

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 22 (2008)

*Paulus und die Moderne.
Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und
Gewalt*

von

Mechthild Hetzel (Universität Innsbruck) und
Andreas Hetzel (Technische Universität Darmstadt)

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die IDWRG (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld der **Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“** an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie die gesamte Plattform möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzend als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung der Plattform oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position der Plattform missdeutet werden.

Leiter der Forschungsplattform: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät,
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitätsstraße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg>

Paulus und die Moderne. Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und Gewalt

Mechthild Hetzel und Andreas Hetzel*

Eine wesentliche Hoffnung der europäischen Aufklärung richtet sich darauf, mit der rationalen Begründung und gesellschaftlichen Durchsetzung universell gültiger Moral- und Rechtsprinzipien ein Bollwerk gegen gesellschaftliche Desintegration und Gewalt errichten zu können. Mit der Etablierung von Werten und Normen, die für alle Menschen zu allen Zeiten gelten können sollen, wäre eine normative Ressource gegeben, die es erlaube, Gewalt als irrational zu beschreiben und praktisch zu unterbinden. Der Gewalttäter erscheint vor diesem Hintergrund als derjenige, der sich jenseits eines allgemeinen Konsenses partikularisiert. Partikularität, Nichtidentität und Alterität gelten im Horizont des Aufklärungsuniversalismus als Bedrohung, als das Andere der Vernunft. Der Versuch der Aufklärung, die Welt im Namen eines Vernunftgesetzes, einer für alle verbindlichen Moral, zu homogenisieren, bringt paradoxalement hierbei genau jenes Heterogene hervor, gegen das sich Aufklärung formiert.¹ Eine Dialektik der Aufklärung, die erstmals von Hegel und den Romantikern beschrieben wird, zeigt sich darin, dass dem Ver-

* Dr. Mechthild Hetzel ist Wissenschaftliche Assistentin an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck und Lehrbeauftragte für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt. Derzeit übt sie eine Vertretungsprofessur am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt aus. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind kritische Gesellschaftstheorie und Marginalisierungsdiskurse, Sozialphilosophie, Ethik, Philosophie des 20. Jahrhunderts und Anthropologie. Dr. Andreas Hetzel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Technischen Universität Darmstadt und Lehrbeauftragter für Philosophie an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Sprachphilosophie, antike Rhetorik, Sozial- und Kulturphilosophie sowie politische Theorien.

¹ Vgl. hierzu etwa Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

nunftuniversalismus selbst eine spezifische Weise der Gewaltförmigkeit inhärent ist. Im Rahmen der subsumtionslogischen Rationalität der europäischen Aufklärung werden Individuen nach ihrer Konformität gegenüber einem allgemeinen Gesetz beurteilt und erscheinen somit letztlich als Exemplare. Das Gesetz definiert hier eine Gemeinschaft der Vernunftwesen, die immer auch eine Außenseite hat: die unvernünftigen und anormalen Anderen, die es allererst aufzuklären gilt.

In der politischen Philosophie der Gegenwart setzt sich der Konflikt zwischen Universalisten und ihren Kritikern fort. Autoren wie John Rawls, Jürgen Habermas oder Otfried Höffe halten dem Programm des Aufklärungsuniversalismus ungebrochen die Treue. Ausgehend von der Erfahrung einer Dialektik der Aufklärung versuchen ihre Gegner, die Idee des Universalismus zu reformulieren. Im Kontext differenztheoretischer Bemühungen um einen Universalismus, der sich nicht an die Idee eines Gesetzes bindet, kommt es dabei zu einem erstaunlichen Comeback: zur Renaissance der Theologie des Paulus, die einen ‚negativen Universalismus‘ zu denken eröffnet. Jener negative Universalismus situiert das Gemeinsame von Individuen nicht in ihrer Partizipation an einer Vernunft, einem Recht, einer Moral, sondern gerade im Mangel eines alle überwölbenden Gesetzes. Insofern formuliert die Konzeption eines negativen Universalismus einen Einspruch gegen die Herrschaftsansprüche und die latente Gewalt einer universellen Norm: Die Gewaltförmigkeit des positiven Universalismus, des Universalismus des Gesetzes, wird hier ausgesetzt.

In einem ersten Abschnitt unseres Beitrags werden wir auf knappem Raum die Modelle eines positiven und negativen Universalismus kontrastieren (1), um in einem zweiten Schritt – auf der Linie des negativen Universalismus – die Theologie des Paulus als einen Universalismus ohne Gesetz zu profilieren (2). Der dritte Abschnitt geht auf moderne Paulus-Renaissancen ein, so bei Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben und Michel Serres (3). Abschließend diskutieren wir eine Kritik, die William Rasch ausgehend von Carl Schmitt an den Versuchen der Ausformulierung eines negativen Universalismus übt (4).

1. Positiver und negativer Universalismus

Die gegenwärtigen politischen Theorien werden über weite Strecken von einem Begründungsmodell dominiert, das im Folgenden als positiver oder substantieller Universalismus bezeichnet werden soll. Es handelt sich um eine Konzeption neukantianischer Provenienz. Nach einer knappen Darstellung dieser Position, ist es uns in einem zweiten Schritt darum zu tun, den Ausgang unserer eigenen Überlegungen in Diskursen radikaler Demokratie zu suchen, denen Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, Jacques Rancière und andere zugerechnet werden können.² Bezogen auf Prozesse der Ein- und Ausschließung führen diese Ansätze zu Konsequenzen, die unserer Einschätzung nach eine aussichtsreiche Perspektive eröffnen.

Demokratie wird von positiven Universalisten in ihr selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsprinzipien verankert. In den deutschsprachigen Debatten zur politischen Philosophie kommt hier insbesondere der Demokratietheorie von Jürgen Habermas eine zentrale Bedeutung zu. Das habermassche Modell einer deliberativen Demokratie möchte zwischen liberalen und republikanischen Demokratiekonzepten vermitteln. Es „stützt“ sich dabei auf eine „ideale Prozedur für Beratung und Beschlussfassung“³, auf „die Kommunikationsbedingungen, unter denen der politische Prozeß die Vermutung für sich hat, vernünftige Resultate zu erzeugen, weil er sich dann auf ganzer Breite in einem deliberativen Modus vollzieht.“⁴ Mit anderen Worten, im Anschluss an Habermas gründet deliberative Demokratie in universalen Kommunikationsbedingungen, die als Bedingungen der Möglichkeit jeder (und insofern auch aller politischen) Kommunikation fungieren können sollen. Diese universalen Bedingungen hat Habermas vor allem in seiner *Theorie des kommunika-*

² Zum Diskurs der radikalen Demokratie vgl. Aletta Norval, „Radical Democracy“, in: Paul Barry Clarke/Joe Foweraker (Hg.), *Encyclopedia of Democratic Thought*, London/New York 2001, 587-594; ferner die Beiträge in Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt 2004, sowie in Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die unendliche Aufgabe. Perspektiven und Kritik der Demokratietheorie*, Bielefeld 2006.

