

ORIENTIERUNG

Nr. 17 68. Jahrgang Zürich, 15. September 2004

DIE IM TRAKTAT «MENACHOT» des (babylonischen) Talmud über Mose berichtete Geschichte, er hätte die Fassung verloren, als er als unerkannter Zuhörer dem Lehrvortrag von Rabbi Akiba über die ihm am Berg Sinai diktierete Tora nicht zu folgen vermochte, und er hätte sich erst beruhigt, als er den Vortragenden abschließend sagen hörte, was er hier vorlege, sei nichts anderes als «die von Mose am Sinai empfangene Lebensregel», wird immer wieder zitiert, um die Gleichrangigkeit der «mündlichen Tora» gegenüber der «schriftlichen Tora» hervorzuheben. Mit dieser Erzählung sollte nicht nur festgehalten werden, daß jedes Ereignis der biblischen Geschichte immer wieder neu erzählt und jede Weisung immer wieder neu gedeutet werden muß, wenn man sie zutreffend tradieren und sachgemäß verstehen will.¹ Indem die Geschichte die Szene der Toraübergabe an Mose «am Sinai» nahtlos in die Unterrichtsstunde «im Lehrhaus von Rabbi Akiba» übergehen läßt, betrachtet sie die je verschiedenen Orte der Vorgänge, von denen sie berichtet, als gleichrangig. Und der Leser des Traktates «Menachot» beginnt zu ahnen, wie wichtig das Lehrhaus als Ort der Begegnung mit der Tora für die jüdischen Gemeinden im Verlaufe der Geschichte geworden war und heute noch ist.

Zürcher Lehrhaus

Liest man auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen die Texte, die Franz Rosenzweig im Zeitraum von 1917 bis 1920 zum «jüdischen Bildungsproblem» und zur Errichtung eines «Freien Jüdischen Lehrhauses» in Frankfurt verfaßt hat, so findet man zwar keine ausdrückliche Bezugnahme auf die Talmud-Passage vom zuhörenden Mose im Lehrhaus von Rabbi Akiba, wohl aber eine in mehreren Anläufen sich immer klarer artikulierende Einsicht in die Bedeutung von Lehren und Lernen für die von ihm und seinen Freunden angestrebte Erneuerung des Judentums.² Kennzeichnend für den dabei von F. Rosenzweig zurückgelegten Weg – von der Idee einer Gründung einer «Akademie für die Wissenschaft des Judentums» über die Rezeption didaktischer Modelle aus der deutschen Volkshochschulbewegung hin zur Gründung des «Freien Jüdischen Lehrhauses» – war die Fähigkeit, auf die ihm schließlich in Frankfurt angebotenen Möglichkeiten einzugehen und dabei für seine Vorstellung von Lernen und Lehren die Zustimmung seiner Verhandlungspartner zu gewinnen. Das Lehrhaus sollte zu einem Ort lebendigen Gesprächs werden, an welchem der Lehrende in gleichem Maße ein Lernender ist wie der Schüler ein Lehrmeister des Unterrichtenden. F. Rosenzweig verwendet zur Beschreibung des Lernprozesses das Bild von der Flamme, die den Lernstoff erst ins Licht treten läßt: «Kein Ende also kennt die Wissenschaft, kein Ende kennt die Lehre. Aber zwischen beiden brennt die Flamme des Tags: sie nährt sich nur aus dem begrenzten Stoff des Augenblicks, aber ohne ihre Glut bliebe die Zukunft unerschlossen, ohne ihre Leuchte die Vergangenheit unsichtbar. Nur aus dem buchstabenfreien Geiste des Augenblicks kommt den Welten, die ihm angrenzen, der Welt der Forschung und der Welt der Lehre, kommt der Wissenschaft und dem Unterricht Kraft und Leben.»

Zwei Jahre nach der Eröffnung des «Freien Jüdischen Lehrhauses» erkrankte F. Rosenzweig schwer, so daß er sich nur noch mehr vom Rande her für sein Projekt engagieren konnte. Mit Martin Buber gewann er 1921 einen Lehrer, der das gleiche Konzept von Lernen und Lehren wie er vertrat, auch wenn dieser die politische Relevanz von Bildung mehr in den Vordergrund rückte. Nachdem die Teilnehmerzahlen im Verlaufe der Jahre immer mehr gesunken waren, wurde der ordentliche Lehrbetrieb 1927 eingestellt. Am 10. Dezember 1929 starb Franz Rosenzweig. Trotz dieser kurzen Zeit war Frankfurt ein Vorbild für andere jüdische Gemeinden geworden. Im November 1933 eröffnete Martin Buber das Lehrhaus neu. 1938 wurde es endgültig geschlossen, nachdem mit der Reichspogromnacht alle freien jüdischen Bildungseinrichtungen für Erwachsene ihre Tätigkeit einstellen mußten.³

Als Hermann Levin Goldschmidt 1951 das «Jüdische Lehrhaus Zürich» gründete, griff er bewußt auf die von F. Rosenzweig initiierte und M. Buber weitergeführte Frankfurter Tradition zurück. Die Gründung in Zürich geschah aber unter geänderten historischen

JUDENTUM/CHRISTENTUM

Zürcher Lehrhaus: Mose im Lehrhaus des Rabbi Akiba – Zu Geschichte und Tradition des jüdischen Lehrhauses – Franz Rosenzweig und sein Frankfurter Projekt – Angesichts der Moderne – Neubeginn nach der Shoah – Das Zürcher Lehrhaus und der Religionsdialog – Institutionskritik und Lernprozesse. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE/KULTUR

Zwischen Matrix und Christus: Fundamentaltheologie als kritische Religions- und Kulturtheorie (*Erster Teil*) – Das Phänomen der Virtualität – Religiöse Formen der Vergegenwärtigung des Nichtdarstellbaren – Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz – Kulturanthropologie und allgemeine Theorie der Religion – Die Fähigkeit zur Imagination – Die Tradition Prophetischer Kritik – Medien der Moderne und Medien in der Moderne – Kritische Einwände ästhetischer Theorien – an der Grenze zwischen Religion und Kultur – Von der narrativen zur einfach ikonischen Weltdeutung – Der Einspruch negativer Theologie – Zum Spezifikum christlicher Religion. *Joachim Valentin, Freiburg/Brsg.*

PHILOSOPHIE/POLITIK

Giorgio Agamben – Biopolitische Philosophie: Der Ausnahmezustand als konstitutive Leerstelle zwischen Gesetz und Gesetzlosigkeit – Radikalisierte Begriff der Biopolitik – Bio-Regulierung durch den Staat – Totale Entfesselung der Tötungsmacht im modernen Staat – Der rechtsfreie Raum als Normalzustand – Die altrömische Rechtsfigur des «homo sacer» – Verhängnisvolle Kongruenz zwischen Faktum und Recht – Das Wesen der Lager – Materialisierung des Ausnahmezustandes – Assoziativer Stil der Argumentation – Rückgriff auf totalitäre Demokratiekritiken – Ablehnung liberaler und deliberativer Vertragstheorien – Die fehlende Dimension des Gesellschaftlichen – Ausklammerung ökonomischer Macht. *Werner Post, Bonn-Dortmund*

LITERATUR

Verflüchtigungsfiguren: Zu Hartmut Langes neuestem Novellenband «Leptis Magna» – Motive und Sprachfiguren früherer Werke – Von Wohnortwechseln und von Reisen – Desozialisierender Magnetismus – Menschen in einem undefinierbaren Sog der Entfremdung – Unmerklicher Beziehungsverlust – Von der eigenen Innenwelt ganz aufgesogen – Eine «fixe» Idee und ihre Dominanz – Individualisierung als Entfremdungsprozeß – Ironische Brechungen des Ichs – Mißverhältnisse zwischen Erwartung und tatsächlichem Handeln – Befreiungen und kleine Fluchten – Die Attraktivität des Marginalen – Das Nomadische – Wirklichkeit als Fata Morgana. *Theo Rissing, Michaela Willeke, Münster/Westf.*

Bedingungen. Ging es F. Rosenzweig darum, jüdische Identität unter den Bedingungen der Moderne neu zu gewinnen, stand H. Levin Goldschmidt vor der Frage, wie nach der Vernichtung des europäischen Judentums in der Shoah jüdische Identität sich überhaupt noch verstehen konnte.⁴ Dabei stand er vor zwei grundsätzlichen Fragen: Auf der Ebene der zu behandelnden Themen galt es, die Erarbeitung der Geschichte des Judentums mit der Reflexion auf ihre geschichtstheoretischen Voraussetzungen zu verknüpfen. Auf der methodischen Ebene verband sich mit der Einrichtung des «Lehrhauses» ein grundlegender Vorbehalt gegenüber den dominierenden Institutionen der Wissensvermittlung und dem Verständnis von Erkenntnis und Wissenschaft in der modernen Gesellschaft. Das «Jüdische Lehrhaus Zürich» konnte seine Programme bis 1961 in die Tat umsetzen.

Als Martin Cunz als Geschäftsführer der von mehreren evangelisch-reformierten Landeskirchen getragenen «Stiftung für Kirche und Judentum» in Zürich 1984 das «Zürcher Lehrhaus» gründete und zusammen mit seinem Mitarbeiter Michel Bollag die ersten Veranstaltungen organisierte, entschied er sich mit Absicht für den Namen «Zürcher Lehrhaus», um das Gemeinsame und das Unterscheidende zu seinen Vorgängern hervorzuheben. Damit ergeben sich für das «Zürcher Lehrhaus» drei Schwerpunkte. Als kirchliche Einrichtung erinnert es die Kirchen an deren verbindlich bleibende Herkunft aus dem Judentum und versteht sich als ein öffentliches Forum, diesen Zusammenhang wach zu halten. Als ein Ort des Lernens und Lehrens gibt es seinen Besuchern die Möglichkeit, im interreligiösen Dialog die Relevanz der eigenen Glaubenstradition unter den Bedingungen der Moderne zu entdecken.⁵ Als eine Einrichtung der Erwachsenenbildung ist es nicht nur ein Modell lebensbegleitenden Lernens, sondern es stellt immer wieder neu Fragen nach dem Zusammenhang von Wissen, Wissenschaft und Gesellschaft zur Diskussion. Zehn Jahre nach seiner Gründung und ein Jahr nach dem frühen Tod von

dessen Gründer Martin Cunz sieht sich das «Zürcher Lehrhaus» weiterhin dieser dreifachen Aufgabenstellung verpflichtet.⁶

Nikolaus Klein

¹ Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin 1988, S. 32f.

² Dazu gehören die Schriften «Zeit ist's» (1917), «Bildung und kein Ende» (1920), «Neues Lernen. Entwurf der Rede zur Eröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses» (1920), außerdem die 1923 entstandene Schrift «Die Bauleute. Über das Gesetz» und der Brief F. Rosenzweigs an Franz Hallo im Dezember 1922 (für die Texte der Schriften: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland, Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hrsg. von R. und A. Mayer. Den Haag 1984, für den Brief: William H. Hallo, Die Aufgabe des Freien Jüdischen Lehrhauses. Ein neuer Blick in den Auftrag Franz Rosenzweigs an Rudolf Hallo, in: Evelyn Adunka, Albert Brandstätter, Hrsg., Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens. Wien 1999, S. 71-121).

³ Vgl. Michael Bühler, Erziehung zu Tradition und geistigem Widerstehen. Das Freie Jüdische Lehrhaus als Schule der Umkehr ins Judentum, in: Raimund Seesterhenn, Hrsg., Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule. München-Zürich 1987, S. 12-32.

⁴ Hermann Levin Goldschmidt, Das Erbe des deutschen Judentums und das Jüdische Lehrhaus Zürich 1951 bis 1961, in: E. Adunka, A. Brandstätter, Hrsg., (vgl. Anm. 2), S. 61-69; Ders., Versuchte Lehrhaus-Nachfolge: Zürich 1951-1961, in: Werner Licharz, Hrsg., Lernen und Lehren im Jüdischen Lehrhaus. Frankfurt/M. 1985, S. 5-33.

⁵ Von diesem Interesse ist auch die Dissertation von Martin Cunz über Rabbi Nachman von Brazlaw (1772-1810) und seine Reise nach Israel (1798-1799) geprägt. Er deutet ihn als einen Menschen, welcher den mit der Moderne gegebenen Abbruch der religiösen und kulturellen Traditionen konsequent wahrnimmt und deren Neuinterpretation wagt, indem er sie in seine Biographie einschreibt. Vgl.: Ders., Die Fahrt des Rabbi Nachman von Brazlaw ins Land Israel (1798-1799). Geschichte, Hermeneutik, Text. (Text and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 11). Tübingen 1997; Ders., Raphael Pifko, Hrsg., Die Weisheit des Rabbi Nachman. Erzählungen und Aphorismen. Düsseldorf und Zürich 2000.

⁶ Informationen über die Jubiläumsveranstaltungen und das laufende Programm bei: Zürcher Lehrhaus, Limmattalstr. 73, 8049 Zürich, sekretariat@lehrhaus.ch; www.lehrhaus.ch.

