

Giorgio Agamben

Kirche und Herrschaft

*Übersetzt von
Nikolaus Wyrwoll und Barbara Hallensleben
Abdruck mit Genehmigung des Autors*



Der Text wurde erstmals in französischer Sprache in der Kathedrale Notre-Dame in Paris am 8. März 2009 anlässlich der «Conférences de Carême 2009» vorgetragen.

Die Anrede in einem der ältesten Texte der kirchlichen Tradition, im Brief des Klemens an die Korinther, beginnt mit folgenden Worten: „Die Kirche Gottes, die in der Fremde in Rom lebt, an die Kirche Gottes, die in der Fremde in Korinth lebt“. Das griechische Wort *paroikousa*, das ich übersetzt haben mit „in der Fremde leben“, bezeichnet den provisorischen Aufenthalt des Vertriebenen, des Siedlers oder des Ausländers im Gegensatz zum vollen Wohnrecht des Bürgers, das im Griechischen *katoikein* heißt. Diese Formulierung möchte ich aufgreifen und mich hier und jetzt an die Kirche Gottes wenden, die in der Fremde in Paris lebt. Warum habe ich diese Formulierung gewählt? Weil das Thema meines Vortrags der Messias ist, und der Ausdruck *paroikein*, in der Fremde leben wie ein Ausländer, bezeichnet den Aufenthalt des Christen in der Welt und seine Erfahrung der messianischen Zeit. Es handelt sich um einen *terminus technicus*, zumindest beinahe, denn der erste Petrusbrief (1 Petr 1,17) definiert die Zeit der Kirche als *ho chronos tēs paroikias*, man könnte übersetzen: „die Zeit der Parochie, der Pfarrei“, wenn wir uns erinnern, dass „Pfarrei“ hier noch „Aufenthalt als Fremdling“ bedeutet.

Der Ausdruck „Aufenthalt“ besagt nichts über dessen zeitliche Dauer. Der Aufenthalt der Kirche auf Erden kann Jahrhunderte und Jahrtausende andauern – und hat faktisch schon so lange gedauert –, ohne im Geringsten die Eigenart ihrer messianischen Erfahrung der Zeit zu ändern. Das ist nachdrücklich zu betonen gegen eine Meinung, die man bei Theologen oft wiederholt findet und die von einer angeblichen „Parusieverzögerung“ spricht. Diese Meinung, die mir stets blasphemisch vorgekommen ist, lautet: Als die christliche Gemeinschaft des Ursprungs, welche die Wiederkehr des Messias und das Ende der Zeiten als unmittelbar bevorstehend erwartete, sich be-

wusst wurde, dass sie es mit einer Verzögerung zu tun hatte, derer sie nicht mehr Herr zu werden vermochte, da habe sie ihre Ausrichtung geändert, um sich eine institutionell und juridisch stabile Organisation zu geben. Das bedeutet, sie hätte aufgehört zu *paroikein*, wie eine Fremde in der Weltzeit zu leben, und begonnen zu *katoikein*, die Welt wie eine Bürgerin zu bewohnen, ebenso wie jede beliebige andere weltliche Institution.

Wenn es sich wahrhaft so verhielte, dann hätte die Kirche damals die messianische Erfahrung der Zeit verloren, die sie definiert und die ihr konsubstantiell ist. Die Zeit des Messias bezeichnet in der Tat nicht eine chronologische Dauer, sondern vor allem eine qualitative Wandlung der gelebten Zeit. In dieser Zeit ist so etwas wie eine chronologische Verzögerung – in dem Sinne, wie man sagt, dass ein Zug Verspätung hat – nicht einmal denkbar. Wie die Erfahrung der messianischen Zeit es unmöglich macht, auf Dauer in ihr zu wohnen, so gibt es in ihr auch keinen Platz für eine Verzögerung. Das ruft Paulus den Thessalonichern in Erinnerung (1 Thess 5,1–2): „Über Zeit und Augenblicke brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht“. „Kommt“ (*erchetai*) steht im Präsens, wie auch in den Evangelien der Messias *ho erchomenos* genannt wird, „der da kommt“, der nie aufhört zu kommen. Walter Benjamin, der die Lektion des Paulus vollkommen verstanden hat, wiederholt sie auf seine Weise: „Jeder Tag, jeder Augenblick ist die enge Pforte, durch die der Messias eintritt.“

