

Performativität des Glaubens in der Vergangenheit? Optionen für die Kirchengeschichte

Daniela Blum, Tübingen

Agamben ist der Theoretiker der Philosoph(inn)en, systematischen Theolog(inn)en und Politikwissenschaftler(innen). Diesen Eindruck kann man gewinnen, wenn man die Rezeption des Homo-Sacer-Werkes betrachtet.¹ Kirchenhistoriker(innen) jedenfalls gehören nicht zu den primären Leser(inne)n Agambens. Die Fremdheit steigert sich noch, wenn man sich vor Augen führt, was Agamben an den historisch arbeitenden Disziplinen stört: Sie sind mehr an Fakten als an deren theoretischen Implikationen interessiert. Der Kirchengeschichte wirft Agamben zusätzlich eine Tendenz zur Legendenbildung und zur Hagiographisierung prominenter Personen vor.²

In diesem Beitrag versuche ich daher, Agambens Homo-Sacer-Projekt für Kirchenhistoriker(innen) zu erschließen. Dabei gehe ich vom zweitletzten Band des Projektes, *Höchste Armut*³, aus, in dem Agamben mit dezidiert kirchenhistorischen Quellen arbeitet. Anhand der Schriften des Franz von Assisi (1181–1221) und der frühen Franziskaner des 13. Jahrhunderts verdeutlicht er zwei seiner zentralen Konzepte, die Lebensform und den Gebrauch (1./2.). Beide Konzepte greift Agamben auch im letzten Band

1 Vgl. dazu etwa E. Geulen, Giorgio Agamben zur Einführung, Hamburg ³2016; C. Dickinson, Agamben and Theology, London/New York 2011; J. Wohlmuth, Messianisches Zeitverständnis bei Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas, in: K. Appel/E. Dirscherl (Hrsg.), Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption (Quaestiones Disputatae 278), Freiburg i. Br. 2016, 134-191; P. Zeillinger, Disillusioning Reason – Rethinking Faith. Paul, Performative Speech Acts and the Political History of the Occident in Agamben und Foucault, in: G.-J. van der Heiden/G. H. van Kooten/A. Cimino (Hrsg.), Paul and Philosophy. The Consonance of Ancient and Modern Thought, Berlin/Boston 2017, 95-113; R. Dausner, Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben (Studien zu Judentum und Christentum 31), Paderborn 2016.

2 Vgl. G. Agamben, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo Sacer IV.1), Frankfurt a. M. 2012, 11f. Italienisches Original: Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Vicenza 2011.

3 Ebd.

der Homo-Sacer-Reihe, *L'uso dei corpi*⁴, wieder auf und widmet ihnen jeweils ein ganzes Kapitel. Die Konzepte von Lebensform und Gebrauch entwickelt Agamben aber nicht nur in Auseinandersetzung mit der frühen franziskanischen Literatur; sie haben ihren Ursprung in der Paulus-Lektüre Agambens, insbesondere in dem außerhalb der Homo-Sacer-Reihe erschienenen Band *Die Zeit, die bleibt*⁵. Bereits in diesem frühen Werk zeigt sich, dass die Lebensform und der Gebrauch letztlich messianisch strukturierte Konzepte sind. Daher frage ich, ausgehend von diesen Konzepten, nach Agambens Vorstellungen von Zeit und Geschichte (3.). Von dort her beleuchte ich die Arbeitsweise Agambens, wieder beispielhaft an *Höchste Armut* (4.), und frage am Ende, welche Impulse sie für die historisch arbeitenden Disziplinen bereithält (5.).

1. Lebensform – ein kirchengeschichtliches Konzept in Höchste Armut

Das Homo-Sacer-Projekt kreist um einige zentrale Begriffe – Gebrauch, Erfordernis, destituierende Potentialität, Ausnahmezustand, Form, Lebensform und andere. All diese Konzepte kennzeichnet ein hohes Maß an Ambivalenz, an gleichzeitig positiver wie negativer Bewertung.⁶ Der Band *Höchste Armut* ist der Versuch, am exemplarischen Fall des Mönchtums und damit an einem historisch konkreten und konkretisierten Beispiel die Schaffung einer spezifischen Lebensform, einer *forma vivendi* oder *forma-*

4 G. Agamben, *L'uso dei corpi* (Homo Sacer IV.2), Vicenza 2014. Da der Band noch nicht in deutscher Sprache erschienen ist, beziehe ich mich hier auf die englische Übersetzung: G. Agamben, *The Use of Bodies* (Homo Sacer IV.2), unter Mitarbeit von A. Kotsko, Stanford 2015.

5 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2007. Italienisches Original: *Il tempo che reste*. Un commento alla Lettera ai Romani, Turin 2000.

6 Vgl. A. Kotsko, *What Is to Be Done? The Endgame of the Homo Sacer Series*, in: C. Dickinson/A. Kotsko (Hrsg.), *Agamben's coming philosophy. Finding a new Use for Theology*, London 2015, 237-253, 241f.; E. Geulen, *The Function of Ambivalence in Agamben's Reontologization of Politics*, in: C. Strathausen (Hrsg.), *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis 2009, 19-30.

*di-vita*⁷, nachzuzeichnen.⁸ In diesem Beitrag soll die Entwicklung des Konzepts der *forma vivendi* als Beispiel dafür dienen, wie Agamben in seinem Homo-Sacer-Projekt methodisch arbeitet. Grob skizziert zeichnet Agamben in *Höchste Armut* die Entwicklung der ersten christlichen Ordensregeln nach, sieht seine Vorstellung einer *forma vivendi* aber an einem konkreten historischen Punkt, im Schrifttum des Franz von Assisi und in der frühen, nicht-institutionalisierten Phase der franziskanischen Bewegung, verwirklicht. Von Anfang an dient die historische Konstellation der Verdeutlichung eines Konzepts. Darin zeigt sich die archäologische Herangehensweise Agambens.

Was meint nun *forma vivendi*, die Lebensform? Im Lauf seines Werkes gibt Agamben unterschiedliche Definitionen. Am Ende eines frühen Werkes definiert er mithilfe der Darstellung ganz unterschiedlicher Lebensformen die Lebensform als Paradigma des In-eins-Falls von *zōē* und *bios*, als ein „Sein, das nur seine nackte Existenz ist, [...], Leben, das seine Form ist und untrennbar von ihr bleibt“⁹. Zunehmend wichtiger wird Agamben die Tatsache, dass die Lebensform gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass so etwas wie ein pures oder natürliches Leben nicht abgegrenzt werden kann.¹⁰ Gemeinsam ist allen von Agamben präsentierten Lebensformen, dass „die Grenze zwischen bloßem Leben und politisch-rechtlichem Leben

7 Mit Agamben ist zwischen der von ihm spezifizierten Lebens-Form bzw. *forma-di-vita* mit Bindestrich und einer allgemeinen Lebensform oder *forma di vita* ohne Bindestrich zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wird jedoch in der deutschen Übersetzung von *Höchste Armut* nicht durchgehalten. Daher wird sie auch hier nicht fortgeführt. Entscheidend jedenfalls ist, dass Agamben im Zusammenhang mit der franziskanischen Lebensform – auch im entscheidenden Kapitel III des italienischen Originalbandes – von *forma-di-vita* mit Bindestrich schreibt, also die spezifizierte Lebensform meint. Vgl. *G. Agamben, Altissima povertà* (s. Anm. 2), 113-175.

8 Vgl. *G. Agamben, Höchste Armut* (s. Anm. 2), 9f.

9 *G. Agamben, Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Homo Sacer I), Frankfurt a. M. 2002, 197. In *L'uso dei corpi* definiert Agamben die antiken Konzepte folgendermaßen: „*zōē*, which expressed the simple fact of living common to all living things (animals, human beings, or gods), and *bios*, which signified the form or manner of life proper to an individual or group“ — *G. Agamben, The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 207.