Zwischen Matrix und Christus

Fundamentaltheologie als kritische Religions- und Kulturtheorie (Erster Teil)

Wie in jüngster Zeit vielfach bemerkt wurde¹, bedeutet das ideengeschichtlich zumindest in der aktuellen Ausprägung *neue* Phänomen der Virtualität gleichzeitig eine *Bestätigung* und *Infra-gestaltung* religiöser und speziell christlicher Formen der narrativen, bildlichen und rituellen Vergegenwärtigung des Nichtdarstellbaren, weil nicht unmittelbar Gegenwärtigen. Übernehmen nicht die virtuellen Räume der neuen Medien – Computerspiel und Internet aber auch das nicht mehr ganz so neue Medium Film – einen Teil jener Funktionen, die gerne als die *Propria* der Religion bezeichnet werden, vor allem die des Wiedereintrags der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz in den aktuellen gesellschaftlichen Diskurs?² Im Folgenden soll in vier Anläufen eine Reflexion auf das Zueinander von Realität, Virtualität und Religion und dabei ihre Verhältnisbestimmung unter aktuellen ideengeschichtlichen Bedingungen versucht werden. Dabei wird implizit ein Konzept von Fundamentaltheologie als Kulturtheorie vorausgesetzt, das sich letztlich der sogenannten anthropologischen Wende Karl Rahners im Anschluß an Blondel und Maréchal verdankt. Anders als im Korrelationsmodell Paul Tillichs wird hier säkulare Kultur nicht einfach als fragende, Theologie als antwortende Instanz verstanden, vielmehr hat die Kultur selbst eine theologische Valenz, die sie als «locus alienus theolo-

giae» zum lebendigen Gesprächspartner der Theologie werden läßt. Eine Kriegerlogik des Christlichen, die der Kultur nicht von außen aufgedrängt werden muß, die vielmehr in ihr selbst gefunden werden will (und soll) vermeidet dabei andererseits den stets drohenden «kulturprotestantischen» Relativismus.³

Kulturanthropologie und allgemeine Theorie der Religion

Ausgangspunkt dieser Überlegungen kann mit Albert Camus die Absurdität des Daseins oder mit Michel de Certeau⁴ die ursprüngliche Abwesenheit von Sinn sein⁵, wie sie spätestens in der Moderne unabweisbar wahrgenommen wird. Eine von Geburt, Tod, Leid und Ungerechtigkeit geprägte Realität weist gerade an den genannten Reibungsstellen eine abgründige Fragwürdigkeit auf, reizt aber auch zum Staunen und zur noch unreflektierten sanierenden kryptoreligiösen oder intuitiv rituellen Praxis.

Wie selbst säkulare Denker zugestehen, sind manche Menschen in der Lage, trotz dieser augenscheinlichen Absurdität ihres Daseins *mystische* oder *Evidenzerfahrungen* zu machen: Erfahrungen des Unausprechlichen von einer Tiefe, die eine schier endlose Narration in Gang setzt. Vladimir Jankélévitch, der in Deutschland noch zu wenig bekannte Vordenker von Emmanuel

¹ Vgl. exemplarisch: Klaus Müller, Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Beobachtungen zur Cyber-Kultur, in: Michael Ebertz, Reinhold Zwick, Hrsg., Jüngste Tage. Freiburg 1999, S. 379-401; Christian Wessely u.a., Hrsg., Ritus – Kult – Virtualität. (Theologie im kulturellen Dialog, Band 5). Regensburg-Graz-Wien 2000; Graham Ward, Between Virtue and Virtuality, in: Theology Today 59 (2002), S. 55-70.

² Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M. 2000.

³ Vgl. als Beispiel für solchen Relativismus: Jörg Herrmann, Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh 2001.

⁴ Vgl. Joachim Valentin, Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben und Werk von Michel de Certeau SJ, in: Orientierung 61 (1997), S. 123-129.

⁵ Vgl. mit ähnlicher Intention und eindrucklicher ideengeschichtlicher Bezugung: Bernhard Uhde, Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion. Unveröff. Habilitationsschrift. Freiburg 1982, vor allem S. 9-32.

Levinas schreibt etwa dazu: «Was ich erlebt habe [ein *ich weiß nicht was*, ein *Beinahe Nichts*] ist eine buchstäblich an Tiefe und Fülle unendliche Botschaft, und ich komme niemals damit zu Ende, sie zu entfalten.»⁶

Die besondere Qualität auch des Menschen, der diese Erfahrungen *nicht* macht, scheint es immerhin zu sein, Absurdität oder Abwesenheit als Schmerz oder Herausforderung zu empfinden. Er verspürt Sehnsucht nach Einheit und Gegenwart. Im Gefolge neuzeitlicher Religions- und Ideologiekritik müssen wir allerdings darauf bestehen, daß diese Sehnsucht nicht mit billigen Verströtungen, sondern auf der Höhe der Möglichkeiten menschlicher Existenz beantwortet wird.

Die *Einbildungskraft* oder *Phantasie* – ein in der Philosophie leider aus der Mode gekommenes Thema, traditionell aber eine der Seelenkräfte, von Aristoteles, Immanuel Kant und anderen als zentrale Vermittlungsinstanz, organisch verflochten mit Sinneswahrnehmung und Vernunft gedacht – scheint auch den religiös unmusikalischen Menschen in die Lage zu versetzen, phantastische Parallelwelten aufzunehmen, weiterzuentwickeln oder neu zu entwerfen. Parallelwelten, die Elemente der Realität enthalten und diese zugleich kontrafaktisch überschreiten⁷ – man denke nur an die Idee von der klassenlosen Gesellschaft und andere säkulare Utopien aber auch an die Werke der schönen Literatur und bildenden Kunst. Mit Hilfe der Einbildungskraft werden in relativer Freiheit von herrschender Ungerechtigkeit und Absurdität experimentell neue Handlungsmöglichkeiten entwickelt.⁸ Der Anglist und Mitbegründer der Rezeptionsästhetik, Wolfgang Iser, hat genau diese Fähigkeit des Menschen in den Mittelpunkt seiner «fiktionalen Anthropologie» gestellt.⁹

Man kann die Kulturgeschichte als Tradition solcher medial präsentierter Sinnstiftungen begreifen.¹⁰ Seien sie eher mystischen Erfahrungen oder der Einbildungskraft entsprungen. Beginnend mit dem gemeinschafts- und kulturstiftenden *Mythos*, liturgisch begangen im *Ritus*, werden angesichts einer als leidvoll und unvollkommen empfundenen Realität Eigenschaften imaginiert, die real nicht menschlich sind: Allmacht, Unsterblichkeit, Allwissenheit, ewige Liebe werden als menschliche Eigenschaften imaginiert oder auf göttliche Wesen projiziert.¹¹

Diese Fähigkeit zur Imagination trägt also immer auch die mythische Versuchung menschlicher Vollkommenheitssehnsüchte in sich. Doch schon im Alten Testament kristallisiert sich das heraus, was Max Weber *Intellektuellenreligion*¹² und Eckhart Nord-

hofen *jüdische Aufklärung* genannt haben¹³: *Die Prophetische Kritik*. Sie darf mit Max Weber verstanden werden als rationale Reflexion auf zunächst eher willkürlich entstandene Fabeln; als Reaktion auf die machtlegitimierenden großen Erzählungen des nahöstlichen Kulturlandes. Die biblische Tradition läßt, ausgehend von einer abgründigen Gotteserfahrung am Rande der menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten ein bis heute grandioses Zueinander von narrativen und poetischen Texten einerseits und ihrer intellektuellen Durchdringung andererseits entstehen. In welcher Weise dieses Zueinander von Narration und Prophetie in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi theodramatisch verflochten wurde, hat Hans Urs von Balthasar in immer neuen Anläufen zu rekonstruieren versucht.¹⁴

Damit sind die beiden Größen eingeführt, die in je unterschiedlichen Relationen und Gestalten mindestens die *abendländische* Kultur- und Religionsgeschichte bestimmt haben und bis heute bestimmen: Die *Einbildungskraft* oder *Phantasie* einerseits, die sich mit der Absurdität bestehender Verhältnisse nicht abgibt, aber auch zur ungebremsten Selbstermächtigung neigt; und die *Vernunft* oder *Urteilskraft* andererseits, die in der Lage ist, auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Existenz zu reflektieren und Äußerungen der Phantasie kritisch zu beleuchten. Sie werden auch gegen den Wunsch, sich im Fiktionalen zu verlieren, nicht müde, die Erinnerung wachzuhalten an das Widerständige, also an die absurden Bedingungen menschlicher Existenz, und damit auch an das Leid des Anderen und den drohenden eigenen Tod – so etwa schon im *Mythos* – oder besser *Logos* – von Sisyphos.

Ich will nicht so weit gehen, die Ideengeschichte hegelianisch auf eine *dialektische, am Ende gar fortschreitende Entwicklung dieser beiden Kräfte* zu reduzieren – mindestens das Soziale und damit die Ökonomie müßten als dritte Größe mit bedacht werden. Doch auch für Mittelalter und Neuzeit läßt sich dieses Wechselspiel zwischen den «Phantasieereisen» und stellvertretenden Kommunikationen in der religiösen Kunst und der mystischen Schau ins Feld führen und andererseits an die theologische Reflexion und die Einsprüche der kritischen Vernunft gegen allzu phantastische Jenseitsspekulationen etwa in Immanuel Kants letztem vorkritischem Text *Träume eines Geistersehers oder die Träume der reinen Vernunft*¹⁵ erinnern. Die sogenannte «schöne Literatur» und das Kino dürfen vielleicht Medien der Moderne und damit Schauplatz der menschlichen Einbildungskraft bis heute genannt werden, konterkariert von ausdrücklich kunstkritischen vor allem marxistischen und neomarxistischen *Ästhetischen Theorien*¹⁶ einerseits und dem ebenso einflusslosen postmodernen Relativismus andererseits.

An der Grenze zwischen Religion und Kultur

Aus einer solchen kurzen Ideengeschichte ergibt sich ein *kultur-naher* und doch nicht *kulturpessimistischer* Religionsbegriff. Er muß hinreichend *offen* sein, um auch Phänomene an der Grenze zwischen Religion und Kultur, verstanden als allgemeinste Form erworbener menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten¹⁷, beschreiben

¹³ Vgl. Eckhard Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung*. Frankfurt/M. 1993.

¹⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I-IV*. Einsiedeln 1973-1983.
¹⁵ Immanuel Kant, *Werke* in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983ff., Band I, S. 923-992.

¹⁶ Deren Irrtum vor allem darin liegen dürfte, daß sie wie Adorno die richtige und heute nach wie vor aktuelle Analyse des Fetischcharakters der Ware ungebrochen auf alle ästhetischen Phänomene anwandten.

¹⁷ Nach Behaviorismus und Kulturismus geht man von gewissen Universalien menschlicher Kulturbildung aus, die die teilweise hohe Übereinstimmung zwischen den Kulturen erklären soll. Kultur besteht aktuell (und in Einklang mit dem hier vorgestellten Konzept) «aus den ideationalen oder kognitiven Gegenständen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe geteilt werden. Gegenstände der materiellen Kultur (literar. Werke, Bilder, Bauwerke usw.) sind Instantiierungen kulturellen Wissens, ohne das sie weder produziert noch als Kulturprodukte wahrgenommen werden können.» Art. «Kulturtheorien», in: Metzler Lexikon: Literatur- und Kulturtheorie, hrsg. v. A. Nünning. Stuttgart 2001, S. 351-353, 352.

⁶ Vladimir Jankélévitch, *Das Verzeihen*. Frankfurt/M. 2003, S. 177.

⁷ So etwa das Modell einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas.

⁸ «Veränderungen fangen im Kopf an. In der Phantasie werden die Loipen gespürt, auf denen später das Leben seine Rennen laufen muss.» Manfred Lay, *Zwischen Rosenkranz und Legosteine. Möglichkeiten einer Spiritualität im Internet*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 6/2002, S. 15-18, 16.

⁹ Vgl. Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*. Frankfurt/M. 1991.

¹⁰ Auch der Kulturwissenschaftler André Leroi-Gourhan faßt «Kulturgeschichte als Medienevolutionsprozess [...] Medien sind nicht lediglich Prothesen und Instrumente der Kommunikation. Es gibt einen menschlichen Mediensinn, der in Erfahrungsprozessen, in der Aneignung, Erinnerung und Mitteilung der Erfahrungswelt immer schon wirksam ist.» Vgl. Helge Schalk, Rezension von M. Faßler: *Bildlichkeit. Navigationen durch das Repertoire der Sichtbarkeit*, in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), S. 83-85, 84.

¹¹ Wer hier Feuerbachsches Denken und damit Gegnerschaft zum Christentum wittert, dem sei ein Hinweis auf Feuerbachs weniger bekannte Schrift *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (SW, 8) gegeben. Hier wird in Abgrenzung gegen Hegel als *differentia specifica* der Religion gegenüber der von Feuerbach scheinbar privilegierten Philosophie ausdrücklich die Sinnlichkeit genannt: Feuerbach schreibt wie zur Klarstellung und seine eigene Schrift von 1839 *Ueber Philosophie und Christentum* zitierend «Die Religion enthalte aber nicht nur, wie Hegel behauptete, gemüthliche Phantasiebilder speculariver Gedanken, sondern vielmehr ein vom Denken unterschiedenes Element und dieses sei nicht bloss Form, sondern das Wesen derselben, Dieses Element können wir mit einem Worte Sinnlichkeit nennen, denn auch das Gemüth und die Phantasie wurzeln ja in der Sinnlichkeit. [...] Wir können daher den Unterschied zwischen Philosophie und Religion kurzweg darauf reducieren, dass die Religion sinnlich, ästhetisch ist, während die Philosophie etwas Unsinnliches, Abstractes ist.» (15f)

¹² Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1972.

zu können und gleichzeitig so *bestimmt*, daß er auch den *Mißbrauch* dieser menschlichen Möglichkeiten zu beschreiben in der Lage ist: Religion ist eine Weise der Weltdeutung, die mit Hilfe von Vorstellungen nicht alltagsrealer wirkmächtiger Zusammenhänge zwei Dinge verbindet: eine angenehme jenseitige («fiktionale») Realität und die Alltagswelt des Menschen. Dieses Zueinander ist in einer Weise zu bestimmen, die zu einem emotional aufgeladenen, rational verantwortbaren – also der Möglichkeit nach freien – menschlichen Handeln führt.

Ein solcher Religionsbegriff ermöglicht die Darstellung kultureller Äußerungen als sinnstiftende mediale Phänomene, die nicht explizit religiös genannt werden können, und verfällt angesichts seiner Vernunftorientierung doch nicht dem Relativismus. Wer in einer weitgehend säkularisierten, ja offensiv atheistischen Gesellschaft als Theologe Kulturtheorie betreiben will, tut gut daran, genau zu bestimmen, in welchem Verhältnis kulturelle zu religiösen Äußerungen stehen. Nur so kann lokal und in aller notwendigen Differenzierung untersucht werden, *ob überhaupt*, und wenn ja, *in welcher Weise* heute jene Fragen gestellt und beantwortet werden, die einmal Monopol der Religionen waren. Darüber hinaus kann so untersucht werden, ob die Antworten, die *außerhalb* expliziter Religion in Literatur, Film und neuen Medien gegeben werden, mit den *religiösen*, genauerhin den *christlichen* Antworten in Verbindung gebracht werden können. Etwa im Sinne einer *religiösen Propädeutik* oder einer *Praeparatio Evangelii*, oder ob sie nicht vielmehr der sachgerechten Kritik bedürfen.

