

## Agambens Philosophie der Übersetzung

Andreas Hiepko

7. Mai 2012, Fribourg

Es ist nunmehr vierzehn Jahre her, dass ich auf den italienischen Philosophen Giorgio Agamben gestoßen bin, oder besser, gestoßen wurde. Agamben hatte beim Berliner Merve Verlag angefragt, ob er ein Buch von Jacob Taubes auf Italienisch herausbringen könne. In dem schmalen Band, das den Titel „Gegenstrebige Fügung“ trägt, gab der Religionswissenschaftler und Judaist Auskunft über sein Verhältnis zu dem Staatsrechtler Carl Schmitt, der wegen seiner Verstrickungen in den NS-Staat in der akademischen Landschaft der Bundesrepublik Deutschland zumindest offiziell keine Rolle mehr spielte. Im Tausch bot Agamben die deutschen Übersetzungsrechte für seine Melville-Interpretation „Bartleby oder die Kontingenz“ an. Der Tausch kam zustande und der Text wurde übersetzt. Die Übersetzerin sah es jedoch nicht als ihre Aufgabe an, die zahlreichen, meist nur vage nachgewiesenen Zitate zu recherchieren. Wer mit den Texten des italienischen Philosophen etwas näher vertraut ist, weiß, dass er gerne und ausgiebig zitiert, ja, dass sie zuweilen lediglich kommentierte Kompilationen zu bestimmten Themen sind: im Fall des Bartleby-Textes ein Parforceritt durch Definitionen der Kontingenz von Avicenna über Duns Scotus bis Leibniz, der mit einem Zitat aus dem *Liber Scale Machometi* begann und mit dem Zitat eines – wie es im Text heißt – „persischen Neuplatonikers“ endete. Deshalb fragte mich Peter Gente vom Merve Verlag, ob ich die Recherche übernehmen wolle. Ich nahm leichtfertig an – und verbrachte in der Folge mehrere Monate in diversen Bibliotheken bis auch der „persische Neuplatoniker“ einen Namen hatte (naheliegender Weise, wie mir allerdings erst im Rückblick klar wurde, handelte es sich um den von Henry Corbin übersetzten Mystiker Suhrawardi).

Dass man in den letzten Jahren des letzten Jahrhunderts eine derartige Recherche noch nicht wie heute an eine Suchmaschine delegieren konnte, hatte den unschätzbaren Vorteil, sich mit dem Denken eines Mannes näher auseinandersetzen zu müssen, der an wenigen philosophischen Seminaren der alten und kulturwissenschaftlichen Instituten der neuen Bundesländer als Geheimtipp gehandelt wurde. Geheimtipp sollte Agamben auch nach der Veröffentlichung des Merve Bandes bleiben.

Damals hätte ich nicht im Traum daran gedacht, dass ich zehn Jahre später im Lesesaal der Universitätsbibliothek die Bände von Mignés *Patrologiae graeca* und *latina* wälzen und mich aus dem Offenen Magazin mit immer neuen Bänden der 1943 von den Jesuiten Jean Daniélou und Henri de Lubac begründeten Reihe *Sources chrétiennes* versorgen, geschweige denn einmal an einer theologischen Fakultät über die Erfahrungen und Einsichten beim Übersetzen Agambens berichten würde. Doch in den vergangenen vierzehn Jahren hat sich nicht nur die Rezeption des italienischen Philosophen im deutschsprachigen Raum rasant entwickelt, auch sein Werk hat eine entscheidende Wendung genommen. Agambens auf Walter Benjamins und Jacob Taubes Spuren wandelnde Pauluslektüre, die im Jahr 2000 unter dem Titel *Il tempo, che resta* (*Die Zeit, die bleibt*) erschien, deutete diese theologische Wende bereits an, ließ sich jedoch noch