³ Jürgen Habermas, „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1999, 277-292, hier: 285.

⁴ Ebd.

tiven Handelns zu rekonstruieren gesucht. Sie resultieren aus einer kommunikationstheoretischen Transformation des Vernunftbegriffs der Aufklärung.

Im Mittelpunkt eines solchermaßen transformierten Vernunftbegriffs steht die Idee vom „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“⁵. Wer sich auf das Spiel der Argumentation einlasse, schwöre Macht und Gewalt als Instrumenten der Handlungskoordination ab. Das Argument wolle nur *als* Argument anerkannt werden, unabhängig vom sozialen Status dessen, der argumentiert. Argumentative Geltungsansprüche werden von Habermas insofern als „extramundan“⁶ bestimmt; an anderer Stelle spricht er etwas abgeschwächter von ihrer „eigentümlichen Halbtranszendenz“⁷. Blickt man aus einer kritischen Distanz auf die Habermassche politische Philosophie, dann fällt auf, dass sich sein Konzept einer deliberativen Demokratie inhaltlich in einer Anwendung der Grundprinzipien einer *Theorie des kommunikativen Handelns* auf das politische Feld erschöpft. Etwas zugespitzt ließe sich behaupten, dass seine Konzeption überhaupt davon absieht, eine eigenständige politische Philosophie zu formulieren, sondern politische Ansprüche letztlich auf epistemische reduziert.

Der vernünftige Diskurs über Gründe – nach dem Vorbild des Austauschs von Argumenten innerhalb einer *scientific community* – fungiert in der politischen Philosophie von Habermas selbst als letzter Grund; als transzendentaler (oder „halbtranszenter“) Rahmen, der sich einklagen lässt und auf den sich alle, die an der politischen Auseinandersetzung partizipieren, müssen verpflichten lassen können. Die Freiheit der Argumentation, der Akzeptanz und des Zurückweisens von strittigen Geltungsansprüchen, findet am Faktum einer bestimmten *Form* von Argumentation eine Grenze, die allerdings – entgegen anderslautender Beteuerungen – einen inhaltlichen Index trägt. Wie zu argumentieren sei, steht nicht mit jedem Argument wieder neu zur Debatte, sondern lässt sich über eine Rekonstruktion der formalpragmatischen Voraussetzungen unseres Sprechens eindeutig festlegen.

So gesehen argumentiert Habermas „fundationalistisch“ im Sinne Ernesto Laclaus. Er *begründet* Demokratie in einer außerpolitischen, epistemisch re-

⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1987, I, 52/53.

⁶ Ebd., I, 394.

⁷ Ebd., II, 190.

duzierten Vernunftkonzeption. Das Feld der politischen Auseinandersetzungen wird von universalen Prinzipien regiert, die selbst nicht zum Gegenstand politischer Debatten und Verfahren gemacht werden können, sondern das Politische Feld regieren. Wie die Vertreter des Neukantianismus verkürzt Habermas die Kantische Vernunftkonzeption – Kant bindet Vernunft wesentlich an Freiheit – in einer szientivistischen und epistemozentrischen Weise. Vernunft gilt ihm einerseits als ein Allgemeines, unter das individuelle Äußerungen und Handlungen subsumiert werden können, und andererseits als ein Transzendentales, das als Bedingung der Möglichkeit aller Handlungen und Äußerungen fungiert. Universalismus im Habermasschen Sinne bedeutet, dass *alle* Individuen an *einer* Vernunft partizipieren, die sich wie ein großes Segeltuch über sie legt.

Der Habermassche Szientivismus hat fatale politische, genauer besehnen gewaltförmige Konsequenzen. Im vermeintlich reziproken und kommunikativen Verhältnis von Selbst und Anderem wird der/die Andere von vorneherein bestimmten „vernünftigen“ Erwartungen des Selbst unterstellt. Von Anderen müssen wir insbesondere eine gewisse Diskursfähigkeit erwarten können; er oder sie muss selbstbestimmt seine/ihre Interessen vertreten und am Spiel des Austauschs von Argumenten teilnehmen können. Diese Teilnahme am rationalen Diskurs können wir, wie Habermas immer wieder betont, einklagen.

Wer sich dem Diskurs verweigert, verstricke sich in einen performativen Selbstwiderspruch. Die Diskursethik sanktioniert Diskurseingangsschwellen, die in letzter Konsequenz zur Ausgrenzung aus dem Diskurs führen. Diese Eingangsschwellen können sich etwa auf verschiedene soziale Ausgangspunkte und -niveaus potentieller Diskursteilnehmer beziehen. Nicht von allen Orten der Gesellschaft aus lassen sich in gleicher Weise und mit gleichem Erfolg Diskurse initiieren; nicht jede hat die gleichen Chancen, in bereits eingespielten Diskursen zu Gehör zu kommen. Diskursethische Verfahren sind in ihrem demokratischen Anspruch fortwährend davon bedroht, Konsense nicht zu erzielen, sondern allenfalls solche Konsense zu reproduzieren, über die auf Seiten derjenigen Akteure längst Einvernehmen hergestellt ist, welche in Diskursforen und -medien Dominanz beanspruchen.

Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jean-Luc Nancy und Jacques Rancière stehen in ihrer politischen Theorie unserer Tage dafür ein, das

Prämissensystem des Neukantianismus aufzukündigen, ohne zugleich die Idee des Universalismus zu suspendieren. Sie vollziehen einen Übergang von *der Politik* (verstanden als Sphäre, Institution oder gesellschaftlichem Teilsystem) zum *Politischen* (als vorbildlose Kraft der Gesellschaft, sich selbst zu instituieren). Dem Politischen kommt dabei ein wesentliches Moment von Offenheit, Unentscheidbarkeit und Kontingenz zu: Gesellschaft, so wie sie ist, könne immer auch anders sein; sie sei ebenso wenig geschlossen wie sie von keiner theoretischen Position aus vollständig überblickt werden könne.