Die Einsicht, daß *Religion* ebenfalls zuallererst *sinnstiftende Narration* ist und hier vielleicht einen Großteil ihrer Bindungskräfte gewinnt, ist bekanntlich vor allem von Johann Baptist Metz stark gemacht worden, hat aber im kirchlichen Vollzug immer noch wenig Raum. Nach Jahrhunderten der bisweilen auch zweifelhaften Begeisterung für Heiligenlegenden und Höllenschilderungen, ihrer pastormächtigen Verzweckung, der ihr auf dem Fuße folgenden Religionskritik hat man sich mit dem Modernisierungs- und Aufklärungsschub des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in der katholischen Kirche bisweilen in einem Pendelausschlag in die entgegengesetzte Richtung von diesem wesentlichen Ausdrucksmittel des Glaubens abgewandt.

Außerhalb der Kirche und der Religionen hat das Modell der fiktionalen, d.h. narrativen aber zunehmend auch einfach ikonischen Weltdeutung und Lebenshilfe in jüngerer Zeit eine geradezu exorbitante und bisweilen auch besorgniserregende Karriere hinter sich. Norbert Bolz hat unter der schönen Überschrift «Unwirklichkeiten, in denen wir leben»¹⁸ bereits 1992 darauf hingewiesen, daß das Zeitalter der Reflexion heute zugunsten einer *ungebremsten Bilderflut* einer «*Konkretion ohne Denken*» unterzugehen drohe. Man kann in diesem Zusammenhang denken an die ungebremste Hingabe des Publikums an *Daily Soaps*, voyeuristische Beobachtungen à la *Big Brother* und andere im weitesten Sinne an den Grenzen zwischen Fiktion und Alltagsrealität angelegte mediale Formate: Was ich hier am Bildschirm erlebe, ist gerade weit genug von meinem eigenen Alltag entfernt, um diesen vergessen zu machen und die Schaulust auf das Fremde zu befriedigen, gleichzeitig aber auch nahe genug daran, um die Übernahme von Handlungsmustern und allgemeinen ethischen Lebensregeln zu ermöglichen, wie von «Fans» der *Daily Soaps* immer wieder betont wird.¹⁹ Aus dem *muddling through* der medialen Anderen erhebe ich Lebensregeln für mein eigenes Durchwursteln vor allem dann, wenn Sozialisation primär medial und nicht mehr sozial geschieht. Wir hätten es also in den Unterhaltungsmedien im schlechteren Fall mit einem quasimytischen Rückfall hinter die Errungenschaft der kritischen prophetischen Reflexion zu tun. Nicht von ungefähr wurde andererseits in den neunziger Jahren von diversen Autoren (nicht zuletzt von Norbert Bolz selbst)²⁰ gerade diese neue Polymythie als radikal pluraler

Befreiungsschlag gegen die monotheistische und rationalistische abendländische Tradition verstanden. Hier gilt es einen Graben zu schließen, indem das jeweils Andere als im Selben bereits verborgen wahrgenommen wird.

Ich schlage also vor, heute, da wir der Reflexion im Sinne einer allgemeinen Kulturkritik allzu sehr bedürfen, Polymythie in ihrer aktuellen medialen Version (ebenso wie amerikanisch-christlichen und islamischen Fundamentalismus) in einem ersten Anlauf weder zu verwerfen noch unkritisch zu begrüßen, sondern sie zunächst zu begreifen und aufzugreifen als in unterschiedlichen Diskursformen vorgetragenen Protest gegen Funktionalismus und Ökonomismus der radikalisierten Moderne, als Reaktion auf ein zu Gunsten des rationalen Anteils gestörtes Gleichgewichts. Nicht einfach nur Rationalisierung, kritische Reflexion oder – begrifflich unschärfer – *Verwestlichung* der Polymythien und Fundamentalismen wäre also Gebot der Stunde, sondern ebenso eine Bewußtmachung jenes unkalkulierbaren nicht rationalen Anteils in der Rationalität, eine Wahrnehmung ihrer Störung durch das Phänomen selbst, wie ihn uns spätestens die Phänomenologie Husserls und vor allem seiner französischen Schüler und Schülerinnen ins Stammbuch geschrieben hat.

Eine solche Positionierung antwortet implizit sowohl auf die in den Geisteswissenschaften der neunziger Jahre gefeierte neue Mythenfreundlichkeit als auch auf die von Norbert Bolz diagnostizierte «*Konkretion ohne Denken*» also die Bilderflut im Mainstreamfilm, in der Werbung, den *Daily Soaps* und Fernsehformaten wie *Big Brother*. Ihnen werden zunehmend lebensdeutende Funktionen zugesprochen. Weder das Einstimmen in die Sehnsucht nach irrationaler Harmonie noch das Konkurrieren mit szientistischen Sinnstiftungskonzepten aus der Retorte scheinen also Aufgabe einer christlichen Kulturtheorie zu sein, sondern eher die *Störung* und *Irritation* von beidem. Diese Impulse gehen im Alltagsleben vom als widerständig erlebten Phänomen, in besonderer Weise aber vom anderen Menschen immer schon aus. Sie sind zentrales Thema der modernen Literatur, des anspruchsvollen Films und der Kunst, sie lassen sich aber auch theologisch unter den Stichworten *Prophetie*, *Negative Theologie* oder *Ikonomoklasmus* reformulieren.

Das Spezifikum christlicher Religion

Die damit anklingende Frage nach dem Spezifikum christlicher Religion verdient es, etwas näher beleuchtet zu werden. Ich wage an dieser Stelle eine kurze Definition des spezifisch Christlichen²¹: Vor dem Hintergrund einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit theologischer Aussagen überhaupt hat der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen ein Denkmodell entwickelt, das sich für die Bestimmung eines christologischen Urkerygmas außerhalb biblischer Zusammenhänge und damit in Literatur und neuen Medien besonders eignet. Ausgehend von Anselm von Canterbury und Johann Gottlieb Fichte stößt man auf eine notwendige Bedingung der Subjektwerdung: die Erfahrung, von einem anderen Menschen rückhaltlos und in vollkommener Freiheit [als Anderer] anerkannt zu werden.²² Eine Reflexion auf das Phänomen Anerkennung durch einen liebenden Menschen stößt aber gleichzeitig auf den Kernbestand dessen, was die christliche Tradition *Offenbarung* nennt, etwas, das der Mensch sich nicht selbst geben kann, und das dennoch der Kantschen Heteronomiekritik entkommt: Wer konsequent nach der Wurzel solcher Anerkennung fragt, bekommt bald einen Prozeß in den Blick, der über eine Kette von authentischen Zeugen auf das *Urbild* solcher Anerkennung, auf den liebenden Schöpferwillen Gottes selbst zurückverweist. Überall dort, wo Anerkennung in diesem Sinne geschieht, wird explizit oder implizit ein Lob des Schöpfergottes gesungen.

¹⁸ Vgl. Norbert Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*. München 1991, S. 95-134.

¹⁹ Vgl. Matthias Loretan, *Stars der Selbst-Offenbarung im Container. Big Brother: eine spätmoderne Schlüsselszene von banaler Allwissenheit*, in: *Medienheft 15* (20. März 2001), S. 19-24.

²⁰ Vgl. Norbert Bolz, *Die Sinngesellschaft*. Düsseldorf 1997.

²¹ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Christologische Brennpunkte*. Essen 1985; Ders., *Botschaft eines Toten*. Regensburg 1997.

²² Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Regensburg 2002, S. 233ff.

Betrachtet man nun den Ernstfall solch liebender Anerkennung, nämlich die immer als möglich anzunehmende *Verweigerung* bis zur Niedertracht²³, so wird deutlich, daß Liebe in letzter Konsequenz auch *Anerkennung* des Gegenübers in seiner unerlösten Verstrickung bis in die Auslieferung (*lat. traditio*) des eigenen Lebens heißen kann. Das sündlose Leben und Sterben Jesu, wie es in den Evangelien beschrieben wird, erscheint so zugleich als Gipfelpunkt menschlicher Subjektivität und als Offenbarwerden dessen, was Göttlichkeit für den Menschen konkret heißen kann: die Möglichkeit letztgültigen Sinns in einem auf den ersten Blick absurden Leben.²⁴ Wo «jemand seine Existenz daransetzt, daß in einem anderen Vernunftwesen das Bild des unbedingten Seins hervortritt [...], führt Reue auch über die schlimmste aller

²³ Ebd., S. 268.

²⁴ Ebd., S. 275.

²⁵ Ebd., S. 276.

Sünden [...] nicht in die Verzweiflung, sondern in die Gewißheit von Verzeihung.»²⁵ Aus einer solchen bewußt allgemeinen Rekonstruktion des christlichen Kerygmas wird deutlich, daß für *jeden* Menschen, auf den diese Beschreibung zutrifft, zwar nicht die Originalität des Gottessohnes beansprucht werden kann, aber doch immerhin die unverstellte Zeugenschaft für Liebe und Anerkennung Gottes. Gleichzeitig können wir vor diesem Hintergrund die Erzählungen von Leben, Tod und Aufstehen Jesu Christi als erneutes Reflexivwerden der biblischen Tradition verstehen. *Traditio*, verstanden als radikale Hingabe an den anderen Menschen, eröffnet zudem einen Maßstab für kirchliches Handeln aber auch die Möglichkeit einer Zeugenschaft außerhalb ausdrücklich kirchlicher Zusammenhänge und eine scharfe Kriteriologie für die Frage, ob in einem säkularen Vollzug die in Christus fleischgewordene äußerste Möglichkeit menschlicher Existenz erreicht, wenigstens angezielt oder völlig verfehlt wird. (Zweiter Teil folgt.) *Joachim Valentin, Freiburg/Brsg.*

Giorgio Agamben – Biopolitische Philosophie

Der Ausnahmezustand als konstitutive Leerstelle zwischen Gesetz und Gesetzlosigkeit

«Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der <Ausnahmezustand>, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.»¹ Daß diese Sätze *Walter Benjamins* als Leitmotiv der Schriften des Veroneser Philosophen *Giorgio Agamben* dienen könnten, ist kein Zufall; schließlich hat er die italienische Benjamin-Gesamtausgabe betreut. Bei dem 1940 verfaßten, erst posthum (1942) veröffentlichten Text bleibt einiges unklar, so auch, ob Benjamin diese These auf den erwähnten «Faschismus» bezogen oder sie als geschichtsphilosophisches Unversale verstanden hat, wie Agamben es anscheinend lesen will. Während «Ausnahmezustand» meist als Begriff *Carl Schmitts* gilt, in dem sich zeige, wer der «Souverän» ist, will Agamben in einer Untersuchung der etwas mysteriösen Schmitt/Benjamin-Beziehung nachweisen, daß Schmitt ihn wohl nach der Lektüre von Benjamins früher Schrift «Zur Kritik der Gewalt» (1921) übernommen hat.²

Was Agamben näherhin mit Ausnahmezustand meint, läßt sich aus seinen Schriften nur mühsam eruieren; ich habe selten erlebt, daß Rezensionen zu so unterschiedlichen Interpretationen gekommen sind wie in diesem Fall.³ So mag es ratsam sein, nicht mit dem komplexen «Homo sacer (I)» zu beginnen, sondern mit einer jüngeren publizistischen Wortmeldung Agambens.

Im Januar 2004 hat er erklärt, warum er eine Gastprofessur an der New York University abgelehnt habe, obwohl er seit etlichen Jahren amerikanischen Kollegen und Studenten «in Sympathie verbunden» sei.⁴ Er wolle sich damit nicht etwa gegen sie oder die USA schlechthin, sondern gegen die «biopolitische Tätowierung» verwehren, als die er die jüngsten repressiven Kontrollen, etwa mit Fingerabdrücken, bei der Einreise in die USA wahrnimmt: «Aber es gibt eine Stufe der Kontrolle und der Manipulation der Körper, deren Überschreitung ein neuer globaler biopolitischer Zustand bedeuten würde, ein Schritt zu dem, was *Michel Foucault* als eine Art progressive Vertiefung des Menschen durch äußerst verfeinerte Techniken beschrieben hat.» Es gehe um das «neue <normale> biopolitische Verhältnis zwischen Bürger und Staat ... um Einrichtungen, die das nackte Leben identifizieren

und erfassen...». Der Ausnahmezustand wird in der Kontrolle der Körper zur Normalität: «Vor ein paar Jahren habe ich einmal geschrieben, daß das politische Urbild des Westens nicht mehr die Stadt, sondern das Konzentrationslager ist, nicht Athen, sondern Auschwitz»; so wie die Aufnahme der Deportierten in Auschwitz durch Tätowierung geregelt wurde, so ähnlich die «biopolitische Tätowierung, zu der wir heute gezwungen werden, um in die Vereinigten Staaten einzureisen».

Das ist natürlich starker Tobak, wenn nicht schlichter Unsinn. Aber Agamben meint das «philosophisch», nicht «historisch», und er will damit ausdrücklich nicht «Phänomene verwischen». Dieser Gegensatz von «philosophisch» und «historisch» verdient Aufmerksamkeit. Offenbar will Agamben, wenn er von «Tätowierung» redet, die – gewiß rabiaten, vielleicht auch erniedrigenden – Prozeduren der US-Einreise-Kontrollen keineswegs *unmittelbar* mit KZ-Praktiken gleichsetzen; das wäre wohl die *historische* Ebene, deren «Phänomene» man nicht mit den *philosophischen* «verwischen» soll. Aber was für eine «philosophische» Wirklichkeit mag es sein, in der solche Gemeinsamkeiten sehr wohl behauptet werden können? Gibt es eine Tiefenstruktur, die nur einem gnostischen Blick, nicht aber der historischen Empirie zugänglich ist? Von dieser für Agamben wesentlichen Differenz soll später noch die Rede sein. Es lohnt sich, diese Polemik ein wenig genauer zu lesen, weil sie Schlüsselbegriffe seiner andernorts oft sehr weit ausholenden Darstellungen enthält. Solche Begriffe lauten beispielsweise «Kontrolle der Körper», «Biopolitik», «Lager» oder «Ausnahmezustand», und direkt oder indirekt erscheinen auch die Namen einiger philosophischer Hausgötter Agambens: *Michel Foucault*, *Carl Schmitt*, *Walter Benjamin*, ebenso *Martin Heidegger* und *Hannah Arendt*. Den Begriff «Biopolitik» hat er von Foucault übernommen und radikalisiert; es empfiehlt sich deshalb ein kurzer Blick auf diese Herkunft.