Über die Struktur jener Zeit, eben jener messianischen Zeit, die Paulus in seinen Briefen beschreibt, möchte ich zu Ihnen sprechen. Ein erstes Missverständnis, vor dem wir uns in diesem Zusammenhang hüten müssen, ist die

Verwechslung der messianischen Zeit mit der apokalyptischen Zeit. Der Apokalyptiker situiert sich am letzten Tag, am Tag des Zornes: er sieht das Ende der Zeit und beschreibt, was er sieht. Die Zeit, die der Apostel erlebt, ist hingegen nicht das Ende der Zeit. Wenn man den Unterschied zwischen dem Messianischen und dem Apokalyptischen in einer Formel zusammenfassen wollte, dann müsste man, glaube ich, sagen: das Messianische ist nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes. Messianisch ist nicht das Aufhören der Zeit, sondern die Beziehung eines jeden Augenblicks, eines jeden *kairos*, zum Ende der Zeit und zur Ewigkeit. Was Paulus interessiert, ist also nicht der letzte Tag, der Augenblick, in dem die Zeit aufhört, sondern die Zeit, die sich verdichtet und aufzuhören beginnt. Oder, wenn Sie so wollen, die Zeit, die bleibt zwischen der Zeit und ihrem Ende.

Die jüdische Tradition kannte die Unterscheidung zwischen zwei Zeiten oder zwei Welten: die *olam hazzeh*, d.h. die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zu ihrem Ende, und die *olam habba*, die Zeit, die nach dem Ende der Zeit beginnt. Beide Ausdrücke finden sich in ihrer griechischen Übersetzung im Text der Paulusbriefe. Doch die messianische Zeit, die Zeit, die der Apostel erlebt und die allein ihn interessiert, ist weder die *olam hazzeh* noch die *olam habba*, es ist die Zeit, die zwischen diesen beiden Zeiten verbleibt und in der die Zeit unterteilt wird durch das messianische Ereignis (das für Paulus offensichtlich die Auferstehung ist).

Wie müssen wir jene Zeit begreifen? Auf den ersten Blick, wenn wir sie uns geometrisch vorstellen als Abschnitt auf einer Linie, scheint die gerade gegebene Definition – die Zeit, die bleibt zwischen der Auferstehung und dem Ende der Zeit – keine Schwierigkeit zu bereiten.

Alles wird jedoch anders, wenn wir versuchen, die Erfahrung zu bedenken, die diese Zeit mit sich bringt. Denn es ist klar: „die Zeit, die bleibt“ zu leben, die Erfahrung der „Zeit des Endes“ zu machen, kann nichts anderes bedeuten als eine radikale Wandlung der Vorstellung und der gewohnten Erfahrung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die gleichförmige, unendliche Linie der chronologischen Zeit (vorstellbar, doch bar jeder Erfahrung), und auch nicht um den punktuellen und undenkbbaren Augenblick ihres Endes. Auch können wir sie nicht denken als denjenigen Abschnitt der chronologischen Zeit, der von der Auferstehung bis zum Ende der Zeit läuft. Vielmehr handelt es sich um eine Zeit, die innerhalb der chronologischen Zeit wächst und drängt und sie von innen heraus bearbeitet und verwandelt. Einerseits ist dies die Zeit, welche die Zeit setzt, um zu Ende zu kommen, andererseits jedoch die Zeit, die uns bleibt, die Zeit, die wir brauchen, um die Zeit zu Ende zu bringen, um mit der üblichen Vorstellung der Zeit fertig zu werden und uns von ihr zu befreien. Während uns diese Zeit als Zeit, *in der* wir zu sein glauben, von dem trennt, was wir sind, und uns zu ohnmächtigen Zuschauern unserer selbst macht, ist die Zeit des Messias im Gegensatz dazu als operative Zeit (*kairos*), in der wir erstmals die Zeit in die Hand nehmen, die Zeit, *die* wir selbst sind. Und diese Zeit ist nicht eine andere Zeit, angesiedelt in einem unwahrscheinlichen oder zukünftigen Anderswo. Sie ist vielmehr die einzig wirkliche Zeit, die einzige Zeit, die wir haben können. Die Erfahrung dieser Zeit zu machen, bringt eine vollständige Wandlung unserer selbst und unserer Lebensweise mit sich.

