

Elena Gußmann

Grenze – Tod – Ideologie

Mit Paulus, Levinas und Badiou zur
Erfahrung der Grenzüberschreitung

Elena Gußmann

Klassische deutsche Philosophie in systematischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive

KULTUR – SYSTEM – GESCHICHTE

Klassische deutsche Philosophie in systematischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von
Christoph Asmuth und Simon Gabriel Neuffer

Band 23

Elena Gußmann

Grenze – Tod – Ideologie

Mit Paulus, Levinas und Badiou
zur Erfahrung der Grenzüberschreitung

Königshausen & Neumann



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Diese Publikation wurde aus dem Open-Access-Publikationsfonds
der Technischen Universität Berlin unterstützt.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

D 83 (zugl. Berlin, Technische Universität, Diss., 2024 u.d.T.
„Die Erfahrung der Grenzüberschreitung als philosophisches Problem.
Mit Paulus, Alain Badiou und Emmanuel Levinas über die Verflochtenheit
von Grenze, Tod und Ideologie“)

1. Auflage 2025
Erschienen 2025 im Verlag Königshausen & Neumann GmbH
© Elena Gußmann

Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg, Germany
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: © Elena Gußmann 2024
Druck: docupoint, Magdeburg, Germany

<https://doi.org/10.36202/9783826090639>
Print-ISBN 978-3-8260-9062-2
PDF-ISBN 978-3-8260-9063-9

www.koenigshausen-neumann.de

Gewidmet ist die Arbeit all jenen, die da, wo sie sind,
einen Stein aus einer Mauer entfernen und zu einer Brücke hinzufügen.

„The denial of death is an intellectual drama with many acts.“¹

¹ Richard Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death. Contra Heidegger“, in: International Journal for Philosophy of Religion, 60 (2006), S. 21–39, hier S. 22.

Ein Wort zur Sprache

Alle für diese Arbeit zentralen Texte wurden von Männern und großteils im generischen Maskulinum verfasst. Es ist mir daher wichtig und erscheint mir notwendig, eine etwas ausführlichere Bemerkung zum Thema geschlechtergerechte Sprache voranzustellen. Philosophische Arbeiten mit diesem sprachlichen Anspruch zu gestalten ist schwierig – schließlich sind abstrakte Konzeptionen wie ‚der Andere‘ oder ‚der Gerechte‘ nicht auf einer individualistischen oder personellen Ebene gedacht, sondern Element einer auf meist patriarchalem Denken fußenden Theorie. Philosophie hat zwar den Anspruch, durch vernünftige Argumentation und nicht durch die Sprechposition zu überzeugen, bleibt jedoch immer auch – wie Nietzsche weiß – Selbstbekenntnis ihres Urhebers,² oder eben ihrer Urheberin. Denksätze sind nie ganz vom eigenen Standpunkt, der Situiertheit in historischen, sozialen, ökonomischen und geschlechtsspezifischen Kontexten herauszulösen – das gilt für die zum Teil explizit misogynen Autoren wie Tertullian genauso wie für mich. Ich versuche, dem Problem zu begegnen, indem ich die Texte in benevolenter Weise danach befrage, welche heute noch gültigen Argumente und spannenden Gedankengänge sie enthalten und untersuche, ob diese auch für feministische Argumentationen urbar gemacht werden könnten.

Für die Arbeit wähle ich, was die Sprache angeht, folgenden Umgang: ich nutze das Gender-Sternchen (*). An den wenigen Stellen, an denen es ohne eine Verfälschung des Sinns oder Gefahr des Missverständnisses möglich ist, wähle ich das generische Femininum (d.h. Männer sind mitgemeint) als sprachliche Stolpersteine in einem von durchgängig androzentrischem Denken ausgehenden Text.

Diese Arbeit ist am Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin entstanden und wurde von Prof. Dr. Christoph Asmuth und Prof. Dr. Birgit Beck betreut. Ich danke insbesondere Christoph Asmuth für die hilfreiche, verlässliche und ermutigende Begleitung und das allzeitige Zutrauen, diese grenzüberschreitende Arbeit schreiben zu können.

² Vgl. Friedrich Nietzsche: *Werke, Kritische Gesamtausgabe* VI, Band 2, Berlin 1968, S. 13.

Inhalt

Prolog: Mind the gap!	13
1 Grenzdenken	21
1.1 Was ist eine Grenze?	22
1.1.1 Sieben hegelianische Thesen zum Grenzbegriff	25
1.1.2 Ein hegelianischer Grenzbegriff und seine Konsequenzen	32
1.1.3 Grenze anders denken: Levinas' Konzeption von Trennung und Spur	41
1.1.4 Was also ist eine Grenze?	48
1.2 Worüber sprechen wir, wenn wir über Grenze sprechen?	52
1.2.1 Metapher als Grenze	53
1.2.2 Grenze als Metapher	55
1.2.3 Grenzfunktionen	59
1.2.4 Worüber sprechen wir also?	65
1.3 Wie erfahren wir Grenzen?	66
1.3.1 Levinas' Phänomenologie der Haut	68
1.3.2 In-seiner-Haut-Sein: Identität, Hülle, Beengung	69
1.3.3 Der-Eine-für-den-Anderen-Sein: Liebkosung, Nacktheit, Nähe	75
1.3.4 Einbruch des Anderen in die Haut: Verwundung, Häutung, Schwangerschaft	80
1.4 Schwelle: Grenzüberschreitendes denken	89
2 Thanatosophie: Grenzdenken am Leitfaden des Leibes	91
2.1 Leben und Auferstehung als Grenzüberschreitung	100
2.1.1 Die paulinische Geste	101
2.1.2 Folgen der paulinischen Geste I: Tertullian, Augustinus	129
2.1.3 Folgen der paulinischen Geste II: Badiou und der erste Bolschewik	155
2.2 Tod als Ereignis des radikal Anderen	206
2.2.1 Phänomenologie des Todes	211
2.2.2 Ethik des Todes	231
2.2.3 Aufbruch ins Unbekannte	243

2.3	Zusammenführung: zehn thanatosophische Thesen	248
2.3.1	‚Tod‘ bezeichnet einen Abstand, als solchen eine Beziehung und kein Nichts.....	249
2.3.2	‚Tod‘ bezeichnet eine Transformation	250
2.3.3	‚Tod‘ bezeichnet das Verhältnis von Partikularität und Universalität	251
2.3.4	Todesdenken ist Grenzdenken und als solches systementscheidend	253
2.3.5	Veränderungen im Todesdenken sind systemwandelnd.....	254
2.3.6	Der Todesbegriff bestimmt das Verhältnis zur Gewalt.....	256
2.3.7	Der Todesbegriff bestimmt das ‚wahre Leben‘ und den Wahrheitsbegriff.....	258
2.3.8	Der Todesbegriff formt Subjektivität und Innerlichkeit	259
2.3.9	Thanatosophie ist Grenzdenken am Leitfaden des Leibes	262
2.3.10	‚Tod‘ ist geschlechtlich strukturiert	264
2.4	Schwelle: Mortalität und Moralität	267
3	Mitten im Grenzgebiet: Der Leib im Martyrium	273
3.1	Heuristisches Vorgehen: Situation und Narration.....	275
3.1.1	Situationen der Grenzüberschreitung.....	277
3.1.2	Narrative der Grenzüberschreitung.....	289
3.2	Inkorporationen: Märtyrer*innen und andere Grenzfiguren	300
3.2.1	Symeon, Narr in Christo: Abstand von der Welt	302
3.2.2	Thich Quang Duc: Selbstopfer für den Wandel.....	307
3.2.3	Holger Meins: ‚Holger Meins und wir sind eins‘.....	311
3.2.4	Horst Wessel: ‚Die Reihen fest geschlossen‘.....	317
3.2.5	Lucretia: Gründungsoffer der Römischen Republik.....	323
3.2.6	Wafa Idris: ‚Accept death with a powerful brave embrace‘.....	328
3.2.7	Sokrates: ‚Märtyrer der Wahrheit‘.....	334
3.2.8	Edith Stein: ‚Mir selber tot, nur leb‘ für dich‘	340
3.2.9	Perpetua und Felicitas I: ‚Ein vorzügliches Glied an Christi Leib‘	345
3.2.10	Perpetua und Felicitas II: Gebären und geboren werden	349
3.3	Schwelle: Border is where it hurts.....	353
	Epilog: Mehr als ein Schluss.....	357
	Literatur.....	373

Prolog:

Mind the gap!

„Denken heißt Überschreiten.“³

Mind the gap – mit diesem Sicherheitshinweis bitten U-Bahn-Betriebe um Aufmerksamkeit bei der Übertretung der Schwelle zwischen Bahnsteigkante und Zug. Eine kleine und unbedeutende Überschreitung, wie sie im Alltag hundertfach vollzogen wird. Überschritten wird überall: im Denken, in der Sprache, durch Handlungen – physische Türschwellen, psychologische Hemmschwellen, Persönlichkeitsgrenzen, Ländergrenzen. Der Mensch kann als ein Wesen charakterisiert werden, das in einer Welt voll begrifflicher, diskursiver, physischer Grenzen selbst permanent Grenzen zieht, gestaltet, verschiebt und eben: überschreitet. Der Mensch ist *ein Migrant, eine Migrantin*.⁴ Wandernd zwischen Bekanntem und Neuem, freiwillig oder unfreiwillig, überschreitend und überschritten werdend. Leben bedeutet, sich im Geflecht von verschiedenen sichtbaren und unsichtbaren, dynamischen und statischen, Leben ermöglichenden und verunmöglichenden Grenzregimen zu bewegen.

Die Grenze ist ein genuin philosophisches Thema. Aufgabe der Philosophie sollte sein, als Expertin für Grenzanangelegenheiten eine hohe Sensibilität für die Bestimmung des Begriffs, das Unterscheiden verschiedener Grenzformen, -prozesse und -funktionen zu entwickeln sowie die systematische Reflexion darüber, wie sich Grenzbegriffe in unserem Leben, Erleben und Zusammenleben realisieren. Daher behandelt diese Untersuchung nicht die U-Bahn-Schwelle, sondern Konzepte von Grenze und Grenzüberschreitung im Kontext philosophisch relevanter Begriffe. Wie beeinflusst unser Verständnis von Grenze Wahrheitsbegriff, Subjektkonstruktion und Leiberfahrung? Grenzdenken ist relevant, da es als Beziehungsdenken immer auch darüber entscheidet, wie wir mit uns selbst, der Welt, dem Anderen *und dem ganzen Rest* in Relation stehen. Grenzdenken ist so immer auch Ideologiekritik. Philosophiert wird nie im luftleeren Raum, sondern mitten im Grenzgebiet.

Ausgang dieser Untersuchung ist der Verdacht, dass dieses Grenzgebiet durch eine globale und zugleich fragmentierte Welt unübersichtlicher, restriktiver und überfordernder wird. Umso wichtiger scheint die Ent-

³ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Boston 2017, S. 2.

⁴ Im etymologischen Wortsinn vom Lateinischen *migrans, migrantis*: wandernd.

wicklung von Grenzkompetenz, d.h. einer begrifflichen, diskursiven und lebensweltlichen Differenzierungsfähigkeit. Der Grenzbegriff, so die dieser Studie zu Grunde liegende Vermutung, wird zunehmend auf seine Funktion der Abgrenzung reduziert. Der Fächer der Möglichkeiten, wie eine Grenze verstanden und gestaltet werden kann, wird durch die Vormachtstellung eines reduktionistischen und positivistischen Denkens und einer Gesellschaftsordnung, deren Hauptbeziehungsform die Ware ist, sukzessive geschlossen. Gleichzeitig zielen gesellschaftliche und politische Prozesse darauf ab, etablierte Grenzen – wie etwa Geschlechtergrenzen – zu queren und zu verflüssigen, was zu heftigen intellektuellen, politischen und handgreiflichen Auseinandersetzungen führt. Es scheint heute wichtiger denn je, dass inmitten dieser Gemengelage aus dem Bereich der Philosophie anschlussfähige Beiträge zum Thema Grenzziehung und -überschreitung laut werden – insbesondere Ansätze, die nicht der normativen Ethik oder der analytischen Philosophie entwachsen.

Für eine solche theoretische Arbeit bietet sich der Leib, verstanden als Körper, der sich im Selbstbezug erfährt, als strategischer Austragungsort an. Die Untersuchung ist daran interessiert, zu zeigen, wie Verhältnisse und Grenzen im und durch den Leib erfahren und sedimentiert werden. So erscheint der Leib auch als Ort, an dem diese Grenzverhältnisse gebrochen und neu geordnet werden. Der Leib, so die Hypothese, zeigt sich widerständig gegen reduktionistische Ansätze, da er Grenzüberschreitungen nicht nur begeht, sondern auch erfährt. Daher werden intime Grenzphänomene wie die Berührung, die Haut oder der Schmerz in dieser Arbeit Beachtung finden. Durch die enge Verflochtenheit von Körperlichkeit und Subjektivität kann mit dem Leib nicht nur eine anonyme Überschreitung, sondern der exzessive Prozess der Selbstüberschreitung thematisiert werden. Es wird ein Ansatz verfolgt, der vom Leib ausgeht, ohne dabei jedoch einer anti-intellektualistischen Rede von „Ganzheit und Authentizität“⁵ der Leiblichkeit auf den Leim zu gehen. Hier wird nicht, wie es Christoph Asmuth vielen gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Entwürfen zur Leiblichkeit attestiert, „im Namen des Körpers [...] von Intellekt, Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache der Freiraum des Körperlichen zurückgefordert.“⁶ Stattdessen wird mit einem Blick auf die enorme historische Wandelbarkeit des Körperbegriffs gerade dessen enge Verstricktheit mit Intellekt, Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache ausgeflaggt.

Die Grenze am Leitfaden des Leibes zu Denken bedeutet: *es geht ans Eingemachte*. Die Frage nach der Begrenztheit von Leib und Leben führt unweigerlich zur Auseinandersetzung mit Sterben und Tod. Der Tod,

⁵ Christoph Asmuth: „Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst“, in: ders. (Hrsg.), *Zirkel – Widerspruch – Paradoxon. Das Denken des Selbst in der klassischen deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg 2015, S. 175–194, hier S. 175.

⁶ Ebd.

verstanden als relationaler Begriff, fasst den Leib in seiner Begrenztheit *und* seiner Möglichkeit zur Überschreitung. Der Tod als ultimative Grenzüberschreitung wird daher im Mittelpunkt dieser Arbeit verhandelt. Nicht als Ereignis am Lebensende, sondern als vielschichtiger philosophischer Begriff, der in sich wie in einem Brennglas verdichtet, wie Grenze und Grenzüberschreitung *in principio* in einer Gesellschaft gedacht, besprochen und erlebt werden. Dies scheint gerade in einer Zeit interessant, in der sich zwei große Narrative über Endlichkeit und Sterblichkeit begegnen: zum einen das kapitalistische Narrativ vom unendlichen Wachstum, das den Gedanken an kollektive und individuelle Sterblichkeit verdrängt und fantasiert, den Tod durch Medikalisierung und Technologisierung perspektivisch ganz abzuschaffen. Zum anderen das durch die Klimakatastrophe wachsende Bewusstsein über die kollektive und individuelle Endlichkeit und Verletzlichkeit einer perspektivisch vom Aussterben bedrohten Menschheit. Diese gewiss verkürzte und etwas grobschlächtige Einschätzung gibt Hinweise darauf, wie durch religiöse und politische Grenzsetzungen Narrative über das Verhältnis von Leben und Tod produziert und reproduziert werden – mit politischen, gesellschaftlichen, phänomenologischen und psychologischen Folgen.

Aus dieser anfänglichen Diagnose ergibt sich Aktualität und Relevanz der Thematik. Wenn davon auszugehen ist, dass Grenzdenken immer auch Ideologiekritik bedeutet, ist Todesdenken als leibbezogenes Grenzdenken zu verstehen als Ideologiekritik am und durch den Leib. Was ist Leben? Was ist Tod? Wofür lohnt es sich zu leben, zu leiden oder zu sterben? In ideengeschichtlichen Grenzkonflikten geht es immer auch darum, Antworten auf diese existenziellen Fragen zu formulieren. Daher wird diese Studie sich in ihrem letzten Teil mit *personifizierten Ideologien*⁷ und inkorporierten Weltanschauungen beschäftigen. Das Phänomen des Martyriums bietet durch den Vorzug der Offensichtlichkeit der Wirkungen von ideologischen Grenzziehungen für Leib und Leben geeignetes Material, um der Verflochtenheit von Grenzbegriff, Todesbegriff und Ideologie nachzuspüren.

Mit der Skizzierung des Problemhorizonts wird deutlich, dass hier viel Verknüpfungsarbeit zu leisten sein wird. So sieht sich die Untersuchung nicht als analytische Arbeit, die ein spezifisches Problem absteckt und sauber zerlegt, sondern als synthetisches *Werk*⁸, das versucht, über philosophische, kulturelle, religiöse, historische und methodische Brüche hinweg Verbindungen zu knüpfen – und dabei nicht den philosophischen roten Faden zu verlieren. Die dazu genutzten *Texte* werden, dem etymo-

⁷ Heiko Luckey: *Personifizierte Ideologien*, Göttingen 2008.

⁸ Das althochdeutsche *werc* bezeichnet Ergebnis, Tätigkeit, aber auch zu bearbeiten, des Material und Werkzeug. Vgl. Wolfgang Pfeifer: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 2003, S. 1558.

logischen Wortsinne gemäß,⁹ als Gewebe verstanden, deren Struktur Inspiration und deren ‚Stoff‘ Material zum Weben eines eigenen Flechtwerks bereitstellen. An dieser Haltung wird deutlich, dass diese Untersuchung nicht primär daran interessiert ist, die Gewebe der Autor*innen zu prüfen, zu flicken oder zu interpretieren – dies ist keine Arbeit *über* Autor*innen, sondern eine Arbeit *unter Zuhilfenahme* von Autor*innen. Ihr Material muss dennoch gewissenhaft aufgeflochten, geordnet und gesichtet werden, um damit im Anschluss selbst produktiv werden zu können. Entstehen soll dabei sowohl ein für sich stehendes, tragfähiges Gewebe, als auch ein philosophisches Werkzeug, mit dem an anderer Stelle weitergearbeitet werden kann.

Die Untersuchung ist in drei separate Stränge gegliedert, die zwar voneinander abgeteilt sind, sich jedoch wie bei einem Zopf ständig berühren, umschlingen und gegenseitig mal in den Vordergrund, mal in den Hintergrund schieben. Fäden werden abgelegt und an anderer Stelle wieder aufgenommen. Die drei Stränge wurden bereits vorgezeichnet: im ersten Kapitel wird die Grenze, im zweiten Kapitel der Tod und im dritten Kapitel das Phänomen des Martyriums behandelt. Ähnlich wie bei einem Triptychon sind die Teile dabei unterschiedlich gewichtet. Das zentrale Element, das zweite ‚Todes-Kapitel‘, nimmt den meisten Raum in Anspruch. Dies wird dem Schwergewicht des Todes und dessen transformatorischem Potenzial gerecht, denn wie Byung-Chul Han feststellt: „Zurechtgerückt in der Schwerkraft des Todes ordnen sich die Dinge neu.“¹⁰

Zur Einstimmung lohnt sich ein detaillierter Blick auf das Vorgehen: im ersten Kapitel werden in einer Art hermeneutischen Inkarnationsbewegung vom Begriff zum Wort zum Fleisch drei Fragen gestellt: ‚Was ist eine Grenze?‘ [1.1], ‚Worüber sprechen wir, wenn wir über Grenze sprechen?‘ [1.2] und ‚Wie erfahren wir Grenzen?‘ [1.3]. Zur Beantwortung der Frage, was eine Grenze überhaupt ist, werden zwei sehr verschiedene Grenzbegriffe aufgearbeitet und vorgestellt: zum einen wird versucht, Georg Wilhelm Friedrich Hegels einflussreiches dialektisches Grenzdenken in Form von Thesen nachzuzeichnen [1.1.1] und einzuordnen [1.1.2]. Anschließend wird dieser Grenzbegriff im Gegenlicht betrachtet und durch Emmanuel Levinas’¹¹ alteritätstheoretische Konzeption der Grenze als *Trennung* und *Spur* kontrastiert [1.1.3]. Ein metaphorologischer Ansatz führt durch die Frage, wie über Grenzen gesprochen wird [1.2.1] und differenziert die verschiedenen Grenzfunktionen Abgrenzung, Beziehung

⁹ Text vom Lateinischen *textus*: Gewebe und *texere*: weben, flechten; kunstvoll zusammenfügen.

¹⁰ Byung-Chul Han: *Todesarten: philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998, Umschlagseite.

¹¹ Emmanuel Levinas wurde 1905 in Litauen geboren. Wie Levinas selbst ziehe ich die litauische Schreibweise der französischen Schreibweise mit *Accent aigu* vor.

und Überschreitung [1.2.3]. In der dritten Frage, wie Grenzen erfahren werden, wird insbesondere Levinas' Phänomenologie der Haut betrachtet [1.3]. Hier zeigt sich, wie Grenzbegriff und Grenzerfahrung kaum voneinander zu trennen sind. Bei aller kontroversen Verschiedenheit der Ansätze und der sich daraus ergebenden philosophischen Konsequenzen kann eine Zusammenfassung formuliert werden, die zugleich zum nächsten Kapitel überleitet und dessen Strukturierung begründet [1.4].

Das zweite Kapitel thematisiert mit dem Tod das Grenzdenken am Leitfaden des Leibes. Auch hier sind es, grob gesprochen, zwei grundlegend verschiedene Konzeptionen, die ausführlich dargelegt werden: der überwundene Tod als Möglichkeit zur Teilhabe und der Tod als Alterität. Mit der paulinischen Verbreitung des Gedankens von der Irrelevanz des Todes – „Tod, wo ist dein Stachel?“¹² – und der Möglichkeit leibhafter Auferstehung wird eine extrem wirkungsreiche Weichenstellung im Verständnis von Sterben und Tod vorgestellt [2.1.1]. Mit der Lektüre von Tertullian und Augustinus wird untersucht, wie diese *paulinische Geste* im frühen Christentum ideengeschichtlich verdaut wurde [2.1.2]. Alain Badiou zeitgenössische und materialistische Lesart wird zeigen, weshalb die Paulusbriefe für die heutige politische Philosophie von Interesse sind und welchen Stellenwert Leben, Tod und Auferstehung im Anschluss an einen universalistisch gelesenen Paulus im postmodernen Kontext einnehmen können [2.1.3]. Als Gegenentwurf zur *paulinischen Geste* wird wie zuvor Levinas befragt. Den Faden aus [1.1.3] wieder aufnehmend, findet eine Annäherung an Levinas' Konzeption des Todes als *ganz Anderer* statt; ein Tod, der als absolutes Anderes in Phänomenen wie Altern, Angst und Scham erscheint [2.2]. Auch das zweite Kapitel zielt nicht auf einen Theorie-Vergleich ab, der nur in „Zumutungen einer ahistorischen Komparastik“¹³ enden würde. Gerade aufgrund der Verschiedenheit der vorgestellten Todesverständnisse ist die intellektuelle Neugier geweckt, unter Berücksichtigung der analysierten Konzepte Aussagen zu finden, die unabhängig von einem spezifischen Todesbegriff für das philosophische Denken des Todes allgemein gelten. Es gilt, ‚den Tod‘ in seiner strukturellen Funktion für das Denken systematisch zu reflektieren und zu erkennen, auf welche Weise die Ausgestaltung des Todesbegriffs für ethische und epistemologische Konsequenzen verantwortlich ist. Diese universalistisch orientierte, synthetisierende Denkart zur Erlangung eines tiefgreifenden Verständnisses von Lebenszusammenhängen wird mit dem Begriff *Thanatosophie*¹⁴ gefasst. Zehn thanatosophische Thesen formulieren nicht nur eine synoptische Rückschau auf die untersuchten Todesbegriffe, son-

¹² 1Kor 15,55.

¹³ Christoph Asmuth: *Subjekt und Prinzip*, Berlin 2017, S. 8.

¹⁴ Diesen Begriff habe ich einem Gespräch mit Christoph Asmuth zu verdanken. Eine nähere Bestimmung findet sich in der Einleitung des zweiten Kapitels.

dern bilden auch ein methodisches Werkzeug, mit dem Philosophien anhand ihres Todesbegriffs auf ihre Grenzkonzeption hin analysiert werden können [2.3]. In einer überleitenden Reflexion wird unter der Überschrift ‚Mortalität und Moralität‘ andiskutiert, was im Zuge des Kapitels permanent mitschwingt, aber nicht ausbuchstabiert wird: zum einen die normative Übersetzung der Thesen und zum anderen die Gefühle, die durch die Weise des Denkens über den Tod geformt werden [2.4].

Im dritten Kapitel geht es mitten ins Grenzgebiet: am Leib der Märtyrer*innen, so die Hypothese des Kapitels, werden Grenzüberschreitungen besonders konkret, *leibhaftig* und dadurch besprechbar. Mit einem heuristischen Vorgehen wird zunächst für den Rahmen der Untersuchung definiert, was unter einer märtyrerischen Situation zu verstehen ist [3.1.1]. Da die Beschäftigung mit märtyrerischen Situationen immer eine Auseinandersetzung mit Zeugnissen von Zeugnissen ist, wird der situationsanalytische Ansatz durch einen narratologischen Zugang ergänzt [3.1.2]. Durch diese Vorarbeit können anschließend zehn Martyrien korrespondierend zu den zehn thanatosophischen Thesen vorgestellt und eingeordnet werden [3.2]. So kann jede thanatosophische These anhand einer jeweils spezifischen Einzelsituation – wie etwa das Martyrium des Symeon, das Suizidattentat Wafa Idris’ oder das Selbstopfer Thich Quang Duc – überprüft und weiterentwickelt werden. Dabei zeigen die Erzählungen, inwiefern Grenzverläufe und -verschiebungen immer schon inkorporiert sind. Thematisiert werden keine Körper, die abstrakte Weltanschauungen ins Konkrete übersetzen, sondern die Leiber selbst sind es, die Wahrheiten und Ideologien erst produzieren, erfahren und reflektieren.

Durch den Kurzausschnitt des Vorhabens wird deutlich, dass durch diese Arbeit auch disziplinäre und methodische Grenzen überschritten werden. Was mit *simply Hegel* und der Philosophie ureigensten Gretchen-Frage ‚Wie hast du’s mit der Grenzüberschreitung?‘ anfängt und mit konzentrierter Begriffsarbeit zum paulinischen, badiouischen und levinasschen Todesbegriff fortgeführt wird, eskaliert gegen Ende in ein methodisches und disziplinäres Gewimmel aus medien-, kultur- und literaturwissenschaftlichen Beiträgen, zitiert werden Quellen religiöser und politischer Provenienz. Die Heterogenität und Unübersichtlichkeit der konkreten märtyrerischen Situationen darf als gezielte Provokation angesehen werden – eine Lust an der Konfrontation der im philosophischen ‚Trockendock‘ abgefassten Thesen mit der Flut an Bedeutungs- und Interpretationsebenen und den *juicy details* der Martyrien.

Dieses Projekt ist bei aller zu Grunde liegenden Demut geprägt von heiterem Mut, sich der „Größe des Themas“¹⁵ anzunehmen. Aufgespürt werden tiefe Brüche, um nach Möglichkeiten zu suchen, darüber große

¹⁵ Petra Gehring: *Theorien des Todes zur Einführung*, Hamburg 2010, S. 12.

Bögen spannen zu können, ohne die Abgründe schließen zu wollen. Dies ist auch der philosophischen Richtungsentscheidung geschuldet, einem angesichts identitätspolitischer Debatten ‚auf eine leere Hülle geschrumpften Universalismus‘ wieder auf die Beine zu helfen.¹⁶ Unendlichkeit, Leben, Wahrheit, Subjekt, Leib – viele große philosophische Fässer werden im Laufe der Studie aufgemacht im vollen Bewusstsein, deren Inhalt nicht in Gänze erfassen und schon gar nicht restlos verarbeiten zu können. Aus diesem Grund ist der Arbeit kein anfänglicher Überblick über den Forschungsstand vorangestellt. Es gibt schlichtweg keinen. Oder: es gibt zu viel. Die aktuelle Forschungsliteratur zu den thematisierten Teilaspekten ist daher im Text an den jeweiligen Stellen, in den Einleitungen der Kapitel und in den Fußnoten platziert. Die Kapiteleinführungen und ‚Schwellen‘ zwischen den Kapiteln übernehmen die Funktion, das jeweilige methodische Vorgehen und die Auswahl der Autor*innen zu begründen.

Worauf zielt diese Untersuchung? Ein so geplantes intensives Nachdenken über den Tod ist letztlich getrieben von der Frage nach dem *guten Leben*. Nach Slavoj Žižek ist das, „was das Leben ‚lebenswert‘ macht, [...] gerade der *Exzeß des Lebens*: das Bewußtsein, dass es etwas gibt, für das man bereit wäre, sein Leben zu lassen.“¹⁷ Was pathetisch klingt, beschreibt nichts anderes, als ein Lob der Grenzüberschreitung und ein Plädoyer gegen die Verabsolutierung eines reinen Überlebens, das am Erhalt der begrenzten Existenz festhält. Grund für das Zögern vor dem Exzess ist, dass dieser Risiko bedeutet. Grenzüberschreitungen – das wird im Laufe der Untersuchung immer offensichtlicher – bedeuten auch *Grenzverletzungen*: ein anderes Wort für Gewalt. Es ist also einen philosophischen Versuch wert, zu fragen, ob ‚Leben‘ oder präziser ‚Zusammenleben‘ wirklich nur mit der Zielperspektive ‚unverletzt Überleben‘ oder dem Schicksal ‚gewalttätig Leben-Müssen‘ gedacht werden kann. Können Grenzen so gestaltet werden, dass ihre Überschreitung nicht Gewalt bedeutet? Wie kann eine Kultur der lebensbejahenden Grenzüberschreitungen philosophisch flankiert werden? Die Arbeit wird sich auf die Suche nach Antworten auf diese Fragen machen. Sie wird dafür kulturphilosophische, körpergeschichtliche und phänomenologische Herangehensweisen benötigen. Mit viel Aufmerksamkeit für Schwellen, Übertritte und Grenzkonflikte, aufbrechend zu einer philosophischen *Art of Migration*¹⁸.

¹⁶ Dies ist auch das Projekt, das Omri Boehm mit seinem „Radikalen Universalismus“ verfolgt. Vgl. Omri Boehm: *Radikaler Universalismus*, Berlin 2022.

¹⁷ Slavoj Žižek: *Die Puppe und der Zwerg: das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt am Main 2003, S. 96, Hervorh. im Orig.

¹⁸ *Art of Migration* war Titel einer 2023 aufgeführten Kunstperformance des Berliner CommUNITY-Theaters *Theater X*. Die Performer – selbst Geflüchtete – thematisierten die Kreativität der Strategien von Menschen auf der Flucht an den EU-Außengrenzen.

Grenzdenken

Grenzdenken ist Beziehungsdenken. Wie Grenzen gedacht, wie über sie geredet, wie sie erfahren werden, ist nicht voneinander zu trennen. So bestimmen Grenzen unsere Beziehung zueinander, zu uns selbst, zur Welt. Die Ausgangsthese dieser Arbeit ist, dass die philosophische Konzeption der Grenze der besonderen Aufmerksamkeit bedarf, da sie als Grundoperation des Denkens, Sprechens und Handelns in alle Bereiche des Lebens und Erlebens einsickert. Grenzen sind entscheidend.

Daher ist es von großer Wichtigkeit, sorgfältige Begriffsarbeit zu leisten und sich um ein umfassendes Verständnis der Grenze zu bemühen. Umfassend bedeutet hier, dass zunächst der Begriff der Grenze untersucht und dessen zentrale Funktion für das Denken am Beispiel von Hegel und Levinas nachgezeichnet wird [1.1]. In Anlehnung an einen Gedanken Badiou, Wahrheit brauche Sprache und Körper, um zu existieren,¹⁹ soll die Auseinandersetzung mit der Grenze jedoch nicht nur auf dieser Abstraktionsebene bleiben: anschließend werden mit Hilfe eines metaphorologischen Zugangs die Semantiken der Grenze untersucht [1.2], um danach die leiblichen Grenzen in einer Phänomenologie der Grenzerfahrung in den Blick zu nehmen [1.3]. Von der Idee zum Wort zum Fleisch: wie in der gesamten Arbeit wird auch innerhalb dieses Kapitels einer hermeneutischen Inkarnationsbewegung gefolgt, mit dem Ziel, einen differenzierten Grenzbegriff zu erarbeiten.

¹⁹ Vgl. Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis 2: Logiken der Welten*, Zürich, Berlin 2009, S. 63.

1.1 Was ist eine Grenze?

„To proclaim the slogan ‚An end to frontiers‘ delines no real policy,
because no one knows exactly what it means.“²⁰

Eine intuitive oder naive Antwort auf die Frage, was eine Grenze sei, könnte sein: Grenze ist Etwas zwischen Etwas und etwas Anderem. In dieser ersten Formulierung stecken bereits fundamentale philosophische Problemstellungen: das Andere und dessen Konstruktion, das Verhältnis des Einen zum Anderen, die Unterscheidung, die gleichsame Identität und Nicht-Identität von Grenze und Abgegrenztem. Um diesen Aspekten systematisch und argumentativ zu begegnen, ist eine kompetente Begleitung wünschenswert. Einige der differenziertesten konzeptionellen Überlegungen zur Grenze finden sich bei Hegel. So ist die Entscheidung, den Begriff der Grenze von Hegel aus anzugehen, nicht dem Pflichtgefühl gegenüber einem philosophischen Kanon geschuldet, sondern der Erwartung, durch den Nachvollzug von Hegels Argumentation das nötige Rüstzeug für anstehende Fragen zu gewinnen. Im Anschluss an Kant und Fichte formuliert Hegel – motiviert durch das Problem der Selbstbegrenzung der Vernunft – ein Grenzdenken, dessen Fokus nicht auf Ziehung der Grenze, sondern deren Überschreitung liegt. Hegel ist historisch und geistesgeschichtlich so platziert, dass er dank fundierter Kenntnis von antiker und mittelalterlicher Philosophie sowohl als stark beeinflusst, als auch das nachfolgende Denken stark beeinflussend gelten kann. Dies ist für diese Arbeit, die einen Bogen von Paulus über Levinas bis Badiou schlägt, von besonderem Wert. Hegels dialektisches Denken funktioniert in der folgenden Untersuchung wie ein ideengeschichtliches Umspannwerk. Bereits jetzt soll auch der nicht unerhebliche Aspekt genannt werden, dass die hegelsche Philosophie zum Verständnis von Levinas dienlich sein wird – wenn auch als Sparringspartner.

Es gilt nun also, Hegels Konzeption der Grenze – formuliert im ersten Teil der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – in möglichst einfache und weiterverwendbare Thesen zu fassen. Dabei liegt das Augenmerk weniger auf der Gewinnung tieferer Forschungserkenntnisse zu Hegel, als mehr auf dem von Pragmatik geleiteten Interesse, mittels Hegel zu methodischer Schärfe zu gelangen. Um zu verstehen, wie und warum Hegel den Grenzbegriff denkt,

²⁰ Alain Badiou und Peter Hallward: „Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou“, in: ders., *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, London, New York 2001, S. 95–144, hier S. 105.

muss jedoch eine knappe Kontextualisierung seines Grenz-Kapitels im Gesamtwerk erfolgen: Hegel geht in seiner *Wissenschaft der Logik* vom Anfang aus, den er im Sein ausmacht. Er begründet dies und leitet hiervon alles Weitere sukzessive – in Nachsicht – ab. Dabei sind die dialektische Denkbewegung und die Funktion der Negativität die eigentlich aufregenden Aspekte. Die sich fortwährend wiederholenden Denkbewegungen, in denen sich durch Überschreitung und Aufhebung Begriffe beziehen, vollziehen, rückbeugen, zurücksinken, etc. führen zu einem kohärenten System, in dem nichts ausgeschlossen ist, nichts ausgeschlossen sein kann. Diese Konzeption führt zu einer gewissen Totalität, in der jedem Widerspruch zugleich seine Aufhebung zur Seite steht und in dem das Andere als fundamental Anderes keinen, auch keinen jenseitigen Platz bekommt. Dies führt häufig zu der Einschätzung, Hegel liefere eine Identitätstheorie, in der jede Differenz sogleich in Einheit aufgeht. Dennoch ist die Einordnung Hegels als Theoretiker des Ganzen verkürzt, da eine solche Lesart die produktive Kraft der Negativität in Hegels Denken und deren unüberschätzbare Bedeutung völlig außer Acht ließe. Daher soll hier die Perspektive gestärkt werden, Hegel als Differenztheoretiker zu lesen – zumindest im für diese Arbeit relevanten Abschnitt der *Wissenschaft der Logik*.

Nachdem Hegel das Sein als das „unbestimmte Unmittelbare“²¹ identifiziert und das Nichts damit gleichsetzt,²² zeigt er, dass die Wahrheit weder das Sein noch das Nichts sein kann, sondern die Wahrheit ist: „daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist.“²³ Diese Bewegung des Übergehens, bzw. des Übergegangen-Seins, des unmittelbaren Verschwindens des Einen im Andern und andersherum nennt er ‚Werden‘ mit den Momenten ‚Entstehen‘ und ‚Vergehen‘. Alle philosophischen Begriffe sind Beispiele dieser Einheit des Seins und Nichts im Werden – besser gesagt: Ungetrenntheit, da ‚Einheit‘ bereits abstrahiert. In diesem quasi ersten vollzogenen Schritt führt Hegel das Schema ein, nach welchem er fortan weiterdenkt. Interessanterweise erwähnt Hegel an dieser Stelle, dass der gesunde Menschenverstand dieser grundlegenden Einsicht skeptisch gegenüber stehen wird, sei sie doch recht kontraintuitiv.²⁴ Dies nimmt er zum Anlass, die Möglichkeit auszu-

²¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik*, Hamburg 1975, S. 66.

²² A.a.O., S. 67: „Nichts ist somit diesselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.“

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. a.a.O., S. 70. Anhand des Beispiels von hundert Talern, bei denen es wohl etwas ausmacht, ob sie sind oder nicht sind, weist er auf die Ursache etwaiger Missverständnisse hin – es geht eben um reine Abstraktionen des Seins und des Nichts und nicht um ein bestimmtes Sein und ein bestimmtes Nichts.

schließen, dass es irgendwas geben könnte, was nicht Sein und Nichts – untrennbar und ungetrennt – in sich enthalte. Das gleichzeitige Ineinander-Enthalten-Sein, Identisch-Sein und Sich-Unterscheiden ist die überschreitende und zurücksinkende Denkbewegung, die Hegel spannend macht: die Dialektik.

„Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihres Getrenntseins] sich aufhebt.“²⁵

Oder wie es Badiou formuliert: „Man kann ohne Übertreibung sagen, dass der ganze Hegel darauf beruht, dass das ‚Noch‘ dem ‚Schon‘ immanent ist – dass alles, was ist, schon noch ist.“²⁶ Das Aufheben spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle und Hegel wirkt dem Missverständnis entgegen, unter ‚Aufhebung‘ eine Art Auflösung ins Nichts zu verstehen. Im dreifachen schwäbischen Wortsinn steckt im Aufheben neben dem Enden-Lassen und dem Erhöhen auch das Bewahren, d.h. das Aufgehobene ist ein vermitteltes Resultat, dem die Bestimmtheit dessen, was aufgehoben wurde, noch anhaftet.²⁷

Bis zu diesem Punkt ist alles noch im Bereich des Unbestimmten, d.h. es darf keinerlei Bestimmung geben, wie es z.B. die Selbst-Identität $A = A$ wäre. Das macht die Denkbewegung der Dialektik notwendig. Sie ist für Hegel die einzige Möglichkeit, das Unbestimmte zu denken, da es auf diese Weise Unterscheidungen der Momente geben kann, es aber noch keine Qualität geben muss. Will er nun mit der systematischen Entwicklung der Begriffe, d.h. mit seiner Wissenschaft fortschreiten, muss der Schritt der Bestimmung getan werden: *Etwas* muss bestimmt werden, bzw. bestimmt sich und hat sich bestimmt. „Aus dem Werden geht das Dasein hervor“²⁸ und das „Dasein ist bestimmtes Sein“²⁹. Diese Bestimmung ist wiederum eine Bewegung: durch die Entwicklungsmomente „Qualität und Etwas“³⁰ wird das Seiende affirmativ bestimmt, die negative Bestimmung kommt durch das Andere und das Verhältnis des *Etwas* zum Anderen, aus dem sich Sein-für-Anderes und Ansichsein ergeben. Dieses komplexe Verhältnis muss an dieser Stelle nicht tiefer ausgeführt werden. Wichtig ist, dass hier eine weitere dialektische Entwicklung zwingend zur Einführung des Begriffs der Grenze führt.

²⁵ A.a.O., S. 92.

²⁶ Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, Zürich, Berlin 2016, S. 186.

²⁷ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 94.

²⁸ A.a.O., S. 96.

²⁹ A.a.O., S. 95.

³⁰ A.a.O., S. 104.

Um den Grenzbegriff zwar mit Hegel, aber nicht allein im Zusammenhang des hegelschen Systems nachzuvollziehen, wird im Folgenden Hegels argumentativer Weg Schritt für Schritt nachgegangen. Die Idee ist, entlang dieses Denkweges einen differenzierten Grenzbegriff zu entwickeln, der eigenständig genug formuliert ist, dass er sich auch in Abstand zu Hegel anwenden lässt. Die relevanten Abschnitte in der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* erlauben es, die Denkschritte als einzelne Thesen vorzustellen und nach einer knappen hegelianischen Erläuterung als etwas bekömmlichere Häppchen zu formulieren.

1.1.1 Sieben hegelianische Thesen zum Grenzbegriff

These 1: Die Grenze durchzieht das gesamte Dasein

„Man darf somit die Grenze nicht als dem Dasein bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch.“³¹

In der ersten These stecken bereits zwei Aspekte. Erstens: die Grenze geht durch das Dasein *hindurch*. Die Grenze ist nicht als Attribut zu denken, das dazukommen kann oder auch nicht. Sie ist nicht äußerlich, nichts nachträgliches, sondern durchzieht das Dasein, ist dem Dasein immanent. Sie ist wichtiges Moment der Bestimmung des Daseins, das bestimmt ist. Zweitens: die Grenze geht durch das *ganze* Dasein hindurch. Es gibt in dem Sinne kein unbegrenztes reelles Dasein, denn das Etwas hat sein Dasein nur in der Grenze. Das liegt an der „doppelten Identität“³² von unmittelbarem Dasein und Grenze, die beide zugleich das Negative voneinander sind. Die in der Sphäre des Daseins als reell und qualitativ gesetzten Unterschiede sind Resultat der Grenze, die als in sich reflektierte Negation Momente des Etwas und des Andern enthält.³³

Alles Dasein ist begrenzt. Und zwar aus logischen, nicht aus theologischen Gründen. Die Grenze ist dem Dasein immanent. Ein differenzierter Grenzbegriff muss also so gedacht werden, dass er dieses Immanenzverhältnis mitträgt.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden, Band 5, Frankfurt am Main 1970, S. 196.

³² Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 115.

³³ Vgl. a.a.O., S. 113.

These 2: Die Grenze ist ein Seiendes Nichts

„Die Grenze ist kein abstraktes Nichts überhaupt, sondern ein Seiendes Nichts oder dasjenige, was wir ein Anderes heißen.“³⁴

Auch in dieser These finden sich zwei interessante Aspekte. Erstens: die Grenze ist ein *seiendes* Nichts. Die Grenze ist kein abstraktes Nichts, sondern ist bestimmt und zwar als einfache Negation oder erste Negation. So hat sie existentielle Bedeutung und Qualität, obwohl sie in dem Sinne ‚Nichts‘ ist, denn, zweitens: die Grenze ist ein *seiendes Nichts*. Die Grenze ist „die Vermittlung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist.“³⁵ Die Grenze ist somit Vermittlung und Negativität, sie ist nicht Etwas, und doch Moment des Etwas.

Abseits der angedeuteten und später auszuführenden komplexen Funktion der Grenze, soll durch diese These vor allem Eines verdeutlicht werden: die Grenze ist von existentieller Bedeutung aber nicht manifest. Sie ist produktiv durch ihre Negativität. Sie ist widersprüchlich, da sie einerseits die „Realität des Daseins“³⁶ ausmacht – eben in ihrer Sinnstiftung – und andererseits „dessen Negation“.³⁷ Die Grenze provoziert als einfache Negation das Etwas und Anderes als Negation der Negation, d.h. das Insichsein des Etwas.³⁸ Dies spiegelt sich auch in der paradoxen Alltagserfahrung, dass Grenzen zwar omnipräsent, aber nicht zu greifen sind.

These 3: Grenze bedeutet Beziehung

„Aber dies ihr [Etwas und Anderes, E.G.] zunächst unmittelbares Dasein ist nun gesetzt mit der Bestimmtheit als Grenze, in welcher beide sind, was sie sind, unterschieden voneinander. Sie ist aber ebenso ihre gemeinschaftliche Unterschiedenheit, die Einheit und Unterschiedenheit derselben, wie das Dasein.“³⁹

Die Grenze ist ein Begriff des ‚Weder-noch‘ und des ‚Sowohl-als-auch‘.⁴⁰ Die Grenze ist primäre Bestimmtheit, die nicht nur trennt oder abgrenzt,

³⁴ Hegel: *Enzyklopädie*, S. 196.

³⁵ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 114.

³⁶ Hegel: *Enzyklopädie*, S. 196.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 114.

³⁹ A.a.O., S. 115.

⁴⁰ Der Gedanke der Grenze als eines ‚Sowohl-als-auch‘ findet sich auch bei Kant, wird dort jedoch rein positiv gedacht. Vgl. Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer*

sondern auch Gemeinschaft bildet. Im Begriff der Grenze steckt, dass das Etwas und das Andere unmittelbar dasselbe ist, d.h. dem Begriff der Grenze ist die Ununterschiedenheit immanent. Andererseits produziert die Grenze Unterscheidung. Interessanterweise funktioniert nun diese Unterscheidungs-Bewegung wiederum ‚sowohl-als-auch‘: sowohl für das Insichsein des Etwas, d.h. die Grenze (erste Negation) ist die Bestimmtheit der Identität von Etwas mit sich (Negation der Negation). Als auch, dass diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, d.h. dass das Etwas das Andere, das Andere das Etwas negiert und sich so von ihm abscheidet.⁴¹ Die Grenze ist sowohl für das Insichsein als für das Sein-für-Anderes verantwortlich.

Anhand dieser Argumentation lässt sich verstehen, warum Grenze nie ausschließlich auf die Funktion der Unterscheidung und noch weniger auf die Funktion der Trennung reduziert werden kann. Grenze bedeutet Gemeinschaft und Getrenntsein, Grenze bedeutet Beziehung.

These 4: Grenzen sind das Prinzip dessen, das sie begrenzen

„Diese Grenzen sind Prinzip dessen, das sie begrenzen; wie das Eins, z.B. als Hundertstes, Grenze ist, aber auch Element des ganzen Hundert.“⁴²

Es hilft, sich die begriffliche Bedeutung von ‚Prinzip‘ zu vergegenwärtigen, um diese These zu verstehen. Prinzip, vom lateinischen *principium*, meint nicht nur Grundsatz, sondern auch Anfang, Ursprung und Beginn. Auch hier ist wieder die ‚doppelte Identität‘ bzw. das ‚Sowohl-als-auch‘ der Grenze zu erkennen. Die Grenze ist sowohl Anfang als auch Teil, Definierendes und Definiertes. Hegel verdeutlicht dies durch Beispiele aus der Mathematik. Er geht zunächst von dem Eindruck der Verschiedenheit des Etwas von seiner Grenze aus, da etwa „die Linie als Linie nur außerhalb ihrer Grenze, des Punktes; die Fläche als Fläche nur außerhalb der Linie [...]“⁴³ erscheint. Ein Außerhalb-der-Grenze-Sein funktioniert jedoch in Hegels Logik nicht, denn das unbegrenzte Etwas ist nur das Dasein überhaupt. Sobald Bestimmtheit ins Spiel kommt, geht es um „Bestimmtheit als Grenze, in welcher beide sind, was sie sind, unterschieden voneinander.“⁴⁴ Die Grenze ist der Anfang des Etwas und das Aufhö-

jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Hamburg 2001, S. 150.

⁴¹ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 113.

⁴² A.a.O., S. 115.

⁴³ A.a.O., S. 114.

⁴⁴ A.a.O., S. 115, Hervorh. EG.

ren des Andern am Etwas, wobei das Andere auch ein Etwas ist. Hegel führt das mathematische Beispiel fort: „[...] so ist also der Punkt nicht nur so Grenze der Linie, daß diese in ihm nur aufhört und sie als Dasein außer ihm ist [...]. Sondern im Punkte fängt die Linie auch an; er ist ihr absoluter Anfang.“⁴⁵

Dies ist letztlich nur eine weitere, anders akzentuierte Formulierung der vorher genannten Thesen. Trotzdem bringt diese Akzentuierung einen wichtigen Aspekt zur Funktion der Grenze zum Vorschein; die Grenze wird an dieser Stelle zum generischen Moment, sie wird dargestellt als Anfang des Etwas und dessen Ursprung. Das ist in der Philosophie, die traditionellerweise eine gewisse Wurzelorientierung kultiviert, eine nicht zu unterschätzende Perspektive. Hier zeigt sich die Grenze als Ursprung und Hegel als Denker der Differenz.

