

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Kurt Appel / Johann Baptist / Jan-Heiner Tück (eds.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens in: Kurt Appel / Johann Baptist / Jan-Heiner Tück (eds.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, pp. 303–319

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Kurt Appel / Johann Baptist / Jan-Heiner Tück (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens in: Kurt Appel / Johann Baptist / Jan-Heiner Tück (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, S. 303–319

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Messianische Zeit und messianische Vernunft
Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens

Will die Theologie bei anderen Wissenschaften Interesse finden, muss sie Themen bearbeiten, die auch unabhängig von einer theologischen Bearbeitung interessant sind. Das Interesse an einer Sache zu steigern, die bereits von sich aus interessant ist, gelingt jedoch nur, wenn eine neue Perspektive oder ein neuer Standort eingenommen werden, die einen Zuwachs an Einsichten versprechen. Derartige Innovationen sind in der Theologie ebenso dringlich wie selten. Die neue Politische Theologie zählt zu den raren Innovationen, deren Diskurse weit über die Theologie hinaus anschlussfähig wurden.¹ Innerhalb der Theologie ist sie von Anfang an umstritten. Wo ihre Kritiker das Angebot machen, diesen Streit beizulegen, steht nicht selten die Absicht im Hintergrund, damit auch die Relevanz politisch-theologischen Denkens zu marginalisieren. Vielleicht nimmt damit auch das Interesse an diesem Denkstil ab!? Allerdings profitieren die Kritiker der Politischen Theologie keineswegs von einem solchen Desinteresse. Denn ihnen gelingt es kaum, ihrerseits gesellschaftliches Interesse an ihren Themen zu wecken.

Wo die Theologie nicht mehr aus eigener Kraft zu Innovationen fähig ist, hilft ihr bisweilen der glückliche Umstand, dass andere Disziplinen ein neues Interesse an Texten und Themen entwickeln, die zuvor nur theologisch interessant schienen. Auf diese Weise kann unerwartet ein interdisziplinäres Gesprächsangebot entstehen. Allerdings kommt es ebenso oft vor, dass derart „externe“ Zugänge von der Theologie ignoriert werden. Vielleicht liegt es daran, dass sie zu „unorthodox“, zu weit entfernt von eigenen Begriffs- und Methodenstandards operieren, um theologisch anschlussfähig zu sein. Vielleicht fürchtet man auch um die Deutungshoheit über die eigene Tradition, wenn man sich über eine Fremdperspektive befremdet zeigt oder eine Außenperspektive als dem theologischen Subjekt „äußerlich“ bleibend ablehnt. Sich den fremden Blick auf das Eigene selbst zueigen machen zu können, ist aber eine wesentliche Bedingung, dass die überkommene Hermeneutik nicht zur Hermetik wird.

Seit einiger Zeit ist ein intensives Interesse nicht-christlicher bzw. agnostischer und auch dezidiert atheistischer Autoren an zentralen Texten des Christentums zu ver-

¹ Vgl. hierzu Jürgen MANEMANN/Bernd WACKER (Hg.), *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie 5), Berlin 2008.

zeichnen. „Sie lesen sie mit intellektueller Neugier und Brillanz, um sie in ihrem religiösen Wert zu negieren, aber die mit den Texten gegebene Deutungskompetenz in anderen Zusammenhängen neu zu entfalten. Gerade indem der eigene Text mit besonderer Aktualität ausgestattet wird, verliert sich der ursprüngliche Horizont, in dem er christlich stand“² Dem Christentum widerfährt nun, was es dem Judentum an Adaptionen, Überformungen, Überschreibungen seiner Heiligen Schrift zumutete. Religionsdistanzierte Theoretiker wie Alain Badou, Slavoj Žižek, Eric Santner und Giorgio Agamben unternehmen eine relecture des corpus paulinum, die ohne eine historisch-kritische Exegese auskommt und somit von Seiten der Theologie als „unprofessionell“ anfechtbar wird. Gleichwohl wird in diesen Lektüren eine politische, sozial- und kulturkritische Gegenwartsrelevanz der paulinischen Briefe herausgearbeitet, die sich weitaus anregender ausnimmt als jene Deutungen, die sich vielfach in der theologischen Kommentarliteratur finden.³

Von besonderer Bedeutung ist dabei, wie eine sozial- und kulturkritische Philosophie auf die Zeithorizonte des sozialen Lebens abhebt, dabei nach den Zeichen der Zeit fragt und die „Gezeiten“ der Zeit ausmisst. Hier rückt das Projekt der Philosophie, *in* der Zeit das zu bestimmen, was *an* der Zeit ist und was *mit* der Zeit daraus werden kann, in die Nähe einer Theologie, die sich ihrerseits um kritische Zeitgenossenschaft bemüht. Ihre Leitfragen lauten ebenfalls: Woran sind wir eigentlich mit dieser Zeit? Was zeigt sich in den „Zeichen der Zeit“ und wie deutet man sie im Lichte des Evangeliums? Wie kann man mit dem Evangelium wiederum Zeichen setzen? Was weist in der Zeit über die Zeit hinaus? Für die Politische Theologie sind solche Zeitfragen kein Sonder- oder Spezialthema, das man in eschatologische Traktate auslagern könnte. Vielmehr grundieren und imprägnieren sie das theologische Denken in all seinen Bezügen.⁴ Das Evangelium ist von Grund auf eine Zeitbotschaft; das Diskursformat der Theologie wird bestimmt von der anamnetischen Vernunft, ihre Basiskategorie ist die „*memoria passionis*“, ihre Kern-

² Gregor M. HOFF, *Fremdheit. Eine theologische Konstitutionsgröße*, in: Ders./Hans Waldenfels (Hg.), *Die ethnologische Konstruktion des Christentums*, Stuttgart 2008, 214.

³ Vgl. hierzu die „Sammelrezension“ von Dominik FINKELDE, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007, sowie Manfred SCHNEIDER, *Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre*, in: Eva Geulen u.a. (Hg.), Hannah Arendt und Giorgio Agamben, München 2007, 41-58; Gesine PALMER u.a., *Paulus und die Politik/Paul and Politics* (Rosenzweig Jahrbuch 4), Freiburg/München 2010. Aus theologischer Perspektive siehe Gregor M. HOFF, *Die neuen Atheismen*, Kevelaer 2009, 117-138; Ders., *Die paulinische Inversion*, in: IkaZ 38 (2009) 179-190; Gregor TAXACHER, *Messianische Geschichte: Kairos und Chronos*, in: EvTh 70 (2010) 217-233.