Laclau betont in diesem Sinne, dass im Zentrum der Gesellschaft eine „reale Unmöglichkeit“⁸ steht: die Unmöglichkeit, Gesellschaft als Ganze politisch oder theoretisch zu repräsentieren. Als letzter Referenzpunkt der Sozialtheorie und politischen Philosophie gilt ihm insofern „etwas Negatives“⁹, dass gleichwohl normativ zu orientieren vermag. So besehen ‚gründet‘ Demokratie nicht in universellen Prinzipien. Statt von einem Universalismus reden Laclau und Mouffe von Universalisierungseffekten, die notwendig mit partikularen politischen Forderungen einhergehen. Das Universelle und das Partikulare befinden sich hier nicht in einem Begründungsverhältnis. Laclau und Mouffe zeigen, wie jeder partikulare politische Einsatz notwendig mit universalistischen Ansprüchen einhergeht und wie sich umgekehrt jeder Universalitätsanspruch in einem partikularen Kontext artikulieren muss. Universalistische Ansprüche erscheinen immer nur als an einer partikularen Perspektive gebrochene. Laclau deutet Partikularität ausgehend von Hegel als die sie allererst begründende Negation von Universalität, als die Bedingung ihrer Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich. In diesem Sinne wird Partikularität (postmodern) zur Einsatzstelle hegemonialer Kämpfe jenseits der Identitätspolitiken von Minderheiten.

Das so verstandene Politische gilt es ohne Netz und doppelten Boden auszuhalten; es lässt sich *mit* und *in* keiner Theorie domestizieren. Die genannten Autoren resp. die Autorin akzeptieren keine Grundlagen des Politischen außerhalb des Politischen selbst, auch nicht, und das unterscheidet sie vom orthodoxen Marxismus, in der Ökonomie. Die Gesellschaft gilt ihnen als wesentlich überdeterminiert und unbestimmt. Für die Demokratietheorie be-

⁸ Ernesto Laclau, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“, in: ders., *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002, 65-78, hier: 70.

⁹ Ebd., 71.

deutet das, wie Laclau und Mouffe schreiben, „dass die wahre Existenz der modernen Demokratie die Möglichkeit ihrer vollen Verwirklichung ausschließt“¹⁰. Demokratie kann nur negativistisch als Offenhalten einer ‚leeren Mitte‘ der Gesellschaft beschrieben werden, als Versuch, die Gesellschaft stets aufs Neue daran zu hindern, sich eine *letzte* (scil. nicht mehr kontingente) Gestalt zu geben oder das Soziale in einer naturalen Ordnung zu verankern. ‚Radikal‘ ist dieses Verständnis von Demokratie, sofern es sich auf keinen universalen Wertehorizont beziehen kann, sich demgegenüber selbst als partikulare Strategie in einem Feld konfligierender Mächte bewähren muss. Radikale Demokratie vertraut nicht darauf, im Namen eines ‚großen Anderen‘, einer substantialistisch verstandenen Universalität, sprechen zu können und eröffnet die Perspektive eines negativistischen Universalismus.

2. Universalismus ohne Gesetz: Paulus

Dieser negative Universalismus wird im Akosmismus und Agonismus der klassisch griechischen Demokratie ebenso präfiguriert wie in der Theologie des Paulus und in der (von Paulus inspirierten) Lehre des Anerkennens des Anderen in seiner Andersheit, die der junge Hegel beschwört. In seinen Briefen entfaltet Paulus einen Universalismus jenseits des Gesetzes. Aus seiner Perspektive bleibt das Gesetz notwendig partikular: jeweils römisches, griechisches, jüdisches Gesetz. Im Zentrum des *Römerbriefs* steht die Einsicht, dass das Gesetz seinem Anspruch, ein Allgemeines zu stiften, nicht gerecht zu werden vermag. Es besteht eine gewisse Tragik darin, dass, wie es in Röm 4, 15 heißt, das Gesetz seine eigene „Übertretung“ hervorbringt. Statt Sünde aufzuheben, wird das Gesetz zu ihrer Ursache. Es provoziert geradezu seine Übertretung und richtet sich zugleich gegenüber dieser Übertretung auf. Dem Gesetz gemäß zu leben, bleibt in letzter Konsequenz unmöglich.

Der Versuch der Gesetzesbefolgung verstrickt uns in eine zirkuläre, mythische, tendenziell gewaltförmige Zeitordnung. Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* kann als literarische Illustration der von Paulus aufgewiesenen Unmöglichkeit gelesen werden, das Leben dem Gesetz zu überantworten. Dieser

¹⁰ Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien 1991, 32.

mythischen Gewaltordnung gegenüber zeichnet Paulus im *Römerbrief* Konturen einer Dimension nach, die jenseits des Gesetzes und seiner Übertretung liegt: ‚Gnade‘ steht hier für den vorursprünglichen Zuspruch Gottes in der Gegenwart, für ein Anerkanntwerden durch Gott vor jeder Gesetzesbefolgung, vor jeder verrechenbaren Tat, vor allen messbaren Handlungsfolgen oder Werken.

Taten und Werke verweisen auf das Gesetz als Maßstab ihrer Beurteilung. Die Gnade ist demgegenüber maßlos, ohne jeden Grund; eine Gabe, die wir soweit erst haben verdienten, noch aus uns selbst heraus haben erwirken können. Gott mag hier als Chiffre oder Statthalter gelten für die Grundlosigkeit einer Gnade; Glaube für die Erfahrung dieser Gnade, für die Erfahrung eines Anerkanntwordenseins vor allen Werken, vor jedem Gesetz. An genau diesem Punkt setzt der negative Universalismus des Paulus ein: So heißt es in Galater 3, Vers 28, es gebe im Glauben „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“. Von hier her wäre Paulus gerade nicht als Politiker zu begreifen, der eine neue Gemeinschaft (das Christentum) gründet, sondern eher als jemand, der Gemeinschaft entgründet: indem er das Gesetz aussetzt, die Grenzen der historisch gewachsenen Gemeinschaften, welche sich über Gesetze definieren, öffnet.

So besehnen formuliert der Universalismus des Paulus einen anderen, radikaleren Anspruch als der Universalismus der Aufklärung. Als einer der Gründerväter des Aufklärungsuniversalismus gilt bekanntermaßen Kant. Dieser postuliert einen allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisapparat und ein allen Menschen gemeinsames Sittengesetz. Der Universalismus wird hier dadurch garantiert, dass wir uns einem Gesetz unterstellen. In der Partizipation am Gesetz, „der Menschheit in mir“, wie Kant auch sagt, werde ich erst zum Menschen. Für Paulus ist es demgegenüber gerade das ganz Andere des Gesetzes, der Verlust seiner Wirkmächtigkeit, die uns zu Menschen macht.