einem allgemeinen philosophischen Interesse an der Figur des Paulus zuordnen. Immerhin hatten fast zur selben Zeit mit Alain Badiou und Slavoj Žižek zwei weitere international bekannte Philosophen ein Paulusbuch vorgelegt. Doch während sich Badiou und Žižek längst wieder anderen Themen zugewendet haben, widmet sich Agamben seit 2007 fast ausschließlich theologischen Themen. In seiner „theologisch-genealogische“ Untersuchung *Il Regno e la Gloria (Herrschaft und Herrlichkeit)* bringt er hinter der politischen Theologie eine ökonomische zum Vorschein, widmet sich Traktaten über die Weltregierung Gottes und die Vorsehungslehre, entwickelt aus der Angelologie eine Theorie der Bürokratie und versucht sich an einer Archäologie der Herrlichkeit. Seither drängt sich zunehmend der Eindruck auf, Agamben wolle Ernst machen mit Walter Benjamins Bemerkung, dass sich sein „Denken zur Theologie verhält wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.“ Und tatsächlich zitiert Agamben 2005 in einem Interview mit der Zeitschrift *Literaturen* diese Bemerkung, als er gefragt wird, weshalb er immer wieder mit theologischen Themen beschäftigt. Doch anders als Benjamin, der mit seiner Formulierung unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass der Wunsch des Löschblatts nicht in Erfüllung gehen wird, da es tatsächlich der besseren Lesbarkeit des Geschriebenen dient, glaubt Agamben die Tinte restlos tilgen zu können. In dem Interview kommentiert er Benjamins Bemerkung wie folgt: „Meine Bücher sind ganz und gar keine theologischen Gesten, sondern Konfrontationen mit der Theologie. Ich bin vollgesogen mit Theologie, aber dann gibt es keine Theologie mehr; die ganze Tinte ist fort.“

Sicher ist, dass sich Agamben seit diesem Interview noch mehr mit Theologie vollgesogen hat. Auf den Spuren Erik Petersons und in der Auseinandersetzung mit dessen Aufsatz zur „Theologie des Kleides“ hat er eine Theologie der Nacktheit nachzuzeichnen versucht. Die beiden jüngst erschienenen Teilbände seines *Homo sacer* Projekts tragen die Titel *Altissima Povertà (Höchste Armut)* und *Opus dei*. Ersteres untersucht am paradigmatischen Fall des christlichen Mönchtums den Versuch, eine Lebensform zu schaffen, in der die Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios*, nacktem und höherem, gesellschaftlichen Leben aufgehoben ist. Letzteres möchte eine Archäologie des Amtes liefern, indem es die Liturgie analysiert. Den vorläufigen Höhepunkt hat Agambens Konfrontation mit der Theologie jedoch bereits 2009 erreicht, als er auf Einladung von Kardinal André Vingt-Trois im Rahmen der *Conférences de Carême* in der Kathedrale Notre Dame von Paris seinen Vortrag „L'église et le royaume“ hielt. Wie Sie sehen, verfügt der italienische Philosoph über eine enorme Absorbierfähigkeit, aber von seinem Wunsch, dass es hinterher keine Theologie mehr gibt, wird er sich sicherlich mittlerweile selbst verabschiedet haben.

Frau Prof. Dr. Hallensleben hatte mich im Vorfeld zu dieser Veranstaltung gebeten, auf die Frage einzugehen, weshalb es für Theologiestudenten sinnvoll sein könnte, sich mit Giorgio Agambens Arbeiten auseinanderzusetzen: Sicherlich nicht, weil sie als Einführungen in den jeweiligen Gegenstand geeignet wäre. Agamben versteht seine Analysen nämlich als Fortführung und historische Vertiefung der genealogischen

Untersuchungen Michel Foucaults. Theologie interessiert ihn nur dann, wenn er meint, ein Phänomen der Gegenwart als säkularisierte Form eines theologischen Paradigmas erklären zu können: die Mode als säkularisierte Theologie des Kleides, die Ökonomisierung aller Lebensbereiche als säkularisierte *oikonomia theou*, die Doktrin vom militärischen Kollateralschaden als säkularisierte Lehre von der allgemeinen und der besonderen Vorsehung, die Bürokratie als säkularisierte Angelologie, etc. Die minuziöse Beschreibung theologischer Denkfiguren als Dispositive, Paradigmen und Maschinen, die aus theologischer Sicht womöglich forciert wirkt, jedoch gerade in ihrer Zuspitzung dazu beiträgt, die theologische Schrift, die sie ganz auslöschen wollte, zu konturieren, indem sie wie ein Löschblatt den Überschuss an Tinte aufsaugt, der die Lesbarkeit hätte beeinträchtigen können.