These 5: Grenze bedeutet Widerspruch und Unruhe

„Die Entwicklung des Begriffs [der Grenze, E.G.] ist zu sehen, welche sich aber vielmehr als Verwicklung und Widerspruch zeigt. Dieser ist sogleich darin vorhanden, daß die Grenze als in sich reflektierte Negation des Etwas die Momente des Etwas und des Andern in ihr ideell enthält, und diese als unterschiedene Momente zugleich in der Sphäre des Daseins als reell, qualitativ unterschieden gesetzt sind.“⁴⁶

Eine Grenze ist nur in ihrer Widersprüchlichkeit zu erfassen. Aus den vorhergegangenen Thesen wird dies bereits ersichtlich. Dem Begriff der Grenze ist sowohl Unterschiedenheit wie auch Ununterschiedenheit immanent, die Grenze ist seiendes Nichts. Nur durch dialektische Denkweise ist diese systementscheidende Konzeption aufrechtzuerhalten und zu verstehen. „Die Grenzen sind Prinzip dessen, das sie begrenzen“⁴⁷, d.h. „daß Etwas das, was es ist, nur in seiner Grenze ist“⁴⁸. Zugleich ist das Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist, widersprüchlich, denn: das Etwas schickt sich über sich selbst hinaus, d.h. es ist nicht nur es selbst, sondern zugleich die eigene Überschreitung. Begrenztes, Grenze und Entgrenztes/Aufgehobenes bilden so eine widersprüchliche, aber gerade in dieser Widersprüchlichkeit kohärente Denkfigur: die durch prozessuale Negativität angetriebene Dialektik. Hegel selbst nutzt in diesem Kontext

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ A.a.O., S. 113.

⁴⁷ A.a.O., S. 115.

⁴⁸ Ebd.

das Wort „Unruhe“⁴⁹. Auch wenn ein Vergleich aus der Mechanik an dieser Stelle tückisch ist, kann hier an die ‚Unruh‘ einer Uhr gedacht werden, die als Schwingsystem für die fortwährende Oszillationsbewegung zuständig ist. Auch bei Hegel ist unter ‚Unruhe‘ das ständige Oszillieren zwischen sich wechselseitig implizierenden Momenten zu verstehen. Der Widerspruch, die Unruhe, die initiiierende Negativität zeigen sich im dialektischen Begriff der Grenze.

Durch den Nachvollzug dieses Aspekts wird deutlich, dass eine Grenze nicht statisch ist, nicht statisch sein kann. Im Begriff der Grenze steckt eine Dynamik, eine Unruhe, die sich – trotz ihres Gesetzt-Seins gegen eine bloße Festsetzung widerspenstig zeigt. Ohne eine dialektische Denkweise, die diese Bewegung mitträgt, kann Grenze nicht redlich gedacht werden.

These 6: Grenze beinhaltet Überschreitung

„Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche.“⁵⁰

Um den transgressiven Charakter des hegelschen Grenzbegriffs zu erfassen, braucht es den argumentativen Zwischenschritt über das Endliche, das laut Hegel immer schon über sich auf das Unendliche hinausweist. Es lohnt sich, den originellen Gedankengang nachzuvollziehen, mit dem er die Entwicklung von Grenze und Endlichem begründet: ein spannender Schritt des Denkwegs ist, dass er den Begriff der Grenze nicht aus dem Endlichen ableitet – Etwas *ist* endlich und *hat* folglich eine Grenze –, sondern das Endliche von der Grenze her denkt.

Die endlichen Dinge versteht Hegel zunächst als Dinge, die sich negativ auf sich selbst beziehen. Endliche Dinge verändern sich nicht nur, sondern sie vergehen oder wie Hegel schreibt: „die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.“⁵¹ Wenn dem so sei, dass die Bestimmung der endlichen Dinge *ausschließlich* ihr Ende ist, ergibt sich ein logisches Problem: das Vergehen ist die einzig mögliche Bewegung, das Ende die einzige Bestimmung. Der Übergang zum Affirmativen – wie er bei der dialektischen Bewegung vorkommen muss – ist unmöglich. Das Vergehen prozessiert dann immer weiter, ohne selbst zu vergehen. Es entsteht ein *dead end* mit der Folge, dass das Endliche verabsolutiert wird und paradoxerweise ewig gedacht werden muss. Hegel sieht ein, dass dieser Schluss des

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ A.a.O., S. 126, Hervorh. im Orig.

⁵¹ A.a.O., S. 117.

ewigen Endlichen unpopulär sein wird, da das Endliche landläufig als *nur* Endliches im Gegensatz zum absoluten Unendlichen gedacht wird und Endlichkeit und Unendlichkeit als nicht zu vereinbarende Sphären.⁵² Wie führt Hegel diesen sonderbaren Gedanken fort, wie löst er ihn auf? Hegels verblüffende Einschätzung ist, dass der Denkfehler aus einer unvernünftigen und hartnäckigen Reaktion des Verstandes herrührt. Der Gedanke der Endlichkeit löst Trauer aus und verhindert so die philosophische Klarsicht, dass die Endlichkeit keine „an sich *fixierte* Negation“⁵³ darstellt. Begrenztheit kann keine rein negative Bestimmung sein. Jener durch die Trauer verschleierte Gedankengang bezieht sich auf abstraktes Endliches. Hegels Begriff des endlichen Etwas beinhaltet jedoch die Momente Bestimmung und Beschaffenheit, ist aber nicht abstrakt, sondern in sich reflektiert, entwickelt und begrenzt. Was also im bisherigen Gedankengang fehlt, ist ein differenzierteres Verständnis einer Grenze, durch die das Etwas immer schon über sich hinausweist, und zwar – daher rührt die Endlichkeit – auf sein Nichtsein. Das bedeutet für den Grenzbegriff, dass er notwendigerweise dahingehend entwickelt werden muss, dass dem Endlichen nicht nur ein negativer Bezug – das Vergehen – ermöglicht wird, sondern ebenso der affirmative Bezug, so dass das Vergehen des Vergehens möglich wird.

Hier führt Hegel den Begriff der Schranke ein: „Die eigene Grenze des Etwas, so von ihm als ein Negatives, das zugleich wesentlich ist, gesetzt, ist nicht nur Grenze als solche, sondern Schranke.“⁵⁴ Dabei ist die Schranke der differenziertere Begriff, da sie nicht allein gedacht werden kann. Sie weist über sich hinaus zu seinem Andern. Dieses Andere der Schranke ist das Sollen. Das Sollen ist, was zugleich ist und nicht ist. Es ist das Über-Sich-Hinausweisende, die Potenz und Tendenz zur Überschreitung. „Im Sollen beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit.“⁵⁵ Mit Einführung des Begriffspaares Schranke und Sollen als reflektierte Grenze benennt Hegel eine eng aufeinander bezogene dialektische Beziehung, die letztlich das Endliche selbst generiert: „Die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens, und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke.“⁵⁶ Schranke und Sollen sind Momente der Bestimmung des Endlichen.

Was ist daran nun für den Grenzbegriff interessant? Im Nachvollzug der Argumentation wird deutlich, dass das Endliche notwendigerweise durch und in seiner Begrenztheit über sich hinausweisen muss – und zwar ins Unendliche. Insofern müsste die These folgerichtig heißen: das Be-

⁵² Genau an dieser Stelle wird Badiou später mit seinen Unendlichkeitsbegriff ansetzen.

⁵³ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 117, Hervorh. im Orig.

⁵⁴ A.a.O., S. 119.

⁵⁵ A.a.O., S. 121.

⁵⁶ A.a.O., S. 124.

grenzte – bzw. das Beschränkte – beinhaltet immer schon seine eigene Überschreitung, ein Über-Sich-Hinausweisen in seine Nicht-Existenz. Aber auch ohne Hegels Terminologie und Ausführungen zu Schranke und Sollen übernehmen zu müssen, ist dieser Punkt des Überschreitens und Überwindens fruchtbar für einen Grenzbegriff: einer Grenze ist ihre eigene Überschreitung immanent.

These 7: Es gilt, zwischen qualitativer und quantitativer Grenze zu unterscheiden

„Die Auffassung der Grenze als einer bloß äußerlichen Bestimmung des Daseins hat ihren Grund in der Verwechslung der quantitativen mit der qualitativen Grenze. Hier ist zunächst von der qualitativen Grenze die Rede. Betrachten wir z.B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dies seine quantitative Grenze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dies ist seine qualitative Grenze.“⁵⁷

Den Gründen von verbreiteten Auffassungen nachzuspüren ist eine der Hauptaufgaben der Philosophie. Nicht selten wird dabei eine Verwechslung und ungenügende Differenzierung als die mangelhafte Weichenstellung identifiziert, von welcher aus sich ‚falsche‘ Vorstellungen ausbreiten. Eine ebensolche folgenreiche Verwechslung sieht Hegel in der fehlenden Trennschärfe von qualitativer und quantitativer Grenze. Er weist in seinem recht sinnfälligen Beispiel vom Grundstück auf diese Unterscheidung hin. Was an dieser Stelle so unproblematisch erscheint, kann andernorts ein Schlüssel im Umgang mit philosophischen Problemen werden. Hegel unterscheidet die Qualität als erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität aber als „die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebensosehr keine ist [...]“.⁵⁸ Eine quantitative Grenze kann sich verschieben, die Qualität wird dadurch nicht angetastet. Darum kann Hegel hier von einer „Gleichgültigkeit“⁵⁹ und von „beziehungslosen Grenzen“⁶⁰ sprechen. Die wesentliche Grenze ist demnach für Hegel die qualitative Grenze: „Am Etwas ist eine Grenze als Qualität wesentlich seine Bestimmtheit.“⁶¹ Es ist die qualitative Grenze, die Phänomene unterscheidbar macht – etwa ob etwas rot oder blau ist – während die quantitative Grenze das Maßverhältnis – mehr oder weniger rot – beschreibt. Die

⁵⁷ Hegel: *Enzyklopädie*, S. 196.

⁵⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1975), S. 175.

⁵⁹ A.a.O., S. 179.

⁶⁰ A.a.O., S. 177.

⁶¹ A.a.O., S. 178.

Veränderung der Größe und des Maßes lässt eine qualitative Bestimmung unbeeindruckt.

Um Hegel in Gänze zu folgen, müsste hier die weitere Verhältnisbestimmung von Qualität und Quantität feingliedriger nachgezeichnet werden. Das Augenmerk gilt jedoch seinem Einfluss auf einen differenzierten Grenzbegriff. Dieser ist mit der Betonung der Unterscheidung von qualitativer und quantitativer Grenze verdeutlicht worden. Es zeigt sich, dass bei der Frage nach der Grenze eine ebensolche Verwechslung ausgeschlossen, d.h. diese Reflexionsebene geklärt werden muss. Was selbstverständlich klingt, zeigt sich als wichtige methodische Regieanweisung in aktuellen ethischen Auseinandersetzungen. Denn gerade hier entstehen durch eine Melange aus Pragmatismus, Ignoranz und Hilflosigkeit oft Debatten, die versuchen, qualitative Grenzprobleme durch Quantifizierungen in Schach zu halten – und die Frage, wo Leben anfängt oder aufhört z.B. mit einer Festsetzung von quantifizierten Vital-Werten oder Zell-Anzahlen zu beantworten.⁶²

1.1.2 Ein hegelianischer Grenzbegriff und seine Konsequenzen

Was ist also eine Grenze? Die Grenze im mit Hegel erkundeten Sinne ist produktiv durch ihre Negativität, existentiell, nicht greifbar, widersprüchlich und dynamisch. Sie bedeutet gleichzeitig Beziehung und Trennung, ist Anfang von Etwas. Sie ist allem Dasein immanent und in der Immanenz transzendent. Sie ist wesentlich, wenn sie qualitativ ist. Spätestens nach dieser gedanklich sportlichen Auseinandersetzung muss man sich von einem naiven Grenzbegriff verabschieden. Mit den Thesen wurde mit jeweils unterschiedlichen Akzenten im Wesentlichen eine Aussage gemacht: die der ‚doppelten Identität‘ der Grenze. Sie identifiziert die Grenze als immer mindestens zweierlei und zwar nicht im Sinne zweier Seiten einer Medaille, sondern im Sinne eines Systems der Reflexionsbestimmungen, eines dialektischen Durchdringungsverhältnisses.

⁶² Auch die Diskussion um ‚Obergrenzen‘ für Asylsuchende ist daher problematisch. Darin wird die ethische Fragestellung, ‚ob‘ Menschenleben geschützt werden müssen durch die Frage ‚wie viel‘ ersetzt.

Implikationen: Gedanklicher Beifang

„Was das Individuum betrifft, so ist obnehin jedes ein Sohn seiner Zeit, so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“⁶³

Hegel bietet zwar ein in sich kohärentes und für die folgende Untersuchung fruchtbares Gedankengerüst, das jedoch im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung noch einmal genauer geprüft werden sollte: zunächst muss auf den historischen Kontext des hegelschen Gesamtprogramms hingewiesen werden. Ist es zulässig, sich aus diesem Programm zu bedienen und die Argumentationsstrukturen in einem ganz anderen Zusammenhang anzuwenden? Weiter muss reflektiert werden, welche impliziten, evtl. problematischen Thesen dadurch übernommen werden. Anschließend bedarf es einer methodischen Entscheidung, wie mit diesem ‚gedanklichen Beifang‘ umzugehen ist.

Die Vergegenwärtigung der ideengeschichtlichen Gemengelage ermöglicht es, Hegels Gedankengang als Kind seiner Zeit zu erkennen. Hegel stellt seine Grenzfragen nicht im luftleeren Raum, sondern in einem Raum, der erfüllt ist mit idealistischen Stimmen, die nach Schranken der Erkenntnis fragen. Im Fokus steht die Vernunft, deren Verhältnis zum Absoluten und damit verbunden dem *Ob* und *Wie* ihrer Grenze. Hegel reagiert mit seinem Grenzbegriff daher vor allem auf Kant und dessen Ansicht, die Vernunft sei zwar unbegrenzt, aber beschränkt:

„So lange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d.i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet sein werde.“⁶⁴

Kants Unterscheidung von Grenze und Schranke funktioniert demnach anders als bei Hegel, der die Schranke nicht als eine Art Linie zum Nichts verstanden wissen will. Er versucht stattdessen, dem Begriff der Schranke in seinem differenzierteren System des Sowohl-als-auchs einen Platz zu geben und sie so als eine spezielle Art Grenze anzusehen. Hegel äußert so *mit* Kants Grenzbegriff direkte Kritik *an* Kants Begriff der Schranke:

⁶³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden, Band 7, Frankfurt am Main 1979, S. 25, Hervorh. im Orig.

⁶⁴ Immanuel Kant: *Prolegomena*, Werke in zwölf Bänden, Herausg. von Wilhelm Weischedel. Band 5, Frankfurt am Main 1977, S. 226.

„Schranke der menschlichen Vernunft usf. ist eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts anderes als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten, nicht zu seiner Grenze: der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken.“⁶⁵

Wie Herbert Schnädelbach treffend anmerkt, ist der gedankliche Schritt der *bestimmten Negation* in Abgrenzung zu Kants *bloßer Negation* für Hegel notwendig, weil er ihn für die Argumentation im Hinblick des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem braucht: „Hegel argumentiert in einem gedanklichen Kontext, in dem die Endlichkeit ihrem Sinn nach aufs Unendliche verweist, oder das Bedingte aufs Unbedingte.“⁶⁶ Die Endlichkeit genügt sich hier eben nicht selbst und die Unendlichkeit ist mehr als ein grammatischer Gegenbegriff. Die Perspektive des Absoluten ist die Voraussetzung des hegelschen Denkens und genau diese Perspektive kann zum Problem und damit die logische Figur zum „Sophisma“⁶⁷ werden, wie zu zeigen sein wird. Um nicht die gesamte Debatte zum Thema Grenzen und Schranken der Vernunft, des Denkens und des Erkennens und die vielen Differenzierungen die von Kant, Hegel und ihren Zeitgenossen diesbezüglich akribisch vorgenommen wurden, aufzurollen, soll hier die Aufmerksamkeit nur auf die bemerkenswertesten Punkte gerichtet werden. Denn das Ziel der Untersuchung ist keine lückenlose Rekonstruktion der hegelschen Argumente, sondern ein reflektiertes Verständnis für die philosophische Struktur, die daraus erwachsen ist und die wir – ob wir wollen oder nicht – mit beerben. Nach dieser kurzen Kontextualisierung des hegelschen Grenzdenkens, scheinen vor allem drei Punkte relevant:

Der erste Aspekt, der im Transfer der Grenzfrage von der idealistischen Bearbeitung in den Kontext der vorliegenden Arbeit beachtet werden will, ist ein methodischer: welche Art Antworten werden gesucht? Im Kontext kritischer Philosophie, so stellt auch Schnädelbach fest, wird die Metapher der Grenze nicht phänomenologisch, sondern kriterial verwendet.⁶⁸ Der Ansatz ist demnach nicht, das *Wie* des Erscheinens von Grenzen zu erfragen, sondern zu beurteilen, wo und mit welchen Kriterien Grenzziehungen *durch die Vernunft selbst* begründet, d.h. vernünftig sind. Es wird sich lohnen, in der weiteren Betrachtung, die eine phänomenolo-

⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, Band 20, Frankfurt am Main 1997, S. 402.

⁶⁶ Herbert Schnädelbach: „Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.–27. September 2002*, Berlin 2004, S. 283–295, hier S. 287.

⁶⁷ A.a.O., S. 287.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 292.

gische sein wird, Klarheit über die Ebenen der erwarteten Antworten – grammatisch, spekulativ, ethisch – zu behalten und zu reflektieren. Findet diese aufmerksame Reflexion statt, ist gegen die Nutzung von den identifizierten sieben hegelianischen Grenz-Thesen in einem anderen Kontext prinzipiell nichts einzuwenden.

Ein zweiter Aspekt, der sich herauskristallisiert, ist die Symmetrie. In der Betrachtung von Hegels Argumentation erweist sich die Symmetrie, oder genauer: der Zusammenhang von Symmetrie und Asymmetrie als aufschlussreiche Denkfigur. Hegels spekulative Symmetrie ist zentral für die Entwicklung des Systems, in dem – wie bereits erläutert wurde – das Etwas immer auch das Andere des anderen Etwas ist, d.h. sich eine gegenseitige Bestimmung aufgrund eines mehr logischen als grammatischen Symmetrie-Arguments vollzieht. Gleichzeitig führt dies – ersichtlich im Begriff der Schranke – letztlich in eine Asymmetrie, wenn, wie es Hegels Ausrichtung auf das Unendliche und die Vernunft verlangt, festgestellt wird, dass bspw. die Differenz zwischen Vernunft und dem Anderen der Vernunft selbst vernünftig ist, oder dass das Endliche trotz Unterschiedenheit zum Unendlichen in das Unendliche gehört. Die Gleichzeitigkeit von symmetrischen und asymmetrischen Relationen ist Bedingung der Dialektik. Will man also mit Hegels dialektischen Schritten mit- und weitergehen, empfiehlt es sich, dem Wegmarker Symmetrie/Asymmetrie zu folgen.

Wie das aussehen kann, zeigt sich im Hinblick auf einen dritten Aspekt. Hegel denkt eine Struktur der subjektiven Selbstbezüglichkeit. Wie bereits zitiert, ist demnach „Unendlichkeit nichts anderes als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten, nicht zu seiner Grenze.“⁶⁹ Alle Bezüge in Hegels System sind in irgendeiner Form zurückgebogen auf sich selbst und daher integriert in eine Absolutheit. Bei Hegel geht es ums Ganze. Das Andere in einem radikalen, nicht integrierbaren oder sich nie aufhebenden Sinne kann aus der Perspektive des Absoluten nicht gedacht werden. Dies scheint das wichtigste Erbe des hegelschen Denkens, mit dem man sich auseinandersetzen und das man gegebenenfalls ausschlagen muss. Es soll also nun darum gehen, die Problematik der von Hegel übernommenen selbstbezüglichen Struktur zu formulieren um dann von dort anhand des bereits erkannten Wegweisers Symmetrie/Asymmetrie einen weiterführenden Denkweg zu entwickeln.

⁶⁹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 402.

Komplikationen: Problematik der selbstbezüglichen Struktur

Welche Probleme ergeben sich durch die Integration von Allem in ein absolutes System, ein System, das auf das Selbst gründet und zielt? Hegel als reinen Einheitsdenker zu lesen wird ihm – wie bereits gezeigt – nicht gerecht. Aber selbst in differenztheoretischer Lesart muss berücksichtigt werden, dass alle Differenzierungen aus der Reflexion des Ichs resultieren. Das Subjekt und seine reflektorischen Bezüge lösen sich vom Ich und stehen nun als logische und ontologische Totalität für das absolute System. Ein System, das zwar vom Ich losgelöst dennoch auf einem Ich beruht und Levinas später dazu bewegen wird, diese Stoßrichtung als extreme Vertreterin einer sich gänzlich auf das *seyn* aufbauenden gesamtabendländischen „Egologie“⁷⁰ zu bezeichnen. Hegels spekulative Grundfigur ‚Identität der Identität und Nichtidentität‘ ist letztlich doch auf Identität und nicht auf Alterität aufgebaut, wie Levinas, Hegel zitierend, feststellt:

„Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber die Unterschiedene, ungleich Gesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich.“ (Hegel, Phän. d. Geistes, ed. Hoffmeister, p. 128.) Der Unterschied ist kein Unterschied, der Ich als Andere ist kein ‚Anderer‘. [...] Das Ich, das sich im Erlebnis des Widerwillens von sich abstößt, und das Ich, das im Erlebnis der Langeweile an sich gekettet ist, sind Modi des Selbstbewusstseins und beruhen auf der unzerreißbaren Identität des Ich mit dem Sich. [...] Die Negation des Ich durch das Sich ist nichts als einer der Modi der Identifikation des Ich.“⁷¹

So zeigt die Frage nach der Alterität bzw. der Legitimität ihrer Integration, Assimilation und Aufhebung auch die argumentative Sollbruchstelle einer jeden selbstbezüglichen Struktur. Wie muss mit dieser heiklen Angelegenheit umgegangen werden? Das Ziel ist nach wie vor die Erarbeitung eines differenzierten Grenzbegriffs. Dieser Begriff wurde in diesem Kapitel mit Hegel weitestgehend erörtert. Im nächsten Schritt soll nun also Hegel im *Gegenlicht* betrachtet werden, nämlich aus einer philosophischen Position heraus, die an der identifizierten Sollbruchstelle ansetzt und das hegelsche System so aus den Angeln zu heben versucht. Interessant dafür ist ein Ansatz, der sich nicht nur vergleichend oder synthetisierend, son-

⁷⁰ Emmanuel Levinas: *Die Spur des Anderen*, Freiburg 2017, S. 189.

⁷¹ Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 2002, S. 41.

dern komplementär oder besser noch dialogisch zu Hegel lesen lässt.⁷² Dieser Ansatz findet sich bei Levinas, der nicht die Selbstberührung, sondern die Fremdbberührung als primäre Geste erkennt, nicht die Identifikation sondern die Kontraktion als Verzicht auf Identifikation. Levinas denkt strukturell vom Anderen her und genau das macht ihn zu einem geeigneten Kandidaten, um den Grenzbegriff, der mit hegelschen Argumenten konturiert wurde, weiter zu schärfen. So kann der nicht zu unterschätzende ‚gedankliche Beifang‘ in der Übernahme des hegelschen Grenzbegriffs – nichts Geringeres als die Totalität – reflektiert werden.

Konfrontationen: Hegel, Levinas, die Grenze und das Andere

„Das Sein ist das Übel, nicht weil es endlich,
sondern weil es ohne Grenzen ist.“⁷³

Hegel und Levinas zusammen zu denken gilt gemeinhin als problematisch, da „erhebliche Übersetzungsarbeit“⁷⁴ geleistet werden muss. Überhaupt scheinen die Denkansätze und Kontexte, als könnten sie nicht gegensätzlicher sein. Dies ist jedoch kein Argument gegen, sondern für die Vermutung, dass sich eine intellektuelle Begegnung der zwei Denker lohnt – sofern nicht nur polemische Formeln nebeneinander gestellt werden, sondern die Positionen sich konfrontativ im etymologischen Sinne gegenseitig die Stirn bieten. Eine Schwierigkeit besteht nun darin, sich nicht zu einem großangelegten Vergleich von Hegel und Levinas verführen zu lassen, sondern den Fokus weiterhin auf den Grenzbegriff zu legen. Das ist deshalb nicht einfach, da Levinas aus programmatischen Gründen seiner Theorie keine strukturierten Begriffsbestimmungen voranstellt oder gar die Philosophie selbst als Entfaltung des Begriffs versteht. Im Gegenteil sieht er genau jene, auf Aussagesätze und Begriffsbestimmungen basierende, die *Wahrheit sagende*⁷⁵ Philosophie als fundamental fehlgeleitet

⁷² Eine ‚komplementäre Lektürestrategie‘ empfiehlt auch Steffen Herrmann in: Steffen Herrmann: *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld 2013, S. 31.

⁷³ Emmanuel Levinas: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003, S. 25.

⁷⁴ Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 11. Zum Thema der permanenten Übersetzung lohnt sich auch Levinas’ Vorwort von *Jenseits des Seins*. Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 2011, S. 14.

⁷⁵ „Aber seit Hegel benutzen wir eine neue Stilfigur: die Philosophie *sagt die Wahrheit* über: über eine Kunst, über eine Politik, über eine Religion.“ Emmanuel Levinas: „Hegel und die Juden“, in: ders., *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 2017, S. 177–181, hier S. 180.

an. Levinas verlangt stattdessen „nach einem Sagen (*dire*), das niemals in der Aussage, im Gesagten (*le dit*) und Mitgeteilten aufgeht.“⁷⁶ Ein Sagen, das ein Antworten ist. Mit dieser methodisch-programmatischen Entscheidung zeigt sich Levinas als Denker seiner Zeit. Die hier hervorgebrachte Sprachkritik lässt sich – wie auch die Kritik an Totalität, Interesse an Alterität, Sterblichkeit und Verantwortung – vor allem vor dem Hintergrund einer von Totalitarismus und Vernichtung(skrieg) geprägten Zeit nachvollziehen. Sie ist Reaktion auf die Erfahrung eines Traumas, das als unfassbar, sinnlos, unsagbar, unvergleichbar, undenkbar, und unendlich schmerzhaft wahrgenommen wurde und wird. Philosophieren während und nach *Anschwitz* muss für Levinas ein radikales Infragestellen der philosophischen Begriffe und Ansprüche enthalten, wenn er auch gleichzeitig, wie Burkhard Liebsch feststellt, nicht ganz auf eben diese Begriffe verzichten kann:

„So haben wir es bei Totalität und Unendlichkeit mit einem Werk zu tun, das sich wie kaum ein anderes sprachkritisch gegen sich selbst wenden muss, um mittels überlieferter Begriffe gegen die nicht zuletzt gerade ihnen zu verdankende Unfähigkeit subversiv anzuarbeiten, einer radikalen Gewalt philosophisch entgegenzutreten, die für Levinas zur Folge haben musste, dass wir nicht mehr anzugeben wissen, wie Europa, Vernunft und Geschichte noch zusammen passen können.“⁷⁷

Levinas verfolgt mit seiner Phänomenologie einen Ansatz, der nicht „zu den Sachen selbst“, sondern „nie von den Sachen weg“ geht.⁷⁸ Die Sprache, die er dazu nutzt, vermeidet Begriffsdefinitionen und Bezeichnungen zu Gunsten eines sich immer weiter korrigierenden Textgewebes, das – niemals abgeschlossen – wachgehalten wird von dem Rätsel der Begegnung mit dem Anderen. Einen abstrakt ausformulierten Grenzbegriff sucht man daher bei Levinas vergeblich. Dennoch ist sein Denken vom Thema der Grenze, des Bruchs und des Übergangs durchzogen. So ist es vor allem seine phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Abgrund zwischen dem Anderen und dem Selben, mit der er sich mit aller Vehemenz – wenn auch meistens implizit – gegen hegelianische Konzeptionen stemmt. Er nutzt dazu häufig die Metapher der ‚Allergie gegen das Andere‘⁷⁹, einer Dynamik aus Schock, Abwehr und immunisierender Reaktion. Dabei, so Levinas, stellt „die Philosophie Hegels [...] den logischen Zielpunkt dieser tiefsitzenden Allergie der Philosophie dar.“⁸⁰

⁷⁶ Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges: ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 2016, S. 14.

⁷⁷ A.a.O., S. 34.

⁷⁸ Levinas: *Spur des Anderen*, S. 55.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., S. 211.

⁸⁰ A.a.O., S. 212.

Die Bezüge von Levinas auf Hegel werden in der Forschung kontrovers diskutiert.⁸¹ Das liegt unter anderem daran, dass explizite Bezugnahmen – wie etwa im Aufsatz *Hegel und die Juden* von 1984 – seltener sind, als die Thematik es erwarten ließe. Implizite Anspielungen und Bezüge jedoch scheinen hegelianisch gebildeten Leser*innen omnipräsent, weshalb sich die Frage stellt, inwiefern diese tatsächlich direkt gegen Hegel gerichtet waren. So ist sich bspw. Adriaan Peperzak sicher, dass sich Levinas mit der Nennung der Totalität in *Totalität und Unendlichkeit* direkt auf Hegel bezieht.⁸² Aber auch wenn Forscher*innen an vielen Stellen über die Bezugnahmen nur spekulieren können, kann die in der Sekundärliteratur vorherrschende Einschätzung doch wie folgt zusammengefasst werden: 1. Levinas kennt Hegel und nimmt ihn „beim Wort“⁸³; 2. Levinas will Hegel nicht großflächig kommentieren, bzw. vermeidet in bewusster Entscheidung, eine Meinung zu ihm zu äußern – auch aus dem Grund der bereits erwähnten Sprachlosigkeit;⁸⁴ 3. Statt auf Hegel aufzubauen oder sich an ihm abzuarbeiten, will er *hinter* ihn zurück und das „hegelsche System, und sei es rückwärts, durch eben die Tür [...] verlassen, durch die man es, wie Hegel meint, betritt.“⁸⁵ Levinas entwickelt einen alternativen, sich mehr auf die hebräische als die griechische Philosophie beziehenden Denkweg, der nicht nach, sondern vor Hegel ansetzt. 4. Levinas kommt mit seinem Denken trotzdem oder gerade deshalb immer wieder ins hegelsche Grenzgebiet.

⁸¹ Siehe dazu: Keintzel und Liebsch: *Hegel und Levinas*, S. 13 und Thomas Bedorf: „Der blinde Philosoph des Blicks oder ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer anzusehen sei“, in: *Phänomenologische Forschungen*, 8 (2004), S. 113–132, hier S. 122.

⁸² „Dass Emmanuel Levinas mit dem Wort ‚Totalität‘ im Titel seines programmatischen Buches ‚Totalité et Infini‘ Hegel mitgemeint hat, kann nicht bezweifelt werden und [...] dass der Idealismus Hegels das deutlichste Beispiel desjenigen Denkens ist, dessen Grundlage Levinas einer radikalen Kritik unterwirft.“ Peperzak zitiert nach Keintzel und Liebsch: *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, S. 13.

⁸³ Hegel gehörte zur Lektüre, die Levinas in Kriegsgefangenschaft, in der er zu Zwangsarbeit in der Holzproduktion eingeteilt war, abends im Lager las. Vgl. Salomon Malka: *Emmanuel Levinas: Eine Biographie*, München 2003, S. 83.

⁸⁴ Levinas: „Hegel und die Juden“, S. 180: „Gewiss, angesichts der Hegelschen Rede kann man nicht leicht die Stimme erheben. Nicht nur, weil das Denken sich einschüchtern lässt, sondern weil die Sprache zu fehlen scheint. Nichts ist lächerlicher, als über Hegel ‚eine Meinung zu äußern‘, ihn – um ihn herabzusetzen oder zu glorifizieren – zu den Mystikern oder den Romantikern, zu den Antisemiten oder den Atheisten zu zählen.“ Dennoch kommt Levinas an gewissen Punkten auf Hegel zurück, z.B. in der Frage des Todes im Rahmen seiner Vorlesung der *Der Tod und die Zeit*. Vgl. Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 2013, S. 15–17.

⁸⁵ Levinas: „Hegel und die Juden“, S. 181.

Das Denken Levinas' lässt sich also weder als eine direkte Attacke auf Hegel, noch als Ansatz beziehungsloser Ignoranz des hegelschen Werks lesen, vielmehr als ein ernsthaft *anderer* Versuch, zu philosophieren. Besser soll sein Ansatz dadurch werden, der Idee des Unendlichen philosophischen Vorrang gegenüber der Idee der Totalität einzuräumen.⁸⁶ Ein Projekt, das nicht aus einer Verteidigungshaltung heraus unternommen wird, sondern mit dem Anspruch, sich nicht in ein langes, bereits verirrt Gespräch voller falscher Begriffe und tötender Grammatik einzumischen. Dieses Verhältnis der Autoren ist deshalb erwähnenswert, da man durch dessen Reflexion schon mitten in die Materie eintaucht: dem Verhältnis des Selben zum Anderen. Es geht um Beziehung und Fragen der Subjektivität, Abhängigkeit und Symmetrie. In der Weise, wie Levinas sich zu Hegel stellt, steckt konsequenterweise viel von der Konzeption der sozialen Beziehung, wie Levinas sie begreift. Er führt keinen Dialog auf Augenhöhe mit Hegel, schreibt keinen Kommentar und doch ist in den levinaschen Texten immer Hegel als unerbittlichster Vertreter der Verkennung der Dimension des absolut Anderen *als Anderer* anwesend.

Wenn man diese These ernst nimmt, ergeben sich zwei Perspektiven. Die Konfrontation der hegelschen mit der levinasschen Philosophie lässt sich ‚mit Hegels Blick‘ und ‚mit Levinas‘ Blick‘ ansehen. Aus hegelscher Perspektive stellt die Gegenposition zu einer These eine Form der Negativität dar, die in einer weiteren dialektischen Bewegung aufgehoben wird. Eine Gegenposition zum hegelschen System stellt also das System selbst nicht in Frage. Das macht die Totalität aus. Im levinasschen Blick gibt es diese Aufhebung nicht. Auch gibt es kein Drittes, vor dem etwas gleich oder ungleich erscheinen könnte:

„Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen, um von hier aus die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung dieses Hin und Her zu registrieren. Wäre dies möglich, dann fänden sich das Selbe und das Andere unter einem gemeinsamen Blick vereint, und der absolute Abstand, der sie trennt, wäre aufgehoben.“⁸⁷

Bei Hegel gibt es diesen „gemeinsamen Blick“⁸⁸, es ist der Blick des Absoluten. Levinas indes verabsolutiert gewissermaßen die Trennung. An dieser Stelle entzündet sich die ganze „Komplexität der Relation ‚Gleichheit‘“⁸⁹ und führt in die beschriebenen Asymmetrien. Bei Levinas bleibt das Andere anders. Das Selbe steht dem Anderen nicht gleich oder *gleich-*

⁸⁶ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 27.

⁸⁷ A.a.O., S. 39f.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Keintzel und Liebsch: *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, S. 17.

gültig, sondern abhängig und obsessiv gegenüber, wie Levinas – wiederum mit starkem Verdacht auf Hegelbezug – betont: „Indes, die Obsession durch den Nächsten ist stärker als die Negativität.“⁹⁰ Insofern zeigt sich der Ansatz von Levinas mit dem hegelschen Denken inkommensurabel. Eine Zusammenführung im synthetischen, integrierenden Sinn ist weder wünschenswert noch plausibel zu denken, ein komparatives Nebeneinander aber zu wenig interessant. Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch geben im Titel ihres Sammelbandes *Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen* einen Hinweis darauf, wie die unvereinbaren Theorien zusammen gedacht werden können, ohne sie zu vereinen oder die eine im Vorzeichen der anderen zu vereinnahmen. Auch Levinas hegte laut Liebsch die Hoffnung, „dass sich ein ursprünglich ‚griechisches‘ Denken und ein Anders-sagen jüdischer Provenienz wenigstens überkreuzen können (und vielleicht müssen) angesichts einer Gewalterfahrung, die genau danach zu verlangen schien.“⁹¹ Nicht die getrennten Denkwege, sondern die gemeinsamen Kreuzungen gilt es als solche zu erkennen und an diesen Stellen genau und geduldig den Texten zuzuhören. Hier müssen Bezüge nicht verschwiegen und Widersprüche nicht aufgelöst werden. Die Grenze, so eine These dieser Arbeit, ist eine solche gedankliche Kreuzung.

1.1.3 Grenze anders denken: Levinas' Konzeption von Trennung und Spur

Levinas entwickelt sein Grenzdenken zunächst anhand der Konzepte *Totalität* und *Unendlichkeit* in seinem gleichnamigen frühen Hauptwerk. Interessant ist, wie er die intuitiven Annahmen, die mit diesen Konzeptionen zusammenhängen, durch seine Argumentation hinterfragt und neu verschaltet. Totalität wird meist als Omnipräsenz starrer Grenzen vorgestellt, dafür gilt Unendlichkeit als grenzenlos. Dieses Verständnis kreuzt Levinas. Er zeigt, dass gerade die Abwesenheit von *starken* Grenzen ein totales Denksystem zur Folge hat: „Das Sein ist das Übel, nicht weil es endlich, sondern weil es ohne Grenzen ist.“⁹² Levinas führt hier einen doppelten Grenzkonflikt sowohl gegen Martin Heidegger, dessen ‚Sein-zum-Ende‘ er nicht nur wegen der daraus resultierenden ethischen Konsequenzen nicht teilen kann, als auch gegen Hegel. Hegels System ist zwar eben nicht ohne Grenzen, sondern vielmehr komplett von ihnen durchzogen, aber die Grenzen werden – wie gezeigt wurde – als dynamisch und selbstbezüglich begriffen, als Bewegungen, die auch jede Negation in das Ganze

⁹⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 187.

⁹¹ Liebsch: *Der Andere in der Geschichte*, S. 17.

⁹² Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 25.

miteinbeziehen. In dieser Logik kann dem Sein ein anderes Sein oder ein Nicht-Sein gegenüberstehen, aber niemals ein „anders als sein“⁹³. Die dadurch entstehende gleichzeitige Be- und Entgrenzung führt durch die levinassche Lesart zu einem Gefühl der Bedrohung, wie Branko Klun konstatiert: „Was dabei als bedrohlich empfunden wird, ist nicht die Verslossenheit innerhalb der Grenzen der Totalität des universalen Seins- (verständnisses), sondern die Abwesenheit jeglicher Grenze, die schiere Unmöglichkeit, an eine Grenze zu stoßen.“⁹⁴ Levinas stößt auf diesen Zusammenhang in der Beschäftigung mit Heidegger und dem Tod. Nicht der Tod – und damit das radikal Andere – ist das Erschreckende für Levinas, sondern die Unmöglichkeit zu sterben. Ebenso ist die Unmöglichkeit des Anderen beängstigender als das Andere selbst,⁹⁵ denn es offenbart die Unmöglichkeit einer *wirklichen* Möglichkeit. Und dieses Ende der Möglichkeit ist es, das laut Levinas das hegelsche System als „Abschluss des Denkens“⁹⁶ in sich birgt – eine zu Levinas, der sich ewig von einem Rätsel wachgehalten wissen will, völlig konträre Auffassung.

Die Trennung

„Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz läßt.“⁹⁷

Levinas, der das Andere als absolut Anderes anerkennt, muss dementsprechend auch die Grenze anders verstehen und als starke, absolute, d.h. nicht überschreitbare Grenze – als *Trennung* – definieren. Mit dieser Umdeutung geht eine folgenreiche Aufwertung und Transzendierung der Grenze einher. Die Trennung verliert bei Levinas die pejorative Bedeutung als Einengung und wird zum Ermöglichungsgrund. Nur *weil* es eine trennende Grenze gibt, ist die Ankunft des Anderen möglich. Oder anders: die Ankunft des Anderen, der immer *jenseits* des Selben ist, zeugt von einer trennenden Grenze. Beim Anderen stößt der Selbe auf eine absolute Grenze seines (Verstehen-)Könnens. Interessant ist, dass gerade durch diese Grenze Grenzenlosigkeit erwachsen kann, wie Klun bemerkt: es

⁹³ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 24: „Übergehen zum Anderen des Seins, anders als sein. Nicht *anderssein*, sondern *anders als sein*. Auch nicht nichtsein.“

⁹⁴ Branko Klun: „Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas“, in: *Prolegomena: časopis za filozofiju*, 6/2 (2007), S. 253–266, hier 254.

⁹⁵ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 25.

⁹⁶ Levinas: „Hegel und die Juden“, S. 177.

⁹⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 48.

entstehen „die Grenzenlosigkeit des ethischen Anspruchs und die Unendlichkeit meiner Verantwortung.“⁹⁸

An diesem Aspekt lässt sich eine Entwicklung im levinasschen Denken nachzeichnen. In seinem ersten Hauptwerk, das explizit mit *Versuch über die Exteriorität* untertitelt ist, unterstreicht er vor allem die Entzogenheit. Aus diesem Grund nutzt Levinas hier den stärkeren Begriff der Trennung (*séparation*). Nur indem er den Anderen als absolut und unendlich Anderen transzendiert, macht er ihn unintegrierbar, unrelativierbar und die Beziehung zum Selben unumkehrbar. Aus dieser Transzendenz ergibt sich ein Verhältnis zum Anderen, das nur sehr bedacht mit einem relationalen Begriff gefasst werden kann. Die Kategorie der Korrelation beispielsweise genügt nicht für die Transzendenz.⁹⁹ Levinas schreibt daher bewusst von Trennung – nicht von Abgrenzung – und verweist auf die Besonderheit des Begriffs:

„Der formale Grundriß der Trennung ist nicht derselbe wie der bei jeder anderen Relation, nämlich zugleich Abstand zwischen den Termini und ihre Einheit. In der Trennung hält die Einheit der Termini ihre Trennung in einem ausgezeichnetem Sinne fest.“¹⁰⁰

Es ist unmöglich, einen vereinheitlichen Standpunkt außerhalb der Beziehung einzunehmen. Selbes und Anderes sind nicht in einem gemeinsamen Blick vereinbar.¹⁰¹ Dennoch muss es sich hier um irgendeine Art der Bezogenheit handeln und nicht um absolute Beziehungslosigkeit: „Das Selbe und der Andere unterhalten einen Bezug zueinander und *absolvieren* sich gleichzeitig aus diesem Bezug, bleiben absolut getrennt.“¹⁰²

Die Trennung bedeutet keinen Verlust der Unendlichkeit, sondern deren Ermöglichung und Gewinn, mehr noch: „Die Trennung bestätigt sich in der Transzendenz.“¹⁰³ Levinas will weg von relationalen Begriffen wie ‚Entgegensetzung‘ oder ‚Abgrenzung‘, die den Eindruck erwecken könnten, das Selbe und das Andere seien in einer Art gegenseitig erreichbarer Nachbarschaft. Stattdessen wiederholt er mehrfach seine zentrale These, die sich mit der Formel ‚Unendlichkeit bedeutet Trennung bedeutet Beziehung‘ zusammenfassen lässt. Dies ist eine Kampfansage gegen eine Philosophie des Seins. Die Gleichzeitigkeit von autonomer Getrenntheit und Bezugnahme ereignet sich im *Begehren*, das er scharf vom Bedürfnis abgrenzt. Levinas bezieht sich auf die dominante philosophische Tradition, Trennung als Zerfall und Privation zu verstehen, als Ursache für

⁹⁸ Klun: „Der Tod als Grenze“, S. 254.

⁹⁹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 67.

¹⁰⁰ A.a.O., S. 151.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 39.

¹⁰² A.a.O., S. 145.

¹⁰³ A.a.O., S. 78.

ein Bedürfnis, das sich letztlich in Formen des *Heimwehs* äußert.¹⁰⁴ Im Begehren jedoch wird ein sich selbst genügendes Selbst *angesprochen*, d.h. der Impuls kommt nicht vom Denkenden, sondern vom Gedachten, von der Exteriorität. Dieses Wachgehalten-Werden oder Gelockt-Werden versetzt die Endlichkeit in die Transzendenz zurück:

„Die Trennung gilt nur dann als Minderung, wenn man abstrakt denkt und von der Trennung (und der Kreatur) nur die Endlichkeit festhält, statt die Endlichkeit in die Transzendenz zurückzusetzen, in der sie Zugang zum Begehren und zur Güte hat.“¹⁰⁵

Die Trennung ist es, die Zugang zum Begehren als einem unstillbaren Bezug schafft. Diese absolute Unabhängigkeit nennt Levinas *Atheismus*.¹⁰⁶ Nur ein *atheistisches* Seiendes, d.h. eines, das sich ohne Bezug zum Absoluten selbst genügt, kann sich auf den Anderen beziehen.¹⁰⁷ Diese zunächst überraschenden Begrifflichkeiten werden verständlicher, wenn man den Ausführungen folgt, die letztlich zu einer Subjekt- und Wahrheitskonstruktion führen:

„Unter Atheismus verstehen wir also eine Position, die früher ist als die Verneinung oder Bejahung des Göttlichen; wir verstehen darunter den Bruch der Teilhabe, von dem aus das Ich sich setzt als das Selbe und das Ich.“¹⁰⁸

Atheismus meint hier, dass das Seiende nicht teilhat an einem Ganzen, sich nicht in ein Ganzes auflöst, sich auch nicht durch seine Grenzen zum Absoluten definiert. Das autonome Selbstverhältnis ereignet sich in der Gestalt eines inneren Lebens, eines Psychismus.¹⁰⁹ Levinas betont an dieser Stelle, dass die Trennung nicht im Denken reflektiert wird, vielmehr sei das Denken selbst Ereignis der Trennung oder anders:¹¹⁰ „Die Trennung ist die eigentliche Konstitution des Denkens und der Innerlichkeit, d.h. einer Beziehung und der Unabhängigkeit.“¹¹¹ Dies verdeutlicht Levinas anhand der Zeitlichkeit bzw. der Unintegrierbarkeit des Seienden in die geschichtliche Zeit: „Die Innerlichkeit stiftet eine von der geschichtlichen Zeit, in der sich die Totalität konstituiert, verschiedene Ordnung [...]“. ¹¹² Diese nicht-teilhabende Innerlichkeit ist die Möglichkeit des

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 145.

¹⁰⁵ A.a.O., S. 147.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., S. 78.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 105.

¹⁰⁸ A.a.O., S. 76.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., S. 68.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 69.

¹¹¹ A.a.O., S. 147.

¹¹² A.a.O., S. 71. Levinas formuliert den Gedanken kurz zuvor noch drastischer: „In Wahrheit integriert sich das Seiende erst, wenn es tot ist.“, a.a.O., S. 70.

Irrtums und der Wahrheit, denn „ohne Trennung hätte es keine Wahrheit, hätte es nur Sein gegeben.“¹¹³ Wahrheitssuche ist so möglich als eine Form des Begehrens, „eine Berührung, die geringer ist als die der Tangente, [sie, EG] holt den Abstand nicht auf, gelangt nicht zur Einheit des Erkennenden und des Erkannten, gelangt nicht zur Totalität.“¹¹⁴

Interessant ist, wohin dieser Denkweg führt: „Eine Beziehung mit dem Transzendenten – die jedoch frei von jeder Aneignung des Transzendenten ist – ist eine soziale Beziehung.“¹¹⁵ Doch wie kann eine soziale Beziehung stattfinden auf der Grundlage einer Berührung, die keine ist? Levinas fragt: „Wie aber kann das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung mit einem Anderen eingehen, ohne es sogleich seiner Anderheit zu berauben? Welcher Art ist diese Beziehung?“¹¹⁶ Die philosophische Stoßrichtung, an keiner Stelle zu Einheit zu gelangen, auch wenn dies z.B. nur eine temporäre Gleichartigkeit wäre, birgt Probleme. Im späteren Werk erkennt Levinas – auch durch die unmittelbare Kritik, die insbesondere von Maurice Blanchot und Jacques Derrida geäußert wurde – die Schwierigkeiten an, die sich aus solch einer Konzeption ergeben: Wie kann ein absolut getrenntes Selbst überhaupt etwas vom Anderen wissen? Wie kann über ein Anderes, das nicht phänomenal erscheint und so nicht zum Gegenstand einer phänomenologischen Betrachtung werden kann, gesprochen werden? Wie kann ein solches Anderes trotz radikaler Entzogenheit das Selbst zu einer Haltung der Nicht-Indifferenz ihm gegenüber zwingen? In seinem späteren Hauptwerk *Jenseits des Seins* reagiert Levinas auf diese konzeptionelle Schwäche unter anderem mit dem Begriff der ‚Spur‘, die dann nicht mehr nur als Erfahrung der Exteriorität, sondern als der Subjektivität immanent verstanden wird.