Was Kants Gesetzesbegriff betrifft, so bleibt er zumindest in der Ethik gebrochen. Nicht die einfache Befolgung eines Gesetzes steht hier im Mittelpunkt, sondern ein irreduzibler Eigensinn des Ethischen, der sich an der *Gesetzesförmigkeit* des Handelns allenfalls zeigt. Dieser Eigensinn liegt als unbedingtes *Du sollst!* selbst jenseits des Gesetzes. Der Eigensinn des Ethischen überbordet hier gleichsam die Form des Gesetzes. In der praktischen Philosophie überschreitet sich der Kantische Universalismus des Gesetzes selbst; oder

zumindest: Er deutet die Notwendigkeit einer solchen Überscheitung an, ohne sie wirklich zu vollziehen. Kant verharrt auf der Schwelle zwischen zwei Universalismen. Erst Hegel und Schelling finden unter den Bedingungen der Moderne zu einem Universalismus ohne Gesetz zurück.

Bei Hegel ist es die Ethik des Anerkennens, welche ebenfalls von Werken und Taten absieht, die einen Bezug auf Paulus nahe legt; universell ist hier einzig die unausdeutbare Andersheit des Anderen.¹¹ Bei Schelling kommt mit dem Christusereignis ein Anfang in die Welt, der den Mythos, die Welt undurchschaubarer Gewalten und Notwendigkeiten, aufbricht und Geschichte möglich macht. Freiheit wird von Schelling als Gnade begriffen. Sie hat mit der Autonomie der Aufklärung nichts gemein. Freiheit gilt hier nicht als Eigenschaft eines Subjekts, sondern als die auf einen Transzendenzbezug verweisende „Fähigkeit“, sich eine Vergangenheit setzen zu können, von der Vorgeschichte eigener Werke und Taten abzusehen.¹²

3. Paulus-Renaissancen

In Bezug auf Paulus von „Renaissancen“ zu sprechen, wäre nicht ohne Ironie, sofern der Apostel in den letzten Jahren nicht wirklich erst von einem Revival heimgesucht werden musste, sondern in seinem Wort stets lebendig blieb: eigentlich quer zu geistesgeschichtlichen Epochebegriffen wie Antike, Mittelalter, Moderne oder Nachmoderne. So reicht der Einfluss des Paulus von Marcion und Augustinus über Luther, Hegel, Schelling und Nietz-

¹¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke* in 20 Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 3, 145ff. - Innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* wird die Bewegung des Anerkennens an zwei Stellen verhandelt: im Abschnitt *A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft* des Kapitels *B. Selbstbewußtsein* sowie am Ende des Abschnittes *BB Der Geist* des Kapitels *C. Vernunft*. Die aktuellen Debatten zum Thema Anerkennen (Charles Taylor, Axel Honneth) beziehen sich meist nur auf den ersten dieser beiden Abschnitte

¹² Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M. 1993.

sche bis zu Carl Schmitt. An dieser Stelle können wir nur auf spezifisch moderne, politisch relevante Bezugnahmen eingehen.¹³

Das Interesse der Moderne an Paulus wird zunächst im Werk Nietzsches manifest, der dem Apostel gegenüber eine vordergründige Abneigung hegt, ihn aber zugleich heimlich bewundert. Paulus fällt einerseits unter das generelle Verdikt, das Nietzsche gegenüber dem Christentum ausspricht, andererseits sieht Nietzsche in Paulus einen Vorläufer seines eigenen Projekts der ‚Umwertung aller Werte‘.¹⁴ Die Modernität des Paulus, auf die uns Nietzsche aufmerksam macht, wird im Verlaufe des 20. Jahrhunderts entschieden von Karl Barth verteidigt. In seinem epochalen Kommentar *Der Römerbrief* aus dem Jahr 1922 formuliert Barth eine Lesart, die in ihrem Negativismus beeinflusst ist vom Existenzialismus Sören Kierkegaards und der Dialogphilosophie Martin Bubers. Barth betont zunächst die unendliche Alterität, in der sich uns, dem Römerbrief nach, Gott offenbare: „Die Treue Gottes ist es, daß er uns als der ganz andere [...] mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen läßt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Wo die Treue Gottes dem Glauben des Menschen begegnet, da enthüllt sich seine Gerechtigkeit. [...] Das ist die Sache, um die es im Römerbrief geht.“¹⁵ Barth konturiert in Replik auf Paulus eine Kommunikation zwischen Mensch und Gott, die keine Bedingungen ihrer Möglichkeit kennt. Treue und Glauben sind wesentlich ungedeckt. Gott und Mensch begegnen sich in ihrer Entzogenheit, in einer Paradoxie, mit Kierkegaard gesprochen: „Glaube ist [...] nie fertig, nie gegeben, nie gesichert, er ist, [...] immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft.“¹⁶

¹³ Zu Forschungsstand und weiterführender Literatur vgl. generell Jürgen Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1998; Udo Schnelle, *Paulus*, Berlin 2003; Oda Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen 2006; Peter Wick, *Paulus*, Göttingen 2006; zur neueren, poststrukturalistisch informierten Paulus-Rezeption vgl. auch Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007.

¹⁴ Vgl. etwa Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980ff., Bd. 3, 64-68 u. 214-247; Bd. 9, 142-165; Bd. 12, 562-570. – Vgl. ferner Gilles Deleuze: „Nietzsche und Paulus. Lawrence und Johannes von Patmos“, in: ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 97-128.

¹⁵ Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1989, 18.

¹⁶ A.a.O., 79.

So wie der Glaube keinen Grund kennt, seine eigene Grundlosigkeit positiviert, lässt sich auch Gottes Treue nicht auf einen Grund zurückführen, sondern wird uns vorbehaltlos gewährt: „Es gibt keine menschlichen Voraussetzungen (pädagogische, intellektuelle, ökonomische, psychologische etwa), die dem Glauben vorgängig erfüllt sein müssen.“¹⁷ So besehen kann die Glaubensgemeinschaft keine Gemeinschaft sein, die sich über gemeinsame Eigenschaften konstituiert oder unter einem gemeinsamen Gesetz steht. Barth formuliert in seiner Exegese des Römerbriefs zugleich eine Kritik an jeder eigenschaftslogischen Anthropologie. Darin, dass der Glaube „für alle der gleiche Sprung ins Leere“¹⁸ ist, erweist sich für Barth eine Form von Universalität, die sich nicht an anthropologische Eigenschaften bindet. Er beruft sich mit Luther, der diese Passage als „Hauptstück und Mittelplatz dieser Epistel und der ganzen Schrift“¹⁹ bezeichnet, auf Röm 5, 22b-24: „Denn es ist kein Unterschied“.