10 Agamben spricht von „a life in which it is never possible to isolate and keep distinct something like a bare life“ — *G. Agamben, The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 207. Der in Anm. 7 angesprochene, jedoch nicht in allen Übersetzungen durchgehaltene Unterschied zwischen Lebensform und Lebens-Form mit Bindestrich ist folgender: „Only if act is never totally separated from potential, only if, in my lived experiences and my acts of understanding, I always have to do with living and understanding in themselves – that is to say, if there is, in this sense, thought

unter einem Gesetz, zwischen *zōē* und *bios*, zwischen Privatem und Öffentlichem nicht auszumachen ist.“¹¹ Die ethisch-soziale Gestalt des Lebens (*bios*) ist nicht von seiner vitalen Basis (*zōē*) zu trennen. Agamben findet dafür sehr unterschiedliche historische Konkretionen; er benennt etwa die franziskanisch lebenden Mönche des 13. Jahrhunderts, Auschwitzhäftlinge an der Grenze zum Tod und heutige Wissenschaftler, die ihren Körper der Forschung zur Verfügung stellen, und identifiziert sie in ihrer Lebensform miteinander.

Die frühen, zunächst offenen Andeutungen Agambens zur Lebensform haben eine bunte Rezeption und „einigen Deutungsfuror“¹² hervorgerufen. Eva Geulen sieht in der Lebensform vor allem „einen Gegenbegriff zur privativen Logik des nackten bzw. bloßen Lebens“¹³. Sie erkennt gerade in einem frühen Beschreibungsversuch Agambens aus dem Jahr 1994¹⁴ eine Nähe zur Philosophie und zum Stil Martin Heideggers und zur Lebensphilosophie.¹⁵

In *Höchste Armut* gibt Agamben dann spezifischere Angaben zur franziskanischen Lebensform. Agamben findet zunächst viele negative Abgrenzungen: Sie kann „weder auf das Recht noch auf die Moral, weder auf ein Gebot noch auf eine Empfehlung, weder auf eine Tugend noch auf eine Wissenschaft, weder auf die Arbeit noch auf die Kontemplation“¹⁶ zurückgeführt werden. *Ex negativo* meint Lebensform ein „dem Zugriff des Rechts vollständig entzogenes Menschenleben“¹⁷, ein Leben, das sich weder in der Liturgie noch im Recht verliert. Beide Begriffe, Liturgie und Recht, sind im Gesamtkonzept meist negativ konnotiert. Warum sich Agamben mit dem Begriff der Lebensform von diesen beiden Begriffen absetzt, lohnt eine nähere Betrachtung.

– then a form of life can become, in its very facticity and thingliness, form-of-life, in which it is never possible to isolate something like a bare form“ — ebd., 211.

11 E. Geulen, Giorgio Agamben zur Einführung (s. Anm. 1), 113.

12 E. Geulen, Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Zum Problem der Lebensform bei Giorgio Agamben und Theodor W. Adorno, in: *Modern Language Notes*, German Issue 125 (2010), 642-660, 644.

13 Ebd., 645.

14 G. Agamben, Lebens-Form, in: J. Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a. M. 1994, 251-257.

15 Zur Problematisierung der Lebensphilosophie vgl. E. Geulen, *Wirklichkeiten* (s. Anm. 12), 647-652.

16 G. Agamben, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 91.

17 Ebd., 12.

Mit Liturgisierung¹⁸ meint Agamben den Umstand, dass die Kirchenjahrs- und Stundenliturgie das mönchische Leben ununterbrochen gestaltet, dass das Leben quasi zur permanenten Aufführung wird. Jedem Tag des Jahres ist der performativ-memorale Nachvollzug eines Ereignisses der Heils- oder Heiligengeschichte der Kirche zugeordnet, jeder Stunde des Tages ein Heilsereignis aus dem Leben Jesu. Die dauernde, auch nächtliche Versammlung zum Gebet, unterbrochen nur von kontinuierlicher Schriftlesung und kurzen Arbeitsphasen, machen das mönchische Leben zu einer unaufhörlichen Liturgie.¹⁹ Die kirchliche Liturgie trennt die Person von der Ethik: Das Leben eines Priesters, seine moralische und subjektive Qualität, sind abgegrenzt von der Wirksamkeit der Sakramente, die *ex opere operato*, also ganz ohne Berücksichtigung des Spenders, ihre Wirkkraft entfalten. Der permanenten Gefahr der Weiterentwicklung zum Amt ist das Mönchtum ausgesetzt. Die christlichen Ordensregeln sind ihrem eigenen Selbstverständnis nach, so Agamben, *regulae vitae*, Regeln also, die das Leben performativ hervorbringen.²⁰ Durch sie glauben die Mönche, durch sie leben die Mönche. Die Performativität bindet Leben und Regel so eng zusammen, dass sie ununterscheidbar werden, aber doch unterschieden werden müssen. Die Gefahr der Liturgisierung, der Weiterentwicklung der Performativität zu einer permanenten Vorgabe allen Tuns, ist dem Mönchtum quasi eingeschrieben: Agamben „erscheint das Zönotentum als ein von zwei entgegengesetzten Spannungen durchlaufenes Kraftfeld, eine darauf gerichtet, das Leben in einer Liturgie aufzulösen, die andere darauf hin gespannt, die Liturgie in Leben zu transformieren“²¹. Und doch besteht Agamben darauf, dass die Identität des Mönchtums davon abhängt, dass es ihm gelingt, sich gegenüber der kirchlichen Liturgie abzugrenzen. Den frühen Franziskanern scheint das gelungen zu sein.

Neben der Liturgie benennt Agamben das Recht als zweite Gefahr für die *forma vivendi*. Genau dieser Gefahr sind die Franziskanertheologen im Lauf des Mittelalters erlegen. In der Auseinandersetzung mit den Avignoneser Päpsten und den Pariser Magistri, die ihrem Orden eine juristische

18 Das Konzept wird v. a. im Band *Herrschaft und Herrlichkeit* verarbeitet, in dem Agamben eine Archäologie des Amtes entwickelt. Vgl. *G. Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.4)*, Berlin ³2016. In *Höchste Armut* ist dem Konzept der Liturgie, v. a. der Liturgisierung des Mönchtums, das II. Kapitel gewidmet. Vgl. *G. Agamben, Höchste Armut* (s. Anm. 2), 93-124.

19 Vgl. dazu ebd., 112-120.

20 Vgl. ebd., 99-102.

21 Ebd., 121.

Zwangsjacke anziehen wollten, verlagerten die Franziskaner selbst ihre Argumente in den juristischen Bereich – auf ihr Recht, als Menschen rechtlos bzw. außerhalb des Rechts zu leben.²² Die defensive Strategie, das franziskanische *proprium* gegenüber Päpsten und Universitäten rein negativ über Rechtsbehelfe zu definieren, erscheint Agamben im Nachhinein als falsch. In dem Moment, in dem sie sich auf das Feld der rechtlichen Argumentation begaben, konnten die Franziskanertheologen nur verlieren. Agamben weiß aber wohl darum, dass die franziskanische Gemeinschaft als institutionell verfasster Orden keine Wahl hatte, jedenfalls nicht die Möglichkeit eines Lebens jenseits des Rechts, das der charismatischen Anfangsgestalt Franziskus vor Augen stand. Gerade die Befreiung vom Recht ist eine zentrale – messianische? – Zielvorstellung im Werk Agambens.²³

Agamben betont, dass die christlichen Ordensregeln insgesamt ein „eigentümliches Phänomen“²⁴ seien, deren rechtlicher Status schwer zu bestimmen war und ist. Die Regeln nennen zwar Verhaltensregeln und Strafen, streichen aber die therapeutische Wirkung dieser Maßnahmen heraus. Ihrem Charakter nach seien sie daher keine rechtlichen Dispositive, vielmehr sei „das Kloster der Ort, wo zum ersten Mal das Leben selbst [...] als Kunst praktiziert wurde“²⁵. Dabei fordern die Regeln, so Agamben, aber nicht die Ästhetisierung der Existenz, sondern das, „was Michel Foucault in seinen späten Schriften vorgeschwebt zu haben scheint: ein durch unablässige Praxis bestimmtes Leben“²⁶. Insofern schon für die Ordensregeln ein unklares Verhältnis zur Sphäre des Rechts charakteristisch ist, hat die christliche *forma vivendi* – so betont Agamben mit allem Nachdruck – keine rechtliche Natur.²⁷ Der Kern des Mönchstandes bestehe in einem „habitus, einer Form“²⁸. Die Neuheit der franziskanischen Lebensform im 12. und 13. Jahrhundert sieht Agamben daher auch darin, dass auf sie das Zivilrecht nicht angewendet werden konnte.²⁹

Diese spezifische Lebensform, auf die es ihm ankommt, definiert Agamben in *Höchste Armut* mit Formulierungen aus den franziskanischen Schriften selbst, zunächst aus dem Testament des Franz von Assisi (1226):

22 Vgl. etwa die Argumentation von Hugo von Digne in *De finibus paupertatis* oder von Bonaventura in *Apologia pauperum*. Vgl. ebd., 167-170.

