010/2011, 22. (Vgl. zur Ökodizee auch ebd., 25–29 und 55–59, und weiter s. u. Anm. 75.)

7 | Agamben, Herrlichkeit, 242.

gehensweise“ will nicht weniger als „das gesamte ökonomisch-theologische Dispositiv demontieren und außer Kraft setzen.“⁸

Es ist dieser Schluss auf die gegenwärtigen Verhältnisse, der Agamben häufig als undifferenzierter Kurzschluss angekreidet wird.⁹ Deshalb ist es nötig, ihn in den Kontext der Schriften rund um das Herrlichkeits-Buch zu stellen. In seinem gleichnamigen Eröffnungsband des „Homo sacer“-Projekts geht Agamben nicht der christlichen Wurzel des abendländischen Macht-Verständnisses nach, sondern seiner Grundlegung in der altrömischen Rechtsfigur eines für vogelfrei erklärten Menschen, der von jedermann getötet werden kann, jedoch nicht zum Menschenopfer taugt, der also nur noch sein nacktes Leben besitzt und in diesem Sinne der Aussonderung von allem „sacer“, also heilig ist. Diese Figur der Aussonderung, der Scheidung des nackten, bloßen Lebens vom menschlichen, sozialen Leben sieht Agamben als Kehrseite abendländischer Machtausübung. Der Souverän wird souverän, indem er bestimmen kann, wer homo sacer ist. „Souverän ist derjenige, demgegenüber alle Menschen potentiell homines sacri sind, und homo sacer ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln.“¹⁰ Andere auf diese Nacktheit zu reduzieren, bedeutet zugleich – in einer Art Aufkündigung jeden Gesellschaftsvertrages für die Betroffenen – einen scheinbaren Naturzustand wiederherzustellen, der aber in Wirklichkeit ein andauernder Ausnahmezustand ist. Und diese „Figur, in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Naturzustand und Recht ... ineinander übergehen“, sieht Agamben sich „seit dem Ersten Weltkrieg in klar erkennbarer Weise“ ausbreiten¹¹ – „über den ganzen Planeten.“¹² Als er dies schreibt (1994), verweist er auf „das, was sich in Ex-Jugoslawien abspielt“ als „Zutagetreten des Ausnahmezustandes als permanente Struktur“ und sieht darin „vorwarnende Ereignisse, die wie blutige Boten den neuen nómos der Erde ankündigen.“¹³

Zum Ausbruch gekommen ist diese permanente Ausnahme-Struktur in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts: „Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, ... Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergeßlichkeit die extremsten Konsequenzen haben können.“¹⁴ In diesen Verhältnissen begegnet der römische homo sacer in immer neuen Gestalten wieder und wird zum Massenphänomen des von der Willkür-Macht auf sein nacktes Leben reduzierten Ausgeschlossenen, den jeder töten kann. Da sind etwa die Millionen von Flüchtlingen, die aus dem Zugehörigkeits-Rahmen der Nationalstaaten herausgefallen sind und damit

8 | Ebd., 341.

9 | So etwa in den Rezensionen von Claude Haas („Wenn Gott nichts tut“) in: Die Zeit 36/2010, 53, und von Johan Schliemann („Die zwei Körner des Phönix“) in: Süddeutsche Zeitung vom 22. Oktober 2010, 16.

10 | Agamben, Homo sacer, 94.

11 | Ebd., 48.

12 | Ebd., 49.

13 | Ebd.

14 | Ebd., 63.

ein nacktes Leben darstellen, für das niemand zuständig ist, so dass auch „die Erklärung der Menschenrechte von 1789 ... nicht mehr von selbst funktionierte“¹⁵, da diese gerade auf der Souveränität von Nationen aufbaute. Da sind aber auch die feindlichen Kämpfer, auf die sich Georges W. Bushs „military Order“ vom November 2001 bezieht, die Guantánamo und die von einer westlichen Demokratie betriebenen Foltergefängnisse im Irak und in Afghanistan ermöglichte¹⁶: Die Betroffenen haben „nicht den Status von Kriegsgefangenen“, sind „weder Gefangene noch Angeklagte“, sondern „einfache Verhaftete“, wodurch die Verordnung „den rechtlichen Status dieser Individuen radikal auslöscht und damit ... Wesen hervorbringt, die juristisch weder eingeordnet noch benannt werden können.“¹⁷ Deshalb kann man mit ihnen potentiell auch alles machen. Da ist schließlich die „neue Kategorie eines ‚wertlosen‘ oder ‚lebensunwerten‘ Lebens“, mit deren Festlegung souveräne Menschen eine Schwelle festlegen, „jenseits deren das Leben keinen rechtlichen Wert mehr besitzt und daher getötet werden kann, ohne dass ein Mord begangen wird.“¹⁸ Agamben denkt hier natürlich an das sogenannte Euthanasie-Programm des Nationalsozialismus, aber auch an Eugenik-Thesen lange vor Hitler und an die Hirntot-Debatten der Gegenwart und an Koma-Patienten. Hier zieht die Biopolitik moderner Gesellschaften die Grenze, ab der Leben kein menschliches, sondern nur noch ein nacktes und damit tötbares Leben sei, eines, das aus jedem gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang herausgefallen ist. Die prekäre Nähe von modernen totalitären und modernen demokratischen Gesellschaften sieht Agamben in der gemeinsamen Tendenz bio-politischer Verwaltung, das gesamte Leben zu regeln und als rechtlos auszuscheiden, was nicht geregelt ist – wie sie sich manifestiert in einer „Wucherung gesetzlicher Regelungen, die beharrlich versuchen, jeden Aspekt jenes Lebens, auf das sie anscheinend keinerlei Zugriff mehr haben, zu verrechtlichen.“¹⁹ Und jenseits der Rechtssphäre, im Ökonomischen, begreift Agamben „das demokratisch-kapitalistische Projekt“ als eine Maschine, deren Erfolg immer wieder Ausgeschlossene produziert: es „verwandelt alle Bevölkerungen der Dritten Welt in nacktes Leben“²⁰.

Im Brennpunkt der modernen Homo-sacer-Politik stehen jedoch die Konzentrationslager, ursprünglich von Spaniern und Engländern in ihren Dritten Welten erfunden und damit „die Ausweitung eines mit einem Kolonialkrieg verbundenen Ausnahmezustandes auf eine gesamte Zivilbevölkerung“²¹. Von da an bedeutet das Lager im 20. Jahrhundert „ein Stück Land, das außerhalb der normalen Rechtsordnung gesetzt

15 | Ebd., 141.

16 | Vgl. *Agamben, Ausnahmezustand*, 9.

17 | Ebd., 10.

18 | *Agamben, Homo sacer*, 148.

19 | *Agamben, Sakrament*, 88 f.

20 | *Agamben, Homo sacer*, 189.