¹¹³ A.a.O., S. 79.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ A.a.O., S. 197.

¹¹⁶ A.a.O., S. 43.

Die Spur

„Wir werden vielmehr eine Bewegung der Transzendenz freilegen, die sich der ‚anderen Seite‘ wie ein Brückenkopf versichert.“¹¹⁷

Levinas macht sich auf die Suche nach einem theoretischen *Brückenkopf*, d.h. nach einer Möglichkeit, wie die Nicht- oder Fast-Berührung gedacht und benannt werden kann. Auf der Suche nach dieser Möglichkeit, sich des Anderen zu versichern, bleibt er vorsichtig: Was Levinas sucht, ist kein Etwas und kein Zeichen, hat aber die Funktion eines Zeichens.¹¹⁸ Dieses bezeichnende Nicht-Zeichen nennt Levinas *Spur*: „Ihr Bedeuten ist unabhängig von jeder Intention, ein Zeichen zu geben, und unabhängig von jedem Entwurf, dessen Intention dieses Bedeuten wäre.“¹¹⁹ Die Spur stört die Ordnung der Welt. Sie kündigt von einem Unendlichen, einem absolut Anderen, und irritiert so das Selbst in seinem Atheismus. Aus diesem wird das Selbst durch ein ‚Da war was‘ herausgerissen und angesprochen. Dabei unterstreicht Levinas, dass nur ein Wesen, das die Welt transzendiert, eine Spur hinterlassen kann.¹²⁰ Das *Antlitz* des Anderen scheint in der Spur durch, wie auch die Spur im Antlitz des Anderen durchscheint. Das Antlitz ist nicht zu verwechseln mit einem Gesicht, das in sich etwas zeigt, sondern ist „überhaupt kein ‚was‘, kein ‚etwas‘, sondern nur die Spur eines Anspruchs, auf den wir stets nachträglich und in einer nicht zu überspringenden Asymmetrie Bezug nehmen.“¹²¹

Das Konzept der Spur ist so die notwendige Ergänzung zum Konzept der Trennung, insofern erst sie es ermöglicht, dass das Selbst aus seiner Entzogenheit herausgerissen und so zum Selbst werden kann – durch die *ahnungsvolle Gewissheit* von einem Anderen und die Unendlichkeit der Verantwortung, die sich daraus ergibt. Der Begriff der Spur als relationaler Terminus ist daher durchaus komplex. Denn anders als eine reine korrelationslose Trennung, muss die Spur kontaktlosen Kontakt ermöglichen, ohne irgendeine Art Verbindung, Reziprozität oder Reversibilität einzugehen. Der Begriff der Spur ist minimalinvasiv gedacht. Vielleicht findet sich in der relationstheoretischen Analyse der Spur das, was am nächsten – quasi tangential – an den Grenzbegriff von Levinas heranführt.

¹¹⁷ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 214.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 230.

¹¹⁹ A.a.O., S. 231.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., S. 233. Dieses unbestimmte ‚Da war was‘ ist nicht zufällig ein zentrales Element im Horrorgenre und erzeugt ein unheimliches Gefühl – unheimlicher, als wenn direkt eine bestimmte Gefahrenquelle sichtbar wird.

¹²¹ Liebsch: *Der Andere in der Geschichte*, S. 53.

Die Spur als Verweis der „Transzendenz innerhalb der Immanenz“¹²² ist der unmittelbar und gegenwärtig erscheinende, aber nicht intendierte und nicht zu erkennende Hinweis auf den Anderen und damit auch auf den unüberbrückbaren Abgrund zwischen dem Selben und dem Anderen, ihrer Grenze. Die Spur ist selbst keine Verbindung oder Beziehung, sondern ein minimalinvasiver Eingriff in die Immanenz mit maximalen Folgen. Dabei argumentiert Levinas fast wie ein Homöopath, denn die Heftigkeit des Erschütterns oder Erzitterns, wie er die Wirkung der Spur beschreibt, scheint mit der minimalen begrifflichen Fassbarkeit zu korrelieren. Die Spur zeigt sich als ein sich überraschend vergegenwärtigender, verlassener Grenzposten im nächtlichen Nebel, der auf einen „Nicht-Ort der Transzendenz“¹²³ und damit auf die Dimension der Unendlichkeit verweist. Die Tatsache, dass sich für diese Art der Beziehung oder Beziehungsindizes schwer Bilder und Worte finden lassen, bestätigt nur Levinas' Ansinnen, das Relationsgefüge so zu konzeptionieren, dass es sich einer präzisen Aneignung durch Worte widersetzt.

Das eigentlich radikale daran ist, wie Levinas dieses Denken der nicht einzuholenden Unterschiedenheit weiterentwickelt: Das Wissen um die Differenz des Anderen führt nicht in eine Apathie, sondern zwingt den Selben in eine *ethische Nicht-Indifferenz*¹²⁴. Die Ansprache durch das Andere erzwingt aus ethischer Sicht ein Antworten – wobei der Selbe nicht *nicht* antworten kann. Er ist dem Anderen einer Antwort unumgänglich und passiv verpflichtet. Der Gedanke wird noch weiter zugespitzt: Die Nicht-Indifferenz zwingt den Selben nicht als bereits existierenden Selben, sondern ist erst das Ereignis der Subjektivität selbst oder wie Sophie Loidolt schreibt:

„Mit dieser semantisch mehrdeutigen doppelten Verneinung von ‚Differenz‘ zeigt Levinas an, dass gerade die Erfahrung der Differenz ein Nicht-Indifferent-Sein (oder werden) bedeutet, und dass Subjektivität entgegen aller ontologischen Verhärtungen die ‚Nicht-Indifferenz‘ ist, die von der Differenz je schon besessen ist.“¹²⁵

¹²² Cristiana Senigaglia: „Die Spur der Andersheit: Fichte und Levinas“, in: Christoph Asmuth und Kazimir Drilo (Hrsg.), *Der Eine oder der Andere: „Gott“ in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen 2010, S. 97–112, hier S. 98.

¹²³ A.a.O., S. 101.

¹²⁴ Mit dem Begriff der Nicht-Indifferenz wendet sich Levinas auch gegen Heidegger, der mit dem für ihn zentralen Begriff der ‚ontologischen Differenz‘ seine Seinsontologie aufbaut.

¹²⁵ Sophie Loidolt: „Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens“, in: Burkhard Liebsch und Andreas Hetzel (Hrsg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie: Ein Kompendium*. Berlin 2011, S. 125–144, hier S. 133.

Wenn Subjektivität die ‚Nicht-Indifferenz‘ ist, die von der Differenz immer schon besessen ist, bedeutet das auch, dass wie im Märchen von Hase und Igel „der Andere“ immer schon da ist, bevor ein ‚Ich‘ bei sich selbst sein könnte.“¹²⁶ Das zuvor gezeichnete Bild vom an sich selbst gefesselten Selbst, das durch den Anderen erst befreit wird, zeigt sich so als Illusion. Dazu Klun:

„Die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen verlagert sich nun in das Innerste der Subjektivität – es ist das Subjekt selbst, das seine ontologische Identität und Stabilität verliert und einen Bruch (fission) innerhalb seiner selbst erfährt. Diese Spaltung hat jedoch eine eminent ethische Bedeutung.“¹²⁷

Das Ego ist immer schon – auch präreflexiv – vom Anderen unterwandert. Dies ist Levinas’ starke These gegen die egoistische Ontologie, die durch die theoretische Bevorzugung der Selbst-Interessiertheit eine Indifferenz gegenüber dem Anderen kultiviert – mit nicht zu unterschätzenden Konsequenzen, wie auch Loidolt bemerkt: „Aber das Selbst-Interessiertsein ist hier noch das grundlegende Phänomen, das den Indifferenzraum gegenüber Anderen, das die Ontologie des Kriegs produziert.“¹²⁸ Die Spur erschüttert diesen Indifferenzraum, der alle Alterität einebnet und schluckt und offenbart so den Riss im indifferenten Sein. Insofern ist die Spur – dieses minimalinvasive, maximalwirkende, nicht-bezeichnende Nicht-Etwas – sowohl die Ermöglichung einer Subjektivität, die sich *nicht* durch ihre Grenze definiert, als auch eine Art Riss, vor dem wir stehen *wie vor einer Grenze*.

1.1.4 Was also ist eine Grenze?

„In the 21st century, we are defined not by our borders, but by our bonds.“¹²⁹

Mit der Analyse von Hegels dialektischer, überschreitender ‚Grenze‘ und ‚Schranke‘ und Levinas’ radikal-homöopathischer ‚Trennung‘ und ‚Spur‘ wurden zwei grundlegend unterschiedliche relationstheoretische Konzep-

¹²⁶ A.a.O., S. 133.

¹²⁷ Klun: „Der Tod als Grenze“, S. 261.

¹²⁸ Loidolt: „Indifferenz“, S. 134.

¹²⁹ US-Präsident Barack Obama am 19. Mai 2010 zum mexikanischen Präsidenten Felipe Calderón. The White House: „Remarks by President Obama at Official Arrival Ceremony“ auf: [obamawhitehouse.archives.gov](https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-obama-official-arrival-ceremony), 19.05.2010. URL: <https://obamawhitehouse.rchives.gov/the-press-office/remarks-president-obama-official-arrival-ceremony> (Stand: 12.06.2023).

tionen miteinander konfrontiert. Ob dies die Beantwortung der Frage ‚Was ist eine Grenze?‘ erleichtert, ist noch unklar – schließlich hat sich damit die Lage immens verkompliziert. Es scheint daher zielführend, die der Analyse zugrundeliegende Frage noch einmal zu überdenken und gegebenenfalls anders zu stellen. Denn eine der wenigen Gemeinsamkeiten, die im Grenzdenken von Hegel und Levinas aufgezeigt wurden, ist: Grenzen *sind* nicht bzw. eine Grenze *ist* nicht. Ein höheres Reflexionsniveau der Fragen erscheint sinnvoll: Wie können Grenzen konzeptionell gefasst werden? Welche Grenzbegriffe sind denkbar? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Antworten zu diesen Fragen wurden nun für zwei konträre Denkrichtungen ausgearbeitet. Was hat sich durch die Kreuzung dieser diametral unterschiedlichen Positionen gezeigt? Es hat sich – wenig überraschend – gezeigt, wie eng der Grenzbegriff an das Verhältnis von Identität und Differenz angebunden ist und wie viel davon abhängt, ob von einer prinzipiellen Identität von Identität und Nicht-Identität oder einer Nicht-Indifferenz, die von einer Differenz je schon besessen ist, ausgegangen wird. Deutlich wurde, dass die Frage letztlich das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz verhandelt. Es hat sich bestätigt, dass der intellektuelle Grundriss der Grenze die Funktion einer Stellschraube im philosophischen Denken einnimmt, von der epistemologische, subjekttheoretische und ethische Aussagen unmittelbar abhängen.

Nun ist eine Zusammenfassung der Positionen schwierig, wenn der Anspruch besteht, sie nicht zu vergleichen, nicht eine Position in die andere zu integrieren oder beide Positionen zu einer zu synthetisieren. So viel wurde beim bisherigen Denkprozess dazugelernt. Vielmehr muss es die Funktion dieses Zwischenfazit sein, in Rücksicht auf die dargelegten Theorien die Fäden zusammenzuführen und zu entscheiden, welche dieser Perspektiven auf den Grenzbegriff einen philosophischen Mehrwert für den heutigen Diskurs bringen. Folgende Aspekte können als solche Knotenpunkte identifiziert werden:

Grenze bedeutet Beziehung

Dieser Aspekt im Denken von sowohl Hegel als auch Levinas wurde bereits ausführlich dargelegt und ist auch jenseits ihrer Denksysteme – von Plato bis Heidegger – alles andere als neu. Es soll jedoch nochmals betont werden, wie wichtig diese Perspektive ist. Denn sie birgt eine gewisse Sprengkraft gegenüber einem ontologischen Grenzdenken, das Grenzen um der Grenzen Willen denkt, zieht und verteidigt auf eine Weise, die Beziehungen verunmöglicht. Im Prinzip geht es darum, der Idee der Beziehung innerhalb der Konzeption der Grenze einen Vorrang einzuräumen.

Grenzen widersetzen sich der Reduktion

Ein naiver Grenzbegriff wird suspendiert – unter anderem dadurch, dass quantitative Grenzen mit weniger Aufmerksamkeit bedacht werden. Interessant sind relevante Grenzen, *abgründige* Grenzen. Das wird klar, wenn Levinas schreibt: „Abgrenzungen werden sichtbar – und werden durch die Zusammenstöße sogleich wieder zunichte gemacht. Abgrenzungen kommen auf und gehen unter im Getümmel.“¹³⁰ Von weitaus höherem Gewicht ist daher das, was als qualitative Grenze oder Trennung erörtert wurde: das Verhältnis zum *qualitativ* Anderen. Diese Beziehung – sei sie eine asymmetrische, explizit kontaktlose, minimale Beziehung (Levinas) oder eine zugleich symmetrische und asymmetrische dialektische Beziehung des getrennt *Scheinenden* (Hegel) – ist wie alle Beziehungen nicht reduzier- oder objektivierbar.

Grenze ist relationstheoretischer Begriff des Endlichen

Die qualitative Grenze – wie auch immer konzeptioniert – bringt Immanenz und Transzendenz ins Verhältnis. Beide Denker bringen an dieser gedanklichen Weggabelung explizit die Endlichkeit ins Spiel. Hegel zeigt, dass das Endliche notwendigerweise durch seine und in seiner Begrenztheit über sich hinausweisen muss – und zwar ins Unendliche. Levinas setzt, wie gezeigt, die Endlichkeit in die Transzendenz zurück. Bemerkenswerterweise betonen in dem Zusammenhang beide, dass das Problem des ‚nur‘ Endlichen, d.h. die pejorative Konnotation der Unzulänglichkeit des Endlichen, durch eine abstrakte Sichtweise entsteht. Das Endliche, konkret gedacht, ist nicht ‚nur‘ Endliches, sondern ein mit der Transzendenz in Relation stehendes, aufgewertetes Endliches. Ob dieser Konnex weiter als ‚Überschreitung‘ oder ‚Einfall des Anderen‘ beschrieben wird, ist an andere philosophische Entscheidungen geknüpft. An dieser gedanklichen Gemengelage zeigt sich bereits, dass ein Nachdenken über das Sterben und den Tod in enger Beziehung mit der aufgeworfenen Fragestellung steht.

¹³⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 27.

Die philosophische Konzeption der Grenze begründet die Sozialität

Je nach Konzeption der Grenze ergibt sich ein unterschiedliches Verständnis von Sozialität. So ist nicht zuletzt der Grenzbegriff ausschlaggebend dafür, ob die Identität des Anderen bestätigt wird (Hegel) oder die Andersheit des Anderen respektiert wird (Levinas). Die Grundkonfiguration hat normative und rechtsphilosophische Konsequenzen. Hegel als Vertreter der Anerkennungstheorie und Levinas als Vertreter der Alteritätstheorie stehen laut Steffen Hermann für „zwei einflussreiche theoretische Strömungen, in welchen die symbolische Verletzbarkeit des Subjekts eine bedeutende Rolle spielt.“¹³¹ In späteren Kapiteln wird auf den Aspekt der Verletzlichkeit, der sich hier schon als wichtige Gemeinsamkeit herausstellt, weiter eingegangen werden.

Grenzen waren, sind und bleiben Unruheherde

Die zuvor formulierte fünfte hegelianische These ‚Grenze bedeutet Widerspruch und Unruhe‘ kann mit der Lektüre von Levinas bestätigt werden. Grenzen zeigen sich in beiden Konzeptionen als Unruheherde. Die Grenze kommt nicht zur Ruhe. Ob als Abgrund, Rätsel, Geheimnis oder als dynamischer, sich selbst überschreitender Prozess. Auf Grenzen lässt sich daher nicht bauen. Sie sind das ordnende Außer-Ordentliche und markieren sowohl für Hegel als auch für Levinas gewissermaßen einen „Aufbruch ohne Wiederkehr, der dennoch nicht ins Leere führt.“¹³²

Mit der Benennung dieser doch überraschend schlichten fünf Thesen soll das Teilkapitel abgeschlossen und ein neues vorbereitet werden. Am Ende dieser Etappe bleibt nach einem Denkweg, der sich durch die Werke von Hegel und Levinas bog, erfreulicherweise keine Antwort, aber eine in ihren Facetten aufgefächerte und differenzierte Begrifflichkeit übrig. Und mehr noch: Eine auf vernünftige Argumentationen basierende Haltung zum Grenzbegriff, die für Verwechslungen und philosophische Sackgassen sensibilisiert und gegen vorschnelle Annahmen immunisiert. Der begriffliche Zugang erweist sich als wegbereitend für diesen nächsten Schritt einer metaphorologischen Analyse: über was sprechen wir, wenn wir über Grenzen sprechen? Levinas schreibt: „Die Vernunft, die in der ersten Person spricht, wendet sich nicht an den Anderen, sie hält einen Mono-

¹³¹ Herrmann: *Symbolische Verletzbarkeit*, S. 27.

¹³² Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 216. Mutmaßlich würde Levinas hier einwenden, dass das Denken von Hegel sehr wohl auf einer – wenn auch dialektischen – Wiederkehr aufbaut.

log.“¹³³ Um einen Monolog zu umgehen und den Dialog zu eröffnen, muss daher die Frage nach der Rolle der Sprache und des Sprechaktes gestellt werden.

1.2 Worüber sprechen wir, wenn wir über Grenze sprechen?

„Man denkt nicht den Tod, die Leere, das Nicht-Seiende, das Nichts; sondern deren unzählbare Metaphern: eine Art und Weise, das Ungedachte zu umreißen.“¹³⁴

Es kann heute nicht über Grenzen geschrieben werden, ohne dass bewusst oder unbewusst die tagesaktuellen Schlagzeilen mitschwingen: der Gedanke an das Grenzregime europäischer Außenpolitik, die Grenzanlage in Melilla, die Situation an der ungarisch-österreichischen Grenze im Sommer 2015, das Sterben im Mittelmeer, den US-amerikanischen Mauerbau an der Grenze zu Mexiko. Ebenso Verletzungen und Überschreitungen persönlicher Grenzen, die in der *#metoo*-Debatte verhandelt werden, CO₂-Grenzwerte, geforderte ‚Obergrenzen‘ für Asyl-Suchende und gesellschaftliche Grenzverschiebungen durch *hatespeech*. Grenzen sind überall und wo sie sind, sind sie umkämpft, umstritten oder sogar tödlich. Sie werden errichtet, verteidigt, verschoben und abgeschafft – im diskursiven und wörtlichen Sinne. Was mit dem einen Wort der Grenze bezeichnet wird, ist bei genauerem Hinsehen ein Sammelsurium an Bedeutungsebenen, die es zu unterscheiden gilt. Es gibt eine erhebliche Diskrepanz zwischen einem philosophisch strukturellen Grenzbegriff – wie er bereits dargelegt wurde – und der Weise, wie sich das Grenzdenken im Alltag zeigt und versprachlicht. Analog zu dem Zitat von Edmond Jabès, mit dem Thomas Macho in seine *Todesmetaphern* einleitet, kann auch von der Grenze gesagt werden, dass von ihr gemeinhin nicht als einem relations-theoretischen, funktionalen Term gesprochen wird, sondern in ihren ‚unzählbaren Metaphern‘ bzw. metaphorischen Abwandlungen – als Schwelle, Mauer, Barriere. Den Begriff der Grenze verstehen zu wollen, ohne das *Wie* einzubeziehen, mit dem er in der Sprache und in Bildern erscheint, ist philosophisch mindestens unredlich – mehr noch vergibt man damit eine Chance, das Lebendigwerden der Ideen in der Sprache nachzuvollziehen.

¹³³ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 98.

¹³⁴ Edmond Jabès, zitiert nach: Thomas Macho: *Todesmetaphern*, Frankfurt am Main 1987, S. 6.

Folgt man also der in der Einleitung angekündigten hermeneutischen Inkarnationsbewegung von der Idee zum Wort zum Fleisch, muss es in diesem Kapitel um die Fragen gehen: Wie sprechen wir, wenn wir über *Grenze* sprechen? Worüber sprechen wir? Welche Verwechslungen treten dabei auf? Welche sprachlichen Ebenen sorgen für Verwirrung? Welche weiteren Begriffe stehen damit in Zusammenhang und wie? Welche rhetorischen Figuren werden genutzt um Grenzen zu beschreiben und dadurch zu erzeugen? Die Hoffnung besteht darin, durch einen breiten, aber systematischen Blick auf die Metaphorik der Grenze – insofern sich eine solche verallgemeinern lässt – ein umfassenderes Verständnis für Grenzmechanismen und deren Folgen zu erlangen und damit auch die Möglichkeit, mit diesen Grenzen umzugehen. Der Sprung vom Begriff zur Metapher will zunächst methodologisch kommentiert werden.

1.2.1 Metapher als Grenze

„Metapher ist kein Zauberwort.“¹³⁵

Es soll kein Automatismus sein, bei der Frage nach dem Gebrauch des Wortes *Grenze* direkt nach seiner Metaphorik zu fragen. Die Metaphernforschung hält Instrumente bereit, um eine ausgewachsene Metapher von einem in unterschiedlichen Kontexten genutzten Wort und dessen Etymologie zu unterscheiden. Begriffsgeschichte ist nicht Metapherngeschichte. Diese Trennschärfe soll auch hier gehalten werden. Indes warnt Petra Gehring mit ihren *Methodologischen Bemerkungen zur Metaphernforschung* vor einer allzu euphorischen Erwartungshaltung, mit der aktuell viele geisteswissenschaftliche Disziplinen der Metapher begegnen und lenkt stattdessen die Aufmerksamkeit auf die methodische Herausforderung, die die Metaphorologie mit sich bringt. Es gilt auch hier, sorgfältig zu unterscheiden und sich nicht in einer Begeisterung für den Zugriff auf *etwas Eigentliches* zu verirren. Gehring schlägt gleich acht methodologische Unterscheidungen und Entscheidungen vor, um die Metaphernforschung wissenschaftlich redlich zu gestalten und nicht mit einer „Metaphysik des Formlosen“¹³⁶ zu verwechseln. Unter anderem betont sie die Wichtigkeit, sich der Abstraktionsebene bewusst zu sein und diese deutlich auszuflaggen. Ein unkommentiertes Springen zwischen Einzelbelegstellen und verallgemeinerter Bedeutung großer Metaphernkomplexe sind

¹³⁵ Petra Gehring: „Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung“, in: Matthias Junge (Hrsg.), *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2010, S. 203–222, hier S. 203.

¹³⁶ A.a.O., S. 204.

demnach unterhaltsam, aber wissenschaftlich fragwürdig. Ebenso gelte es, sich „deutungsleitenden Latenzvermutungen“¹³⁷ mindestens bewusst zu werden und besser noch, zu vermeiden. Ohne auf den gesamten „Ordnungsruf“¹³⁸ Gehrigs einzugehen wird schon jetzt einsichtig, warum sie der verbreiteten Tendenz, metaphorologische Untersuchungen als ein Ablesen und Finden von Wahrheiten in einer Art *root-modus* zu feiern, eine fast skrupulöse und methodisch saubere Reflexion und Textarbeit entgegensetzt. Dieser Aufruf zu einer reflektierten und pragmatischen Nüchternheit ist begründet und soll für die folgende Untersuchung ernst genommen werden. Bemerkenswert ist außerdem Gehrigs deutlich gefasste und im Text mehrfach in Varianten formulierte Metapherdefinition: „Metaphern beruhen auf Kontextbruch. Genauer: Sie *sind* dieser Bruch.“¹³⁹ Im Unterschied zu einem positiv bestimmten Begriff stelle sich die Metapher lediglich in Differenz dar, also als Durchbrechung der lexikalischen Bedeutung und also als unbestimmtes Negativum.¹⁴⁰ Weder die Anschaulichkeit noch die Breite des Bedeutungshofes mache eine Metapher, sondern eben das Durchbrechen eines Bedeutungszusammenhangs.¹⁴¹ Die eigentümliche Bezüglichkeit der Metapher als Bruch weist bedenkenswerte Ähnlichkeiten zum zuvor erarbeiteten Grenzbegriff auf. Diesem Zusammenhang soll nun nachgeforscht werden.

Relationstheoretisch betrachtet ist auch die Metapher eine Beziehungsform. Die zentrale Figur ist dabei „Eines ist ein Anderes“.¹⁴² Somit kann eine Metapher als eine Funktion bezeichnet werden, die – wie die Grenze – das Eine mit dem Anderen in besonderer Weise in Beziehung bringt. Diese Weise gilt es zu verstehen. Die Metapher postuliert einerseits eine Identitäts- oder Gleichheitsbeziehung der Relata – Eines *ist* ein Anderes –, allerdings auf einer nicht-ontologischen Bedeutungsebene. Dann – in der Übernahme von Gehrigs Definition – stellt die Metapher einen Bruch und damit „ein Moment aufspringender Negativität“¹⁴³ dar: Eines ist ein *Anderes*, d.h. es ist nicht das Eine mit anderen Worten. Die Relation der Metapher ist durch die Gleichzeitigkeit von Identitäts- und Alteritätsbezug komplex, aber nicht unklar. Im Gegenteil ist sie präzise, strikt und es kann nur dann von einer gelungenen Metapher gesprochen werden, wo diese doppelte Anbindung gleichermaßen vorhanden ist. Auch dieser Doppelcharakter erinnert an das, was zuvor über die Grenze gesagt wurde, die ihrerseits sowohl Identität als auch Alterität erzeugt

¹³⁷ A.a.O., S. 209.

¹³⁸ A.a.O., S. 203.

¹³⁹ A.a.O., S. 204.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., S. 207.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 213.

¹⁴² Matthias Junge: *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2010, S. 7.

¹⁴³ Gehrig: „Erkenntnis als Metapher“, S. 213.

und aussagt. Insofern ließe sich eine funktionale Gleichheit der so verstandenen Metapher mit der Grenze begründen und zum Teil übertragen: Metaphern geben Kontur, Schärfe und eine Möglichkeit zur Erkenntnis, bleiben jedoch prekär, unruhig und eignen sich nicht nur nicht zur Reduktion, sondern lassen sich selbst nicht reduzieren. Selbst das Verhältnis zur Transzendenz wird in der Metapher thematisiert, indem sie in einem wörtlich abwegigen, gebrochenen Zusammenhang das Beschriebene überraschend treffend beschreibt und so einen verbindenden, abstrakten Sinn *dahinter*, vielleicht sogar ein allgemeines Prinzip *darüber* erahnen lässt. Womöglich ist es diesem Umstand geschuldet, dass die Metapher oft als Zugang zu einem Jenseitigen oder Unbewussten vorgestellt wird.

Freilich gibt es noch viele andere einflussreichere und schillerndere Metapherdefinitionen als Gehrings etwas nüchternen, methodologischen Bedienungshinweis – etwa Nelson Goodmans *Weisen der Welterzeugung*, Hans Blumenbergs Rudimente auf dem Weg vom Mythos zum Logos, Vilém Flussers Übersetzungen oder Umberto Ecos ‚dunkle, eklatante Lügen‘¹⁴⁴. Für die Untersuchung der Frage, wie wir über Grenzen sprechen, ist Gehrings pragmatischer Aufruf jedoch mehr als hilfreich. Durch ihn werden Beziehungsmechanismen auffällig, die Grenzbegriff und Metapher verbinden. Diese Einsicht lässt vermuten, dass wir uns nicht zufällig hauptsächlich der Metapher bedienen, wenn wir über Grenzen sprechen: Denn Metaphern sind formal betrachtet selbst Grenzen. Oder anders: Eine Grenze verweist mit der Metapher auf sich selbst, auf ihre Funktionsweise der doppelten Anbindung, auf ihre Funktion des Bruchs als gleichzeitiges Sagen von Identität und Alterität.

1.2.2 Grenze als Metapher

Eingedenk Gehrings mahnender Worte, sich im Umgang mit Metaphern nicht allzu schnell zufrieden zu geben, ist auch hier Bescheidenheit ratsam. Zwar ist die These von der Metapher als Grenze erhellend, dennoch entbindet sie nicht von der Notwendigkeit einer sauberen Unterscheidung: nicht alles Sprechen von der Grenze ist metaphorisch. Die sprachliche Bezugnahme auf die Idee der Grenze erfolgt im Gebrauch des Wortes auch in einem Zusammenhang ohne Kontextbruch. Daher muss gefragt werden, worin der sprachliche Kontext besteht, der gebrochen oder eben nicht gebrochen wird. Das klingt banal, führt aber zu dem archäologischen Ansatz, der die Entstehung und Entwicklung des Wortes ‚Grenze‘ und seines Gebrauchs erfragt. Dies kann und soll innerhalb dieser Untersuchung nicht in aller Tiefe geleistet werden. Ein minimaler etymo-

¹⁴⁴ Vgl. Junge: *Metaphern in Wissenskulturen*, S. 15.

logischer Anschnitt der Begriffsgeschichte soll genügen, um einzuordnen, in welchem Kontext wir sprechen, wenn wir *nicht metaphorisch* über Grenzen sprechen.

Freilich wurde schon sehr früh – z.B. bei den Vorsokratikern – abstrakt und konkret über Grenzen bzw. das Unbegrenzte (*Apeiron*) philosophiert – in den griechischen Worten: *peras*, *phragma* und *horos*, oder später in lateinischer Sprache: *finis*, *limes* und *terminus*. Die Etablierung eines deutschen Grenzbegriffs lässt sich sehr grob an zwei Denkern skizzieren: Martin Luther und Gottfried Wilhelm Leibniz. Durch Luthers Bibelübersetzung fand das bereits seit dem 13. Jh. genutzte Wort *Grenze* – ein Lehnwort aus dem Slawischen: *granica* – große Verbreitung.¹⁴⁵ Es wurde vor allem als Synonym für Landmarke genutzt, d.h. für territoriale Markierungen von Besitz. Später war es Leibniz, der die Ausdrücke *Grenze* und *Schranke* – auch als Übersetzungen lateinischer Termini – in das Vokabular der deutschen Philosophie einbrachte.¹⁴⁶ Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Begriff zunehmend abstrahiert, etwa in der Idee einer nationalstaatlichen Grenze und als analytischer und im Kontext epistemologischer Fragestellungen genutzter Begriff. So wurde von Grenzen des Wissens, Grenze der Vernunft oder von der Grenze einer historischen Epoche gesprochen.¹⁴⁷ Im Zuge dieser Entwicklung gewann die Grenze auch als philosophisches Konzept und Begriff an Bedeutung und Bedeutungsvielfalt. Die schier grenzenlos geführten Diskurse können hier nicht weiter vertieft werden. Als bemerkenswert festzuhalten ist aber, dass sowohl das griechische *horos*, das lateinische *finis* und eben auch *granica* seinen literarischen Ursprung in der Bedeutung eines sehr konkreten, in das Erdreich getriebenen Grenzpfahls hat. Hier wird klar, dass der Kontext der Demarkation zweier lokaler Räume eine semantische Kontinuität darstellt. Diese Auffälligkeit befeuert die Frage, inwiefern die Abstraktion bereits einen Kontextbruch verursacht. Der Bruch bestünde darin, eine räumliche Bezeichnung, hier die territoriale Landmarke, auf etwas nicht-physisches, nicht-räumliches anzuwenden – mit der nicht zu unterschätzenden Folge für die Weise, wie Geistiges gedacht wird. Insofern ist es nicht überraschend, dass mit der zunehmenden Abstrahierung dessen, was Grenze meinen kann, eine idealistische Philosophie einhergeht – eine Philosophie, die sich daran erfreut und abarbeitet, zu zeigen, dass der Geist andere Freiheiten und Möglichkeiten hat als die materielle Welt, bzw. diese Verhältnisse hinterfragt und neu definiert. Ist daher alles Sprechen von der Grenze, das nicht territoriale Grenzanlagen bezeichnet –

¹⁴⁵ Vgl. Christoph Kleinschmidt: „Semantik der Grenze“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 4–5 (2014), S. 3–8, hier S. 5.

¹⁴⁶ Vgl. Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, S. 875–877, hier S. 876.

¹⁴⁷ Vgl. Kleinschmidt: „Semantik der Grenze“, S. 5.

z.B. von der Grenze der Vernunft – metaphorisch?¹⁴⁸ Da der Wortgebrauch sich kontinuierlich verabstrahierte, kann hier nicht wirklich von einem Kontextbruch gesprochen werden, vielmehr zeigt sich eine sprachliche und ideengeschichtlich flankierte Kontexterweiterung bzw. Kontextvervielfältigung. Diese führt zu der sprachlichen Herausforderung, dass es nun *ein* Wort gibt, mit dem sowohl eine real existierende Betonmauer als auch eine gesellschaftliche Norm und vieles andere gemeint sein kann. Grenze bezeichnet heute eine (kollektive) gedankliche Operation mit der Funktion der Unterscheidung und Ordnung, ohne aber die ursprüngliche Bedeutung der Territorialmarkierung verloren zu haben. Hieraus sind viele tragische Verwechslungen entstanden und es ist die fortwährende Aufgabe der Philosophie, darauf hinzuweisen.

Wenn das Wort ‚Grenze‘ durch die sprachliche Bedeutungsentwicklung ubiquitär ist, ist dann überhaupt noch ein Kontextbruch möglich? Oder ist aller Kontext grenzwertig? Gibt es Sprechsituationen, in denen die wörtliche Bedeutung – die sich immens vervielfältigt hat – aus dem Rahmen fällt? An dieser Stelle ist es hilfreich, sich nochmals zu vergegenwärtigen, wie eine Metapher funktioniert. Eine Metapher lässt sich nicht auf ein Fokuswort reduzieren, d.h. Grenze allein kann nie metaphorisch sein. Es geht um ein Verhältnis zwischen Fokus und Rahmen, wie Gehring schreibt: „Das unerwartete, wörtlich verstanden unpassende Element und sein normalsemantisches Widerlager stiften den letztendlichen Sinn der Metapher immer gemeinsam.“¹⁴⁹ Wenn also von Grenzmetaphorik die Rede ist, handelt es sich um eine eventuell pragmatische, aber unzulässige Reduktion, die einen Aspekt – das Fokuswort – herausgreift und dabei den Relationscharakter der Metapher, die Interaktivität von Fokus und Rahmen vernachlässigt. Die Rede von der Grenzmetapher zielt zwar auf den Kern, verfehlt dabei aber das Eigentliche – da sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand statt auf die Beziehung lenkt. *Classic fail*. Das ist das Problem aller Fokuswörter, jedoch fällt dieser Umstand bei der ‚Grenze‘ als Beziehungswort par excellence mit einer großen Bandbreite an Kontexten besonders ins Gewicht.

Bis hier wurden vor allem zwei Aussagen getroffen, erstens: die Metapher ist die sprachliche Form, die einem differenzierten Grenzbegriff funktional entspricht. Das metaphorische Sprechen über Grenzen weist dadurch eine gewisse Selbstreferentialität und relationale Dichte auf, die für philosophische Analysen interessant sind. Zweitens: die Rede von der Grenze als Metapher ist irreführend. Es ist der letztlich der Pragmatik

¹⁴⁸ So schreibt Schnädelbach: „Grenzen der Vernunft als die Grenzen, die sie sich selbst setzt um VERNÜNFTIGER Zwecke willen – das ist der metaphorische Topos von kritischer Philosophie überhaupt.“ Schnädelbach: „Grenzen der Vernunft“, S. 295.

¹⁴⁹ Gehring: „Erkenntnis als Metapher“, S. 211.

geschuldet, dass dies trotzdem getan wird. Auf die Frage nach Alternativen zur Verkürzung auf ein Fokuswort nennt Gehring das Zitieren von Stellen (nicht von Fokusausdrücken) als Basisoperation der Metaphorologie.¹⁵⁰ Der Kontext und somit der Kontextbruch muss mitgeliefert werden. Grenzmetaphoriken ließen sich somit am vernünftigsten verstehen, indem Stellen exemplarisch oder zusammenfassend in den Blick genommen werden, in denen das Fokuswort ‚Grenze‘ und/oder Worte in dessen „Bildfeld“¹⁵¹ in einem spannungsreichen Verhältnis zum sprachsituativen Rahmen stehen – Stellen, an denen es „funkelt“¹⁵².

Nun funkt es aber nur noch selten. Durch die Abstraktion und die sprachliche Omnipräsenz der Grenze gibt es kaum noch Reibung, wenn etwa von übertretenen Grenzen des guten Geschmacks gesprochen wird. Wir haben uns an den Bruch gewöhnt – und ist ein integrierter Bruch noch ein Bruch? Eine Antwort auf den ersten Teil der Ausgangsfrage nach dem *Wie* des Grenzsprechens kann somit lauten: die Sprechsituationen, die das Bildfeld der Grenze nutzen, um nicht eine gegenständliche territoriale Landmarke, sondern ein Beziehungsverhältnis auszudrücken, sind nicht metaphorisch, sondern – metaphorisch gesprochen – *metaphorisch vermarktet*, der Kontextbruch verheilt. Ein Bruch, der eher in der Vergangenheit lag und heute kaum noch als Metapher erkannt wird. Warum diese Erkenntnis relevant ist, zeigt sich im Hinblick auf die immense Vielfalt an Bedeutungs-, Beziehungs- und Abstraktionsebenen, die in Grenzmetaphern zur Sprache gebracht und miteinander vermengt werden. Diese Vermengung hat Konsequenzen.¹⁵³ Entsprechend muss der Einbettung in Kontexte besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden. Das geschieht durch die Frage, um was es geht, wenn wir über Grenzen sprechen.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 213.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., S. 209, 212.

¹⁵² A.a.O., S. 211.

¹⁵³ Ein Beispiel dieser Vermengung sind Einhegungsprozesse von geistigem Eigentum. Hier wird versucht, eine Idee, Informationen oder beliebig Reproduzierbares territorial abzugrenzen. Dass bei dieser Übertragung Probleme und Absurditäten entstehen, ist nicht überraschend.

1.2.3 Grenzfunktionen

„Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“¹⁵⁴

Die gewachsenen ideengeschichtlichen und alltagssprachlichen Aufladungen lassen die Grenze zum ambivalenten und vielschichtigen Ausdruck werden. Die naheliegende Vermutung ist, dass im sprachlichen Gebrauch nicht alle Aspekte, sondern immer nur eine grundlegende *Grenzfunktion* im Vordergrund steht. Im Folgenden sollen nun drei wesentliche Grenzfunktionen – Abgrenzung, Beziehung und Überschreitung – differenziert werden, um zu erfahren, *worüber* wir sprechen, wenn wir über Grenze sprechen. Dies soll methodisch unorthodox erfolgen, zwar entlang einer systematischen Fragestellung, jedoch gekennzeichnet von einer gewissen Offenheit, was die Bezüge zu Autor*innen und Beispielen anbelangt. Die Hoffnung ist, auf diese Weise einen weiten Bedeutungshorizont zu eröffnen, der anschließende spezifischere und stärker kontextgebundene Fragestellungen verdichtet. Die sich hier konsequenterweise ergebenden Wiederholungen der zuvor in argumentativer Begriffsarbeit ausgeführten Bestimmungen werden zeigen, inwiefern die Ideen in den alltäglichen Sprachgebrauch eingesickert sind. Die unterschiedliche Präsenz der Grenzfunktionen im Diskurs – so die These – hat auch Auswirkungen auf die Weise, wie Wahrheit gedacht und formuliert wird.

Abgrenzung: Zaun, Mauer, Verteidigungswall

„Es muss gesagt werden, dass im Französischen ‚Grenze‘ ein Kriegausdruck ist: die Front.“¹⁵⁵

Die gegen ein Anderes abgrenzende Grenze hat identitätsstiftende und -schützende Funktion. Es geht um die Definition des Eigenen in Entgegensetzung zu dem, was nicht als Teil des Eigenen anerkannt wird. Die Übertragung einer ursprünglich territorialen Denkweise auf eine abstrakte Ebene ist eng verbunden mit der Entstehung des bürgerlichen Subjekts und des Eigentums. Die Verquickung von Territorium, Eigentum und Subjektkonstruktion/Identitätskonstruktion ist tief im heutigen Denken verankert, was sich z.B. auch anhand des Wandels der Wahrnehmung und Konstruktion von Körpergrenzen nachvollziehen lässt. Die Rede von der

¹⁵⁴ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig 1990, S. 69.

¹⁵⁵ Vilém Flusser: *Zwiesgespräche. Interviews 1967–1991*, Göttingen 1996, S. 94.

Grenze in diesem Zusammenhang meint lebensnotwendige Selbstbehauptung, Selbstbestimmung, Selbstverteidigung, Selbstschutz – was in unterschiedlichen Formen Ausdruck findet und in emanzipatorische oder reaktionäre Handlungen führen kann. So impliziert die rechtspopulistische Forderung nach verstärktem Grenzschutz auch immer die Drohung, die Abwesenheit der Grenze würde nicht nur mit territorialem Verlust, sondern auch mit dem Untergang der eigenen Identität einhergehen. Aus einer so verstandenen Grenze kann – Flusser weist auf diesen Charakter hin – sehr schnell eine *Front* werden, bzw. ist sie in ihrer Konzeption bereits immer schon als Front angelegt. Es ist die Hegemonie dieses Aspekts der Grenze, die auch Levinas problematisiert, wie bereits gezeigt wurde. Grenze ist hier Kampfbegriff und Frontlinie im Krieg aller gegen alle und sollte ein Friede herrschen, dann nach Art eines Friedens „der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind.“¹⁵⁶

Was passiert, wenn dieser Aspekt der Einhegung im Denken und in der Sprache besonders vordergründig ist? Wie bereits ausgeführt, steht die Weise, wie Grenzen gedacht werden, in enger Wechselwirkung zum Selbstverständnis des Denkens und dessen Wahrheitsbegriff. Diskurse können, wie Giorgio Agamben mit Verweis auf Michel Foucault beschreibt, als historische Artikulation eines Paradigmas gelten.¹⁵⁷ Es lohnt sich daher die Frage nach einem diesem Grenzaspekt entsprechenden epistemologischen Paradigma. Auch dies wurde im Zuge der levinasschen Fundamentalkritik an einem Denken, das letztlich immer auf Totalität abzielt, bereits ausgeführt. Ein rhetorisch und konzeptionell auf den Aspekt der Abgrenzung fokussierter Grenzbegriff steht in wechselseitiger Entwicklung mit einer ontologischen Philosophie des Seins und einem objektivierten Wahrheitsbegriff.

Beziehung: Checkpoint, Zone, Interface

„[...] die Grenze ist ganz scharf von der Schwelle zu unterscheiden. Die Schwelle ist eine Zone: Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte ‚schwelen‘ und diese Bedeutungen hat die Etymologie nicht zu übersehen ...“¹⁵⁸

Grenze ist nicht nur Abgrenzung, sondern auch Schnittstelle. Dieser Aspekt lässt sich mitunter im Begriff der Durchlässigkeit greifen, also in der

¹⁵⁶ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 21.

¹⁵⁷ Vgl. Giorgio Agamben: *Signatura rerum – zur Methode*, Frankfurt am Main 2009, S. 12.

¹⁵⁸ Walter Benjamin: „Passagen-Werk“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main 1982, S. 1025.

Frage nach der Möglichkeit des Austausches zwischen wie auch immer definierten Bereichen. Die Grenze wird als Übergang besprochen. Dabei geht es um die Gestaltbarkeit der Grenze genauso wie um ihren *Aggregatzustand*. Denker wie Flusser oder Badiou schreiben über *Aufweichung* oder *Verflüssigung* von Grenzen und versuchen so einer statisch oder hart vorgestellten abgrenzenden Grenze ein Konzept der weichen, einen Austausch ermöglichenden Grenze entgegenzuhalten und zu begründen. So schreibt Flusser:

„Es gibt keine Grenzlinie. Es gibt auf der Welt keine zwei Phänomene, die durch eine Linie getrennt werden könnten. Das wäre immer eine schlechte und künstliche Trennung. Phänomene lassen sich auf diese Weise nicht teilen. Sie sind auch nicht nach geraden Linien zu organisieren. Phänomene überschneiden sich, sie kommen in Abschnitten vor.“¹⁵⁹

Die Durchlässigkeit vereint wiederum mehrere Aspekte. Sie steht für die Möglichkeit des Austauschs und somit der Veränderung abgegrenzter Gebiete, jedoch auch für die Möglichkeit zur Kontrolle. Die Grenze wird zur porösen oder semipermeablen Membran, die Veränderung ermöglicht, aber auch reguliert. Die Grenze wird gedacht als *fuzzy border*, Bereich des *Sowohl-als-auchs*, Zone der Unentscheidbarkeit und wird dadurch aber gleichzeitig zum Schauplatz von Entscheidung, Normierung, Ordnung und Sanktionierung. In der Literatur und in kulturellen Narrativen tummeln sich an diesen heiklen Übergängen Misch- und Zwischenwesen genauso wie Boten und Wächter. Der Übergang stellt im Gegensatz zur Überschreitung dabei eine Sollbruchstelle dar, eine Schwelle, die für einen Austausch oder als Überlappung gestaltet ist.

Um den Charakter der Zone und die epistemologischen Auswirkungen dieser Grenzfunktion zu verstehen, lohnt sich ein kurzer Exkurs zu dem bemerkenswerten Bild von Wittgenstein, das später von Hans Blumenberg kommentiert wird: *Die Mauer um den Sumpf*. Anhand des Bildes einer Mauer, die Sumpf von Nicht-Sumpf abgrenzt, nähern sich sowohl Wittgenstein als auch Blumenberg der Rolle der Philosophie, die der Meinung der Denker nach ebenfalls versucht, sich dem metaphorischen Sumpf – der Unbestimmtheit – definitorisch zu nähern. Dieses Unterfangen scheint zum Scheitern verurteilt, denn „die Mauer ist aber nicht die Grenze des Sumpfes sondern sie steht nur um ihn auf festem Erdreich.“¹⁶⁰ Zwischen Mauer und Sumpf liegt demnach eine Zone des unbestimmten

¹⁵⁹ Flusser, zitiert nach Rainer Guldin: „Ineinandergreifende graue Zonen. Vilém Flussers Bestimmung der Grenze als Ort der Begegnung“, in: Christoph Kleinschmidt und Christine Hewel (Hrsg.), *Topographien der Grenze*, Würzburg 2011, S. 39–48, hier S. 41.

¹⁶⁰ Ludwig Wittgenstein: „Philosophische Betrachtungen“, in: Michael Nedo (Hrsg.), *Wiener Ausgabe. Studien Texte*, Band II, Wien, New York 1994, S. 101.

Übergangs, die zum Einen die Funktion und Rolle der Mauer in Frage stellt, zum Anderen die eigentliche Grenze samt ihrer Eigenschaften darstellt: „Es scheint als wäre auch die exakte *Begrenzung* der Unexachtheit unmöglich.“¹⁶¹ Bettine Menke, die sich in ihrem Essay *Sumpf und Mauer* eingehend mit dieser Metapher beschäftigt, schließt: „Die Mauer ist ein prekäres Zeichen, das Zeichen einer prekären Lage.“¹⁶² Die Mauer ist als definitorische Linie demnach unzulängliches Hilfskonstrukt, die mit dem durch sie eingegrenzten Gegenstand wenig gemein hat – ein hilfloser und nicht an Wahrheit orientiert Ansatz. Wenn sich jedoch die Mauer als Grenze in diesem Verständnis für die Philosophie disqualifiziert, da sie die Sumpfigkeit ihres Gegenstands zwar erkennt, ihr aber nicht gerecht wird, – was bleibt dann der Philosophie als Strategie übrig? Blumenberg konstatiert von seinem Standpunkt aus und mit Blick auf Husserl und dessen Metapherngebrauch: „Nicht die Metapher der Grenze, sondern die des tragfähigen Bodens wird signifikant für die Phänomenologie bleiben.“¹⁶³

Ein Denken, das Grenzen vor allem als Möglichkeiten des Austauschs denkt oder ausspricht, ist demnach ein tastendes, voranschreitendes Fragen, ausgehend von der Betrachtung dessen, was ist bzw. erscheint. Der tragfähige Boden wird Schritt für Schritt erkundet, wobei mit bedacht werden muss, dass einst tragfähiger Boden wieder aufweicht, wenn er zu stark betreten wird. Ein dynamischer, prozessualer und relativ zum Fragenden sich entwickelnder Wahrheitsbegriff ist die Folge. Das kann philosophisch unterschiedlich aufgegriffen und ausgearbeitet werden – etwa phänomenologisch, dekonstruktivistisch oder poststrukturalistisch.¹⁶⁴ Die Mauer als Sinnbild eines statischen, verhärteten und sich selbst verabsolutierenden Wahrheitsbegriffs wird so zum Kampfbegriff und zur Negativ-Folie: die Mauer ist außer Stande, die Wirklichkeit in ihrer Komplexität zu greifen. Dies hat nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch politische Auswirkungen, wie Alexander Heit, von Badiou ausgehend, bemerkt: „Weil jede Institutionalisierung von Weltanschauungen dazu neige, sich selbst absolut zu setzen, bleibe die ständige Verflüssigung bisheriger Grenzverläufe vornehmliches Ziel jeden Wahrheitsprozesses.“¹⁶⁵

¹⁶¹ A.a.O., S. 100.