23 Vgl. A. Kotsko, *What Is to Be Done?* (s. Anm. 6), 239.

24 *G. Agamben*, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 48.

25 Ebd., 54f.

26 Ebd., 55.

27 Vgl. ebd., 73.

28 Ebd., 86.

29 Vgl. ebd., 130.

„Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst hat mir geoffenbart, dass ich nach der Form des heiligen Evangeliums leben sollte. Und ich habe es mit wenigen Worten und in Einfalt schreiben lassen, und der Herr Papst hat es mir bestätigt. Und jene, die kamen, Leben zu empfangen, gaben ‚alles, was sie haben mochten‘ (Tob 1,3), den Armen. Und sie waren zufrieden mit einem Habit, innen und außen geflickt, samt Gürtelstrick und Hosen. Und mehr wollten wir nicht haben.“³⁰

Die franziskanische Lebensform umschreibt in ihren Ursprungstexten ein Leben „nach der Form des heiligen Evangeliums“³¹ bzw. ein „Leben nach der Vollkommenheit des heiligen Evangeliums“³², schreibt also den neutestamentlichen Jesusberichten normativen Status zu.³³ Die Lebensform erschöpft sich nicht darin, einem Normenkodex oder einer rechtlichen Vorschrift zu folgen; vielmehr handelt es sich um eine Lebensweise, die sich durch Beispielhaftigkeit auszeichnet, jedoch nicht als Regel verstanden werden darf. Die Lebensform kennt keine kodierten Regeln und Abläufe, aber sie hat ein klares Paradigma: das Leben Christi selbst.³⁴ Agamben hält daher fest:

„In dem uns interessierenden Zusammenhang kann das Franziskanertum also definiert werden – und darin besteht seine noch immer ungedachte und im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft völlig undenk- bare Neuheit – als der Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen.“³⁵

30 Das Testament, in: *D. Berg/L. Lehmann* (Hrsg.), *Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus. Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung)*, Kevelaer ²2014, 59–62, 60.

31 Ebd.

32 Lebensform für Klara und ihre Schwestern, in: *D. Berg/L. Lehmann* (Hrsg.), *Franziskus-Quellen* (s. Anm. 30), 68.

33 Gerade dieses Konzept scheint auf den ersten Blick ein romantisch-verklärtes zu sein. Susanne Lüdemann erklärt das Konzept der Lebensform insgesamt der Romantik verdächtig. Vgl. *S. Lüdemann*, *Biopolitik und die Logik der Ausnahme*, in: *E. Matala de Mazza/U. Hebekus* (Hrsg.), *Das Politische. Figurenlehre des sozialen Körpers nach der Romantik*, München 2003, 230–247.

34 Vgl. *G. Agamben*, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 143–145.

35 Ebd., 152.

Agamben charakterisiert die Lebensform als „Leben, das sich in der Nachfolge selbst Form gibt, mit ihr zusammenfällt“³⁶. Er wiederholt also seine frühere Definition der Lebensform als eines In-Eins-Fallens von *zōē* und *bios*, spezifiziert aber die Ebenen, insbesondere spitzt er *bios* im franziskanischen Zusammenhang auf den Begriff der Regel zu.³⁷ Das In-Eins-Fallen von Leben und Regel wird in der Nicht-Bullierten Regel (1221) des Franziskus deutlich, die im Prolog als „Lebensform“³⁸ definiert wird und mit den Worten einsetzt: „Regel und Leben dieser Brüder“³⁹. Auch in anderen franziskanischen Texten wird die Nicht-Differenzierung bei gleichzeitiger Differenzierung von Leben und Form deutlich, so im Vermächtnis des Franziskus für Klara und ihre Schwestern (1226), das ebenso wie das Testament kurz vor Franziskus’ Tod entstanden ist.⁴⁰ Franziskus von Assisi spricht auch vom *vitae nostrae tenorem*⁴¹, dem Tenor, dem Stil des franziskanischen Lebens. Dadurch steht die Lebensform zwischen der Lehre und dem Recht, zwischen Dogmatik und Regel. Bei Regel und Lebensform

36 Ebd., 138. Auch viele Sachbuchautor(inn)en betrachten das In-Eins-Fallen von Leben und Form als das typisch Franziskanische, allerdings beschreiben sie den Zusammenhang mit ganz anderen Konzepten. Gunnar Decker beispielsweise besteht in seinem Buch wiederholt darauf, dass Franz von Assisi den natürlichen Menschen wiederentdeckt und ihn – im Sonnengesang, aber auch in seiner spezifisch den Menschen Jesus betonenden Christusfrömmigkeit – besungen habe. Vgl. G. Decker, Franz von Assisi. Der Traum vom einfachen Leben, München 2016. Das erinnert stark daran, wie Agamben die Lebensform als das Leben qualifiziert, dessen *bios* nur *zōē* ist. Vgl. G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 219.

37 In *L’uso dei corpi* wird Agamben ähnliche, aber doch andere Beschreibungen finden, etwa dass in der Lebensform *zōē* und *bios* bzw. Leben und Form intim im Kontakt sind: „*Zoè* and *bios* [...] are neither separate nor coincident: between them, as a void of representation of which it is not possible to say anything except that it is ‚immortal‘ and ‚un-generated‘, stands the soul, which holds them indissolubly in contact and testifies for them“ — G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 262. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch ebd., 246-248.

38 Nicht-Bullierte-Regel, in: D. Berg/L. Lehmann (Hrsg.), *Franziskus-Quellen* (s. Anm. 30), 69-93, 70.

39 Ebd.

40 „Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen und darin bis zum Ende verharren. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, ihr möchtet doch allezeit in diesem heiligsten Leben und in der Armut leben. Und hütet euch sehr, jemals in irgendeiner Form davon abzuweichen, weder auf die Lehre noch auf den Rat von irgend jemand hin“ — Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern, in: D. Berg/L. Lehmann (Hrsg.), *Franziskus-Quellen* (s. Anm. 30), 63.

41 Nicht-Bullierte-Regel (s. Anm. 38), 71.

handelt es sich um „zwei einander berührende Ebenen, die jedoch überhaupt nicht zur Deckung kommen“⁴², eben weil die Regel immer schon das Recht in sich trägt und die historische Entwicklung zeigt, wie schnell das Recht die Lebensform zu verschlucken droht. Agamben versucht auch eine Definition mithilfe der Charakterisierung der konstitutiven Normen durch Ludwig Wittgenstein: Leben und Regel treten in eine Zone der Ununterscheidbarkeit, in der ein Drittes aufleuchtet.⁴³ Dieses Dritte ist der Gebrauch.

Die Lebensform ist ein gemeinsames Leben. Ihr notwendiger Kontext ist das Leben in Gemeinschaft, das als solches immer schon politisch ist.⁴⁴ Daraus ergibt sich ein kompliziertes Geflecht aus Individuum, Regel und Gemeinschaft. Das gemeinschaftliche Leben ist nämlich nicht durch eine Form der Beziehung im klassischen Begriffsinne gekennzeichnet. Agamben beschreibt es so:

“The ‘alone by oneself’ that defines the structure of every singular form-of-life also defines its community with the others. [...] ‘Alone by oneself’ is an expression of intimacy. We are together and very close, but between us there is not an articulation or a relation that unites us. We are united to one another in the form of our being alone.”⁴⁵

2. Gebrauch – eine Schlüsselkategorie des Gesamtwerkes

Der Begriff des Gebrauch scheint eine entscheidende Stellung im Gesamtwerk einzunehmen, insbesondere wenn man von *L'uso dei corpi* noch einmal auf das Projekt insgesamt zurückblickt. Der abschließende Band der Homo-Sacer-Reihe trägt nicht nur das Konzept des Gebrauchs bereits im Titel, sondern widmet ihm das erste der drei Kapitel.⁴⁶

Höchste Armut und *L'uso dei corpi* sind in der Nummerierung der Homo-Sacer-Reihe eng miteinander verwoben; sie bilden zusammen den Teil IV. Es spricht also viel dafür, dass man das Konzept des Gebrauchs auch in *Höchste Armut* ernst nehmen muss. Das soll im Folgenden untersucht werden. Agamben kritisiert, dass die Franziskaner ihren eigenen Begriff des *usus* unterschätzt hätten. Der Begriff erlaube nämlich die unbedingt not-

42 G. Agamben, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 148.

43 Vgl. ebd., 102-104.

44 Vgl. ebd., 87.

45 G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 237.

46 Vgl. G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 3-108.

wendige Distanz zum Recht. Der Gebrauch hätte eine positive Definition der Lebensform ermöglicht. Das übernimmt Agamben mit seiner Definition am Ende von *Höchste Armut*: Die *forma vivendi* bezeichnet „jenes Leben, das nicht nur zu den Dingen, sondern auch zu sich selbst ein Verhältnis der Unaneigenbarkeit und der Verwerfung der Idee eines eigenen Willens unterhält“⁴⁷.