21 | Ebd., 175.

wird ..., ein neues juristisch-politisches Paradigma, in dem die Norm von der Ausnahme ununterscheidbar wird.“²² Ihre letzte Steigerung erfährt dieses Paradigma in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern. „Auschwitz ist genau der Ort, an dem der Ausnahmezustand vollkommen mit der Regel zusammenfällt“, es ist „die Welt unter der Perspektive der zur Regel gewordenen Extremsituation.“²³ Agamben identifiziert Auschwitz also keineswegs mit den von ihm kritisierten Machtverhältnissen in Kapitalismus und Demokratien: Dritte Welt oder Flüchtlingslager sind nicht Auschwitz. Aber das Vernichtungslager ist die Extremsituation, in der wie in einer Labor-Hölle die abendländische Machtstruktur einer Verwaltung der Ausgeschlossenen bis zu ihrem Äußersten verwirklicht wird. Die Macht des Souveräns ist „das Recht über Leben und Tod“ oder, wie Agamben es mit Michel Foucault aussagt, die Macht „sterben machen und leben lassen“ zu können.²⁴ Diese von alters her gegebene Gestalt der Macht wird aber ausgerechnet im 20. Jahrhundert erst wirklich absolut ausgeübt: In „den großen totalitären Staaten unserer Zeit ... kreuzen sich eine beispiellose Verabsolutierung der Bio-Macht des Leben-Machens und eine ebenso absolute Verallgemeinerung der souveränen Macht des Sterben-Machens.“²⁵ Wenn Agamben von beispielloser Verabsolutierung spricht, wirft er also die Rasse-Züchtungs-Visionen der Nazis und ihre Vernichtungspolitik einerseits und die liberale Praxis von Erbgut-Selektion in der Fortpflanzungsmedizin keineswegs zusammen – und doch sieht er eine gefährlich ähnliche Grundstruktur der Herrschaft über das Leben und der verwaltenden Definition dessen, was Menschsein sein soll. Auschwitz produzierte absichtlich nicht nur in fabrikmäßiger Routine Leichen, sondern auch eine Gestalt des nackten Lebens, in dem Agamben die moderne Gestalt des ausgeschlossenen homo sacer erkennt: Im Lager nannte man die völlig entkräfteten, nur noch vegetierenden Gestalten „Muselmänner“, und genau dieser lebende Leichnam ist für Agamben das Ziel totalitärer Herrschaft, der es darum geht, einen Zeugen dafür zu produzieren, das es vom Menschsein ausgeschlossenes Menschsein gibt („Untermenschen“, wie die Nazis sagten), einen „Menschen, dessen Menschlichkeit vollständig zerstört worden ist. Daß also der Mensch der ist, der den Menschen überleben kann.“²⁶ Die totalitäre Machtmaschine produziert selbst jenen Menschen, den sie für jederzeit tötbar erklären möchte. Agambens Erkundung der immer neuen Homo-sacer-Gestalten in der Geschichte blickt sozusagen auf die Rückseite des Herrschafts-Verwaltungs-Paradigmas: Wenn die Herrschaft absolut souverän, aber auch absolut entrückt und leer ist und eine nicht mehr kontrollierbare Verwaltung legitimiert, dann kann diese sich zur Schicksalsmacht aufwerfen, die um des großen ganzen Plans, der „Ökonomie“ willen Menschen

22 | Ebd., 179.

23 | Agamben, Auschwitz, 43.

24 | Beide Formulierungen ebd., 72.

25 | Ebd., 73.

26 | Ebd., 72.

erwählt oder ausschließt, leben oder sterben lässt, umerzieht oder entmenschlicht. Agamben selbst hat diesen Zusammenhang der beiden Seiten seines Homo-sacer-Projekts bislang nicht systematisch reflektiert. Aber an einer Stelle seiner Betrachtung der christlichen Ökonomia-Theodizee und ihrer Umsetzung in die politische Theorie der Neuzeit kommt er auf Auschwitz zu sprechen, also auf den Endpunkt der Homo-sacer-Problematik. Die Theodizee, die Rechtfertigung der gesamten Wirklichkeit als von Gott her gut eingerichtet und verwaltet, führe zu „der abwegigen Vorstellung, daß auch ‚die Monstren der Ordnung gemäß‘ sind, ohne daß deshalb die Ordnung monströs würde“ – und dieser Leibnitz zitierende Vorstellung „bereitet es keinerlei Schwierigkeiten, auch Auschwitz als notwendige Folge eines allgemeinen Gesetzes zu betrachten.“²⁷ Bemerkenswerter Weise unterstellt Agamben diese selbst monströse Theodizee nicht dem Christentum als solchem, sondern bezeichnet sie im Gegenteil als „das denkbar größte Mißverständnis des Christentums“, denn für dieses müsse eigentlich gelten: „Die Welt, so wie sie ist, muß nicht gerechtfertigt, sondern erlöst werden.“²⁸ Hier fällt Agamben seiner eigenen manchmal allzu glatt wirkenden Ableitung moderner totalitärer Herrschafts- und Verwaltungsmaschinerien von der christlichen Vorsehungslehre ins Wort. Agamben kennt also durchaus eine Position, von der aus das stählerne Gerüst angesägt werden könnte, an dessen Spitze der leere Thron angebracht ist und unter dessen Stützen der homo sacer liegt.

... und Messias

Von daher stellt sich die Frage, von welchem Standpunkt oder auf welchen hin Agamben seine Kritik betreibt, oder anders gefragt: welche Vision einer Alternative gegenüber dem abendländischen Machtparadigma und seiner Ausartungstendenz er hegt. Die Frage lässt sich nicht leicht beantworten, denn Agamben verbirgt sich gern – darin ganz in der Tradition der poststrukturalistischen Dekonstruktion, insbesondere seines großen Stichwortgebers Michel Foucault – hinter einer feststellenden Analyse von Texten, und der archimedische Punkt, von dem aus diese Analyse ihre Kraft und Richtung erhält, bleibt in ihrer Bewegung selbst verborgen. Agamben hat keine „Lehre“. Dennoch scheint „die andere Möglichkeit“, von der her Agamben die Geistes- und Politikgeschichte des Abendlandes aufrollt, in seinen Schriften immer wieder durch. Warum man sie eher zwischen den Zeilen suchen muss, hat er in einer Schrift „Zur Methode“²⁹ seines Homo-sacer-Projekts selbst deutlich gemacht: Seine philosophische

27 | *Agamben, Herrschaft*, 324.

28 | *Ebd.*

29 | *Agamben, Signatura*. Hier hebt er – gegen den Vorwurf unwissenschaftlicher Geschichtskonstruktionen – auch den Charakter seiner „Figuren“ (wie „homo sacer“, „Muselmann“ und „Ausnahmestand“, *ebd.*, 11) hervor: Sie sind keine wirkungsgeschichtlichen Kausalfaktoren, also keine Erklärungen des Geschichtsverlaufs, sondern symbol-

Archäologie begreift „das Sein ... als ein Feld von Spannungen, die essentiell geschichtliche Spannungen sind“.³⁰ „Die Archäologie legt den Lauf der Geschichte gegen den Strom zurück“³¹, auf der Suche nach den Ursprüngen der uns prägenden geschichtlichen Spannungen, aber damit offenbar immer im Ausschau-Halten nach dem Sein „vor“ oder „jenseits“ dieser Spannungen, oder wie Agamben sagt, getrieben von dem Bemühen, „den historischen Phänomenen ihre Intelligibilität zu geben“³². Dies kann aber nicht mehr in einem naiven metaphysischen Sprung, einem Schluss aus der Geschichte auf ihr angebliches Wesen geschehen, denn wenn man einen Urgrund jenseits unserer geschichtlichen Spannungen fassen wollte, so „steht unsere Art, die Vorgeschichte unserer Spaltung zu verstehen, unter der Befehlsgewalt der Spaltung selbst. Sich ein solches ‚davor‘ vorzustellen, bedeutet eigentlich nichts anderes, als die Logik der Spaltung fortzusetzen“.³³ Diese Erkenntnis hindert Agamben an der einfachen Formulierung von Alternativen zum abendländischen Macht-Paradigma: Sie wären, so wie unser ganzes Denken, doch immer noch von eben diesem Paradigma, von den in ihm aufgebauten Gegensätzen geprägt. Die rückwärtsgewandte geschichtsphilosophische Utopie, „sich das Diesseits oder das Jenseits der Dichotomie als Glückszustand, als eine Art goldenes Zeitalter vorzustellen“³⁴, bleibt eben immer noch im Bann der Dichotomie, bleibt deren einfache Umkehrung. Die wahre Alternative zu den Spaltungen unserer Geschichte wäre zu finden erst im Verlassen der von ihr diktierten Grenzziehungen, also „diesseits der Spaltung wie jenseits der Spaltung, ja selbst im Verschwinden der Kategorien, die über die Weise gebieten, in der die Spaltung vorgestellt wurde“³⁵. Aber worauf treffen wir dort? Nach Agamben gerade nicht auf ein historisches „Davor“, einen Ursprung vor allem geschichtlichen Unheil, und auch nicht auf eine utopische Zukunft, die dieses Unheil überwände, sondern wir entdecken das Andere „als das plötzliche, blendende Erscheinen des Anbruchspunkts, das Sich-Offenbaren der Jetztzeit als der Zeit, die wir weder zu leben noch zu denken vermocht

sche oder analoge „Urphänomene“, deren Erkenntniswert darin besteht, im Singulären etwas Intelligibles zu erkennen, „jenseits der Opposition zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen“ (ebd., 36). Auf diese Hinweise zu seiner geschichtsphilosophischen Hermeneutik kann ich hier leider nicht näher eingehen.