⁴ Zur großen Bandbreite an Themen, Relevanz und Aktualität dieses Denkens siehe Johann REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, Wien 2008.

vokabeln sind „erinnern“ und „vermissen“.⁵ In einer Gesellschaft, in der sich religiöse Aufbrüche häufig in einer politisch und kulturell folgenlosen Spiritualität manifestieren, braucht es in Theologie und Praxis die beunruhigende Erinnerung an Leid und Unrecht, über das die Zeit hinweggeht, wenn sich nicht in und mit der Zeit etwas Entscheidendes ändert.⁶

Das Christentum hat für die Wahrnehmung und Krisis der Zeit und ihrer Gezeiten unterschiedliche Konzepte entwickelt, für die sich in der Philosophie der Gegenwart bemerkenswerte Resonanzen ausmachen lassen: das Messianische und Apokalyptische, das Eschaton und der Kairos. Der Erörterung der Frage, inwieweit diese Resonanzen auf Seiten der Theologie ihrerseits auf kritische oder affirmative Resonanz treffen sollten, gilt das systematische Interesse der folgenden Überlegungen. Ihre theologische Referenz markieren J. Reikerstorfers Reflexionen zur Zeitsignatur der christlichen Gottesrede und zur anamnetischen Verfassung der Christologie und der theologischen Vernunft.⁷ Ihr philosophischer Bezugstext ist der Römerbrief-Kommentar von Giorgio Agamben⁸, der diesen paulinischen Text als „grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur“⁹ neu in Geltung setzen möchte, wobei er vor allem auf den Zeitindex des Messianischen abhebt. Sein Buch „Die Zeit, die bleibt“, ist entstanden im Rahmen von mehreren Seminaren, die 1998/99 an europäischen und amerikanischen Hochschulen gehalten wurden. Die Anlage dieser jeweils sechstägigen Seminare war jeweils gleich: ein Kommentar zum ersten Vers des Römerbriefs, der so behandelt wird, „als würde er mit seinen zehn Worten die gesamte Botschaft des Textes rekapitulieren.“¹⁰ Es handelt sich um zehn Wörter, die

⁵ Vgl. Johann Baptist METZ, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2006.

⁶ Vgl. Ders., *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

⁷ Vgl. dazu bereits Kurt APPEL u.a. (Hg.), *Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube* (FS J. Reikerstorfer), Frankfurt 2005.

⁸ Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006 (EA: Turin 2000). Die Gattung meiner Bezugnahme auf Agamben ist ebenfalls ein „Kommentar“. Beiden Kommentatoren mag von der Zunft der Exegeten vorgehalten werden, keine Paulus-Experten zu sein. Wären sie Experten, müssten sie wie diese davon ausgehen, dass man einen Text primär *aus* seiner Zeit und *von* seinem Kontext her verstehen muss. Um das zu können, muss man viel über die Entstehungszeit und das Umfeld eines Textes wissen. Wahre Experten erkennt man daran, dass sie mehr über den Kontext als über den Text wissen. Agamben geht jedoch primär davon aus, dass ein Text *in* eine Zeit spricht. Klassische Texte haben zu jeder Zeit etwas zu sagen. Man kann zu jeder Zeit mit ihnen etwas anfangen. Sie sprechen in jede Zeit. Dies gilt erst recht für biblische Texte. Daher darf man durchaus tun, was Agamben praktiziert: Sie beim Wort nehmen und Wort für Wort auslegen. Da aber Agamben gelegentlich die Paulustexte gegen ihren paulinischen bzw. theologischen Strich bürstet, soll dies auch mit seinem Text geschehen. Es geht um eine Bestreitung seiner Bestreitung von theologischen Deutungen paulinischer Kernaussagen.

⁹ Ebd., 11.

¹⁰ Ebd., 16.

ad litteram gelesen werden: „Paulus Sklave des Messias Jesus, berufener Gesandter, ausgesondert zum Evangelium Gottes“ (Röm 1,1).¹¹ Agamben geht bei seiner Lektüre vor wie die ursprünglichen Adressaten des Römerbriefs. Sie lesen ihn als einen Text, der in ihre Zeit spricht. Sie nehmen ihn beim Wort.

Agambens Umgangsform mit dem Römerbrief wird im Folgenden ebenso auf seinen Kommentar angewandt. Der Kommentar zu seinem Kommentar soll nicht die Sekundärliteratur über Agamben vermehren.¹² Ich werde nicht so sehr *über* seinen Kommentar reden – sondern eher *wie* Agamben zu einer Frage, die J. Reikerstorfer in seinen Thesen zu einer „anamnetischen Christologie“ mehrfach berührt: die leidsensible Frage nach dem Weltverhältnis Gottes als „Menschheitsthema“, dessen universaler Horizont im Eingedenken ungesühnter Leiden und des fragend-hoffenden Ausgriffs nach Gerechtigkeit über den Tod hinaus thematisch wird. Und da zu den Merkwürdigkeiten unserer Zeit eine beinahe „universal“ gewordene Skepsis im Blick auf Universalismen (und Universalitätsansprüche) gehört, liegt der Focus auf dem Anspruch des „paulinischen Universalismus“, der eine Zeit gekommen sieht, „da gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Dieser Universalismus zeichnet sich durch einen besonderen Zeitindex aus: Es ist „höchste Zeit“, dass die Rede vom geschichtlich nahegekommenen Gott auf jene Bruchstellen in Gesellschaft und Geschichte aufmerksam macht, in denen die Unerlöstheit des Menschen ebenso offenbar wird wie in der leidsensiblen Solidarität mit dem Menschen die Heilsnähe Gottes aufscheint. Eben dies verbindet sich mit der Kategorie des „Messianischen“. Zwar verleiht sie ebenso wie der Zeitblick des Apokalyptischen „dem *Jetzt* der Gegenwart ein Gewicht, eine unaufschiebbare Dringlichkeit, die Hoffnung *als* Erinnerung und Erinnerung als humanes und humanisierendes Leidensgedächtnis erfordert“ (Reikerstorfer, These 4). Aber anders als das apokalyptische Bewusstsein steht messianisches Denken nicht im Erwartungshorizont eines katastrophischen Abbruchs der Geschichte.¹³ Es dementiert vorgezogene Nachrufe auf den Untergang der Welt. Es hält Ausschau nach Umbrüchen

¹¹ In der deutschen Einheitsübersetzung sind einige Akzente anders gesetzt: „Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkünden“ (Röm 1,1).

¹² Vgl. dazu etwa Eva GEULEN, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg ²2009 (Lit.); Clemens-Carl HÄRLE, *Art. Giorgio Agamben*, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart ³2007, 1-6; Janine BÖCKELMANN/Frank MEIER (Hg.), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007. Zur Kritik an Agambens Ansatz und Methodik siehe etwa Petra GEHRING, Gerold HARTUNG, Susanne LETTOW, *Meisterdenker Agamben?*, in: *Information Philosophie* 36 (2008) Heft 5/S. 25-33.