Agamben zieht zur Verdeutlichung des Zusammenhangs von Gebrauch und Lebensform ein Beispiel aus der franziskanischen Literatur heran:

„Was die Franziskaner unermüdlich wiederholten [...] ist, dass es für die Mönche zulässig sei, sich der Güter zu bedienen, ohne irgendwelche Rechte (weder ein Gebrauchs- noch ein Eigentumsrecht) an ihnen zu haben: um mit Bonagratia zu sprechen, *sicut equus habet usus facti*, ‚wie das Pferd den faktischen Gebrauch, jedoch nicht den Eigentum am Hafer hat, den es frisst, so hat auch der Religiöse, der auf jeden Besitz verzichtet hat, den bloß faktischen Gebrauch (*usum simplicem facti*) des Brotes, des Weins und der Kleider‘.“⁴⁸

Um es nicht falsch zu verstehen: Agamben geht es hier nicht um den willkürlichen Gebrauch von Eigentum, sondern um den Gebrauch der Dinge, um damit das eigene Leben zu erhalten, um das Notwendige also. Im Gebrauch fallen Sein und Werden zusammen. Bonagratia verknüpft seine Argumentation mit den paradiesischen Zuständen: Dort gebot Gott, von allen Bäumen des Gartens bis auf einen zu essen. Der Gebrauch der Früchte war lebensnotwendig. Nach natürlichem und göttlichem Recht, so schließt Bonagratia weiter, war also der Gebrauch und nicht das Eigentum das ursprüngliche Konzept. Der gemeinsame Gebrauch der Dinge geht dem Eigentum voraus – und wird im Messianischen wieder als Praxis verwirklicht:

„Durch das *Als-ob-nicht* wird vielmehr das Gesetz – obwohl es juristisch unverändert bleibt – wiederaufgenommen und in eine Zone versetzt, die weder faktisch noch rechtmäßig ist, sondern sich ihm als Ort einer reinen Praxis, eines einfachen Gebrauchs [...] entzieht.“⁴⁹

Dieses Konzept von Gebrauch bezieht sich nicht nur auf die Dinge, die zum Leben unverzichtbar sind, sondern auch auf den eigenen Körper: Das

47 G. Agamben, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 190.

48 Ebd., 151f., mit Bezug auf Bonagratias' *Tractatus de paupertate Christi et apostolorum*.

49 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 5), 39.

Subjekt kann weder etwas noch sich selbst besitzen, es ist sich einfach aufgegeben, so formuliert es Agamben. Im Gebrauch der Dinge aber nimmt das Subjekt immer zuerst Gebrauch von seinem Körper. Der eigene Körper und der Körper eines anderen geraten in eine Zone der Indifferenz.⁵⁰ Gebrauch ist daher primär ein Beziehungsbegriff, der in beide Richtungen wirkt: Wenn das Subjekt von etwas Gebrauch macht, tritt es in eine Beziehung des Gebrauchs von etwas und wird durch dieses Ding betroffen („affected“). Auf diese Weise werden Subjekt und Objekt deaktiviert; es entsteht eine neue Figur menschlicher Praxis.⁵¹ Agamben greift hier auf phänomenologische Grundeinsichten zurück: „The use of the world is, once again, the first and immediate relationship (*die nächste Art des Umgangs*) of Dasein“⁵². Agamben entwickelt also eine „Theorie über die Beziehung zwischen dem Messianischen und dem Subjekt, die ein für allemal mit dessen Ansprüchen auf Identität und Eigentum abrechnet“⁵³.

Der Begriff des Gebrauchs führt Agamben damit auch zu Paulus und der messianischen Frage zurück.⁵⁴ Der Rückverweis auf den Korintherbrief nämlich – und nicht der defensive Rechtsdiskurs – hätte die mittelalterlichen Franziskaner zu einer positiven Definition des Gebrauchs führen können, ist sich Agamben sicher. In 1 Kor 7,20-31 beschreibt Paulus mit der *hōs mē*-Figur, dass die Welt in der sich verdichtenden Zeit gebraucht werden sollte, als ob man sie nicht gebrauchte. Mit *hōs mē*, „als ob nicht“, beschwört Paulus die Bedeutungslosigkeit des eigenen Standes in der antiken Gesellschaft, innerhalb des Hauses wie innerhalb der Familie. Er fordert Sklaven und Verheiratete auf, sich so zur Welt zu verhalten, als seien sie frei bzw. ungebunden.⁵⁵ Mit diesem paulinischen Text hätten die Franziskanertheologen argumentieren können.⁵⁶

50 Philosophischer ausgedrückt: Gebrauch meint „the relation that one has with oneself, the affection that one receives insofar as one is in relation with a determinate being“ — *G. Agamben*, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 28.

51 Vgl. ebd., 30.

52 Ebd., 41, mit Verweis auf *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, 67.

53 *G. Agamben*, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 5), 53.

54 Vgl. *G. Agamben*, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 189.

55 Auch darauf kommt Agamben im letzten Band der *Homo-Sacer*-Reihe wieder zurück: „A form-of-life is, in this sense, that which ceaselessly deposes the social conditions in which it finds itself to live, without negating them, but simply by using them“ — *G. Agamben*, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 274.

56 Diesen biblischen Textkontext deutet Agamben in seiner Analyse nur an; der konkrete Text spielt – wie so häufig – keine Rolle. Agamben greift sich ein Wort, eine Phrase aus der Bibel heraus, wie er sie aus einem franziskanischen Text nimmt, und bettet sie in sein Gesamtkonzept ein. In diesem Fall geht es ihm um den mes-

Paulus dient Agamben auch als Kronzeuge für eine letzte, nicht-rechtliche Definition der christlichen *forma vivendi*, die eng an das Konzept des Gebrauchs angelehnt ist. Die Paulusbriefe bestimmen Christus, den Messias, als Ende und Erfüllung des Gesetzes. Der Christ folgt nicht mehr dem Gesetz, er ist wie Paulus „dem Gesetz gestorben“⁵⁷, hält Agamben mit Verweis auf Gal 2,19 unmissverständlich fest. Auch deshalb kann eine Klosterregel, deren Vorbild das Evangelium ist, gar nicht die Form eines Gesetzes haben. Die letzte Definition der Lebensform ist daher eine über historisch-philosophische Dimensionen hinausweisende. Letztlich – und das ist durchaus ein überraschendes Ende des Buches *Höchste Armut*, wenn auch nicht des Gesamtwerkes – ist die Lebensform eine eigentümlich eschatologische Größe, „das Ende aller Leben [...], der letzte *modus*, nach dem die vielfältige historische Dispensation der *modi vivendi* unmöglich geworden ist“⁵⁸. Offen bleibt, ob Agamben hier auf die christlicherseits erwartete Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten anspielt oder aber das Scheitern aller anderen Lebensformen angesichts eines zerstörerischen Verhaltens der Menschheit meint. Agamben bezieht sich hier auf die eschatologischen Visionen des Johannes Olivi (1247/48–1296/98), der das Leben Christi als Ende aller Leben bezeichnet – „*vita Christi finis est Novi Testamenti et, ut ita dicam, omnium vitarum*“⁵⁹. Auch bei Olivi bleibt unklar, ob damit das Ende allen Lebens insgesamt oder aber das Ende aller anderen, alternativen Lebensformen gemeint ist.⁶⁰ Die Idee des Gebrauchs und die Konzeption der Lebensform jedenfalls sind im Messianischen unmittelbar miteinander verwoben.

sianischen Blick und den daraus resultierenden Gebrauch der Welt, den er in *Die Zeit, die bleibt* bereits im Römerbrief des Paulus analysiert hat und den er auch in der Ursprungsidee des Franziskus aufleuchten sieht.

