

Wir sprechen immer noch von »Sonnenaufgang« und »Sonnenuntergang«. Wir tun so, als wäre das kopernikanische Modell des Sonnensystems nicht unwiderruflich an die Stelle des ptolemäischen getreten. Leere Metaphern und erodierte sprachliche Figuren bewohnen unseren Wortschatz und unsere Grammatik. Sie halten sich hartnäckig, gefangen im Gerüst und in den Schlupfwinkeln unserer gewohnten Alltagssprache. Dort spuken sie herum, wie altes Gerümpel oder Gespenster auf dem Dachboden.

Das ist der Grund, weshalb vernunftbestimmte Menschen – und das ist angesichts der wissenschaftlichen und technologischen Gegebenheiten des Westens besonders augenfällig – sich immer noch auf »Gott« beziehen. Deshalb überdauert das Postulat der Existenz Gottes in so vielen unreflektierten Sprachwendungen und Anspielungen. Durch keine plausible Überlegung oder Überzeugung ist Seine Gegenwart verbürgt. Ebenso wenig durch nachvollziehbare Evidenz. Wo Gott an unsere Kultur, wo Er an die Routine unseres Diskurses gebunden bleibt, ist Er ein Phantom der Grammatik, ein in die Kindheit rationalen Sprechens eingebettetes Fossil. So Nietzsche (und viele nach ihm).

Dieser Essay vertritt das Gegenteil.

Die These lautet, daß jede logisch stimmige Auffassung dessen, was Sprache ist und wie Sprache funktioniert, daß jede logisch stimmige Erklärung des Vermögens der menschlichen Sprache, Sinn und Gefühl zu vermitteln, letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß. Ich stelle die These zur Diskussion, daß insbesondere auf dem Gebiet der Ästhetik, also dem der Lite-

ratur, der bildenden Künste und musikalischer Form die Erfahrung von Sinn auf die notwendige Möglichkeit dieser »realen Gegenwart« schließen läßt. Das scheinbare Paradoxon einer »notwendigen Möglichkeit« ist ganz genau das, was das Gedicht, das Gemälde, das Musikstück zu erkunden und umzusetzen die Freiheit hat.

In diesem Essay wird die These verfochten, daß die Voraussetzung, der Begriff Sinn habe einen Sinn, – also darauf zu setzen, daß Verstehen und Erwidern möglich sind, wenn eine menschliche Stimme sich an eine andere richtet, wenn wir in Kunst oder Musik uns Text und Werk gegenübersehen, und das heißt, wenn wir dem *anderen* in seinem Zustand der Freiheit begegnen – ein Setzen auf Transzendenz ist.

Diese Voraussetzung – sie findet sich bei Descartes, bei Kant und bei allen Dichtern, Künstlern oder Komponisten, von denen wir explizit Zeugnis haben – behauptet die Gegenwart einer Wirklichkeit, einer »Substantiation« (das theologische Umfeld dieses Wortes ist evident) in Sprache und Form. Sie beinhaltet jenseits des Fiktiven oder rein Pragmatischen einen Übergang von Sinn zu Sinnhaftigkeit. Die Annahme lautet, daß »Gott« *ist*, nicht weil unsere Grammatik sich überlebt hat; sondern daß die Grammatik lebt und Welten erzeugt, weil es dieses Setzen auf Gott gibt.

Eine solche Annahme, wo immer sie zur Diskussion gestellt wurde oder wird, mag völlig irrig sein. Bereitet es aber Verlegenheit, eine solche Frage zu stellen, dann ist die Annahme sicherlich falsch.

barem Anschluß daran wird das *ius publicum* jedoch als das Recht definiert, »das aus den Heiligtümern, den Priestern und den Magistraten besteht [*publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*]« (Ulpian, *Digesten*, 1, 1, 1, 2). Im gleichen Sinn unterscheidet Gaius (*Institutiones*, II, 2) die Sachen anhand ihrer Zugehörigkeit zum *ius divinum* (zum göttlichen Recht) bzw. zum *ius humanum* (zum Menschenrecht) und präzisiert dabei, daß »divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae«, daß also zu den den Göttern geweihten Sachen die *res sacrae* (das heißt die den Göttern der Oberwelt geweihten Kultgegenstände und Tempel) sowie die *res religiosae* (das heißt die den Göttern der Unterwelt geweihten Sachen) zählen. Diese *summa divisio* der Sachen ist aber offensichtlich eine rechtsinterne.