¹³ Zu weiteren notwendigen Differenzierungen siehe etwa Gerda RIEDL u.a. (Hg.), *Apokalyptik. Zeitgefühl mit Perspektive?*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2011.

und Zeitwenden. Wo es die Befristung der Zeit anmahnt, meint es mehr und anderes als eine bloße „Galgenfrist“. Wer von einer „messianischen Zeit“ spricht, versieht die Zeit mit einem anderen Vorzeichen und praktiziert einen anderen Universalismus. Kurzum: Es geht hier um einen religiös grundierten Universalismus, der an der Zeit ist. Und es geht um den Akzent des Messianischen, ohne den eine anamnetische Vernunft nicht leisten kann, was sie einklagt.

1. Problemskizze: Universalismus - Pluralität - Identität

Universalismen jeder Art – ob politische, moralische oder religiöse – haben seit etlichen Jahren eine schlechte Presse. Sie erscheinen anachronistisch. Zu den sozio-kulturellen Schlüsselqualifikationen der Gegenwart zählt Pluralitätsfähigkeit. Die Theoretiker der Postmoderne haben der Nachwelt hauptsächlich eine These eingeschärft: den Vorrang der Vielheit. Avant la lettre findet sich schon bei O. Marquard ein kleines Manifest dieses postmodernen Programms: „Die wirkliche Wirklichkeit des Lebens ... ist unerschöpflich vielgestaltig; ihr Grundcharakter ist die Vielheit. Einheit – Allgemeinheit, also auch Vergleichbarkeit und Gleichheit – gibt es nur durch Verkürzungen und Vereinfachungen. Hierbei wird genau das übersehen, was Identität ausmacht – jene Besonderheiten, Eigenheiten und Unverwechselbarkeiten, durch die wir uns von anderen unterscheiden. Universalismen betreiben Gleichmacherei, wo Differenzierung angesagt ist. Universalismen sind ein kultureller Unglücksfall, der repariert werden muß: Es muß detotalisiert, dezentralisiert, pluralisiert, ... regionalisiert, individualisiert werden.“¹⁴ All dies hat zu geschehen im Namen der Freiheit und zum Zwecke ihrer Vermehrung. Denn individuelle Freiheit beginnt dort, wo das Individuum sich seiner Besonderheit gewahr werden kann. Seine Freiheit ist umso größer, je zahlreicher seine Besonderheiten sind, auf deren Beachtung es erfolgreich pochen kann. Sie schwindet, wo seine Besonderheiten zurücktreten sollen zugunsten dessen, was es angeblich mit allen anderen Subjekten gemein hat.

Das Religiöse darf davon keine Ausnahme machen. Daher verwundert es nicht, wenn „monomythische“ Sinnsysteme von philosophischer Seite attackiert werden und sich vorhalten lassen müssen, in der Geschichte nur zu oft als Quelle totalitären Machtstrebens und eines weltanschaulichen Monopolismus fungiert zu haben. „Monomythen“ werden kritisiert als Ausdruck eines Bewusstseins, das konstitutionell unfähig ist, die un-

¹⁴ Odo MARQUARD, *Einheit und Vielheit*, in: Ders., *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994, 32.

abweisbare Vielfalt alles Wirklichen in ihrer jeweils eigenen und unableitbaren Vielfalt der Ursprünge überhaupt erkennen und ihr sozio-kulturell entsprechen zu können. Suspekt ist auch und gerade der Monotheismus, da er als Beglaubigungsideologie eines vor-demokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Herrschaftsdenkens erscheint. Als freiheits- und individualitätsgefährdendes Einheitsdenken wird er darum unter Totalitarismusverdacht gestellt. Er ist nicht mehr kompatibel mit einer Kultur, die sich durch eine irreversible Pluralität hochgradig differenter Wissensformen, Handlungsmuster und Lebenswelten auszeichnet. Diese Vielfalt tritt nicht mehr als ein Binnenphänomen innerhalb eines umfassenden und allgemein anerkannten sozio-kulturellen Rahmens auf, sondern besteht in einer Vielheit heterogener und „unvergleichlicher“ Bezugs- und Begründungsebenen der verschiedenen Sphären von Kultur und Gesellschaft.

Philosophische Plädoyers für „Polymythie“ zielen daher auf eine Freigabe und Stärkung differenter, partikularer Denkansätze und Sprachspiele in ihrer Verschiedenheit, Autonomie und Irreduzibilität. Der Monotheismus – erst recht in seiner christlich-konfessionellen Ausprägung – gilt als Exponent eines obsoleten Einheitsdenkens, das heute nur auf dem Weg eines repressiven und totalitären Antipluralismus wieder Fuß fassen kann. Getroffen wird davon auch ein religiöser Universalismus, wie ihn Paulus im Galaterbrief formuliert (vgl. Gal 3,28). Auch er sieht sich dem Verdacht ausgesetzt, nur mühsam Hegemonialansprüche zu verdecken. Anstatt das Partikulare in seinem Eigenrecht anzuerkennen, wird es hier offenbar negiert und einer alles „vereinheitlichenden“ Bestimmung unterworfen, die ihre eigene Partikularität wiederum kaschiert.

Ob der „paulinische Universalismus“ sich diesen Verdacht zu Recht zuzieht, bedarf einer differenzierten Betrachtung. Vorab ist zu festzuhalten, dass er sich einem „Temporalisierungsprogramm“ verdankt. Dass „Partikularbestimmungen“ des Menschen zu verabschieden sind, hat für Paulus seinen Grund darin, dass *in* der Zeit etwas geschehen ist, von dem her es *an* der Zeit ist, mit allem entschieden anders umzugehen, was *mit* der Zeit an existenz- und identitätsbestimmenden Unterschieden vorgenommen wurde – Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Es ist jetzt höchste Zeit für andere Unterscheidungen, die mit den überkommenen Unterschieden Schluss machen! Dieser These wird sich Agamben noch anschließen können. Hinsichtlich der daraus abzuleitenden Konsequenzen werden sich allerdings deutliche Unterschiede zwischen seinem Pauluskommentar, meinem Agambenkommentar und einer politisch-theologischen Pauluslektüre ergeben. Über-

einstimmung besteht hingegen durchgängig hinsichtlich der Bedeutung, welche die Dimension der Zeit in den Paulusbriefen besitzt.