30 | Ebd., 138.

31 | So ebd., 133.

32 | Ebd., 137.

33 | Ebd., 123. Schon in einer viel früheren Veröffentlichung, lange vor dem Homo-sacer-Projekt, hat Agamben diesen Hiatus zwischen Intelligibler und historischer Geschichte im Begriff der Kindheit gefasst, die in der lateinisch-italienischen Sprache als „infantia/infanzia“ zugleich Sprachlosigkeit ausdrückt. Es gibt im Menschen biografisch und geschichtlich ein „Vor“ der Sprache, aber es gibt keinen wirklichen Übergang in die Sprache, der nicht schon sprachlich gefasst wäre. Im Denken dieses Ursprungs berührt Agamben wieder eine Ahnung ursprünglichen Heilseins, wenn auch nur negativ: Kindheit und Vorsprachlichkeit ist „kein Paradies, das wir zu einem gewissen Zeitpunkt für Immer verlassen“, aber dass wir keinen Zugang zur Kindheit mehr finden, der nicht sprachlich verfasst ist, heißt auch, dass die Sprache „ihren Eingang zu bewachen scheint wie der Engel mit dem flammenden Schwert die Schwelle zu Eden“ (Agamben, Kindheit, 71).

34 | Agamben; Signatura, 124.

35 | Ebd.

haben.“³⁶ Fixiert auf die Spaltungen, in ihnen real (leben) und erkennend (denken) eingespannt, ist die Alternative zu dieser Spaltung – individuell wie kollektiv, also geschichtlich – stets das Vergessene, „das Nichterlebte“³⁷: Deshalb „ist die Archäologie, die bis vor den Auseinanderfall der Erinnerung und des Vergessens zurückgeht, der einzige Weg des Zugangs zur Gegenwart.“³⁸

Das Aufgehen einer solchen Anderen, von den Kampf-Alternativen der Geschichte zugeschütteten Gegenwart, das Finden des vergessenen und nicht erlebten Lebens beschreibt Agamben immer wieder in der religiösen, ja biblischen Kategorie des Messianischen. So zitiert Agamben die paulinische Eschatologie als eine geheime Gegenströmung zur macht-legitimatorischen Theologie des Christentums. Paulus hat Agamben ein eigenes Buch gewidmet, und dort geht es im Kern um die Frage, wie die messianische Erlösung vom Zustand der Welt eigentlich gelebt werden kann. „Das messianische Ereignis“ hat sich ja „für Paulus mit der Auferstehung schon ereignet“³⁹, aber als ein Ereignis in der Chronologie der Welt könnte es nur wieder vergessene Vergangenheit oder utopische, unlebbar Zukunft sein. Für die christliche messianische Existenz, die Paulus verkündet, ist die Erlösung jedoch Gegenwart, jetzt „en to nyn kairo anwesend, als Widerrufung jeden weltlichen Zustands, die diesen von sich selbst befreit, um seinen Gebrauch zu ermöglichen.“⁴⁰ Die Formulierung bleibt so paradox, wie die Rede des Paulus vom Leben in der Welt „als ob nicht“⁴¹ es auch ist: „Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre“ – im Sinne eines erreichten Zustands, sondern es lebt die Rettung, indem es sich „im Unrettbaren verliert“⁴². Dass Agamben dieses messianische Leben des „als ob nicht“ durchaus nicht nebulös-theoretisch meint, zeigt ein Beispiel, das er gibt: Er verweist auf die frühen Franziskaner, die sich bei der Begründung ihres Armuts-Lebens ebenfalls auf die Paulus-Stelle berufen und damit ihren „Orden als eine messianische Gemeinde konzipiert“ hätten, in der sie „einen neuen Raum schaffen, der dem Zugriff der Macht und ihrer Gesetze entgehen sollte, und zwar nicht, indem sie den Konflikt mit ihnen suchten, sondern indem sie diese Gesetze einfach unwirksam machten.“⁴³ Damit ist die messianische Existenz eine Lebensweise, die genau das versucht, was Agamben mit der philosophischen Archäologie im Denken erreichen möchte: den geschichtlichen Gegensätzen nicht einen

36 | Ebd.

37 | Ebd., 126.

38 | Ebd., 128.

39 | *Agamben, Zeit*, 55.

40 | Ebd., 55.

41 | Bezogen auf 1 Kor 7, 29–32. Agamben kommt auf diese Stelle mehrfach zu sprechen: In: *Zeit*, 34–55, aber auch in: *Herrschaft*, 296 f. Vgl. dazu meine Bemerkungen in *Gregor Taxacher, Messianische Geschichte: Kairos und Chronos. Giorgio Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht*, in: *Ev.Th.* 70 (2010), 230–232.

42 | So *Agamben, Zeit*, 54. Mit Paulus kann Agamben dies auch so ausdrücken: „Die ‚neue Schöpfung‘ ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten“ (ebd., 37).

43 | Ebd., 38.

neuen hinzufügen, sondern mitten im Unrettbaren Kontakt gewinnen zu einer sonst ungedachten, ungeliebten Gegenwart. Ganz ausdrücklich hat Agamben seine denkerische „Beziehung zwischen Archäologie und Geschichte“ verglichen mit dem Verhältnis von „Erlösung und Schöpfung“ in der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie⁴⁴: Die Prophetie, der Sohn Gottes, der Messias sind hier als bei Gott präexistent gedacht, also als schon „vor der Schöpfung erschaffen“, was bedeutet, „daß die Erlösung der Schöpfung dem Rang nach überlegen ist, daß also das, was anscheinend folgt, in Wahrheit zuerst kommt.“⁴⁵ Damit ist das Utopische, das Jenseits der geschichtlichen Dilemmata, keine mögliche, aber unwahrscheinliche Zukunft, sondern die unentdeckte Gegenwart, das verschüttete Wesen der Schöpfung.

„Im Monotheismus ist der Messianismus ... die Grenzvorstellung“, sagt Agamben⁴⁶, in der gerade die Aufhebung der Macht-Ökonomie gedacht und erhofft werde, die sein Homo-sacer-Projekt rekonstruiert: So bringe der Messias in Judentum, Christentum und (schiitischen) Islam „die vollständige Aufzehrung des Gesetzes“⁴⁷, indem er es erfüllt und aufhebt, also äußerlich unnötig macht. „Vom politisch-juridischen Standpunkt betrachtet ist der Messianismus folglich eine Theorie des Ausnahmezustandes; nur wird ihn eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, der ihre Macht subvertiert.“⁴⁸ Der Messias bringt also gerade die Aufhebung jenes Ausnahmezustands in Permanenz, den die Machtmaschine im Zusammenwirken leerer legitimierender Herrschaft und sie exekutierender Verwaltung aufgerichtet hat. Der Messias bedeutet gegenüber der großen Theodizee der herrschenden Verhältnisse die Anarchie.