57 G. Agamben, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 71.

58 Ebd., 194.

59 J. Olivi, *Quaestio octava de altissima paupertate*, in: J. Schlageter (Hrsg.), *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut* (Franziskanische Forschungen 34), Werl 1989, 150.

60 Etwas klarer drückt sich Agamben im letzten *Homo-Sacer*-Band aus: „It is striking that to find examples and materials of a life inseparable from its form in our society, one has to rummage through pathographic registers – or, as happened to Foucault for his *Lives of Infamous Men* – in police archives. In this sense, form-of-life is something that does not yet exist in its fullness and can be attested only in places that, under present circumstances, necessarily appear unedifying“ — G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 227. Gleichzeitig hält Agamben aber fest, dass das Christentum eine Tradition des untrennbaren Lebens kennt, eben auch in messianischen Werken oder in der franziskanischen Tradition.

Mit der Forderung nach der Befreiung vom Recht, der quasi-eschatologischen Letztdefinition der *forma vivendi* und der angedeuteten messianischen Figur des *hōs mē* vollzieht Agamben einen Anschluss an die zentralen Konzepte des Homo-Sacer-Projekts und an die vielleicht zentrale Zielperspektive des Werkes.⁶¹ Viele dieser Perspektiven und Konzepte der Projekts, das deutet sich jetzt zum Ende des Projekts an, sind bereits in *Die Zeit, die bleibt*, einem Agamben'schen Werk außerhalb der Homo-Sacer-Reihe, vorgebildet – und in größerer Klarheit als im späteren Werk artikuliert:

„Indem so eine Tendenz weitergeführt wurde, die schon in den Schriften des Franziskus zu finden war, wonach der Orden als eine messianische Gemeinde konzipiert und die Regel im Evangelium – verstanden als eine Lebensform (*haec est vita evangelii Jesu Christi*, so beginnt die erste Regel) – aufgelöst wurde, wollten sowohl Olivi als auch Angelus Clarenus einen neuen Raum schaffen, der dem Zugriff der Macht und ihrer Gesetze entgehen sollte, und zwar nicht, indem sie den Konflikt mit ihnen suchten, sondern indem sie diese Gesetze einfach unwirksam machten.“⁶²

3. *Zeit und Geschichte – ein Blick auf das Messianische*

Agamben kommt in seinem Homo-Sacer-Projekt nur am Rande auf Zeit, Geschichte und Messianismus zu sprechen. Über diese Konzepte reflektierte er in einer wesentlich älteren Darstellung, in *Kindheit und Geschichte*⁶³,

61 Kotsko zitiert folgenden Ausschnitt aus *Ausnahmezustand* als Zielperspektive des Projekts: „One day humanity will play with law just as children play with disused objects, not in order to restore them to their canonical use but to free them from it for good [...]. This liberation is the task of study, or of play. And this studious play is the passage that allows us to arrive at that justice that one of Benjamin's posthumous fragments defines as a state of the world in which the world appears as a good that absolutely cannot be appropriated or made juridical“ — G. Agamben, *State of Exception* (Homo Sacer II.1), Chicago 2005, 64. Vgl. A. Kotsko, *What Is to Be Done?* (s. Anm. 6), 239. Zumindest das Titelbild des finalen Homo-Sacer-Bandes, *L'uso dei corpi*, spricht für die These Kotskos. Es zeigt Tizians *Die Andrians* (1523/24).

62 Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 5), 38.

63 G. Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Frankfurt a. M. 2004. Italienisches Original: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turin 1978.

sowie in seinem außerhalb der Homo-Sacer-Reihe entstandenen Buch *Die Zeit, die bleibt*.

Messianismus⁶⁴ meint für Agamben eine qualitative Transformation der gelebten Zeit. Dabei ist der Zusammenfall der Zeitdiastasen für ihn entscheidend.⁶⁵ In der messianischen Zeit geht es nämlich um die Rettung des Verlorenen, was eine nicht-lineare Zeitstruktur voraussetzt. Agamben entwickelt in *Die Zeit, die bleibt* ein „unaufhörliches Verweissystem zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft [...] und das spannungsvolle In- und Zueinander der Zeiten“⁶⁶. Diese Idee der Synthese von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft entwickelt Agamben im Gespräch mit dem paulinischen Corpus und den Geschichtsthesen von Walter Benjamin (1892–1940). Die Vergangenheit wird durch eine Hereinholung des Verlorenen und Vergessenen in die Gegenwart eingebracht und überlässt die Vergangenheit dadurch gerade nicht dem Vergessenen. Agamben ist es wichtig, dass das Vergessene nicht einfach in Erinnerung überführt werden darf. Ihm geht es um eine Beziehung zum Vergessenen: „Das Verlorene fordert nicht, erinnert und kommemoriert zu werden, sondern als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben“⁶⁷.

Zur entscheidenden Kategorisierung der messianischen Zeit dient die paulinische Kurzformel *hōs mē*, „als ob nicht“. Ohne äußerliche Sichtbarkeit bewirkt diese Kurzformel eine Umkehrung im Inneren des Menschen. Paulus akzeptiert damit die Welt, wie sie sich faktisch darbietet, und gewinnt doch Zugang zu einer anderen Wirklichkeit. Damit hat Messianismus nichts mit Weltflucht zu tun, sondern mit dem Zugang zu einer inneren Wirklichkeit. Von außen betrachtet, vordergründig, bleibt alles, wie es war; und doch geschieht eine Neuausrichtung oder Veränderung, die einen ungekannten Freiraum ermöglicht: „Es geht um eine Zeit, die das Leben in Spannung zu sich selbst zu bringen vermag und somit ein Höchstmaß an Handlungsspielraum freisetzt, weil die äußeren Umstände nicht tangiert werden.“⁶⁸ In diesem Handlungsspielraum, so Agamben, wird auch der Gebrauch der Dinge möglich – das heißt, die Idee des Ge-

64 Zur Struktur des Messianischen vgl. M. Schneider, Der Messias und die Reste, in: E. Geulen u. a. (Hrsg.), Hannah Arendt und Giorgio Agamben, München 2008, 41-58; R. Dausner, Christologie in messianischer Perspektive (s. Anm. 1), 221-326.

65 Der Zusammenfall ereignet sich aber nicht restlos, so dass am Ende eine dritte Zeit konstituiert wird. Vgl. ebd., 287.

66 Ebd., 267.

67 G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 5), 52.

68 R. Dausner, Christologie in messianischer Perspektive (s. Anm. 1), 274.

brauchs hat ihren Kontext in der messianischen Zeitstruktur.⁶⁹ Eine Trennung von Immanenz und Transzendenz gibt es in der messianischen Zeit ebenso wenig wie eine Trennung zwischen diesseitigem und künftigem Leben.⁷⁰

Agambens Verständnis von Geschichte ist zunächst ein offenes. Dadurch, dass die Zeit bleibend unabgeschlossen ist, ist jede Form von Teleologie oder Heilsgeschichte für Agamben unmöglich. Vielmehr ist auch sein Geschichtskonzept vom paulinischen Zeitbegriff und von den Thesen Walter Benjamins geprägt.⁷¹ Benjamin entwirft eine Perspektive auf die Gegenwart: Sie ist in ihrem Verhältnis zu einer bestimmten Vergangenheit zu erfassen, wobei Vergangenheit mehr umfasst als die vielen historischen Details. Gleichzeitig kann die Gegenwart nur begriffen werden als Jetztzeit, die die Splitter der messianischen Zeit in sich trägt.

Die Geschichte, die die westlich geprägte Geschichtswissenschaft untersucht, erscheint Agamben zunächst als verloren: „Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verflossen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht.“⁷² Seit der Trennung des Lebens von seiner Form in der antiken *polis* blickt Agamben auf eine negative Geschichte des Westens. Agamben geht es aber auch gar nicht um diese Jahrhunderte, ihre Akteure und Praktiken, ihre Prozesse und Strukturen. Das überlässt er den Historiker(inne)n. Er will den Ursprung der abendländischen Politik ergründen und zieht von dort Linien in die Gegenwart, die er als krisenhaft wahrnimmt, von Nihilismus geprägt. Mit der Erfindung und Einrichtung von Lagern in der Moderne zeigt sich aufs Neue eine Indifferenz zwischen *zōē* und *bios* – eine Entwicklung, die auf eine biopolitische Katastrophe bzw. einen weltweiten Bürgerkrieg zuläuft.⁷³

69 Vgl. E. Dirscherl, Paulus und seine messianische (Lebens-)Zeit der Wandlung, in: ders., Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2013, 137-164, v. a. 150-156.