Das bestätigt Paulus in einem ganz außergewöhnlichen Abschnitt, der vielleicht die schönste Definition des messianischen Lebens darstellt (1 Kor 7,29–31): „Das sage ich Euch, Brüder, die Zeit hat sich zusammengezogen (*ho*

kairos synestalmenos esti – das Verb *systemlein* bezeichnet sowohl den Akt, in dem das Segel eingeholt wird, als auch die Sammlung eines Tieres in sich selbst vor dem Sprung); was bleibt, ist dass diejenigen, die eine Frau haben, sein sollen, als hätten sie keine (*hōs mē*), die Weinenden, als weinten sie nicht, und die sich freuen, als hätten sie keine Freude, die etwas erwerben, als besäßen sie nichts, und diejenigen, die die Welt gebrauchen, als missbrauchten sie sie nicht“.

Wenige Zeilen zuvor hatte Paulus über die messianische Berufung (*klēsis*) gesagt: „ein jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen worden ist. Warst du Sklave, als du berufen wurdest? Nichts soll dir daran liegen. Mach lieber Gebrauch davon, selbst wenn du frei werden kannst“ (1 Kor 7,21). Das *hōs mē*, das „als ob nicht“, bedeutet, dass der letzte Sinn der messianischen Berufung darin liegt, der Widerruf jeder Berufung zu sein. Genau wie die messianische Zeit von innen die chronologische Zeit verwandelt, ohne sie einfach abzuschaffen, so widerruft die messianische Berufung dank des *hōs mē*, des „als ob nicht“, jede Berufung, entleert und wandelt von innen jede Erfahrung und jeden faktischen Zustand, um sie für einen neuen Gebrauch zu öffnen („mach lieber Gebrauch davon“).

Die Angelegenheit ist wichtig, denn sie hilft uns, richtig über das Verhältnis zwischen den letzten Dingen und den vorletzten Dingen zu denken, wie die messianischen Bedingungen es bestimmen. Kann ein Christ einzig und allein von den letzten Dingen leben? Dietrich Bonhoeffer hat die falsche Alternative zwischen Radikalität und Kompromiss entlarvt, die in beiden Fällen darin besteht, die letzten Wirklichkeiten von den vorletzten drastisch zu trennen, d.h. von den Wirklichkeiten, die unsere mensch-

liche und gesellschaftliche Situation tagtäglich bestimmen. Wie die messianische Zeit keine andere Zeit ist, sondern eine innerste Wandlung der chronologischen Zeit, so bedeutet die letzten Dinge zu leben in erster Linie, die vorletzten Dinge anders zu leben. Eschatologie ist in diesem Sinne nichts anderes als eine Wandlung der Erfahrung der vorletzten Dinge. Und insofern die letzten Wirklichkeiten in erster Linie in den vorletzten Dingen ihren Ort haben, können diese – entgegen jeglicher Radikalität – nicht ungestraft negiert werden. Aus demselben Grund und entgegen jeglicher Versuchung zum Kompromiss können jedoch die vorletzten Dinge keinesfalls gegen die letzten ausgespielt werden. Daher drückt Paulus die messianische Beziehung zwischen dem, was das Letzte ist, und dem, was es nicht ist, mit dem Verb *katargein* aus, das nicht „zerstören“ bedeutet, sondern „untätig machen“. Die letzte Wirklichkeit setzt außer Kraft, suspendiert und wandelt die vorletzten Wirklichkeiten – und dennoch bezeugt und bewährt sie sich gerade und im eigentlichen Sinne in ihnen.