Barth deutet dies als Hinweis darauf, dass sich „die Gerechtigkeit Gottes in ihrer Universalität“ jenseits aller Unterschiede „bewahrt“²⁰. Gott unterscheidet nicht, seine Treue *ist* das Aufheben aller Unterscheidungen und hierarchisierenden Klassifikationen. Die Politik des Paulus bewegt sich jenseits eines Partikularismus einer kontingenten historischen Gemeinschaft ebenso wie jenseits eines Universalismus des Gesetzes: „In dieser Einsicht vollzieht sich die Aufhebung aller Unterschiede, die ungewohnte Verbindung, die die ungewohnte Trennung gewährleisten muß. Es kann nicht etwas menschlich Positives sein, worin unsere Solidarität miteinander begründet ist. [...] Was positiv ist an diesem Positiven, das ist etwas Differenziertes und Differenzen Begründendes. Reale Gemeinschaft zwischen Menschen findet statt im Negativen, in dem, was ihnen fehlt.“²¹

Barth antizipiert hier eine Einsicht, die für weite Teile der modernen Sozialphilosophie (für Georg Simmel, Helmut Plessner, Hannah Arendt und andere) leitend werden sollte. Das, was allen Menschen gemeinsam ist, ist gerade

¹⁷ A.a.O., 80.

¹⁸ A.a.O., 81.

¹⁹ Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Lutherausgabe), 120 Bände, 1883 ff. (Sonderedition 2000-2007), Abt. Deutsche Bibel (DB), Bd. 7, 39b (Randglosse zu Röm 3,23).

²⁰ Karl Barth, *Der Römerbrief*, a.a.O., 81.

²¹ A.a.O., 82.

die Abwesenheit von (sprachlichen, ethnischen, biologischen usf.) Gemeinsamkeiten; gemeinsam ist ihnen nur ihre wechselseitige Entzogenheit. Gottes Gnade erweist sich für Barth wesentlich darin, diese Entzogenheit oder diesen Mangel zu positivieren: „Gerechtigkeit Gottes ist das *Trotzdem!*, mit dem Gott sich erklärt als unser Gott und uns zu sich rechnet, und unbegreiflich, grundlos, nur in sich selbst, nur in Gott begründet, von allem ‚Darum‘ rein ist dieses *Trotzdem!* Denn Gottes Wille kennt kein ‚Warum?‘ [...] Gerechtigkeit Gottes ist Vergebung, grundlegende Veränderung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“²². Gott vergibt und gibt sich jenseits eines Leitfadens des Grundes. Er ist das Aussetzen der Logik des Grundes und der Identifikation. Seine Gnadenwahl steht für eine Anrufung, die nicht subjektiviert, die Einzelne nicht auf ihre Geschichte festlegt, sondern aus allen Geschichten entlässt. Die Gnade, welche Paulus gegenüber dem Gesetz aufrichtet, ist in einem: Offenbarung, Gabe, und Vergebung: „Gerechtigkeit Gottes ist der Stand in der Luft, außerhalb aller uns bekannten Standmöglichkeit.“²³

Im Februar 1987, wenige Wochen vor seinem Tod, hält Jacob Taubes in Heidelberg Vorträge zur politischen Theologie des Paulus, die 1993 in Buchform veröffentlicht werden. Taubes, ein Schüler Gershom Scholems, wie Barth vom Geist der Dialogphilosophie beeinflusst, betont in seiner Lektüre einerseits Paulus' jüdische Wurzeln und andererseits die politische Dimension der Paulinischen Aussetzung des Gesetzes. Diese Geste bezieht sich nicht allein auf das Gesetz des Alten Testamentes, so Taubes, sondern in erster Linie auf das Gesetz Roms: „In diesem Sinne ist der Römerbrief eine politische Theologie, eine *politische Kampfansage* an die Cäsaren.“²⁴

Die Ekklesia des Paulus verkörpert eine universale Weltordnung, die in Konflikt mit dem *Imperium Romanum* gerät; ein Konflikt, der nicht zuletzt den Status von Universalität selbst betrifft. Mit der Formulierung einer „Politischen Theologie des Paulus“ wendet sich Taubes kritisch gegen Carl Schmitt, dessen politische Theologie eher im Sinne eines positiven Universalismus zu verstehen sei. Die (insbesondere katholische) Religion diene Schmitt nicht nur als historischer Ursprung der zentralen Kategorien des neuzeitlichen politischen Denkens, sondern auch als deren (nach wie vor zu beanspruchen-

²² A.a.O., 74.

²³ A.a.O., 75.

²⁴ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 2003, 27.

der) Legitimationsgrund. Zugleich versuche Schmitt, die Paulinische Kritik des Gesetzes in Gestalt einer Souveränität, die über den Ausnahmezustand entscheide, unmittelbar in die Politik zu überführen; ein für Taubes höchst ambivalentes Unterfangen.

Taubes interpretiert die Botschaft des Römerbriefs dahingehend, dass hier eine Form von Vergemeinschaftung jenseits ethnischer Zugehörigkeit und römischen Rechts angedeutet werde. Paulus wende sich gegen Rom, Jerusalem und, so ließe sich ergänzen, Athen. Das Christentum, dessen Begriff Paulus noch nicht kenne, sei weder auf *nomos* noch auf *ethnos* gegründet. Wie Wolf-Daniel Hartwich, Aleida Assmann und Jan Assmann in ihrem Nachwort zur Studie von Taubes hervorheben, bemüht sich dieser um eine „negative politische Theologie“²⁵.

Radikaliert wird diese negative politische Theologie von Alain Badiou in seinem Buch *Saint Paul – La fondation de l'universalisme*, das, 1997 erstmals veröffentlicht, 2002 ins Deutsche übertragen wird.²⁶ Badiou interessieren an der Figur des Paulus zwei Aspekte: Zum einen das Moment der Treue gegenüber dem Christus-Ereignis, zum anderen der negative Universalismus, der mit Badious eigenen Überlegungen zur politischen Philosophie²⁷ korrespondiert. Badiou selbst versteht sich als Denker des politischen Ereignisses. In seinem Hauptwerk *L'Être et l'Événement* (1988)²⁸ begreift er das Ereignis als radikale Diskontinuität, die jede Vergleichbarkeit des Davor mit dem Danach unmöglich macht. Das Ereignis bricht dabei nicht von außen in die Welt ein, sondern entspringt einer konkreten geschichtlichen Situation, auf deren Faktoren es gleichwohl niemals eindeutig zurückgeführt werden kann.

Man muss für Badiou „vom Ereignis als solchem ausgehen, das akosmisch und illegal ist, sich keiner Totalität einfügt und ein Zeichen von nichts ist.“²⁹ Zum Ereignis gehört für Badiou wesentlich eine bestimmte Treue. Das Ereignis muss, vergleichbar dem *kairos* der antiken Rhetorik und Dramentheorie, *ergriffen* werden. Erst durch Treue zu ihm wird es retroaktiv zum Ereig-

²⁵ Wolf-Daniel Hartwich/Aleida Assmann/Jan Assmann, „Nachwort“ zu Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, a.a.O., 143-182, hier: 152.