Bio-Regulierung durch den Staat

Beiden geht es nicht um Ökologie oder Bioethik, sondern um die (politische) Macht über das (menschliche) Leben. In gewisser Weise setzen sie bereits als gegeben voraus, was Bio-Ethiker für die Zukunft erst noch befürchten.⁵ In der «Vereinnahmung des Lebens durch die Macht» und «Machtergreifung über den

¹ W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, VIII, zit. n. W.B., Gesammelte Schriften, Bd. I,2, Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1974, S. 697.

² G. Agamben, Ausnahmezustand. Homo sacer II.1, Frankfurt/M. 2004.

³ Das bezieht sich vor allem auf den ersten von insgesamt vier geplanten Bänden: G. Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. (1995) Frankfurt/M. 2002. Bisher sind in der edition suhrkamp folgende weitere Werke von G. Agamben erschienen: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und das Zeugnis. Homo sacer III, Frankfurt/M. 2002; Ausnahmezustand. Homo Sacer II.1, Frankfurt/M. 2004.

⁴ Deutsch in der «Süddeutschen Zeitung» v. 10./11.1. 2004.

⁵ M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. I, Der Wille zum Wissen. Frankfurt/M. 1977; die im Text folgenden Zitate und Seitenangaben stammen aus: M.F., In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76. Frankfurt/M. 1999, Vorlesung v. 17.3.1976, S. 276-305. Eine Vorlesungs-Nachschrift (1978/79) mit dem Titel «Naissance de la biopolitique» ist angekündigt.

Menschen als Lebewesen» seit dem 19. Jahrhundert erkennt Foucault eine Tendenz zur «Verstaatlichung des Biologischen», einen «Staatsrassismus». Zur Erklärung greift er auf die klassische Theorie der Souveränität zurück. «Die Wirkung der souveränen Macht auf das Leben ist erst von dem Moment an ausübbar, da der Souverän töten kann ... Es ist das Recht, sterben zu machen oder leben zu lassen.» (S. 277f.) Dieses Recht währt bis ins 19. Jahrhundert und erfährt danach eine Ergänzung oder Umkehrung: zur Macht, leben zu machen und sterben zu lassen. Den Souverän, dem nun dieses Recht zukommt, haben die Bürger im Sozialvertrag gewählt. Das bringt neue Formen der Macht durch Vereinnahmung der Körper mit sich, die «Disziplartechnologie» (S. 279), die deren Nutzwert durch Dressur und Übung erhöhen: «Es handelt sich zugleich um Techniken der Rationalisierung und der strikten Übung einer Macht, die auf am wenigsten kostspielige Weise mittels eines gesamten Systems der Überwachung, der Hierarchie, Kontrolle, Aufzeichnung und Berichte ausgeübt werden sollte.» (S. 279)

Diese Praktik wird nun schließlich überholt durch die jüngeren Technologien der «Bio-Regulierung durch den Staat» (S. 289) und richtet sich nicht mehr auf den individuellen Körper und seine Disziplinierung, sondern auf das Leben des «lebendigen Menschen» als Masse, «letztendlich ... auf den Gattungs-Menschen». Foucault sieht nach der früheren «Anatomie-Politik des menschlichen Körpers» im 20. Jahrhundert etwas auftreten, «das ich als «Biopolitik» der menschlichen Gattung bezeichnen würde». (S. 280) Darunter versteht er die demographische Kontrolle, Beobachtung der Reproduktionsprozesse mit Statistiken zu Geburt und Tod, medizinische Maßnahmen für Gesundheit und öffentliche Hygiene, Infälle, Alter, Gebrechen, Anomalien; Umweltfaktoren, Klima, städtische Milieus usw.: «Über all das trägt die Biopolitik Wissen zusammen und definiert sie das Feld ihrer Machtintervention. ... Es geht um das Konzept der «Bevölkerung.»» (S. 283)

Foucault belegt das weiterhin am Beispiel des Todes oder der Sexualität und resümiert: «Kurz gesagt geht es also darum, das Leben und die biologischen Prozesse der Menschengattung zu erfassen und nicht deren Disziplinierung, sondern deren Regulierung sicherzustellen. ... Die Souveränität machte sterben und ließ leben. Nun tritt eine Macht in Erscheinung, die ich als Regulierungsmacht bezeichnen würde und die im Gegenteil darin besteht, leben zu machen und sterben zu lassen.» (S. 285).

Im Staatsrassismus der Nationalsozialisten verbanden sich disziplinäre Gewalt und regulierende Biomacht als die «vollkommenste Entfesselung der Tötungsmacht». (S. 300) Die Tötungsmacht wird, etwa durch Denunziation, allgemein zugänglich und im Krieg als dem eigentlichen Ziel zum Selbstzweck; sie bezieht sich nicht nur auf die Zerstörung anderer Rassen, sondern auch auf den (Selbst-) Mord der eigenen Bevölkerung. «Natürlich hat nur der Nazismus ... Mechanismen der Bio-Macht bis zum Paroxysmus gesteigert. Dieses Spiel gehört aber zum Funktionieren aller Staaten.» (S. 302)

Ob, warum und wie das für alle moderne Staaten gelten soll, bleibt offen. Foucault läßt die Frage auf sich beruhen und geht sofort über zu einer (um 1975 bei französischen Intellektuellen noch unüblichen) Kritik des Sozialismus: «Ich glaube, daß der Sozialismus genauso vom Rassismus geprägt ist wie das Funktionieren des modernen Staats, des kapitalistischen Staats. ... Das Thema der Bio-Macht ... wurde in der Tat wieder von ihm aufgegriffen. ... Die Vorstellung schließlich, daß Gesellschaft oder Staat ... im wesentlichen die Aufgabe hat, das Leben in Beschlag zu nehmen, es zu gestalten ... seine Chancen und biologischen Möglichkeiten zu durchlaufen und einzugrenzen – all das wurde vom Sozialismus, wie mir scheint, übernommen.» (S. 302f.)

Foucaults obsessiv verfolgtes Thema, die Aufdeckung von Dispositiven der Macht, gilt hier der neueren biopolitischen Regulierungsmacht. Sie erweist sich als Hintergrund von Praktiken wie etwa staatlicher Gesundheitskampagnen, Vorsorge-Regelungen oder Suchtbekämpfung, die oft bereits in gesellschaftliche Normen eingewandert sind, etwa in Fitness- und Schlankheitsidealen, im Prohibitionismus der Rauchverbote oder in stets neu-

en Diät-Programmen. Foucault interessiert sich weniger für die ökonomischen Interessen hinter diesem Gesundheitswahn als vielmehr für die politischen Aspekte der Macht: Kontrolle über die menschliche Bio-Sphäre zu erreichen. Dies folgt jedoch ausdrücklich der Intention, «leben zu machen», fungiert also gerade nicht als «Tötungsmacht».

Der rechtsfreie Raum als Normalzustand

Damit gibt sich Agamben allerdings nicht zufrieden⁶; entscheidend sei vielmehr, «daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, ... Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten. Der Ausnahmezustand, in dem das nackte Leben zugleich von der Ordnung ausgeschlossen und von ihr erfaßt wurde, schuf gerade in seiner Abgetrenntheit das verborgene Fundament, auf dem das ganze politische System ruhte.»⁷ Auch beim zweiten Lesen werden diese Sätze kaum verständlicher. Aber eines läßt sich doch schon erahnen: Anders als Foucault, der die Biopolitik historisch auf eine bestimmte Epoche bezog, deutet sich bei Agamben an, daß es sich eher um eine quasi-ontologische Bestimmung handelt: es gibt die «Ordnung», der das «nackte Leben»⁸ in paradoxer Weise angehört: als ausgeschlossenes ist es im Vollzug der Ausschließung selbst ja noch Teil der Ordnung. Was nun heißt «nacktes Leben»?

Agamben erläutert das an der aristotelischen Unterscheidung von *zoé* (ζοή) und *bios* (βίος); *zoé* meint das nackte, physische Leben, *bios* das gute rechtliche Leben in der Polis. Es ist ein Unterschied von Kultur und Natur, hier genauer: von Recht als Normalzustand und rechtsfreiem Raum als (Dringlichkeits-, Not-) Ausnahmezustand. Agambens These lautet nun, daß in der Gegenwart, ja eigentlich schon in römischer Zeit, die beiden Zustände keine Dichotomie, sondern eine Bipolarität bilden: «Der Ausnahme- oder Dringlichkeitszustand ist heute zum Paradigma des Regierens geworden. Ursprünglich etwas Außergewöhnliches, eben die Ausnahme ... ist er aufgrund einer historischen Transformation zur normalen Form des Regierens geworden.»⁹ Das betrifft aktuell etwa den *patriot act* in den USA oder das Lager in Guantánamo. Grundsätzlicher als dieser historische Befund erscheint aber der «philosophische»: Er «betrifft das seltsame Verhältnis von Gesetz und Gesetzlosigkeit, Gesetz und Anomie. Der Ausnahmezustand stellt eine geheime, aber fundamentale Beziehung zwischen dem Gesetz und der Abwesenheit des Gesetzes her ... eine Leerstelle, aber diese Leerstelle ist konstitutiv für das juristische System.» Das eine enthält auch das andere, nichts ist einfach mit sich identisch: eine beliebte Spielform der postmodernen Dekonstruktion.

Schon in der römischen Rechtsfigur des «homo sacer» nimmt jenes nackte Leben juristische Form an, nach dem Vorbild des paternalen Rechts über Leben und Tod des Sohnes (*vitalis necisque potestas*). «Sacer» bedeutet dabei nicht nur «heiliges» sondern auch «bloßes» Leben (*zoé*)¹⁰; ein *homo sacer* ist von der rechtlich-politischen Sphäre ausgeschlossen, ein «Outlaw», aber, da dieser Ausschluß in der Ordnung der Rechtsgemeinschaft vollzogen wird, auch noch Teil dieser Ordnung: das eingeschlossene Ausgeschlossene. Die gelehrten, teils originellen, teils eher eigenwilligen, jedenfalls recht ausführlichen rechtshistorischen Varia-

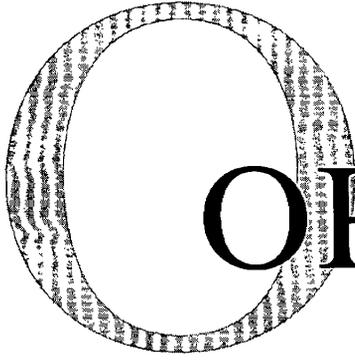
⁶ Zur Differenz von Foucaults und Agambens «Biopolitik» vgl.: Ph. Sarasin, Agamben – oder doch Foucault?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), Heft 1, S. 348-353.

⁷ G. Agamben, Homo sacer, S. 19.

⁸ «La nuda vita», entlehnt von Benjamins «bloßem Leben».

⁹ Interview Agambens (mit U. Raulff) in der «Süddeutschen Zeitung» v. 6.4.2004.

¹⁰ Das Leben des homo sacer kann (straflos) getötet, darf aber nicht (kultisch) geopfert werden, wie Agamben mehrfach unter Berufung auf das römische Recht schreibt; er ist gleichsam «vogelfrei» oder ein «Werwolf». – Man hat auch gelegentlich eine religiöse Deutung zu geben versucht und den homo sacer als den Gekreuzigten gesehen; doch das hat wohl wenig mit dem juristisch-biopolitischen Projekt Agambens zu tun.



ORIENTIERUNG

Leserumfrage

Liebe Leserin, lieber Leser,

die ORIENTIERUNG erscheint seit 1937. Ihr gesellschaftliches und kirchliches Umfeld ist heute ein völlig anderes als damals. Zudem verändert sich zur Zeit die Medienlandschaft in einem Ausmaß wie nie zuvor. Die Rolle eines «traditionellen» Mediums wird notwendig eine andere. Da die Redaktion und unsere Autorinnen und Autoren auch in diesem neuen Umfeld für Sie schreiben und publizieren wollen, erlauben wir uns, Ihnen einige Fragen vorzulegen, damit Sie uns Ihre Vorstellungen und Interessen, Ihre Beurteilungen und Vorschläge kundtun. Gewiß werden wir nicht alle Ihre Wünsche erfüllen können, Ihre Antworten werden uns aber in jedem Fall eine große Hilfe sein.

Herzlichen Dank für Ihre Mühe.

Josef Bruhin

Nikolaus Klein

Mit welcher Note beurteilen Sie die Inhalte der ORIENTIERUNG?

- sehr gut zufriedenstellend schlecht
 gut könnte besser sein

Mir gefällt besonders: _____

Mir gefällt gar nicht: _____

Welche Beiträge in der ORIENTIERUNG interessieren Sie besonders?

Werden in der ORIENTIERUNG die wichtigen Vorgänge unserer Zeit in den Blick genommen?

ja welche? _____

nein welche? _____

Was erwarten Sie von einem Medium wie der ORIENTIERUNG in der gegenwärtigen Medienvielfalt?

Wie beurteilen Sie die Vielfalt und Zusammenstellung der Themen?

Sind die Artikel mehrheitlich verständlich bzw. lesbar, sind sie mehrheitlich zu kompliziert bzw. schwer lesbar? Warum?

Wünschen Sie

- | | | |
|---|---|---------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Interviews | <input type="checkbox"/> Kommentare | <input type="checkbox"/> Glossen |
| <input type="checkbox"/> kürzere Beiträge | <input type="checkbox"/> längere Beiträge | <input type="checkbox"/> Kontroversen |
| <input type="checkbox"/> feste Rubriken | | |

Wie gefällt Ihnen das Layout der ORIENTIERUNG?

- gut zufriedenstellend schlecht

Haben Sie Vorschläge? _____

Welche Erscheinungsweise ziehen Sie vor?

- 2 x monatlich wie bisher 1 x monatlich

Umfang _____

Wie erfolgt die Zustellung?