Aber es gibt meines Erachtens noch einen weiteren Punkt der die Beschäftigung mit Agambens Werk auch und gerade für katholische Theologen fruchtbringend machen könnte: seine Affinität zur Übersetzung. Und damit meine ich nicht, dass Agamben selbst einige Bücher übersetzt hat: Alfred Jarrys *Le Surmâle*, Bretons und Eluards *L'Immaculée Conception*, Antonin Artauds Lewis-Bearbeitung *Le Moine* und San Juan de la Cruz' „Gedichte“. Denn das Übersetzen ist fester Bestandteil aller seiner Bücher. Agambens Literaturangaben zu den fremdsprachigen Zitaten verweisen nur in den seltensten Fällen auf italienische Übersetzungen, gewöhnlich verweisen sie auf das Original, oder, in zweisprachigen Ausgaben, auf die ungerade Seite. Doch in der Regel sind die Zitate übersetzt, zuweilen wird der Wortlaut des Originals oder einzelne Worte in Klammern hinzugefügt. Die Zitate, die einen nicht unwesentlichen Raum in seinen Studien einnehmen und häufig sehr ausführlich sind, übersetzt Agamben also selbst. Das ist insofern verständlich, als so manche geläufige Übersetzung die Kontinuitäten, die er herausarbeiten will, verdunkelt, wenn nicht gar zum Verschwinden bringt. Man denke an den Fall des so genannten göttlichen Heilsplans, mit dem in der Regel *oikonomia theou* übersetzt wird. Tatsächlich verstellt ja die sachlich womöglich zutreffende Übersetzung mit „Heilsplan“ den Blick dafür, dass es neben einer politischen Theologie auch eine ökonomische Theologie gibt, mit deren Säkularisierung in Gestalt der Vorherrschaft der Ökonomie über die Politik wir es heute zu tun haben.

Doch weshalb betone ich die Wichtigkeit der Übersetzung für Agambens Philosophie. Handelt es sich nicht vielleicht um eine methodische Selbstverständlichkeit, die dem Anliegen des archäologischen Verfahrens entspricht. Ist Agambens genealogische Forschung letzten Endes vielleicht auf nichts anderes gerichtet als wörtlich, das heißt authentisch zu übersetzen. Ich glaube nicht. Denn Korrektheit ist für Agamben kein Selbstzweck. Ihn interessiert, wie und weshalb sich bestimmte Übersetzungen durchsetzen, kanonisch werden. Er betreibt historische Semantik: Weshalb wird aus hebräisch *kabod* im Griechischen *doxa*, das dann im Lateinischen mit *gloria* übersetzt wird? Und sollten Foucaults *Dispositiv* und Heideggers *Gestell* mit dem theologischen Begriff der *oikonomia*, der in der Regel mit dem lateinischen Wort *dispositio* übersetzt wurde, nicht nur etymologisch in Verbindung stehen?

Ich hege schon lange die Vermutung, dass dieses konstitutive Element der Philosophie Agambens, seine Affinität zur Übersetzung, die für ihn Grundlage jeder Tradierung, ja die Tradition selber ist, zutiefst theologisch geprägt ist. Tatsächlich sind ja alle traditionellen übersetzungstheoretischen Begriffe, um ein Wort Carl Schmitts abzuwandeln, säkularisierte theologische Begriffe. Der Hl. Hieronymus ist nicht nur in der katholischen Kirche Schutzpatron der Übersetzer. Spätestens seit Dürers Stich, der den Kirchenvater „im Gehäus“ zeigt, identifiziert sich jeder, der es mit dem Übersetzen ernst meint, mit dem Heiligen, für dessen Treue in Übersetzungsfragen der Hund steht, den der Künstler dem überlieferten Löwen aus der Wüsteneinsamkeit beigezelt. Doch wodurch zeichnet sich die „Treue“ einer Übersetzung aus, hält sie sich an den toten Buchstaben oder an den Geist.