Es ist schon bemerkenswert, dass Agamben, der die abendländische Gestalt von Herrschaft, die zu deren Totalisierung tendiert, aus dem christlichen Heilsgeschichts- und Vorsehungsdenken ableitet, andererseits die Befreiung aus diesem Macht-Korsett stets in Kategorien biblischer Religion denkt. Er setzt damit offenbar ein zutiefst dialektisches Verständnis dieser Religion voraus, das er jedoch nicht weiter ausdrücklich macht. So kann Agamben den abendländischen Gottesgedanken auch von einer ganz anderen Seite her verstehen als in seiner Analyse des Ökonomia-Denkens. In seiner jüngsten Fortschreibung des „Homo sacer“-Projekts versteht er Anselm von Canterburys berühmten Gottesbeweis, nach dem Gott, richtig gedacht, nicht als nicht-existent gedacht werden könne, als „eine Spracherfahrung ... des Glaubens“, „bei der der Name unmöglich vom Sein, das Wort unmöglich von der Sache getrennt werden kann.“⁴⁹ Der wahre Name Gottes drückt die Erfahrung der Sprache aus, „an der wir nicht zweifeln

44 | So Agamben, *Signatura*, 133.

45 | Ebd., 134.

46 | Agamben, *Homo sacer*, 66.

47 | Ebd.

48 | Ebd., 68.

49 | Agamben, *Sakrament*, 67.

können“⁵⁰: „Wahrheit kommt hier nicht dadurch zustande, daß sich Worte und Dinge decken, sondern dadurch, daß das Wort garantiert seine Bedeutung verwirklicht.“⁵¹ Dies ist also eine Spracherfahrung vor der Trennung von Benennung und Sache, vor dem Zerfall zwischen Sprache und Wirklichkeit, vor der Möglichkeit, dass die Sprache lügt und trügt und sich die Wahrheit der Wirklichkeit entzieht. Dieses „vor“ ist kein historisches, sondern die andere Möglichkeit unseres Weltzustandes. Der Gedanke von der Selbstevidenz Gottes – und damit der Wirklichkeit, im Gedanken der Schöpfung durch das Wort festgehalten – meint also eine ungespaltene Kommunikation, mit deren Bewusstsein aber die Spaltung gleich gegeben ist: „Mit dem logos sind Name und Diskurs, Wahrheit und Lüge, Eid und Meineid, Segnung und Fluch, Existenz und Nichtexistenz der Welt, Sein und Nichts zugleich gegeben – gleichursprünglich“⁵². Das scheint weit weg zu sein von unserem bisher behandelten politischen Fragefeld, und steht für Agamben doch in dessen Hintergrund: Der Mensch als „das sprechende Tier“ ist durch seine Sprache in die Spannung von Wahrheit und Lüge gestellt und gezwungen, „in der Sprache seine Natur aufs Spiel zu setzen sowie Worte, Dinge und Handlungen in einem ethischen und politischen Zusammenhang miteinander zu verbinden.“⁵³ Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen Agamben geradezu metaphysisch vom Wesen des Menschen spricht. Und in diesem Zusammenhang sieht er seine bisherige Herleitung des homo sacer „der Ergänzung“ bedürftig: Der Fluch, der den Ausgeschlossenen trifft, ist wie der Eid ein „Sakrament der Macht“.⁵⁴ In ihm versucht die Macht gewaltsam durch Sprache – Gesetz – die Wirklichkeit und den Menschen, seine Sprache, zu binden. Der verlorene Zusammenhang wird erzwungen bzw. der angebliche Schuldige am Verlust, der Lügner, gebannt. Aber dieser politische Gebrauch der Sprache ist eben abgeleitet von der ursprünglichen, im Gottesnamen ausgedrückten, Gewissheit, er reagiert auf ihren Verlust. Macht erscheint hier als der Versuch, das verlorene Paradies zu erzwingen, und dies als Ursprung ihrer Gewalt. In deren Kritik formuliert Agamben nun doch eine fast utopische Hoffnung: „nur eine Politik, die diese ursprüngliche Verbindung mit der Verfluchung zerrissen hat, wird vielleicht eines Tages einen anderen Gebrauch des Wortes und des Rechts ermöglichen können.“⁵⁵ Es gibt noch eine weitere vorsichtige utopische Spur bei Agamben, die sich ebenfalls an eine anthropologische Bestimmung knüpft, die wiederum von einer theologischen abgeleitet ist: „Die eigentliche menschliche Praxis ist die Sabbatruhe“, schreibt Agamben in seiner Analyse von „Herrschaft und Herrlichkeit“, von der ich ausgegangen

50 | Ebd., 69.

51 | Ebd., 71.

52 | Ebd., 72.

53 | Ebd., 87.

54 | Ebd., 83.

55 | Ebd.

war.⁵⁶ Der Mensch ist das „sabbatische Tier“⁵⁷, „Kontemplation und Untätigkeit“ nennt er deshalb tatsächlich „metaphysische Operatoren der Anthropogenese“⁵⁸. Sie sind es, die den Menschen über seine rein biologische Lebenserhaltung erheben, und die deshalb auch Politik, freies, gestaltendes, vielleicht utopisches Handeln möglich machen. In der abendländischen Geschichte ist dieser Zusammenhang nun zugleich anwesend und verleugnet bzw. unterdrückt worden: Aristoteles wirft Agamben vor, dass er die kontemplative oder philosophische und die politische Lebensform in einen Gegensatz gebracht habe. Seither versucht „die Maschine der Ökonomie und der Herrlichkeit“ das ihr Abgewandte „dieses untätigen Kerns des Humanen ... unablässig in ihr Inneres einzuschließen“⁵⁹, versucht also den Menschen von der Macht her zu politisieren. Nun werden der Macht Feier und Herrlichkeit als Abbild der „unanschaulbaren Untätigkeit Gottes“ reserviert, der Mensch dagegen „hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben.“⁶⁰ Hierfür spannt ihn die Macht nun unentwegt ein und der homo sacer ist im Grunde der unproduktive oder sich der Maschine verweigernde, der sie angeblich störende reine Mensch, dessen nacktes Leben ausgeschieden und vernichtet wird. Aber „in den politischen Träumen und Utopien des Abendlandes“ hat sich dieses Ruhe-Sein des Menschen, seine eigentliche Freiheit jenseits der Maschine erhalten, wenn auch nur als „das rätselhafte Strandgut, das die ökonomische Maschine am Küstenstreifen der Zivilisation zurückläßt ... nostalgisch und vergebens“⁶¹. Die Religion nennt diese Utopie „ewiges Leben“⁶² und beharrt auf ihm als der eigentlichen Bestimmung des Menschen, der darin das schauende, kontemplative Gegenüber des freien, untätigen Gottes wäre. Agambens Menschenbild ist das einer sich über die Abrichtung zu den Zielen einer vorgegebenen und angeblich durch höhere Notwendigkeit legitimierten Ökonomie erhebenden Freiheit – und dies nennt er „messianisches Leben“: „Leben mit keiner vorherbestimmten Form. ... Und die Untätigkeit, mit der wir es hier zu tun haben, ist nicht Trägheit oder Ruhe, sondern im Gegenteil die messianische Tätigkeit per excellence.“⁶³ Sie ist darin sicher auch eine politische, gegenüber der Maschine revolutionäre Tätigkeit.

56 | Agamben, Herrschaft, 299.

57 | Ebd., 293.

58 | Ebd., 299.

59 | Ebd., 300.

60 | Ebd., 293.

61 | Ebd.

62 | Ebd., 295.

63 | Ebd., 297.

Thomas Ruster: Kapitalismus ...

Rusters Geschichtskritik folgt weit weniger verschlungenen Wegen als die Agambens – und auch seine Vision einer Alternative muss man nicht zwischen den Zeilen suchen. Als entschieden biblisch orientierter Theologe provoziert Ruster gerade mit einer klaren gesellschaftskritischen Position und einer ebenso klaren Weisung zu deren Überwindung.