²⁶ Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

²⁷ Vgl. etwa Alain Badiou, *Über Metapolitik*, Zürich/Berlin 2003.

²⁸ Vgl. Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005.

²⁹ Alain Badiou, *Paulus*, a.a.O., 81.

nis. Diesen Zusammenhang verdeutlicht Badiou an Paulus, mit dem für ihn (wie für Taubes) das Christentum erst in die Welt tritt. Die Menschwerdung Gottes, der zentrale Topos christlicher Religion, wird erst dadurch zu einem Ereignis, dass sich ihm Paulus gänzlich und vorbehaltlos verschreibt. Als entscheidende Botschaft Christi werde dabei von Paulus die Möglichkeit des Ereignisses selbst herausgestellt.

Slavoj Žižek, der sich hier eng an Badiou anschließt, interpretiert die von Paulus überlieferte Botschaft des Christentums in dem Sinne, dass die „Positivität des Seins, die Ordnung des Kosmos, die von eigenen Gesetzen reguliert wird [...] nicht ‚alles [ist], was es gibt‘“³⁰. Die paulinische Tradition steht für die Möglichkeit der Verzeihung und Vergebung, dafür also, dass wir nicht notwendig auf alte Geschichten festgelegt bleiben, sondern, dass ein „radikaler Neuanfang“³¹ in der Welt möglich ist. Das Christentum formuliert eine akosmistische oder anti-ontologische Position. Es steht als Ganzes für das Ereignis des Ereignisses, für einen Bruch mit jedem Schicksal und jeder transzendentalen Notwendigkeit.

Paulus wird von Badiou als Pionier der Moderne begriffen. In seinen Briefen finde sich „keinerlei Transzendenz, nichts Heiliges“³². Als derjenige, der dem Ereignis die Treue hält und das Christentum damit allererst in die Welt ruft, sei Paulus wesentlich „militant“³³. Zugleich begreift Badiou Paulus als Begründer eines Denkens unbedingter Egalität: Er zitiert unaufhörlich Vers 28 aus dem 3. Kapitel der Epistel an die Galater: „Hier ist nicht Jude noch Griechen, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib.“³⁴ Paulus stelle sich, so Badiou, noch einmal die Grundfrage des Monotheismus, die Frage nach dem Einen, und deute dieses „Eine“ als ein „Für alle“ und ein „Ohne Ausnahme“³⁵. Die Essenz seines Universalitätsdenkens erweise sich von hier aus als Einspruch gegen jede Art von Exklusion und Verbesondertung, als Einspruch somit auch gegen jeden Kommunitarismus der Gruppe, die sich immer nur über gewaltsame Praktiken der Aus- und Abgrenzung zu konstituieren vermag: „Was ist ein Franzose?“, fragt Badiou; „jedermann

³⁰ Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, a.a.O., 199.

³¹ Ebd.

³² Alain Badiou, *Paulus*, a.a.O., 7.

³³ A.a.O., 8.

³⁴ A.a.O., 20.

³⁵ A.a.O., 142.

weiß [...], dass es auf diese Frage keine Antwort gibt, die anders als durch die Verfolgung von Leuten, die willkürlich als Nichtfranzosen gekennzeichnet werden, zu beglaubigen wäre.“³⁶

Die Universalität, für die Paulus eintrete, gründet sich für Badiou nicht in positiven Eigenschaften, sondern im Bekenntnis der „Nicht-Differenz von Jude und Grieche“³⁷; Badiou interessiert sich für diese Nicht-Differenz, für das Nicht Zählbare, für das, was sich nicht verrechnen lässt, für die „unzählbare Unendlichkeit, die ein einzelnes menschliches Leben ist“³⁸. Im Namen dieser unzählbaren Unendlichkeit formiere sich bei Paulus ein Universalismus „*universaler Singularität*“³⁹. Das „Christusereignis“ korrespondiert dieser Singularität; es sei für Paulus „reine Überschreitung einer jeden Vorschrift“⁴⁰. Das reine Ereignis „ist darauf reduzierbar, dass Jesus gekreuzigt wird und aufersteht. Dieses Ereignis ist Gnade (*charis*). Es ist also weder ein Vermächtnis noch eine Tradition noch eine Predigt. Es ist überzählig zu all dem und stellt sich als reine Gabe dar.“⁴¹ Mit anderen Worten, in der Lesart Badious fokussiert die Paulinische Botschaft zwei Aspekte: die Bevorzugung des Glaubens (*pistis*) vor den Werken (*ergon*), und die Bevorzugung der Gnade (*charis*) vor dem Gesetz (*nomos*).

In *Il tempo che resta* (2000) betont Giorgio Agamben ebenfalls einen negativen Universalismus in der Lehre des Paulus, der sich im Moment der Aufhebung der Klasse, im Aussetzen der subjektivierenden Anrufung zeige. Darüber hinaus stellt Agamben die präsentische Eschatologie des Paulus ins Zentrum seiner Lektüre; er repliziert namentlich auf den Messianismus des Römerbriefes. Diesem Messianismus gibt Agamben eine radikal innerweltliche Deutung, sofern er nicht für ein fernes Jenseits einsteht, sondern für eine Entgründung des diesseitigen Sozialen, ein Aussetzen identifizierender Anrufungen: „*Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung*“⁴², etwa der durch die „Klasse“ markierten Berufung, die Agamben etymologisch

³⁶ A.a.O., 18.

³⁷ A.a.O., 109.

³⁸ A.a.O., 21.

³⁹ A.a.O., 27.

⁴⁰ A.a.O., 108.

⁴¹ A.a.O., 119.

³⁸ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, 34.

auf *klesis*, den Ruf oder Anruf zurückführt. Die Angehörigen einer Klasse sind jene, die in einer bestimmten Weise angerufen werden. Agambens Theorie des Sozialen bemüht sich darum, zu zeigen, was sich derartigen Anrufungen entzieht. Er interessiert sich für den Akteur jenseits der Klasse, an deren Konstitution die „klassische“ Soziologie in ihren Beschreibungen Anteil hat. Zum entscheidenden Moment am Messianischen avanciert die Figur des „Als-ob-nicht“⁴³: „Messianisch zu sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des Als-ob-nicht (beschnitten/unbeschnitten; Freier/Sklave; Mann/Frau).“⁴⁴ Im messianischen Licht besehen, erkennen wir soziale Differenzkategorien als ausgesetzt: als-ob-nicht beschnitten/unbeschnitten, Freier/Sklave, Mann/Frau usf. Jene Differenzkategorien, die stets auf eine Gewaltordnung rekurrieren, werden unwirksam geworden sein.