Bekanntlich hat Hieronymus in seinen Briefen diese Fragen selbst beantwortet: Wann man sinngemäß, wann man wörtlich und welche Worte man gar nicht übersetzen sollte. Und Augustinus äußerte sich an prominenter Stelle zu ähnlichen Fragen. Dass Übersetzungsfragen für die römische Kirche von fundamentaler Bedeutung sind, verwundert nicht: Ihre zentralen Texte sind Übersetzungen. Dies hat erst kürzlich wieder der Brief Papst Benedikts XVI. an die deutschen Bischöfe verdeutlicht, der seit zwei Wochen die Gemüter erregt. Der Papst drängt darauf, möglichst schnell die Übersetzung von „pro multis“ in den Einsetzungsworten mit „für alle“ durch „für viele“ zu ersetzen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Übersetzung „für alle“ interpretierend ist. Doch vielleicht ist die bislang verwendete französische Übersetzung „pour la multitude“ philologisch ebenso begründet, wie die vom Papst nun favorisierte. Doch in diesem Fall geht es in erster Linie ja auch gar nicht um Philologie, sondern um Einheitlichkeit.

Um diese fundamentale, durch nichts zu vermittelnde Differenz der beiden Übersetzungsverfahren zu verdeutlichen, möchte ich abschließend auf ein Übersetzungsproblem zu sprechen kommen, das sich bei der Übertragung jenes Syntagmas ergeben hat, das man zu Recht als den Angelpunkt des Agamben'schen Denkens bezeichnen kann: *la nuda vita*.

Die deutsche Übersetzung des ersten Bandes von *Homo sacer* trägt den Untertitel „Die souveräne macht und das nackte Leben“. Schlägt man jedoch die zur selben Zeit erschienene Übersetzung der Aufsatzsammlung „Mittel ohne Zweck“ auf, bemerkt man, dass *nuda vita* hier mit „bloßes Leben“ wiedergegeben wird. Was auf den ersten Blick dasselbe zu meinen schien, entwickelte sich schon bald zu einer veritablen Streitfrage. An der Entscheidung für „nackt“ oder „bloß“ hing angeblich die ganze Philosophie Agambens. Die Verteidiger des bloßen Lebens hatten ein schlagendes Argument: Agamben berief sich bei seiner Ausarbeitung des Begriffs auf Walter Benjamins Kritik der Heiligkeit des Lebens, in deren Zusammenhang er auch explizit von „bloßem Leben“ spricht. Die Vertreter des „nackten Lebens“ argumentierten so, wie es in der Notiz des Übersetzers zum ersten Band des *Homo sacer* stand. Wohl wissend, dass Agamben auf

die Formulierung Benjamins zurückgegriffen hat, habe man sich für nacktes Leben entschieden, um Agambens Eigenständigkeit gegenüber Benjamin zu betonen.

Als Agamben 2005 für zwei Monate Gastwissenschaftler am Berliner Wissenschaftskolleg war, fragte er mich kurz nach seiner Ankunft, welche Position ich in diesem Streit einnehmen würde. Seine „Freunde“ hätten darüber geklagt, dass bei seinem bis dato wichtigsten und bekanntesten Buch die völlig irreführende Übersetzung „nacktes Leben“ gewählt worden sei. Ich verteidigte diese Entscheidung. Das Argument der Vertreter der Übersetzung „bloßes Leben“, Agamben meine mit der *nuda vita* keine natürliche Nacktheit, sondern das Ergebnis einer Entblößung, schien mir ein theologisches zu sein. Und wie sich wenig später herausstellte, lag ich, ohne es genau zu wissen, sogar richtig.