- immer pünktlich oft nicht pünktlich
 meist pünktlich

In welchem Zustand erhalten Sie die ORIENTIERUNG?

- in gutem Zustand hier und da beschädigt
 öfter in schlechtem Zustand

Lesen Sie

- in der Regel jede Ausgabe nur wenige Ausgaben

- Benützen Sie bestimmte Nummern oder einzelne Artikel weiter?
- Geben Sie regelmäßig oder manchmal einzelne Nummern weiter?

Lesen Sie die ORIENTIERUNG

- aus beruflichen Gründen
 - aus privaten Interessen
 - weil _____
-

Sind Sie LeserIn der ORIENTIERUNG

- aufgrund einer Empfehlung
 - aufgrund von Probenummern
 - aufgrund der Lektüre aufgelegter Exemplare
 - aufgrund _____
-

Allgemeine Angaben

Seit wann sind Sie LeserIn der ORIENTIERUNG? _____

- | | | |
|--------------------------------------|---------------------------------------|---|
| Geschlecht | <input type="checkbox"/> Frau | <input type="checkbox"/> Mann |
| Altersgruppe | <input type="checkbox"/> bis 30 Jahre | <input type="checkbox"/> 31-40 Jahr |
| <input type="checkbox"/> 41-50 Jahre | <input type="checkbox"/> 51-65 Jahre | <input type="checkbox"/> 65 Jahre und älter |

Beruf: _____

Wohnort: Schweiz Deutschland Österreich
andere Länder: _____

Vielen Dank für Ihre Mühe.

Bitte senden Sie den ausgefüllten Fragebogen an:

ORIENTIERUNG, Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Fax 0041 (0)1 201 49 83

tionen dieses Themas müssen hier nicht im Detail interessieren. Agamben begrenzt die biopolitische Regulationsmacht nicht wie Foucault auf moderne Staaten, sondern erkennt in ihr eher ein totalitäres Universales, das einen labilen Dauerzustand zwischen Natur und Kultur, Recht und Macht bezeichnen soll. Diese Labilität bildet den «Ausnahmestand», eine gleichzeitig naturhaft-körperliche, nackte und rechtlich-politische Präsenz. Paradigma für diesen Rückfall ist das «Lager», wo der Gegensatz von Norm und Faktum zusammenfällt.

Schon in der Moderne hat sich der alte «Bann» der Biopolitik als Regulationsmacht des Staates über das Leben verschärft; tendenziell ist der Bürger zum homo sacer geworden. Anders als Foucault, der die KZs und den Staatsrassismus der NS-Herrschaft als biopolitischen «Paroxysmus» deutete, sieht Agamben im Lager nun den eigentlichen «Nómos der Moderne»: «Insofern seine Bewohner jeden politischen Status entkleidet und vollständig auf das nackte Leben reduziert worden sind, ist das Lager auch der absoluteste biopolitische Raum, der je in die Realität umgesetzt worden ist, in dem die Macht nur das reine Leben ohne jegliche Vermittlung vor sich hat. Darum ist das Lager das Paradigma des politischen Raumes, und zwar genau in dem Punkt, wo die Politik zur Biopolitik wird und der homo sacer sich virtuell mit dem Bürger vermischt.»¹¹

Verhängnisvolle Kongruenz zwischen Faktum und Recht

Vermutlich beschränkten sich die rechtshistorischen Studien Agambens zum römischen Homo sacer auf das Interesse eines kleinen Kreises einschlägiger Experten, wenn sie nicht zu dieser Sicht der Moderne ausgeholt hätten. Es soll sich dabei nicht einfach nur um wilde Behauptungen handeln; vielmehr geht es um eine analytische Tiefschärfe, in der es «heuchlerisch» erscheint, bloß zu fragen, wie Menschen überhaupt solche Verbrechen begehen konnten, «statt gewissenhaft zu untersuchen, durch welche juristische Prozeduren und welche politischen Dispositive menschliche Wesen so vollständig ihrer Rechte und Eigenschaften beraubt werden können, bis es keine Handlung mehr gab, die an ihnen zu vollziehen noch als Verbrechen erschienen wäre».¹²

Es herrscht der Ausnahmezustand als Regel, insofern durch Setzung einer souveränen politischen Entscheidung Faktum und Recht ununterscheidbar geworden sind. Auch dafür bezieht Agamben sich auf Carl Schmitt und dessen Kritik des «Gesetzesaberglaubens».¹³ Schmitt vergleicht den Begriff der Rasse («Artgleichheit») mit jenen Generalklauseln und unbestimmten Begriffen, die die zeitgenössische Gesetzgebung in Europa imprägniert und ad absurdum geführt hätten; solche Generalklauseln (wie etwa «gute Sitten», «unbillige Härte», «Notlage» usw.) unterlaufen durch ihre Situationsbezogenheit alle Sicherheit und Berechenbarkeit der Rechtsnormen, die dadurch wertlos werden; das trafe vice versa auch für einen Regreß auf den bloßen Formalismus des positiven Rechts zu.

Der Rekurs auf die nationalsozialistische «Rasse» ähnelt zwar ebenfalls jenen Generalklauseln, hat aber den Vorteil, daß er nicht auf äußerliche Kontingenz zurückgreift, sondern auf eine Einheit von Recht und Faktum, wie sie in Volksgemeinschaft, Rasse oder Führer gegeben ist. Was der Führer sagt, ist Quelle des Gesetzes. «Normgebung und Vollstreckung, Herstellung des Rechts und seine Anwendung (sind) in keiner Weise mehr unterscheidbar. ... Das Lager ist der Ort dieser absoluten Unmöglichkeit, zwischen Faktum und Recht, zwischen Norm und Anwendung, zwischen Ausnahme und Regel zu entscheiden, und es ist der Ort, wo dennoch unablässig darüber entschieden wird. Was der Aufseher oder der Funktionär vor sich hat, ist kein außerrechtliches Faktum (ein Individuum, das der jüdischen Rasse zugehört), auf die es das *discrimen* der nationalsozialistischen Norm

¹¹ G. Agamben, Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt/M., 2002, S. 180.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. C. Schmitts Essay «Staat, Bewegung, Volk» (1933).

anzuwenden gilt; im Gegenteil, jede Geste, jeder Vorfall im Lager ... setzt die Entscheidung über das nackte Leben ins Werk, die den deutschen biopolitischen Körper verwicklicht.»¹⁴ Der Ausschluß des jüdischen Körpers ist der Einschuß, die Konstitution des eigentlichen deutschen Körpers.¹⁵

Das Wesen des Lagers besteht so in der «Materialisierung des Ausnahmezustandes», und überall dort, wo sonst eine solche Struktur geschaffen wird, befinden wir uns virtuell im Lager. Agamben führt eine Reihe von Beispielen (die Sistierung von Ausländern in Italien, Frankreich und Deutschland, die ethnischen «Säuberungen» in Ex-Jugoslawien) dafür an, daß ein scheinbar harmloser Ort sich in einen Raum verwandelt, «in dem die normale Ordnung de facto aufgehoben ist, in dem es nicht vom Recht abhängt, ob mehr oder weniger Grausamkeiten verübt werden»¹⁶ sondern von der zufälligen Zivilität oder Ethik des zeitweiligen Souveräns, der Polizei. In diesem Kontext sieht Agamben auch offensichtlich die eingangs erwähnte «biopolitische Tätowierung» bei den US-Einreise-Kontrollen oder auch das reale Lager auf Guantánamo.¹⁷

Dieser seit der Antike stets variierte Defekt erlaubt es Agamben im Blick auf die Moderne – wenn auch «mit aller Vorsicht» – von «einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus» zu sprechen. (S. 20) Wiederum sei das «keine historiographische These», auch keine Variante der behaupteten Konvergenz von Liberalismus und Kommunismus (Leo Strauss), vielmehr müsse auf historisch-philosophischer Ebene daran festgehalten werden, «denn sie allein erlaubt es, uns angesichts der neuen Realitäten und unvorhergesehenen Konvergenzen dieses Jahrhunderts zu orientieren und das Feld für jene Politik frei zu machen, die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt». (S. 21)

Das ist eine der wenigen Stellen, an denen Agamben den Rahmen einer westlich-abendländischen Verhängnisgeschichte verläßt und – wenn auch nur vage – eine noch offene Zukunft nicht ausschließt; man würde darüber gern Näheres erfahren, aber das findet sich nirgendwo. Unsere heutige Politik, heißt es stattdessen, kennt keinen anderen Wert als das (bloße) Leben, die Rückkehr des Ausgeschlossenen ins Innere der Ordnung; sie bedeutet, daß das rechtlich geordnete und das nackte Leben nun gleichzeitig nebeneinander existieren, Recht und Faktizität ununterscheidbar geworden sind; in anderer Terminologie: Die einstmals mühsam gewonnene kulturelle Distanz zur Ursprungsnatur ist im Prozeß der Ausgrenzung, der selbst noch einmal etwas von der rohen Ursprungsgewalt an sich hat, wieder in die Ordnung zurückgekehrt, als unbeherrschte Naturbeherrschung.¹⁸ Dieser Ausnahmezustand geht über die frühere Phase der «Disziplinierung» (Foucault) noch hinaus; in dieser Phase wurde das menschliche Leben zum Objekt der Ordnung; nun ist ein «weiterer Prozeß in Gang gekommen ..., der im großen und ganzen mit der modernen Demokratie zusammenfällt, in der sich der Mensch als Lebewesen nicht mehr als *Objekt*, sondern als *Subjekt* der politischen Macht präsentiert». (S. 19) Er ist Herrscher und Beherrscher zugleich, im ständigen Ausnahmezustand. So ergibt sich für diese Demokratie auch eine spezifische Aporetik: «Freiheit und Glückseligkeit der Menschen am selben Ort – dem «nackten Leben» – ins Spiel bringen zu wollen, der doch ihre Verknechtung bezeichnete». (S. 20) Just in jenem Augenblick, wo mit Menschen- und Freiheitsrechten (die Agamben in keiner Weise entwerten möchte) frühere Herrschaftsformen als *bios* überwunden schienen, zeigte

¹⁴ G. Agamben, siehe Anm. 11, S. 182f.

¹⁵ In «Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III», Frankfurt/M. 2003, demonstriert Agamben das eindrücklich am Beispiel des «Muselmanns», S. 36-75.

¹⁶ Zum Ausnahme- und Normalzustand bei Agamben vgl.: J. Link, «Normaler Terror? Zu den Thesen von G. Agamben», in: Dissonant. Sonderheft 2003: Irakkrieg, S. 24-26. Dieser Beitrag bezieht sich auf einen Essay Agambens («Der Gewahrsam. Ausnahmezustand als Weltordnung») in der FAZ v. 19.4.2003.

¹⁷ G. Agamben, Ausnahmezustand. Homo sacer II.1, Frankfurt/M. 2004. Die im Text folgenden Seitenangaben beziehen sich auf dieses Werk.

¹⁸ Das ist bekanntlich eine Grundfigur der «Dialektik der Aufklärung» von M. Horkheimer/Th. Adorno; Agamben bezieht sich allerdings an keiner Stelle darauf.

sich diese Ordnung unfähig, die *zoé*, das nackte Leben (die «Natur»?) zu bewahren. Nazismus und Faschismus haben diese Destruktion bis zum paradigmatischen Exzeß vorgeführt, ohne daß sich die heutigen Demokratien in der Tiefenstruktur von solchem Notstand schon wirklich befreit hätten.

Kritikpunkte

Damit möchte ich die Darlegung zentraler Thesen der Philosophie Agambens erst einmal abschließen. Sie kann nur vorläufig sein, weil sie sich hauptsächlich auf den «Homo sacer I» beschränkt, den der Autor selbst aber als *work in progress* ansieht. Zudem liegt eine Reihe von meist anschaulicheren Einzelstudien vor, die das bisherige Konzept auf konkrete und aktuelle Fälle beziehen und auch ergänzen; sie bedürften einer eigenen Auseinandersetzung.¹⁹

Auch wenn also noch kein abgeschlossenes Opus als letztes Wort Agambens vorliegt, kristallisieren sich bereits zentrale Motive heraus. Ich möchte davon drei auswählen. Zunächst ein eher formales, die Darstellungsweise betreffend. Vielleicht auch von Benjamin, sichtlich aber von dekonstruktiv-postmodernen Figuren inspiriert, neigt Agamben bei aller Gelehrsamkeit zu einer Denk- und Darstellungsform, die historische Beispiele, Analogien und Assoziationen gern mit Argumenten gleichsetzt. Dieses changierende, Festlegungen vermeidende und historisch überladene Spiel macht auch die Lektüre bisweilen verdrießlich. Auch die Paradoxien oder dialektischen Volten von Einschluß – Ausschluß oder Inklusion – Exklusion scheinen oft origineller als sie sind.²⁰ Desgleichen operiert jene schon erwähnte Affinität zu quasi-gnostischen Denkformen mit einem esoterischen Wissen, das eine transhistorische Tiefensicht beansprucht und darüber ins Metaphysische gerät: «Die Politik erweist sich demnach als im eigentlichen Sinn fundamentale Struktur der abendländischen Metaphysik. ... Die «Politisierung» des nackten Lebens ist die Aufgabe schlechthin der Metaphysik, in der über die Menschheit und den lebenden Menschen entschieden wird; und wenn die Moderne diese Aufgabe annimmt, tut sie nichts anderes als der wesentlichen Struktur der metaphysischen Tradition die Treue zu halten.» (S. 18) Sie soll die Schwelle zwischen Inklusion und Exklusion, von politischem und nacktem Leben, Recht und Faktum besetzen. Auf dieser Linie verstärkt sich der Eindruck, daß Agamben sich in geschichtsphilosophische Spekulationen verrennt, wenn beispielsweise vom antiken Homo sacer eine *Direttissima* zum modernen Bürger führt: eine durchgehende Verstrickung in Unheilsgeschichte.

Gleichermaßen zeigen sich Eigenheiten, die man sich angewöhnt hat unter den Titel «postmoderne Diskursform» zu subsumieren. So, wenn Agamben beispielsweise der Demokratie «innerste Solidarität mit dem Totalitarismus» attestiert: das Jonglieren mit solcher paradoxen Antithetik entspricht weniger der Sache als dem Bedarf nach schickem Theorie-Design.