Das erlaubt uns, die Situation des Reiches gemäß Paulus zu verstehen. Entgegen der gängigen Vorstellung der Eschatologie ist daran zu erinnern, dass für ihn die Zeit des Messias nicht in der Zukunft liegen kann. Der Ausdruck, mit dem er sich auf diese Zeit bezieht, lautet immer *ho nyn kairos* – die Jetztzeit. So schreibt er in 2 Kor 6,2: „*Idou nyn*, siehe, jetzt ist der Augenblick, den es zu ergreifen gilt, siehe, jetzt ist der Tag des Heiles“. *Paroikia* und *parousia*, Aufenthalt als Fremdling und Gegenwart des Messias, haben dieselbe Struktur, die sich im Griechischen durch die Vorsilbe *para* ausdrückt: eine Gegenwart, die die Zeit aus-dehnt, ein *schon*, das zugleich ein *noch nicht* ist, ein Aufschub, der nicht ein Verschieben auf später ist, sondern ein Abstand und eine innere Un-

verbundenheit, die der Gegenwart innewohnt und uns erlaubt, die Zeit in die Hand zu nehmen.

Die Erfahrung jener Zeit ist also nicht etwas, worin die Kirche die Wahl hätte, sie zu machen oder nicht zu machen. Es gibt Kirche ja nicht außer in jener Zeit und durch jene Zeit. „In jener Zeit“ beginnen oft die Lesungen der Evangelien-Abschnitte.

Wie steht es mit dieser Erfahrung in der Kirche heute? Mit dieser Frage bin ich gekommen, um sie hier und jetzt an die Kirche Christi zu richten, die in der Fremde in Paris lebt. Die letzten Dinge wachzurufen, scheint aus den Worten der Kirche bis zu dem Grad verschwunden zu sein, dass man nicht ohne Ironie hat feststellen können, die Kirche von Rom habe ihren eschatologischen Schalter geschlossen. Noch bitterer ist die Ironie, mit der ein französischer Theologe schreiben konnte: „Christus verkündigte das Reich, und gekommen ist die Kirche“. Das ist eine beunruhigende Feststellung, über die nachzudenken ich Sie einlade.

Nach all dem, was ich Ihnen über die Struktur der messianischen Zeit gesagt habe, ist klar, dass es hier nicht darum geht, die Kirche im Namen der Radikalität wegen ihres Kompromisses mit der Welt zu tadeln. Und ebenso wenig geht es darum, mit der Gebärde von Fjodor Dostojewskij, dem größten orthodoxen Theologen des 19. Jahrhunderts, die Kirche von Rom in der Figur des Großinquisitors darzustellen.

Vielmehr geht es um die Befähigung der Kirche zu lesen, was Matthäus (Mt 16,3) die „Zeichen der Zeit“ nennt, *ta semeia tōn kairōn*. Was sind diese „Zeichen“, die der Apostel dem vergeblichen Verlangen entgegensetzt, das Aussehen des Himmels zu deuten? Wenn die Geschichte vorletzte Wirklichkeit ist im Hinblick auf das

Reich, hat das Reich doch – wir haben es gesehen – seinen Ort in erster Linie in der Geschichte. Die Zeit des Messias zu leben heißt also, die Zeichen seiner Gegenwart in der Geschichte zu lesen, in ihrem Verlauf die Signatur der Heilsökonomie zu erkennen. In den Augen der Kirchenväter – aber auch bei den Philosophen, die über die Geschichtsphilosophie nachgedacht haben, die eine wesentlich christliche Philosophie ist und bleibt (sogar bei Marx) – stellt sich die Geschichte als ein Spannungsfeld dar, das von zwei entgegengesetzten Kräften durchzogen ist: die erste, die Paulus in einem ebenso berühmten wie rätselhaften Abschnitt des zweiten Briefes an die Thessalonicher *to katechon* nennt, hält das Ende auf und schiebt es unaufhörlich hinaus entlang dem linearen und homogenen Verlauf der chronologischen Zeit; die zweite bringt Ursprung und Ende in eine Spannung, unterbricht immerfort die Zeit und erfüllt sie. Nennen wir *Gesetz* oder *Staat* die erste Kraft, die sich ganz der Ökonomie der Wirtschaftswelt verschrieben hat, d.h. der endlosen Regierung der Welt; und nennen wir *Messias* oder *Kirche* die zweite Kraft, deren Ökonomie als Heilsökonomie hingegen grundlegend endlich ist. Eine Gemeinschaft von Menschen kann sich nur dann bilden und überleben, wenn diese zwei Pole zugleich präsent sind und wenn zwischen ihnen eine Spannung und eine dialektische Verbindung bestehen bleiben.