¹⁶² Bettine Menke: „Sumpf und Mauer. Oder: Was die Philosophie mit dem Sumpf zu tun vorhat ...“, in: Butis Butis (Hrsg.), *Stehende Gewässer. Medien der Stagnation*, Zürich, Berlin 2007, S. 141–148, hier S. 141.

¹⁶³ Zitiert nach a.a.O., S. 145.

¹⁶⁴ Auch Foucaults Epistemologie fragt immer wieder nach den Übergängen zwischen in sich homogenen Wissensordnungen und dem Außen dieser Geschlossenheiten.

¹⁶⁵ Alexander Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Stuttgart 2013, S. 178–198, hier S. 197.

Überschreitung: Lücke, Bruch, Verletzung

„Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“¹⁶⁶

Ein dritter großer Bedeutungsaspekt, der in der Rede über die Grenze ausgesprochen wird, ist die Überschreitung. Hier wird eine wie auch immer gegebene Grenze nicht nur verschoben, gestaltet oder passiv anerkannt, sondern überwunden. Die Schwelle stellt hier wiederum einen Grenzfall dar. Zwar wird auch eine Schwelle überschritten, jedoch ist sie eine für die Überschreitung eigens angelegte Ausnahme. Inwiefern eine Grenze als Ganzes als angelegte Ausnahmestelle betrachtet werden kann, wird nun die Frage sein. Eine Schwelle bestimmt einen *erlaubten oder intendierten* Übertritt, während Grenzüberschreitungen immer im Feld des Unerlaubten oder Verletzenden operieren. Im Übertreten einer Grenze geht es um einen Bruch mit Normen, Gesetzen und Regeln. Damit entzieht sich die Grenzüberschreitung *per definitionem* der Kontrolle und stellt philosophisch die wohl heikelste und herausforderndste Angelegenheit dar. Sich der Überschreitung in seiner phänomenologischen Tragweite zu nähern, ist die Hauptaufgabe der gesamten vorliegenden Arbeit und soll an dieser Stelle vor allem in ihrem semantischen Horizont grob skizziert und aufgefächert werden. Folgende Bedeutungsebenen zeigen sich als besonders prägnant:

Die Überschreitung einer Grenze bedeutet in gewisser Weise auch immer deren Anerkennung. Mit Michel Foucault lässt sich sagen, dass Grenze und Übertretung einander die Dichte ihres Seins verdanken: „Inexistenz einer Grenze, die absolut nicht überschritten werden kann; umgekehrt Sinnlosigkeit einer Übertretung, die nur eine illusorische, schattenhafte Grenze überschritte.“¹⁶⁷ Überschreitung und Grenze stellen, so Foucault, kein Gegensatzpaar dar, sondern eine „spiralig einrollende Beziehung“¹⁶⁸.

Grenzen provozieren ihre eigene Übertretung – auch dies ist eine Erkenntnis, die bereits in [1.1] ausführlich besprochen und begründet wurde. Dennoch ist die wiederholte Erwähnung an dieser Stelle wichtig, da sich daran der Gedanke anschließt, dass Grenzen, die als unübertretbar gelten, von besonderer Anziehungskraft sind. Eine (vermeintlich) un-

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, München 1967, S. 16, Hervorh. im Orig.

¹⁶⁷ Michel Foucault: „Zum Begriff der Übertretung“, in: ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974, S. 73.

¹⁶⁸ Ebd.

überschreitbare Grenze ist die größte Provokation. Dagegen verliert eine Grenze, die oft überschritten wurde, ihre normierende Kraft.¹⁶⁹

Die Überschreitung wird besprochen als Bewegung des Fortschritts und Ausdruck und Form der menschlichen Freiheit. Bisher erlaubten Wegen wird ein Weg *outside the box* hinzugefügt und so das Set der Möglichkeiten erweitert. Sowieso wird die Überschreitung als eine Expansionsbewegung angesprochen, durch die *qualitative* Veränderung möglich wird. So kann die Überschreitung in Form von Tabubruch und Regelverletzung vor allem im Negativen Abgründe ‚ganz neuer Qualität‘ offenbaren.

Ein weiterer spannender Aspekt der Überschreitung steckt in der Frage nach der Perspektive. Das Bild der Überschreitung impliziert ein aktives Subjekt, das eine Grenze überwindet. Die Gerichtetheit der Handlung scheint eindeutig. Bei Levinas findet sich – gemäß seines Denkens, das nicht vom Selbst, sondern vom Andern ausgehen möchte – eine Umkehrung der Perspektive, das *Überschritten-Werden*. Levinas spricht von der Grenzüberschreitung mit anderem Vorzeichen, einem passiven „Überflutetwerden“¹⁷⁰ – im Kontext der Idee des Unendlichen. Die Sprechweise von Überschreiten und Überschritten-Werden kann als philosophisches Wasserzeichen gelten, das im weiteren Verlauf der Arbeit bei der Zuordnung von gedanklichen Konzepten hilfreich sein wird.

Eine weitere Bedeutungsebene, die sich an die Richtungsfrage anschließt, ist die Irreversibilität der Grenzüberschreitung. Die sanktionierende Drohung, die die Grenze darstellt, ist immer auch die einer Unmöglichkeit der Umkehr. Die Überschreitung ist nicht zurückzunehmen. Ein Übertritt ist auch immer ein Schritt, bei dem die Kontrolle über die Folgen nicht beim Überschreitenden selbst liegt. Dies wird am Beispiel des Todes in extremer Weise verdeutlicht.

Der letzte hier vorgestellte Aspekt zeigt den Effekt der Rückbindung der Überschreitung auf sich selbst. Was passiert gedanklich, wenn der Bruch mit der Norm selbst zur Norm wird? Die Überschreitung wird enttabuisiert, indem sie normativ gefordert wird – eine Entwicklung, wie sie Žižek für die Postmoderne identifiziert: wir leben in der „postmodernen Welt der vorgeschriebenen Überschreitung.“¹⁷¹ Žižek ist sich sicher: „Die ständige Überschreitung der Norm wird sich als die unbedingte Norm durchsetzen.“¹⁷² Wurzeln dieses Prozesses sind unter anderem auch

¹⁶⁹ Dieser Effekt lässt sich zum Beispiel an der Strategie der Diskursverschiebung durch Rechtspopulist*innen beobachten. Durch die bewussten rhetorischen Grenzüberschreitungen – die nicht selten, ebenfalls aus strategischem Kalkül, kurz danach relativiert werden – werden die Grenzen des im demokratischen Diskurs Sagbaren systematisch aufgeweicht.

¹⁷⁰ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 29.

¹⁷¹ Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 39.

¹⁷² A.a.O., S. 140.

in Hegels Dialektik zu verorten. Was aber passiert dadurch? Wird, wenn die Überschreitung zur Norm wird, die Orthodoxie zur Subversion? Und inwiefern stellt die Subversion – also die Untergrabung – im Gegensatz zur Überschreitung überhaupt ein anderes Konzept dar?

Wenn wir über Überschreitung reden, reden wir also immer auch über das Gesetz und dessen Anerkennung, über qualitative Differenzen, über die Frage nach dem Subjekt und der Perspektive, über Begierde, Verführung und Risikobereitschaft und damit über die Frage, wovon überhaupt der Anreiz zur Überschreitung ausgeht. Außerdem entwickelt die These, der Bruch sei zur Norm geworden (ebenso wie die Grenze zur vernarbten Metapher wurde), eine paradoxe Rückbindung, die im Kommen nicht vernachlässigt werden darf. Analog zu den vorherigen Abschnitten zu Abgrenzung und Beziehung, soll auch für den Grenzaspekt der Überschreitung gefragt werden, welche epistemologischen Grundfiguren mit ihm zusammenhängen. Die Dialektik wurde bereits genannt als die Denkbewegung, deren Prinzip die fort- und überschreitende Überwindung ist. Dieses Werden ist schließlich auch das, was als Wahrheit identifiziert wird. Ohne Überschreitung ist die Wahrheit nicht zu denken.

1.2.4 Worüber sprechen wir also?

Ein eingehender Blick darauf, *worüber* wir und *wie* wir sprechen, wenn wir über Grenzen sprechen, offenbarte eine immense Vielschichtigkeit. Diese verschlungene Semantik zu sezieren, war Idee und Ziel dieses Unterkapitels. Die metaphorologische Reflexion zeigte zum Einen, dass der Ansatz, hinter den vielen semantischen Ausformungen eine Eigentlichkeit oder eine Wesentlichkeit zu entdecken, fehlschlägt und lenkte den analysierenden Blick mehr auf die Vielschichtigkeit denn auf die Hintergründigkeit der Sprache. Hier konnte durch die Skizzierung der Begriffsentwicklung auf die Ursachen der Dichte des Begriffs aufmerksam gemacht werden. An dieser Stelle wurde eine methodische Entscheidung getroffen: statt einer möglichen Kategorisierung in z.B. geographische, ethische, ästhetische Grenzen, wurde die Bedeutung der Grenze anhand ihrer Funktionen differenziert. Durch diesen Schritt konnten Schicht für Schicht Bedeutungsebenen und mit ihnen epistemologische Konzepte freigelegt werden. Dadurch wurde klar: über Grenzen zu sprechen bedeutet auch, über die Beziehung zur Wahrheit zu sprechen.

Nicht zufällig kamen bei dem zurückgelegten Denkweg sehr unterschiedliche Autor*innen mehr oder weniger uneingebettet zu Wort. Als Kommentator*innen aus dem Off wurden diese Stimmen methodisch unorthodox genutzt, um die Differenzierungsarbeit zu unterstützen. In einem Kapitel, das aus der Perspektive eines unbestimmten kollektiven

„Wir“ fragt – „Worüber reden *wir*?“ –, kann dieses Vorgehen als legitim gelten, zumal es als Vorbereitung von Kapiteln zu lesen ist, die sich enger an Autor*innen binden werden. Zuvor soll jedoch die dreischrittige hermeneutische Bewegung – von der Idee, zum Wort zum Fleisch – komplettiert werden. Nach eingehender Begriffsarbeit und semantischer Analyse des Grenzbegriffs bleibt die phänomenologische Frage offen: wie erfahren wir Grenzen?

1.3 Wie erfahren wir Grenzen?

„Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist.“¹⁷³

Die Frage nach dem *Wie* der Grenzerfahrung verlangt einen phänomenologischen Zugang, bei dem nun auf die begriffliche und sprachkritische Vorarbeit zurückgegriffen werden kann. Denn die Weisen, wie über Grenzen gesprochen wird und wie Grenzen erfahren werden, sind eng miteinander verknüpft. Grenzen werden durch die eigene Leiblichkeit und am eigenen Leib erfahren. Widerstand und Überwindung, Hindernis und Öffnung, Eins-Sein und Getrennt-Werden sind existentielle Leiberfahrungen, die bereits durch den Geburtsprozess die Leiblichkeit elementar prägen. Die Aufgabe wird sein, aus der Fülle dessen, was als leibliche Erfahrungen von Grenzen und Grenzüberschreitungen verstanden werden kann, Phänomene herauszugreifen und diese mit den nun vorhandenen Theorie-Werkzeugen in ihrer relationalen Dichte zu zeigen. Die Vermutung liegt nahe, dass es insbesondere Erfahrungen des Übergangs sind, die Grenzen erfahrbar machen. Benjamins Einschätzung, wir seien arm an Schwellenerfahrungen, ist insofern überraschend, da sich situative Zonen des Übergangs – wenn sie auch ihren rituellen Charakter mehr und mehr zu verlieren scheinen –¹⁷⁴ überall, im Außerordentlichen genauso wie im Alltäglichen finden.

In der phänomenologischen Denkweise sind es klassischerweise die alltäglichen Grenz- und Schwellenerfahrungen, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen: das Einschlafen, die Ernährung, die Berührung. So findet sich auch bei Levinas eine Vielzahl an Reflexionen über genau diese Phänomene – immer in enger Anbindung an die übergeordnete Fragestellung

¹⁷³ Benjamin: „Passagen-Werk“, S. 617.

¹⁷⁴ Benjamin bezieht sich auf Initiations- und Übergangsrituale, wie das Erwachsenwerden, aber auch Übergänge im Kontext von Geburt und Tod.

des transzendentalen Charakters der Relation zum Anderen. Ernährung beschreibt Levinas beispielsweise als „Umwandlung des Anderen in das Selbe.“¹⁷⁵ Diese Umwandlung, so Levinas, liegt im Wesen des Genusses und so ist jeder Genuss Nahrung.¹⁷⁶ Die Umwandlung des Anderen in das Selbe, das Genährt-Werden und das Verschlingen sind Prozesse der Aneignung und Stillen eines Bedürfnisses.¹⁷⁷ Von fundamentaler Bedeutung ist hier die bereits erwähnte Unterscheidung von *Bedürfnis* (*besoin*) und *Begehren* (*désir*):¹⁷⁸ während das Bedürfnis – z.B. der Durst – als Mangel oder Leere vom Subjekt ausgeht und gestillt werden kann, indem es sich Anderes einverleibt, ist das „Begehren ein Streben, das vom Begehrten belebt wird; es entsteht von seinem ‚Gegenstand‘ her, es ist Offenbarung“.¹⁷⁹ Begehrt wird nicht aus Mangel, daher kann Begehren nie gestillt werden: „Unstillbar nicht, weil es einem unendlichen Hunger entspricht, sondern weil es nicht nach Nahrung verlangt.“¹⁸⁰ Die Einverleibung oder der Genuss nimmt dem Anderen seine Andersheit. Das Begehren hingegen verlangt und bezieht sich immer auf das Getrennte, das Unendliche oder wie Wolfgang Krewani in der Einleitung von *Die Spur des Anderen* formuliert: „Das Begehren selbst ist die Idee des Unendlichen in uns.“¹⁸¹ Mit dem Genuss und dem Begehren beschreibt Levinas so zwei Weisen der Grenzerfahrung: erstens den Übergang des Anderen in das Selbe, die genießende Aneignung und damit den Akt der Hypostase, d.h. die Genese der Identität. Zweitens die im Begehren unmittelbare Erfahrung des radikalen und uneinholbaren Getrenntseins vom Anderen, dies ist zugleich *Schmerz*. Beide Grenzerfahrungen sind Erfahrungen des Bruchs mit der Totalität des Seins, sind Öffnung, sind tiefste Differenz und so Beziehung. Daher lohnt es sich, sich einem Phänomen eingehender zu widmen, in dem sich Genuss und Schmerz gleichermaßen inkorporiert: die Haut.

¹⁷⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 153.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. Aber nicht jede Nahrung ist Genuss. Levinas macht deutlich, dass Nahrung auch nur notwendiger Treibstoff eines Überlebenden werden kann.

¹⁷⁷ Levinas beschreibt die Nahrungsaufnahme als einen Prozess, der mit zwei ‚Innerlichkeiten‘ umgeht: „Das Hineinbeißen ist irreduzibel auf das In-die-Hand-Nehmen, denn es ist schon Aufnahme, Aufgesaugtwerden durch ein ‚innen‘, in die Ambiguität zweier ‚Innerlichkeiten‘ hinein: die des ‚Behältnisses‘ mit räumlichen Formen und die des Ich, das das Andere seiner Identität einverleibt und sich so um sich selbst dreht.“ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 166.

¹⁷⁸ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 81, 397. Es ist die erotische Liebe, die zwischen dem Jenseits des Begehrens und dem Diesseits des Bedürfnisses hin- und hergeht.

¹⁷⁹ A.a.O., S. 81.

¹⁸⁰ A.a.O., S. 83.

¹⁸¹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 24. Dazu passt auch Levinas’ Definition von Liebe: „Ein Verhältnis zu dem, das sich für immer entzieht.“ Levinas: *Die Zeit und das Andere*, S. 57.

Das Haut-Erleben ist für die Phänomenologie eine zentrale Fragestellung. Leibliche Situiertheit und Orientierung ist ohne sie nicht zu denken. So überrascht es wenig, dass bei nahezu allen phänomenologischen Analysen von Husserl über Merleau-Ponty bis zu aktuellen Beiträgen die Haut zur entscheidenden Schnittstelle wird. Sie stellt überhaupt erst die Möglichkeit dar, eine Begegnung und Berührung stattfinden zu lassen. Da phänomenologische Analysen durch die Beobachtung eigener Leiberfahrungen methodisch wenig andere Möglichkeiten haben als vom Selbst auszugehen, stellt zunächst die sich selbst berührende Hand, die Doppelempfindung der Selbstberührung, bei der der Leib zugleich affizierter und affizierender Leib ist, eine besondere analytische Herausforderung dar.¹⁸² Im Anschluss an ein formuliertes Verständnis der Selbstberührung kann dann weiter gefragt werden: ‚Wie kann Welt berührt werden?‘, ‚Wie ist Fremdaffektion möglich?‘, ‚Was zeigt sich im Händedruck mit einem Anderen?‘. Levinas versteht es auch an dieser Stelle, den Anderen nicht als nachträglich hinzutretenden Aspekt zu denken. Levinas denkt das ‚In-seiner Haut-Sein‘ immer schon als ‚den-Anderen-in-seiner-Haut-haben‘.

1.3.1 Levinas' Phänomenologie der Haut

*„Wir brauchen eine breitere Dermatologie.
Eine Wissenschaft von der Haut als Grenze
zwischen mir und der Welt.“¹⁸³*

Wir erfahren die Welt am eigenen Leib, sie geht uns *unter* die Haut, sie rückt uns *auf* die Pelle. Haut-Topoi, so die Kulturwissenschaftlerin Claudia Benthien, sind immer „Gleichnisse für das Selbst-Welt-Verhältnis.“¹⁸⁴ Mit Michel Serres kann gesagt werden: die Haut ist der Ort, an dem das Ich sich entscheidet.¹⁸⁵ Mit Levinas im gedanklichen Gepäck möchte man ergänzen, die Haut ist Ort der Erfahrbarkeit für das Verhältnis von Selbst und Anderem. Wenn auch die Haut nicht gleichbedeutend mit Körpergrenze zu verstehen und ideengeschichtlich stark wandelbar ist, steht sie doch gerade dadurch paradigmatisch für die doppelsinnige Grenze des Selbst. Jutta Czapski, die in ihrer Arbeit *Verwundbarkeit in der Ethik von*

¹⁸² Die sich selbst berührende Hand als philosophisches Problem wird unter anderem bei Augustinus, Condillac und Maine de Biran behandelt. Prominent ist die Analyse von Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 115–122.

¹⁸³ Flusser zitiert nach Guldin: „Ineinandergreifende graue Zonen“, S. 44.

¹⁸⁴ Claudia Benthien: *Haut: Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Reinbek 1999, S. 7.

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

Levinas die Haut als Manifestation der Verwundbarkeit vorstellt, unterstreicht den paradoxalen Charakter der Haut, die gleichzeitig offen und verschlossen ist, gleichzeitig gebend und getrennt.¹⁸⁶

Hier könnte der metaphorologische Zugang des vorherigen Kapitels nahtlos weiter verfolgt und verbreitert werden: *worüber sprechen wir, wenn wir über Haut sprechen?* Schnell würde klar werden, dass in der Rede über die Haut immer auch Konzeptionen von Subjekt- und Wahrheitsbegriff mitverhandelt werden. Redewendungen wie ‚die nackte Wahrheit‘ oder Flussers Rede von „erkenntnistheoretischer Lepra“¹⁸⁷ bestärken diese These. Gleichwohl in diesem Kapitel Metaphoriken der Haut unverzichtbar sein werden, gilt nun das Hauptaugenmerk der Haut im Denken von Levinas, der – wie zu zeigen sein wird – mit seinem Verständnis von *In-der-Haut-Sein* alle im vorigen Unterkapitel herausgearbeiteten semantischen Grenzfunktionen – Abgrenzung, Beziehung und Überschreitung – thematisiert: die Haut als Beengung, Öffnung zum Anderen und Ort der Verletzung und Wandlung. Vorgestellt wird hier nicht unbedingt ein sich aufbauender gedanklicher Dreischritt, sondern drei Hinsichten auf eine von Levinas relativ komplex gedachte und noch komplizierter ausgedrückte Relationalität.

1.3.2 In-seiner-Haut-Sein: Identität, Hülle, Beengung

„Nichts als Wunde war er.“¹⁸⁸

„Was weiß ich? Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, – wir sind sehr einsam.“¹⁸⁹

In der Rede von der Haut als *trennendem* und *abgrenzendem* Organ werden gemeinhin – analog zur Grenze – zwei Aspekte verhandelt: der bereits mehrfach angesprochene Doppelcharakter, der unentschieden lässt, ob die Haut Hülle eines darin verborgenen Subjekts oder identisch mit diesem Subjekt ist. So wird die Haut zum diskursiven Schauplatz von Leib-Seele-Verhältnissen. Um zu verstehen, auf welche ideengeschichtlichen Gemen-gelagen Levinas mit seinem Hautdenken reagiert, soll zunächst ein kurso-

¹⁸⁶ Jutta Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, Würzburg 2017, S. 129.

¹⁸⁷ Flusser zitiert nach Guldin: „Ineinandergreifende graue Zonen“, S. 45.

¹⁸⁸ Ovids *Metamorphosen*, Schindung des Marsyas, zitiert nach Benthien: *Haut*, S. 82.

¹⁸⁹ Georg Büchner: „Dantons Tod“, in: ders., *Dichtungen*, Leipzig 1990, S. 5–82, hier S. 9.

rischer Überblick über verschiedene einflussreiche Haut-Narrative geliefert werden.

Dazu hilft die Frage nach dem Gegenbegriff. Sie führt ins frühe Christentum, in dem sich die Haut vor allem als Gegenbegriff zum Fleisch vorstellt.¹⁹⁰ Hier zeigt sich die Haut als etwas, das ein authentisches Inneres birgt, verbirgt, schützt, maskiert und tarnt. Sie ist sichtbare Oberfläche, die eine eigentliche Substanz einhüllt, aber auch eine robuste Äußerlichkeit, die das fragile, materiell gedachte Innere zusammenhält. Ein anderer prominenter Gegenbegriff ist die Seele. Die Haut zeigt sich – sehr grob gesprochen – als materieller Behälter einer immateriellen oder feinstofflichen Seele. Die Haut ist notwendig, bleibt aber fremd, unverbunden, nicht zum Wesen gehörend und wird perspektivisch abgestreift werden. Die Gegenbegriffe *Fleisch* und *Seele* werden in Analogiemodellen bestätigt. Die Haut wird, so Benthien, klassischerweise mit *Kleid* und *Haus* analogisiert:

„Obwohl beide Körperbilder bereits aus Antike und Christentum als Raumvorstellungen der Seeleneinwohnung bekannt sind, sie also strenggenommen nicht nacheinander entstanden, ist das poröse Kleid ein Modell, in welchem die Körperoberfläche noch mehr in Bezug auf ihre physiologischen Eigenschaften gedacht wird, als es im Haus-Modell der Fall ist.“¹⁹¹

Das Haut-Kleid ist porös, flexibel, vielschichtig, anpassungsfähig und materiell ähnlich des Fleisches, das es trägt. Die Haut-Mauer ist starr, undurchdringlich und steht substanziell im äußersten Kontrast zu dem, was sie in sich beherbergt – was außerdem die Bedeutsamkeit der Körperöffnungen erhöht.¹⁹² Als Zeitpunkt eines fundamentalen Wandels in der Haut- und somit in der Leibwahrnehmung nennt Benthien das 18. Jahrhundert.¹⁹³ Dort wird das selbst Getrennte zum Trennenden des Selbst, das ablegbare *Leibkleid* zur „Begrenzung eines individuellen Leibes“¹⁹⁴. Was trennt die so gedachte Haut? Sie trennt ein ‚Innen‘ und ein ‚Außen‘,

¹⁹⁰ Vgl. Tertullian: „Über die Auferstehung des Fleisches (De resurrectione carnis)“, in: *Tertullians sämtliche Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K.A. Heinrich Kellner, Band 2, *Tertullian, dogmatische und polemische Schriften*, Köln 1882, S. 417–507, hier S. 430: „Denn überall, wo man die Haut abstreift, wird das Fleisch blossgelegt.“

¹⁹¹ Benthien: *Haut*, S. 33.

¹⁹² A.a.O., S. 39.

¹⁹³ Wie der Wandel durch Wechselwirkungen von medizinischen und technischen Entwicklungen und philosophischen Ideen wie der Monadologie von Leibniz oder eben Hegels Grenzdenken beeinflusst wird, kann hier nicht im Detail erörtert werden. Benthien zeichnet in ihrer detaillierten kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung nach, inwiefern die Vorstellung der Mauer-Haut sich mehr und mehr durchsetzt und wie diese sich durch Rationalisierungs- und Versachlichungsprozesse im Jahrhundert der Aufklärung verändert.

¹⁹⁴ Benthien: *Haut*, S. 16.

wie auch eine ‚private‘ und eine ‚öffentliche‘ Sphäre. Dass diese Idee einen gewissen ideengeschichtlichen Neuwert hat, betont Benthien in Rückgriff auf Norbert Elias: „Elias macht deutlich, daß diese Erfahrung des ‚Innen‘ und des ‚Außen‘, obwohl sie uns so unmittelbar einleuchtend erscheint, keine Grunderfahrung aller Menschen in allen Kulturen, sondern vielmehr ein spezifisch neuzeitlicher Typ der Selbsterfahrung ist.“¹⁹⁵ Das neuzeitliche Selbst erfindet sich als bürgerliches Subjekt in Abgrenzung zum Anderen. Der Gegenbegriff zur Haut ist dann weder Fleisch noch Geist, sondern *das Andere*. Es gilt nunmehr: wo die Haut angegriffen wird, ist das Selbst in Gefahr. Das Andere wird mit dem Äußeren identifiziert. Und auch wenn die Medizin das Organ Haut zunehmend in seiner Durchlässigkeit erkennt, wird, so Benthien, die Haut heute „als was erlebt, das zwar individuiert, primär aber trennt. Die Autonomie des Selbst führt somit erst zur Entdeckung der Tragik von Abgeschlossenheit und Verbindungslosigkeit zur Welt.“¹⁹⁶ Unbedingt erwähnenswert ist, dass die eben holzschnittartig nachgezeichnete Konstruktion eines durch und als Haut abgeschlossenen individuellen Leibes, eine männliche und weiße ist. Sie wird auch dadurch stark, dass sie sich über die Abgrenzung gegenüber *anderen* Konzeptionen des Hautdenkens definiert.¹⁹⁷ Die in einem asymmetrischen Machtverhältnis vorgenommene Reduktion von mittels *race* und *gender* als *anders* definierte Menschen auf ihre Hüllen-Haut und die damit einhergehende Objektivierung und Legitimation des Zugriffs auf die Körper steht strukturell im unmittelbarem Zusammenhang mit dem Haut-Subjekt, das zwischen sich und seiner Haut nicht unterscheidet. Die

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., S. 282.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Vgl. Benthien: *Haut*, S. 102. Der Frauenkörper wird als Behälter, Container oder Hülle konstruiert – unkontrolliert, offen, flüssig, hohl, tropfend – und ist folglich nicht autonom und selbstbestimmt, sondern tragend. Der Frauenkörper ist in diesem Denken – anders als in der Analogie der Haut als Kleid – kein Etwas in einer Hülle, sondern die Hülle selbst. Wie die *weiße* weibliche Haut wird auch die *Schwarze* Haut konstruiert als manifester Ort des Andersseins. Auch der *Schwarzen* Haut wird abgesprochen, abgeschlossen und definiert zu sein. Das zeigt sich unter anderem in den rassistischen Topoi des ‚Abfärbens‘ oder ‚Aussonderns von schwarzer Farbe oder dunklem Schweiß‘. Gleichzeitig wird durch die Zuschreibung von Attributen wie ‚dick‘, ‚intransparent‘ und ‚nicht fähig zu erröten‘ ein rassistisches Narrativ erzeugt, das dem *Schwarzen* Körper eine individuelle Leiblichkeit, Persönlichkeit, innere Regungen und Schmerzempfinden aberkennt. An Benthians Analyse zeigt sich, wie wichtig ein intersektionaler Ansatz ist, der mehrere Diskriminierungsformen und deren Wechselwirkungen berücksichtigt. In der genannten Literatur werden *race* und *gender* meist getrennt betrachtet, d.h. die weibliche Haut wird implizit als weiße Haut diskutiert. Die *Schwarze*, weibliche Haut bleibt für die Theorie unsichtbar.

Haut, gedacht als abgeschlossene, identifizierende Abgrenzung – trennt das Selbst vom Anderen und das Andere von sich selbst.¹⁹⁸

Wie verhält sich nun Levinas dazu? Es ist offensichtlich, dass er eine ontologisierende, egologisierende oder objektivierende Sichtweise der Haut als Ort eines epistemischen Zugriffs oder einer selbstbestimmten Körpergrenze nicht übernehmen kann. Haut ist weder Kleid noch Haus, weder das Andere des Geistes noch das Andere des Fleisches, noch die Abgrenzung zum Anderen. Dennoch ist sie maßgeblich am Ereignis der Subjektivierung beteiligt, wie jetzt zu zeigen sein wird. Dies steht freilich im engen Zusammenhang, wie Levinas überhaupt Leiblichkeit denkt: der Leib wird besonders im Frühwerk als ‚Ausweg aus dem Sein‘¹⁹⁹ vorgestellt, was zugleich seinen Stellenwert im Denken von Levinas verdeutlicht, der seine ganze Anstrengung darauf setzt, die hegemoniale und zerstörerische Stellung des *Seins* in der Philosophie zu verabschieden. Die Leiblichkeit ist unausweichlicher Ort einer radikalen, „traumatischen Passivität“²⁰⁰:

„Der Leib ist weder Hindernis, das der Seele entgegensteht, noch Grab, das sie gefangenhält, vielmehr das, wodurch das Sich die Empfänglichkeit selbst ist. Äußerste Passivität der ‚Inkarnation‘ – ausgesetzt sein der Krankheit, dem Leiden, dem Tod, das heißt ausgesetzt sein dem Mitleiden und, als Sich, der Gabe, die ihren Preis hat.“²⁰¹

¹⁹⁸ Phänomenologischen Haut-Betrachtungen kann ein fehlendes Verständnis für die Problematik der unterschiedlichen Konstruktionen des In-der-Haut-Seins attestiert werden. Bei Simone de Beauvoir findet sich genau diese Kritik an Levinas: seine Analyse der leiblichen Beziehung zur Welt universalisiere die männliche Perspektive. Vgl. Tina Chanter (Hrsg.): *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania 2001, S. 2. Merleau-Ponty schreibt zwar in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* vom Leib als geschlechtlich Seiendem, denkt jedoch unreflektiert aus der Perspektive eines männlich konstruierten Leibes aus. Der Versuch, dies aufzuarbeiten, findet sich in neueren Ansätzen, feministische Theorie, Critical Race Studies und Phänomenologie zu verbinden, z.B. von Autor*innen wie Eva-Maria Simms oder Sara Ahmed. Dafür wird ein gemeinsamer Ausgangspunkt identifiziert: Ein situiertes, abhängiges und verletzliches Subjekt. Dieser Ausgangspunkt – insbesondere die Verletzlichkeit – scheint zunächst unspektakulär, ist jedoch gerade im Hinblick der aus einer im hegemonialen Denken tief verankerten Vorstellung einer überaus verletzlichen Frauen-Hülle (Attraktion und Berührungswunsch) und einer unverletzlichen Schwarzen-Hülle (Aggression und Berührungsbwehr) nicht selbstverständlich. Vgl. Benthien: *Haut*, S. 286. Dass Benthien in dieser Aussage nicht auffällt, dass die *Schwarze* Frauen-Hülle unerwähnt bleibt, ist bemerkenswert.

¹⁹⁹ Emmanuel Levinas: *Ausweg aus dem Sein*, Hamburg 2005.

²⁰⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 245.

²⁰¹ A.a.O., S. 242.

Levinas zeigt anhand Situationen wie der Schlaflosigkeit und der Scham die „Unmöglichkeit, sich zu distanzieren“²⁰² – eine Unmöglichkeit, die ihren Grund eben in der Leiblichkeit und im *In-der-Haut-Sein* hat:

„[...] denn in seiner Haut sein ist eine extreme Form, ausgeliefert zu sein, die nicht den Dingen widerfährt – nimmt dieses Sich nicht alle Verantwortung auf sich, eben wegen der Unmöglichkeit, sich seiner Identität, auf die die Verfolgung es zurückbeugt, zu entziehen?“²⁰³

Dieses *In-der-Haut-Sein* wird zunächst nicht positiv erkannt, etwa als heimeliges Einwohnen, sondern als ziemlich ungemütlicher Zustand der Verfolgung. Levinas zeichnet die Subjektivität eines *In-Sich* in diametralem Gegensatz zu einem souveränen, sich selbst setzenden Haut-Subjekt:

„In der eigenen Haut. Nicht ruhend in einer Form, sondern unwohl in der eigenen Haut, blockiert und gleichsam verstopft durch sich selbst, unter sich selbst erstickend, ungenügend geöffnet, gezwungen, sich von sich selbst zu lösen, tiefer zu atmen, bis zum Ende, sich zu enteignen bis dahin, sich selbst zu verlieren.“²⁰⁴

Tatsächlich ist dies sogar eine der wenigen Stellen, an denen sich Levinas direkt auf Hegel bezieht und sich explizit konträr zu dieser Tradition positioniert. Der fundamentale Unterschied besteht demnach darin, dass sich, von einer anarchischen Passivität ausgehend, hinter der Gleichheit des Bewusstseins deutlich eine Ungleichheit im Sich abzeichnet²⁰⁵ – und zwar eine dialektisch nicht einholbare Ungleichheit. Eine Rückkehr des Seins zu sich selbst ist damit unmöglich, ein Ankommen und Ruhen im Selbst ist unmöglich. Das Ich ist nicht mit sich selbst identisch, es wird radikal zurückgedrängt – „weiter zurück als bis zur eigenen Identität bis hinein in den Anderen.“²⁰⁶ Es ist ein Riss im Subjekt und nur durch diesen Riss kann das Ich überhaupt ein *Sich* werden:

„Auf sich selbst zurückgedrängt, in sich, weil ohne alle Zuflucht, in sich so wie in der eigenen Haut – und in der eigenen Haut zugleich nach außen hin ausgesetzt – was für die Dinge nicht der Fall ist – und in dieser nackten Ausgesetztheit durch die Anderen besessen – schlägt nicht so das Sich Wurzeln in sich, eben dadurch, daß es sich seiner Identität nicht entziehen kann, auf die hin es sich als Verfolgtes zurückzieht?“²⁰⁷

²⁰² A.a.O., S. 249.

²⁰³ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 315.

²⁰⁴ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 245.

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 255.

²⁰⁶ A.a.O., S. 256.

²⁰⁷ A.a.O., S. 249.

Mit der radikalen Zurückdrängung beschreibt Levinas eine komplexe Relation. Bemerkenswert ist der Zusammenhang zwischen Rückzug und Öffnung. Je radikaler der Rückzug gedacht wird, desto stärker wird auch der Gedanke der Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen und der nicht intendierten Öffnung hin zum Anderen. Je radikaler dieses Ausgeliefertsein gedacht wird, desto klarer zeigt es sich als Bedingung für die Konstruktion einer Subjektivität, die nie souverän und ohne jedes Engagement immer schon ausgeliefert ist. Levinas arbeitet damit an der „Einführung eines Seienden, das nicht *für sich* ist, das *für alle* ist – Sein und zugleich Sich-vom-Sein-Lösen; das *Für-sich* in der Bedeutung: Selbstbewußtsein, das *Für-alle*: Verantwortung für die Anderen, Tragen des Universums.“²⁰⁸ Das bedeutet, dass das Sich immer schon verantwortlich ist, es hat keine Wahl, sich verantwortlich zu fühlen oder nicht. Levinas ist klar, dass dies für ein Subjektdenken, das Freiheit zur Bedingung von Verantwortung macht und eine unfrei auferlegte Verantwortung als Gewalt oder Zwang erkennt, einen Affront darstellt.²⁰⁹ Umso mehr hält er daran fest, dass es die vor aller Reflexion liegende, unendliche Verantwortung ist, die es ermöglicht, „über das begrenzte – und egoistische – Schicksal desjenigen [...] [hinauszugehen, EG], der nur *für sich* ist [...]“. ²¹⁰ Es muss die menschliche Brüderlichkeit sein, die der Freiheit vorausgeht.²¹¹ Dass das unverschuldete, unverdiente ‚Tragen des Universums‘ nicht nur eine Bürde ist, zeigt Levinas, indem er die Wertungen umkehrt: ‚Wollendes Subjekt‘ nutzt er pejorativ, während unendliches ‚Verantwortlich-Sein‘ einen befreienden Klang bekommt:

„Je mehr ich zu mir komme, desto mehr lege ich – unter dem Trauma der Verfolgung – meine Freiheit als konstituiertes, wollendes, herrschendes Subjekt ab, desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich [...]. Durch die Anderen bin ich ‚im Sich‘.“²¹²

Anhand der Haut lässt sich die philosophische 180°-Wende, die Levinas versucht, gut nachvollziehen. Denn sie ist letztlich der Ort, an dem sich die Subjektwerdung manifestiert. Wenn Serres – wie bereits zitiert – sagt, die Haut sei der Ort, an dem das Ich sich entscheidet, kann Levinas in den Mund gelegt werden: die Haut ist der Ort, an dem das Ich sich *scheidet*

²⁰⁸ A.a.O., S. 257.

²⁰⁹ Der Affront entsteht auch dadurch, dass Levinas diese Dynamiken hauptsächlich mit juristischen Termini beschreibt: Anklage, Verfolgung, Schuld, Sühne, Vorladung. In der Rechtsprechung muss davon ausgegangen werden, dass Personen frei handeln und nicht ohne Grund angeklagt werden, nicht ohne Vergehen schuldig gesprochen werden. Im levinasschen Subjektdenken passiert allerdings genau dies: Anklage ohne Grund, Vorladung vor jeder Möglichkeit, zu Handeln.

²¹⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 257.

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² A.a.O., S. 249.

und das Sich *entschieden wird*. Das im ideengeschichtlichen Abriss skizzierte Paradigma ‚Wo die Haut angegriffen wird, ist das Selbst in Gefahr!‘ kann mit Levinas durch ‚Weil die Haut angreifbar ist, kann das Selbst überhaupt sein!‘ ersetzt werden. Die Haut ist zwar auch so noch zu verstehen als Grenze des Selbst – jedoch nicht als Grenze, die identifiziert, fernhält und in Beziehung setzt, sondern als Grenze, die Bruch, Öffnung und Beziehung selbst ist.

1.3.3 Der-Eine-für-den-Anderen-Sein: Liebkosung, Nacktheit, Nähe

„Die Berührung ist Zärtlichkeit und Verantwortung.“²¹³

Das philosophische Narrativ des In-seiner-Haut-Seins stellt trotz und gerade anhand von Alteritätsempfindungen vor allem Aspekte von Identität und Subjektivierungsprozessen in den Vordergrund. Mit Levinas lässt sich eine andere Perspektive entdecken: *Der-Eine-für-den-Anderen-Sein*. Bevor nun in einem zweiten Schritt die Haut als Ort der Berührung vorgestellt wird, braucht es eine Vorbemerkung: denn es ist fast merkwürdig, wie Levinas über leibliche Phänomene schreibt. Trotz seines Blicks auf klassische phänomenologische Topoi – Haut, Berührung, Ekel, etc. – und seinen Bezügen zur phänomenologischen Tradition, scheint es, als diene die Betrachtung der Empfindungen, wie sie sich zeigen, nur dazu, jenem, was eben *nicht* erscheint, auf die Spur zu kommen: „Spur, die noch ganz warm ist, wie die Haut des Anderen.“²¹⁴

Levinas versucht letztlich eine Phänomenologie des Nicht-Erscheins, eine Phänomenologie des *Nächsten*, was gewissermaßen paradox ist, denn: „So ist der Nächste kein Phänomen, und seine Gegenwart geht nicht auf im Gewärtigen und Erscheinen.“²¹⁵ Das führt zu der Frage, ob Levinas überhaupt an einer Phänomenologie des Leibes interessiert ist oder ob der Bezug auf den Leib und dessen unmittelbare Empfindungen, wie Thomas Bedorf vermutet, vor allem instrumentellen Charakter hat: „Leibliche Erfahrungen, in denen Andersheit im Selbst aufgewiesen wird, dienen allein als eine Weise, die Andersheit anzusprechen, die nicht *als solche* sagbar ist.“²¹⁶ Es ist sinnvoll, sich dieses Über-Bande-Spielen in der levinasschen Denkweise vor Augen zu führen. So lässt sich besser verste-

²¹³ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 275.

²¹⁴ A.a.O., S. 284.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Bedorf: „Der blinde Philosoph des Blicks“, S. 80.

hen, wie Levinas die Verbindung von Leib, Sprache und Verhältnis zur Erkenntnis strickt – eine Verstrickung, die bei der heiklen Frage der Berührung besonders stark hervortritt. Um dies zu klären, ist Levinas vor allem damit beschäftigt, Verwechslungen auszuräumen: die Berührung der Haut ist weder zu verwechseln mit der Berührung eines Dinges noch mit der Berührung eines anderen transzendentalen Ichs. Die Haut ist weder zu verwechseln mit einer abstrakten Idee noch mit einem Gegenstand der Analyse. Berührung ist weder beliebige Metapher noch vereinigendes Geschehen. Denn Levinas' Idee der Berührung kann sich nicht – wie bei Merleau-Ponty, auf den er sich explizit bezieht und den er dafür scharf kritisiert –²¹⁷ in eine anonyme Zwischenleiblichkeit auflösen. Die Leiblichkeit ist nie anonym oder objektiv, sie bedeutet Subjektivität *und* – hier unterscheidet sich Levinas von Merleau-Ponty – Stellvertretung für den Anderen. Levinas fasst diesen Zusammenhang von Leiblichkeit, Stellvertretung und Passivität im Begriff der *Geiselschaft*²¹⁸. Ohne irgendein Engagement ist das leibliche Subjekt immer schon Geisel, d.h. qua seines Leibes besessen durch den Anderen, radikales Für-den-Anderen-Ein-*stehen* und doch Ich-und-kein-Anderer-Sein. Leiblich zu sein, d.h. in-der-Haut-sein, bedeutet immer auch mit der eigenen Haut für den Anderen zu bürgen:

„Vielmehr weil die Subjektivität Sensibilität ist – Ausgesetztheit gegenüber den Anderen, Verwundbarkeit und Verantwortung in der Nähe der Anderen, der-Eine-für-den-Anderen, das heißt Bedeutung – und weil die Materie genau der Ort dieses Für-den-Anderen ist, [...] – deshalb ist das Subjekt aus Fleisch und Blut, ein Mensch, der Hunger hat und der ißt, Eingeweide in einer Haut, und so fähig, das Brot zu *geben*, das er gerade verzehrt, oder seine Haut zu geben.“²¹⁹

Die Haut ist „Sinnndimension des Leibes.“²²⁰ Auf ihr und an ihr spielt sich all das ab, was Levinas für seine weiteren Ausführungen braucht: Nacktheit, Zärtlichkeit, Liebkosung. All diese Begriffe bezeichnen Relationen – oder besser gesagt die eine Relation der *Nähe* in verschiedenen Hinsichten, die Levinas bewusst begrifflich nicht sauber unterscheidet: „Diese Relation der Nähe definiert das Sinnliche. Es ist Zärtlichkeit: vom Antlitz zur Nacktheit der Haut, eines im Kontext des Anderen, in diesem Kontext seinen vollen Sinn entfaltend, vom Reinen bishin zum Wirren.“²²¹ Durch die sprachliche Verwobenheit stellt er klar, dass das Konkrete als Sinnliches Unmittelbarkeit bedeutet, das durch Thematisierung und Re-

²¹⁷ A.a.O., S. 72–75.

²¹⁸ Vgl. Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 282.

²¹⁹ A.a.O., S. 175.

²²⁰ Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 130.

²²¹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 279.

flexion vermittelt und so reduziert und oberflächlich wird.²²² Die Relation der Nähe entzieht sich dem epistemischen Zugriff und so bleibt Levinas nichts anderes übrig, als immer wieder anzusetzen und in vielen, oft tautologischen Varianten – gerade *Jenseits des Seins* ist voll davon – auszudrücken, was durch den Ausdruck immer schon an Wahrheit verliert. Die Nähe ist unintendiert, unmittelbar, irreduzibel: „So ist die Nähe auf *anarchische* Weise die Beziehung zu einer Singularität ohne Vermittlung irgendeines Prinzips oder irgendeiner Idealität.“²²³ Die betastende, d.h. die Welt nach Wissen absuchende Haut ist nicht zu verwechseln mit der berührenden und liebkosenden Haut, denn sie ist Haut *in der Nähe*. Die Nähe ist insofern wichtig, als dass sie „das Subjekt in eben seine Subjektivität bringt, als Verhältnis und als Größe dieses Verhältnisses.“²²⁴ Sie bedeutet nicht Nachbarschaft, Nebeneinander oder Koexistenz, sondern Unruhe:

„Etwas passiert vom einen zum anderen und vom anderen zu einen, ohne daß die beiden Bewegungen allein durch das Vorzeichen unterschieden wären. Sollte also in dieser Berührung etwas gesagt oder gelernt werden? Sollte sich also etwas thematisieren? Nichts außer der Berührung durch die Berührung selbst.“²²⁵

Die Unmittelbarkeit der Berührung meint Genießen und Leiden durch den Anderen, ein Für-den-Anderen-Sein. Besonders eingehend zeigt Levinas dies in *Die Zeit und der Andere* im Hinblick auf den Eros. Sexualität, gedacht als ein Ergreifen, Besitzen, ein biblisches Erkennen oder auch vereinigendes Verschmelzen, muss misslingen. Anders gedacht misslingt sie nicht, nämlich mit dem Verständnis von Zärtlichkeit und Liebkosung als Beziehung zu dem, das sich für immer entzieht.²²⁶

„Aber das, was liebkost wird, wird, im eigentlichen Sinne, nicht berührt. Es ist nicht das Samtweiche oder die angenehme Wärme dieser in der Berührung gegebenen Hand, die von der Liebkosung gesucht wird. Dieses Suchen der Liebkosung stellt gerade dadurch, daß die Liebkosung nicht weiß, was sie sucht, ihr Wesen dar. Dieses ‚nicht wissen‘, dieses grundlegende Nicht-hingeordnet-sein-auf ist das Wesentliche an ihr. Sie ist wie ein Spiel mit etwas, das sich entzieht, wie ein Spiel, das absolut ohne Entwurf und Plan ist, ein Spiel nicht mit dem, was das Unsrige und was zu einem Wir werden

²²² Vgl. ebd.

²²³ Ebd.

²²⁴ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 193.

²²⁵ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 285.

²²⁶ Dass dies wiederum kein Misslingen darstellt, stellt Levinas deutlich heraus: „Was man als Mißlingen der Kommunikation in der Liebe ausgibt, stellt gerade die Positivität des Verhältnisses dar; diese Abwesenheit des anderen ist gerade seine Anwesenheit als Anderer.“ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 89.

kann, sondern mit etwas anderem, etwas immer anderem, immer Unzugänglichem, immer Zu-Kommenden.“²²⁷

Berührung im Sinne von Kontakt, Austausch, einer Form der Gleichheit oder Angleichung, des Erkennens oder der Gemeinschaft – das alles ist nicht möglich. So bestätigt sich paradoxerweise gerade in der Berührung die radikale Trennung. Je näher, nackter und zärtlicher die Berührung, desto erfahrbarer wird der Bruch:

„In Berührung sein: weder den Anderen einsetzen und damit seine Anderheit zunichte machen noch mich selbst im Anderen aufheben. In der Berührung genau sind Berührendes und Berührtes getrennt, als entfernte sich das Berührte, das immer schon Andere, als hätte es mit nichts gemeinsam.“²²⁸

Die Berührung ist unmittelbare Erfahrung der Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen. In der Nähe, so Levinas, ist die Haut weder Behälter noch Schutz für den Organismus noch schlichte und einfache Oberfläche eines Seienden, sondern Nacktheit. Nacktheit spielt in der Philosophie von Levinas eine große Rolle. Nacktheit ist nicht Unbekleidetheit, sondern Beziehung. Nacktheit bedeutet immer: nie nackt genug zu sein. Nähe bedeutet immer: maßlose Abwesenheit. Berührung bedeutet immer: radikale Trennung. Nacktheit bedeutet Verwundbarkeit und ist weniger ein Zustand als eine Beziehungsform, ein ethischer Begriff: ein Für-den-Anderen-Sein. Nackt ist nicht nur die Haut, sondern auch das bereits erwähnte *Antlitz* – einer der wichtigsten und originellsten Begriffe im Denken von Levinas. Haut und menschliches Antlitz nennt Levinas meist in einem Atemzug, verwendet die Begriffe sogar synonym.²²⁹ Antlitz, Berührung der Haut, Verantwortung und ethische Beziehung stehen im unmittelbaren Zusammenhang, „[...] weil die *Berührung der Haut immer noch die Nähe des Gesichts ist, Verantwortung, Besessenheit durch den Anderen, der Eine-für-den-Anderen-sein*: die eigentliche Entstehung der *Bedeutung* jenseits des *Seins*.“²³⁰ Die ganze ethische Ordnung der Sozialität, so Levinas, wird nicht nur in der Nacktheit des Antlitzes bedeutet, sondern im expressiven Charakter des menschlichen Seins, also auch im Händedruck, im Kuss, in der Liebkosung.²³¹

²²⁷ A.a.O., S. 60.