70 Entscheidend für die Zeitstruktur des Messianischen ist auch Agambens Resttheorie. Der Rest, der bleibt, ist immer ein Überrest an Menschlichkeit und Humanem. Vgl. zur Resttheorie R. Dausner, Christologie in messianischer Perspektive (s. Anm. 1), 275-281.

71 Vgl. W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften I,2, Frankfurt a. M. 1991, 691-704.

72 G. Agamben, Homo Sacer (s. Anm. 9), 21.

73 Vgl. G. Agamben, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III), Frankfurt a. M. 2003, 61-75.

4. Eklektizistisch, ontologisch, politisch? – die Arbeitsweise Agambens

Für Agamben bilden die Franziskaner ein *exemplum*. Zunächst ein historisches *exemplum* seiner Vorstellung von Lebensform in doppelter Hinsicht: Sie verwirklichten ein Leben, das dem Zugriff des Rechts vollständig entzogen ist und entwickelten damit einen völlig neuen Körper- und Weltgebrauch, der nicht in der Aneignung mündet. Offensichtlich also gab es eine historische Annäherung an die Lebensform, die höchst schwierig zu verwirklichen ist – im Franziskanerorden maximal eine Generation – bzw. die ohnehin eine messianische Größe darstellt. In der Beispielhaftigkeit zeigt sich aber auch, dass es Agamben nicht um die Franziskaner selbst geht. Ihm geht es um die Vorstellung eines Körper- und Weltgebrauchs, die er im letzten Band des Homo-Sacer-Projekts ausführlich entwickelt. Damit ist das ganze Projekt auf Fragen der Ontologie ausgerichtet.⁷⁴ Agamben möchte insgesamt die ontologische Grundkonstellation der globalisierten Welt aufdecken – und kritisiert sie implizit zu einem großen Teil. Auch das Leben der Mönche und noch mehr das Leben der Franziskaner hat auf der Ebene der Ontologie einen tiefgreifenden Effekt.⁷⁵

Das letztlich ontologische Interesse führt zu Agambens archäologischer Arbeitsweise: In der Tradition Michel Foucaults (1926–1984) arbeitet sich Agamben an Begriffen ab, sucht ihre Spuren in den theologiegeschichtlichen Quellen und kritisiert am Ende implizit das Ergebnis eines historischen Experiments. Mit einer solchen Herangehensweise sind philosophisch arbeitende Disziplinen deutlich vertrauter als Historiker(innen), obwohl Foucault auch die historischen Disziplinen seit Jahrzehnten prägt.⁷⁶ Agamben ist ein Meister darin, für die Erforschung einer Begriffs- oder Konzeptgeschichte einen „zeitenübergreifenden Dialog“⁷⁷ zwischen unterschiedlichsten Schriften, Denker(inne)n, Päpsten und Herrschern zu initiieren. Das Leben jenseits von Recht und Liturgie etwa verbindet sehr unterschiedliche Lebensausformungen miteinander – die Franziskaner des

74 Das zeigt sich auch daran, dass sich Agamben im letzten Band ausführlich der Archäologie einer neuen Ontologie, einer Ontologie des Modalen widmet. Vgl. *G. Agamben, The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 111-191.

75 Vgl. *A. Kotsko, What Is to Be Done?* (s. Anm. 6), 243f.

76 Insgesamt ist das Arbeiten mit Foucault in den deutschen Geschichtswissenschaften bereits wieder deutlich zurückgegangen. Für einen Überblick vgl. *M. Maset, Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: C. Kammler (Hrsg.), *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*, Heidelberg 2007, 45-68.

77 *R. Dausner, Christologie in messianischer Perspektive* (s. Anm. 1), 267.

13. Jahrhunderts, die Sadomasos⁷⁸ der heutigen Zeit und die Muselmanen⁷⁹ in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches.

Das genuin ontologische Interesse selbst in *Höchste Armut*, jenem Band, der am ehesten als historisches Werk erscheint, macht die Rezeption Agambens für die historischen Disziplinen nicht einfacher. Einen wertvollen Hinweis für die Rezeption Agambens gibt Adam Kotsko:

“It can’t be a matter of getting away from abstract concepts and into lived experience, because for Agamben, our life and our politics play out precisely at the point of intersection between life and abstraction, between human animal and language. Theory and practice, study and play, both have equal rights here because both converge at the horizon of anthropogenesis – and thus both give us the opportunity to make the small change that will allow us to become human again but differently this time.”⁸⁰

Wenn Agambens Homo-Sacer-Projekt tatsächlich am Konvergenzpunkt von Leben und dessen Abstraktion in Konzepten angesiedelt ist, dann kann sich aus seiner Arbeitsweise Interessantes für die historisch arbeitenden Disziplinen ergeben. Damit meine ich nicht seine Art, ein Konzept – *forma vivendi* etwa – zu präsentieren und dessen Aufschwimmern an historischen Punkten und in gelehrten Werken der Vergangenheit nachzuvollziehen. Aber Agamben analysiert historische Schriften auf ihren Kern hin, auf eine diesen Schriften wichtige Argumentation. Dann bringt er Werke miteinander ins Gespräch. Dass es ihm dabei nicht auf Akteure ankommt, das können Historiker(innen) nicht übernehmen. Aber sein Blick für die Zusammenhänge, die historischen Zusammenhänge und die Zusammenhänge der Geschichte zur Gegenwart, sind aufschlussreich.

Agamben denkt Theorie und Praxis auf zwei unterschiedliche Weisen zusammen. Einerseits in den von ihm entwickelten Konzepten, andererseits

78 „[S]adomasochism exhibits the truth of use, which does not know subject and object, agent and patient. And in being taken up in this indetermination, pleasure is also made non-despotic and common“ — G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 35.

79 Als Muselmann wurde in der Lagersprache der nationalsozialistischen Konzentrationslager ein Häftling bezeichnet, der gänzlich abgemagert war, kaum noch gehen konnte und dadurch Verhaltensänderungen wie völlige Agonie zeigte. Agamben greift diese Gestalt, den „wandelnde[n] Leichnam“, auf und entfaltet an diesem Menschen bzw. dem Sprachgebrauch über ihn Gedanken, die seinen Überlegungen zur franziskanischen Lebensform ähnlich sind. Vgl. G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt* (s. Anm. 73), 36-75, 61.

80 A. Kotsko, *What Is to Be Done?* (s. Anm. 6), 244.

in den Zielvorstellungen, die dem Homo-Sacer-Werk im Ganzen zugrunde liegen. Die Konvergenz von Theorie und Praxis zeigt sich in allen seinen Konzepten: Sie alle – Lebensform, Gebrauch, Ausnahmezustand usw. – gibt es nur im Vollzug. Beispielhaft zeigt sich das in dem thematisierten Konzept der Lebensform. Die Lebensform entspricht dem franziskanischen Dictum von *vita et regula*. Das franziskanische Leben kann sich also nur in der Spannung von Leben und Regel entfalten. Leben und Regel fallen zusammen und sind doch unterschieden und zu unterscheiden. Es handelt sich um ein Leben, das sich in der Nachfolge Christi selbst eine Form gibt, die nicht *a priori* durch Regeln festgelegt werden könnte. Im Konzept der Lebensform selbst also kommen theoretisches Konzept und empirische Praxis originär zusammen.