2. Agambens Konzept „messianischer Zeit“: Aufhebung statt Erfüllung?

Giorgio Agamben stand für seine Römerbrief-Seminare ein Kontingent von sechs Tagen zur Verfügung. Auf den ersten Blick nimmt sich das als reichlich viel Zeit aus – vor allem, wenn die Beschäftigung mit lediglich zehn Worten ansteht. Die Zahl der (Sprach)Zeichen besagt jedoch nichts über die Vorzeichen, unter denen die Zeit ihrer Deutung steht. Ob die Zeit „reicht“ oder zu knapp bemessen ist und dazu nötig, in gedrängter Form alles Wesentliche zu sagen, hängt noch von anderen Umständen ab. Es gibt „Gezeiten“ der Zeit, in denen nicht die Quantität über die Qualität der Zeit und des Zeitlichen bestimmt.¹⁵ In solchen Gezeiten ist ein bestimmtes Verhalten an der Zeit. Für Paulus ist „seine“ Zeit eine „gedrängte“ Zeit, weil sie auf ein bestimmtes Handeln dringt. Sie drängt darauf, anders zu agieren als vorher; ihre veränderte Qualität bedingt andere Qualifikationen der Agierenden: „Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine; wer weint, als eine er nicht; wer sich freut, als freute er sich nicht; wer kauft, als würde er nicht Eigentümer; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er die Welt nicht. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,29-32). Die besondere Qualität der Zeit verlangt ein Handeln in der Weise des „als ob nicht“.

Dieses „als ob nicht“ ist das entscheidende Merkmal der *messianischen Zeit*. Sie ist insofern eine „Endzeit“, als sie die Zeit des Endens ist, nicht aber bereits das Ende der Zeit darstellt. Mit ihr ist jene Zeit angebrochen, die zwischen der Jetztzeit und dem Ende der Zeit noch bleibt – als „restliche“ Zeit, als „befristete“ Zeit. Messianisch ist jene Zeit, die die Zeit noch braucht, um zu Ende zu gehen, wobei dieses Ende nicht einen Abbruch, sondern den Durchbruch der Präsenz des Messias markiert. Diese Präsenz ist schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Es ist keine Präsenz, die zu dem, was in der Welt ist, noch hinzukommt, sondern welche der Welt ihre bisherige Gestalt hinwegnimmt. Dieser Zeit und ihrer Signatur des „schon und noch nicht“ gilt es im Handeln zu entsprechen. Von ihr gehen ein Anspruch und ebenso ein Zuspruch aus, die sich nicht zuletzt in der Berufung (griech.: *klesis*) des Apostels manifestieren. Aber anders als erwartet deutet Agamben diese Berufung nicht als eine besondere Bestimmung, die ein „wann, wo und

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich Hans-Joachim HÖHN, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006.

wohin“ kennt. Sie ist vielmehr die Widerrufung aller bisherigen Bestimmtheiten, an deren Stelle nicht wieder etwas Bestimmtes tritt. „’Als ob nicht’. Das ist die Formel des messianischen Lebens und der tiefste Sinn der *klesis*. Die Berufung ruft zu nichts und zu keinem Ort. ... Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung.”¹⁶ Das Moment der „Suspendierung“ kennzeichnet nach Agamben sowohl das Messianische als auch die Berufung des Apostels. „Indem das Messianische im Als-ob-nicht alles auf sich selbst bezieht, löscht es dieses nicht einfach aus, sondern lässt es vorübergehen, bereitet sein Ende. Es ist nicht eine andere Gestalt, eine andere Welt, sondern das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt.”¹⁷ Dieses „als ob nicht“ ist das neue und letzte bzw. letztliche Universale; es gilt ausnahmslos. Es ist die einzig angemessene bleibende Einstellung gegenüber dem Vorbeigehen und Vergehen all dessen, was sich durch Gestalt und Bestimmung auszeichnet.

Zwar ist bisher schlechthin jede Zeit eine Zeit des Vergehens und der Vergänglichkeit gewesen. Wenn dies ein Merkmal jeder Zeit ausmacht, dann muss die Besonderheit der messianischen Zeit mit einem weiteren Index versehen werden. Bezeichnet dieser Index eine spezifische Haltung oder Einstellung zum Zeitlichen? Besteht sie darin, nicht mehr in der Weise des Habens mit der eigenen Habe umzugehen? Besteht sie darin, sich nicht (mehr) aus Nutzenerwägungen die Welt nutzbar zu machen? Schafft man dadurch Platz für Zweckfreies und Unverzweckbares? Anders als Agamben plädiert Alain Badiou für eine entschieden politische Lesart des messianischen „als ob nicht“, das den paulinischen Universalismus gründiert:¹⁸ Die messianische Zeit ist eine Zeit des Vergehens in der Weise der Verabschiedung von diskriminierenden und lebensbehindernden Unterscheidungen. Dabei handelt es sich um Unterscheidungen, die mit Exklusionen verbunden waren: Frau sein heißt nicht Mann sein. Jude sein heißt nicht Römer sein. Die Identität dieser Personengruppen ist eine durch Negationen bestimmte Restgröße. Sie bestimmt diese Personen als Ausgeschlossene, als zu bestimmten Positionen und Rechten Nicht-Zugelassene. Ihre Freiheit endet an den Grenzen der „exklusiv“ bestimmten Identität. Eine solche Freiheit gilt es zu sich selbst zu befreien (vgl. Gal 5,1).

Die Befreiung der Freiheit ereignet sich dort, wo bisherige Ausschließungen aufgehoben werden. Gegen diese These könnte eingewandt werden, dass individuelle Identität nicht anders als durch Abgrenzung von einem Nicht-Ich gewahrt werden kann, so dass

¹⁶ G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 34.

¹⁷ Ebd., 35 f.

¹⁸ Vgl. Alain BADIOU, *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

„ausschließende“ Unterscheidungen (z.B. Abstammung, Geschlecht, Nationalität, Religion) ebenso identitätsstiftend wie freiheitsbewahrend sein können – zumal dann, wenn sie zugleich bestimmte Zugehörigkeiten angeben und das Konzept individueller Identität um die Dimension sozialer und geschichtlicher Identität erweitern. Bei Paulus findet sich durchaus die Auffassung, dass Identität und Freiheit zusammengehören. Aber er sucht nach einer Zugehörigkeit der Kategorien Freiheit und Identität zu einer dritten Größe. Im Blick auf diese dritte Größe hält er eine Beziehung zwischen Freiheit und Identität für möglich, die ohne diskriminierende Unterscheidungen und ohne Exklusionen auskommt. Diese dritte Größe sieht er im Novum des Messiasereignisses, das eine „neue“ Zeit heraufführt, in der man ein „neuer Mensch“ wird: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Das „alte“ Verhältnis von Leben und Tod, das im Leben immer zugunsten des Todes ausgeht, ist durch den Tod Jesus hineingenommen in ein „neues“ Verhältnis: Gott hat sich im Tod Jesus in ein Verhältnis zum tödlichen Verhältnis von Leben und Tod gesetzt, das den Widerstreit von Leben und Tod zugunsten des Lebens entscheidet. Das hat Konsequenzen für den Menschen, der sich jetzt seinerseits im Leben in ein neues Verhältnis zu Leben und Tod setzen kann. Sache des Apostels in dieser messianischen Zeit ist die Ansage, worauf es jetzt ankommt, da etwas geschehen ist, was die Zeit und alles Zeitliche (inclusive seiner Begrenzungen) neu qualifiziert. Diese Veränderung führt dazu, dass nichts mehr beim Alten bleibt. Was von den „alten“ Lebensverhältnissen noch besteht, dessen Tage sind längst gezählt und von ihm nichts mehr zu erwarten, nichts mehr zu erhoffen.