²²⁸ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 193. Sexualität kann mit Levinas als gesteigerte Form der Berührung erkannt werden, als Superlativ: „[...] in der Subjektivität die Maßlosigkeit des Nicht-Orts, in der Liebkosung und der Sexualität das ‚Übermaß‘ der Berührung, als ob die Berührung eine Steigerung zuließe, bis zum Kontakt durch den Schoß, eine Haut, die unter die Haut geht – einer anderen Haut.“ A.a.O., S. 33.

²²⁹ Vgl. Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 275, 280, 292f.

²³⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 203, Hervorh. im Orig.

²³¹ Vgl. Emmanuel Levinas: „Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty“, in: Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels: *Leibhaftige Vernunft. Spu-*

Es irritiert, dass Levinas die Berührung vor allem in ihren angenehmen Ausprägungen denkt. Zwar ist an einigen Stellen von der hingehaltenen Wange oder abstrakt von Verwundung (eigentlich sogar von Verwundbarkeit, d.h. potentieller Verwundung), Leiden und Schmerz die Rede, dennoch bleibt offen, warum Levinas statt nur von zärtlicher Liebkosung nicht auch, was naheliegend wäre, von grausamen Schlägen oder gewalttätigem Kratzen und Zwicken schreibt.²³² Sind nicht auch sie Phänomene des Ausgesetzt-Seins? Sind auch sie eine Form von Nähe? Ist die Faszination des zärtlichen Streichelns als nicht-suchende Suchbewegung nicht mit einem ebenso faszinierenden wie unwissenden sadistischen Akt verwandt? Oder hat eine absichtliche Zufügung von Schmerz eine fundamental andere Stoßrichtung? Muss schmerzzufügende Ineinflussnahme als ein kriegerischer und seinszentrierter Versuch der Aneignung verstanden werden, den Levinas gerade mit der Idee der Nähe kontrastiert? Levinas gibt darauf keine explizite Antwort. Um dieser Frage nachzugehen, soll Agamben zu Wort kommen. In seinem Buch *Nacktheiten* bezieht sich Agamben zwar nicht explizit auf Levinas, formuliert dennoch teilweise ähnliche Aussagen. So sieht auch er in der

„[...] Unmöglichkeit der Nacktheit, das Paradigma unserer Beziehung zu ihr. Als Ereignis, das nie zur Vollendung kommt, als Form, die sich in ihrem Geschehen nicht ganz erfassen lässt, ist die Nacktheit buchstäblich unendlich, hört niemals auf, sich zu ereignen.“²³³

Nacktheit ist ganz gegenwärtig, kann aber nicht *gesehen* werden.²³⁴ Im Rückgriff auf Jean-Paul Sartre beschreibt Agamben das Anliegen von Sadist*innen. Es ist sadistisches Begehren, im Körper des Anderen das Fleisch (*chair*) hervorzubringen, ihn des *Kleides der Anmut* zu entledigen.²³⁵ Die Anmut besteht dabei aus *Spuren* – um mit einer levinasschen Vokabel zu sprechen. Es sind absichtsvolle Gesten, intendierte Bewegungen und souveräne Tätigkeit, die den Körper – auch wenn er physisch nackt ist – bekleiden. Das sadistische Begehren versucht, all das zu unterbinden, dadurch die Anmut an ihrer Verwirklichung zu hindern, den An-

ren von Merleau-Pontys Denken, München 1986, S. 48–55, hier S. 53. Zur Zweideutigkeit des Kusses siehe Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 170.

²³² Mit der Gewaltfrage bei Levinas haben sich auch Judith Butler und Jacques Derrida beschäftigt. Sie fragen, ob nicht die Verwundbarkeit die Gewalt erst provoziert. Vgl. Czapski, 142–148. Die Konzentration auf das Zärtliche liegt gewiss auch im Kontrast des Verständnisses des sterblichen Seienden als jenes, das der tödlichen Gewalt ausgesetzt ist, als Existenz, die nur durch eine Vertagung vom Tod getrennt ist. Dieser Umstand wird in Kapitel 2.2 näher erläutert.

²³³ Giorgio Agamben: *Nacktheiten*, Frankfurt am Main 2010, S. 111.

²³⁴ Vgl. a.a.O., S. 126.

²³⁵ Vgl. a.a.O., S. 125.

deren völlig zu entblößen und auf obszöne Weise *Fleisch* werden zu lassen. Doch dieses Projekt ist zum Scheitern verurteilt: „Je mehr der Sadist sich darin verbeißt, den Anderen als Werkzeug zu behandeln, desto mehr entgeht ihm diese Freiheit.“²³⁶ Auch hier ist es ein Scheitern, das erfahren wird, eine Grenzerfahrung der radikalen Trennung im levinasschen Sinn. Versuche, des Anderen *Herr* zu werden, können weder durch zärtliche noch zerstörerische Akte gelingen. Im sadistischen Akt wird gewaltvoll versucht, das asymmetrische Verhältnis *das-Selbst-für-den-Anderen* (d.h. Subjektivität) durch eine Inszenierung zu verkehren, d.h. das *der-Anderer-für-das-Selbst* zu erzwingen.²³⁷ Dass eine umgekehrte Inszenierung des unumkehrbaren Verhältnisses reizvoll ist, kann damit ebenso begründet werden wie die levinassche These, dass durch die Asymmetrie eine solche Situation immer misslingen muss und dass das Selbst trotz drängender Versuche weiter darin besteht, in radikaler Weise Geisel und unendlich verantwortlich zu sein – vielleicht sogar in dem Maße mehr, wie es versucht, sich dessen zu entziehen. Die Haut ist also – in der Liebkosung wie in der Qual, im Genuss wie im Schmerz, im Anmutigen wie im Obszönen – Ort der Erfahrung der radikalen Trennung. Allerdings Erfahrung einer Trennung, die nicht isoliert, sondern befreit, nicht abschließt, sondern eine Beziehung zum Unendlichen eröffnet.

1.3.4 Einbruch des Anderen in die Haut: Verwundung, Häutung, Schwangerschaft

„doch der Mensch hat viele Häute abzuwerfen, bis er seiner selbst und der weltlichen Dinge nur einigermaßen sicher wird.“²³⁸

„Die gegenwärtige Krise ist eine Krise der Haut.“²³⁹

Haut bedeutet nicht nur Einengung (*In-Sich-Sein*) und Öffnung (*Für-den-Anderen-Sein*), sondern stellt gleichermaßen den Ort dar, in dem Ver-sehrung, Heilung und Heil erfahren wird. Der Gedanke des *den-Anderen-in-seiner-Haut-haben*²⁴⁰ wurde zwar als Implikation des In-Sich-Seins und

²³⁶ Jean-Paul Sartre, zitiert nach Agamben, a.a.O., S. 129.

²³⁷ Das unterscheidet die grausame Folter von der einvernehmlichen sado-masochistischen Sexualpraktik: in der letzteren Situation wird bewusst inszeniert und diese Inszenierung des scheiternden Zugriffs als lustvoll genossen.

²³⁸ Goethe an Plessing, 26. Juli 1782, zitiert nach Benthien: *Haut*, S. 94.

²³⁹ Flusser, zitiert nach Guldin: „Ineinandergreifende graue Zonen“, S. 46.

²⁴⁰ Vgl. Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 254: „Doch Psychismus, der diese Anderheit im Selben bedeuten kann, ohne zu entfremden, als Inkarnation, als In-seiner-Haut-sein, als den-Anderen-in-seiner-Haut-haben.“

Ursache des ‚Psychismus‘²⁴¹ bereits nachgezeichnet, jedoch steckt darin eine bislang ungenügend herausgestellte weitere Dimension, die nun als dritte Perspektive eines Haut-Denkens nach Levinas vorgestellt werden soll: den Einbruch des Anderen in die Haut. Nicht das immer schon Ausgesetzt-Sein, das ständige Übertreten-Werden, sondern der Ereignis- und Ausnahmecharakter steht dabei im Vordergrund. Nicht die Verwundbarkeit, sondern die Verwundung. Das Ereignis eines tatsächlichen und nicht nur metaphorischen Bruchs mit der Haut kann auf unterschiedliche Weisen erfahren werden. Es gilt nun, Situationen dieses Bruchs als solche zu erkennen und mit levinasschen relationalen Begrifflichkeiten zu verstehen, was dabei jeweils passiert.

Zur Identifikation philosophisch spannender Situationen des Bruchs mit der Haut kann Benthien beitragen. Sie nennt mit Verweis auf den Psychonanalytiker Didier Anzieu zwei extreme Phantasmen des Haut-Ichs: das masochistische Phantasma des enthäuteten Körpers und das narzisstische Phantasma der doppelten Haut.²⁴² Beides, so Benthien, steht im Zusammenhang „mit der frühkindlichen Phantasie einer gemeinsamen Haut mit der ersten Bezugsperson.“²⁴³ Ausgehend von diesem Gedanken lassen sich drei phänomenologisch interessante Situationen thematisieren: die Schwangerschaft als ein konkretes Erfahren des Anderen im Selben und die Häutung, die wiederum einerseits als extreme Form des Verwundet-Werdens – als passiv erlittene Enthäutung – andererseits als befreiende Transformation und Reinigungsprozess – aktiv erlebtes Haut-Abstreifen – beschrieben werden kann. Die Elternschaft ist ein in der Philosophie viel besprochenes Thema, insofern sie die Beziehung des Hervorbringenden zum Hervorgebrachten thematisiert. Die Rolle der philosophischen Auseinandersetzung mit dem *Johannesprolog* kann dabei gar nicht überschätzt werden.²⁴⁴ So bearbeiten auch die französischen Phänomenologen – insbesondere Michel Henry – das Thema der Elternschaft anhand des großen gedanklichen Erbes, das das Thema Trinität und das sich daraus ableitende Verhältnis *Vaterschaft/Sohnschaft*²⁴⁵ mit sich bringt. Auch Levinas schreibt

²⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 249: „Psychismus heißt: der Andere im Selben, ohne den Selben zu verfremden.“

²⁴² Vgl. Benthien: *Haut*, S. 14.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Siehe dazu: Elena Gußmann: *Im Anfang war die Relation. Mit Meister Eckhart und Michel Henry den Johannesprolog lesen*, Baden-Baden 2022.

²⁴⁵ Auffallend ist die unreflektierte männliche Perspektive: Es geht um Sohnschaft oder Kindschaft und um Brüderlichkeit, niemals um eine Tochter oder Schwesternschaft. Die Mutterschaft führt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* relativ spät und nur deshalb ein, um der „behütende[n] Existenz der Eltern“ gerecht zu werden. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 407. Bis dahin bleibt das Weibliche das Andere, wenn er etwa schreibt, es bedürfe einer „Begegnung mit dem Anderen in der Gestalt des Weiblichen [...]“, a.a.O., S. 391.

über die Vaterschaft, nennt sie die einzige Weise, wie das Ich ‚Anderer werden kann für sich‘.²⁴⁶ Die Vaterschaft, so Levinas, „ist das Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist.“²⁴⁷ Mit der so gelagerten Thematisierung der Vaterschaft übernimmt Levinas eine klassische relationstheoretische Figur der Gleichzeitigkeit von Identifikation und Unterscheidung, die laut Levinas „in der formalen Struktur unvorstellbar ist.“²⁴⁸ Die Beschreibung dieser Beziehungsstruktur, die „zugleich eine Beziehung des Bruches und einen Rückhalt“²⁴⁹ bedeutet, ist in der rein abstrakten Form vor allem in seinem Frühwerk präsent.

Im Spätwerk, insbesondere in *Jenseits des Seins*, denkt Levinas den Gedanken der Elternschaft zunehmend am Leitfaden des Leibes. Er thematisiert die der Elternschaft vorhergehende Fruchtbarkeit, die eine Beziehung zur absoluten Zukunft und zur unendlichen Zeit schafft.²⁵⁰ Dass die Zeitlichkeit an dieser Stelle hereinbricht, ist vor allem im Bezug auf den Begriff der Mutterschaft (*maternité*) bemerkenswert. Denn anders als die Fruchtbarkeit versteht Levinas die Mutterschaft als unzeitlich, als unbestimmbare, vor-ursprüngliche Quelle ohne Ursprung:

„Eher als die Natur – früher als die Natur – ist die Unmittelbarkeit, diese Verwundbarkeit, diese Mutterschaft, diese Vor-Geburt oder Vor-Natur, auf die die Sensibilität zurückgeht. Nähe, die enger, die zusammenschnürender ist als das Aneinandergrenzen, die älter ist als jede vergangene Gegenwart.“²⁵¹

Mutterschaft bedeutet radikaler Rückgang, heißt Zurückgeworfen-Werden ins Negative – hinter das Nichts,²⁵² noch vor jedem Aneinandergrenzen. Hier versucht Levinas, einen Ausdruck für eine Protorelation zu finden. Die Mutterschaft drückt auf noch radikalere, leiblich gedachte Weise aus,

²⁴⁶ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 61: „Wie kann das Ich Ich bleiben in einem Du, ohne gleichwohl das Ich zu sein, das ich in meiner Gegenwart bin, das heißt, ein Ich, das verhängnisvollerweise immer auf sich zurückkommt? Wie kann das Ich anderer werden für sich? Dies kann nur auf eine einzige Weise geschehen: durch die Vaterschaft.“

²⁴⁷ A.a.O., S. 62. Levinas drückt diesen Gedanken immer wieder in verschiedenen Variationen aus, vgl. dazu Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 406: „In der Vaterschaft befreit sich das Ich von sich selbst, ohne darum aufzuhören, ein Ich zu sein; denn das Ich *ist* sein Sohn“ oder a.a.O., S. 412: „Die Vaterschaft – die Weise, anders zu sein, indem man gleichwohl man selbst ist [...]“. Oder a.a.O., S. 309: „Die Vaterschaft ist keine Kausalität: Sie ist die Stiftung einer Einzigkeit, mit der die Einzigkeit des Vaters eins ist und nicht eins ist.“

²⁴⁸ A.a.O., S. 391.

²⁴⁹ A.a.O., S. 406.

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 392. Mehr noch: Die Vaterschaft wird als ‚Sieg über den Tod‘ vorgestellt. Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 61.

²⁵¹ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 171.

²⁵² Vgl. a.a.O., S. 156, 162, 173f.

was es bedeutet, das Andere in sich zu tragen. Mutterschaft ist dabei nicht an ein Geschlecht gebunden, ist weder Zustand noch Prinzip, sondern Relationalität selbst.

„Das Sinnliche – Mutterschaft, Verwundbarkeit, Befürchtung – knüpft den Knoten der Inkarnation in einer Verstrickung, die weiter reicht als die Selbstapperzeption; einer Verstrickung, in der ich an den Anderen gebunden bin, schon bevor ich an meinen eigenen Leib gebunden bin.“²⁵³

Auffallend ist, dass Levinas den Begriff der Mutterschaft synonym zu vielen anderen Begriffen nutzt: Nähe, Verwundbarkeit, Verantwortung. Mutterschaft wird verstanden als „das Tragen schlechthin“²⁵⁴, das auch noch die Verantwortung für das Verfolgen des Verfolgers trägt. Die Konzeption der Mutterschaft als erste Relation betont im Vergleich zur Vaterschaft massiv die Leiblichkeit der Beziehung. Levinas stellt so nicht ein abstraktes Hervorbringen in das Zentrum seines Denkens, sondern ein leibliches Unterworfen-Sein, wie es Andreas Zingg zusammenfasst:

„Die Mutter, das Sub-jekt, ist in ihrer bzw. seiner Leiblichkeit unterworfen unter den Anspruch des Fötus bzw. des Andern. [...] Der Andere geht mir unter die Haut, er besetzt mich, wie ein Fötus den Leib seiner Mutter besetzt, ihr unter der Haut ist. Mutterschaft ist ‚für den Anderen leidender Leib, Leib als Passivität und Entsaugung, reines Ertragen‘.“²⁵⁵

Diese Passagen zur Mutterschaft sind mit einem feministischen Anspruch recht irritierend und fordern ein benevolentes und geduldiges Lesen.²⁵⁶ Das mag auch daran liegen, dass theologisch aufgeladene Bezüge, die als Grundlage seiner Überlegungen gelten können, größtenteils unausgesprochen bleiben.²⁵⁷ Es bleibt auch hier in der Schwebe, auf welcher methodischen Ebene Levinas mit dem Motiv der Mutterschaft operiert, denn er

²⁵³ A.a.O., S. 170f.

²⁵⁴ A.a.O., S. 171.

²⁵⁵ Andreas Zingg: „Emmanuel Lévinas’ maternité-Konzeption und ihre biblischen Grundlagen“, in: *lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis*, 2 (2013), URL: <https://lectio.unibe.ch/de/archiv/andreas-zingg-emmanuel-levinas-maternite-konzeption-und-ihre-biblischen-grundlagen.html> (Stand: 18.06.2023).

²⁵⁶ Einen Versuch, sowohl Levinas, als auch die unter anderem von de Beauvoir geäußerte feministische Kritik ernst zu nehmen, liefert der Sammelband von Chanter (Hrsg.): *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*. Ebenfalls erhellend: Claire Elise Katz: „From Eros to Maternity: Love, Death and ‚the Feminine‘ in the Philosophy of Emmanuel Levinas“, in: Hava Tirosh-Samuelson (Hrsg.), *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indianapolis 2004, S. 154–175.

²⁵⁷ Mehrere Autor*innen holen dies nach, indem sie auf den Zusammenhang des biblischen Ausdruckes für *Erbarmen* und des hebräischen Wortes für *Gebärmutter* hinweisen: Vgl. Katz: „From Eros to Maternity“, S. 164 und Zingg: „Emmanuel Lévinas’ maternité-Konzeption“, S. 1.

erarbeitet weder eine Phänomenologie der Schwangerschaft,²⁵⁸ noch nutzt er sie rein als Bild oder Metapher. Vielmehr versucht er, die existenzielle Verstrickung von Leiblichkeit, Subjektivität und Erkenntnis(möglichkeit) – letztlich alles Beziehungsformen zum Anderen – sprachlich auszudrücken. Elternschaft bedeutet eine „Nicht-Indifferenz, durch die dem Ich das Jenseits des Möglichen möglich ist.“²⁵⁹ Die Nutzung leiblicher Begriffe, das Rekurren auf (bekannte) Empfindungen und das vielfach wiederholte, oft tautologische Aussprechen des Zusammenhangs soll davor schützen, die Mutterschaft auf eine beliebige Metapher zu reduzieren. Bewusst programmatisch gesetzt und ausgehend von leiblichen Phänomenen verweist er auf eine radikale Grunderfahrung des Anderen im Selben, auf die Gebundenheit und Verantwortung, die eben nicht *wie* bei einer Mutterschaft ist, sondern die Relation Mutterschaft als solche darstellt und ethische Beziehung bedeutet.

Bemerkenswert ist auch hier die Perspektive: Levinas unterstreicht die Rolle der Mutter, d.h. des beherbergenden Leibs, die das Kind (die Verantwortung, das Universum) trägt und auch ohne jede Selbstbestimmung oder frei gewähltes Engagement ihm bzw. dem Anderen-in-Sich von vorneherein ausgesetzt ist. Das in seiner Mutterschaft verstandene Subjekt ist von jeher gezwungen, zu antworten. Dass Levinas nicht genau so viel Energie dafür aufwendet, die Perspektive des Kind-im-Bauch-Seins als Ausgesetzt-Sein gegenüber der Mutter zu besprechen, hat Gründe. So weist es erstens auf die Asymmetrie hin, die Levinas in seinem Denken stark macht. Zweitens zeigt sich durch die Akzentuierung, dass es um eine Phänomenologie des *In-Sich* oder *In-mir* geht. Der Aspekt des Tragens wird akzentuiert, nicht des Getragen-Werdens. Levinas schreibt eine Gastgeber*innen-Philosophie. Ihn interessiert nicht die Beziehung zum Anderen im Außen, sondern zum Anderen *unter meiner Haut*, für den die Reflexion über die Mutterschaft einen Zugang legt. Die sehr selektive Thematisierung der leiblichen Elementarempfindungen hat Gründe, wird aber kaum explizit begründet. Es ist auffällig, wie intensiv Levinas die Schwangerschaft konzeptioniert, ohne groß auf ihr vermeintliches Ende, das Gebären – das bei seinem Kollegen Henry hohe Aufmerksamkeit erfährt – hinzuweisen. Die Geburt erwähnt Levinas nur insofern, als dass die Mutterschaft, d.h. die Verantwortung des Tragens durch das Ereignis des Gebärens nicht aufhört.

²⁵⁸ Eine Phänomenologie der Schwangerschaft als ein innerliches Berührt-Werden – im Kontrast zu Merleau-Pontys Doppelempfindung – liefert Tanja Stähler: „Vom Berührtwerden. Schwangerschaft als paradoxes Paradigma“, in: Hilge Landweer und Isabella Marcinski (Hrsg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und Philosophie des Leibes*, Bielefeld 2016, S. 27–44.

²⁵⁹ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 14.

Auch wenn Levinas die Geburt nicht sonderlich thematisiert, ist sie in der vorliegenden phänomenologischen Fragestellung des Überschreitens von Haut-Grenzen doch von Relevanz. Die Geburt kann auch als eine Häutung beschrieben werden. Eine doppelte Haut – die laut Benthien als narzisstisches Phantasma wiederkehrt – wird in einem Prozess des Wachstums abgestreift. Es findet eine Trennung statt bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Mutterschaft, d.h. einer Verbundenheit, die – mit Levinas' Worten – zusammenschnürender ist als das Aneinandergrenzen. Es ist überraschend, dass Levinas diesen Zusammenhang nicht viel mehr unterstreicht, schließlich lässt sich hier die Konzeption des Bruchs mit der (gemeinsamen) Haut zuspitzen. Aber auch fernab der Geburt ist der Topos der Häutung bzw. der Enthäutung komplex, wie Benthien unterstreicht:

„Die Enthäutung steht für eine Reihe von gegensätzlichen Prozessen und Bedeutungsschichten. So bezeichnet sie einerseits, in Folter und Tötung, die extremste Einschreibung von Macht. Andererseits wird sie als Allegorie für einen Akt der Befreiung oder der (gewaltsamen) Modifikation verstanden. Sie markiert sowohl Verlust des Selbst als auch dessen Gewinn.“²⁶⁰

Mythologische und religiöse Enthäutungs-Narrative weisen auf diese paradoxe Doppelbedeutung hin. Prominente Beispiele sind der antike Mar-syas-Mythos, die persische Legende des Sisamnes und die christliche Märtyrergeschichte des Bartholomäus. In allen drei Geschichten wird ein die vorherrschende Ordnung angreifender Grenzübertritt mit der Entfernung der ‚Körpergrenze Haut‘ bestraft. Benthien stellt fest, dass „ganz unabhängig vom unterschiedlichen moralisch-ethischen Status der Opfer, im Akt der Häutung eines Mannes durch andere Männer mit äußersten Mitteln der Versuch unternommen [wird, E.G.], symbolisch die bestehende Ordnung wiederherzustellen.“²⁶¹ Bemerkenswert ist das historische Auftreten der kulturgeschichtlichen Bearbeitung dieser sehr alten Sujets. Wie Benthien detailreich herausarbeitet, treten Darstellungen von Enthäutungs-szenen im 16. und 17. Jahrhundert massiv auf, während sie im 18. Jahrhundert genauso plötzlich wieder verschwinden und die Enthäutung hauptsächlich als Metapher präsent wird.²⁶² Auch hieran lässt sich ablesen, wie eng Haut und Subjektivität, Körper-, Leib- und Persönlichkeitsgrenzen

²⁶⁰ Benthien: *Haut*, S. 107.

²⁶¹ A.a.O., S. 84.

²⁶² Vgl. a.a.O., S. 92. Benthien begründet das Aufkommen des Häutungs-Sujets unter anderem mit der durch das neu erworbene anatomische Wissen möglich gewordenen detailgetreuen Darstellbarkeit und einem damit zusammenhängenden epistemologischen Umbruch. Das Verschwinden der bildlich dargestellten Häutung stellt sie mit Hilfe von Foucault in den Kontext der Humanisierung der Strafen und des Verbergens der Strafen vor der Öffentlichkeit.

zusammenhängen. Die künstlerischen Darstellungen von Häutungen können durchaus als Dokumentation des bereits dargelegten ideengeschichtlichen Bruchs im Denken der Subjektivität verstanden werden. Benthien plausibilisiert anhand vieler Beispiele von Goethe bis Nietzsche, wie – auch durch die Abkehr von den bildlichen Darstellungen – eine Umdeutung und Metaphorisierung des Häutungs-Topos möglich wird:

„Die Häutung wandelt sich in diesen literarischen und philosophischen Bildern von einem das Subjekt vernichtenden singulären Ereignis zu einem bewussten, transformierenden Willensakt; sie wird von einem finalen zu einem transitorischen Moment umkodiert. Es gibt nicht eine Haut, die das Menschsein, die Individualität und die Vitalität ausmacht, sondern darunter liegen immer neue Schichten, die zu entdecken sind.“²⁶³

Sehr grob gesprochen ist hier entlang des Häutungs-Topos ein programmatischer Wandel zu beobachten von der Faszination an der – im wörtlichen Sinne – *Ent-Deckung* eines seienden Subjekts zur Proklamation der *Ent-Wicklung* eines werdenden Subjekts. Mit diesem modifizierten Umgang mit der Endlichkeit ändert sich aber auch das Verhältnis zum Anderen. Das Schindermesser und der Blick des Anderen dringen nicht durch die Haut ein, sondern ein souveränes Haut-Ich transformiert sich und zeigt aktiv dem Anderen die erneuerte Identität. Die Entgrenzung ist selbstgewählt und wird zum Selbstbild eines aus sich selbst herauswachsenden Ichs. Es findet eine Verkehrung der Richtung statt, vom passiven Angeschaut-Werden zu einem aktiven Sich-Zeigen. Was Levinas zum Häutungs-Topos sagen würde, darüber kann nur spekuliert werden. Jedoch scheint die nachgezeichnete Verschiebung der Narrative ihn in seiner Kernthese zu unterstützen, das sogenannte abendländische Denken konzentriere sich vor allem darauf, das Andere zu passivieren und das Selbst souverän zu setzen. Nicht nur, dass dabei nicht erkannt wird, dass der Andere immer schon im Selben anwesend ist; es wird dem Anderen, seinen Worten und seinen Blicken noch dazu die Möglichkeit abgesprochen, in das Selbe einzubrechen. Ein Effekt davon, die Verletzlichkeit bei der Subjektkonstruktion auszusparen, führt letztlich zu Entfremdung, Gewalt und Krieg. Diese These wird etwa in der aktuellen feministischen Philosophie vertreten. Debra Bergoffen stellt im Rückgriff auf Jacques Lacan, de Beauvoir und Merleau-Ponty dar, wie die *Flucht vor der Verwundbar-*

²⁶³ A.a.O., S. 95. Interessant wäre in diesem Zusammenhang ein gendertheoretischer Blick auf die Nacktheit als Metaphorik, die Erkenntnismöglichkeit und den Topos Haut zusammenbringt. Während die Nacktheit der Frau als Allegorie für das unverhüllte Wissen steht, ist es bei Häutungsszenarien vor allem der Männerkörper, der als Bild für Erkenntnis und Transformation dient.

keit²⁶⁴ als ein Effekt sowohl aus dem philosophischen Erbe eines Körper-Geist-Dualismus, als auch aus dem psychologischen frühkindlichen Trauma eines prekären Mutter-Kind-Verhältnisses hervorgeht. Dass Verletzlichkeit als Mangel und Hilflosigkeit wahrgenommen und bei der Konstruktion eines Selbstbilds ausgelagert wird, hat schwerwiegende Folgen:

„So long as vulnerability is conceptualized negatively, experienced as shameful and equated with victimhood, we will attempt to flee it, and through this flight directly or indirectly support ideas and politics that legitimate treating those designated as bodies as inferior types of human life.“²⁶⁵

Der Effekt der Vergeschlechtlichung wurde bereits bei der Haut (Haut-Ich und Hüllen-Andere) aufgezeigt. Der Blick auf die Verwundbarkeit zeigt den selben Effekt aus anderer Perspektive. Durch die Flucht vor der Verwundbarkeit entstehen zwei Modi der Subjektivität – und diese sind geschlechtlich codiert.

„Lacan’s phrase *fortress ego* makes it clear that claims of autonomy and invulnerability are never secure. They must be defended. Vulnerability is inescapable. Heterosexual rape and the global epidemic of violence against woman needs to be understood in this register, for it is patriarchy’s way of transforming vulnerability from a shared human reality to a sexed condition that men can escape.“²⁶⁶

Die Folgen dieser Aufspaltung in verwundbare und unverwundbare Subjekte liegen laut Bergoffen nicht nur in der strukturellen und konkreten patriarchalen Gewalt, die durch die Inszenierung von Unverwundbarkeits-Fantasien – die immer die (symbolische) Verwundung der Anderen bedeutet – entsteht. Mehr noch betont Bergoffen mit Bezug auf de Beauvoir die dadurch entstehende Entfremdung, die Subjekte beider Konstruktionsmodelle davon abschneidet, Freuden des lebendigen Leibes empfinden zu können.²⁶⁷ Als Ausweg nennt Bergoffen die Verabschiedung binärer Geschlechterkonstruktionen: „So long as gender is constructed along definitive binary lines, thereby recalling the binary of the (m)other-infant precarious relationship, vulnerability will be equated with the trauma of helplessness.“²⁶⁸ Eine Veränderung könne nur dadurch stattfinden, dass die Binarität auf politischer, ökonomischer, sozialer und kultureller Ebene

²⁶⁴ Vgl. Debra Bergoffen: „Flight from Vulnerability“, in: Hilge Landweer und Isabella Marcinski (Hrsg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und Philosophie des Leibes*, Bielefeld 2016, S. 137–152.

²⁶⁵ A.a.O., S. 138.

²⁶⁶ A.a.O., S. 145.

²⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 147.

²⁶⁸ A.a.O., S. 150.

herausgefordert wird.²⁶⁹ Was Bergoffen dabei eventuell unterschätzt ist die Tatsache, wie strukturell abhängig das Denken – ob Alteritäts- oder Identitätsphilosophie – vom Denken des Anderen ist und dass der Wegfall geschlechtlicher Binarität nicht zu Egalisierung, sondern zu Ausdifferenzierung von vielen Identitäten führen würde. Das käme in Bergoffens Sinne zwar einer Verbesserung gleich, würde aber einen verschobenen oder fragmentierten *Othering*-Mechanismus nicht ausräumen.

Das Verknüpfen von Levinas und Bergoffen ist erhellend; es scheint, als verdichteten sich die Ansätze gegenseitig. Wenn auch Levinas nicht auf psychoanalytischer, sondern auf philosophischer Ebene argumentiert und auf eine Ethik und weniger auf politische Aussagen abzielt, ergeben sich doch bemerkenswerte Schnittpunkte. So unterstreicht auch Bergoffen mit Lacan die elementare Bedeutung der Beziehung der Mutterschaft (*((m)other-infant precarious relationship)*)²⁷⁰ für die Rolle der Verwundbarkeit in der Subjektkonstruktion. Verletzlichkeit wird so in beiden Ansätzen als integraler Bestandteil und *conditio humana* anerkannt: „The vulnerability of embodiment will be validated as an essential moment in the ongoing process of the becoming of the ambiguous subject rather than as a stigma to be fled.“²⁷¹ Die Flucht vor der Verwundbarkeit erzwingt gewissermaßen Handlungen, in denen das Selbst den Anderen bzw. hier ganz explizit *die Andere* verwundet, in die Haut eindringt, penetriert. Diese gewalttätige Grenzüberschreitung ist Folge der Negation der Verwundbarkeit oder in Bergoffens Worten: „[...] rape is a violent expression of vulnerability as a festering wound.“²⁷² Der überschreitende Einbruch des Anderen in die Haut des Selben ist schwer zu greifen oder zu begreifen. Verdächtig schnell landet man in der Analyse der verkehrten Situation: dem (epistemologischen oder tätlichen) Zugriff, der Aneignung, dem Einbruch des Selben in den Anderen. Dass dieser Gedanke vertraut ist, ist symptomatisch, führt jedoch gerade weg von der eigentlichen Frage nach der Erfahrbarkeit von Grenzen. Die Mutterschaft, d.h. Tragen des radikal getrennten Anderen im Selbst, hat sich als die vielversprechendste Weise gezeigt, diese ethische Beziehung zu bestimmen und deren existentiellen Dimensionen zu errahnen. Es wurde verständlich, wie fundamental Verletzlichkeit das Verhältnis zum Anderen und die ethische Beziehung prägt.

Wie erfahren wir also Grenzen? Eingedenk der Gedankengänge von und ergänzend zu Levinas könnte man formulieren: in der Verletzlichkeit. Die Haut ist das Organ, das die Verletzlichkeit erfahrbar macht. Die Verletzlichkeit manifestiert sich in der Haut, jedoch finden Überschreitungen nicht an der manifesten Fläche statt. Vielmehr besteht die Überschreitung

²⁶⁹ Vgl. ebd.

²⁷⁰ Vgl. ebd.

²⁷¹ A.a.O., S. 151.

²⁷² A.a.O., S. 146.

in der ethischen Beziehung, die das Gravitationszentrum eines Seienden *außerhalb* dieses Seienden versetzt, wie Levinas feststellt.²⁷³ Insofern erfahren wir Grenzen als verwundbare und berührbare Subjekte am eigenen verwundbaren Leib, aber eben nicht nur leiblich, sondern auch – da Levinas Berührung und Sprache zusammendenkt – sprachlich, in Kommunikation mit dem Anderen. „Das Überschreiten der phänomenalen oder inneren Existenz besteht nicht darin, vom Anderen die Anerkennung zu erhalten, sondern ihm das eigene Sein anzubieten.“²⁷⁴ Diese Idee eines anbietenden und antwortenden, zur Antwort und Verantwortung immer schon gezwungenen Subjekts ist die unmittelbare Konsequenz aus der Erfahrung der Verletzlichkeit und Levinas formuliert davon ausgehend eine Gastgeber*innen-Philosophie, die sich Anerkennungstheorien – wie sie etwa Hegel vertritt – fundamental entgegensetzt. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch Hegel den elementaren Zusammenhang von Leiblichkeit und Grenzerfahrung bzw. Erfahrung von Beschränkung erkennt: „Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen.“²⁷⁵ Die Betonung liegt hier nicht auf der Verletzlichkeit, sondern auf dem Schmerz als Ausdruck der lebendigen Naturen, sich selbst empfindender Widerspruch zu sein. Darin besteht jedoch ein fundamentaler Unterschied. Mit Levinas wurde gezeigt, wie plausibel es ist, nicht den Schmerz, sondern bereits die Verletzlichkeit als Überschreitung zu denken – als eine Überschreitung, die keine Aneignung, sondern eine Enteignung ist.

1.4 Schwelle: Grenzüberschreitendes denken

*„Und wenn du lange in einen Abgrund blickst,
blickt der Abgrund auch in dich hinein.“²⁷⁶*

Die Schwelle ist ein Ort, an dem ein Übertritt in einen anderen Raum möglich ist. Eine solche Schwellenfunktion hat auch dieses kurze Zwi-

²⁷³ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 266.

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Hegel: *Enzyklopädie*, S. 143.

²⁷⁶ Friedrich Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse“, in: Karl Schlechta (Hrsg.), *Werke in sechs Bänden*, Viertes Band, München, Wien 1980, S. 636. Den ergänzenden Hinweis, dass – mit Georg Büchner gesprochen – jeder Mensch ein Abgrund ist, verdanke ich Michael Nestler.

schenkapitel, das dazu einlädt, mit den Erfahrungen des einen Raumes in den nächsten einzutreten. Ein guter Moment, um auf den bisherigen Denkweg zurückzuschauen, zentrale Punkte festzuhalten und daraus eine Richtung für die nächsten Schritte zu entwickeln:

Das Denken von Grenzen ist systementscheidend. Grenzen zu denken, bedeutet Wahrheit, Subjekt und Leib zu denken. Der bisherige Denkweg führte über eine Art hermeneutische Inkarnationsbewegung vom Begriff zum Wort zum Fleisch. Eine intellektuelle Wanderung durch unübersichtliches Dickicht, tragfähigen Sumpf und weite Panoramen zu einem ausdifferenzierten Grenzbegriff. Dabei erhöhten Umwege die Ortskenntnis. Das erste Etappenziel einer umfassenden, auf verschiedene Ebenen Bezug nehmenden Begriffsarbeit wurde somit erreicht – jedoch nicht ohne ebenso viele Anschlussfragen offenzulegen. Welche davon enthalten philosophische Sprengkraft? Zur Beantwortung dieser Frage lohnt sich eine Vergegenwärtigung jener Thesen, die sowohl bei Hegel als auch bei Levinas, sowohl im begrifflichen, als auch im semantischen und phänomenologischen Kontext von argumentativer Bedeutung waren. Erstens: Grenze ist relationstheoretischer Begriff des Endlichen. Zweitens: Grenzen zu denken, bedeutet ihre Überschreitung zu denken – egal, ob diese als ein notwendiges Hinausgehen über die Bestimmtheit oder ein immer schon Überschritten-Werden angenommen wird. Drittens: wir erfahren Grenzen am eigenen Leib.

Endlichkeit, Überschreitung, Leiblichkeit – das sind die Wegweiser für die nächste Etappe des Denkwegs. Es stellt sich die Frage, in welchem Phänomen sich diese ineinander verwobenen Aspekte verdichten. Der zu begründende Vorschlag lautet: im Tod. ‚Der Tod‘ wird verdächtigt, in besonderem Maße Auskunft über die leibliche Erfahrung der Grenzüberschreitung als philosophisches Problem geben zu können. Diesen Verdacht gilt es im zweiten Kapitel zu erhärten.

Thanatosophie: Grenzdenken am Leitfaden des Leibes

*„Zurechtgerückt in der Schwerkraft des Todes
ordnen sich die Dinge neu.“²⁷⁷*

Der Tod ist ein Grenzphänomen. So historisch mannigfaltig auch die Vorstellungen dessen, was der Tod ist, die Tode sind oder was während oder nach dem Sterben passiert – es gibt immer einen Moment der Migration, des Übertritts oder Passierens einer Grenze. Es ist kaum möglich, eine Todesvorstellung zu formulieren, in dem der Tod ohne einen qualitativen Unterschied, ohne ein Trauma in den Raum-Zeit-Koordinaten auskommt. *Ob* beim Sterben eine Grenze partiell oder vollständig, vorläufig oder unumkehrbar, wahlweise in ein Nichts, in ein anderes Sein oder in ein anderes Reich übertreten wird, ist demnach weniger interessant, als die Frage, *wie* diese Grenze gedacht und begrifflich gestaltet wird.

Hier wird der unmittelbare Zusammenhang zum ersten Kapitel deutlich. Grenzdenken und Todesdenken sind eng miteinander verwoben, bedingen sich gegenseitig. Mit dem Tod wird die eigene Begrenztheit zugleich postuliert und in Frage gestellt, er zeigt sich als Grenze der bisherigen Existenzform. In Todesvorstellungen werden Endlichkeit, Leiblichkeit und Beziehung zur Unendlichkeit auf existentielle Weise verhandelt – sowohl in abstrakter Argumentation, wie auch in der ganz konkreten Betroffenheit. So ist es nicht verwunderlich, dass sich gerade hier existenzielle Gefühle – Angst und Sehnsucht, Verzweiflung und Wut – Bahn brechen. Was bedeutet aber dieses ‚hier‘? Obwohl das Sterben und der Tod nicht in dem Sinne lokalisierbar sind – es gibt nicht den Ort, an dem wir dem Tod begegnen können – strukturiert sich das Nachdenken über den Tod entlang der Frage der Verortung.²⁷⁸ Die prominente Frage,

²⁷⁷ Han: *Todesarten*, Umschlagseite.

²⁷⁸ Dies hat auch Ludwig Feuerbach erkannt und erklärt in der *Unsterblichkeitsfrage*, warum dem so ist: „Das Jenseits hat aber nicht nur zeitliche sondern auch räumliche Bedeutung. Das Jenseits ist das Jenseits *dieses* Orts; es ist die räumliche Ferne. [...] Die Frage, wie der Mensch zur Vorstellung eines Jenseits kommt, beantwortet sich also einfach dadurch, daß es jenseits seines Orts noch andere Orte gibt. Aber die Sinnlichkeit, die Anschauung gibt ihm nur den Raum. [...] Der Ort, der nur der sinnliche Ausdruck der menschlichen Unwissenheit ist, ist der geeignetste Ort für

mit der sich vor allem die für Sinnstiftung zuständigen Religionen beschäftigen, lautet demnach, *wo* jemand oder jemandes Seele hingehet und wird hauptsächlich mit räumlichen Angaben beantwortet. Die Grenzen zwischen Leben und Tod können dabei als weite Korridore oder scharfe Linien gedacht werden, die sich je nach Grenzgestaltung fluide, semipermeabel, undurchlässig oder durch Technik verschiebbar zeigen. Das *Totenreich* wird durch die Überquerung eines Flusses oder die Durchschreitung einer Pforte oder eines Tunnels betreten, ist unterirdisch oder himmlisch, in den meisten Fällen jedoch werden Verstorbene *an einem anderen Ort* vermutet. Sie gehen wahlweise vom Licht ins Dunkel oder vom Dunkel ins Licht. Die Vorstellung des Lebens als eine Sackgasse, die einfach aufhört, ohne durch ein Tor, eine Dachluke, einen Grenzfluss mit Fährmann, ein Eingehen in ein abstraktes Energiefeld weiter- oder in den Kreislauf der Natur zurückgeführt zu werden, ist zwar möglich, aber selten, scheint unbehaglich und psychologisch zumindest im westlich geprägten Denken unbefriedigend.²⁷⁹ Es besteht – jedenfalls in der europäischen Tradition – ein Bedürfnis nach *postmortalen Verortung*. Zu einem radikalen, meist atheistischen *Dead-End-Denken*, das nicht nihilistisch, sondern sinnstiftend und eine wirksame Bewältigungsstrategie im Umgang mit dem Unumgänglichen sein will, gehört daher, das Weiterleben in das Diesseits zu verlegen, d.h. das eigene Weiterleben im Wirken und in der Erinnerung der Anderen zu verorten. Als Ort des Weiterlebens wird dann ‚in den Lebenden‘ angegeben, d.h. in den Beziehungen, die trotz des Todes des Relatums eine gewisse Fortführung erleben.

Damit ist die Frage angeschnitten, wie der Tod relationstheoretisch begriffen werden kann und welche Konsequenzen sich für eine Beziehung ergeben, wenn eines der Relata durch das Ereignis des Todes in seiner Raum-Zeitlichkeit gebrochen wird. Die Pflege einer Beziehung zum durch den Tod unverfügbar Gewordenen und nun Abwesenden stellt eine besondere gedankliche Herausforderung dar: wie gehen wir mit *Entnetzung* um? Daraus ergibt sich die vielleicht unangenehme Frage, was Verfügbarkeit und Anwesenheit, was Beziehung allgemein bedeutet – eine Frage, die sich insbesondere im Denken von Levinas zuspitzt. Das Erleben des Spannungsfeldes Abhängigkeit/Unabhängigkeit, Macht/Ohnmacht und die verstörende Ahnung, dass erst durch den Tod eine wirkliche Identifikation mit dem Anderen stattfinden kann – denn der Andere ist dann kein

die Wesen, die der Tod aus dem Gebiete der Handgreiflichkeit in das Gebiet der Unwissenheit versetzt hat.“ Zitiert nach Héctor Wittwer (Hrsg.): *Der Tod: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014, S. 140.

²⁷⁹ Gegenentwürfe gibt es zum Beispiel bei Epikur, für den der Tod kein Problem darstellt, da er ohnehin nie da ist, wo man selbst ist, und beim Taoismus, der den Tod als ‚gottgegebenes Lösen der Bande‘ beschreibt. Vgl. Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 1227–1229.

Anderer mehr, sondern *nur* noch ‚in meinen Erinnerungen‘ und so umfassender verfügbar als zuvor –²⁸⁰ ist ein paradoxes Erleben, in dem die elementare Verwobenheit von Leib, Subjekt und die Beziehung zum Anderen phänomenal zum Ausdruck kommt.²⁸¹ Die Erfahrung der Abwesenheit und Unverfügbarkeit ist eine positive Formulierung des größten Problems philosophischen Nachdenkens über den Tod: der Umgang mit dem Erfahrungsdefizit. Denn beim Thema Tod sprechen wir nicht aus Erfahrung, „wir erfahren aus Negation“²⁸². Eine Theorie des Todes – und noch mehr eine Phänomenologie des Todes – muss demnach viel methodisches Augenmerk auf die Differenzierung legen, was genau gedanklich und begrifflich gefasst werden soll: der eigene Tod oder der Tod des Anderen? Die Sterblichkeit oder das Sterben? Der individuelle Tod eines Subjekts oder der Tod als abstraktes Geschehen?

„Der Tod“, so Macho in *Todesmetaphern* „ist eigentlich ein *leerer* Begriff, ein Begriff, dem keine Anschauung korrespondiert; ein ‚flatus vocis‘ für ein Ereignis, das wir nicht verstehen und niemals verstehen werden können.“²⁸³ So stellt der Tod eine provokative Grenze des Denkens dar, eine durch seine Unerfahrbarkeit produzierte begriffliche Undurchdringlichkeit. Tod bedeutet das Schweigen der Bezüge und damit auch der Begriffe. Dennoch wurde und wird faktisch in allen Zeiten sehr vielfältig über den Tod gesprochen – wie ist das möglich? Macho stellt drei Wege im sprachlich-philosophischen Umgang mit dem Tod vor: Schweigen – d.h. eine sich aus logischer Konsequenz ergebende und deklarierte Verweigerung, Aussagen über den Tod zu treffen; Glauben – d.h. einen Rückgriff auf metaphysische Positionen und religiöse oder mythische Erzählungen vorzunehmen, oder aber – und das ist Machos präferierter Weg – den Tod als Metapher zu verstehen, die genutzt und untersucht werden kann, ohne dadurch in die Verlegenheit zu kommen, den Tod verstehen zu müssen.²⁸⁴ Macho stellt im Bezug zu Wittgensteins Privat-

²⁸⁰ So kann Macho den bemerkenswerten Satz schreiben: „Identisch werden wir mit dem geliebten Objekt erst durch dessen Tod: tatsächlich gibt es dann das Geliebte nur mehr in unserem Bewusstsein.“ Macho: *Todesmetaphern*, S. 68.

²⁸¹ Tech-Unternehmen versuchen mit Anwendungen wie *Eternime* die diesseitigen Spuren verstorbener Personen zu erhalten und damit für die Hinterbliebenen fest- und anwesend zu halten. Eine künstliche Intelligenz, gefüttert mit Daten, Texten, Fotos oder auch Stimmufnahmen der Verstorbenen ermöglicht es, postmortal mit ihr zu ‚reden‘ – die Abwesende wird anwesend, jedoch nicht als Andere sondern als Vorstellung des Selbst. Vgl. dazu mit vielen Beispielen Hans Block und Moritz Riesewieck: *Vom Ende der Endlichkeit. Unsterblichkeit im Zeitalter Künstlicher Intelligenz*, München 2022.

²⁸² Macho: *Todesmetaphern*, S. 30.

²⁸³ A.a.O., S. 181.

²⁸⁴ Vgl. a.a.O., S. 182.

sprachenargument fest, „daß wir vom Tod stets in *Metaphern* sprechen“²⁸⁵ und betont den mythisch-metaphorischen Charakter des Todesbegriffs in seiner alltäglichen Verwendung als dessen einzigen Sinn.²⁸⁶ Auch wenn Machos Ansatz nicht direkt weiterverfolgt werden soll, legt diese Überlegung doch nahe, dass der gleiche Dreischritt wie im vorherigen Kapitel: Begriff (Was ist der Tod?), Wort (Worüber sprechen wir, wenn wir über Tod sprechen?) und Fleisch (Wie erfahren wir den Tod?) kaum philosophischen Mehrwert bringen würde. Also – wie weiter?