Giorgio Agamben, *Das Sakrament der Sprache*,

10. Berlin 2010

Zwei Texte werden es uns im folgenden ermöglichen, die Analyse des Eides auf neuer Grundlage wiederaufzunehmen. Beim ersten handelt es sich um einen Abschnitt aus Philons *Legum allegoriae*, in dem der Autor – mit Blick auf den Eid, den Gott Abraham in 1. Mose 22, 16-17 leistet – einen grundlegenden Zusammenhang zwischen dem Eid und der Sprache Gottes herstellt:

»Gott schwört, wie Du siehst, nicht bei irgend jemand anderem, da ihm niemand überlegen ist, sondern bei sich selbst, dem besten aller Wesen. Freilich haben einige gesagt, es sei unangemessen, daß Gott schwöre; denn der Eid wird im Hinblick auf das Vertrauen [*pisteōs eneka*] geleistet, und nur Gott ist glaubwürdig [*pistos*] [...]. Auch sind ja die Worte Gottes schon Eide [*hoi logoi tou theou eisin horkoi*], göttliche Gesetze und hochheilige Satzungen. Und ein Beweis für seine Stärke ist, daß das, was Gott sagt, geschieht [*an eipēi ginetai*], was ja das ureigenste Charakteristikum des Eides ist. Daraus folgt, daß alles, was er sagt, alle Worte Gottes Eide sind, die dadurch bekräftigt werden, daß sie sich tatsächlich erfüllen [*ergōn apotelesmasi*]. Man sagt nun, der Eid sei Gottes Zeugnis [*martyria*] in einer strittigen Sache. Wenn also Gott schwört, so zeugt er für sich selbst, was widersinnig ist, denn der, welcher das Zeugnis ablegt, muß ein anderer sein als der, für den es abgelegt wird. [...] Wenn wir die Äußerung »bei mir selbst habe ich geschworen« nur richtig auffassen,

setzen wir diesen Sophistereien ein Ende. Die Worte sind wohl so gemeint: niemand von denen, die eine Garantie abgeben können [*pistou̇n dynatai*], vermag dies mit Sicherheit in bezug auf Gott zu tun, denn er hat sein Wesen niemandem gezeigt, hat es vielmehr vor dem gesamten Menschengeschlecht verborgen gehalten. [...] Nur er allein kann über sich selbst sichere Behauptungen aufstellen, da er allein eine exakte und fehlerfreie Kenntnis seines Wesens hat. Weil nur Gott allein mit Sicherheit eine Verpflichtung für sich und seine Handlungen eingehen kann, schwor er also zu Recht bei sich selbst und machte sich dabei zum Garanten seiner selbst [*ōmnye kath' heautou pistoumenos heauton*], was kein anderer hätte tun können. Darum darf man wohl diejenigen für gottlos halten, die vorgeben, bei Gott schwören zu können. Denn in Wahrheit kann niemand bei Gott schwören, weil niemand eine Kenntnis seines Wesens haben kann. Vielmehr muß man zufrieden sein, ›bei seinem Namen‹ schwören zu können, das heißt bei seinem Wort, das sein Dolmetscher ist [*tou hermēneōs logou*]. Denn dieses ist Gott für uns Unvollkommene, für die Vollkommenen und Weisen aber ist es das höchste Wesen selbst. Deshalb hat Moses voll Bewunderung für die Erhabenheit des ungeschöpften Schöpfers gesagt: ›Bei seinem Namen sollst Du schwören‹ und nicht bei ihm. Der geschöpften Kreatur muß es genügen, Vertrauen und Zeugnis durch das Wort Gottes zu geben: Gott hingegen ist selbst der Glaube [*pistis*] und das stärkste Zeugnis seiner selbst.« (*Legum allegoriae*, III, 204-208; Philon 1962, S. 288 ff.)