Äußerst schroff setzt jedoch Agamben gegen diesen paulinischen Kernsatz seine Deutung des Messianischen. Er sieht im messianischen „als ob nicht“ nicht den Einbruch des Neuen, sondern die Rücknahme, den Rückruf, den Widerruf des Alten: „Das Messianische ist ... nicht ein Standpunkt, von dem aus man die Welt so anschauen könnte, als ob die Erlösung vollendet wäre. Die Ankunft des Messias bedeutet, daß alle Dinge ... vom Als-ob-nicht eingenommen und mit einer einzigen Geste zugleich berufen und widerrufen sind.“¹⁹ Dass die Aufhebung einer überkommenen Berufung zugunsten einer „Neuberufung“ erfolgt, zieht Agamben entgegen des paulinischen Selbstzeugnisses (vgl. Gal 1,13-23) nicht in Betracht. Entsprechend karg ist seine Sondierung dessen, was nach der völligen Subtraktion aller alten Bestimmungen noch Bestand und Bedeutung hat. Was geht und gilt noch, wenn alles vergeht? Was alle Bestimmungen und Bestimmbarkeiten verlo-

¹⁹ G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 53.

ren hat, ist zwar nicht mehr unterscheidbar von etwas anderem und darum auch nicht mehr mögliches Objekt von Diskriminierungen. Es ist aber auch nicht mehr identifizierbar. Was nicht identifizierbar ist, kann aber auch nicht mehr vom Nichts unterschieden werden.

Nicht mehr identifizierbar als paulinisches Denken sind auch Agambens letzte Worte zur Deutung des Messianischen, dem er ein soteriologisches Moment nur im Modus der Bestreitung zuerkennt: „Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich im Unrettbaren verliert.“²⁰ Verhält es sich nicht gerade umgekehrt? Spricht aus dem jesuanischen und paulinischen Messianismus nicht gerade das Dementi zur Rede von der Unrettbarkeit und heillosen Verlorenheit der Welt?

3. Aufgehobene Besonderheit: Der messianische „Aphorismus“

„Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt (griech: aphorismenos – ausgesondert) das Evangelium zu verkünden“ (Röm 1,1) – mit dieser Visitenkarte stellt sich Paulus der römischen Gemeinde vor. Mit Bedacht hat er das Wort „ausgesondert“ gewählt. Er wiederholt es zu Beginn des Galaterbriefs, um seine Berufung zum Apostel nachzuweisen: „Gott, der mich schon im Mutterleib ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige“ (Gal 1,15). Die Zeit, die ihm nach seiner Berufung zum Apostel bleibt, ist die Zeit, in der das Evangelium Christi zu verkünden ist. Messianische Zeit ist darum auch missionarische Zeit, d.h. die Zeit eines Menschen, der durch eine Aussonderung zu seiner Sendung gekommen ist. Messianische Zeit ist mit einer Zeitansage verbunden. Und es braucht (besondere) Menschen, die nun das Sagen übernehmen und sich in den Dienst am Wort (Gottes) stellen.

Im Blick auf Paulus und seine Lebensgeschichte gewinnt der Hinweis auf seine apostolische „Besonderheit“ eine spezielle Note. Denn ein „Ausgesonderter“ war er auch als Saulus – ein „Pharisäer“ im Wortsinn, d.h. jemand, der sich von der Masse absondert, um kompromisslos die (Reinheits-)Gebote der Thora zu erfüllen (vgl. Phil 3,5). Aber es besteht ein Unterschied zwischen dem Sich-absondern und dem Abgesondertwerden, der über die Grammatik hinausgeht. Das eine ist man durch eigene Wahl und Entscheidung,

²⁰ Ebd., 54.

das andere durch Berufung und göttliche Gnade. Wer von Saulus zum Paulus, vom Pharisäer zum Apostel wurde, ist gleich zweifach ein „Ausgesonderter“.

Agamben entwickelt aus dieser Beobachtung eine sehr originelle, aber auch höchst riskante These, die er wiederum gegen eine „universalistische“ Deutung der paulinischen Anthro-po-Theologie stark macht.²¹ Ein doppelt Ausgesonderter kann jemand sein, der sich von einer Abgrenzung wieder abgegrenzt hat – nicht um in die alten Grenzen zurückzukehren, sondern um sie für sich aufzuheben und für unwirksam zu erklären. Um dies an einem Beispiel zu erläutern: Wenn man in einen Raum eine Mauer einzieht, fungiert diese als Raumteiler und lässt zwei Räume entstehen. Fortan trennt sie beide Räume und diejenigen die sich darin aufhalten. Wer in Raum A ist, kann nicht in Raum B sein. Eine solche Mauer manifestiert somit einen Unterschied, der weitere Unterscheidungen zur Folge hat. Ähnlich verhält es sich mit der Thora, mit der man zwischen Juden und Nicht-Juden unterscheiden kann bzw. alle Menschen in Juden und Nicht-Juden aufteilen kann. Auf der einen Seite sind jene, welche die Thora besitzen, auf der anderen Seite sind jene, die das Gesetz nicht haben – hier die Beschnittenen, dort die Unbeschnittenen. Eine solche Abgrenzung ist restlos – *tertium non datur*. Und die Zusammenführung des Abgegrenzten ist vollständig. Zählt man nun Beschnittene und Unbeschnittene zusammen, ergibt sich als Summe: alle Menschen.