Um die Gesamtfragestellung in die Zone des Todes zu führen, soll ein weiteres mal Gehrings einordnender Blick bemüht werden. Gehring betont in *Theorien des Todes* die historische Wandelbarkeit des Todesbegriffs: „Das was unter dem Namen *thánatos*, *mors*, *death*, *mort* oder Tod vorgestellt, gedacht und erwartet wird, unterliegt genauso dem geschichtlichen Wandel wie all das, was vor dem Tod liegt: Leben, Welt, Wirklichkeit selbst.“²⁸⁷ Diese extreme Varianz in der Haltung zum Tod und die historische und kulturelle Entwicklung des Todesdenkens in Co-Evolution mit (natur-) wissenschaftlichen, politischen und philosophischen Paradigmenwechseln lässt sich ausführlich anhand Philippe Ariès' *Geschichte des Todes* nachvollziehen. Es ist mehr als plausibel, beim Nachdenken über den Tod eine historische Kontextualisierung einzufordern. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch systematisch über Sterblichkeit nachgedacht werden kann – schließlich behalten selbst antike Argumente auch heute noch ihre Schlagkraft. Ein doppelter Zugang aus ideengeschichtlicher und systematischer Richtung ist daher nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll.

Eine weitere Entscheidung, die Gehring als maßgeblich für die Arbeit mit Todestheorien anerkennt, ist die des disziplinären Zuganges. So sei wissenschaftliches Todesdenken „begrifflich und methodisch fragmentiert“²⁸⁸, da der Tod aufgrund seiner in alle Lebens- und Wissensbereiche eindringenden, gleichzeitig jedoch tabuisierten Art weder Gegenstand einer Fachrichtung sein könne, noch sei eine fächerübergreifende Thanatologie möglich.²⁸⁹ Dieser Umstand kann die paradox klingende These erklären, dass zwar zu allen Zeiten über den Tod nachgedacht wurde, es jedoch die Philosophie letztendlich verpasst hat, sich systematisch mit ihm zu beschäftigen. Sicherlich lohnt es also, im philosophischen Umgang mit dem Thema Tod methodische Sensibilität an den Tag zu legen – transdisziplinär und auch innerhalb der Philosophie, da sich das Thema durch alle philosophischen Teildisziplinen zieht. Daher ist es wichtig, das spezifische – hier relationstheoretische und leibliche – Interesse am Tod auszu-

²⁸⁵ A.a.O., S. 183, Hervorh. im Orig.

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ Gehring: *Theorien des Todes*, S. 10, Hervorh. im Orig.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. a.a.O., S. 11.

flaggen, damit der methodische Weg trotz zu berücksichtigender ethischer, religionsphilosophischer oder analytischer Argumente nicht in die Unüberschaubarkeit führt. So gilt es nun, mit all diesem verfügbaren Wissen über das Unverfügbare und Verstrickte einen eigenen Zugang zum Thema zu finden, der nicht nur andere Zugänge – etwa den historisch-sepulkralulturellen von Ariès oder den metaphorologischen von Macho – nachzeichnet. Auch eine Zusammenfassung dessen, was einzelne Philosoph*innen zwischen Heraklit und Heidegger zum Thema gesagt haben, kann an anderer Stelle besser nachgelesen werden.²⁹⁰ Der Ansatz dieses Kapitels soll *thanatosophisch* genannt werden. Es gilt, ‚den Tod‘ in seiner Funktion für das Denken zu reflektieren und zu erkennen, auf welche Weise die Ausgestaltung des Todesbegriffs für ethische und epistemologische Konsequenzen verantwortlich ist. Anders als der Thanatologie geht es der Thanatosophie nicht um eine wissenschaftlich-systematische, dadurch methodisch fragmentierte Erschließung des Todesphänomens, sondern um eine universalistisch orientierte, synthetisierende Suche nach einem tiefgreifenden Verständnis von Lebenszusammenhängen und die Fähigkeit, diesen Verfasstheiten nach entsprechend sinnvoll entscheiden, denken und handeln zu können. Die Thanatosophie grenzt sich von der Thanatologie auch aus einer diskursorientierten Motivation heraus ab. Unter dem Etikett der Thanatologie versammeln sich unter anderem spiritistische und esoterische, philosophisch mindestens fragwürdige Ansätze, mit denen das hier aufgesetzte Projekt nicht viel gemeinsam haben will.

Welche Schwerpunkte werden also für einen erhofften thanatosophischen Erkenntnisgewinn ausgewählt und wie werden sie legitimiert? Der Auswahlprozess der Autor*innen und Texte folgt zunächst der Frage, in welchen Zeiten und ideengeschichtlichen Kontexten das Thema Tod auf interessante Art zum Gegenstand der Philosophie wird. Diese Arbeit ist an Brüchen interessiert und so orientiert sich das Vorgehen an maximalen, historischen und kollektiven Brucherfahrungen im Verständnis des Todes und deren ideengeschichtlichen Verdauung. Dabei bieten sich zwei historische Ereignisse zwar nicht notwendigerweise aber begründeterweise an: erstens die erfolgreiche Erzählung von der Wiederauferstehung Jesu und die mit der paulinischen Aufarbeitung verbundene radikale Neusortierung der Bedeutung von Leben und Tod. Zweitens das von Theodor Adorno mit dem Eigennamen *Auschwitz* zusammengefasste Trauma des Holocaust, das das rationale Denken insgesamt – und damit unweigerlich ver-

²⁹⁰ Vgl. Gehring: *Theorien des Todes zur Einführung*; Wittwer: *Der Tod: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Bernard N. Schumacher: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004.

bunden auch den Todesbegriff – radikal in Frage stellt.²⁹¹ Levinas soll als biografisch und intellektuell involvierter Vertreter eines solchen *Todesdenkens nach Auschwitz* verstanden werden. Schon anhand dieser Auswahl lässt sich erahnen, dass auf dem diskursiven Kampfplatz des Todes immer auch Fragen um die Legitimation politischer Herrschaft mitverhandelt werden. Diese Auswahl wurde gewiss aus einer eurozentristischen und christlichen Perspektive getroffen – es hätten genau so thanatosophische Brüche anderer Zeiten und kultureller Kontexte fokussiert werden können. Dennoch ist die Auswahl der im Folgenden konsultierten Autoren nicht beliebig, wie jetzt begründet werden soll:

Das frühe Christentum – in seiner Entstehung zwischen Paulus über Tertullian bis Augustinus – bietet für die todesbegrifflichen Grenzverschiebungen einige Ansatzpunkte. Die antiken Vorstellungen eines mehr oder weniger gelungenen Lebens in Perspektive auf den Tod werden durch die Idee des Heils neu aufgespannt. Das paulinische Denken wird als erster Hauptbezugspunkt der Arbeit gesetzt. Allerdings sei hier betont, dass nicht Paulus als Autor, sondern vielmehr als Figur und philosophische Geste in heutiger Rezeption und Auswirkung eine Rolle spielt. Mit der paulinischen Geste wird die Dichotomisierung des Denkens als Signatur des frühen Christentums etabliert. Die Wirkmacht dieser bis heute weichenstellenden Denkbewegung wird in der aktuellen Debatte um Badiou, Agamben und Žižek in postmoderner Kulisse kontrovers diskutiert.²⁹² Badiou sieht in der antiphilosophischen Geste des Paulus, die Wahrheit jedem vernünftigen Zugriff zu entziehen, die *Begründung des Universalismus*. Die Auswahl von Kirchengründer Paulus und den Kirchenvätern Tertullian und Augustinus als wichtige Textquellen mag etwas überraschen, jedoch wird damit deren immensem Einfluss auf die Entwicklung der westlichen Philosophie Rechnung getragen. Hier sind Thesen in radikaler, im Wortsinn archaischer und prägender Form zu finden. Ihre Wiedergeburt in einem von Marxismus, Psychoanalyse und Faschismuserfahrung geprägten intellektuellen Bezugssystem bietet Anreiz und Hilfestellung, trotz des Schwergewichts Paulus nicht gänzlich gelähmt dessen Gravitationskraft zu erliegen. Neben Paulus wird weiterhin Levinas Thesen beisteuern. Um diese historisch weit auseinanderliegenden Autoren fassen zu können, wird viel Verknüpfungsarbeit geleistet werden müssen.

²⁹¹ Gehring weist darauf hin, dass mit *Auschwitz* sowohl die singuläre Form der Vernichtung und gleichzeitig das Prinzip moderner Vernichtungslager überhaupt gefasst werden. Vgl. Gehring: *Theorien des Todes zur Einführung*, S. 154.

²⁹² Die zentralen Werke der Debatte, die auch in Kapitel 2.1.3 vorrangig eine Rolle spielen, sind: Alain Badiou: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich, Berlin 2009; Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2019; Slavoj Žižek: *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt am Main 2001; Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*.

Da die Kombination von Paulus und Levinas ungewöhnlich erscheint, für die folgenden Kapitel jedoch die Zentralachse bilden wird, soll nun mit wenigen Strichen verbindende Spannungsachsen beider Denker skizziert werden:

Paulus suspendiert das Gesetz als solches und untergräbt – diese Lesart ist nicht unumstritten – damit das jüdische und griechische Denken. Levinas' Denken gründet, laut Bernhard Taureck, auf der Formel „Die Bibel und die Griechen“²⁹³. So gesehen verzahnen sich die Philosophen an ihren Abgrenzungen. Insofern kann Levinas als paulinisches Gegenstück, quasi als Anti-Paulus gelesen werden. Das heißt aber auch, dass sich beide – wenn auch aus entgegengesetzter Richtung – auf die selben Denksysteme beziehen und thematisch entlang dieser geteilten Grenze, dieser Naht, ständig in Berührung und Bezug bleiben.

Die eindimensionale Lesart von Levinas als Anti-Paulus wird durch die Frage erweitert, an welchen Punkten levinassche Thesen direkt oder indirekt auf paulinisches Denken positiven Bezug nehmen und an welchen Punkten die beiden Philosophien argumentative Allianzen bilden. Neben einigen noch auszuführenden Gemeinsamkeiten scheint dabei vor allem eine gemeinsame Opposition auf: die Kritik an unzulässigen Reduktionen, wie sie ein primär (fundamental-)ontologisches Denken zur Folge hat. Beide Denkweisen können insofern als strategische Interventionen im jeweiligen historischen Kontext verstanden werden, die sich durch den Bezug auf das *Jenseits* des Seins auszeichnen und diese Transzendenz mit Ereignishaftigkeit verknüpfen. Dadurch entstehen Positionen des Irreduziblen gegen ein Denken, das das Leben auf eine biologische Tatsache reduziert.

Beide Denker beziehen ihre jeweilige Legitimation aus einem jenseitig der Grenze des Begreifbaren liegenden Bereich. Die vernünftige Grenzziehung zum Nicht-Erkennbaren und Fragen nach möglichen Überschreitungen oder Verschiebungen sind konstitutives und wesentliches Element aller ihrer Aussagen. Paulus betreibt entschiedene Anti-Philosophie, Levinas hebt *den Anderen* zum Dreh- und Angelpunkt seiner Philosophie, obwohl, oder besser *weil* dieser nicht logisch zu erschließen ist. Gleichzeitig wird die subjektive Position zum Argument. Ob diese Konstellation der Zurückweisung einer Objektivität gleichbedeutend mit einer Öffnung zu selbstreferentiellen Glaubens-Wahrheiten ist, wird sich in der Betrachtung zeigen.

Beide Autoren proklamieren durch die Radikalität ihrer Thesen große Gegenentwürfe zum jeweils etablierten Denken – aber mit unterschiedlichen Vorzeichen. Während Paulus an einer Totalisierung (Badiou würde einwenden: Universalisierung) bzw. totalen Binarisierung arbeitet,

²⁹³ Bernhard Taureck: *Emmanuel Levinas zur Einführung*, Hamburg 2022, S. 14.

sucht Levinas nach einer Ent- oder Gegentotalisierung, einem „Bruch mit der Totalität“²⁹⁴ als Alternative zu einem bisher mit verheerenden Folgen vorherrschenden totalitären Denken. Insofern kann das levinassche Projekt auch als eine Aufhebung der paulinischen Geste gelesen werden. Beide Autoren erkennen, dass sie einen neuen Ausgangspunkt des Denkens brauchen: bei Paulus ist dies das jedes Gesetz überschreitende Christusergehnis/die Auferstehung, bei Levinas das den Horizont des Selben überschreitende Andere. Die Autoren vereint eine im Zentrum ihres Denkens stehende Erschütterung. Bei Paulus ist es das erschütternde Ereignis der Auferstehung Christi, bei Levinas die Verletzlichkeit, die als Bruch für die Konstitution des Subjekts bzw. der Identität maßgeblich ist. Beide Gesamtwerke sind so „Krisendokumente“²⁹⁵ im (subjekt-)philosophischen Sinn und können als Philosophien des Bruchs gelesen werden. Paulus bricht insbesondere mit der legalen Ordnung, Levinas denkt das Verhältnis von Bruch und Beziehung neu. Diese Denkbewegungen finden jeweils Ausdruck im Sprachlichen, sie verwenden *Worte des Bruchs*²⁹⁶. Die Sollbruchstelle, an der jeweils die tiefgreifendsten Verwerfungen erzeugt werden, ist der Begriff der Wahrheit. Die epistemologischen Konsequenzen der Erschütterung brechen mit einem Verständnis von objektiver Wahrheit und führen bei Paulus zu einer subjektiven, universellen Glaubens-Wahrheit, die gegenüber Tradition und Argumenten autoritär auftritt, bei Levinas gegenteilig zu einem fast relativistischen, in jedem Falle aber pluralistischen Wahrheitsbegriff.

Beide Philosophien bieten eine radikale Neuformulierung von Subjektivität. Das führt im Kern dazu, dass Paulus (in Badiou's Lesart) einen auf die Singularität des (Christus-)Subjekts gegründeten Universalismus vertritt (d.h. „das Eine gibt es nur, wenn es für alle da ist“²⁹⁷), Levinas dagegen genau diese Singularität und deren totalisierende Tendenz angreift und stattdessen das Subjekt als Subjekt *zum* nie einholbaren Anderen begreift. Auf beiden Denkwegen entsteht das Subjekt als politisches Subjekt, das ab dem Moment der Entstehung unentziehbar die Verantwortung im Bezug auf das Ereignis trägt. Das Hervorgebrachte steht in ethischer Relation zum hervorbringenden Prozess, der gleichsam Wahrheitsprozess ist. Die Frage der Subjektivität und vor allem die Frage nach deren Verhältnis zum Anderen, zum Fremden – als eine positiv (Beziehung), negativ (Abgrenzung) oder synthetisierend (Identifikation) formulierte Alterität – bestimmt das Selbstverständnis und die ethische Ausrichtung der Philosophien. Diese inhärenten ethischen Imperative sind es,

²⁹⁴ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 38.

²⁹⁵ Vgl. Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 37.

²⁹⁶ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 61.

²⁹⁷ A.a.O., S. 96.

die die Mechanismen individueller und kollektiver Identitätsbildung untrennbar verknüpft.

Das paulinische und das levinassche Denken ist im eigentlichen Wortsinne *traumatisch* und gedanklich an Verwundbarkeit und Erlösung orientiert. Nur was verwundet ist, kann heil werden, Wunde und Heil bedingen sich. Eschatologische und messianische Ausrichtungen gedeihen besonders vordringlich in einem Klima, in dem die Gegenwart als desolater Übergangszustand wahrgenommen wird. Sowohl Paulus als auch Levinas sehen sich in einer solch verwundeten Welt, d.h. aber auch: einer krisenhaft geöffneten Welt. Die Wunde, die eben nicht nur Riss, sondern (schmerzhaft) erlebte Zäsur, Trauma (τραύμα, griech.: Wunde) ist, bricht mit dem Kontinuum der kosmischen Totalität und wird produktiv: sie öffnet so die Möglichkeit zweier qualitativ unterschiedener Raum-Zeiten (historische / messianische Zeit), die alle bisherigen Unterscheidungen kreuzt. Der Gedanke der Unintegrierbarkeit beider verschiedenen Raum-Zeit-Strukturen führt zur Idee, einen der Räume zu transzendieren. In der Folge zeigt sich das greifbare Dasein erstens als diesseits/befristet/begrenzt und zweitens mit Perspektive auf Überschreitung in diesen qualitativ anderen unendlichen Raum. Die Lokalisierung des jenseitigen Raums ist so unterschiedlich wie folgenreich. Als vielversprechender Ansatz bietet sich die Untersuchung der Metaphoriken an, mit der über Heilssuche und Erlösung vorrangig gesprochen wird – es sind zwei: die Metaphorik der leiblichen Verwundbarkeit und die Metaphorik der Verortung. Der Reiz besteht darin, diese beiden Metaphoriken in Beziehung zu denken. Der Raum des Heils ist Sehnsuchtsraum und wird im Narrativ der Rückkehr (Odysseus/Heimat) oder des Exils (Abraham/Wüste) gedacht.²⁹⁸ Heimat und Wüste lassen sich als zentrale Grundmotive bei beiden Denkern herausarbeiten. Für Levinas steht fest, dass sein radikaler Humanismus nur unter der „Bedingung Wüste“²⁹⁹ gerechtfertigt werden kann. Wüste, das ist auch Leere, Umherirren, Ausgesetzt-Sein. Wo Wüste und Heimat zusammenfallen, in einer Situation, in der die Beheimatung im Anderen und durch den Anderen stattfindet, entsteht für Levinas das Selbst. Bei Paulus findet sich ein anderes, aber ähnlich komplexes Verhältnis: Das einschneidende Ereignis eines verwundeten, gestorbenen und auferstandenen Christus ermöglicht einen Einblick in die „Nichtigkeit der Orte“³⁰⁰ im Hinblick auf einen transzendenten Raum. Diese neu eröffnete Perspektive auf den Nicht-Ort, auf das Reich des Heils und der Erlösung, ist eine Perspektive, die in der paulinischen Zeit Euphorie auslöst. Auch

²⁹⁸ Diese Gegenüberstellung der Topoi kommt bei Levinas immer wieder vor, vgl. z.B. Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 215f; Levinas: *Humanismus des Anderen Menschen*, Hamburg 2005, S. 33.

²⁹⁹ Taureck: *Emmanuel Levinas zur Einführung*, S. 29.

³⁰⁰ Badiou: *Paulus*, S. 72.

hier ist es die Utopie des Beheimatet-Seins im ewig Anderen, die Erlösung verspricht. Es wird zu zeigen sein, dass es interessanterweise sowohl für Paulus als auch für Levinas nicht der Tod ist, der das Tor zwischen den Räumen darstellt.³⁰¹

Beide Philosophien eröffnen einen Rahmen, in den sich die Forschungsfrage ‚Erfahrung der Grenzüberschreitung‘ passend einweben lässt. Schmerz und Genuss, Verletzlichkeit und Heil, Tod und Leben, Identität und Alterität, Fleischlichkeit und Geistigkeit, Innerlichkeit und Exteriorität – diese formulierten Aspekte in Beziehung, im Übergang und im Ereignis gedacht bieten das Material zur Aufarbeitung einer Phänomenologie des Todes unter dem Aspekt der Überschreitung. Grenzen, Brüche, Schwellen und Übergänge – eine erste grobe Inventur von kombiniertem paulinischem und levinasschem Gedankengut zeigt bereits, dass das dargelegte Rohmaterial einiges für den Bau einer Philosophie des Übergangs aus leibesphilosophischer Perspektive zu bieten hat. Dazu sollen nun die traumatischen Denker Paulus (samt seiner Rezipienten Tertullian, Augustinus und Badiou) und Levinas zunächst getrennt voneinander zum Sachverhalt befragt werden. Im theoretischen Todesstreifen werden damit Denker gehört, die an Grenzverschiebungen nicht nur interessiert, sondern durch die Formulierung von normativen Konsequenzen auch maßgeblich beteiligt sind.

2.1 Leben und Auferstehung als Grenzüberschreitung

„Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid, wie die anderen, die keine Hoffnung haben.“³⁰²

Es ist aus heutiger Perspektive nicht vorstellbar, wie die Erzählung von der Wiederauferstehung Christi in den Ohren der damaligen jüdischen und heidnischen Bevölkerung geklungen haben muss. Der Gottessohn sei gestorben und wieder auferstanden. Die Erzählung dieses Ereignisses – wohlgemerkt nicht das Ereignis selbst – enthält bekanntermaßen nicht nur eine enorm religiöse, sondern auch epistemologische und politische Sprengkraft. Der Tod, wie er bisher erfahren und gedacht wurde, ist nicht

³⁰¹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 416: „Die Vollendung der Zeit ist nicht der Tod, sondern die messianische Zeit, in der das Fortwährende sich in Ewiges verwandelt.“

³⁰² 1Thess 4,13.

relevant. Er ist kein Ende und kein bedeutsamer Übergang. Eher ist er Schlaf, der mit der Auferstehung der Leiber ein Ende finden wird – und zwar in sehr naher Zukunft. Inwiefern hier vor allem durch Paulus und seiner *paulinischen Geste* eine ‚Umwertung aller Werthe‘³⁰³ stattfindet, soll nun Gegenstand der Betrachtung sein.

2.1.1 Die paulinische Geste

*„Es liegt nahe, die Geschichte des Paulus einseitig zu lesen und latente Elemente in ihm zu übersehen. Keiner hat ihn verstanden, kann man sagen, aber keiner hat ihn auch ganz mißverstanden.“*³⁰⁴

Wie kann eine solche Betrachtung sich selbst verstehen? Ein unverstellter Blick auf Paulus ist ohne Kenntnis der Originaltexte und akribische Quellenarbeit kaum zu leisten und wird hier auch nicht verfolgt. Im Rahmen dieser Arbeit bettet sich die Lektüre der Paulus-Briefe immer schon ein in ein Gefüge, das von Augustinus, Badiou und vielen anderen geprägt ist, sie erscheinen immer schon in einem Gesamtbild. Die Nachzeichnung der paulinischen Texte ist immer schon durchtränkt von den gut 2000 dazwischenliegenden Jahren, in denen diese Texte intellektuell und kulturell verdaut wurden. Im folgenden Kapitel soll daher nicht der Eindruck eines chronologischen Aufbaus entstehen, bei dem Schicht für Schicht die ideengeschichtlichen Entwicklungen von den biblischen Texten bis heute freigelegt werden. Passender ist das Bild eines fotografischen Blicks, bei dem sich durch das mehrmalige Ändern des Fokus das Gesamtmotiv der paulinischen Geste in neuer Tiefenschärfe zeigt.

Zunächst soll aber noch festgestellt werden, dass auch die Erzählung vom großen Bruch eine Erzählung darstellt. Zwar wird durch das frühe Christentum tatsächlich viel gebrochen und begrifflich neu eingefädelt, jedoch geschehen diese Brüche nicht im luftleeren Raum, nehmen vor allem aus diversen griechischen und jüdischen Strömungen unterschiedliche Einflüsse auf, docken an bereits vorhandene Entwicklungen an und es ist letztlich auch hier die Wahl des Narrativs, die bestimmt, wie stark diese existierenden Kontinuitäten und Wechselwirkungen – etwa mit dem stoi-

³⁰³ Vgl. Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Christentum und der Einordnung der paulinischen Geste als „Umwertung aller antiken Werte“. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 610.

³⁰⁴ Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987*, München 1996, S. 80.

schen Denken – hervorgehoben werden.³⁰⁵ Bei aller Brüchigkeit, mit der hier das Christentum und Paulus als traumatischer Denker vorgestellt werden, darf demnach nicht vergessen werden, dass die Figur des Paulus auch aus programmatischem Kalkül überzeichnet und für bestimmte Narrationen genutzt wurde und wird. Das hat Gründe, die es zu reflektieren, und Konsequenzen, die es zu benennen gilt. Ein Bekenntnis zu einer solchen Figurisierung findet man in erfrischender Klarheit in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem ‚Typus Paulus‘³⁰⁶: „Ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann.“³⁰⁷ Nietzsche nutzt wie viele andere die Figur des Paulus für seine Erzählung, was allerdings die Gefahr birgt, erstens zu Gunsten eines schlüssigen Narratives historische Sachverhalte einzuebnen und zweitens statt eines vergrößerten Bildes ein verzerrtes Bild zu erzeugen. Zerrbilder jedoch eignen sich hervorragend zur Bildung von Ressentiments. So schwingt in vielen Paulus-Lesarten ein nicht unerheblicher Antijudaismus mit, durch die Inszenierung von Paulus als großen, einzelnen, mehr oder weniger isolierten ‚Umwerther aller Werthe‘ gegen ein statisches jüdisches Establishment, statt ihn in einem ideengeschichtlichen Beziehungsgefüge zu sehen – als jüdischen Denker, der festhält, was in einer intellektuell hochdynamischen Situation bereits in der Luft lag.

Überhaupt ist dies nicht der einzige Fallstrick, der bei der Beschäftigung mit Paulus in einer zeitgenössischen, den Tod thematisierenden Fragestellung gespannt ist. Es gibt philosophische Übersichtswerke, die gezielt christliche Texte aus dem Kanon des Todesdenkens ausklammern mit der Begründung, biblische Texte, insbesondere ihre mittelalterlichen Rezeptionen, seien nicht anschlussfähig in einer heute weitgehend säkularisierten Philosophie.³⁰⁸ Diese Sichtweise verkennet, dass sich mit dem entstehenden Christentum ein bis heute durchschlagender Paradigmenwechsel vollzieht, durch den eine etablierte Wahrheit – die Unabwendbarkeit des Todes – in Frage gestellt wird. Da dieser durch das Auferstehungs-Ereignis bzw. dessen Tradierung möglich gewordene Wandel im Grenzdenken nicht nur gedacht, sondern auch erfahren wird – denn das Christentum ist

³⁰⁵ Zu den unterschiedlichen Strömungen des Judentums in der paulinischen Zeit vgl. Micha Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 48–58, hier S. 58.

³⁰⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, München 2008, S. 216.

³⁰⁷ Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*, KSA 6, München 2008, S. 274.

³⁰⁸ Vgl. Wittwer: *Der Tod*, S. 30. Diese Sichtweise verkennet außerdem die fruchtbaren Debatten mittelalterlicher Philosoph*innen mit jüdischen und muslimischen Intellektuellen und die sich daraus ergebenden ideengeschichtlichen Weichenstellungen für das heutige Denken.

eine Erfahrungsreligion, die neue ethische Erfahrungen möglich macht – ist er zudem anschlussfähig für eine phänomenologische Fragestellung. Es geht hier auch um die Erfahrbarkeit der Folgen für unser Verständnis von Subjektivität, Wahrheit, Leiblichkeit und damit auch um epistemologische, politische und ethische Auswirkungen auf die Strukturierung des Bewusstseins. Freilich benötigt es eine gewisse Aufmerksamkeit, die Briefe des Paulus philosophisch zu lesen, sie auf philosophischen Gehalt zu prüfen und dabei eventuellen religiösen Berührungspunkten mit Gelassenheit zu begegnen.³⁰⁹

Paulus als Philosoph

„Sie nahmen ihn aber mit und führten ihn auf den Aeropag und sprachen:
Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du lehrst?“³¹⁰

Eine philosophische Auseinandersetzung mit Paulus sieht sich heute stellenweise einem Rechtfertigungszwang ausgesetzt. Das ist besonders irritierend, wenn man die lange Liste der Philosoph*innen berücksichtigt, die sich explizit und eingehend auf paulinische Schriften beziehen.³¹¹ Man könnte sagen, seit der Szene auf dem Athener Aeropag, in der Paulus laut Apostelgeschichte von einigen Philosophen verspottet, von anderen interessiert gehört wurde, zeigt sich mindestens ein Interesse an dem *Neuen*, das Paulus formuliert. Und so ist es bestimmt streitbar, vom *Philosophen* Paulus zu sprechen, aber sehr sinnvoll – wie ein theologisch gelagerter Sammelband, herausgegeben von Christian Strecker und Joachim Valentin titelt – von *Paulus unter den Philosophen*³¹². Es gilt anzuerkennen, dass die (anti-)philosophischen Reden des Paulus von der Antike bis heute philosophische Schlagkraft besitzen. Das liegt unter anderem daran, dass Paulus auf entzündliche Stellen des Denkens abzielt und an seiner Rhetorik, die für biblische Verhältnisse auffällig argumentative Züge enthält und

³⁰⁹ Das macht das Verstehen nicht nur leichter, sondern ergibt im antiken Kontext auch deshalb Sinn, da Philosophie und Theologie nicht als getrennte Lebensformen gedacht wurden. Moralische, ethische und religiöse Fragestellungen wurden als sich durchdringende Bereiche verstanden und als solche behandelt. Vgl. dazu Udo Schnell: *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n.Chr.: die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2019, S. 45.

³¹⁰ Apg 17,19.

³¹¹ Auseinandersetzungen mit Paulus finden sich zum Beispiel bei Kant, Baruch de Spinoza, Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Francois Lyotard oder Hannah Ahrendt.

³¹² Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.): *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013.

selbst seine Adressat*innen zum eigenständigen Nachvollzug prophetischer Reden auffordert: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet.“³¹³

Doch bevor der Fokus auf die philosophischen Stellschrauben der Paulusbriefe gelegt wird, lohnt zunächst eine kurze Vergegenwärtigung des historischen Kontexts. Denn die paulinischen Schriften entstehen als direkte Reaktion auf die gesellschaftliche Situation in sozialpolitisch unruhigen Zeiten. Palästina steht ab 63 v.Chr. unter römischer Herrschaft.³¹⁴ Schon zuvor wurde die für die antike Welt noch typische Verbindung von Religion und Politik durch den politischen Einfluss in Frage gestellt. Die Beziehung von Hellenismus und Judentum, die in weiten Teilen nicht antagonistisch, sondern als sich gegenseitig durchdringend und befruchtend verstanden werden muss,³¹⁵ sieht sich durch machtpolitische Verschiebungen und dem Versuch der vollständigen Integration des Judentums in den Hellenismus bereits seit dem 2. Jahrhundert v.Chr. zunehmenden Spannungen ausgesetzt. Als Reaktion auf eine immer aggressivere Hellenisierungspolitik bildet sich innerhalb des Judentums eine Opposition, die sich gegen die Assimilationsbestrebungen organisiert, was zum Makkabäeraufstand und weiterer Gruppenbildung führt.³¹⁶ Es ist diese angespannte politische Gemengelage, die apokalyptische und revolutionäre Ideen hervorbringt und die Ausdifferenzierung jüdischer Protestbewegungen begünstigt. Es sind Bewegungen mit dem Ziel der Überwindung von Fremdbestimmung – durch reale diesseitige Aktion und/oder religiöse Erlösung.³¹⁷

³¹³ 1Thes 5,21.

³¹⁴ Vgl. Schnelle: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, S. 66. Der jüdische Staat geriet ab 63 v.Chr. unter römische Tributpflicht, behielt aber vor allem unter der Herrschaft von Herodes noch relative Unabhängigkeit. Insbesondere gegen die Herrschaft des Archelaos (4–6 n.Chr.), unter dem Judäa in einen wichtigen Teilbereich der römischen Provinz Syrien umgewandelt wurde, kam es zu Aufständen, die durch die Machthaber gewaltsam niedergeschlagen wurden.

³¹⁵ Vgl. a.a.O., S. 32. Das zeigt sich auch an der *Septuaginta* und damit daran, dass damalige griechische Alltagssprache in Gottesdiensten gesprochen wurde.

³¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 59–61. Schnelle bietet einen guten Überblick über die mit dem Makkabäeraufstand einsetzende Segmentierung des Judentums in verschiedene Bewegungen, die sich in einer relativ kurzen Zeitspanne bilden und voneinander abspalten: Makkabäer, Hasidäer, Phariseer, Zeloten, Essener und Sadduzäer. Gemein ist ihnen das Programm, das Judentum gegen den hellenistischen Assimilierungsdruck zu verteidigen, zu erhalten und im Gesamtgemenge neu auszurichten. Die Bewegungen unterscheiden sich unter anderem in der Auslegung und Priorisierung von Gesetzen und in der Bereitschaft zu gewaltsamer Auseinandersetzung gegen die römische Besatzungsmacht.

³¹⁷ Dass sich in politisch angespannten Zeiten Strömungen herausbilden, die zugleich politische wie spirituelle Erlösung zum Programm erheben, ist weder überraschend noch einmalig. Hier könnten z.B. Parallelen zur Reformationsbewegung gezogen werden, die in konfliktreichen Zeiten ebenfalls sowohl politische als auch religiöse

Paulus universalisiert die Ideen der Bewegung. Die christliche Idee, die länger eine jüdische Idee ist als oft dargestellt, ist keine identitäre Antwort auf einen lokalen religiösen bzw. kulturellen Konflikt, sondern adressiert *alle* – unabhängig von gesellschaftlicher Schicht, Geschlecht, Stand, bisheriger Religionsangehörigkeit und geographischer oder kultureller Situiertheit. Dabei kann Paulus an eine bereits stattfindende Missionstätigkeit andocken. Das römische Kaiserreich bietet durch die hellenistische Prägung trotz des großen Gebiets und der regionalen Diversität einen zusammenhängenden Politik-, Kultur-, Sprach- und Wirtschaftsraum, der missionarische Reisen begünstigt und die Verbreitung der Lehre erst ermöglicht.

„Jüdische Mission im Zeitalter des Hellenismus kannte zwei Formen: Zum einen die durch griechische Schriften wie die Septuaginta, den Pseudoaristea, die Weisheit Salomonis, die sibyllinischen Bücher oder auch das vierte Makkabäerbuch sowie die Lehren Philo verbreitete literarische Werbung für den jüdischen Glauben, zum anderen die durch sozialen Druck bewirkte innerhäusliche Mission vor allem gegenüber dem Dienstpersonal, gegenüber der Klientel oder auch gegenüber Sklaven und Sklavinnen, die auf diese Weise zu Jüdinnen und Juden wurden.“³¹⁸

Unter diesen Bedingungen wächst die Anzahl der Anhänger*innen schnell und es lässt sich erahnen, von welcher Wichtigkeit die frühchristlichen Missionsreisen und der Briefkontakt des paulinischen Mitarbeiter*innen-Netzwerks mit den bereits etablierten, aber expandierenden und den neu gegründeten Gemeinden gewesen sein muss. In einer modernen Lesart könnte man formulieren: Paulus und sein Team nutzen das Momentum, übersetzen das Christus-Ereignis in ein erfolgreiches Narrativ, betten die *Frohe Botschaft* gekonnt in den globalen Ideenmarkt ein und entwerfen eine erfolgreiche überregionale Kampagne mit enormer Kund*innenbindung. Dass dies gelingen konnte, liegt auch in der Person Paulus begründet.

Paulus war Diasporajude aus dem hellenistischen Tarsus und war ausgestattet mit den Privilegien eines römischen Bürgers.³¹⁹ Als in Jerusalem ausgebildeter Pharisäer beteiligte er sich bekanntermaßen an der Verfolgung der frühen Christ*innen.³²⁰ Berühmt ist die in der Apostelgeschichte

Erlöserfiguren und Gruppen unterschiedlicher Ausrichtung hervorbrachte. Auch das aktuelle Erstarken der evangelikalischen Bewegung und anderer religiösen Fundamentalist*innen kann als solches Symptom gelesen werden.

³¹⁸ Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, S. 57.

³¹⁹ Vgl. Schnelle: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, S. 33.

³²⁰ Lukas schreibt in der Apostelgeschichte über Verhaftungen (Apg 8,3), Todesurteile (vgl. Apg 22,4 und 26,10) und Geißelungen (Apg 22,19).

erzählte Szene, die *Saulus/Paulus*³²¹ als Zeugen bei der Steinigung des ersten christlichen Märtyrers Stephanus nennt.³²² Paulus wird auf dem Weg nach Damaskus durch eine Erscheinung berufen und so selbst zum *Christen* – wobei dies eine nachträgliche Bezeichnung ist.³²³ Schon diese kurze biografische Skizze zeigt, wie sich die damaligen ideengeschichtlichen Strömungen in Paulus kreuzen, ist er doch römischer Bürger, Pharisäer, Konvertit, *Christ* und kannte die hellenistische Philosophie.³²⁴ Als früher Christ, d.h. als Jude im Glauben an Jesus Christus, positioniert er sich entsprechend in Debatten, die sowohl im Judentum als auch in der hellenistischen Diskurswelt verhandelt werden. Die Vergegenwärtigung dieser Bezüge sind für die folgende Interpretation des ‚Apostels der Ausnahme‘³²⁵ wichtig und nützlich. Doch nicht nur diese historisch belegten Gruppenzugehörigkeiten geben Auskunft über seine Person, auch in den paulinischen Briefen sind etliche Formulierungen seines Selbstbilds zu finden.³²⁶

Paulus beginnt Briefe an die Gemeinden zunächst mit einer Vorstellung seiner Person: „Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes“³²⁷ oder „Paulus, ein Gefangener Christi Jesu“³²⁸ oder „Paulus, ein Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten“³²⁹. Er betont

³²¹ Die Namensänderung von Saulus zu Paulus wird häufig mit dem Damaskuserlebnis und dem damit zusammenhängenden Lebens- und Sinneswandel parallelisiert. Dieser zum weit verbreiteten Sprichwort gewordene Wandel ist nicht belegt, da Saulus/Paulus beide Namen je nach Kontext weiter nutzte. Hier ist gut zu beobachten, wie eine nachträgliche (christliche) Bedeutungszuschreibung und Erzählung die tatsächliche Quellenlage überformt. Vgl. dazu Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, S. 57.

³²² Apg 7,54–8,1.

³²³ Vgl. Apg 9.

³²⁴ Vgl. Schnelle: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, S. 251.

³²⁵ Vgl. Karl Kardinal Lehmann: „Paulus, Apostolischer Zeuge des christlichen Glaubens und mutiger Lehrer der Völker“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 13–30, hier S. 16.

³²⁶ Dabei muss im Auge behalten werden, dass Paulus strategisch vorgeht. Das zeigt auch die Erzählung in Apg 23, in der Paulus im Hohen Rat Pharisäer und Sadduzäer gegeneinander ausspielt. Die Selbstauskünfte in den Briefen sollten demnach – noch mehr als sonst bei autobiografischen Notizen – immer auch im Spiegel des Kontext und der Funktion gelesen werden.

³²⁷ Röm 1. Auf dieses Präskript baut Agamben seinen *Kommentar zum Römerbrief* auf, in dem er Wort für Wort vorgeht und darin die paulinische Geste *in a nutshell* nachzeichnet.

³²⁸ Phil 1.

³²⁹ Gal 1.

dabei einerseits seine demütige Haltung als Knecht und Gefangener, andererseits seine Autorität als Apostel, der durch Gott selbst berufen wurde und so von höchster Stelle legitimiert wird. In dieser einleitenden Selbstauskunft steckt bereits eine zentrale Denkfigur. Aus einer Position der Ohnmacht ergibt sich dialektisch eine Position der Macht – eine Denkfigur, die die christliche Idee insgesamt prägt, aber gerade für Paulus als einem außerordentlichen Apostel, der Christus nie begegnet ist, immens wichtig ist. Er geht auf seine spezielle Rolle neben den zwölf *eigentlichen* Aposteln ein:

„Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘. Denn ich bin der Geringste von den Aposteln; ich bin es nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt hab. Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben.“³³⁰

Als Geringster unter den Aposteln wird er damit zugleich derjenige, an dem sich die Macht Gottes am deutlichsten zeigt: „Mehr als sie alle habe ich mich abgemüht – nicht ich, sondern die Gnade Gottes zusammen mit mir.“³³¹ So verschafft sich Paulus mit der Betonung seines niedrigen Status im selben Zuge Autorität – jedoch nicht ohne diese Differenz zugleich mit rhetorischem Geschick durch die Hervorhebung der Gemeinsamkeit, Ebenbürtigkeit und vereinenden Kraft der neuen Lehre aufzufangen: „Ob ich nun verkünde oder die anderen: Das ist unsere Botschaft und das ist der Glaube, den ihr angenommen habt.“³³²

Vielmehr als an der Frage, welche Persönlichkeitsstruktur sich aus den Briefen ableiten lässt, ist diese Arbeit aber an den gedanklichen Weichen interessiert, die das paulinische Wirken bis heute stellt. Gewiss korrespondiert die persönlich-biographische Sprechsituation mit dem Denken und mit daraus resultierenden Setzungen. Dennoch wirken die mancherorts diskutierten, sehr auf die Person Paulus bezogenen Forschungsfragen wie „*War Paulus suizidal?*“³³³ am Thema vorbei gestellt, da sie die Person Paulus und das paulinische Denken identifizieren. Durch diese mögliche aber ungünstige Setzung wird Paulus als isolierter Denker vorgestellt, was sowohl die vorhergehenden jüdischen intellektuellen Auseinandersetzungen mit der griechischen Philosophie, als auch die Rolle seines großen Mitar-

³³⁰ 1Kor 15,8–10a. Zum Begriff der ‚Missgeburt‘ siehe Lehmann: „Paulus, Apostolischer Zeuge des christlichen Glaubens und mutiger Lehrer der Völker“, S. 15.

³³¹ 1Kor 15,10.

³³² Ebd.

³³³ Peter-Ben Smit: „War Paulus suizidal?“, in: Biblische Notizen, Nr. 158 (2013), S. 113–118.

beiter*innen-Netzwerks ausklammert.³³⁴ Nicht die persönliche Haltung von Paulus zum Tod ist von Belang, sondern welche Bedeutung der Tod im paulinischen Denken einnimmt, an welchen systematischen Stellschrauben damit gedreht wurde und wie diese Setzungen sich in der heutigen Begriffswelt sedimentieren.

Sterben als Gewinn

„Siehe: ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden.“³³⁵

Die *paulinische Geste* baut auf der Überwindung des Todes auf. Tod und Wiederauferstehung sind die zentralen Elemente der paulinischen Christologie. Damit die Lehre an Schlagkraft gewinnen konnte, brauchte es jedoch eine intellektuelle Wendigkeit und zahlreiche Anpassungen durch Anleihen aus dem griechischen und jüdischen Denken, denn: die Auferstehung der Leiber war sowohl für Juden, die ohnehin an eine Auferstehung am Jüngsten Tag glaubten, als auch für Griechen, für die eher eine Befreiung von der Materie als erstrebenswert galt, allein wenig überzeugend.³³⁶ Im Folgenden soll nun dargestellt werden, wie die paulinische Lehre, die sich als Verschiebung des Koordinatensystems von Leben und Tod aufbaut, durch die Verflechtung von hellenistischen Konzepten in jüdisches Denken an Attraktivität gewinnt und welche Folgen sich daraus ergeben.

„Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist auch unsere Verkündigung leer, und auch euer Glaube ist leer“³³⁷ schreibt Paulus im Brief an die Korinther und weiter: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren.“³³⁸ Die gesamte Lehre um die *Frohe Botschaft* ist ohne die Wiederauferstehung nichtig. Der Tod und dessen Konzeption bekommt eine zentrale Funktion: weil nicht sein kann

³³⁴ Ein Grund, sich nicht zu sehr auf die Person des Paulus zu fokussieren ist auch, dass dadurch verkannt würde, welche Rolle sein Netzwerk und seine Mitarbeiter*innen (z.B. Erastus, Gaius, Jason, Sosipater) für die Missions- und Gemeindearbeit spielten. Auch die Briefe verfasste er nicht allein. Der Forschung gelten sie – bei aller Vorrangstellung des Paulus – als Gemeinschaftswerke. Vgl. Schnelle: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, S. 250f.

³³⁵ 1Kor 15,51.

³³⁶ Vgl. Birgit Opielka: *„Leidender Gerechter“ und „Diener aller“*, Berlin, Bern 2012, S. 156f.

³³⁷ 1Kor 15,14.

³³⁸ 1Kor 15,17–18.

was nicht sein darf – nämlich Leere, Hoffnungs- und Sinnlosigkeit –, muss der Tod anders gedacht werden als bisher. So schreibt Paulus im *1. Brief an die Korinther*: „Habe ich nur im Blick auf dieses Leben in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft, was hilft's mir?“³³⁹ Das erfahrene Leid ist sinnlos, wenn das Gewonnene nur das Diesseits betrifft. Im Bezug auf eine Stelle im Buch Jesaja fährt Paulus fort: „Wenn die Toten nicht auferstehen, dann lasst uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot!“³⁴⁰ Dieser Gedanke, der für Hedonist*innen unproblematisch oder sogar attraktiv erscheint, stellt für Paulus ein großes Problem dar. Im diesseitigen Leben ist keine Erfüllung zu finden und ohne Jenseits droht ein Verfall der Sittlichkeit. Dieser Gedanke, ein wie auch immer gedachtes Nachleben als Bedingung für die Sinnhaftigkeit eines moralischen Kompasses zu setzen, stellt durchaus ein Anknüpfungspunkt zu antiken ethischen Traditionen dar. Nicht nur deshalb lohnt es sich, Anbindungen des paulinischen Todesverständnisses an damalige, in der hellenistischen Philosophie und der jüdischen Religion verbreiteten Thesen anzuschauen, Kontinuitäten zu entdecken und dadurch das *Neue* zu identifizieren.

Es ist für das antike Denken nicht ungewöhnlich, darüber zu sinnieren, ob der Tod Wohl oder Übel ist. So findet sich diese Fragestellung unter anderem durch Sokrates im *Phaidon* oder bei Seneca prominent formuliert und besprochen.³⁴¹ Die Bedeutung des Todes ist die einer Prüfungsstelle: das Sterben wird – schon zu Lebzeiten – zum Horizont und Moment einer ethischen Bewertung der Lebensführung. Es gilt, sich um die Ausrichtung der Seele zu sorgen und Verantwortung für Denken und Handlungen zu tragen. Dieser antike ethische Imperativ bleibt im paulinischen Denken bestehen. So sieht Gehring in der Kreuzigung Jesu Christi Elemente einer solchen antiken Probe: „Man kann die Golgatha-Szene als Opfertod des Lammes Gottes interpretieren, man kann aber auch Züge der antiken Selbstprüfung darin sehen.“³⁴² Was sich jedoch fundamental unterscheidet, ist erstens das Maß, mit dem das Leben an seinem Ende beurteilt wird: kein der menschlichen Vernunft zugängliches; zweitens die urteilende Instanz: Gott; und drittens die Folgen der Bewertung: ewiges Heil oder ewige Verdammnis. An die Stelle der individuellen Sorge um das Wohlbefinden der Seele tritt die absolut abhängige Hoffnung auf Seelenrettung.

³³⁹ Paulus zitiert Jes 22,13 in 1Kor 15,32.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ So sagt Sokrates im *Phaidon*: „Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre, so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich.“ Platon: *Phaidon*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 3, Darmstadt 1974, S. 3–207, hier S. 171.

³⁴² A.a.O., S. 60.

Auch im jüdischen Diskurs über die Beziehung von Leben und Tod sind ausdifferenzierte Todesverständnisse zu finden, auf die Paulus aufbauen kann. Im Alten Testament, in den *Psalmen*, bei *Jesus Sirach* und *Prediger Salomo* werden Positionen entwickelt, die den bösen, den friedvollen oder den faktischen Tod als Begrenzung des Lebens thematisieren und den biologischen Tod nicht mit einem Ende des spirituellen Lebens gleichsetzen. Das bedeutet, wie Lukas Bormann zusammenfasst: „Wenn Paulus von Leben und Tod spricht, kann er die Unterscheidung des empirischen Todes von einem wie immer gearteten qualitativen Tod voraussetzen.“³⁴³ Auch der Erlösungsgedanke und die Idee der Wiederauferstehung ist für das jüdische Denken zentral und keinesfalls neu, erhält aber durch das erzählte Christus-Ereignis und die paulinische Auslegung einen folgenreichen neuen Spin. So spricht bzw. schreibt Paulus von der Errettung *aller* Menschen:

„Dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Heiland, welcher will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung [...]“³⁴⁴

Oder negativ formuliert: „Was sagen wir denn nun? Haben wir Juden einen Vorzug? Gar keinen. Denn wir haben soeben bewiesen, daß alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind, wie geschrieben steht: ‚Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer.‘“³⁴⁵ Die Erlösung steht nun nicht ausschließlich Israelit*innen, sondern Menschen aller religiöser Zugehörigkeiten offen und Paulus erkennt sich als „Lehrer der Heiden“³⁴⁶ für deren Mission zuständig. Diese Setzung wirkt sich auf die Bedeutung des Gesetzes innerhalb des Glaubens aus und wird zum wichtigen Distinktionsmerkmal, wie zu zeigen sein wird. Die Universalisierung der Heilsperspektive spielt für den Erfolg der Missionstätigkeit eine entscheidende Rolle. Zwar markiert – bei aller nicht zu ignorierenden Kontinuität – das Neue Testament als Ganzes eine ideengeschichtliche Wende, doch insbesondere in den Paulus-Briefen lässt sich nachlesen, wie eine Neusetzung der Grenze bzw. der Grenzen von Leben und Tod gedacht und propagiert wird. Doch worin besteht dieses Neue?

³⁴³ Lukas Bormann: „Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin 2001, S. 307–330, hier S. 309.

³⁴⁴ 1Tim 2,3–6.

³⁴⁵ Röm 3,9–10.

³⁴⁶ 1Tim 2,7. Paulus nennt sich auch „Apostel der Heiden“ (Röm 11,13). Dabei ist ‚Heiden‘ ein irreleitender Begriff. Gemeint sind hier Nicht-Juden unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit, die nun der Missionierung zugänglich sind.