Zum zweiten möchte ich die Rolle der Lager, der KZs und ihrer inneren Beziehung zur gegenwärtigen Demokratie, wie Agamben sie darstellt, in Frage stellen.²¹ Daß und wie dort die humanisierende Differenz von Recht und Faktum, Norm und Realität auch den Lager-Häftlingen verloren ging, haben überlebende Autoren²² in ihren Berichten bestätigt. Verzichtet man auf die prätentiose Rhetorik der Differenzphilosopheme, könnte man auch schlichter sagen, daß es sich einfach um das brutale Recht

des Stärkeren handelte. Auf nichts anderes läuft doch auch Carl Schmitts Theorie von Souverän und Ausnahmezustand schließlich hinaus.

Ich lasse einmal die gelegentliche Unterstellung beiseite, Agamben wolle das «Lager» für seine Theorie-Zwecke funktionalisieren; doch wenn seine Behauptung, daß zwischen KZ und gegenwärtiger Demokratie eine strukturelle Identität existiere, mehr sein soll als provokanter biopolitischer Alarmismus, stellen sich doch einige Fragen. Mit Ausnahme von Hannah Arendt bezieht Agamben sich dafür auf Autoren, die das westlich-parlamentarische Demokratiemodell, das sich vor allem durch die liberalen Vertragstheorien von Hobbes bis Rawls legitimiert, ablehnten (Benjamin, Schmitt, Heidegger, mit Abstrichen auch Foucault). Einigen der genannten Autoren sind ebenfalls gnostische Umwandlungen nicht immer fremd, bei mitunter großzügigem Umgang mit der empirischen Geschichte.

Daß die verpönten liberalen Vertragstheorien, vor allem ihr Gründungsmythos, keineswegs ohne Fehl und Tadel sind, ist alles andere als neu; Alternativen haben jedoch meist den Praxis-Test nicht bestanden oder jenen Naturzustand wiederhergestellt, der durch Freiheit und Recht gerade mühsam zivilisiert werden sollte. So reicht auch heute sehr wohl das geltende Völkerrecht aus, um Guantánamo juristisch als Skandal zu bezeichnen, ohne gegen die aktuellen US-Einreise-Prozeduren gleich die Auschwitz-Tätowierung zu bemühen. Natürlich läßt sich jeder autoritäre oder widerrechtliche politische Zugriff irgendwie immer auf das KZ als Paradigma beziehen.

Fehlende Dimension der Gesellschaft

Es zeigt sich, daß Agamben problematischen Voraussetzungen aufsitzt. Die erste hängt mit den genannten anti-liberalen Kronzeugen zusammen. Weder Benjamins «Zur Kritik der Gewalt» noch Schmitts antidemokratische Ressentiments sind besonders geeignet, alternative «Gesetzeskraft»²³ zu entwickeln, sie atmen lediglich den Geist politischer Mystik oder der konservativen Revolution. Weiterhin hat Agamben in puncto biopolitischer Regulierungsmacht Foucault zwar Halbherzigkeit vorgehalten, aber als gemeinsames Grundmuster bleibt dessen obsessive Kritik der Macht erhalten. Agamben fokussiert sie vor allem auf die «Ordnung», Recht und Staat. Dabei verschwindet aber eine ganze Dimension: die gesellschaftliche. Es gehört zum nachhaltigen Erkenntnisgewinn der sozialistisch-marxistischen Kritik, daß Herrschaft und Macht nicht mehr allein von der Staatsgewalt ausgehen, sondern ebenso und zunehmend von gesellschaftlicher Macht, der privaten Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und ihrer systemischen Konsequenzen. Diese Sicht gewinnt heute täglich an Evidenz, sei's mit der Aufkündigung des sozialstaatlichen Kompromisses, sei's in der Defensive der Nationalstaaten gegenüber den *global players*. Kurzum, man kann nicht gut von Biopolitik reden, ohne die ökonomische Macht zu thematisieren. Das gilt selbst für die unmittelbare biowissenschaftliche Forschung, in der ja keineswegs nur reiner Wahrheits- und Wissensdrang die Szene bestimmt.²⁴

In Italien ist Agamben längst kein Geheimtip mehr, sondern fast schon intellektueller «Kult». Dabei spielen aber auch andere als unmittelbar philosophische Hintergründe eine Rolle, nämlich eine theoriepolitisch depressive Großwetterlage. Die westliche Euphorie nach der Implosion des Sowjetimperiums hat sich rasch

²² Unter anderen etwa Eugen Kogon, Jean Améry, Jorge Semprún, Imre Kertész oder Primo Levi.

²³ Vgl dazu: J. Derrida, *Gesetzeskraft*. Der «mystische Grund der Autorität». Frankfurt/M. 1991; Derrida setzt sich hier u.a. kritisch mit W. Benjamins Kritik der Gewalt und C. Schmitt auseinander.

²⁴ Auch ein etwas aus der Mode gekommener Autor verdiente eine Erwähnung: Herbert Marcuse, der in «Triebstruktur und Gesellschaft» (1957/1967) oder «Der eindimensionale Mensch» (1964/1967) von politischer Herrschaft durch manipulative Präformierung der materiellen und intellektuellen Bedürfnisse spricht, «biopolitisch» auch in materialistischem Freud-Verständnis. Ergiebig dazu neuerlich: H. Marcuse, *Nachgelassene Schriften*. Philosophie und Psychoanalyse, Lüneburg 2002 (mit einer ausführlich einleitenden Studie von Alfred Schmidt).

¹⁹ Neben den schon angeführten Titeln: G. Agamben, *Mittel ohne Zweck*. Noten zur Politik. Freiburg-Berlin 2001; ders., *L' Aperto. L'uomo e l'animale*. Turin 2002; ders., *Was von Auschwitz bleibt*. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III, Frankfurt/M. 2003.

²⁰ Damit hat nicht zuletzt N. Luhmanns Systemtheorie ausgiebig operiert.

²¹ Man sollte ohne jedwede Relativierung der deutschen KZs doch auch auf andere Formen des «Lagers» verweisen; von der antiken Zwangsarbeit der Kriegsgefangenen bis zu den britischen Konzentrationslagern im Burenkrieg (1899-1902) und der seit den Zaren ehrwürdigen russisch-sowjetischen Tradition der sibirischen Gulags hat es durchaus Praktiken der Vernichtung durch Arbeit gegeben; sie finden bei Agamben aber keine Erwähnung.

ernüchtert und neue Krisen und Legitimationsdefizite freigelegt. Schon der tägliche Blick in die Zeitung kann uns hier die Aufzählung von tristen Details ersparen. Das Paradestück der westlichen Systeme, eine florierende Wirtschaft, scheint an nichts so zu kränken wie an den Resultaten seiner Erfolge und Rationalisierungsgewinne.²⁵ Es fehlt auch nicht an mehr oder minder treffender Kritik im einzelnen, aber die Kräfte, die diesen Krisentendenzen eine intelligente, aktuelle, makrotheoretische Kapitalismuskritik abgewinnen und alternative Einbildungskraft entwickeln könnten, scheinen wie gelähmt. In einer solchen Situation steigt die Versuchung, vorzeitig den Messias auszurufen, wo es de facto eher um *radical chic* geht.²⁶ Agambens groß angelegtem Homosacer-Projekt könnte ein ähnliches Schicksal blühen.²⁷

Werner Post, Bonn-Dortmund

²⁵ Neben vielen apologetischen Fäseleien oder altlinker Polemik eine kluge Ausnahme: Horst Afheldt, *Wirtschaft, die arm macht. Vom Sozialstaat zur gespaltenen Gesellschaft*. München 2003.

²⁶ Ein Beispiel unter anderen bildet die rasch erschöpfte Konjunktur von M. Hardt, A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/M.-New York 2000.

²⁷ Um der Gemeinde von Postmodernen und Dekonstruktivistinnen einen letzten Tritt anzutun: Es spricht einiges für die Vermutung, daß deren Dezentrierungs-Intentionen unfreiwillig eine subkutane Komplizenschaft mit entsprechend neoliberalen Konzepten eingegangen sind.

Verflüchtigungsfiguren

Zu Hartmut Langes neuestem Novellenband *Leptis Magna*

Hartmut Lange, geboren 1937 in Berlin-Spandau, ist trotz seiner mit zahlreichen Preisen (u.a. dem Italo-Svevo-Preis 2003) ausgezeichneten Veröffentlichungen einem breiten Publikum eher unbekannt. Dies resultiert wohl zum einen aus seiner beharrlichen Treue zur Form der Novelle, zum anderen erklärt es sich aus seinem leisen und unpräzisen Stil. Nun ist vor kurzer Zeit ein neuer Novellenband *Leptis Magna* von Hartmut Lange im Diogenes Verlag erschienen.¹ Wie unter einer Lupe entfaltet der Autor in diesem Buch erneut viele der Motive und Sprachfiguren seiner vorausgegangenen Werke, um sie in gesteigerter Klarheit zur Sprache zu bringen.

Inhalt der zwei Novellen

Die erste Novelle mit dem Titel *Der Umzug* schildert das Vorhaben des Berliner Professors Bodewig, mit seiner Frau von Berlin nach Wien zu ziehen, weil die Gelegenheit eines ererbten Grundstücks die Chance bietet, noch einmal ein neues Leben zu beginnen. Gegen alle Widrigkeiten wird der Umzug durch den Professor selbst forciert. Die Wohnung in Berlin wird schon geräumt, obwohl das Haus in Wien noch gar nicht bezugsfertig ist. Professor Bodewig schickt seine Frau nach Wien voraus, um die Bauarbeiten zu überwachen, er selbst bleibt in der mittlerweile bis auf wenige Möbel ausgeräumten Wohnung zurück. Zwischen kahlen Wänden führt Professor Bodewig ein Leben des Umbruchs, er speist nur noch im Restaurant und hält halberzig weiterhin seine Vorlesungen an der Universität. Die immer wieder hinausgezögerte endgültige Abreise nach Wien macht aber schließlich seine in der Ferne vereinsamte Ehefrau mißtrauisch. Der zukünftige Schwiegersohn, der als Bote nach Berlin geschickt wird, um nach dem Rechten zu schauen und Professor Bodewig endlich zum Übersiedeln zu bewegen, entdeckt, daß der Schwiegervater in spe eine Affäre mit einer Studentin unterhält, die aber nicht lang andauert. Vielmehr übt die leergeräumte Wohnung, deren modernes Interieur Professor Bodewig zuvor gestört hatte, einen unwiderstehlichen Sog auf den Professor aus, der ihn zum Bleiben veranlaßt. Es ist der Wechsel des Lichts während der Dämmerung, der diesen Reiz bewirkt: In der kahlen Wohnung verändern sich gleichmäßig die Lichtverhältnisse vom hellen Ta-

¹ Hartmut Lange, *Leptis Magna. Zwei Novellen*. Diogenes Verlag, Zürich 2003. Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Novellenband.

geslicht zur Dunkelheit der Nacht. Die Novelle endet offen, mit der Beschreibung, wie Professor Bodewig jene Lichtveränderungen beobachtet.

Die zweite Novelle *Leptis Magna* ähnelt atmosphärisch dem ersten Text. Das Pärchen, Sibylle und van der Velde, wohnt schon lange zusammen und faßt den Plan zu heiraten. Sibylle studiert Jura und wiederholt ihr erstes Staatsexamen, van der Velde arbeitet rund um die Uhr als Informatiker. Sibylles Eltern unterstützen die Heiratspläne, weil sie Sibylle und van der Velde als Erben ihrer Firma einsetzen möchten. Als Gegenleistung für das Engagement in der Firma wollen Sibylles Eltern dem Paar eine, besonders von ihrer Tochter langersehnte, Hochzeitsreise nach Neuseeland schenken. Van der Velde scheint mit dem Lauf der Dinge auch zuerst einverstanden zu sein, mit der Zeit beobachtet Sibylle aber allerlei Anzeichen, die den Verdacht hervorrufen, daß dieser die Pläne hintergeht. Den Auslöser für van der Velde anfangs kaum merklichen Widerstand bildet sein für Außenstehende irrrationales Verlangen, nach Libyen zu reisen, um die verfallene Ruinenstadt *Leptis Magna* am Rande der Sahara zu besuchen. Auffällig erscheint Sibylle zunächst der Umstand, daß van der Velde statt seinen alten Job zu kündigen, um sich ganz auf das Familienunternehmen zu konzentrieren, nunmehr ständig lange Dienstreisen unternimmt. Merkwürdig erscheint ihr zudem, daß aus seinem Koffer bei der Rückkehr häufig ein feiner, rötlicher Sand rieselt, der ihr signalisiert, daß van der Velde tatsächlich schon in der Sahara gewesen sein muß. Mit diesen scheinbar häufigen Besuchen in *Leptis Magna* geht die Halberzigkeit einher, mit der van der Velde den Vorbereitungen Sibylles für die Hochzeit und die anschließende Neuseelandreise zustimmt. Die Novelle endet damit, daß van der Velde vor der Hochzeit spurlos verschwindet. Den Brief, den er Sibylle noch schreibt, verbrennt diese ungelesen. Schließlich reist sie ihm nach Libyen nach, wo sie ihn in *Leptis Magna* vermutet. Anstatt ihn dort aber anzutreffen, gerät sie in einen Sandsturm, wird am nächsten Tag vom Militär aufgegriffen und muß ihr Verhalten vor den libyschen Zollbeamten rechtfertigen.