Denn ein paar Tage später traf ich Agamben zufällig wieder: in der Schlange der Wartenden, die zu Vanessa Beecrofts Performance VB55 in der Neuen Nationalgalerie wollten. Am nächsten Tag klingelte bei mir das Telefon. Agamben war am Apparat. Die Veranstaltung habe ihn dermaßen verärgert, dass er sich mit einem „kleinen Text“ habe Luft machen müssen. Wenig später öffnete ich ein Dokument mit dem Arbeitstitel: „Sulla nudità“. Die Übersetzung erschien am 12. April unter dem von der Redaktion gewählten Titel „Das verlorene paradiesische Kleid“ in der FAZ. Eigentlich hätte er „Teologia della nudità“, also *Theologie der Nacktheit* oder *Blöße* lauten sollen.

Im Rückblick glaube ich sagen zu können, dass Theologie der Blöße wohl die beste Wahl gewesen wäre. Denn im Zentrum des kurzen Textes steht das Zitat eines „modernen Theologen“, mit dem Agamben beweisen wollte, dass Vanessa Beecroft „in rückhaltloser Komplizenschaft mit der christlichen Theologie, mit der sie, ohne sich dessen bewusst zu sein, völlig gesättigt war, nichts anderes ausstellt als die Unmöglichkeit der Nacktheit“. Den Namen seines theologischen Gewährsmanns gab Agamben jedoch im Text nicht preis. Mittlerweile dürfte dessen Identität ein offenes Geheimnis sein. Bei dem Zitat handelt sich um eine Stelle aus Erik Petersons Artikel „Theologie des Kleides“, der 1934 in der *Benediktinischen Monatschrift* erschien. Liest man diesen „kurzen Text“ ganz, kann man gar nicht übersehen, dass Agamben in seiner „Besprechung“ der Performance einen versteckten Kommentar zum Streit um nacktes vs. bloßes Leben gegeben hat. Im Licht der Ausführungen des Theologen Peterson erhalten die Argumente der Vertreter des bloßen Lebens nämlich einen besonderen Glanz:

„Von einer Nacktheit des Körpers zu sprechen, die sichtbar geworden ist, weil einem »die Augen aufgetan« worden sind, hat aber nur unter der Annahme einer vorausgegangenen Entkleidung einen Sinn. Erst die Entblößung des Leibes führt zu der Wahrnehmung des nackten Körpers, und so musste denn auch zuerst die »Entblößung« des Leibes des ersten Menschen eingetreten sein, ehe sie sich der »Nacktheit« ihres Körpers bewusst werden konnten. Diese »Aufdeckung« des Leibes, die die »nackte Körperlichkeit« sichtbar werden lässt, diese schonungslose Entblößung des Leibes mit allen Kennzeichen seiner Geschlechtlichkeit, die als Folge der ersten Sünde für die jetzt

»aufgetanen Augen« sichtbar wird, lässt sich nur unter der Annahme begreifen, dass vor dem Sündenfall »bedeckt« war, was jetzt »aufgedeckt« wird, dass vorher verhüllt und bekleidet war, was jetzt enthüllt und entkleidet wird.“

Vor diesem Hintergrund wird man vermuten dürfen, dass die „politischen Überlegungen“, die den FAZ-Artikel beschließen, nicht nur gegen die von Beecroft betriebene „Komplizenschaft von Ware und Theologie“ gerichtet waren, sondern auch auf die theologischen Bestände dekonstruktiven Denkens zielte:

„Was wir wiederfinden müssen, ist Adams Nacktheit, bevor Gott ihm das Glorienkleid überstreifte. Jedoch weder als verlorenen Naturzustand noch als Verheißung eines kommenden, sondern als etwas, das wir hier und heute Stück für Stück von dem theologischen Gewebe befreien müssen, das es umhüllt.“