Der Tod zieht sich nicht zufällig als zentrales Thema durch quasi alle paulinischen Briefe. Der Tod, so lässt sich daraus schließen, ist ein Thema, das Gemeinden im ganzen paulinischen Einzugsgebiet intellektuell beschäftigt und emotional umtreibt. In krisenhaften Zeiten wird die Frage nach dem Sinn – vor allem nach dem Sinn eines leidvollen Lebens – lauter. Dadurch bekommt die paulinische Botschaft ungeheure Schlagkraft, denn sie sagt: der Tod, wie er bislang gedacht und gefürchtet wird, ist völlig irrelevant. Relevant ist allein das ewige Leben. Die Sorge um die Grenze zwischen Leben und Tod ist demnach unbegründet, denn das Christus-Ereignis hat die Verhältnisse fundamental verändert. Insbesondere im *Brief an die Römer*, aber auch im *1. Korintherbrief* und im *Brief an die Philipper* findet sich diese Botschaft formuliert: Der Tod, so schreibt Paulus an die Römer, ist der „Sühne Sold“. ³⁴⁷ Er ist Preis für die Sünde, die durch Adam in die Welt gekommen ist: „Deshalb, wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünden so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.“ ³⁴⁸ Durch den Tod Jesu Christi wird aber dieser Schuldschein endgültig zerrissen und wie durch Adam der Tod über alle Menschen kam, kommt durch den Tod Christi die Möglichkeit zum ewigen Leben über alle Menschen: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt.“ ³⁴⁹ Was hier stattfindet, ist Versöhnung mit Gott, d.h. Gott nimmt den Tod als Strafe zurück.

Das bedeutet: der empirische Tod ist nicht das Ende, sondern nur Schlaf vor dem ewigen Leben. Der persönliche Tod spielt keine Rolle, von Belang ist einzig das eschatologische Geschehen nach Auferweckung der schlafenden Leiber. Die Metapher des Schlafes wird von Paulus an vielen Stellen dazu genutzt, den Durchgangsscharakter des durch das Christus-Ereignis veränderten Todes zu betonen. ³⁵⁰ Der Tod wird so seines furchteinflößenden Charakters beraubt. Rhetorisch stärker noch als dieser Verlust der Todesangst ist aber die Perspektive auf den großen Gewinn, den das Sterben bzw. Entschlafen ab jetzt bedeutet: „Denn Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn“ ³⁵¹ schreibt Paulus an die Philipper. Wer tot ist, so der Gedanke, ist bereits einen Schritt näher am Heilsgeschehen. Die Perspektive auf Heil und ewiges Leben löst Euphorie aus. Wozu dann Weiterleben? Auch darauf gibt Paulus eine Antwort:

³⁴⁷ Röm 6,23. Paulus schreibt: „Denn der Sünde Sold ist der Tod; die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserm Herrn“.

³⁴⁸ Röm 5,12.

³⁴⁹ Röm 5,18.

³⁵⁰ Vgl. 1Thess 4,13–15; 1Kor 15,6.

³⁵¹ Phil 1,21.

„Denn es setzt mir beides hart zu: ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein, was auch viel besser wäre; aber es ist nötiger, im Fleisch zu bleiben, um eurerwillen. Und in solcher Zuversicht weiß ich, daß ich bleiben und bei euch allen sein werde, euch zur Förderung und zur Freude im Glauben.“³⁵²

Weiterleben ist Pflicht. Die Aussicht auf ewiges Leben führt demnach nicht zu einer fatalistischen Verneinung aller diesseitigen Handlungsmöglichkeiten, gleichwohl Paulus eine Todessehnsucht, bzw. präziser: eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben äußert. Diese Aussagen sind bemerkenswert und erfordern ein genaueres Hinsehen. Einerseits predigt Paulus eine totale Abhängigkeit von der Gnade Gottes, die weder eingefordert noch wirklich erarbeitet werden kann,³⁵³ andererseits ist das Handeln im Diesseits alles andere als sinnlos. So entsteht eine *Doublebind*-Situation eines gleichzeitigen absoluten passiven Ausgesetztseins einerseits und eines ethischen Gestaltungsimperativs andererseits. Der Tod wird als erlösend herbeigesehnt, bedeutet jedoch gleichzeitig das Ende der wichtigen Tätigkeit im Diesseits, die die Möglichkeit der Seelenrettung beeinflusst und ist noch dazu nicht mehr relevant – ein relativ komplexes Konzept. Ein Konzept, das nur funktioniert, wenn es zwar Heilsperspektive für alle, aber kein Heil für alle gibt.³⁵⁴ Sonst könnte es abgewandelt heißen: ‚lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir alle erlöst‘ – was ebenfalls für Hedonist*innen kein Problem darstellen würde. Für die logische Konzeption muss es daher zwei maßgebliche Setzungen geben: erstens die Idee der personalen Unsterblichkeit – eine bis dahin eher heidnische Vorstellung – und zweitens muss das Jenseits binarisiert werden: es braucht die Verdammnis.

Die enorme Drohung, die die Perspektive auf ewige Verdammnis darstellt, wird von Paulus nicht überbetont – erst spätere christliche Denker*innen bauen diesen Aspekt aus. Wohl auch deshalb, da durch die Parusieverzögerung die Euphorie, die der Gedanke an das nahende eschatologische Geschehen auslöste, nachlässt. Paulus jedoch stellt die Heilsperspektive in den Fokus und beschreibt im *Brief an die Thessalonicher* mit beeindruckender Genauigkeit den Ablauf des Jüngsten Tages:

„Denn das sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, daß wir, die wir leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn, denen nicht zuvorkommen werden, die entschlafen sind. Denn er selber, der Herr wird, wenn der Befehl ertönt, wenn die Stimme des Erzengels

³⁵² Phil 1,23–25.

³⁵³ Röm 9,16: Paulus schreibt über Gottes freie Gnadenwahl: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ Und in Eph 2,8–9: „Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich nicht jemand rühme“.

³⁵⁴ Ähnlich wie der Liberalismus nur funktioniert, da er zwar allen Erfolgsperspektive, aber keinen Erfolg für alle verspricht.

und die Posaune Gottes erschallen, herabkommen vom Himmel, und zuerst werden die Toten, die in Christus gestorben sind, auferstehen. Danach werden wir, die wir leben und übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft, dem Herrn entgegen; und so werden wir bei dem Herrn sein allezeit. So tröstet euch mit diesen Worten untereinander.“³⁵⁵

Die Ordnung ist klar festgelegt: Christus ist auferstanden als „Erstling unter denen, die entschlafen sind.“³⁵⁶ Wenn Christus am Weltende kommt, werden zunächst diejenigen erwachen, die Christus angehören.³⁵⁷ Zusammen mit den noch Lebenden werden sie verwandelt: „Denn dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit.“³⁵⁸ Nach und nach wird Christus alle Macht und Herrschaft vernichten und als „letzter Feind“³⁵⁹, so schreibt Paulus an die Korinther, werde Christus den Tod selbst vernichten.³⁶⁰ Dieses letzten Sieges über den Tod gewiss, kann Paulus fragen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“³⁶¹

Die Umcodierung des Sterbens vom bedrohlichen Ende des Lebens zur Brücke zum ewigen Leben mit dem Versprechen der Unsterblichkeit verändert mit dem Denken auch das Handeln und schreibt sich tief in die kulturelle Matrix ein. Nicht nur die Beziehung zum eigenen Sterben wird dadurch beeinflusst, sondern auch die Beziehung zu den Toten. Friedhöfe des Altertums wahren Distanz zu den Toten, Leichname werden außerhalb der Stadt beerdigt. Die frühen Christ*innen heben dieses Widerstreben gegen die Nähe der Toten auf. Bei Ariès lässt sich dieser sich über nur wenige Generationen vollziehende Wandel nachlesen:³⁶² „Künftig – und für lange Zeit, bis ins 18. Jahrhundert hinein – flößen die Toten den Lebenden keine Angst mehr ein, und beide sollten fortan an denselben Orten, hinter gemeinsamen Mauern, zusammenwohnen.“³⁶³ Die Nähe zu den entschlafenen Leibern ist zum einen ein starkes Zeichen für die Gemeinde und Außenstehende, dass der Tod perspektivisch wirklich besiegt

³⁵⁵ 1Thess 4,13–18.

³⁵⁶ 1Kor 15,20.

³⁵⁷ Vgl. 1Kor 15,23.

³⁵⁸ 1Kor 15,53.

³⁵⁹ 1Kor 15,26.

³⁶⁰ Vgl. ebd.

³⁶¹ 1Kor 15,55.

³⁶² Frühe Christ*innen passten sich zunächst den üblichen Bräuchen an und teilten die geläufige Einstellung zu den Toten. Andere zeigten auf radikale Weise die in Anbetracht der nahenden Auferstehung empfundene Sinnlosigkeit der Bestattung durch Verzicht auf jeglichen Ritus. Durchgesetzt hat sich ein Modell, das traditionellen Grabbkult mit der christlichen Idee der Nähe zu den Toten versöhnte. Vgl. Philippe Ariès: *Geschichte des Todes*, München 1982, S. 44f.

³⁶³ A.a.O., S. 45.

wurde, zum anderen lässt sich eine gewisse Logik des Eigennutzes dahinter vermuten. Denn am Tag der Auferstehung, das besagt die Ordnung, werden zuerst die Toten auferweckt. Wer ihnen nah ist, sichert sich sozusagen ein Platz in der ersten Reihe.³⁶⁴ Laut Ariès ließ Paulus selbst „den Leichnam seines Sohnes Celsus in die Nähe der Märtyrer von Aecola in Spanien überführen, [...] damit er in der Nachbarschaft des Blutes der Heiligen von ihnen jene Tugend entlehne, die unsere Seelen reinigt wie das Feuer“.³⁶⁵ Diese Bestattung *ad sanctos* – in der Nähe der Heiligen – veranschaulicht, für unser heutiges Denken irritierend, wie konkret die Auferstehung gedacht und erwartet wurde. Der Wiederauferstehungs-Gedanke erklärt, warum die Materialität des Fleisches und die Begriffe Leben und Tod zum Schauplatz christlicher Theoriebildung wurden.

Eine Folge ist, dass die Fragen ‚Wer lebt?‘ und ‚Wer ist tot?‘ anders beantwortet werden. In den paulinischen Briefen findet sich eine Vielzahl von Formulierungen, die gezielt an einer Umcodierung des empirischen Verständnisses von lebend und tot arbeiten. Die Begriffe fangen an, in mehreren qualitativen Bedeutungen zu schillern. So schreibt etwa Paulus: „Eine [Witwe, E.G.] aber, die ausschweifend lebt, ist lebendig tot“³⁶⁶; „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“³⁶⁷; „Auch ihr wart tot durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr früher gelebt habt [...]. Aber Gott [...] hat [...] auch uns, die wir tot waren in den Sünden, mit Christus lebendig gemacht.“³⁶⁸ Ebenfalls gehören Schilderungen von am lebendigen Leibe verwesenden Menschen zum verbreiteten Topos seelisch toter Gottesverächter.³⁶⁹ Bemerkenswert ist, inwiefern die Definition von Leben und Tod an das Begriffspaar ‚Fleisch und Geist‘ angebunden ist. Im *Römerbrief* schreibt Paulus: „Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches tötet, so werdet ihr leben.“³⁷⁰ Es scheint an dieser

³⁶⁴ Vgl. Christoph Marksches: *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012, S. 90.

³⁶⁵ Ariès: *Geschichte des Todes*, S. 48.

³⁶⁶ 1Tim 5,6.

³⁶⁷ Gal 2,20.

³⁶⁸ Eph 2,1–2.

³⁶⁹ Vgl. Gudrun Guttenberger: „Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert?“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin 2001, S. 273–305, hier S. 286. Guttenberger befasst sich mit unterschiedlichen Todesvorstellungen in der Apostelgeschichte des Lukas, darunter natürlicher Tod, Straftod und Martyrium und analysiert diese entlang der Kategorien Reinheit und Unreinheit. Die Verwesung bei lebendigem Leib – etwa durch Hautkrankheiten – zeigt die bereits abwesende Seele an und damit die Macht des Todes über den Leib. Vgl. a.a.O., S. 293.

³⁷⁰ Röm 8,13. Siehe dazu auch Röm 8,6: „Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede“.

Stelle hilfreich, Tod und Leben, wie sie in den paulinischen Briefen ausbuchstabiert werden, als Beziehungs-Begriffe zu verstehen. Kurz gefasst: Leben heißt Eins-Sein-Mit-Gott, Tod heißt Getrennt-Sein-Von-Gott. Es gilt, die Beziehung schon im diesseitigen Leben einzugehen. Das Ich ist dann zwar noch getrennt von Gott, aber durch die Taufe auf Jesus Christus, die eine „Taufe in den Tod“³⁷¹ darstellt, ist die Verbindung besiegelt und wird in der Auferstehung realisiert werden: „Denn wenn wir mit ihm verbunden und ihm gleichgeworden sind in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.“³⁷² Diese Gleichheit spielt eine große Rolle für das Selbstverständnis des Apostel Paulus und für das Christentum allgemein.³⁷³ Denn trotz der frohen Botschaft, dass der Tod besiegt ist und der eigentliche Tod das Getrennt-Sein-von-Gott bedeutet, muss doch jeder Mensch – sofern er vor dem Jüngsten Tag entschläft – einen mitunter z.B. durch Verfolgung und Folter qualvollen Tod erleben.³⁷⁴ Trotz des Wegfalls der Grenze stellt das Ableben im individuellen Erleben ein Bedrängnis dar. Dieser Umstand wird von Paulus, der aufgrund seiner Missionstätigkeit besonders oft in Todesgefahr gerät, permanent reflektiert. Der Tod ist nicht relevant und der Tod ist real und schmerzhaft – es ist diese kognitive Dissonanz, die durch die Apostel und ihre frühen Nachfolger*innen glaubhaft aufgelöst oder zumindest bearbeitet werden muss. Die Problematik wird mit der Entwicklung eines dialektischen Denkens beantwortet, wie es Paulus im 2. *Brief an die Korinther* für die Geisteshaltung der Apostel formuliert:

„als die Unbekannten, und doch bekannt: als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht getötet, als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben, und doch alles haben.“³⁷⁵

³⁷¹ Röm 6,4.

³⁷² Röm 6,5.

³⁷³ Welche existentiell verheerenden Folgen das für diejenigen haben kann, die diese Gleichheit nicht teilen, kann leider nicht nur erahnt, sondern in zahlreichen Variationen in Geschichte – z.B. Kolonisation – und Gegenwart gesehen werden. Als Folge des Gedankens könnte ausgesagt werden: „Ein heidnischer Mensch stirbt nicht. Denn er hat niemals gelebt, so daß er sterben könnte“. Philippusevangelium 4, zitiert nach Bormann: „Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus“, S. 309.

³⁷⁴ Daher ist es kein Zufall, dass sich die Schilderungen von Todes-Ereignissen sprachlich unterscheiden – besonders deutlich zu sehen ist dies in der Apostelgeschichte: Während bei den Toden von Sünder*innen leibliche Details im Vordergrund stehen (z.B. Tod des Judas: „Aber er ist vornüber gestürzt und mitten entzwei geborsten, so daß alle seine Eingeweide hervorquollen.“ Apg 1,18) werden Martyrien trotz aller Brutalität der Steinigung sanft geschildert, mehr als Übergehen in einen Zustand vor der Erweckung (z.B. Tod des Stephanus: „Er fiel auf die Knie und schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an Und als er das gesagt hatte, verschied er.“ Apg 7,60).

³⁷⁵ 2Kor 6,10.

Ohne eine Entwicklung von dialektischen Denkfiguren ist die Botschaft vom besiegteten Tod nicht zu halten. Durch die verkomplizierte relationale Gemengelage von Leben und Tod erreicht ein innerhalb der jüdischen Gemeinde bereits Jahrzehnte stattfindender intellektueller Prozess eine Zuspitzung, die sich bis in die Grundfragen philosophischen Denkens hineintreibt.

Paulinische Grenzverschiebungen

Die *paulinische Geste*, die Erzählungen von und um Christus in eine Bewegung umwandelt, ist Auslöser einer produktiven intellektuellen Dynamik, die es nun in ihrer Entwicklung nachzuvollziehen gilt. Die radikale Neubewertung des Todes als weggefallene Grenze wirkt wie Hefe, die nach und nach das gesamte Denken durchwächst und transformiert – eine Umwertung aller Werte. Mit dem Verstellen der Stellschraube des Todesverständnisses werden auch alle bisherigen Autoritäten in Frage gestellt – ein Grund, weshalb die paulinischen Briefe als politische Theologie und „Explosivstoff“³⁷⁶ gelesen werden. Am eindrücklichsten ist dies im *Römerbrief* nachzulesen, in dem besonders pointiert die Rolle des Gesetzes thematisiert wird.³⁷⁷ Die These ist, grob formuliert: mit dem Tod ist auch das Gesetz irrelevant geworden.³⁷⁸ Um diesen Gedanken nachzuvollziehen, lohnt sich ein kurzer Zwischenschritt, nämlich ein Blick auf die funktionale Ähnlichkeit von Gesetz und Grenze. Wie die Grenze erst die Möglichkeit der Übertretung erzeugt, so ist auch das Gesetz notwendige Voraussetzung für eine Übertretung: „Wo aber das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung.“³⁷⁹ Nicht Gesetz und Sünde, sondern Gesetz und der *Begriff* der Sünde bedingen sich, bzw. „durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.“³⁸⁰ Nicht zufällig spricht Paulus von Erkenntnis, denn dadurch wird die bisherige Funktion des Gesetzes verdeutlicht: das

³⁷⁶ Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, S. 38.

³⁷⁷ Taubes stellt die These auf, das Gesetz sei in den Römerbriefen eine Kompromissformel für das *Imperium Romanum*. Vgl. a.a.O. S. 36. Jedoch, so Taubes, konnten sich die unterschiedlichen Adressat*innen in dieser das Gesetz hypostasierenden, intellektuellen, hellenistisch-jüdisch-römischen Aura der Apotheose des Nomos, jeweils unterschiedliches vorstellen: Thora, Weltgesetz und Naturgesetz bzw. alles in allem. Vgl. a.a.O., S. 37.

³⁷⁸ Tod und Gesetz verlieren Relevanz, aber dennoch bleiben die Gesetze – wie das Sterben auch – in der Zwischenzeit bis zum eschatologischen Geschehen real. Die Lesart, Paulus hätte die jüdischen Gesetze ganz und gar verworfen, ist demnach zu unscharf und übersieht gerade jene hilfreiche Parallele zwischen Tod und Gesetz, die hier aufgemacht wurde.

³⁷⁹ Röm 4,15.

³⁸⁰ Röm 3,20.

Gesetz ermöglicht die Unterscheidung. Das Gesetz ist die Grenze zwischen Wollen und Tun:

„Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. [...] Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht.“³⁸¹

Auch hier kann dabei zugeschaut werden, wie Paulus einer Situation kognitiver Dissonanz begegnet. Er beschreibt eine ambivalente Haltung zum Gesetz, das er einerseits als richtig erkennt und „Lust an Gottes Gesetz“³⁸² empfindet, andererseits fühlt er ein „anderes Gesetz“³⁸³ in seinen Gliedern – das Gesetz der Sünde –, welches dem Gesetz Gottes machtvoll entgegenwirkt. Diese im Inneren erlebte Diskrepanz zwischen Wollen und Tun – die auch in der platonischen und stoischen Tradition diskutiert wird unter dem Begriffspaar Selbstkontrolle/Willensschwäche – löst er durch eine Spaltung der Reflexionsebenen *Geist* und *Fleisch*.³⁸⁴ Das Gesetz dient somit allein der Möglichkeit zur Erkenntnis, alle Menschen seien qua ihres fleischlichen Seins immer schon der Sünde verhaftet. Folglich ist es auch ein Irrtum zu glauben, ein Leben nach dem Gesetz könne gerecht machen.³⁸⁵ Diese Argumentation führt Paulus dazu, mit der Befreiung vom Tod in logischer Konsequenz auch die Befreiung von der Sünde und damit vom Gesetz auszurufen: „Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und ihm abgestorben, das uns gefangenhielt, so daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.“³⁸⁶ Die Glaubenden sind nunmehr vom „Gesetz der Sünde und des Todes“³⁸⁷ befreit, das neue Gesetz funktioniert nach einem anderen Prinzip: es geht nicht um das *Was* sondern um das *Wie* der Handlungen. Ein Beispiel dafür ist im *Brief an die Korinther* zu finden, in dem Paulus auf Speisevorschriften eingeht. Die Frage, welches Fleisch konkret zu essen erlaubt ist, tritt vollkommen zurück, von Interesse bleibt allein die Beziehungsebene: erstens zu den Gastgebenden – hier soll kein Anstoß erregt werden;³⁸⁸ zweitens zu sich selbst – damit das Gewissen nicht beschwert wird; drittens zu Gott – „Ob ihr nun eßt oder trinkt oder was ihr

³⁸¹ Röm 7,14–18.

³⁸² Röm 7,22.

³⁸³ Röm 7,23.

³⁸⁴ Vgl. Gal 17.

³⁸⁵ Vgl. Gal 2,16: „Denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“.

³⁸⁶ Röm 7,6.

³⁸⁷ Röm 8,2.

³⁸⁸ Vgl. 1Kor 10,32.

auch tut, das tut alles zu Gottes Ehre.“³⁸⁹ Ähnlich positioniert sich Paulus in der Frage der Beschneidung:

„Denn nicht der ist ein Jude, der es äußerlich ist, auch ist nicht das die Beschneidung, die äußerlich am Fleisch geschieht; sondern der ist ein Jude, der es inwendig verborgen ist, und das ist die Beschneidung des Herzens, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht. Das Lob eines solchen ist nicht von Menschen, sondern von Gott.“³⁹⁰

Damit ist freilich eine starke Konfliktlinie zu orthodoxen jüdischen Strömungen eröffnet.³⁹¹ Das Gesetz hat, genau wie der Tod, keine letzte Autorität mehr.³⁹² Von Relevanz ist nicht die Handlung selbst, sondern die innere Intention. Ein ethisches Urteil obliegt keiner irdischen Instanz, auch wenn diese sich als Stellvertretung göttlicher Gesetze sieht, sondern allein Gott selbst am *Jüngsten Tag*. Dessen Entscheidungsgrundlage ist wiederum nicht das Gesetz, sondern allein die Gnade. Die Haltung der Gläubigen gegenüber dem Gesetz muss also eine pragmatische sein. Das Gesetz muss nicht unbedingt reformiert, neu ausgehandelt oder umgestoßen werden – es ist nur obsolet geworden und erlaubt daher einen befreiten Umgang. Das Festhalten am Gesetz kommt hingegen einer Ignoranz gegenüber dem Christus-Ereignis gleich, welches das Gesetz ausgehebelt und das ewige Leben nahe gebracht hat: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“³⁹³ Die neue ethische Maxime lautet: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf.“³⁹⁴ Hier benennt Paulus sein größtes Interesse: den Aufbau. Es geht darum, die junge spirituelle Bewegung aufzubauen und möglichst viele Menschen zu retten.³⁹⁵ Seine Strategie spricht er aus: „so wie auch ich jedermann in allem zu Gefallen lebe und suche nicht, was mir, sondern was vielen dient.“³⁹⁶ Es ist hilfreich, diese Agenda transparent zu halten. Paulus spricht und schreibt immer so, damit das höchste Ziel – die Heid*innenmission – nach quantitativen Maßstäben erfolgreich ist. Für

³⁸⁹ 1Kor 10,31.

³⁹⁰ Röm 2,28–29.

³⁹¹ Hier wäre es extrem verkürzt, von einer alten jüdischen Glaubenstradition und der neuen christlichen Lehre zu sprechen, die sich dagegen wendet. Auch wenn in diesem Rahmen die innerjüdische diskursive Differenziertheit nicht abgebildet werden kann, soll zum wiederholten Male betont werden, dass Paulus hier eine bereits existierende progressive Linie jüdischen Denkens fortführt. Dies muss betont werden, da christliche, antijudaistische Lesarten der folgenden Jahrhunderte diese Zusammenhänge verschleiern.

³⁹² Vgl. Röm 2,12 und 1Kor 15.

³⁹³ 2Kor 3,6.

³⁹⁴ 1Kor 10,23.

³⁹⁵ Vgl. Röm 10,33.

³⁹⁶ Vgl. ebd.

theoretische Detailfragen und diesseitige Reformen ist durch die Naherwartung keine Zeit, oder wie Jacob Taubes es zuspitzt: „Das heißt: unter diesem Zeitdruck, wenn morgen das ganze Palaver, der ganze Schwindel vorbei ist – da lohnt sich doch keine Revolution!“³⁹⁷ Differenzierte Problematiken, die eines gesellschaftlichen Aushandlungsprozess bedürften, werden auf zwei Möglichkeiten heruntergebrochen: dienen sie dem Leben oder nicht. Paulus etabliert so eine dualistische Ethik, die die Urteilskraft aus dem komplexen sozialen Zusammenleben entfernt und in die innere Haltung einerseits und in die Gnade Gottes andererseits legt.

Das spiegelt sich wiederum in der paulinischen Position zur staatlichen Gewalt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet.“³⁹⁸ Es kann Paulus nicht darum gehen, diesseitige Herrschaftsverhältnisse anzutasten, auch wenn er ständig mit politischen Akteuren in Konflikt gerät.³⁹⁹ Vielmehr entwirft Paulus ein Gegenbild zur irdischen Macht, in dem Ohnmacht und Herrschaft verkehrt werden. Auch hier findet sich wieder die bereits angeführte dialektische Denkfigur. Stärke und Schwäche zeigen sich ineinander verkehrt und in Wahrheit völlig anders verteilt. Es zeigt sich deutlich, wie die christliche Bewegung und insbesondere das, was hier *paulinische Geste* genannt wurde, eine Neukonzeptionierung der Grundbegriffe des Denkens erfordert. Die bisherige Relevanz des Todes und der Sterblichkeit stützte ethische, epistemologische und politische Konstrukte. Durch die Suspendierung der Grenze müssen Verhältnisse neu ausgesprochen werden. Im Folgenden soll daher skizziert werden, wie direkt sich die *paulinische Geste* auf die Konzepte von Wahrheit, Subjektivität und Leiblichkeit auswirkt.

Die gedanklichen Grenzverschiebungen im Bezug auf Gesetz, Gewalt und Ethik zeigen Paulus als Denker des Entweder-Oders. Folgenreich ist das für den Begriff der Wahrheit, dessen Thematisierung eine prominente Stellung in den paulinischen Briefen einnimmt. Paulus installiert seine Wahrheit in Opposition zu einem Begriff bzw. Begriffen von Erkenntnis, die durch die menschliche Vernunft argumentativ erschlossen wird. „Erkenntnis vergeht“⁴⁰⁰, ist falsifizierbar und abhängig von der diesseitigen

³⁹⁷ Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, S. 75.

³⁹⁸ Röm 12,1. Dazu auch Eph 6,5: „Ihr Sklaven, seid gehorsam euren irdischen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, als dem Herrn Christus“.

³⁹⁹ Im Gegenteil schreibt Paulus ausdrücklich davon, weltliche Herrschaftsverhältnisse nicht anzuzweifeln. Vgl. 1Tim 6,1–2. Das mag einerseits der Vermeidung eines offenen Konflikts innerhalb der Gläubigen (christliche Herr*innen und Sklav*innen) dienen, andererseits wird dadurch die Irrelevanz der weltlichen Herrschaftsordnung betont. Inwiefern sich dahinter auch eine strategische politische Vorsicht verbirgt, sich nicht schriftlich gegen die Obrigkeiten zu wenden, kann hier nicht weiter erörtert werden.

⁴⁰⁰ 1Kor 13,8.

Weltordnung. Die Philosophie, so Paulus, sei gescheitert, „und zwar gerade an dem ureigenen Ort der Menschheit, der von der göttlichen Weisheit umfassen ist“.⁴⁰¹ Die Erkenntnis ist keine heilbringende Größe und damit sowohl irrelevant als auch irreführend. Die paulinische Wahrheit indes ist keine Erkenntnis, sondern offenbarte und erlebte In-Kennntnis-Setzung und somit „nicht von menschlicher Art.“⁴⁰² Als solche ist sie gegenüber dem menschlichen Zugriff immun. Die Wahrheit ergreift, wird aber nicht begriffen. Selbst Paulus als Verkünder der Botschaft muss das folgerichtig zugeben, wenn er sagt: „Meine Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht so ein, daß ich's ergriffen habe.“⁴⁰³ Bemerkenswerterweise entwickelt sich das paulinische Verständnis von Wahrheit innerhalb der Briefe von einer rein inhaltlichen Bestimmung – der Botschaft von der Heilstat Christi – hin zu einer mehr relationalen Bestimmung – dem Glauben-an, der Treue-zu, des Gehorsams-gegenüber, d.h. die Ausrichtung des menschlichen Handelns auf das durch die Heilstat benannte Ziel. Der Glaube, d.h. die Verfolgung des Ziels, das Leben entsprechend der Wahrheit zu gestalten, bietet so die Möglichkeit der Teilhabe am Heil. Das charakteristische des paulinischen Konzepts ist, wie Ekkehard Stegemann bemerkt, dass diese Teilhabe „nicht möglich ist ohne eine (auch kognitive) Erkenntnis und Anerkennung der göttlichen Offenbarung.“⁴⁰⁴ Daher ist es nicht überraschend, dass sich Paulus in seinen Briefen dennoch hin und wieder – zumindest rhetorisch – auf Logik einlässt, wenn er etwa auf die Skepsis an der Auferstehung der Leiber antwortet: „Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden.“⁴⁰⁵ Mit dieser scheinbar falsifizierenden Antwort zeigt sich die paulinische Wahrheit als rein selbstreferentiell und als solche durch den Absolutheitsanspruch allergisch gegen jede Verfälschung oder Verkehrung, Neuinterpretation oder Entwicklung.⁴⁰⁶ Die Wahrheit nach paulinischem Verständnis ist als Beziehungsform zu verstehen, als solche prozessual und nicht zu begreifen. „Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.“⁴⁰⁷ Was diese Aussage spannend macht ist die Tatsache, dass Paulus sowohl den Vorgang des Erkennens, als auch das Verständnis eines ‚Jemands‘ neu formuliert.

⁴⁰¹ 1Kor 1,21.

⁴⁰² Gal 1,11.

⁴⁰³ Phil 3,13.

⁴⁰⁴ Ekkehard W. Stegemann: „Paulus, die antike Philosophie und Immanuel Kant“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 31–47, S. 37.

⁴⁰⁵ 1Kor 15,14.

⁴⁰⁶ Paulus mahnt die Gemeinden und warnt vor Irrlehren: Vgl. Gal 3; Röm 16,17–20; 1Tim 1.

⁴⁰⁷ 1Kor 8,2.

In den paulinischen Briefen wird eine Vorstellung von personaler Identität vorgestellt, die bisher nur in Ansätzen gedacht wurde und so in der ideengeschichtlichen Gemengelage als neu und spezifisch paulinisch gelten kann. Die Einschätzung wird durch Paulus verstärkt, der auf die Neuartigkeit an mehreren Stellen hinweist.⁴⁰⁸ „Allen bin ich alles geworden“⁴⁰⁹ schreibt Paulus an die Korinther und stellt damit nicht nur sich vor, sondern sich als christliches Subjekt in seiner transformierten, relationalen, extern bestimmten und prozessualen Verfasstheit. Was steckt alles in dieser Aussage?

Erstens: Transformation – Das paulinische Subjekt wird vorgestellt als ein gebrochenes Subjekt, das durch ein Ereignis in ein qualitativ anderes Leben überführt wird. Es gibt keine substanzzontologische Kontinuität, das Subjekt wird nicht als Seiendes und Träger von Eigenschaften vorgestellt. Radikale Diskontinuität von der alten zur „neuen Kreatur“⁴¹⁰, die Bildung einer Identität durch Nicht-Identität wird paradigmatisch im Damaskus-Erlebnis erzählt. Der Identitätsverlust wird zur Bedingung eines Identitätsgewinns, einer Geburt am lebendigen Leib. Weder der Leib, noch die Biografie, noch ein (materialistisch gedachtes) *pneuma* vermag es, Kontinuität in der personalen Identität des Paulus herzustellen. Was aber dann?

Zweitens: Relationalität – Das paulinische Subjekt ist relational verfasst, d.h. es erhält Kontinuität allein durch die Beziehung. Das bedeutet, dass vermeintlich identitätsstiftende differenzierende Attribute wie Herkunft oder bisherige religiöse Zugehörigkeit in den Hintergrund treten. So schreibt Paulus:

„Da ich also von niemand abhängig war, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Jesu Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.“⁴¹¹

Paulus denkt in relationalen Kategorien – Abhängigkeit, Teilhabe, Gleichheit: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus

⁴⁰⁸ Vgl. z.B. 2Kor 5,17.

⁴⁰⁹ 1Kor 9,22.

⁴¹⁰ Gal 6,15.

⁴¹¹ 1Kor 9,20–22.

Jesus.“⁴¹² Eins-Sein mit Gott bedeutet demnach Eins-Sein mit allen, die in Gott sind, die Genese der Gemeinde. So ist es konsequent, wenn Paulus Glaubende als „Brüder“⁴¹³ anspricht, aber irritierend, wenn er sie ebenfalls als seine „Kinder“⁴¹⁴ adressiert. Die sich überschreibenden familiären Beziehungsbegriffe geben deutliche Hinweise auf das komplexe und prozessual gedachte Beziehungsgeflecht aus Gleichheit, Teilhabe und Differenz, das sich hier aufspannt und in den nächsten Jahrhunderten die Philosophie herausfordern wird. Viel wichtiger ist in dem Kontext freilich der Johannesprolog, in dem die Sohnschaft bzw. die Beziehung von Hervorbringendem zum Hervorgebrachten als Gleichzeitigkeit von Identität, Differenz und Gleichheit vorgestellt wird. Bei Paulus findet sich dieses soteriologische Verhältnis weniger abstrakt und übersetzt in direkte Ansprachen an die Gemeinden. Paulus weist auf das Gleichwerden mit Christus – dem Sohn Gottes – hin: „Denn wenn wir mit ihm verbunden und ihm gleichgeworden sind in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.“⁴¹⁵ Die Gleichwerdung mit Christus, die sich nicht zuletzt durch das leidvolle Leben und das Martyrium bestätigt, garantiert nicht nur den Gemeindemitgliedern Gleichheit vor Gott – denn „es ist kein Ansehen der Person vor Gott“⁴¹⁶ – sondern auch die Aussicht auf ewiges Leben mit keiner geringeren gedanklichen Konsequenz als die der personalen Unsterblichkeit.⁴¹⁷ Die christliche Pointe besteht in der Verlagerung der Kontinuität von der Identität ins Relationale und die Bestimmung des göttlichen Relatums als ewiges Leben.

Drittens: externe Bestimmung – das paulinische Subjekt konstituiert sich nicht selbst, sondern wird konstituiert. Wie Paulus sich nicht selbstständig zum christlichen Subjekt transformiert, sondern durch ein Ereignis als Subjekt berufen wird, wird auch das paulinische Subjekt in einem Spannungsfeld von Passivität und Aktivität, Ergriffen-Werden und Hingabe, Gnade und Verantwortung verortet: „Ich lebe, doch nun nicht ich,

⁴¹² Gal 3,28. Nicht zu vergessen ist, dass Paulus mit dieser Aussage die jüdischen Gemeinden adressiert, d.h. Juden und Jüdinnen unterschiedlicher Herkunft, Stände und Geschlechter.

⁴¹³ Vgl. Röm 16,17; 1Kor 1,10.

⁴¹⁴ 1Kor 4,14 und Gal 4,14: „Meine Lieben Kinder, die ich abermals unter Wehen gebäre, bis Christus in euch Gestalt gewinne!“ So sieht sich Paulus gleichzeitig als Vater der Gemeindemitglieder, der diese durch Missionstätigkeit hervorbringt, und als Bruder, der als Gleicher unter Gleichen Teil hat am Leib Christi. Die Begriffe der Blutsverwandtschaft zeigen, wie konkret leiblich die Verhältnisse gedacht wurden und unterstreicht die Gemeinschaft angesichts der in der antiken Rollen-Gesellschaft wichtigen Distinktionskategorien Schicht, Geschlecht, etc.

⁴¹⁵ Röm 6,5.

⁴¹⁶ Röm 2,11.

⁴¹⁷ Daher schreibt Paulus: „Unser Bürgerrecht aber ist im Himmel; woher wir auch erwarten den Heiland, den Herrn Jesus Christus“, Phil 3,20.

sondern Christus lebt in mir“⁴¹⁸ schreibt Paulus und benennt damit die bereits erwähnte Doppelanbindung an den Anspruch ethischen Handelns einerseits und der Erkenntnis der Nicht-Urheberschaft ethischen Handelns andererseits. So entstehen sprachlich und gedanklich Sphären des Inneren und Äußeren und damit die Vorstellung eines Subjekts, das nur durch das Wirken einer nicht integrierbaren Kraft im Stande ist, ethisch zu handeln: „Denn Gott ist’s, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“⁴¹⁹ Damit bleibt dem Subjekt quasi nichts eigenes, keine Eigensphäre oder Psyche im antiken Sinn (ψυχή). Es bleibt allein der *exponierte Leib*⁴²⁰. Das paulinische Subjekt ist nicht souverän. Diese Armut, die jedoch nicht als Armut erlebt wird bzw. werden kann, eröffnet die Möglichkeit zu den Reichtümern des ewigen Lebens, die Schwäche verkehrt sich in Stärke. Durch die bereits betonte Relationalität zeigt sich die Subjektkonstruktion nicht als absolute Fremdbestimmung, insofern dem menschlichen Relatum bei aller Passivität noch obliegt, sich dem Glauben, d.h. der Beziehung zu Gott, immer aufs Neue zuzuwenden – oder eben nicht.

Viertens: Prozessualität – die raumzeitliche Konstellation, in der das christliche Subjekt gedacht wird, ist gewissermaßen paradox. Es befindet sich in einer Lage zwischen dem zurückliegenden heilbringenden Christus-Ereignis und dem zu erwartenden eschatologischen Geschehen. In diesem sonderbaren Zwischenraum gibt es keinen festen Status, vielmehr muss der veränderte Beziehungsstatus ständig bestätigt werden. So schreibt Paulus an die Philipper: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist, und jage nach dem vorgestreckten Ziel, dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Jesus Christus.“⁴²¹ Das diesseitige Leben erfordert fortwährende Anstrengung und Beziehungsarbeit. Dieser Prozess ist es, der das paulinische Subjekt ausmacht. Transformativität, Relationalität, Exteriorität und Prozessualität als Momente der durch Paulus angestoßenen Subjektvorstellung machen die paulinischen Briefe zu einem wirkmächtigen philosophischen Beitrag, der vergleichsweise modern anmutet und erklärt, warum die Briefe auch in aktuellen Debatten nicht an Attraktivität eingebüßt haben. Diese Momente sind es auch, die den paulinischen Leibesbegriff bestimmen.

Welche Konsequenzen ergeben sich durch die paulinische Konzentration auf die Wiederauferstehung für den Begriff der Leiblichkeit? Christus

⁴¹⁸ Gal 2,3.

⁴¹⁹ Phil 2,13.

⁴²⁰ Vgl. zur Exponiertheit des paulinischen Leibes: Michael Großheim und Henning Nörenberg: „Die paulinische Anthropologie aus Sicht der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 103–119.

⁴²¹ Phil 33,13–14.

ist leibhaftig auferstanden und ebenso werden alle Leiber leibhaftig auferstehen. Der Leib ist sterblich, damit er unsterblich werden kann: „Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde.“⁴²² Tod bedeutet demnach nicht, wie etwa bei Platon, *Entleibung*. Im Gegenteil ist für Paulus klar, dass alles Erleben – ob im Diesseits oder Jenseits – leiblich gebunden ist.⁴²³ Doch selbst wenn nicht der Leib, aber die Leiblichkeit Kontinuität darstellt, erfährt sie durch die Idee der Wiederauferstehung einen Bruch in unterschiedliche Qualitäten, eine Spaltung in einen *geistlichen* und einen *natürlichen* Leib:

„Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib [...] Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche; danach der geistliche.“⁴²⁴

Paulus nennt den geistlichen Leib auch den „neuen Leib“⁴²⁵. Um den Zusammenhang von alten und transformierten, neuen Leibern zu erklären, nutzt Paulus das Bild des Samenkorns, das gesät wird und aus dem heraus nicht wieder ein Samenkorn, sondern ein ganz anderer Leib erwächst: „Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib.“⁴²⁶ Damit ist die Vorstellung der Leiblichkeit nach der Auferstehung für Paulus, der die Fragenden als Narren bezeichnet,⁴²⁷ vorerst hinreichend geklärt und erst spätere christliche Theoretiker*innen werden unangenehme Fragen zu Gestalt und materieller Logik der Auferstandenen zu beantworten haben. Die Krux der paulinischen Lehre besteht vielmehr – wie auch schon bei der Frage nach der Subjektivität – in der chronologischen Situiertheit zwischen Auferstehung Christi und eschato-

⁴²² 1Kor 4,10.

⁴²³ Eine gewisse Unsicherheit darüber, äußert Paulus jedoch beim Bericht über seine Erleuchtung in 2Kor 12,2: „[...] ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht: oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es auch nicht: Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel.“

⁴²⁴ 1Kor 15,44–49. Die Frage nach der Leiblichkeit wurde zum heiklen Punkt, wie Kurt Flasch ausführt: „Die einen hatten – in der Pauluslinie – eine Vision; sie schauten großen Lichtglanz, nichts Körperliches; sie interessierten sich nicht fürs physische Aussehen; die anderen sehen – in der Traditionslinie jüdischer Vorstellungen von Zurückgekehrten – einen wiederhergestellten Körper, der zwar nach Geisterart durch verschlossene Türen eintrat, aber aß und trank.“ Kurt Flasch: *Warum ich kein Christ bin*, München 2013, S. 127.

⁴²⁵ 1Kor 15.

⁴²⁶ 1Kor 15,38.

⁴²⁷ Vgl. 1Kor 15,36.

logischem Geschehen, d.h. in der misslichen Lage, noch nicht geistlicher Leib zu sein und doch den natürlichen Leib zumindest perspektivisch bereits überwunden zu haben. Paulus muss für diesen vermeintlichen Zwischenzustand des „Zwischen den Welten Wandern[s, EG]“⁴²⁸ eine Beschreibung und eine Haltung liefern.

Der Leib (σῶμα, *soma*) ist nicht mit der Idee des Fleisches gleichzusetzen. Die Bedeutungen im hellenistischen Gebrauch, in der *Septuaginta* und bei Paulus sind vielschichtig und nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Lorenzo Scornaienchi leistet hier akribische Begriffsarbeit und begründet, warum sich eine Auseinandersetzung mit diesen Begriffen im paulinischen Kontext wirklich lohnt: „σῶμα und σὰρξ sind die wichtigsten und am häufigsten benutzen Termini bei Paulus, weil sie mehr als alle anderen den Zustand des Menschen beschreiben können und die Erlösung Christi auf menschlicher Ebene darstellen.“⁴²⁹ Sowohl *Geist* (πνεῦμα, *pneuma*) als auch *Fleisch* (σὰρξ, *sarx*) wirken als Kräfte im Leib bzw. in den Gliedern. So ist nicht wie bei Platon die *Psyche* (ψυχή, *psychē*) sondern der Leib Kampfplatz besitzergreifender, sich widerstrebender Mächte.⁴³⁰ Eine Arena, in der das somatische Subjekt eine ohnmächtige Rolle einnimmt. Paulus bestimmt das leibliche Gebundensein als notwendige Bedingung des göttlichen Wirkens. Als solche Wirkstätte ist der Leib ein Tempel des heiligen Geistes.⁴³¹ Ein heiliger Ort, der gepflegt, genährt geliebt und rein gehalten werden soll.⁴³² Von einer oft attestierten paulinischen Abwertung des Leibes zeugt das nicht, vielmehr von einer Enteignung inklusive einer versprochenen Aufwertung – eine göttliche Eigenbedarfskündigung mit versprochener Luxussanierung:⁴³³ das paulinische

⁴²⁸ Unter diesem Titel veröffentlichte Marksches die erste Auflage seines später umbenannten Buchs. Der Originaltitel betont die Selbstverortung des frühen Christentums als ruhelosen, aber gerichteten Interimszustand: „Die Existenz zwischen zwei Welten verbindet – bei allen Unterschieden – das vor- und nachkonstantinische Christentum, machte Chance, aber auch Mühe christlicher Existenz aus.“ Marksches, Christoph: *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012, S. 215.

⁴²⁹ Lorenzo Scornaienchi: *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, Göttingen 2008, S. 353.

⁴³⁰ Gal 5,17: „Denn das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch; die sind gegeneinander, so daß ihr nicht tut, was ihr wollt.“

⁴³¹ 1Kor 6,19: „Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid teuer erkaufte; darum preist Gott mit eurem Leibe.“

⁴³² Vgl. Eph 5,28.

⁴³³ Paulus spricht tatsächlich vom ‚nichtigen Leib‘ (Phil, 3,21), so wie alles greifbare und irdische nichtig ist im Vergleich zu dem, was nach der Transformation zu erwarten ist. Das stärkt freilich eine leibverachtende Lesart. Dennoch muss auf die relationale Verfasstheit des Leibes hingewiesen werden, durch die gerade die Nichtigkeit die Kraft und die Schwäche die Stärke darstellt.

Subjekt ist nicht Eigentümerin oder Einwohner des Leibes, sondern übernimmt die Rolle eines totalabhängigen Hauswarts, der allein durch die unmittelbare Partizipation an der im Leib wirkenden Kraft agieren kann.⁴³⁴ Diese Kraft ist jedoch keine abstrakte Macht, wie Asmuth feststellt, sondern der Körper, der gegen sich selbst rebelliert und so zum Schlachtfeld wird.⁴³⁵ Die Konzeption der radikalen Exponiertheit des Leibes und der Ohnmacht des Subjekts steht im Kontrast zum Erleben eigener Handlungs- und Entscheidungsmacht, sogar der Freiheit.⁴³⁶ Dieses paradoxe Erleben wird von Paulus durch ethische Imperative bestätigt: „Preist Gott mit eurem Leibe“ oder „Flieht der Hurerei!“⁴³⁷, denn der Hauswart ist nicht nur göttlichem Wirken, sondern den bestechenden Verführungen des Fleisches ausgesetzt und dies erfordert – trotz konzeptioneller Handlungsunfähigkeit – aktives ethisches Handeln. Wie lässt sich diese Paradoxie verstehen? Auch hier ist die radikale relationale Verfasstheit des paulinischen Denkens entscheidend. Als Ziel allen Handelns muss eine Gleichwerdung mit Christus gelten, die möglich wird, „insofern es ihm [dem Menschen, EG] gelingt, der Atmosphäre, die das πνεῦμα darstellt, einen möglichst großen – leiblichen – Resonanzraum zu verschaffen.“⁴³⁸ In dieser Teilhabe partizipiert das zunächst enteignete Subjekt umso mehr an allem, was ihm zuvor genommen wurde: am Leib, am Leben, an Macht.

Nicht zufällig nutzt Paulus den Leib als zentrales Bild zur Thematisierung von Einheit und Differenz.

„Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch ein Leib sind: so auch Christus. Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt.“⁴³⁹

⁴³⁴ Agamben geht auf diese Enteignung ein, indem er die Unterscheidung von Gebrauch und Eigentum mit dem paulinischen Prinzip des *Als-ob-nicht* zusammenbringt. Vgl. Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2019, S. 37, 45.

⁴³⁵ Vgl. Christoph Asmuth: „Der verklarte Leib. Singularität und Technoromantik“, in: Karin Harrasser und Susanne Roßiger (Hrsg.), *Parabuman. Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik*, Köln, Weimar 2016, S. 121–129, hier, S. 123.

⁴³⁶ Vgl. Gal 5,15: „Ihr aber liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen. Allein seht zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt.“

⁴³⁷ 1Kor 6,18.

⁴³⁸ Großheim, Nörenberg: „Die paulinische Anthropologie“, S. 115. Das macht Paulus für eine neue Phänomenologie des Leibes interessant. Hermann Schmitz stellt in seiner Auseinandersetzung mit den paulinischen Briefen vor allem das eigenleibliche Spüren und den exponierten Leib in den Mittelpunkt.

⁴³⁹ 1Kor 12,12–14.