Desozialisierender Magnetismus

Jenseits ihres Inhalts sind die beiden Novellen über den ihnen gemeinsamen Stil und die in ihnen aufgestaute Atmosphäre miteinander verknüpft. Hartmut Lange verfaßt seine Texte in einer eleganten, schnörkellosen Sprache. Die kurzen parataktischen Sätze sorgen für eine formale Klarheit, die sich eng an die geschilderten Inhalte anschmiegt. Schon im ersten Satz der Novelle *Der Umzug* wird die Stimmung umrissen, die für die Hauptfiguren beider Novellen ausschlaggebend ist. «Professor Bodewig wollte auf zu neuen Ufern, und es sah ganz so aus, als würde sich dieser Wunsch erfüllen.» (S. 9) Dieses «Zu-neuen-Ufern» wird in den beiden Novellen auf je unterschiedliche Weise entfaltet. Es steht jeweils die Frage im Zentrum, was passiert, wenn ein Mensch auf sich allein gestellt versucht, ein neues Leben zu beginnen. Wie bei Hermann Hesse liegt auch hier zunächst allem Anfang ein Zauber inne, aber die Euphorie entbehrt sehr bald jeglicher Leichtigkeit. Es wird deutlich, daß die Gegenwart durch unzählige lebensweltliche Fäden mit der Vergangenheit verbunden ist, die nur schwer und für andere schmerzhaft zu kappen sind. Um das Leben neu in die Hand zu nehmen und zu gestalten, müssen aber diese Fäden abgeschnitten werden, muß sich die Hauptfigur zwangsläufig ihrem sozialen Milieu entfremden.

In beiden Texten handelt es sich folglich um das Hinausgleiten einer Person aus ihrem bisherigen Lebensumfeld, und es scheint bewirkt zu sein durch eine Art atmosphärischer Störung: Ein gleichsam undefinierbarer Sog schlägt die jeweilige Person in Bann und wird immer mehr zum bestimmenden Faktor ihres Handelns. Das Unheimliche an den Texten Langes liegt jedoch nicht in der Tatsache begründet, daß ein Prozeß der Entfremdung zwischen zwei Menschen beschrieben wird, sondern vielmehr ist es die Zerbrechlichkeit selbst der konstantesten und festgefügtsten menschlichen Beziehungen, die sich plötzlich und objektiv

unerklärlich aus dem Nichts heraus ereignet. Dem Leser wird keinerlei Begründung für das Verhalten der Hauptfiguren gegeben, und gerade dieses der Kausalität entzogene Hinweggleiten der Figuren zeigt den Menschen als eine «terra incognita». Die menschliche Gefühlswelt entpuppt sich als eine unberechenbare Komplexität. Professor Bodewig wie auch van der Velde ähneln Kontinentalplatten, die durch die «Tektonik der Gefühle» einem langsamen Drift unterworfen sind, der sie aus ihrem gesellschaftlichen Umfeld unwiederbringlich hinausdrängt.

Das Spezifische der Prosa Hartmut Langes liegt also nicht in der Beschreibung von Entfremdungsstadien zwischen vormals emotional miteinander verbundenen Menschen. Deutlich wird die Differenz zu anderen Schilderungen dieser Thematik in der ersten Novelle *Der Umzug*. Für das seltsame Verhalten des Professors wird zunächst eine Affäre mit einer Studentin als Erklärung angeboten, doch die Kürze und Leidenschaftslosigkeit der Liebschaft signalisiert, daß diese nicht der Kern sondern ebenfalls nur ein oberflächliches Symptom der Verhaltensänderung des Professors ist. Signifikanter ist hingegen, daß das Umfeld der jeweiligen Hauptperson gleichgültig wird. Die sozialen Verknüpfungen zerreißen nicht im Streit oder infolge von zutage tretenden Meinungsverschiedenheiten existentieller Art, sondern die Beziehungen lösen sich unmerklich und bruchlos. Dieser nach außen harmlose Vorgang schlägt viel tiefere Wunden bei den Zurückgewiesenen, weil sie der Möglichkeit entbehren, dieses Abgleiten rational einzuholen. In einer früheren Novelle mit dem Titel *Die Ermüdung* wird dieser Prozeß des Gleichgültigwerdens genau beschrieben. «Ich erinnere mich», sagte sie, «wir waren eine Woche nach unserer Hochzeit an der See. Achternach wollte spazieren gehen und meinte, er wäre gleich wieder zurück. Ich wartete mit dem Essen, die Teller standen auf dem Tisch, nach vier Stunden entschloß ich mich, ihn zu suchen. Ich fand ihn keine hundert Meter entfernt am Strand. Er sammelte Steine und warf sie ins Meer, er hatte mich vergessen.»²

Menschen werden von ihrer Innenwelt ganz und gar aufgesogen. Ihr Handeln wird durch Wünsche bestimmt, die für andere nur bedingt nachvollziehbar sind. Professor Bodewig wird durch die abendliche Veränderung des Lichts in seiner fast vollständig kahlen Berliner Wohnung derart in Bann geschlagen, daß er aus dem Alltagstrott herauskatapultiert wird. Die Umzugspläne, denen er sich verschrieben hatte, werden irrelevant, genauso wie seine Ehefrau und seine Tochter ihm gleichgültig werden. ««Setz dich», sagte Professor Bodewig und zeigte in Richtung Sofa. Claudia zögerte. Unübersehbar, dass sie sich weigerte, ihre Zurückhaltung aufzugeben. «Ist alles erledigt? Hast du den Mietvertrag gekündigt?», fragte sie schließlich. Der Vater aber, als lohne es sich nicht, auf derlei Unerheblichkeiten einzugehen, der Vater sprach davon, wie eindrucksvoll, ja faszinierend es sei, in einem leergeräumten Haus zu leben. Da die Dämmerung eingesetzt hatte, machte er sie darauf aufmerksam, wie ungewöhnlich sich der Übergang zur Dunkelheit in diesen Räumen vollzog.» (S. 41)

Analog zu Professor Bodewigs Verhalten, das sich ganz darauf ausrichtet, der Abenddämmerung in der leergeräumten Wohnung zu folgen, wird auch van der Velde immer stärker von einer Idee bestimmt, die schließlich zu seinem Verschwinden führt. Die Anziehungskraft der Ruinenstadt Leptis Magna in der libyschen Wüste wird derart stark, daß sie van der Velde aus seinen privaten und beruflichen Verpflichtungen herausprengt. Direkte Erwähnung findet das zwar nicht, aber es tauchen Indizien auf, die dafür sprechen, daß van der Velde mehrmals nach Leptis Magna reist: der feine rötliche Sahara-Flugsand, der bei der Rückkehr immer aus seinem Koffer rieselt und eine Quittung in arabischer Schrift. Und auch in dieser Novelle wird keine Erklärung gegeben, warum es van der Velde derart intensiv in eine objektiv betrachtet eher trostlose Gegend zieht. Während Professor Bodewig eine Affäre mit dem Licht unterhält, stürzt sich van der Velde in ein leidenschaftliches Tête-à-tête mit einer Wüstenlandschaft. Zuletzt bleibt nur die Tatsache übrig, daß et-

was objektiv Marginales für ein Subjekt und seine Gefühlswelt entscheidend werden kann.

Eine «fixe Idee» als Ferment der Individualisierung

Die Charaktere in den Novellen von Hartmut Lange haben auf den ersten Blick nichts Auffälliges an sich. Sie haben Familie, leben in festen Beziehungen, üben einen gesellschaftlich anerkannten Beruf aus und gönnen sich auch im Alltag keine Extravaganzen. Professor Bodewig ist Hochschuldozent, hat Frau und Tochter, ist sozial etabliert, und auch der Wunsch, die Chance des ererbten Grundstücks in Wien zum Umzug dorthin zu nutzen, ist nachvollziehbar. Genauso normal ist das Leben, das van der Velde als Informatiker führt. Er arbeitet viel, aber das zeigt nur, daß ihm die Arbeit gefällt. Seine Freundin Sibylle und ihre Eltern haben schon genaue Pläne in bezug auf sein Privat- und Berufsleben. Eigentlich, und das ist der Ausgangspunkt der Novellen, ist das Leben der Hauptfiguren bis zum Grab voraussehbar, wenn es nicht jeweils einen kleinen Störfaktor gäbe. Dieser ist das nicht einzuordnende absurde Element. In einem parallelen Dreischritt werden die Protagonisten aus ihrer Lebenswelt herausgelöst: Den Hebel dazu bildet das subtil Absurde, wie es beispielsweise in der Lichtveränderung einer leeren Wohnung zur Dämmerungszeit zum Tragen kommt. Dadurch verlagert sich die Aufmerksamkeit der Hauptperson. Das, was zuvor Vorrang beanspruchte, tritt nun hinter diese Erscheinung (Abendlicht, Wüstenruine) zurück. Absurd ist dabei jedoch nicht das Interesse an bestimmten Lichtverhältnissen oder an antiken Stätten, sondern die Heftigkeit, mit der es von den Protagonisten Besitz ergreift. Diese Beanspruchung führt in einem dritten Schritt zur Entfremdung der Hauptfiguren von ihrem sozialen Umfeld und animiert sie zu Handlungen, die von Außenstehenden nicht mehr verstanden werden.

Professor Bodewig und van der Velde korrigieren seltsamerweise ihr Verhalten nicht, obwohl ihnen auffallen müßte, daß es bei ihren Nächsten zu Irritationen und Unverständnis führt. Zu sehr sind sie auf ihre Beobachtungen und Erfahrungen fixiert. Die einmal aufgebrochene Kluft zwischen sich und dem sozialen Umfeld läßt sich nicht mehr schließen. Diese Distanz führt nicht nur zum Abbruch von Kommunikation, sondern zugleich ermöglicht dieses «Hinausgeworfensein», das zu einem Abdriften der Protagonisten führt, eine neu erwachte Sensibilität für feinste atmosphärische Veränderungen in ihrem unbelebten Umfeld. «Professor Bodewig hatte einen Schreibblock auf den Knien, und gesetzt den Fall, jemand hätte Gelegenheit gehabt, ihm über die Schulter zu sehen, er hätte bemerken können, dass er versuchte, einen Brief zu schreiben. Aber er strich, was er schrieb, immer wieder aus, und irgendwann, als würde ihn die Sache überfordern, legte er Schreibblock und Füllfederhalter zur Seite, beugte sich nach vorn, und nun beobachtete er, als hätte er plötzlich Augen und Ohren für Vorgänge, die er früher unbeachtet gelassen hatte, den Lichtwechsel, der sich im Haus vollzog.» (S. 39)

Die Metamorphose vom «zoon politikon» zum Einzelgänger ermöglicht erst die nun bestimmend werdende Offenheit für alles außerhalb der Lebenswelt Bestehende. Diese Verschiebung der Prioritäten hin zu einer Privatwelt führt zwangsläufig zu Konflikten, weil sie die Hauptfiguren unberechenbar und eigenbrötlerisch macht. Sie handeln nicht mehr so, wie es das Umfeld von ihnen erwartet. Sie beginnen ein Eigenleben zu führen, anstatt sich dirigieren zu lassen. Sie erfüllen ihre soziale Rolle nicht mehr mit dem Pflichtgefühl wie zuvor, weil sie in Distanz zu ihrem vergangenen Ich getreten sind. «Nach dieser Begegnung hatte Professor Bodewig schlechte Laune und betrat nur unwillig den Hörsaal, der bis auf den letzten Platz besetzt war. [...] Man muss schon sehr selbstverliebt sein, um vor immer neuen Semestern den immer gleichen Lehrstoff vorzutragen», dachte Professor Bodewig und bemerkte zum ersten Mal, daß die Manuskripte in dem Leitzordner abgegriffen, ja zerfleddert wirkten. Wie oft hatte er sie benutzt? Annähernd zwanzig Jahre. Sicher, er hatte die Themen ständig erweitert und auf den neuesten Stand gebracht.

² Hartmut Lange, *Die Ermüdung*. Diogenes Verlag, Zürich 1990, S. 39.

Er musste wechselnde Moden, die es auch in seiner Fachrichtung gab, berücksichtigen, aber letzten Endes sagte er immer dasselbe, und heute ertappte er sich dabei, dass er darüber vor den Studenten zu witzeln begann.» (S. 50f.)

Ist dieser Zustand der ironischen Brechung des eigenen Ichs und seiner gesellschaftlichen Rolle aber erst einmal eingetreten, dann entwickeln sich die bisher normalen Menschen zu einem unvorhersehbaren «Risiko»: Man kann nicht mehr mit ihnen planen, sie erfüllen nicht die Erwartungen, die andere wie selbstverständlich an sie gestellt haben. Das wird deutlich in dem Gespräch zwischen Sibylle und ihrer Mutter in *Leptis Magna*: «Nachdem der Besucher gegangen war, stand die Mutter wieder vor ihr, und sie wollte wissen, warum sich van der Velde nicht mehr, wie verabredet, in dem Büro der Firma sehen ließ. «Ist er wieder verreist?» fragte sie. Und ohne Sibylles Antwort abzuwarten, und als wüsste sie, dass die Tochter dies wieder nur als Gelegenheit nehmen würde, sich zu beschweren, fügte sie hinzu: «Ja, so ist das eben. Auch mit unterschriebenem Tauschein wirst du dich an gewisse Dinge gewöhnen müssen. Und da du ihn nie gefragt hast, wo er herumreist, hast du auch keine Antwort bekommen.» Ihre Stimme klang verbittert, [...]» (S. 134f.)

Dieses Mißverhältnis von Erwartung und tatsächlichem Handeln irritiert und provoziert die Menschen der näheren Umgebung, weil sich Professor Bodewig bzw. van der Velde ihrer allumfassenden planenden Fürsorge hartnäckig entziehen. Das scheinbar Selbstverständliche und Notwendige wird von ihnen radikal in Frage gestellt, und doch hat ihr Verhalten nichts wirklich Irrationales an sich. Sie wirken zwar plötzlich eigenwillig, aber keineswegs verrückt.