Gerade diese Spannung scheint heute erschöpft. Während die Wahrnehmung der Heilsökonomie in der historischen Zeit schwach wird und verblasst, weitet die Wirtschaftswelt ihre blinde, lächerliche Herrschaft auf alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens aus. Der von der Kirche preisgegebene eschatologische Anspruch kehrt in säkularisierter Form und als Parodie in profanen Einsich-

ten wieder, die sich den obsolet gewordenen Gestus des Propheten neu aneignen und in allen Bereichen unwiderfällige Katastrophen ankündigen. Der permanente Krisen- und Ausnahmezustand, den die Regierungen in aller Welt an jedem Ort ausrufen, ist nichts als die säkularisierte Parodie auf das unaufhörliche Heutig-werden des Jüngsten Gerichts in der Geschichte der Kirche. Dem Niedergang der messianischen Erfahrung der Erfüllung des Gesetzes und der Zeit entspricht eine unerhörte hypertrophie des Rechts, das alles zu reglementieren beansprucht und gerade durch ein Übermaß an Legalität den Verlust jeglicher Legitimität verrät. Ich sage es hier und jetzt und wäge dabei meine Worte: heute gibt es auf dieser Erde keine legitime Macht, und die Mächtigen der Welt sind selbst von ihrer Illegitimität überzeugt. Die umfassende Verrechtlichung und Ökonomisierung der menschlichen Beziehungen, die Konfusion zwischen dem, was wir glauben, hoffen und lieben können, und dem, was wir gehalten sind zu tun oder zu lassen, zu sagen oder nicht zu sagen, kennzeichnet nicht nur die Krise des Rechts und der Staaten, sondern auch und vor allem die Krise der Kirche. Denn die Kirche kann als Institution nur leben, wenn sie sich in einer unmittelbaren Beziehung zum eigenen Ende hält. Und – es ist gut, das nicht zu vergessen – der christlichen Theologie zufolge gibt es nur eine Rechtsinstitution, die weder Unterbrechung noch Ende kennt: die Hölle. Das Modell der heutigen Politik, die sich eine unbegrenzte Ökonomie anmaßt, ist daher im eigentlichen Sinne infernalisch. Und wenn die Kirche ihre ursprüngliche Beziehung zur *paroikia* abschneidet, kann sie sich in der Zeit nur verlieren.

Daher lautet die Frage, die ich Ihnen zu stellen gekommen bin, ohne dafür eine andere Autorität zu haben als eine hartnäckige Gewohnheit, die Zeichen der Zeit zu lesen: Wird die Kirche sich endlich entschließen, ihre

historische Gelegenheit zu ergreifen und ihre messianische Berufung wieder aufzunehmen? Andernfalls riskiert sie hineingezogen zu werden in den Ruin, der alle Regierungen und alle Institutionen der Erde bedroht.



Giorgio AGAMBEN

zählt zu den meist diskutierten Philosophen der Gegenwart. Sein philosophisches Interesse gilt dem politischen Akt, insbesondere der Erforschung der Genealogie der Macht, dem sein mehrbändiges, weiter wachsendes Hauptwerk *Homo sacer* gewidmet ist.

Giorgio Agamben wurde 1942 in Rom geboren. Er studierte Jura, nebenbei auch Literatur und Philosophie. 1964 spielte er in Pier Paolo Pasolinis Film „Das erste Evangelium“ den Apostel Philippus. Wichtige Gesprächspartner für sein Denken sind Michel Foucault, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Erik Peterson, Carl Schmitt. Agamben lehrte Ästhetik und Philosophie an den Universitäten Venedig und Marcerata und nimmt zahlreiche Gastprofessuren wahr.

In seinen jüngeren Werken wendet sich Agamben ausdrücklich theologischen Themen zu. Der Apostel Paulus und dessen messianisches Denken bilden für ihn einen entscheidenden Bezugspunkt.