Was bedeutet es nun, sich von einer solchen Unterscheidung zu distanzieren, von einer solchen Abgrenzung sich abzugrenzen? Meint der messianische Aphorismus eine Rücknahme oder Aufhebung (vgl. Eph 2,14: „Der Herr hat aus zwei eins gemacht und die Wand der Trennung zerstört.“)? Agamben bestreitet, dass es hierbei um eine restlose Abgrenzung *von* einer restlosen Abgrenzung geht. Vielmehr tritt er dafür ein, zu einer bestehenden Unterscheidung noch eine weitere hinzuzufügen, d.h. gegenüber einer bestehenden Teilung und Einteilung eine weitere Teilung und Einteilung geltend zu machen. Was sie von der ersten Teilung und Einteilung unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie nicht mehr restlos „aufgeht“. Ein solcher (doppelter) zweiter Aphorismus besteht nach Agamben (unter Berufung auf Röm 9,6.25 und 1 Kor 9,20-23) in der Unterscheidung zwischen Juden „dem Geiste nach“ und Juden „dem Fleische nach“ bzw. Nichtjuden „dem Geiste nach“ und Nichtjuden „dem Fleische nach“: Nicht jeder Beschnittene ist auch ein Jude dem Geist nach. Und nicht jeder Nicht-Jude ist deshalb ein Nichtjude, weil er bloß dem Fleische nach kein Jude ist. Die Unterscheidung von Juden und Nichtjuden ist in diesem

²¹ Vgl. ebd., 56-71.

Fall nicht „restlos“, wie ihre Zusammenführung nicht vollständig ist, d.h. am Ende nicht mehr alle Menschen umfasst. Es bleibt ein Rest und dieser ist kein Teil vom Ganzen, „sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein“.²²

Agamben will damit zeigen, dass man beim Überschreiten von Grenzen, indem man sich von bisherigen Grenzziehungen abgrenzt, keineswegs zur Erkenntnis dessen gelangt, was grenzüberschreitend für alle Menschen gilt, d.h. universal ist. Damit wendet er sich erneut gegen A. Badiou, dem er unterstellt, mit der puren Entgrenzung von Grenzziehungen das in den Blick nehmen zu wollen, was allen Menschen gemeinsam ist, worin sie einander gleich sind – und zwar ausnahmslos und restlos. Man mag das versuchen, aber – so Agamben – man vertritt dabei kein messianisches Konzept. Der messianische Aphorismus führt ihn zu einem anderen Ergebnis: Das Universale liegt nicht jenseits der Teilungen, Ab- und Aussonderungen, Aus- und Abgrenzungen, sondern allein im messianischen „als ob nicht“. Nach Agamben geht es für Paulus nicht darum, „die Differenzen zu ‚tolerieren‘, oder sie zu überschreiten, um jenseits von ihnen das Selbe und das Universale zu finden. Das Universale ist für ihn kein transzendentes Prinzip, vom dem aus er auf die Differenzen schauen könnte ..., sondern ein Verfahren, das die Teilungen des Gesetzes selbst teilt und unwirksam macht, ohne je einen letzten Grund zu finden.“²³

Es fällt auf, dass für Agamben in diesen Passagen der Zeitindex des Römerbriefes keine Rolle mehr spielt. Sind die Differenzierungen, die Agamben vornimmt, wirklich noch „an“ der Zeit, wenn es die Zeit des Vergehens ist? Ist nicht die Zeit des Aufteilens, Aus- und Absonderns endlich vorbei? Muss nicht das „als ob nicht“ auch auf das Verfahren der Teilung selbst angewandt werden, anstatt dessen Anwendung zu befördern? Mir scheint, dass Agambens Kritik an Badiou weder von seinen eigenen Prämissen, noch von den paulinischen Texten zureichend gedeckt ist. Es geht Paulus nicht darum, zu einer bestehenden Unterscheidung eine weitere Unterscheidung hinzuzufügen bzw. eine bestehende Grenzziehung um eine weitere zu ergänzen. Er tritt auch nicht dafür ein, sich lediglich indifferent gegenüber Differenzen zu zeigen. Vielmehr ist sein Anliegen, dem Konzept des Grenzziehens seine Grenzen aufzuzeigen: „Jude ist nicht, wer es nach außen

²² Ebd., 51.

²³ Ebd., 65. Agamben wirft in diesem Kontext A. Badiou vor, „die jüdische Tradition des Messianismus in den Briefen des Paulus vernachlässigt zu haben, in der Paulus gerade jeden Anspruch eines transzendenten Universalen durch das Strukturmoment permanenter Teilungen untergräbt. Paulus gründet daher – wie Agamben meint – keine universelle Religion, die durch eine neue christliche Identität und eine neue Berufung definiert wird, sondern er widerruft jede Identität und jede Berufung an sich“, D. FINKELDE, *Politische Eschatologie nach Paulus*, 15.

hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleische geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist geschieht“ (Röm 2,28-29). Der paulinische Universalismus schließt nicht identitätsstiftende Besonderheiten aus, sondern zielt auf die Beseitigung bestehender Ausschließungsmechanismen. Eben darum kann auch Paulus für sich selbst beanspruchen, dass er allen alles geworden sei: „den Juden ein Jude, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher“ (1 Kor 9,19-23). Er macht sich ein Alteritätsmerkmal von Anderen so zu eigen, dass es für ihn seinen Exklusionscharakter verliert. Paulus lässt sich einschließen in eine Exklusion, von der er eigentlich ausgenommen war und ist. Als von einer Ausschließung Ausgenommener hebt er die Macht der Exklusion auf, indem er sie auf sich selbst anwendet und somit ihrer Macht beraubt.

4. Unterscheidungen, die an der Zeit sind: Der „andere“ Universalismus der messianischen Vernunft

Wer Unterscheidungen vornimmt, muss sich dessen bewusst sein, dass dies ein höchst folgenreiches Tun bedeutet. Denn jede Unterscheidung zieht weitere Unterscheidungen nach sich; jeder Unterschied generiert weitere Unterschiede. Wer zwischen „groß“ und „klein“ unterscheidet, generiert sogleich auch die Unterscheidung „größer“ und „kleiner“. Es gibt dann nicht nur die Großen und die Kleinen, sondern auch die kleineren Großen und die größeren Kleinen, die größeren Großen und die kleineren Kleinen. Auch dies ist eine Spielart von Agambens Logik der Teilung einer Teilung. Es mag zuweilen unumgänglich sein, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. Es macht jedoch einen Unterschied, ob man mit einer Beziehung und einer Gemeinsamkeit beider Größen beginnt oder die Benennung einer Verschiedenheit am Anfang steht.

Dies gilt auch für alle Debatten, in denen es um soziale, politische und religiöse Unterschiede geht. In einer pluralitäts- und identitätssensiblen Zeit darf man sie nicht übergehen. Was die eigene Identität ausmacht, wird hier vielfach durch dasjenige definiert, womit man sich von anderen unterscheidet. Wer seine Identität wahren will, muss demnach Unterschiede aufrechterhalten und muss unterstreichen, wodurch man anders ist als die anderen. Im Vorteil sind dabei Personen und Gruppen, welche die Definitionshoheit über Unterschiede haben. Prekär wird es, wenn sie von anderen hören, worin sie sich von ihnen unterscheiden. Dann werden sehr rasch Diskriminierungsversuche gewittert.