Rusters Kritik der Geschichte leitet sich aus seiner systemtheoretischen Interpretation der christlichen Lehre von den himmlischen Mächten und Gewalten ab. Die sind in dieser Interpretation grundsätzlich mit den nicht mehr kontrollierbaren sozialen Manifestationen des menschlichen Selbsterhaltungstrebens und dessen Maßlosigkeit identisch. Ruster geht in deren geschichtskritischer Konkretion aber nicht so weit zurück wie Agamben, dessen Archäologie ja tief bis in die Antike zurückgreift. Rusters Kritik gilt dagegen im Kern der Neuzeit. „Maß kann der Mensch offensichtlich nicht von sich aus finden. Die letzten 500 Jahre Geschichte sind der Beweis dafür“, schreibt Ruster lapidar. Man fragt sich unwillkürlich, ob und wie eine solche theo-anthropologische Grundbestimmung nur in einer bestimmten Epoche der Geschichte zum Ausdruck kommen kann. Tatsächlich behauptet Ruster mit Blick auf die ökologische Krise, dass „es zu den Zeiten, als man noch an die Bibel glaubte, der Natur sehr gut ging, mit der Naturzerstörung ging es erst los, als die Bibel außer Kraft gesetzt wurde und die Wissenschaft und die Industrie das Regiment übernahmen.“⁶⁴ Das klingt reichlich holzschnittartig.⁶⁵

Auf die Neuzeit konzentriert sich Ruster vor allem deshalb, weil sie den Kapitalismus zur Herrschaft bringt: „Die Geschichte der freien Marktwirtschaft“⁶⁶ als eine Geschichte der Enthumanisierung der Arbeitswelt. Der Fortschritt produziert ständig menschlichen Ausschuss; Menschen, die nicht mehr gebraucht oder doch nicht mehr als Menschen in die immer komplexeren ökonomischen Systeme einbezogen werden. Ruster spricht hier mit Verweis auf N. Luhmann von „Exkludierten ... die allein noch als Körper zählen und handeln“⁶⁷ – eine eindrückliche Parallele zum nackten Leben des homo sacer bei Agamben. Der Holocaust wirkt dann – ähnlich wie in marxistischen Faschismustheorien – als letzte Konsequenz dieser Degradierung des Menschen zum Material im Arbeitsprozess; Auschwitz wird zur „ersten Fabrik, die sich offen

64 | Ruster, *Glaube*, 44.

65 | Tatsächlich weist die Umweltgeschichte auch für Antike und Mittelalter gravierendes umweltschädliches Verhalten auf, das jedoch aufgrund der fehlenden „effektiven“ Technik und der geringen Bevölkerungsdichte keine so gravierenden Folgen hatte. Vgl. etwa *Joachim Radkau, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2000, 28 f., 64 f., und 84 zu Landschaftsverbrauch, mangelhafter Nachhaltigkeit und ökologischer Instabilität seit der Frühgeschichte. Dass die ökologische Zerstörung mit Aufkommen des Kapitalismus eine ganz neue Dynamik erhält, bestätigt die Umweltgeschichte allerdings sehr wohl!

66 | Dazu Ruster, *Von Menschen*, 44–47.

67 | *Ebd.*, 80.

dazu bekannte, nur noch Tod und Zerstörung zu produzieren.“⁶⁸ Dies ist eine deutliche Parallele zu Agambens Neigung, Diktatur und Demokratie, Auschwitz und Dritte Welt in einen Ableitungszusammenhang zu stellen. Beide Autoren neigen offenbar bei dem dringenden Versuch, einer pluralistisch-liberalistischen Gesellschaft ihre Abgründe vor Augen zu halten, zu solchen Überzeichnungen. Vielleicht hat gerade darin ihre Kritik ihr Recht: Dass sie ohne diese Überzeichnung im selbststabilisierenden Grundrauschen dieser Gesellschaft gar nicht gehört würde.

Worauf es Ruster ankommt, sind nicht historisch-analytische Debatten, sondern die Erkenntnis einer in unserer Gegenwart kulminierenden Krise, die offensichtlich einen tiefen Selbstwiderspruch des modernen Projekts der Menschheit offenbart: „Mitten in dem Jahrhundert, in dem Wissenschaft und Technik ihre höchsten Triumphe feierten, erhob sich die Unvernunft in bisher ungekannter, grausamer Größe. Mitten in einem Zeitalter höchster ökologischer Sensibilität laufen wir planlos auf die ökologische Katastrophe zu, ja, wir stecken schon mittendrin. Aus der Mitte eines hochrationalen Geldsystems ... entstehen unbeherrschbare und extrem folgenreiche Krisen. ... Überall sind die Systeme aus dem Lot geraten. Was Menschen aufgebaut, damit es ihnen nütze, ist unter der Hand zu einer unkalkulierbaren Macht geworden.“⁶⁹

Weniger holzschnittartig, sondern sehr eingehend geht Ruster auf den ihm wohl wichtigsten Aspekt der katastrophalen modernen Systemdynamik ein, nämlich auf das Finanzsystem. Kapitalismus erscheint Ruster – im Anschluss an Walter Benjamin – als die eigentliche Religion der Moderne. Religion ist Kapitalismus deshalb, weil er „die Totalität der Erfahrungen ... in ihrem symbolischen und kulturellen Ausdruck und darum das Absolute des Daseins“⁷⁰ des modernen Menschen ausmacht: Es gibt heute keine Erfahrung und keine Lebensmöglichkeit mehr, die sich den kapitalistischen Systemgesetzen entzieht, es gibt keine dem Ökonomischen und seiner Logik mehr entzogenen Enklaven und deshalb auch nichts mehr, bis ins Privateste, das nicht ökonomisch gedeutet, mit ökonomischem Sinn gewogen würde. „Der Kapitalismus ist darin Religion, dass keine Erfahrung mehr außerhalb des Kapitalismus möglich ist. Alles was ist und sein kann, steht in einer ökonomischen Funktion.“⁷¹ So wird heute etwa auch der wirtschaftliche Wert religiöser Überzeugungen berechnet – und nicht etwa umgekehrt der religiöse oder auch nur einfach humane und moralische Wert ökonomischer

68 | Ebd., 46.

69 | Ruster, Glaube, 129.

70 | So Ruster, Gott, 140.

71 | Ebd., 128. Joseph Vogl zeigt weiter, dass diese Glaubenslehre des Kapitalismus gegen die Zweifel an der Vernünftigkeit der realen Wirtschaftsgeschichte seit dem Entstehen des Liberalismus in der Aufklärung eine dem theologischen Vorbild der Theodizee genau entsprechende „Oikodizee“ entwickelt hat (Vgl. Vogl, Gespenst [wie Anm. 6], 25–29). Damit schließt sich der Kreis zu der Analyse Agambens, der die Politiktheorie der Neuzeit als Rechtfertigung der bestehenden Ordnung als beste aller Welten nach dem Vorbild der Theodizee christlicher Heils-Ökonomie versteht: Die unergründlichen Pläne Gottes führen auch durch Leid stets zum Heil – Die Regierung führt uns auch durch Härte stets zum Gemeinwohl – Der Markt wird es über alle Opfer hinweg zum Wohlstand für alle bringen!

Errungenschaften. „Geldverdienen, Waren herstellen, verkaufen, kaufen und besitzen ist nicht mehr nur christlich-religiös motiviert, sondern ist selbst zum Vollzug einer Religion geworden.“⁷²