Badiou, Agamben und Žižek interpretieren Paulus als Exponenten einer radikal nicht-exkludierenden Politik. Die Geschichte der institutionalisierten christlichen Kirche begreift Agamben als Geschichte der Verdrängung des Messianismus und damit der Sanktionierung von sozialen Differenzen. Der Messianismus „teilt“ dem gegenüber „die vom Gesetz definierten Teilungen.“⁴⁵ Das bedeutet, „daß die messianische Teilung in die große nomistische Teilung der Völker einen Rest“⁴⁶ einführt, daß also Juden und Nichtjuden konstitutiv ›nicht alle‹ sind.“⁴⁷.

Das, „was übrig bleibt“, ist für Agambens Verständnis des Sozialen entscheidend. Was übrig bleibt wird vom *homo sacer* verkörpert, der als der radikal Anteilslose und Machtlose einerseits außerhalb aller soziologischen Differenzkategorien steht. Andererseits aber kommt ihm die Möglichkeit zu, außerhalb des Zugelassenen zu handeln; eine Politik im genuinen Sinne zu betreiben, welche die Konfiguration des Politischen selbst verschiebt. Was

³⁹ A.a.O., 35.

⁴⁴ A.a.O., 37.

⁴⁰ A.a.O., 62.

⁴⁶ Zur Bedeutung des Restes für die Philosophie Agambens vgl. auch Mechthild Hetzel, „Jenseits von Mehrheit und Minderheit: Zur politischen Konzeption des Restes“, in: Janine Böckelmann/Frank Meier (Hg.), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007, 107-113.

⁴¹ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., 63.

übrig bleibt, der *homo sacer*, ist „nicht-nicht im Gesetz“⁴⁸, sie ist der „Nicht-Nichtjude“, „Jude als ob nicht Jude“.⁴⁹ Der Messianismus steht für die Unmöglichkeit, „mit sich selbst und untereinander identisch zu sein“⁵⁰, für die Unmöglichkeit einer exklusiven Gemeinschaft. Was übrig bleibt, bezieht sich nicht auf das Ende der Zeit, sondern auf die Zeit des Endes im hier und jetzt, des Endes hierarchisierender sozialer Differenzen.

Zur näheren Charakterisierung des Paulinischen Messianismus bedient sich Agamben der von Plinius überlieferten Legende über den Schnitt des Apeles. Diese Legende berichtet von einem Wettstreit zwischen zwei Malern, Protegenes und Apeles. Protegenes zeichnet eine so feine Linie, dass sie nicht von Menschenhand zu stammen scheint. Apeles teilt mit einer noch feineren Linie die Linie des Protegenes in zwei Hälften. Der Messianismus vollführt für Agamben eine vergleichbare Operation, er „teilt die vom Gesetz definierten Teilungen“⁵¹. Diese vom Messianismus vollzogene Teilung führt in den durch das Gesetz aufgeteilten Raum – in den Raum der Völker, Ethnien, Kulturen, Klassen und Geschlechter – einen Rest ein, was etwa bedeutet, „daß Juden und Nichtjuden konstitutiv ‚nicht alle‘ sind“⁵². Der Messianismus sagt nichts anderes, als dass es für Juden und Griechen unmöglich ist, mit sich identisch zu sein, dass stets aufs Neue etwas übrig bleibt: „Die messianische Berufung trennt jede *klēsis* von sich selbst, sie erzeugt in ihr eine Spannung zu sich selbst, ohne ihr eine Identität zu geben: Jude *als ob nicht* Jude, Griech *als ob nicht* Griech.“⁵³ Der Messianismus erscheint somit als eine Art negativer Anrufung, die das Individuum nicht auf eine symbolische Ordnung verpflichtet, sondern es frei setzt.

In eine vergleichbare Richtung zielen auch Überlegungen, die Michel Serres in seinem Aufsatz *Ego credo* entfaltet. Für Serres verkörpert Paulus wie kein anderer die drei Wurzeln der Kultur des Abendlandes, Athen, Jerusalem und Rom. Paulus wird in Tarsus in einer Diaspora-Familie geboren, ist ein Bürger Roms, der mit dem römischen Recht vertraut ist, und wird schließlich, wohl vermittelt über Philo von Alexandrien, in die griechische Philosophie einge-

⁴² A.a.O., 63.

⁴³ A.a.O., 65.

⁴⁴ A.a.O., 67.

⁵¹ A.a.O., 62.

⁵² A.a.O., 63.

⁵³ A.a.O., 65.

führt. Vor dem Damaskus-Erlebnis steht Paulus für Gesetz, Tempel und Kosmos. Nach dem Damaskus-Erlebnis wird er alle drei Instanzen in ihrem Anspruch aufkündigen, eine universelle Gemeinschaft begründen zu können. Für den konvertierten Paulus „identity cannot be reduced to [...] belonging to certain groups“⁵⁴. Der Apostel entdecke vielmehr eine Identität jenseits der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft.

In der Identifizierung eines Menschen mit einer Gruppe erblickt Serres den Kern der Gewaltförmigkeit eines jeden Rassismus. Mit genau dieser Identifizierung breche Paulus, so Serres unter Berufung auf Gal 3, 28. Gottes Gnade ermögliche aus der Sicht des Apostels eine personale Identität, die sich nicht länger in der Zugehörigkeit zu einer Gruppe erschöpfe. Gnade wäre ein anderer Name für das Aussetzen der Identifikation des Einzelnen mit einer Gemeinschaft. Dass das Gesetz für Paulus die Sünde bedingt, bedeute exakt, dass es eine „collective violence“⁵⁵ erzeuge. Serres führt das Erlebnis der Umkehr des Paulus in diesem Sinne auf *zwei* Daten zurück: auf die Epiphanie an der Straße nach Damaskus und auf die Steinigung des Stephanus (vgl. Apg 7, 58ff.). In diesem Gewaltakt, an dem der spätere Apostel Paulus beteiligt war (vgl. Apg 22, 20), verwirklicht sich aus dessen nachträglicher Sicht nichts anderes als das Gesetz; die sich auf einem Sündenbock entladende Gewalt konstituiere hier die Gruppe gesetzestreuer Gewalttäter.