Versuchen wir die Implikationen dieses kurzen Traktats über den Eid in fünf Thesen zusammenzufassen:

- 1.) Der Eid ist dadurch definiert, daß die Worte sich tatsächlich erfüllen (*an eipēi ginetai*, genaue Übereinstimmung zwischen Worten und Realität).
- 2.) Die Worte Gottes sind Eide.
- 3.) Der Eid ist der *logos* Gottes, und nur Gott schwört wirklich.
- 4.) Die Menschen schwören nicht bei Gott, sondern bei seinem Namen.
- 5.) Weil wir von Gott nichts wissen, ist die einzige sichere Definition, die wir von ihm geben können, die, daß er das Wesen ist, dessen *logoi horkoi* sind, dessen Wort ihn mit absoluter Sicherheit selbst bezeugt.

Der durch die Übereinstimmung zwischen Worten und Akten definierte Eid übt hier eine absolut zentrale Funktion aus, und das nicht nur auf theologischer Ebene, insofern er Gott und seinen *logos* bezeichnet, sondern auch auf anthropologischer Ebene, weil er die menschliche Sprache mit dem Paradigma der göttlichen Sprache in Beziehung setzt. Wenn der Eid jene Sprache ist, die sich stets tatsächlich verwirklicht, und dies Gottes *logos* ist (in *De sacrificiis Abelis et Caini*, 65, wird Philon schreiben, daß »Gott im selben Augenblick, in dem er spricht, auch schafft [*ho theos legōn ama epoiei*]«), dann stellt der Eid der Menschen also den Versuch dar, die menschliche Sprache an dieses göttliche Modell anzugleichen und sie, nach Möglichkeit, *pistos*, glaubwürdig, zu machen.

In *De sacrificiis Abelis et Caini* bekräftigt Philon diese Funktion des Eids, wenn er schreibt:

»Die Menschen, die unzuverlässig sind, nehmen Zuflucht zum Eid, um Glaubwürdigkeit zu erhalten; Gott aber ist auch, wenn er spricht, glaubwürdig [*pistos*], weil seine *logoi*, was ihre Zuverlässigkeit angeht, sich in nichts von Eiden unterscheiden. Wir fügen unseren Beteuerungen den Eid hinzu, während der Eid selbst wegen Gott zuverlässig ist. Gott ist nicht wegen [*dia*] des Eides glaubwürdig, sondern der Eid ist verlässlich wegen Gott.« (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 93; Philon 1966, S. 150)

Betrachten wir die wechselseitige Verflechtung von Gott und dem Eid im letzten Satz. Dieser übernimmt ein rhetorisches Muster, das nicht nur im Judentum häufig vorkommt und das dadurch wirkt, daß es eine anerkannte Wahrheit umdreht (die Stelle im Markus-Evangelium (Mk 2, 27), an der es heißt: »Der Sabbat ist um [*dia*] des Menschen willen geschaffen, nicht der Mensch um des Sabbats willen«, ist hierfür ein gutes Beispiel). In der klassischen Tradition ist *pistos* par excellence der *horkos*, genauso wie in der jüdischen Tradition *pistos* (*eman*) par excellence das Attribut Gottes ist. Durch die Weiterentwicklung dieser Analogie (vielleicht auf den Spuren des Aischylos-Verses, in dem es heißt, daß »der Eid nicht Garant des Menschen ist, sondern der Mensch Garant des Eides«), stellt Philon eine

Gleichnis über das Gleichnis (*Von den Gleichnissen*) erahnt hat, zugleich Aufhebung und Realisierung des *Als-ob*, und das Subjekt, das unbestimmt im Gleichnis (im *Als-ob*) bleiben will, während es dem eigenen Untergang zuschaut, verliert einfach das Spiel. Derjenige, der in der messianischen Berufung bleibt, kennt kein *Als-ob*, verfügt nicht mehr über Gleichnisse. Er weiß, daß in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist, daß er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß und daß er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt, daß die Rettung vor den Repräsentationen (vor dem *Als-ob*) nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als
 ▷ ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert. So kompliziert ist die Erfahrung der *klēsis*, so schwierig ist es, im Ruf zu verharren.