Fluchtraum als Befreiung

Die Absurdität der geschilderten Situationen entwickelt sich aus dem Kontrast zwischen einer funktionierenden Lebenswelt, in der jeder Mensch als «Gesellschaftstier» seine festgefügte Rolle hat, und der jeweiligen Figur, die sich nicht mehr in diese Existenzform einfügen lassen will. Den Auslöser für dieses gestörte Verhältnis bildet stets eine Marginalie, deren Wirkung aber derart maßgeblich ist, daß sie trotz ihrer Absurdität ernstgenommen zu werden fordert. Als Leser verspürt man gegenüber den Protagonisten eine gewisse Ambivalenz, weil man eingestehen muß, daß die Leidenschaft, mit der Professor Bodewig wie auch van der Velde ihre Idee verfolgen, ihnen eine Rigorosität verleiht, die im Gegensatz zu ihrer vorherigen Angepaßtheit Anerkennung verdient, auch wenn sie ihr Umfeld in eine tiefe Krise stürzt. Denn die objektiv als absurd und egozentrisch einzuschätzende Verengung ihrer Aufmerksamkeit auf ein rein subjektives Interesse setzt erst die notwendige katalytische Kraft frei, um ihre jeweilige Existenz aus dem grauen Einerlei des Alltags zu befreien. Indem Professor Bodewig und van der Velde sich gänzlich einer fixen Idee verschreiben, betreten sie einen Fluchtraum, durch den sie den Vorbestimmungen ihres sozialen Umfeldes entkommen können. Diese Fluchbewegung wird in der Novelle *Der Umzug* durch die Linie der Lichtveränderungen in der leeren Wohnung Professor Bodewigs nachgezeichnet. Das Changieren des Lichts beginnt nicht im Flur oder einem anderen beliebigen Raum, sondern in der Küche, im Zentrum von Heim und Familie, also des Sozialen überhaupt. «Da die Dämmerung eingesetzt hatte, machte er sie (Claudia) darauf aufmerksam, wie ungewöhnlich sich der Übergang zur Dunkelheit in diesen Räumen vollzog. Und tatsächlich: Wieder und diesmal rascher als sonst, wurde es schattiger, und nicht, wie man es hätte erwarten können, vom Keller oder von der Diele her. Nein, zuerst veränderte sich die Küche. Und strenggenommen waren es keine Schatten. Weder dort noch sonst wo in der ersten oder zweiten Etage gab es etwas, das dem Lichtwechsel eine Kontur hätte geben können. Der Einbruch der Dunkelheit vollzog sich gleichmäßig und auf breiter Front.» (S. 41f.)

Ihrer Funktion vollständig beraubt – Professor Bodewig geht jeden Abend im nahegelegenen Restaurant essen – ist die Küche in ihrem verwaisten Zustand nun der Ort, an dem der Prozeß der

Dämmerung zuerst und bereits massiv einsetzt. Diese Verminderung des Lichts entspricht einer Umkehrung des platonischen Erkenntnisprozesses. Nicht eine zunehmende Erleuchtung, sondern eine wachsende Verdunkelung begleitet (die Frage Professor Bodewigs, ob er wohl auf dem richtigen Wege sei. Allein in der düsteren Wohnung wähnt er sich an einem Abgrund, und nur die Erinnerung an den von der Lichtveränderung angedeuteten Fluchweg, der aus dem sozialen Milieu in ein nomadisches Einzelgängertum weist, gibt ihm Hoffnung. «Auf dem richtigen Weg wohin? Um sich darüber Klarheit zu verschaffen, war das Fortschreiten der Dämmerung von zu kurzer Dauer. Obwohl draußen wie immer Verkehr herrschte, fehlten die Scheinwerfer, die sonst Bewegung in das Zimmer der ersten Etage brachten, und da es so war und da auch das Atelierfenster im obersten Stockwerk den Widerschein der Laterne, an dem man sich sonst orientieren konnte, nicht mehr hereinließ, war es nur selbstverständlich, dass zuletzt alles, was Professor Bodewig vor Augen gehabt hatte, in ein ununterscheidbares Schwarz getaucht war, und der Eindruck, er befände sich am Rande eines Abgrunds, war nun vollkommen, obwohl er wusste, dass da immer noch die steile Treppe war, die in die Diele und darüber hinaus in die Kellerräume führte.» (S. 58f.)

Die Attraktivität des Marginalen

Hartmut Langes Novellen erinnern an das Werk des frühen Albert Camus, wie es sich in seinem Roman *Der Fremde* zum Ausdruck bringt. Dem Konzept einer kontingenten Welt, die von einer Hauptfigur beobachtet wird, liegt auch bei Camus der Gedanke einer grundsätzlichen Differenz zwischen dem einzelnen und seinem sozialen Umfeld zugrunde. Analog zu Langes Hauptfiguren haben wir in Meursault ebenfalls einen Protagonisten, der sich in seinem Verhalten durch unbestimmte, zufällige Elemente leiten läßt. Eine als absurd konstatierte Welt läßt kein vernünftiges, eigenverantwortliches Leben mehr zu. Der Mensch ist daher nicht mehr der Ausgangspunkt seines Handelns, sondern der Auslöser für sein Verhalten, ist es auch noch so schwerwiegend wie die Tötung eines Menschen, muß in äußeren Faktoren gesucht werden. Nicht Meursault ist schuld am Tod des Arabers am Strand, sondern sein mehrfaches Schießen auf ebendiesen war als Reflex nur eine Reaktion auf das gleißende Licht, das sich auf dem Messer des Arabers spiegelte und Meursault blendete. Der Mensch verliert seine Handlungsautonomie, da er sich ganz seinen Sinnesindrücken hingibt.

Bei beiden Autoren wird das Handeln der Protagonisten dadurch absurd, daß sie es zwanghaft tun. Im Vergleich zu Camus ist jedoch die Gewichtung der Handlungsmotivation bei Lange verschoben. Die Betonung liegt weniger auf der Darstellung der Welt als einer absurden, sondern mehr auf der Tatsache, daß es eine «ideé fixe» geben kann, die von außen in einen Menschen gesenkt wird und die man nicht mehr aufgeben kann, selbst dann nicht, wenn sie sich als autodestruktiv erweist. Das absurde Element manifestiert sich hier in der disproportionalen Heftigkeit, mit der die Erfüllung des Wunsches begehrt wird. Professor Bodewig und van der Velde machen sich mit ihrem Handeln zu «Idioten» im Sinne Dostojewskijs, indem sie sich nur noch durch die Gesetze ihrer emotionalen Innenwelt bestimmen lassen. Ihre Entfremdung von der Lebenswelt ist die Konsequenz ihres Strebens nach einer Autonomie des Begehrens, und dieses liegt quer zu den gesellschaftlichen Ansprüchen. Insofern ähneln sich Lange und Camus in ihrer Intention, das Unverständnis des sozialen Umfelds gegenüber dem «eigenartigen» Einzelgänger zu zeigen. Beantwortet wird die Frage, was mit einem Individuum geschieht, das sich nicht einpassen will, jedoch auf unterschiedliche Weise. Während die Protagonisten bei Camus für ihr asoziales Verhalten entweder bestraft werden (*Der Fremde*) oder sich doch zu einem sozialen Engagement verpflichten (*Die Pest*), wählt Lange als Konsequenz den Selbstentzug des Individuums aus seinem Umfeld. Ähnlich wie bei Kafka liegt die einzige Rettung für Professor Bodewig und van der Velde darin, daß sie eine nomadische Lebensweise annehmen. Während Professor Bodewig körperlich

anwesend ist, ist seine Aufmerksamkeit für die Welt schon eine nomadische geworden. Van der Velde hingegen ist ganz verschwunden, der immerwährende Sog der Wüste hat ihn gänzlich verschlungen.

Das Nomadische

Es gibt ein Bild von Francis Bacon, das *Sand Dune* (1981) heißt. Eine Sandwoge ist darauf dargestellt, die aussieht, als wäre sie im Begriff, alles zu überfluten. Alle Mittel, das chaotische Eindringen des Sandes zu verhindern, scheitern an seiner unbändigen Kraft und unkontrollierbaren Feinheit. Ebenso ergreift auch der feinkörnige Flugsand der Sahara zunehmend Besitz von van der Velde, und weder er noch seine Verlobte scheinen dieser Macht gewachsen zu sein. «Aber sie wollte ihn nicht in Verlegenheit bringen, ging statt dessen in die Küche, holte die Müllschippe. «Ich will nicht wissen, wo du gewesen bist», sagte sie. «Aber eines ist sicher: Jedesmal, wenn ich das hier aus den Ritzen des Korridors zusammengefegt habe, taucht ein anderer Rest in der Küche oder im Schlafzimmer auf. Und wenn ich nicht wüsste», fügte sie hinzu, «dass du ihn immer wieder einschleppst, würde ich denken, es hat etwas zu bedeuten, dass ich es nicht schaffe, mit einem Häufchen Sand fertig zu werden.» (S. 115)

Gleichsam wie der rötliche Flugsand der Sahara durch seine Leichtigkeit bis in die höchsten Luftschichten gewirbelt und auf diesem Wege bis nach Nordeuropa geweht werden kann, so scheint van der Velde im Laufe der Novelle immer stärker in den Bann der Sahara gezogen und nach Leptis Magna hinweggeweht zu werden. Der Leser gewinnt den Eindruck, einer Metamorphose van der Veldes zur Wüste beizuwohnen. Sibylle schafft es nicht «mit einem Häufchen Sand fertig zu werden» (S. 115), weil dies nicht ihr Element, sondern das des Nomaden ist, in den sich van der Velde zunehmend verwandelt. Der Sand – die Wüste in ihrer Unwirtlichkeit, Trockenheit und Inhumanität symbolisierend – ist im Bereich des Hauses, des «oikos» der Seßhaften, ein feindliches Element, das beseitigt werden muß. Im Haushalt von Sibylle und van der Velde wiederholt sich auf eigenartige Weise das, was schon der Stadt Leptis Magna widerfuhr: die Rückerobertung eines lebendigen Ortes durch die nimmersatte Wüste. Diese duldet keine dauerhafte Ansiedelung. Nur die sich immer wieder entziehenden Nomaden mit ihren Zelten leisten den Sandstürmen und anderen menschenfeindlichen Angriffen der Wüste Widerstand. Leicht wie Flugsand der Sahara zu werden, sich der Wüste mi-

metisch anzuhneln, ist die einzige Form, in ihrem Angesicht zu überleben. Van der Velde hat den Ruf in sich verspürt, Wüste zu werden, und dieser war stärker als alle privaten und beruflichen Verlockungen, die ihm in Aussicht gestellt wurden.

Auch die Figur Professor Bodewigs trägt nomadische Züge. Zum einen ist es der Verzicht auf ein geregeltes Leben. Er ist bereit, seine Tätigkeit als Hochschuldozent aufzugeben, um sich ganz der Betrachtung der Lichtveränderungen hinzugeben. Zum anderen führt Professor Bodewig das Leben eines Nomaden, weil für ihn Besitz nicht mehr von Belang ist. Er gibt alles ab, weil es ihn nicht mehr interessiert. Sein Herz hängt nicht mehr an dem, was ihm früher so entscheidend wichtig erschien: Immobilien, Möbel, Bücher u.a. «Es schien ihm nichts auszumachen, durch die leeren Zimmer zu gehen. Er vermisste weder die imposante Bücherwand, die drei Seiten des Wohnzimmers umstellt hatte, noch die Vitrine mit der Uhrensammlung, auf die er stolz gewesen war, noch die Bilder im Treppenhaus, die man, das gab er zu, vielleicht nicht so eilig hätte entfernen sollen.» (S. 24f.)

In reziproker Beeinflussung zeigt sich emotionale Abkehr von den Dingen als Voraussetzung für eine Neuausrichtung der Wunschökonomie über das hinaus, was als fester Besitz verfügbar wäre. Das ist das Nomadische: «Das Nomadentum entspricht einer Wahrheit, die der Besitz nicht befriedigt.»³

Die zunehmend reduzierte Lebensweise Professor Bodewigs und die «irrlichternde Existenz» (S. 143) van der Veldes, der zum Ende der Novelle hin nur noch als erahnter Schatten hinter einer Milchglasscheibe erscheint (S. 146), führen dem Leser eine nomadisch gewordene Existenz vor, die sich der Forderung der Trennung von allem Etablierten hingibt. Alle Bestrebungen des Umfelds, die Hauptfiguren durch Heirat, Karrierechancen und familiäre wie soziale Verpflichtungen an ein geregeltes Leben zu binden, werden von diesen ignoriert. Ihre Aufmerksamkeit ist ganz von dem fremden Element (Licht der Dämmerung, Leptis Magna) absorbiert, so daß alle bisherigen Lebensinhalte unter dieser Perspektive schal werden und ihre Attraktivität vollständig verlieren. Es entsteht eine neue Ordnung des Wirklichen, nach deren Koordinaten sie von nun an ihr Dasein ausrichten. «Einerseits erhält das Nomadentum also oberhalb dessen, was festen Bestand hat, das Recht aufrecht, die Aufteilungen des Raumes in Frage zu stellen, indem es an die Initiativen der menschlichen Bewegung und Zeit appelliert. Und wenn andererseits die Verwurzelung mit der Kultur und die Betrachtung der Dinge nicht genügt, dann deshalb, weil die Ordnung der Wirklichkeiten, in denen es Verwurzelung gibt, nicht den Schlüssel zu allen Beziehungen, denen wir entsprechen müssen, besitzt. Angesichts des Horizonts von sichtbar – unsichtbar, den uns die griechische Wahrheit anbietet (die Wahrheit als Licht, das Licht als Maß), wird für den Menschen eine andere Dimension sichtbar, in der er sich, jenseits von jedem Horizont, auf das beziehen muss, was sich außerhalb seiner Reichweite befindet.»⁴

In den Figuren Professor Bodewigs und van der Veldes spiegelt sich jenes nomadisierende Moment, das durch die Beziehung zu einem radikalen Außen konstituiert wird. Der zunächst diffuse Wunsch, zu «neuen Ufern» aufzubrechen, trifft sich in ihnen mit der Offenheit für das Marginale, das in seinem kontingenten Eintreffen ihr Leben umpolt. Die metaphysische Energie, die sich hierbei entlädt und die Lebenswelt eines Subjekts irreversibel verändert, macht den Reiz wie auch das Unbehagen an den Novellen Hartmut Langes aus. Ob es sich bei diesem metaphysischen Element um etwas Wirkliches oder nur um eine Illusion handelt, bleibt in der Schwebe. Und doch liegt in dieser Ungewißheit und Paradoxie für Professor Bodewig gerade das entscheidende Moment der Zuversicht und Zukunft: «(...) dass es eine Täuschung war, dies war es, was ihm das Gefühl gab, auf dem richtigen Weg zu sein. Auf dem richtigen Weg wohin?» (S. 58)

Thilo Rissing, Michaela Willeke, Münster

³ Vgl. Maurice Blanchot, *Das Unzerstörbare. Jude sein*, in: ders., *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*. Hanser Verlag, München 1991, S. 181-193, hier 184.

⁴ Ebd., S. 188.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.