Ganz Ähnliches könnte man auch für das Konzept des Gebrauchs zeigen: Mit der Idee vom Gebrauch präsentiert Agamben eine Alternative zum Handlungs- und Willenskonzept, eine Idee von Performativität, in der Aktiv und Passiv ineinandergreifen. So wie im Konzept der Lebensform Leben und Form nicht zu unterscheiden sind, so sind im Konzept des Gebrauchs Mensch und Leiblichkeit, Gnade und Freiheit nicht zu trennen und doch zu unterscheiden. Agamben interessiert sich also keineswegs für philosophisch-theologische Spekulationen um ihrer selbst willen, sondern fragt nach dem Leben. Trotz der Arbeit anhand meist philosophischer Texte stellt Agamben letztlich die alte Frage nach einem gelingenden Leben. Agamben denkt auch jenseits von Aktivität und Passivität: Gerade die Idee des Gebrauchs öffnet hier eine dritte Dimension. Agamben umschreibt sie – wie auch die Lebensform – in Begriffen der Potentialität und im Gegensatz zu jeder Form von Recht.⁸¹

Daraus erklärt sich auch, warum Agamben in seinen Zielvorstellungen für das Homo-Sacer-Projekt Theorie und Praxis zusammendenkt. Das Projekt zielt auf die Entfaltung einer Theorie des Gebrauchs und die Kritik „jener operativen und gouvernementalen Ontologie, die, in den unter-

81 Vgl. *G. Agamben*, Die Zeit, die bleibt (s. Anm. 5), 37. Eine ähnliche Definition gibt der frühe Text *Lebens-Form*: Lebensform wird definiert als „ein Leben, in dem die einzelnen Akte und Prozesse des Lebens niemals einfach Fakten sind, sondern immer und vor allem Möglichkeiten des Lebens, immer und vor allem potentielles Sein“ — *G. Agamben*, Lebens-Form (s. Anm. 14), 251. In *L'uso dei corpi* bestimmt Agamben Lebensform als „a life – human life – in which singular modes, acts, and processes of living are never simply facts but always and above all possibilities of life, always and above all potential“, bzw. als „a being of potential [...] because it is its potential and coincides with it“ — *G. Agamben*, The Use of Bodies (s. Anm. 4), 207f. Die Lebensform (mit Bindestrich) findet sich daher dort, „where there is contemplation of a potential“ (ebd., 247).

schiedlichsten Verkleidungen, bis auf unsere Tage die Geschehnisse der Menschheit bestimmt⁸². Indem Agamben bestimmte Ontologien in ihrer vollen Ambivalenz geradezu schillernd darstellt, entwickelt er implizit auch die Vorstellung einer anderen Lebensweise. Diese wird aber nie als Zielvorstellung formuliert, zumal die Verortung seiner Theorie des Gebrauchs in der antiken Sklavenhaltergesellschaft, die den Band *L'uso dei corpi* eröffnet,⁸³ auf den ersten Blick nur geringe Wertschätzung heutiger Menschen auf sich zu ziehen vermag.

Allerdings wäre es falsch, Agamben als Ratgeber zu verstehen. Vielmehr ist ihm wichtig, das messianische Paradigma wahrzunehmen und darin auch die Theorie des Gebrauchs einzubetten. Agamben entwickelt in seinen Werken ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit – ob es dabei um eine eschatologische Perspektive geht oder um Potentiale für eine kommende menschliche Gemeinschaft, lässt er ausdrücklich offen. Wenn man die Konzepte aber als Zukunftspotentiale begreifen will, ist es interessant, dass Agamben alle seine Konzepte in der Vergangenheit vorfindet – im Schrifttum der Philosoph(inn)en entwickelt, in bestimmten historischen Konstellationen als revolutionäre Existenz einiger Weniger verwirklicht. Konstellationen allerdings, die nie von Dauer waren oder nur ganz wenige Menschen oder Gruppen erfasst haben.

Andere lesen das Homo-Sacer-Projekt als eine Archäologie des Politischen, eine Untersuchung also, wie das Politische im Abendland bisher verwirklicht wurde.⁸⁴ Agamben sucht sich verschiedenste Beispiele des nackten Lebens. Dieses nackte Leben, *zōē* – wohl bemerkt zu unterscheiden von dem natürlichen Leben –, das nackte Leben ist nicht selbst schon

82 *G. Agamben*, Höchste Armut (s. Anm. 2), 12. Die Entfaltung dieser Kritik geschieht im letzten Band, vgl. *G. Agamben*, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4).

83 „And what seems so scandalous to us moderns – namely, property rights over persons – could in fact be the originary form of property, the capture (the *ex-ceptio*) of the use of bodies in the juridical order“ — *G. Agamben*, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 36.

84 Vgl. *P. Zeillinger*, Messianismus und *futur antérieur*. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen, in: S. Biebl/C. Pornschlegel (Hrsg.), *Paulus-Lektüren*, München 2013, 45–62. Vgl. dazu Agamben selbst im Epilog des letzten Homo-Sacer-Bandes: „The archeology of politics that was in question in the ‚Homo Sacer‘ project did not propose to critique or correct this or that concept, this or that institution of Western politics. The issue was rather to call into question the place and the very originary structure of politics, in order to bring to light the *Arcaenum imperii* that in some way constituted its foundation and that had remained at the same time fully exposed and tenaciously hidden in it“ — *G. Agamben*, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 263.

politisch, wurde aber in einem Akt des Ausschlusses, der Differenzziehung, ausgeschlossen. Die Exklusion aber ist ein politischer Akt: „Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bios*.“⁸⁵ Diese Grenze zwischen *zōē* und *bios*, der einfachen Tatsache des Lebens und dem politisch qualifizierten Leben, wurde in dem anthropogenetischen Moment generiert, als die Sprache eine Trennung zwischen dem einfachen Lebewesen und dem sprechenden Lebewesen ermöglichte.⁸⁶ Diese doppelte Grenze zwischen *zōē* und *bios*, zwischen einfachem und sprechendem Leben, erlaubte die Ausbildung einer politischen Sphäre. Sie bildet aber nicht nur den Anfang der *polis* – und damit den Startpunkt der „ontological-biopolitical machine of the West“⁸⁷ –, sondern markiert auch die Trennung zwischen Leben und Form.⁸⁸ Die anthropologische Grenze scheint nicht nur eine ontologische zu sein, sondern auch eine, die sich in der Antike und von da an immer wieder konkret am menschlichen Leben vollzogen hat.

Um die Destruktion der ontologischen Basis des Politischen und die Wiedergewinnung der Lebensform scheint es Agamben zumindest auch zu gehen: „Auch bei Agamben ist Lebensform eine Frage des Denkens als einer gemeinsamen, zur Politik gleichsam befähigenden Möglichkeit der Menschen; erst durch das Denken wird aus der beliebigen Lebensform „Lebens-Form im emphatischen Sinne“⁸⁹. Lebensform ist also in die Konzeption einer „neuen Politik“ eingebettet, der es Agamben im Homo-Sacer-Projekt geht. Sie entsteht an jenem Punkt, an dem die bisherige Struktur politischer Herrschaft im Abendland außer Kraft gesetzt wird. Einer dieser Punkte ist die franziskanische Lebensform. Der Begriff der Lebensform erlaubt nämlich keine Abspaltung des nackten Lebens, sondern ist

85 G. Agamben, *Homo Sacer* (s. Anm. 9), 190.

86 Vgl. G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 208. Die Sprache sei nach Plotinus aber nicht einfach eine Hinzufügung zu den anderen vitalen Funktionen des Körpers, sondern durchdringe die gesamte menschliche *physis*. Vgl. ebd., 216.

87 G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 203.

88 Zum Gesamtzusammenhang vgl. ebd., 195-206. Die perfekte Gemeinschaft sah Aristoteles daher in der Koppelung zweier Gemeinschaften verwirklicht, der Gemeinschaft des einfachen Lebens (*koinōnia tēs zōēs*) und der politischen Gemeinschaft (*politikē koinōnia*). Die Grenze zwischen beiden Leben bildet die Autarkie; ein autarkes Leben war dabei jenes, das fähig war, nach Glück zu streben, während das einfache, vegetative Leben, „truly human“ (ebd., 202), vom Streben nach Glück und Tugend ausgeschlossen war. Agamben kommt es auf die politische Bedeutung an, die diese Abtrennung des vegetativen Lebens hatte.