Giorgio Agamben, *Die Zeit die bleibt*, Frankfurt a.M. 2006

⊙ Der Ausdruck »Parabel« stammt von (gr.) *parabolē* (in Luthers Übersetzung *Gleichnis*). In den Evangelien **Gleichnis und Reich** steht dieser Ausdruck im Zusammenhang mit den Reden Jesu – insofern dieser »in Gleichnissen« spricht (Mt 13,10). Er hat eine so wichtige Funktion, daß von ihm in den romanischen Sprachen (im Provenzalischen, Französischen, Italienischen; das spanische *hablar* hingegen stammt von *fabulari*) das Verb mit der Bedeutung »sprechen« (aus dem Vulgärlateinischen *parabolare*) abstammt. Sein hebräischer Vorgänger ist *maschal*, das »Vergleich, Sprichwort« bedeutet. Eine Korrespondenz zwischen der Struktur des Gleichnisses und dem messianischen Reich ist bereits in der Matthäus-Stelle (Mt 13,18-19) enthalten, insofern es da »das Wort vom Reich« (*logos tēs basileias*) nötig macht, in Gleichnissen zu sprechen. Das Gleichnis vom Sämann, das an dieser Stelle erläutert wird, betrifft den *logos* selbst, insofern der Same gerade die Sprache selbst darstellt (gemäß der Exegese von Mk 4,13: »Der Sämann sät das Wort«). In der folgenden Reihe von Gleichnissen wird das messianische Reich mit einem Acker verglichen, auf dem Weizen und Unkraut zusammen gedeihen, mit einem Senfkorn, mit Sauerteig, mit einem Schatz, der im Acker vergraben liegt, mit einem Kaufmann, der eine Perle sucht, mit einem ausgeworfenen Fischnetz. Jünger hat diesbezüglich beobachtet, daß die »Gottesherr-

schaft [...] im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache kommt« (Jüngel 1977, S. 403), so daß zugleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Gottesreich und der irdischen Welt ausgestellt werden. Die Differenz zwischen *signum* und *res significata* tendiert im Gleichnis dazu, ungültig zu werden, allerdings ohne völlig zu verschwinden. In diesem Sinn kann man sagen, daß die messianischen Gleichnisse – wie das Gleichnis vom Sämann bei Matthäus – immer Gleichnisse von der Sprache, d. h. von der Repräsentation des Reichs sind, in denen nicht nur das Reich und sein Gleichnis, sondern auch das Wort vom Reich und das Reich selbst nebeneinandergestellt (*para-ballo*) sind, so daß das Verständnis des Vergleichs mit dem Verständnis des *logos tes basileias* zusammenfällt. Im messianischen Gleichnis nähern sich *signum* und *res significata* an, weil in ihm die bedeutete Sache die Sprache selbst ist. Mit Gewißheit ist dies auch der Sinn – aber auch die irreduzible Ambiguität – des Kafkaschen Gleichnisses, jedes Gleichnisses. Wenn das, was sich im Gleichnis ereignen muß, ein Übergang jenseits der Sprache ist und wenn dieser Übergang möglich ist – gemäß Kafka nur, indem man selbst Sprache wird («Würdet Ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret Ihr selbst Gleichnisse geworden») –, dann hängt alles von dem Augenblick und von der Art und Weise ab, in der das *Als-ob* aufgehoben wird.

Es ist aus dieser Perspektive entscheidend zu sehen, daß sich Paulus nicht nur kaum je eines Gleichnisses im technischen Sinne bedient, sondern auch, wie wir gesehen haben, daß das *Als-ob-nicht* – das für ihn die messianische *klēsis* definiert – nicht zwei getrennte Ausdrücke vergleicht, sondern jedes Wesen und jeden Ausdruck in ein Spannungsverhältnis zu sich selbst setzt. Das messianische Ereignis – das sich für Paulus mit der Auferstehung schon ereignet hat – drückt sich nicht als Gleichnis im Gleichnis aus, sondern ist *en tō nyn kairō* anwesend als Widerrufung jeden weltlichen Zustands, die diesen von sich selbst befreit, um seinen Gebrauch zu ermöglichen.