Der Gott dieser Religion ist das sich durch den Zins selbst vermehrende Geld. Der Zins schafft nämlich den Wachstumszwang, da die durch die Zinsdynamik automatisch zunehmende Verschuldung aller gegenüber der Zukunft nur durch immer weiter steigende Gewinne wett gemacht werden kann. „Unser ständig positiver Zins zwingt uns also ohne Pause nicht nur zum Produzieren und zum Konsumieren, sondern zu einer ständigen Steigerung von beidem.“ Außerdem wirkt „der Zins weltweit als der große Umverteiler von arm zu reich“,⁷³ denn wer an der Gewinnspirale nicht mitdrehen kann, gerät unweigerlich in die spiegelbildliche Verschuldungsspirale. Dabei sind es die Schuldner, die das reale Wachstum ständig erarbeiten müssen, um sich selbst zu erhalten, während die Geldanleger die Gewinne abschöpfen können.⁷⁴ Ruster stellt hier durchaus nicht nur moralisierende Behauptungen eines die moderne Wirtschaft irritiert betrachtenden Theologen auf. Er sichert seine Analyse sehr eingehend anhand der Marktwirtschaftstheorie insbesondere von John Maynard Keynes ab.⁷⁵ Aber deren letzte Wertung bleibt natürlich eine theologische: Der Kapitalismus ist auch deshalb Religion, weil er „verspricht, mit der Schuld leben zu können, die er selbst produziert.“⁷⁶ Er verschuldet und verheißt, durch seinen Fortschritt die Schuld wieder zu nehmen. Darin zwingt er die Menschen, die an ihm teilnehmen, in die Wachstumsspirale. Das Zinssystem sieht Ruster als die Gestalt gewordene Maßlosigkeit menschlichen Selbsterhaltungstrebens. Es ist deshalb „eine dämonische Macht und Gewalt“ und deren „Moment der Versuchung“ – wie es in der spirituellen Tradition jedem Dämon zukommt – ist die „Liquiditätspräferenz“⁷⁷, also das Bedürfnis, in unabsehbarer Zukunft Geld für die Selbsterhaltung zu haben, ein potentiell nicht begrenzbares Bedürfnis. Angefacht wird es von dem allem kapitalistischen Streben zugrundeliegenden „Glauben an die Knappheit der Lebensgüter, ... auch immaterieller Dinge wie Zeit, Anerkennung, Glück, die in der ökonomischen Logik des Mangels erfasst werden.“⁷⁸ Was Heidegger für ein menschliches Existenzial hielt, entlarvt Ruster als die aus dieser alles ökonomisierenden Mangel-Ideologie geborene Grundhaltung: die Sorge⁷⁹, die Jesus in

72 | Ruster, Gott, 129.

73 | Beide Zitate bei Ruster, Von Menschen, 100.

74 | Vgl. ebd., 110.

75 | Vgl. Dazu Ruster, Gott, 142–154, sowie ders., Von Menschen, 102–111. Auch dies bestätigt Joseph Vogl, der bezeichnenderweise unter dem Titel „Credo des Kapitals“ und in Anlehnung an Luhmanns Rede von der „autopoletischen Schließung des Systems“ auf das Zeit-Problem der Finanzwirtschaft hinweist: „Kreditwirtschaft wird zur Voraussetzung des Geldumlaufs und prägt dessen kapitalistische Struktur.“ Die Folge: „Die Zeit gerät aus den Fugen. Der Kapitalverkehr wird durch seine innere Zukunftssucht bestimmt.“ So Vogl, Gespenst (wie Anm. 6), 80f.

76 | Ruster, Gott, 135.

77 | So Ruster, Von Menschen, 107.

78 | Ruster, Gott, 137.

79 | Vgl. ebd.

der Bergpredigt für das größte Hindernis beim Leben des Evangeliums hält (Mt. 6,19–34). Die aus dieser Sorge entspringende Angst ist die Nahrung der kapitalistischen Versuchung. „Diese Versuchung ist so stark, das durch sie angesprochene Bedürfnis so elementar, dass sie auch dann noch wirkt, wenn über der Selbsterhaltung des Systems die Welt zugrunde geht.“⁸⁰

Innerhalb dieses Szenarios gilt Rusters scharfe Kritik auch den christlichen Kirchen. Die konfessionelle Spaltung in Europa, die tatsächlich mit der Geburt der Neuzeit einherging, deutet Ruster weniger als eine Frage dogmatischer Gegensätze. Vielmehr wurzelten diese darin, „dass die Christenheit in der Neuzeit noch keine eindeutige Antwort auf die Frage gefunden hat, wie das Gottesreich in der modernen Gesellschaft verwirklicht werden kann.“⁸¹ Die aus den Fugen geratene Gesellschaft bringt also auch die Kirchen in Konfusion, was ihnen die Kraft zur Bezeugung einer Gegenmacht gegen die menschen-gemachten Gewalten nimmt. Die Kirchen haben sozusagen die Kraft eingebüßt, Engel zu manifestieren, anwesend sein zu lassen als Gegenkräfte zu den Dämonen der Zeit. Diese Kraftlosigkeit rührt vor allem von der Anpassung an die Gesetze der Welt her. Konkret: „Die Verflechtungen der reichen Kirchen mit dem Kapitalmarkt sind skandalös.“⁸²

... und Thora

Auch die Theologie Rusters hat wie die Philosophie Agambens einen utopischen Zug. Ruster gewinnt ihn nicht ausdrücklich aus einer messianischen Perspektive, muss dies aber auch nicht: Denn für den Theologen ist die gesamte biblische Botschaft nur in einem real verändernden Sinn richtig verstanden. Und im Gegensatz zur geistesgeschichtlichen Kritik Agambens sieht Ruster diesen Sinn in der Grundströmung der christlichen Tradition auch aufbewahrt: „Das Apostolische Glaubensbekenntnis ... ist ein in die offene Zukunft weisender, utopischer Text.“⁸³

Dies setzt für Ruster schon beim ersten Artikel dieses Bekenntnisses, bei der Gotteslehre ein. Die Rede vom „allmächtigen Gott“ versteht der Theologe gerade nicht wie Agambens Kritik als die Installation des leeren Throns, der reale Herrschaft überhöht und legitimiert. Die Transzendenz des im Credo angesprochenen Schöpfergottes sei im Gegenteil gerade die Freiheit, das Andere, also auch andere Freiheit sein und werden zu lassen. „Gottes transzendente göttliche Macht ist eine solche, die andere ermächtigt, sich nicht mit der Macht des Faktischen abzufinden.“⁸⁴ Für Ruster ist es des

80 | Ruster, *Von Menschen*, 107.

81 | Ebd., 185 f.

82 | Ebd., 179.

83 | Ruster, *Glaube*, 36.

84 | Ebd., 56.

Menschen göttliche Bestimmung, gerade nicht im Bann von Naturgesetzen zu stehen, sondern sich von der Maschine der reinen Selbsterhaltung zu befreien. Die Möglichkeit dazu gibt ihm Gott mit seiner geschaffenen Freiheit und mit der Offenbarung: mit den Geboten, an die sich zu halten Freiheit bringt.

Seine utopische Kraft erhält dieser Schöpfungsauftrag vom anderen Ende des Glaubensbekenntnisses her, von der Verheißung der „Auferstehung des Fleisches“. Hier sind wir also ganz nah bei Agamben, bei seinem utopischen Verständnis des „ewigen Lebens“. Für Ruster ist mit Fleisch „eine Art widergöttliche Macht“⁸⁵ gemeint, also jene Tendenz der Selbstbehauptung, die in das maßlose Projekt von Gewalt, dauerndem Wachstum und ökologischer Zerstörung führt. Mit der Auferstehung ist die Verwandlung, also die Überwindung dieser Tendenz verheißen, also der Sieg gegen die Mächte und Gewalten. Die theologische Utopie des christlichen Glaubensbekenntnisses ist ein neuer Himmel und eine neue Erde. Und diese Verheißung ist in der Gegenwart wirksam: „Da es das himmlische Jerusalem gibt und da ihm die Kirche schon zugehört, darf sie über keiner irdischen Ungerechtigkeit zur Ruhe kommen. Das himmlische Jerusalem ist nicht nur ein Bild der Herrlichkeit, es ist zugleich damit ein Bild des Protests und des Widerstands. Der Artikel von der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ ist die Basis der Politischen Theologie!“⁸⁶

Der Weg von der Bestimmung des Menschen bis zur Auferstehung ist aber kein gradliniger. Und dadurch kommt nun doch eine messianische Perspektive in die Politische Theologie: „Bei der Kreuzigung Jesu ging es im Grunde um die Konfrontation zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft.“⁸⁷ Weil Jesus der politischen, ökonomischen und auch religiösen Selbsterhaltung im Namen Gottes widersprochen hat, wird er beseitigt – auch er, von Agamben her gesprochen, ein homo sacer, den die Maschine ausstößt. Aber während der Homo sacer in der ursprünglichen römischen Rechtsdefinition gerade der ist, der getötet, aber nicht geopfert werden kann, verstehen Christen den Tod Jesu als eine Selbst-Opferung, als den letzten Schritt einer Freiheit, sich dem Gesetz der Welt nicht zu unterwerfen. Die Nachfolge Jesu beginnt im Anschluss an diese Freiheit. Sie besteht – darin knüpft nun Ruster wie Agamben an die Schilderung des messianischen Lebens bei Paulus an – in einer „Radikalkur ... Man muss in der einen Welt sterben, um in der anderen Welt aufzuerstehen.“⁸⁸

Ruster belässt es aber keineswegs bei solchen steilen theologischen Grundsatzfeststellungen. Die Transzendenz Gottes als Kraft zur realen Veränderung der Verhältnisse versteht er konkret als Transzendenz gegenüber der herrschenden Religion des Kapitalismus als der uns bestimmenden Welt-Wirklichkeit. „Gott muss hinfort als jemand gedacht werden, der von der alles bestimmenden Wirklichkeit erlöst. Das Christentum

85 | Ebd., 199f.