Wer nicht das ist (oder sein soll/darf), was die anderen auch sind, kann darin einen Grund sehen, dass ihm/ihr Gleichstellung und Gleichbehandlung vorenthalten werden. Sehr rasch ergibt sich hierbei ein Identität/Differenz-Dilemma: 1. Selbstsein und Eigensein, unvertauschbare Identität und Freiheit haben mit Verschiedenheit von Anderen zu tun. 2. Die Betonung von Unterschieden zieht Unterscheidungen nach sich, die zu Asymmetrien führt. Asymmetrische Freiheit aber ist aufgehobene Freiheit.

Die von G. Agamben praktizierte Logik der Unterscheidung als einer „Teilung der Teilung“ ist meines Erachtens nicht in der Lage, diesem Dilemma zu entgehen. Sie ist ebenso wenig in der Lage, das Entscheidende des Evangeliums sowohl hinsichtlich seiner Zeitsignatur als auch hinsichtlich der Logik des Messianischen hinreichend zu erfassen. Das „entscheidend“ Christliche ist nicht ohne weiteres identisch mit Unterschieden, die gegenüber Anders- und Nichtgläubigen herausgestellt werden. Das entscheidend Christliche besteht in der Botschaft, dass alle Menschen unterschiedslos Adressaten einer unbedingten Zuwendung Gottes sind. Das Christentum ist die Religion derer, die vom Evangelium her glauben, dass alle Menschen bereits als Gottes Geschöpfe zugleich Adressaten seines unbedingten Gemeinschaftswillens sind. In diesem „Universalismus“ liegt die Identität des Christlichen. Wer dagegen Identität durch Unterschiede definiert, bedient sich der Logik des Absonderns, Aufteilens, Zerteilens und Ausschließens. Das Verschiedene und Andere ist hier jeweils dasjenige, was der/die Andere mit dem Eigenen nicht teilt und damit nicht gemein hat. Wer diese Logik extrem ausreizt, will allen nicht in allem gleich sein, sondern gegenüber allen in allem anders sein. Das solchermaßen Unterschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen. Wer materialiter mit Unterschieden operiert, wird auch formal mit Exklusionen arbeiten und sie letztlich gesellschaftlich umsetzen wollen. Wer derart mit Unterschieden hantiert, arbeitet jenen zu, die daraus Diskriminierungen machen.²⁴

Dagegen ist das Christentum gerade durch einen spezifischen Universalismus geöffnet, der es pluralitätsfähig macht und seine Identität mitkonstituiert. Das Entscheidende am Christlichen lässt sich nicht durch Exklusionen bestimmen. Entscheidend christlich ist vielmehr, inhaltlich mit dem Feststellen eines materialiter Universalen, d.h. eines allen Menschen Gemeinsamen zu beginnen. Was alle Menschen eint und sie einander gleich

²⁴ Vgl. hierzu auch Sina FARZIN, *Die Rhetorik der Exklusion: Zum Zusammenhang von Exklusionsthematik und Sozialtheorie*, Weilerswist 2011; Heinz BUDE, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2010; Rudolf STICHWEH, *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005; Ders./Paul WINDOLF (Hg.), *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden 2009.

macht ist der universale Heilswille Gottes (vgl. 1 Tim 2,4), die Gottebenbildlichkeit aller Menschen und die Mitgeschöpflichkeit alles Lebendigen (vgl. Gen 1-2). Aus christlicher Sicht gibt es keine Verschiedenheit unter den Menschen, die nicht von einer größeren Gemeinsamkeit umgriffen wird. Juden und Christen finden in der Bibel nach der Sintflutgeschichte die Erzählung von einem neuen Anfang in der Geschichte der Menschen. Er beginnt mit einem Bundschluss Gottes mit der gesamten Menschheit. Seine Heilzusage gilt nicht bloß einem auserwählten Volk (vgl. Gen 9,1-17). Auch angesichts dieses von Gott niemals gekündigten Bundes gibt es keine Unterschiede unter den Menschen, die nicht von einer größeren Gemeinsamkeit relativiert werden.

Die neue Politische Theologie hat mit Nachdruck darauf verwiesen, dass es dem Christentum verwehrt ist, von dieser Gemeinsamkeit in abstrakter Begrifflichkeit jenseits real bestehender Diskriminierungen zu reden. Die Relativierung sozialer Unterschiede und Ungleichheiten darf nicht in eine zeitenthobene Heilsmetaphysik geschoben werden. Ihre Bestreitung kennt sowohl einen spezifischen Zeitindex als auch ein besonderes Praxisformat. Der „messianische Blick“²⁵ verlangt zunächst die Wahrnehmung skandalösen Unrechts und himmelschreiender Ungerechtigkeit. Er lässt nicht Gnade vor Recht ergehen, bevor Recht gegenüber Unrecht gesprochen wurde. Und darum wendet er sich *zuerst* den ungerecht Leidenden zu. Er gibt sich nicht ab mit einem bloß statistischen, mitleidlosen Erfassen von Leid und Not; er widerspricht einer teilnahmslosen Vertröstung. Er schuldet den Leidenden das Eingedenken ihres Leidens und ebenso den Widerstand dagegen, dass die Leidensgeschichte der Menschen anstatt ein Ende zu finden, immer neue Fortsetzungen erhält. Was in den Vernichtungslagern, den Gettos, den Hungerzonen geschehen ist, darf sich niemals wiederholen. Damit muss ein für alle Mal Schluss sein! Darauf richtet sich die messianische Erwartung des Christentums. Dass es dazu kommt, liegt durchaus in der Hand des Menschen. Die messianische Vernunft weiß, dass man sich die Wahrheit und Berechtigung der Hoffnung auf ein Ende der Gewalt, der Unterdrückung und der Armut nur „einhandeln“ kann. Die Praxis dieser Hoffnung ist die Solidarität mit den Leidenden, Rechtlosen und Armen in ihrer Auflehnung gegen Leid, Unrecht und Armut. In dieser Auflehnung wird auch das Wort „Gott“ neu formatiert. Es steht für den fragend-hoffenden Ausgriff der Leidenden nach einem Grund und Vermögen, sich selbst in einem Leben noch anzunehmen, das längst unannehmbar geworden ist. Mit diesem Aus-

²⁵ Vgl. zu diesem Begriff J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen*, 18 ff.

griff ist jedoch unabstreifbar das Moment der Differenz und Nicht-Identität verknüpft.²⁶ Der gesuchte Grund der Selbst- und Weltakzeptanz scheint am Leben als dasjenige auf, was in ihm fehlt. Hier werden Leerstellen markiert, von denen die Aufforderung ausgeht, im Widerstreit zwischen dem Stimmigen und Unstimmigen im Leben eine Hoffnung auf das „fehlende Passende“ hervorzutreiben, welches das Leben angesichts des Inakzeptablen zustimmungsfähig macht und zum Widerstand gegen diesen Widerstreit motiviert.²⁷