Für Serres hat das Selbst jenseits der Gruppenzugehörigkeit auch einen grundsätzlich anderen Status als das Selbst der neuzeitlichen Subjektphilosophie. *Ego* konstituiert sich nicht über ein *cogito*, sondern über ein *credo*. Während das neuzeitliche *cogito* eine Geste der Begründung vollzieht, markiere das Paulinische *credo* eine Entgründung: „As an act that cannot be reduced to any collective reference, this new faith creates the ego that becomes its subject. Ego is the implied first word of the Christian Credo. [...] who am I? The opposite of certainty [...]. I am thus the exit and ending of all belonging.“⁵⁶ Das paulinische Selbst, das Selbst jenseits der Zugehörigkeit, baue sich auf eine dreifache Kontingenz: Glaube, Hoffnung, Liebe. Dieses Fundament ist nicht das *fundamentum inconcussum* des Descartes, sondern ein negatives

⁵⁴ Michel Serres, „Ego credo“, in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 12–13, 2006, 1–11, hier. 2.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 4.

⁵⁶ A.a.O., 5.

Fundament, eher Abgrund als Grund. Serres spricht von einer „nonontology of this new subject“⁵⁷. Eine Gemeinschaft sich weder aus dem Gesetz, noch aus dem Selbstbewusstsein, sondern aus dem Glauben heraus definierender Subjekte, könnte für Serres keine exklusive und exkludierende Gemeinschaft mehr sein. Sie wäre eine unbedingte Gemeinschaft jenseits des jüdischen Tempels, des römischen Gesetzes und des griechischen Kosmos.

4. Eine Kritik der Paulus-Renaissance: William Rasch

In seinem Buch *Konflikt als Beruf* aus dem Jahr 2005 bezichtigt der amerikanische Politologe William Rasch Agamben und Badiou, einer noch viel stärkeren universalistischen Gewaltförmigkeit verpflichtet zu sein, als sie dem positiven Universalismus der Aufklärung zukomme. Rasch formuliert seinen Einwand im Ausgang von einer Argumentation, die Carl Schmitt 1950 im *Nomos der Erde* entfaltet hat. Das Aufheben aller Klassengrenzen führt zur Idee einer abstrakten Menschheit, die eine noch weit basalere Exklusionsgeste vollziehe als kulturelle oder politische Exklusionen, die im Namen einer bestimmten Gemeinschaft erfolgten: „Wenn die Menschheit beides ist, der Horizont und die positive Seite der Unterscheidung, die durch den Horizont ermöglicht wird, dann kann die negative Seite nur etwas sein, was jenseits des Horizonts liegt, etwas, was gleichermaßen vollkommen antithetisch ist zum Horizont und der positiven Seite – mit anderen Worten, es kann nur *unmenschlich* sein.“⁵⁸

Die Aufhebung aller sozialen und politischen Differenzkategorien erzeugt für Rasch die abstrakte Idee *einer* Menschheit. Als deren Rückseite erscheine dann der Unmensch, der uns nicht mehr als sozialer oder politischer Gegner gegenüberstrete, sondern als das schlechthin Heterogene, das es zu vernichten gelte. Rasch richtet diese Kritik nicht nur gegen Agamben und Badiou, sondern auch gegen John Milbank⁵⁹ und außerdem Michael Hardt und Antonio

⁵⁷ A.a.O., 7.

⁵⁸ William Rasch, *Konflikt als Beruf. Die Grenzen des Politischen*, Berlin 2005, 194.

⁵⁹ Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990; ferner die Beiträge in Creston Davis/John Milbank/Slavoj Žižek (Hg.), *Theology and the Political. A new Debate*, Durham 2005.

Negri⁶⁰. Deren Kritik am Aufklärungsuniversalismus potenziere einfach nur die Aporien des Universalismus und führe zu einer radikalen Verleugnung des Politischen, das immer auf Gruppen bzw. Gegnerschaften und ihre Konflikte bezogen sei.

So instruktiv die Kritikpunkte von Rasch sind, beruhen sie unserer Einschätzung nach auf einer verkürzten Lektüre Agambens und Badious. Sie unterstellt den Verfassern genau jene Eschatologie, welche sie überzeugend zurückzuweisen suchen. Das „Als-ob-nicht“ des Messianismus ebnet nicht einfach alle Unterschiede ein, sondern eröffnet einen Raum, in dem diese für unser Miteinander irrelevant werden.⁶¹ Wir haben es eher mit einer Einklammerung als mit einer Ausstreichung der Unterschiede zu tun. Vielleicht bietet sich hier das hegelische Konzept der „Aufhebung“ an. Agamben weist darauf hin, dass das Wort Aufhebung von Luther in die Deutsche Sprache eingeführt wird, um das paulinische *katargein* zu übersetzen, das ein Außerkraftsetzen und gleichzeitiges Aufrichten des Gesetzes in Röm 3, 31 bezeichnet: „Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf.“

⁶⁰ Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a.M. 2003.

⁶¹ Zu dieser Perspektive vgl. auch Mechthild Hetzel, *Provokation des Ethischen. Diskurse über Behinderung und ihre Kritik*, Heidelberg 2007.

Bisher erschienene Nummern

2008

- 22 **M. Hetzel** (Frankfurt/M.), **A. Hetzel** (Darmstadt): *Paulus und die Moderne. Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und Gewalt*
21 **J. Ranieri** (Seton Hall): *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible*

2007

- 20 **P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Das Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition*
19 **E. Fiechter-Alber** (Innsbruck): *Initiation in und Durchbrechung von Opfer- und Feindgeschichten. Ein Bericht aus Palästina*
18 AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG (Innsbruck): *Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“*
17 **B. Frischmuth** (Altaussee): *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam*
16 **B. Gebrewold** (Innsbruck): *The Civilizing Process of Globalization and Integration*
15 **R. Lohlker** (Wien): *Islam und Gewalt*
14 **W. Guggenberger** (Innsbruck): *Flucht aus der Freiheit. Ein kritischer Blick auf Ökonomik und Strukturenethik aus der Perspektive christlicher Gesellschaftslehre*

2006

- 13 **S. Hartmann** (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel – Eine Geschichte kompromissloser Gier*
12 **W. Dietrich** (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
11 **M. Delgado** (Fribourg): *Theologie und Volksouveränität Oder vom Nutzen der Theologie für die Politik*
10 **H. Hinterhuber** (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus: Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema*
09 **R. Schwager, R. A. Siebenrock** (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel. Theologische Orientierungen*
08 **W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt: Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie*
07 **C. von Werlhof** (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats: zur Perspektive eines Wahns*
06 **R. Rebitsch** (Innsbruck): *Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei den Hussiten und in der New Model Army*

2005

- 05 **A. Assmann** (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte: eine Archäologie des Abendmaahls.*
04 **J.-P. Dupuy** (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
03 **A. Exenberger** (Innsbruck): *Welthungerordnung? Eine Topologie des Hungers im Zeitalter der Globalisierung.*
02 **J. Becker** (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
01 **R. Schwager** (Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.*