86 | Ebd., 188.

87 | Ebd., 118.

88 | Ebd., 119.

ist nur in seinem Gegenüber zur herrschenden Religion richtig zu erfassen.“⁸⁹ Den engel-produzierenden Thora-Gehorsam der Christen stellt er sich deshalb ganz konkret und konkret revolutionär vor. „Wenn Christen an die Überwindbarkeit der kapitalistischen Todesmaschine glauben, dann sind sie gehalten, die Gebote Gottes zu tun.“⁹⁰ Ruster fordert deshalb eine moderne Form der Praxis biblischer Vorschriften und beginnt dabei wiederum mit einer Bestimmung, die bei Agamben zentralen utopischen Charakter hat: „Sabbat und Sabbatjahr“ als Unterbrechungen der ökonomischen Maschine, gefolgt von „Zinsverbot, ... Schuldenerlass, ... Verbot dauerhaften Grundbesitzes, ... Gebote über das Fleischessen, ... Tierschutzbestimmungen.“⁹¹ Ruster sieht die Kirchen offensichtlich in der Pflicht, konkrete Modelle für eine Kontrastgesellschaft aus biblischer Weisung zu entwickeln. Im Zentrum dieser Revolution steht ein Unterlaufen der kapitalistischen Ökonomie. „Christen führen ... eine eigene zinsfreie Währung ein. ... Der ‚Teufel‘ unseres zu beständigem Wachstum gezwungenen Wirtschafts- und Geldsystems wäre irritiert. ... Wenn es aber mit einer solchen zinsfreien Währung geht, dann ist das Wirtschaftssystem im Prinzip schon gesprengt.“⁹²

Theologie des Himmels und der Erde

Ausgehend von der Dekonstruktion des Politischen und Ökonomischen und des darin aufscheinenden utopischen Potenzials bei Agamben und Ruster sind meine Überlegungen auf die ganz großen Fragen der Theologie gestoßen. Abschließend lassen sich diese offenen Fragen auf zwei Grundaspekte hin systematisieren:

1. „Von oben“ her betrachtet geht es um das Verhältnis von Gottes Allmacht, seinem Heilswillen und der menschlichen Geschichte: Wenn Gott alles vermag und das Heil für seine Schöpfung will, warum geht dann die „Ökonomie“ der erfahrbaren Wirklichkeit so wenig auf? Es ist dies die ewig unbeantwortbare Frage der Theodizee. Aber an ihr scheiden sich offenbar die christlichen Geister. Grundsätzliche Einigkeit herrscht immerhin noch in der Ausgangs-Denkform eines Freiheit stiftenden Verhältnisses zwischen Gott und Welt: Die Welt ist nicht Gottes Ausfluss, obwohl er ihr stets innerlich bleibt. Dieses spezielle verschränkte Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der Theologie biblischen Glaubens löst aber nicht wirklich die Ausgangsfrage, son-

89 | Ruster, Gott, 141.

90 | Ruster, Glaube, 206.

91 | Ebd.

92 | Ebd., 125. Ruster denkt konkret daran, sich die Freigeldwirtschaft von Silvio Gesell zum Modell zu nehmen, und führt konkrete Modelle – wie das der Stadt Wörgl in Tirol während der Wirtschaftskrise der 1920er Jahre an, in denen dieses Modell in Mikrokosmen auch funktioniert hat. Derzeit arbeitet Ruster zusammen mit dem Verein „Christen für eine gerechte Wirtschaftsordnung“ an Umsetzungsmöglichkeiten dieses Modells. Vgl. dazu Ruster, Von Menschen, 111–116.

dern spezifiziert gewissermaßen nur ihre typisch jüdischen und christlichen Abgründe. Gott ist hier vorgestellt als ein Risiko-Investor, der ein freies Spiel der Kräfte stiftet und nur durch dieses hindurch seine Ziele verwirklichen möchte. Durch dieses freie Spiel der Kräfte treten auch „Mächte und Gewalten“ auf den Plan, die seiner Allmacht entgegenstehen, die gewissermaßen deren böse Karikatur darstellen und die in der Geschichte seinen Schöpfungsplan gänzlich zu überdecken drohen.

In Agambens Rekonstruktion abendländischen (All-)Macht-Denkens führen die Abgründe dieser biblischen Denkform in eine fatale Trennung und Verklammerung von transzendenter Allmacht und immanenter Machtausübung sowohl in der Theorie der göttlichen Vorsehung als auch in der Begründung irdischer Politik. Transzendente Souveränität und immanente Schicksalslenkung verweisen gegenseitig aufeinander, rechtfertigen sich so, dass die letzte Leere von Macht durch die konkrete Politik verdeckt, die Kritik der konkreten Politik durch die Verankerung in der transzendenten Macht in eben deren Leere laufen gelassen wird. Rusters Theologie des Himmels und der Erde ist dagegen gerade als Kritik dieser Verklammerung zu lesen. In dem von Agamben geschilderten abendländischen Modell haben von Rusters Perspektive aus gesehen die sich verselbständigenden Mächte und Gewalten des Widergöttlichen die Regierung usurpiert. Von Ruster aus gesehen ist die Ökonomie, die Agamben als abendländische Regierungs-Maschine mit ursprünglich theologischer Legitimation vorstellt, gewissermaßen das Metasystem aller von uns erfahrenen sozialen Systeme. Indem sie den Himmel usurpiert haben, haben sie auch die christliche Theologie in ihren Dienst gestellt. Von einer biblisch besser informierten Theologie her aber verfällt gerade dieser Himmel der Dekonstruktion als Machwerk sündiger Strukturen. In ihnen ist Gott der mit ihrem eigenen leeren metaphysischen Hintergrund „verwechselbare Gott“, wie Ruster sagt. Der wahre Gott ist die einzige wirkungsvolle Opposition gegen diese Strukturen. Christus, der Messias, macht die Politik dieser Opposition, bis zur bitteren Konsequenz, unter den Mächten und Gewalten tödlich zu scheitern, als homo sacer, als nacktes Leben aus der Politik der Menschen ausgeschieden zu werden. Aber er bestätigt und eröffnet damit für alle ihm Nachfolgenden die Möglichkeit, nach der Thora, dem Gegen-Gesetz zum Gesetz der Welt, zu leben, also ein messianisches Leben zu führen, dessen Kairos nach Agambens Paulusdeutung den immer gleichen Chronos der Welt unterbricht und letztlich zu Ende bringt.