Diese Fehl-Anzeige lässt sich nur in einem nicht-affirmativen Sprechen artikulieren. Die Perspektive, welche die Annehmbarkeit einer in vielfacher Hinsicht unannehmbaren Existenz zumutbar machen kann, ist nicht in Behauptungssätzen darstellbar. Mit ihr lässt sich keine Abfindung ausrechnen, welche die Ansprüche der im Leben Zukurzgekommenen nach diesem Leben befriedigt. Vielmehr geht es um die Widerstandskraft des Menschen: sich mit dem nicht abzufinden, wofür es keine Abfindung gibt. Sich in diesem Kontext von einer „messianischen Vernunft“ leiten zu lassen heißt: nach der Ermöglichung einer Lebenspraxis zu fragen, die als wahr und wirklich unterstellt, was „fehlt und passt“! Sie setzt das dem Menschen Fehlende im Modus des Vermissens und Hoffens an die passende Stelle in seinen Lebensverhältnissen.²⁸ Unter dieser Rücksicht kritisiert J. Reikerstorfer an Agambens Paulusexegese mit Recht, dass trotz des Appells an ein „apokalyptisches Gewissen“ dabei das Gewicht der Frage nach dem Leid der Anderen und einem daraus sich entzündenden Gottvermissen noch verdeckt bleibt.

Die „messianische Vernunft“ nimmt eine spezifische Formatierung dieses Vermissens vor, der wiederum eine besondere Zeitsignatur zukommt. Sie zielt zwar auf den Umgang mit gegenwärtigen Erfahrungen und Lebensverhältnissen. Doch die Bezugnahme auf diese Verhältnisse wird im Licht einer Erwartung vollzogen werden, die mit der Unabgegoltenheit des Vergangenen rechnet. Mit der anamnetischen Vernunft teilt sie die Erinnerung an das ungesühnte Leiden der Opfer. Aber sie erinnert sich dieser Opfer nicht derart, „als ob“ sie nur Opfer seien. Sie legt sie nicht darauf fest und reduziert ihre Identität nicht darauf, unter die Räder der Geschichte gekommen zu sein. Würde man von den Opfern lediglich in Erinnerung behalten, dass sie zu den Verlierern, Betrogenen und Entrechteten gehören, würden die Täter ein weiteres Mal triumphieren. Die Opfer würden erneut „ausgesondert“ und für unabsehbare Zeit auf die Rückseite der Geschichte gestellt.

²⁶ Vgl. Johann REIKERSTORFER (Hg.), *Vom Wagnis der Nicht-Identität*, Münster 1998.

²⁷ Siehe hierzu ausführlicher Hans-Joachim HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

²⁸ Vgl. Ders., *Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit*, Würzburg 2003.

Was die Opfer von Vergewaltigung und Vertreibung, von Ausbeutung und Erpressung, von Missbrauch und Unterdrückung einklagen, ist die Wahrnehmung ihrer Leiden und die öffentliche Anerkennung, wie sehr ihnen Unrecht angetan wurde. Aber wollen sie, dass man sie für immer auf diese Opferrolle festlegt und darauf reduziert? Wer sich einer anamnetischen Solidarität verpflichtet sieht, ist den Opfern mehr und anderes schuldig. Zu erinnern ist, wer sie waren, ehe sie zu Opfern wurden, und was aus ihrem Leben hätte werden können, hätte man es ihnen nicht genommen. Es geht um ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume eines gelungenen Lebens. Es geht um den Protest, dass all dies nur Fragment geblieben ist. Aber dieser Protest muss erweitert werden um die Frage, wie es für sie um die Einlösung jenes Versprechens geht, das Gott seiner Schöpfung gegeben hat. Dies darf nicht münden in eine Vertröstung, die auf eine weltjenseitige Vollendung als Kompensation diesseitiger Leiden schießt. Bereits vor dem Tod muss aufscheinen, dass man sich in dieser Welt nicht nur den Tod holen wird. Daher ergeht an die Nachfahren der Opfer die Frage, wie sie deren unerfüllten Lebenshoffnungen zur Geltung bringen können und was sie dazu befähigt. Ist es möglich, kontrafaktisch im Diesseits zu leben und zu handeln – mit einem anderen Blick auf eine Welt, in die man bereits als Sterblicher geboren wird? Dieser andere, „messianische“ Blick will ebenfalls erfassen, was es mit der Welt letztlich auf sich hat. Er richtet sich auf das „fehlende Passende“. Darum nimmt er alles, was ist, von Standpunkt seiner Erlösung aus wahr – „als ob“ die Vollendung der Welt nicht vage Möglichkeit, sondern bereits realisierte Wirklichkeit wäre. „Denn Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“²⁹

Eine säkulare Vernunft wird gegen die Einnahme dieses Standpunktes einwenden, dass sie keinen zureichenden Grund erkennen kann, der es erlaubt, sich der Realität dieser Unterstellung zu vergewissern. Die „messianische“ Vernunft kann darauf nur antworten: Der Gegenstand der Hoffnung auf Erlösung wird wirksam in der Hervorbringung einer Praxis anamnetischer Solidarität, die von der praktischen Vernunft geboten ist, die sie jedoch „sola razione“ nicht selbst abgelenken kann. Was die Vernunft aufbieten kann, ist die Einsicht, dass wir in Freiheit so handeln können und sollen, „als ob“ dem Gegenstand der Erlösungshoffnung objektive Realität zukäme. Andernfalls bleibt das Leiden der Menschen eingeschlossen in die Totalität eines Unheilszusammenhanges. Kaum anders als in der Orientierung an dem, „was fehlt und passt“, wird es möglich, eine anamnetische Solidarität zu praktizieren. Für die säkulare Vernunft mag dies als eine schwer annehmbare

²⁹ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1951, 333.

Zumutung erscheinen. Es ist jedoch für die Vernunft bisweilen unumgänglich, auf etwas „außerhalb“ ihrer selbst Bezug zu nehmen, um eine ihr gestellte Aufgabe selbständig lösen zu können. Die Bezugnahme auf dieses „Außerhalb“ nimmt der ethischen Vernunft nichts von ihrer eigenen Kompetenz, sondern ermöglicht erst, dass sie kontrafaktisch zur Wirkung gebracht wird. Von der Vernunft einen solchen „Selbstüberstieg“ zu verlangen, ist gerechtfertigt, weil die Struktur dieses Überstiegs mit der Logik der Gerechtigkeit und der Solidarität kompatibel ist.³⁰

³⁰ Zur Rechtfertigung dieses Überstiegs auf dem Wege einer Neuformatierung der Postulatenlehre I. Kants siehe Hans-Joachim HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 193-210.