89 E. Geulen, *Wirklichkeiten* (s. Anm. 12), 652.

konzipiert als „vorgängige Einheit, was immer wieder in (Gesetzes-) Form und formloses (nacktes) Leben zerteilt wurde“⁹⁰. Die Franziskaner sind in dieser Lesart doch ein nachahmenswertes Beispiel, insofern sie das, was Agamben als Lebensform beschreibt und implizit auch für die kommende Politik anmahnt, historisch bereits erprobt haben. Die Wiedergewinnung der Lebensform aber darf selbst nicht politisch sein bzw. muss eine andere, völlig neue Struktur des Politischen aufweisen – und hier kommen für Agamben die Annäherungen an das Messianische ins Spiel: Das Messianische verfügt über eine destituierende Kraft, *potenza destituente*. Der Agamben'sche Gebrauch der Dinge ermöglicht eine Lebensform, die zusammenfällt mit dem Vollzug der Dinge: „Der Gebrauch erscheint [...] als ein aus Zeit bestehendes Sein, dessen Denkbarkeit und Existenz mit denen der Zeit zusammenfallen.“⁹¹

5. Dennoch relevant? – Impulse für die kirchenhistorische Arbeit

Von Agamben kann man also als Kirchenhistoriker(in) nicht lernen, wie man historisch arbeiten kann. Seine dekonstruktivistische Arbeits- und Darstellungsweise erschwert es gerade den unerfahrenen Agamben-Leser(innen), Lektüre und Kommentare, Prämissen und Schlüsse nachzuvollziehen und voneinander zu unterscheiden. Als Kirchenhistoriker(in) hegt man sofort den Verdacht des Eklektizismus, wo Agamben versucht, unterschiedlichste Autor(inn)en zu einem Konzept zu befragen und ins Gespräch zu bringen, dabei aber Jahrhunderte überspringt. Agambens archäologische Arbeitsweise ignoriert darüber hinaus Text- und Lebenskontexte, Strukturen und Akteure. Ihm geht es auch nicht darum, historische Zusammenhänge zu plausibilisieren oder zu erklären.

Agamben lässt sich zwar in Kontexte der Philosophiegeschichte einordnen,⁹² letztlich bleibt er aber durch seine Darstellungsweise und seine The-

90 E. Geulen, Giorgio Agamben zur Einführung (s. Anm. 1), 118. Mit der Wiederherstellung der Lebensform und einer neuen Politik, darauf weist Geulen hin, hängt auch eine neue Form von Gemeinschaft und der Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft zusammen: „Eine solche Form von Gemeinschaft wäre eine Gemeinschaft ohne Substrat, ohne geteilte Substanz, welche durch die Beziehungen der Mitglieder gestiftet, hergestellt oder ausgedrückt würde. Die Gemeinschaft besteht folglich im Fehlen, im Ausbleiben einer geteilten Substanz“ — ebd., 120. Vgl. dazu auch G. Agamben, *The Use of Bodies* (s. Anm. 4), 237.

91 G. Agamben, *Höchste Armut* (s. Anm. 2), 180.

92 Vgl. E. Geulen, Giorgio Agamben zur Einführung (s. Anm. 1), 133-156.

mensetzungen schwer in einen Fußnotenapparat neben andere Autor(inn)en einzusortieren.⁹³ Und schließlich erfordert es auch ein wirklich ganz anderes historisches Arbeiten, wenn man die Methode Agambens übernehmen wollte.⁹⁴

Dennoch gibt Agamben Impulse für die kirchenhistorische Arbeit, die sich oft in der Darstellung der empirischen Details und Zusammenhänge erschöpft:

(1) *Beziehung: Vergangenheit und Gegenwart.* Agamben begreift Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verschränkt. Die Gegenwart ist in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit zu begreifen, in einer Beziehung also. Das bedeutet nicht automatisch, dass die Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart zu erforschen ist. Aber trotzdem impliziert eine solche Auffassung, dass auch die Geschichtswissenschaft insgesamt Verantwortung trägt für den Umgang der Gegenwart mit der Vergangenheit. Dieser Verantwortung wird sie nach Agamben aber nur dann gerecht, wenn sie eine Beziehung zur Vergangenheit zulässt, die über die reine Analyse hinausgeht. Agamben nimmt historische Konzepte in vielerlei Hinsicht ernst. Man könnte ihm vorwerfen, er instrumentalisier sie für seine eigenen Ideen. Aber zunächst geht er – trotz seiner Erzählung der nachchristlichen Jahrhunderte als einer großen Verfallsgeschichte – davon aus, dass in der Geschichte von Einzelnen Wesentliches gedacht und verwirklicht wurde, was in der Gegenwart relevant ist. Inspirierend an seiner Arbeitsweise ist, dass Agamben seine historischen Gesprächspartner(innen) so ernst nimmt, dass er sich von ihnen auch interessante Antworten erwartet. Er bringt Denker(innen) und Akteure über Jahrhunderte hinweg in eine Beziehung, in ein Gespräch, das so nie stattgefunden hat, und geht von einer heutigen Bedeutsamkeit dieses Gespräches aus. Natürlich ist das konstruktivistisch. Aber es nimmt diese Subjekte in ihren Aussagen und Taten ernster als

93 Die eigentliche Schwierigkeit bildet zunächst nicht Agambens Hermeneutik. Die teilt er mit anderen. Im Fall des Franz von Assisi etwa stellen Kirchenhistoriker(innen) nicht einfach seinen Lebenslauf dar, sondern fragen nach seinem Verhältnis zur Kirche, zu Priestern oder zu Frauen, seinem Konzept von Armut, Leib oder Askese, der Analogie zu zeitgenössischen Ketzerbewegungen und vielem mehr. Kirchenhistoriker(innen) tendieren aber trotzdem dazu, das historische Subjekt, Franz von Assisi, ins Zentrum zu stellen und nicht eine zeitenüberdauernde ontologische Kategorie wie die der Lebensform.

94 Am leichtesten dürfte die Übernahme der methodischen Inspirationen Agambens noch jenen Kirchenhistoriker(inne)n fallen, die eine an die Fundamentaltheologie angeschlossene Kirchengeschichte betreiben. Vgl. etwa *M. Delgado*, Kirchengeschichte in schweren Zeiten, in: B. Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 53-65.

mancher geschichtswissenschaftliche Zugang, der auf einem absolut objektiven Zugriff auf die Quellen oder aber der Anwendung einer gerade vom Mainstream favorisierten Methode beruht. Insofern sind für Agamben die Ergebnisse historischen Forschens gegenwartsrelevanter als für viele Historiker(innen) und Kirchenhistoriker(innen) selbst.

(II) *Erfordernis: Aufmerksamkeit für das Verlorene.* Gleichzeitig wehrt Agamben sich, das Verlorene der Geschichte, der eigenen und der kollektiven Geschichte, anheim zu geben und fordert seine Rückholung in die Gegenwart. Mit Benjamin spricht Agamben von der Erfordernis.⁹⁵ Dabei geht es ihm nicht um Memorialisierung oder Erinnerungskultur. Im Gegenteil. Alles, was an Gedenkstätten, Jahrestagen oder Infobroschüren die historische Alltagskultur des Westens bestimmt, ist Agamben fremd. Ihm geht es auch hier um eine Beziehung. Das Vergessene will bleiben und in seiner Potentialität erinnert werden: „Entscheidend ist einzig die Fähigkeit, dem treu zu bleiben, das, obwohl es uneinholbar vergessen ist, unvergeßlich bleiben muß und das fordert, auf irgendeine Weise bei uns zu bleiben und für uns noch irgendwie möglich zu sein. Dieser Erfordernis nachzukommen ist die einzige historische Verantwortung, die ich bedingungslos auf mich nehmen würde.“⁹⁶

(III) *Performativität: Christentum als Praxis.* Ein letzter Impuls betrifft Agambens Sicht auf das Christentum insgesamt. Er zeigt am Konzept der Lebensform, worin er etwas Christliches, Paulinisches, Franziskanisches erkennt: Er begreift das Christentum nicht als eine reine Bekenntnis- oder Wissensreligion, sondern als eine Religion, die am Konvergenzpunkt von Theorie und Praxis, von abstrakten philosophisch-religiösen Konzepten und gelebter Erfahrung angesiedelt ist. Die Lebensform impliziert letztlich, dass ein Mensch sich körperlich und zeitlich vollständig aufs Spiel setzt, um sich an sein eigenes Zeugnis zu halten. Insofern sind die Franziskaner nur die Realisation eines Paradigmas, das seinen Ursprung in christologischen *kenōsis*-Konzepten hat. Das kann umgekehrt nicht der Anspruch für jeden Christ und jede Christin sein. Aber das bedeutet für die Kirchengeschichte: Christentum – und zwar nicht nur in der paulinisch-franziskanischen Elite-Version – ist in performativen Kategorien zu verstehen und zu analysieren.

95 „Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr“ — G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 5), 51.

96 Ebd., 52.