2. „Von unten“ her betrachtet geht es um das Verhältnis von Gesetz und Sünder in der Weltgeschichte: Wenn Gott die Welt geschaffen hat in seinem Willen, ihr aber die Freiheit zum Widerspruch eingestiftet hat, um mit ihr in ein freies Verhältnis treten zu können, dann sind die real existierenden Verhältnisse zwischen Gott und Welt immer schon von beidem, vom Schöpfungs Willen und von geschöpflicher Autonomie, geprägt. Inwieweit sind beide dann aber noch entwirrbar – oder tatsächlich heillos verwechselbar wie der „verwechselbare Gott“? Wir sind diesem Grundproblem bei Agamben und Ruster in unterschiedlicher Form immer wieder begegnet: Kann die

Philosophie zurückfragen zu einem Ursprung des Menschlichen vor der Entfaltung der heillosen Dialektik menschlicher Machtausübung über den Menschen? Gibt es auch nur ein Denken, dass sich den Gegensätzen von Macht und Ohnmacht, von Souveränität und nacktem Leben, von Freiheit und Vogelfreiheit, Schwur und Fluch⁹³ zu entziehen, sie zu unterlaufen vermag? Auch die Theologie Rusters scheint an einer solchen Unterscheidung der Geister zu scheitern: Schon das Naturgesetz, eigentlich Spur des Schöpferwillens, ist bei ihm vom Gesetz der Sünde, notwendige Selbsterhaltung von deren Versuchung zur Maßlosigkeit und Abkapselung nicht mehr zu unterscheiden. Damit aber rückt der Sündenfall, der Ernstfall der göttlichen Risikoinvestition in die Freiheit, doch in die Nähe eines unausweichlichen Schicksals, eines mit der Welt selbst gegebenen Verhängnisses. Natur erscheint nicht als Ausgangspunkt für „Übernatur“, sondern als ihr Gegensatz. Die messianische Theologie von der Überwindung der sündigen Mächte und Gewalten erhält so aber selbst einen gesetzlichen Zug: Wird sich Gott gegen die Mächte und Gewalten durchsetzen, wenn alles daran hängt, dass wir die Gegenpraxis messianischen Gebotes ergreifen gewissermaßen gegen unsere eigene Natur?

3. „Nach vorn“ lassen sich diese beiden Fragerichtungen nochmal in eine zusammenfassen: in die Frage des Verhältnisses von Reich Gottes und Geschichte. Nicht umsonst heißt Agambens Schlüsselwerk „Il Regni e la Gloria“ und Ruster will eine „Himmellehre“ vorlegen. Es geht also in dieser Perspektive um die Frage nach dem Ziel der Politik Gottes. Mit ihm und also mit der Zukunft steht und fällt seine „oikonomia“. „Dein Reich komme – wie im Himmel so auch auf der Erde“ lautet die zentrale Bitte im Gebet Jesu. In diesem „wie – so auch“ steckt ursprünglich die ganze apokalyptische Gegenwartsbestimmung, nach der Gott im Himmel die widergöttlichen Mächte schon besiegt hat und die nahe Ankunft des Reiches nun darin besteht, dass der himmlische Sieg sich auch in der Menschenwelt durchsetzt. „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18) lautet Jesu Vision der Entmachtung der himmlischen Mächte und Gewalten – „Wenn ich nun mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20) ist die nun möglich gewordene Konsequenz. Das Gebot der Bergpredigt: „Kümmert euch zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und alles andere wird euch hinzu gegeben“ (Mt 6,33) ist die dieser Situationsbeschreibung völlig angemessene messianische Praxis, die sich darauf einstellt, was die Stunde geschlagen hat. Die Gemeinde Jesu hat nach dessen Tod und wegen seiner Auferweckung diese Gegenwartsbestimmung keineswegs korrigiert: Sie steht in dem „Wissen, dass es Zeit ist: Schon ist die Stunde für euch da, vom Schlaf aufzustehen. Denn jetzt ist uns das Heil bereits näher, als zu den Zeit, als wir

93 | Dies ist übrigens im Ersten Testament die ursprüngliche Form, in der Gott seinen Bund mit den Menschen stiftet: (Gen 15: Gott, der durch das zerteilte Opfertier geht, schwört Abraham seine Verheißung durch eine Selbstverfluchung im Falle eines göttlichen Bundesbruches zu!)

zum Glauben kamen.“ „Gott aber, der den Frieden schafft, wird den Satan bald unter eure Füße treten.“ (Röm 13,11 und 16,20) In modernen geschichtlichen Kategorien gesprochen ist diese Bestimmung des Reiches Gottes damit zweierlei: einerseits eine theologische Utopie – und andererseits eine diese antizipierende messianische Praxis.⁹⁴

Interessanterweise können die zuletzt geschilderten „visionären“ Aspekte des Denkens Agambens und Rusters geradezu auf diese beiden Aspekte aufgeteilt werden. Agambens Stärke ist die indirekte utopische Kraft seiner Kritik am Machtverhängnis des Abendlandes. Wie gezeigt, ist er in seiner Analyse stets auf dem Sprung, die verlorene Alternative zur gegebenen Herrschaft des Menschen über den Menschen anzudenken. Er ist darin dem Geschichtsbild Walter Benjamins verpflichtet, das in seinen katastrophischen Zügen doch die auch uns Modernen gegebene „schwache messianische Kraft“ hervorrufen möchte.⁹⁵ Auch Ruster bezieht sich ausdrücklich auf Benjamins Geschichtsauffassung⁹⁶ – aber anders. Agambens Schwäche ist die Praxis. Wohl um des Schutzes der Utopie vor ihrer Zersetzung in den verbrauchten Alternativen des abendländischen Machtdiskurses scheut er die Konkretion des Messianischen. Agambens Leser wird mit Kritik und angedeuteten Visionen allein gelassen. Gerade die Konkretion ist dagegen Rusters Stärke: Er knüpft das Messianische an die Thora und liest umgekehrt die Thora als eine sozial-revolutionäre Kraft, deren zeitgemäße Beachtung geeignet ist, das System des Kapitalismus von innen her zu zerstören. Rusters Utopie meint nicht weniger als die konkrete Praxis christlicher Gemeinden, die das Gehäuse moderner Politik und Ökonomie von innen her durchlöchert. Umgekehrt ist Agambens utopische Stärke die Schwäche bei Ruster: Indem er der biblisch inspirierten Gegenpraxis der Glaubenden alle Hoffnung aufbürdet, überfordert er sie auch. Dies zeigt sich recht deutlich daran, wie Ruster – bewusst gegen den Trend neuerer Theologie – Reich Gottes und Kirche nahezu miteinander identifiziert.⁹⁷ Rusters Leser wird mit der starken Forderung einer die Welt am Abgrund rettenden christlichen Gegenpraxis allein gelassen. Unsere schwache messianische Kraft ist bei Ruster eine schwache eschatologische Kraft. Es dürfte für eine künftige politische Theologie, die Himmel und Erde zusammen denken möchte, also eine große Inspiration sein, mit den jeweiligen Stärken der beiden Autoren weiter zu denken.

94 | Die Ehre der Utopie als theologische Kategorie gerettet hat Friedrich Wilhelm Marquardt in seinem Buch: *Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997.

95 | Vgl. Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. 1977, 252. Dazu *Agamben, Zeit*, 153–162.

96 | Vgl. Ruster, *Gott*, 141.

97 | Vgl. Ruster, *Glaube*, 161f.

Abgekürzt zitierte Werke von Agamben und Ruster

- Giorgio Agamben*, Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte, Frankfurt a. M. 2004
- Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006
 - Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002
 - Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1), Frankfurt a. M. 2004
 - Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2), Frankfurt a. M. 2010
 - Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II.3). Frankfurt a. M. 2010
 - Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt a. M. 2003
 - Signatura rerum. Zur Methode. Frankfurt a. M. 2009
- Thomas Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. 2000
- Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Ostfildern 2005
 - Glauben macht den Unterschied. Das Credo, München 2010

Summary

The Italian philosopher Giorgio Agamben and the German Catholic theologian Thomas Ruster display – apparently without directly taking note of one another – astonishing parallels in their interconnection of theology and political-economic criticism. Agamben derives the Western distinction between reign and governance from the Christian paradigm of divine economy: the transcendent God maintains a providential regime through secondary causes. Conversely, Ruster interprets demonic and heavenly powers in a system-theoretical way as manifestations of social systems which have become overpowering. Using different paths, both are looking within a messianic theology for ways to break through these system-induced constraints, for counter-images to a metaphysically charged status quo of the world.

Übersetzung: Martha M. Matesich