Die Einheit (der Leib), enthält Differenz (die Glieder), die durch unterschiedliche Funktionen nicht identisch sind und auch nicht sein sollen, dennoch gemeinsam an einem Leben teilhaben. Differenz bedeutet nicht Spaltung oder Trennung. Dieses Grundverständnis des Verhältnisses von Einheit und Differenz strahlt in epistemologische und ethische Fragestellungen aus und bestärkt theoretisch die Strategie zur Bildung einer einheitlichen, sich gegenseitig unterstützenden Gemeinde, die innere Differenzen begrüßt oder aushält, aber jede Tendenz der Abspaltung rigoros ablehnt. Dennoch wäre es verfehlt, die relationale Bestimmung von Einheit und Differenz als theoretisch-strategische Setzung zu verstehen, deren Bild der Leib ist. Es ist zu betonen, dass der Leibbegriff, den Paulus hier aufbaut und verteidigt, kein rein metaphorischer ist. Der Leib ist die reale Möglichkeit an der leibhaftigen Teilhabe am Leib Christi – bereits im Diesseits: „Wisst ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?“⁴⁴⁰ Mit diesem Verständnis kann auch die Rolle des Leidens verstanden werden. „Leide willig“⁴⁴¹ schreibt Paulus an Timotheus und gibt damit eine Parole aus, die bis heute als paradigmatisch für die christliche Haltung gelten kann. Dahinter steht ein radikal relationales Denken: die existentielle Abhängigkeit jedes Teils von seinem Ganzen, die Gleichwerdung mit Christus durch Erleben von Leid und die damit einhergehende Teilhabe am Heilsgeschehen.⁴⁴²

Am radikal enteigneten paulinischen Subjekt, das keinen ontologischen Kern, keinen Leib und keine Psyche, keine Erkenntnismöglichkeit mehr sein Eigen nennen kann – und das durch diesen Verlust alles, d.h. Identität, Teilhabe und Gemeinschaft, kurz: Heil gewinnt –, wird nachvollziehbar, wie die *paulinische Geste* systematisch alle philosophischen Grundbegriffe bricht und in Verkehrung neu aufbaut. Dabei nutzt Paulus mit aller Schärfe den Duktus des radikal *Neuen*,⁴⁴³ selbst wenn seine Positionen Fortführungen und Verknüpfungen kontinuierlicher intellektueller Entwicklungen innerhalb des hellenistischen Judentums darstellen. Diese Betonung des Neuen wird durch die Paulus-Interpret*innen der folgenden Jahrhunderte übernommen und als Abgrenzung gegenüber einem als

⁴⁴⁰ 1Kor 6,15. So ist der Mensch qua seiner Leiblichkeit bereits Teil des Heilsgeschehens. Jedoch betont Paulus in Eph 4,15–16 die damit einhergehende Prozessualität, das Wachsen: „Laßt uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, wodurch jedes Glied das andere unterstützt nach dem Maß seiner Kraft und macht, daß der Leib wächst und selbst aufbaut in der Liebe.“

⁴⁴¹ 2Tim 4,5.

⁴⁴² Ein Gedankengang, den Nietzsche später als „größtes Unglück der Menschheit“ titulieren wird. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, München 2008, S. 149.

⁴⁴³ Vgl. 2Kor 4,16; Röm 12,2; Eph 4,23; Kol 3,10.

alt und statisch markierten Judentum missverstanden oder aus strategischen Gründen verstärkt. Gerade reformatorische Strömungen, wie die lutherische, bedienen sich dieser antijudaistischen Abgrenzung und verschleiern so die Sichtweise auf Paulus als *radikalen Juden*⁴⁴⁴. Die neutestamentarische Forschungsrichtung *New Perspective on Paul*⁴⁴⁵ versucht hinter diese exegetische Ausrichtung zurückzugehen und das jüdisch-christliche Verhältnis anhand der Originaltexte kritisch neu zu bestimmen, was ebenfalls kontrovers diskutiert wird. Diese Unabhängigkeit ist nach 2000 Jahren Interpretation freilich schwer, die kritische Auseinandersetzung aber umso wichtiger. Dies gilt es als Reflexionsebene präsent zu halten, wenngleich hier keine Paulus-Forschung betrieben werden soll. Im Vordergrund stand und steht die Frage, wie Grenzdenken und Todesdenken zusammenhängen. Die schrittweise Bestimmung der paulinischen Geste, die auf der Verlagerung der Todesgrenze durch die Wiederauferstehung Christi aufbaut, machte deutlich, welche enorme intellektuelle Dynamik durch die Neuausrichtung des Todesbegriffs ausgelöst werden kann. Wie gezeigt werden konnte, führt der Wegfall der bisherigen (Todes-)Grenze paradoxerweise zu einem dualistischen Denken: Entweder-Oder, Alt-Neu, Innen-Außen, Heil-Verdammnis. Hieraus lässt sich schließen, dass die Grenze zuvor keine trennende, sondern eine unterscheidende und verbindende Funktion hatte. Den Wegfall der verbindenden Qualität der Todesgrenze muss Paulus konsequent ausgleichen durch die genannten dualistischen Setzungen einerseits, durch relationale Konzeptionen – Teilhabe, Abhängigkeit, Identität – von Wahrheit, Subjekt und Leib andererseits. Diese Untersuchung kann es nicht leisten, die *paulinische Geste* in Verbindung zu anderen neutestamentarischen Neusetzungen – wie dem Wahrheitsbegriff des Johannes – zu setzen. Viel relevanter für das Hauptanliegen ist die Frage, wie die durch die paulinischen Briefe angestoßenen Setzungen und Entsetzungen in den folgenden Jahrhunderten philosophisch verdaut wurden.

⁴⁴⁴ Das Lesen des Paulus als ‚radikalen Juden‘ ist das Ansinnen von Daniel Boyarin: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1997.

⁴⁴⁵ Vertreter der Strömung sind unter anderem Ed Sanders, James Dunn und Daniel Boyarin.

2.1.2 Folgen der paulinischen Geste I: Tertullian, Augustinus

„Denn an die Auferstehung des Fleisches
glaubt es sich schwerer als an einen Gott.“⁴⁴⁶

Ein zeitgenössischer Blick auf die paulinischen Briefe ist zweifelsohne durchtränkt und verstellt von vielfältigen Interpretationen und Weiterentwicklungen. Daher richtet sich, wie bereits bemerkt, der untersuchende Blick aus heutiger Perspektive immer auf das Gesamtmotiv der paulinischen Geste im Kontext einer zwei Jahrtausende umspannenden Ideengeschichte. Es lohnt sich, in dieses Wimmelbild der ideologischen Weichenstellungen an interessanten Stellen hineinzuzoomen, ohne dabei jedoch das Verortetsein am eigenen historisch-kulturellen Standpunkt zu vergessen. Der nächste Schritt zu einem tiefenscharfen Verständnis der paulinischen Geste ist das Fokussieren auf die Figurengruppe der frühen Christ*innen und die Frage, wie diese die paulinischen Weichenstellungen angenommen, transformiert und weitergegeben haben. Freilich ist auch dies eine Aufgabe, die den Rahmen dieser Arbeit übersteigt. Daher fokussiert die Untersuchung im Folgenden auf zwei einflussreiche Autoren, die die *paulinische Geste* verteidigen und ausbauen: Tertullian und Augustinus.

Das Problem der frühen christlichen Intellektuellen hat einen Namen: Parusieverzögerung. Das Ausbleiben der Auferstehung Christi und der versprochenen Auferstehung der Leiber erhöht zunehmend den Druck, auf theoretische Fragen argumentativ reagieren zu müssen – denn weitere Offenbarungen stehen als wahrheitsstiftende Quelle nicht zur Verfügung. Die Idee der Wiederauferstehung der Leiber muss gegenüber philosophisch gebildeten und ungebildeten Skeptiker*innen und vermeintlichen Häretiker*innen verteidigt und erklärt werden. Die im *1. Thessalonicherbrief* erwähnte Begriffs-Trias von Geist, Seele und Leib wirft Fragen zu deren Verhältnisbestimmung und Rolle bei der Auferstehung auf.⁴⁴⁷ Das verlangt besonders eine belastbare Konzeptionalisierung der Seele, die bisher keine große Rolle gespielt hatte.⁴⁴⁸ Nicht selten werden zur Bestreitung theologischer Fragen nicht-christliche Theoreme wie z.B. die

⁴⁴⁶ Tertullian: *Über die Auferstehung des Fleisches* (*De resurrectione carnis*), in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 417–507, hier S. 423.

⁴⁴⁷ 1Thess 2,23: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch und bewahre euren Geist samt Seele und Leib unversehrt, untadelig für die Ankunft unseres Herren Jesus Christus“.

⁴⁴⁸ Vgl. Kor 3,21: Dort wird die Existenz einer Seele überhaupt in Frage gestellt.

platonische Unsterblichkeitslehre und Seelenbilder in die christliche Lehre eingeflochten.⁴⁴⁹ Der rhetorische Akzent wird von der Naherwartung auf die Jenseitshoffnung verschoben. Diese theoretischen Verschiebungen sollen nun anhand zweier Texte nachvollzogen werden, die sich jeweils auf das paulinische Todesverständnis beziehen und diesen Gedanken gemäß ihrer historischen Situiertheit weiterdenken: Tertullians *De resurrectione carnis* – *Über die Auferstehung des Fleisches* (212–214 n.Chr.) und das Dreizehnte Buch des augustinischen *De civitate dei* – *Vom Gottesstaat* (413–426 n.Chr.).

Die zusammenführende Betrachtung der beiden nordafrikanischen Denker ist vielversprechend: bei Tertullian und Augustinus finden sich unterschiedliche Positionen zur Körperlichkeit der Seele, welche wiederum mit der Vorstellung des Todes eng verflochten ist. Beide befassen sich mit dem Märtyrertum. Beide schreiben mit Paulus-Bezug Schriften *gegen die Juden* und treiben so sowohl die Identitätsbildung der christlichen Kirche als auch den Antisemitismus voran.⁴⁵⁰ Ein Blick auf den Kirchenschriftsteller Tertullian und den Kirchenvater Augustinus als die ideologischen Erbverwalter Pauli scheint hilfreich, wenn nicht gar unabdingbar, will man verstehen, inwiefern und warum die *paulinische Geste* in unserer Gedankenwelt heute noch nachhallt.

⁴⁴⁹ Vgl. Flasch: *Warum ich kein Christ bin*, S. 234.

⁴⁵⁰ Tertullian: *Gegen die Juden* (*Adversus Iudaeos*). Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. 300–323; Während Tertullian eine zwar polemische aber doch inhaltliche Auseinandersetzung schreibt, kann Augustinus' Predigt als Hetzschrift gelesen werden, in der er Juden als ‚Sünder‘, ‚Mörder‘, ‚Schmutz‘ und vor allem verantwortlich für den Kreuzestod darstellt. Vgl. in französischer Übersetzung: Augustin: *Contre les juifs* (*Adversus Iudaeos*). Aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt von M. l'abbé Aubert, in: *Oeuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français*, sous la direction de M. Raulx, Bar-Le-Duc 1869, S. 23–32.

Der Anwalt: Tertullian

„Keine Sache ist uns Christen so fremd, geht uns so wenig an, wie der Staat. Wir kennen nur eine res publica, die Welt, mundus. Werden wir wegen der Verachtung des Staates verurteilt, so sagen wir: Gott sei Dank.“⁴⁵¹

„Schau auf den Körper.“⁴⁵²

Wie Tertullian (150–ca. 220) zum Christ wurde, ist nicht im Detail bekannt. Bekannt ist, dass der Sohn eines römischen Offiziers in Karthago den ersten Großteil seines Lebens als Rhetor in Rom verbrachte. Dort kam er mit christlichen Ideen und Christ*innen in Berührung, deren Standhaftigkeit ihm derart imponierte, dass er den christlichen Glauben annahm.⁴⁵³ Den zweiten Teil seines Lebens verbrachte er in seiner Heimatstadt Karthago, in der er einflussreiche Schriften verfasste und biblische Texte ins Lateinische übersetzte. Tertullian ist ein aus heutiger Sicht dankbarer, methodisch fast modern wirkender Autor, und das aus mehreren Gründen: eine Vielzahl seiner zum Teil sehr ausführlichen Schriften sind bis heute erhalten. Der scharfe und strukturierte Stil ist geprägt durch seine juristische und rhetorische Ausbildung, sodass sich die Abhandlungen zum Teil wie Plädoyers vor Gericht lesen – jedes Argument wird ausführlich formuliert, jedes Gegenargument wird untersucht und fein säuberlich zerlegt.⁴⁵⁴ Tertullian sucht nicht den Dialog, sondern die Konfrontation. Als Hardliner schreibt er polemisch und unmissverständlich. Er will argumentativ zum Christentum überzeugen: „Denn es gibt auch viele Unwissende, sehr viele, die in ihrem Glauben schwanken, und noch mehr Einfältige, welche man wird unterrichten, leiten und befestigen

⁴⁵¹ „Nec ulla magis res aliena quam publica“ zit. nach der Übersetzung in Alexander Demandt: *Diokletian: Kaiser zweier Zeiten*, München 2022, S. 187. Eine andere Übersetzung findet sich in: Tertullian: *Apologetikum oder Verteidigung der christlichen Religion und ihrer Anhänger*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 24, München 1912, S. 33–182, hier S. 38: „[...] und es ist uns nichts fremder als die Politik. Wir erkennen nur ein einziges Gemeinwesen für alle an, die Welt.“

⁴⁵² Laut Peter Brown ist dies Tertullians brillante und täuschend einfache Formel. Peter Brown: *Die Keuschheit der Engel: sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994, S. 92.

⁴⁵³ Vgl. Heinrich Kellner: „Einleitung“, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. xxxv.

⁴⁵⁴ Das macht ihn auch aus heutiger Sicht zu einem ergiebigen Autoren, auch wenn sich seine misogynen und antisemitischen Schriften (z.B. *Gegen die Juden, Über den weiblichen Putz*) philosophisch selbst disqualifizieren.

müssen.“⁴⁵⁵ Tertullian geht es – das hat er mit Paulus gemein – um Befestigung und Begründung der christlichen Lehre und er weiß, dass das nur möglich ist, wenn er sich in „ordnungsgemäße[r] Methode“⁴⁵⁶ mit den intellektuellen Größen seiner Zeit auseinandersetzt. Interessant ist, dass Tertullian – ähnlich wie Paulus – seine Argumentation von den jeweiligen Adressat*innen und den zu verteidigenden oder zu widerlegenden Thesen abhängig macht und so zum Teil zu widersprüchlichen Aussagen gelangt.⁴⁵⁷ Die jeweilige intellektuelle Agenda muss beim Lesen der Texte transparent gemacht werden, etwa wenn sich der philosophisch hochgebildete Tertullian auf Epikur, Seneca oder Pythagoras bezieht – über hundert verschiedene Schriftsteller werden in seinen Werken zitiert.⁴⁵⁸ Die christliche Lehre wird hier nicht – wie in den paulinischen Briefen – vornehmlich aus sich selbst heraus, sondern in der scharfen Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen und mit stoischer Terminologie entwickelt. Mit Bezug auf Paulus erläutert er seine Methode, die zum Teil richtigen Gedanken der Philosophen von deren Irrtum zu reinigen und richtigzustellen. Anstatt in einem Wald der Meinungen orientierungslos durch „glücklichen Irrtum“⁴⁵⁹ oder „blindes Glück“⁴⁶⁰ zu einer richtigen Ansicht zu kommen, kann sich Tertullian auf stabile Wahrheiten stützen, die nicht hinterfragt werden müssen und sollen:

„Der Christ aber hat zur Wissenschaft über diesen Gegenstand [der Seele, EG] wenig notwendig. Denn sie ruht allezeit sicher auf wenigen Punkten, und sein Forschen darf nicht weiter gehen als bis dahin, wo ihm das Finden noch verstattet ist; denn ‚endlose Untersuchungen‘ verbietet der Apostel.“⁴⁶¹

Kampfplatz des intellektuellen Diskurses ist die Frage nach Substantialität und Verhältnis von Leib und Seele.⁴⁶² Tertullian bestätigt die paulinische Position, den Gedanken der Auferstehung als Kern der christlichen Lehre anzunehmen: „Die Zuversicht der Christen gründet in der Aufer-

⁴⁵⁵ Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 423.

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Vgl. Petr Kitzler: „Nihil enim anima si non corpus: Tertullian und die Körperlichkeit der Seele“, in: *Wiener Studien* 122 (2009), S. 146–169, hier S. 168.

⁴⁵⁸ Vgl. Kellner: „Einleitung“, S. xxxvii. Tertullian stützt sich jedoch ebenso auf Visionen von Gemeindemitgliedern. So argumentiert er mit der Erfahrung einer Mitschwester, der ihre Seele körperlich erscheint.

⁴⁵⁹ Tertullian: *Über die Seele (De anima)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 284–377, hier S. 289.

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ A.a.O., S. 291. Tertullian bezieht sich mit ‚der Apostel‘ immer auf Paulus, was bereits den Wert des Paulus für das tertullianische Denken unterstreicht.

⁴⁶² Tertullian nutzt hier kriegserische Metaphorik des Kampfes: Vgl. Tertullian: *De anima*, S. 290.

stehung von den Toten. Was wir sind, sind wir im Glauben daran.“⁴⁶³ An dem Konzept der leiblichen Auferstehung hängen jedoch viele Unklarheiten: richtet Gott über Leib *und* Seele? Wie ist deren Trennung in der Zeit zwischen Ableben und Auferstehung zu denken? In welcher Gestalt wird der Leib auferstehen? Wie ist Seele (*psyché*) – ein Begriff, der mehr platonisch als paulinisch ist und der nicht zu verwechseln ist mit dem paulinischen Geist (*pneuma*) – überhaupt zu verstehen? Die Fragen nach der Seele, dem Leib und der Auferstehung sind argumentativ verknüpft und werden von Tertullian nacheinander in den getrennten Schriften *De anima*, *De carne Christi* und *De resurrectione carnis* erörtert. Im Fokus der Arbeiten stehen vor allem zwei spezifische Fragen: wie ist die Körperlichkeit der Seele und wie ist die Leibhaftigkeit der Auferstehung zu begründen? Um letzteres zu verstehen, muss ersteres zumindest kurz umrissen werden.

In den paulinischen Briefen spielt die Seele eine wenig genannte Nebenrolle, scheint unterbestimmt und wird wahlweise mit ‚Person‘ oder ‚Mensch‘ übersetzt. Eine Gegenüberstellung zum Leib ist hier nicht zu finden. Die Seele ist vielmehr ein körperlich gedachter Teil der Leiblichkeit. Die Relevanz ihrer Verhältnisbestimmung tritt hinter der Verhältnisbestimmung von Geist und Fleisch zurück. Dies Unterbestimmtheit führt dazu, dass Tertullian hier mit Theoriebildung nachlegen muss und damit weitere Weichenstellungen vornimmt. Es ist wiederum seiner philosophischen Bildung geschuldet, dass er den Seelenbegriff platonischer interpretiert, als die Offenbarungstexte es verlangen – obwohl er Platon in einem wichtigen Punkt vehement widerspricht: nach Platon ist die Seele ungeboren und ungemacht. Das Offenbarungswissen jedoch spricht von der Entstehung der Seele durch den Hauch Gottes und somit sowohl von einem Entstehen wie auch von einem Geboren-Werden.⁴⁶⁴ Als solche entstandene und geborene Seele ist sie in ihrer Anfänglichkeit gegeben, wodurch auch ihre Endlichkeit zur Frage wird. Diese Symmetrie – etwas mit Anfang müsse auch ein Ende haben bzw. etwas ohne Anfang ist auch ohne Ende – wird gebrochen, indem der Seele Unsterblichkeit zugeschrieben wird, was wiederum mit der Materialität der Seele und dem Auferstehungsgedanken zusammenhängt. Tertullian verfolgt laut Petr Kitzler eine stoisch beeinflusste „korporealistische Ontologie“⁴⁶⁵, die ausschließlich dem Körperlichen Realität zuschreibt. Da die Seele real ist, muss sie körperlich sein und als Teil des Körpers durch die Auferstehung der Leiber unsterblich. Tertullian kommt so zu folgendem Schluss:

⁴⁶³ Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 421.

⁴⁶⁴ Tertullian: *De anima*, S. 292.

⁴⁶⁵ Kitzler: „Nihil enim anima si non corpus“, S. 147. Kitzler führt die Herkunft des Gedankens aus dem Stoizismus ausführlich aus; ebenso Tertullians Schluss, selbst Gott körperlich zu denken.

„Die Seele definieren wir so: Sie entstand aus Gottes Hauch, ist unsterblich, körperlich, sie hat Gestalt, ist der Substanz nach einfach, ist sich ihrer selbst bewusst, entwickelt sich unterschiedlich, ist freien Willens, sie nimmt das auf, was von außen kommt (d.h. sie nimmt Akzidenzien auf), ihre Anlage verändert sich, sie ist rational, herrschend, sie hat die Prophetengabe und geht aus einer einzigen Quelle hervor.“⁴⁶⁶

Im Fortlauf seiner Ausführung stellt Tertullian einige Argumente für die Körperlichkeit der Seele vor, etwa ihre Lokalisierbarkeit: die Tatsache, dass die Seele den Körper verlassen kann, zeigt, dass die Seele verortet ist. Was aber einen Ort hat, ist körperlich.⁴⁶⁷ Nur durch die Körperlichkeit kann die Berührung stattfinden, mit der die Seele den Körper ausfüllt und die beim Verlassen des Körpers aufgehoben wird.⁴⁶⁸ Ein weiteres wichtiges Argument ist die Leidensfähigkeit: „Denn das Körperlose empfindet nichts, da es kein Organ hat, wodurch es empfinden könnte, oder wenn es eins hat, so ist es der Körper. Wie nämlich alles Körperliche leidens- und empfindungsfähig, so ist alles Leidens- und Empfindungsfähige körperlich.“⁴⁶⁹ Auch die Frage nach Ernährung stärkt die These: so nährt sich laut Tertullian die Seele von den körperlichen Dingen, von Künsten und Sinneswahrnehmungen – Intellektualitäten vermögen die Seele nicht im Körper zu halten, wie Tertullian polemisch anmerkt.⁴⁷⁰ Berührung, Nahrung, Verortung, Leiden – es wird klar, wie radikal körperlich der Seelenbegriff im Neuen Testament vorgestellt und von Tertullian verteidigt wird.

Als Prüfstein der Thesen dient der Austritt der Seele aus dem Körper, das Ereignis des Todes.⁴⁷¹ In Tertullians Ausführungen finden sich nicht zufällig viele Stellen, die diese Extremsituation des Leib-Seele-Verhält-

⁴⁶⁶ Tertullian: *De anima*, S. 22. Auf die zum Teil problematischen Begriffsbestimmungen von Substanz und Akzidens soll nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Kitzler: „Nihil enim anima si non corpus“, S. 150f.

⁴⁶⁷ Tertullian greift hier auf ein stoisches Argument von Zenon zurück: Unkörperliches kann Körperliches nicht berühren. Vgl. a.a.O., S. 154.

⁴⁶⁸ Die Idee des Ausgefüllt-Werdens entwickelt sich durch die Idee der Entstehung der Seele durch den Odem Gottes, der als Hauch im Menschen als dreidimensionale, körperliche Seele verdichtet und so zum Abbild Gottes wird. Paulus kommt so zum „inwendigen Menschen“ (Röm 7,22) bzw. zu „innerem Menschen, der Tag für Tag erneuert wird“. (2Kor 4,16). Vgl. dazu auch a.a.O., S. 165.

⁴⁶⁹ Tertullian: *De anima*, S. 297. In dem Zusammenhang geht Tertullian auf das Gleichnis von Lazarus und dem Reichen ein: „Wenn also die Seele im Kerker oder am Aufenthaltsorte des Unterirdischen, im Feuer oder im Schoße Abrahams Strafe und Trost irgendwelcher Art im Voraus verkostet, so dürfte die Körperlichkeit der Seele damit bewiesen sein.“

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O., S. 296f.: „Es hat aber noch niemals jemand einer Seele, wenn sie zu scheiden im Begriffe stand, den Honigseim Platonischer Beredsamkeit eingegeben und noch keine hat dann die Brocken der Subtilitäten des Aristoteles verschluckt.“

⁴⁷¹ Vgl. z.B. a.a.O., S. 299, 302.

nisses nennen. Wenn Seele und Leib eine notwendige – weil nur so lebende, Erquickung und Schmerz fühlende, berührende, ernährende – Einheit bilden und der Tod die temporäre Trennung derselben darstellt, wird der Vorgang des Sterbens zur entscheidenden Beweissituation. Was passiert aber nach dem Sterben, wenn doch sowohl Leib als auch Seele real, körperlich und perspektivisch unsterblich sind? Für diesen Zwischenstatus wird wegen der Körperlichkeit des *inneren Menschen* ein Ort benötigt, denn im ungeläuterten Zustand kann die Seele nicht bei Gott verweilen.⁴⁷² Im Schoß des Abraham, dem *interim refrigerium*, harren die Gerechten ihrer Auferstehung am Ende der Zeiten.⁴⁷³ Zunächst kommen, so Tertullians Interpretation des Evangeliums, alle Seelen in die Unterwelt, in der sie bereits für seelische Vergehen, Wollen, Denken, Begehren z.B. Gedanken an Ehebruch, bestraft und für gute Gedanken belohnt werden – ohne dass dabei die Vollständigkeit der Auferstehung hinsichtlich des Leibes verkürzt oder vorweggenommen würde.⁴⁷⁴ Die Ausführungen *Über die Seele* enden mehr oder weniger an dieser Stelle, die Frage nach dem Verweil der Leichname nach dem Tod erübrigt sich.

Bevor sich Tertullian mit der Auferstehung der Leiber beschäftigt, verfasst er zunächst 212–214 n.Chr. eine Schrift, die die menschliche Leiblichkeit Jesu Christi gegen andere frühchristliche Lehrmeinungen wie etwa Marcions Interpretation verteidigt. Geburt und Sterben tragen dabei eine ebenso große Beweislast wie die Tatsache der unbefleckten Empfängnis.⁴⁷⁵ Diese Schrift bildet lediglich eine theoretische Grundlage für die weitere und weitaus wichtigere Frage der *Auferstehung des Fleisches*, die nicht zufällig am Ende der dogmatischen Schriftenreihe steht – ist doch diese Vorstellung die charakteristische, originellste und daher am meisten gegen intellektuelle Angriffe zu „verbollwerkende“⁴⁷⁶ christliche Kernthese. Die ausführliche Darstellung des Leibes Christi als menschlicher Leib ist wichtig, um den Grundeinwand gegen die Auferstehung abzuwehren,

⁴⁷² Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 476: Ausgenommen davon sind ausdrücklich die Märtyrer*innen, die als Belohnung das Verweilen in der Unterwelt überspringen dürfen.

⁴⁷³ Vgl. Ariès: *Geschichte des Todes*, S. 190f.

⁴⁷⁴ Vgl. Tertullian: *De anima*, S. 375: „Folglich ist es schon aus diesem Grunde sehr angemessen, dass die Seele, auch ohne den Leib zu erwarten, gestraft werde für das, was sie ohne Teilnahme des Leibes begangen hat. Ebenso wird sie wegen der frommen und guten Gedanken, bei denen sie des Fleisches nicht bedurfte, ohne das Fleisch belohnt werden.“

⁴⁷⁵ Christus war nicht ‚pneumatisches Fleisch‘, sondern musste geboren werden, um Fleisch menschlicher Natur zu werden. Vgl. Tertullian: *Über den Leib Christi (De carne Christi)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 318–375, hier S. 347–350.

⁴⁷⁶ A.a.O., 320.

das Fleisch sei nichtig, minderwertig und aufgrund seiner Niedrigkeit einer Auferstehung nicht würdig, weshalb die Auferstehung eher allegorisch verstanden werden müsse. Der bereits dargelegte Teilhabe-Gedanke funktioniert nur, wenn auch das Fleisch Christi menschlicher Natur ist. Bereits bei Paulus wurde darauf hingewiesen, dass es sowohl Stellen gibt, die die Nichtigkeit des Fleisches erwähnen, als auch Textstellen, die dem Ansehen des Fleisches zuträglich sind. Diese paulinische doppelte Wertung sieht auch Tertullian und kommentiert sie wie folgt:

„Jedoch in eben jenen Briefen heisst es auch, dass Paulus die Male Christi an seinem Körper trage, unsern Leib, als den Tempel Gottes, zu beflecken verbiete, unsere Körper zu Gliedern Christi mache, und er ermahnt, in unserm Leibe Gott zu verherrlichen und zu tragen? Wenn die schmachvollen Seiten des Fleisches dessen Auferstehung verwehren, warum sind es nicht seine erhabenen Seiten, die sie wiederbringen? Denn es ist Gottes viel angemessener, das, was er verworfen hat, manchmal wieder zum Heil zurückzuführen, als das, was auch nur irgend einmal seinen Beifall hatte, dem Verderben preiszugeben.“⁴⁷⁷

Spätestens hier muss auf die Terminologie aufmerksam gemacht und sorgfältig unterschieden werden. Körper, Leib und Fleisch mit *soma* und *sarx* in Deckung zu bringen, ist schon bei Paulus – wie bereits gezeigt wurde – kaum kohärent möglich und auch bei Tertullian, der als Übersetzer der griechischen Begriffe ins Latein – *carne*, *caro*, *corpus* – eine gewisse Sensibilität haben musste, nicht immer eindeutig. Deshalb wird *carne* wahlweise sowohl mit Leib als auch mit Fleisch, jedoch nicht mit Körper übersetzt, denn wie gezeigt wurde, ist auch die Seele körperlich.

„Er [Gott, EG] hat ihm [dem Hauch, EG] aber zum Aufenthaltsort gegeben den Leib, besser gesagt, ihn darin eingesäet und ihn mit ihm vermischt und zwar in so inniger Verbindung, dass man es für zweifelhaft halten kann, ob der Leib der Seele oder die Seele dem Leibe als Träger diene, ob das Fleisch der Seele oder die Seele dem Fleische gehorche.“⁴⁷⁸

Die Begriffe Fleisch, Leib, und Seele können nicht aus sich selbst definiert und klar voneinander abgegrenzt werden, sie müssen als relationale Begriffe verstanden werden. Das erklärt auch das häufige Auftreten von Mischformen wie seelischer Leib, geistiger Leib, pneumatisches Fleisch, etc. Diese relationalen Begriffe werden entlang von Aktivität (eher Fleisch) und Passivität (eher Leib) strukturiert und mit einer Rhetorik des Herr-

⁴⁷⁷ Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 433.

⁴⁷⁸ A.a.O., S. 430.

schaftsverhältnisses ausgedrückt.⁴⁷⁹ So kommt es, dass die relationsabhängige Nutzung der Begriffe mehr über Teilhabe-, Differenz- und Identitätsvorstellungen der Gesamtgemengelage Leib-Geist-Seele aussagt, als über die einzelnen Begriffe selbst. Mit diesem relationalen Gefüge muss man nicht nur auskommen und unbefriedigt akzeptieren, sondern genau diese dynamische Relationalität ist es, die den eigentlich spektakulären Gedankengang ausmacht. Darum geht Tertullian sehr ausführlich und bildreich auf die innige Verbindung von Leib und Seele ein und versucht, trotz der seltsamen Situation ihrer Trennung zwischen Tod und Auferstehung nicht etwas wie einen Leib-Seele-Dualismus zuzulassen.

Die Materialität erhält durch das Postulat der innigen Verflechtung von Seele und Leib eine immense Würdigung – gerade im Kontrast zu einem platonischen Denken: „So zeigt sich der Leib, obwohl er für den Diener und Knecht der Seele gehalten wird, als ihr Genosse und Mitbesitzer.“⁴⁸⁰ Als solcher ist der Leib der Auferstehung nicht nur würdig, sondern dafür auch zwingend notwendig, was Tertullian mit unterschiedlichsten Argumenten begründet. Er nennt ein juristisches Argument der Komplizenschaft, eine Art ‚Mitgehangen, Mitgefangen‘:

„Deshalb haben wir auch den Nachweis vorausgeschickt, dass sowohl dem Seelen- als dem Leibeskörper der dem gemeinschaftlichen Wirken entsprechende schuldige Lohn in Aussicht stehe, damit nicht durch die Körperlichkeit der Seele, welche zu symbolischen Auffassungen Anlass gibt, die Körperlichkeit des Leibes ausgeschlossen werde. Denn der Glaube muss festhalten, dass sie beide am Reiche, am Gericht und an der Auferstehung Teil haben.“⁴⁸¹

Der Belohnungsgedanke ist in *De resurrectione carnis* sehr präsent und wird zum Hauptargument der leibhaftigen Auferstehung: „Was also bei der Arbeit verbunden ist, das kann bei der Belohnung nicht getrennt werden.“⁴⁸² Daher kann eine gerechte Auferstehung nur als eine ganze, vollständige, *beile* stattfinden.⁴⁸³ Ein für die Darstellung von Tertullians Methode erhellendes Argument ist ein sprachliches: Tertullian bemerkt, dass der Offenbarungstext von ‚Auferstehung‘ spricht. Aufstehen, so Tertullian spitzfindig, kann nur, wer gefallen ist:

⁴⁷⁹ Vgl. dazu die Untersuchungen von Scornaïenchi, der sehr ausführlich die einzelnen theologischen Lesarten von Bultmann, Käsemann und Lüdemann vergleicht und die Begriffe *soma* und *sarx* anhand der Kriterien der Konstruktivität und Destruktivität begreift. Vgl. Scornaïenchi: *Sarx und Soma bei Paulus*. S. 352f.

⁴⁸⁰ Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 431.

⁴⁸¹ A.a.O., S. 462.

⁴⁸² A.a.O., S. 431.

⁴⁸³ „Er wird also in seiner Vollständigkeit gerettet werden, wie er in seiner Ganzheit durch die Übertretung verloren gegangen ist.“ A.a.O., S. 436.

„So ist es denn also der Leib, welcher im Tode hinstürzt und vom Hinfallen den Namen Kadaver erhält. Von der Seele dagegen braucht man den Ausdruck fallen gar nicht; denn sie stürzt nicht hin ihrer Lage nach. Sie ist es im Gegenteil, welche, wenn sie ausgehaucht wird, das Hinstürzen des Körpers bewirkt, sowie sie es auch ist, welche ihn, wenn sie wieder einzieht, von der Erde aufrichten wird.“⁴⁸⁴

Auch ein naturphilosophisches Argument wird von Tertullian formuliert, wobei ein direkter Bezug zu dem paulinischen Gleichnis vom Samenkorn nahe liegt:⁴⁸⁵ er bezeichnet die Natur als eine von Gott eingerichtete Lehrmeisterin der Auferstehung, die den Menschen schon vor der Prophezeiung an den zugegebenermaßen schwer zu glaubenden Gedanken gewöhnt. Die Natur sei auf regelmäßigen Wechsel von Vergehen und Entstehen eingerichtet, so dass an ihr das Zeugnis der leiblichen Auferstehung bereits vorerfahren werden kann.⁴⁸⁶ Durch diesen kurzen Einblick in Tertullians Argumentation wird klar, dass der Leib Angelpunkt des Seelenheils darstellt:

„Und wenn die Seele Gottes Eigentum wird, so ist es der Leib, welcher bewirkt, dass sie es werden kann. Denn der Leib ist es, der abgewaschen wird, damit die Seele von ihren Flecken gereinigt werde; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde. Der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde; der Leib wird durch die Handauflegung beschattet, damit die Seele durch den Geist erleuchtet werde. Der Leib genießt das Fleisch und das Blut Christi, damit die Seele aus Gott genährt werde.“⁴⁸⁷

Wie mannigfaltig auch der Leib bei Paulus oder Tertullian bezeichnet wird, – wahlweise als Genosse, Diener, Gefäß, Kleid oder Haus – ist er als Lebender nie unbeseelt und so immer verbunden und mitverantwortlich. Tertullian fasst hier selbst seine Agenda zusammen: der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde. Das tertullianische Projekt verfolgt eine Verhältnisbestimmung von Leib und Seele mit dem Ziel, den christlichen Kerngedanken zu begründen und zu verbollwerken. Diesem Anspruch ist es geschuldet, dass er paulinische Thesen verstärkt, christliche Irrlehren angreift und philosophische Einwände abwehrt, den eigenen Inhalten jedoch nicht mit derselben kritischen Schärfe gegenübertritt. Er kommen-

⁴⁸⁴ A.a.O., S. 443.

⁴⁸⁵ Vgl. 1Kor 15,38.

⁴⁸⁶ Vgl. Tertullian: *De resurrectione carnis*, S. 435. Interessanterweise führt dieses Argument gerade nicht in eine zyklische Zeitvorstellung, in der auch das Auferstandene wieder vergeht.

⁴⁸⁷ A.a.O., S. 431.

tiert und verteidigt, entwickelt jedoch selbst kein theologisches System.⁴⁸⁸ Neben Tertullians Rolle des Apologeten des paulinischen Programms gibt es jedoch einen inhaltlichen Punkt, der Tertullian zwar nicht als originelle, aber als maßgebliche theoretische Entwicklung zugerechnet werden kann: ein Resultat der für die Belastbarkeit der christlichen Lehre notwendigen Befestigung der Seele ist die Bildung eines *inneren Menschen*, ein Seelenbild, das kein abstraktes Lüftchen, sondern einen körperlichen Innenabdruck des Menschen darstellt. Ein Bild, das den leiblichen Innenraum für die Psyche erschließt.⁴⁸⁹

Es ist auffällig, dass der Tod bei Tertullian nur thematisiert wird, insofern er die Frage nach dem postmortalen Geschehen eröffnet.⁴⁹⁰ Tod bezeichnet die Trennung, genauer gesagt den Prozess der Entmischung von stofflichem und feinstofflichem Körper. Der Tod, so stellt Asmuth fest, bedeutet für die frühen Christ*innen Befreiung, die sich nicht als Entkörperlichung, sondern als Transformation ereignet:

„Der Körper ist fragil. Er ist nicht der Ort der Emanzipation. Von ihm geht nichts Befreiendes aus. Dies geschieht erst in der Transformation, für die der Mensch jedoch sterben und gläubig sterben, für die er als Märtyrer, als Zeuge seines Glaubens sterben muss, eine Transformation, die letztlich ein Gnadenakt Gottes ist.“⁴⁹¹

Ob tot oder lebendig – alles ist und bleibt körperlich. Tod aber bedeutet Transformation des Körperlichen. Der Tod ist kein Endgegner, sondern notwendige Funktion des Wandels – die logischerweise nach der vollständigen Transformation im eschatologischen Geschehen obsolet wird.

⁴⁸⁸ Vgl. Christoph Asmuth: „Körperliche Christen“, in: Angela Treiber und Rainer Wenrich (Hrsg.), *Körperkreativitäten. Gesellschaftliche Aushandlungen mit dem menschlichen Körper*, Bielefeld 2021, S. 279–302, hier S. 290.

⁴⁸⁹ Vgl. Tertullian: *De anima*, S. 300: „er (der Hauch, EG) ergoß sich durch sämtliche Räume des Körpers, und zugleich durch die göttliche Anhauchung verdichtet, wurde er durch jede Kontur des Innenraumes geprägt, den er (der Hauch) in seinem verdichteten Zustande ausgefüllt hatte; er erstarrte gleichsam in einer Form. So wurde also der Körper der Seele durch Verdichtung fest, ihre Form durch Prägung gebildet. Das muß der ‚innere Mensch‘, sein, während der ‚äußere Mensch‘, ein anderer ist.“

⁴⁹⁰ Damit wird das paulinische Todesverständnis ‚Sterben als Gewinn‘ bzw. ‚der Tod ist nicht relevant‘ von Tertullian konsequent weitergeführt. Die Schwere des Problems des Todes wird abgelöst von der Frage nach dem Heilsgeschehen. Ein konkretes Beispiel für die Neuausrichtung ist Tertullians Einstehen dafür, das Totengedächtnis am Todestag und nicht am Geburtstag zu feiern. Vgl. Markschie: *Das antike Christentum*, S. 74.

⁴⁹¹ Vgl. Asmuth: „Körperliche Christen“, S. 296.

Der Architekt: Augustinus

„Ich suchte nach einem Gegenstand meiner Liebe;
denn ich sehnte mich nach Liebe und haßte
die zufriedene Sicherheit und einen Weg ohne Fallstricke.“⁴⁹²

Ungefähr 200 Jahre und knapp 300 Kilometer liegen zwischen Tertullian und Augustinus (354–430). Augustinus kennt Tertullians Werk, schätzt dessen Eloquenz, sieht in dem Ansatz jedoch eine Sackgasse. Vor allem aber wirft er ihm wegen dessen späteren Hinwendung zum Montanismus Häresie vor.⁴⁹³ Dennoch werden die nordafrikanischen Denker, die beide auch eine Zeit auf dem italienischen Festland (Rom/Mailand) lebten und dort mit der christlichen Gemeinde in Berührung kamen, von denselben Fragen an- und umgetrieben: wie ist die Seele, wie die Auferstehung, wie der Tod zu denken? Wie Tertullian ist Augustinus sehr gut mit der antiken, insbesondere mit der platonischen und neuplatonischen Philosophie vertraut, rhetorisch geschult und Konvertit. Berühmt ist die in Mailand verortete sogenannte Gartenszene, in der die bereits davor stattgefundene intellektuelle Hinwendung zum Christentum – etwa durch Kontakt zu christlichen Neuplatonikern oder den Predigten des Bischofs Ambrosius – mit einer phänomenalen, Leib und Seele erschütternden Bekehrung vervollständigt wird.⁴⁹⁴ Wie Tertullian bezieht sich Augustinus vor allem auf paulinische Schriften, so dass er laut Kurt Flasch als „folgenreichster Wortführer des neuen Paulinismus“⁴⁹⁵ gelten kann. Charakteristisch für Augustinus ist, dass er paulinische Thesen nicht nur verteidigt und interpretiert, sondern auf ihrer Grundlage mit Einflüssen aus dem Manichäismus, dem er zuvor angehört hatte und neuplatonischen Thesen das christliche Lehrgebäude weiterkonstruiert. Was Tertullian nur verbollwerkelt, baut Augustinus mit eigenem Gestaltungsanspruch aus und entwirft einen „zur Massenbewegung organisierte[n] Platonismus“⁴⁹⁶. Er übernimmt die vakante Stelle des Architekten, die durch die veränderte Bedeutung der nun

⁴⁹² Aurelius Augustinus: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse* (*Confessiones*). Aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Hofmann. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 18, München 1914, S. 39.

⁴⁹³ Vgl. Kitzler: „Nihil enim anima si non corpus“, S. 166.

⁴⁹⁴ Vgl. Marksches: *Das antike Christentum*, S. 59. Augustinus kam bereits schon früher durch seine christliche Mutter Monica mit dem Christentum in Verbindung. Doch die Schrift allein und die Praktiken in den nordafrikanischen Gemeinden überzeugten ihn weniger als die dualistische Lehre der Manichäer. Im Kontakt mit christlichen Intellektuellen entstand aus Skepsis erst eine theoretische Sympathie, später dann Glaube.

⁴⁹⁵ Flasch: *Warum ich kein Christ bin*, S. 196.

⁴⁹⁶ Kurt Flasch: *Augustin: Einführung in sein Denken*, Ditzingen 2020, S. 20.

siegreichen, d.h. mit dem römischen Reich als vereinbar angesehenen christlichen Kirche notwendig wird. Augustinus teilt auf, definiert, ordnet und hierarchisiert. Er überarbeitet seine Entwürfe immer wieder bis sich am Ende seines Lebens die Struktur als Fundament eines noch lange währenden Kirchenbaus aushärtet. Schließlich entsteht so, ausgehend von einem bestimmten Menschenbild, ein Gebäude, dessen normativer Wirkung sich niemand, der sich darin bewegt, entziehen kann.

Augustins Denken ist – das hat auch biographische Gründe – geprägt von der Fokussierung auf die Sündenthematik.⁴⁹⁷ Diese Auseinandersetzung führt ihn zur Erbsündentheorie und vor allem im Spätwerk um 397 zur Konzeption einer umfassenden Gnadenlehre. Flasch bemerkt, wie Augustinus dafür Textstellen – Text A der Genesis und das neunte Kapitel des *Römerbriefs* – auswählt und derart kontextualisiert und anpasst, dass sie seine Gnadentheorie schlüssig werden lassen.⁴⁹⁸ Hier zeigt sich Augustins architektonisches Geschick und sein Anspruch auf philosophische Gestaltung mehr als in der wörtlichen Auslegung der paulinischen Briefe.⁴⁹⁹ Statt den augustinischen theoretischen Gesamtentwurf, d.h. seine spekulativ-theologische Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von Gottes- und Weltstaat zu überblicken, soll nun im Anschluss an Paulus und Tertullian gefragt werden, wie Augustinus den Tod bestimmt und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Auch hier braucht es dafür zunächst einen bestimmten Seelenbegriff. Es wurde bereits angedeutet, dass die *quaestio de anima* eine zentrale Frage für Augustinus darstellt, die er in Abgrenzung zu Tertullian bearbeitet. Er versucht sich in einer benevolenten Lesart und bringt trotz konträrer Meinung Verständnis für Tertullians materialistische Position auf.⁵⁰⁰ Tertullian könne aufgrund seiner Ausgangsthese nicht anders, als Existenz und Körperlichkeit auf eine Weise zu denken, dass die Unkörperlichkeit dem Nichts gefährlich nah kommt. Die Feinstofflichkeit des „Hauches Gottes“⁵⁰¹ (*flatus dei*) ist hingegen eine Konzeption, die das drohende theoretische Verschwinden Gottes ins Nichts verhindert. Tertullian nutzt dieses Argument vor allem, um den platonischen Einfluss zu verringern. Augustinus hingegen unterstreicht zunächst die Konvergenz von platonischen und christlichen Kernthesen:

⁴⁹⁷ Auch das ist ein Beispiel dafür, wie philosophische Arbeit meistens – wie Nietzsche bemerkt – das Selbstbekenntnis ihrer Urheberin enthält. Die Fokussierung auf die Sündenthematik, die die ganze westliche Kirche bis heute extrem prägt, hat laut Marksches ihren Ursprung in Augustins Biographie und dessen anfänglichen sehr sündigen *Confessiones*. Vgl. Marksches: *Das antike Christentum*, S. 35.

⁴⁹⁸ Vgl. Flasch: *Warum ich kein Christ bin*, S. 196.

⁴⁹⁹ Augustinus selbst würde wohl eher zu dem Schluss kommen, seine Handlungen seien Teil der Vorsehung, ein individueller Gestaltungsanspruch ist mit seiner Prädestinationslehre nicht zu vereinbaren.

⁵⁰⁰ Vgl. Kitzler: „Nihil enim anima si non corpus“, S. 166.

⁵⁰¹ Tertullian: *De anima*, S. 292.

die Verachtung der Welt, die Notwendigkeit der Reinigung der Seele durch die Tugend und die Unterwerfung der Seele unter ein Höchstes, eine Abwendung vom Äußeren und eine Hinwendung zum Inneren. Daher kann er auch die platonische Konzeption der Seele übernehmen und anpassen.

Augustinus bestimmt die Seele als unsterblich, denn sie hat Teil an der ewigen Wahrheit, was in der damaligen Debatte eher unstrittig ist. Sie ist weiterhin unkörperlich, unausgedehnt, einheitlich und unteilbar. Wie Luft und Licht treten Seele und Leib miteinander auf, ohne dass sie vermischt sind. Augustinus muss daher die Interaktion der als völlig unterschiedlich vorgestellten Substanzen anders als Tertullian denken. Bemerkenswert ist, dass Augustinus zur Bekräftigung dieser These mit dem Schmerzempfinden argumentiert.⁵⁰² Die Seele ist nicht wie bei Tertullian mit dem Leib verschlungen, sondern *beseelt* d.h. aktiviert ihn durch die seelische Innenwelt – eine Verhältnisbestimmung, die eine deutlich gestufte Hierarchie ausdrückt: der Leib erhält das Leben von der Seele und die Seele ihr Leben von Gott. Die augustinische Seele ist eine wahrheitssuchende, bewegende Kraft – hier scheint es, als definiere Augustinus die Seele nach seinem Bilde – denn die Seele ist es, die den Leib zum Leib gestaltet.⁵⁰³ Die Seele ist wandelbare Bewegung auf das hin, was ihr entspricht: „sie wächst in der Erkenntnis, oder sie verkümmert im Irrtum.“⁵⁰⁴ Die intelligible Welt wird durch das *Auge der Seele*, wie Augustinus den Geist nennt, zugänglich.⁵⁰⁵

„Auch wenn wir den Menschen so bestimmen: ‚Der Mensch ist eine verstandesbegabte Substanz, die aus Leib und Seele besteht‘, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß der Mensch eine Seele hat, die nicht der Leib ist, daß er einen Leib hat, der nicht die Seele ist. Und so sind diese drei nicht der Mensch, sondern sind (Eigenschaften) des Menschen oder im Menschen. Auch wenn man den Körper beiseite läßt und nur die Seele denkt, so ist der Geist etwas an ihr, gleichsam ihr Haupt oder ihr Auge oder ihr Antlitz; man darf das

⁵⁰² Mit einer phänomenologischen Betrachtung des Schmerzes kommt Augustinus zu dem Schluss, die Seele müsse ganz anderer Ordnung sein. Sie ist zwar lokalisiert im Leib, kann jedoch mehrere Wahrnehmungen gleichzeitig haben, etwa den Schmerz in der Hand und gleichzeitig eine schmerzliche Erinnerung. Daraus folgert Augustinus die Allgegenwärtigkeit der Seele im ganzen Leibe, daher als unkörperlich. Vgl. Aurelius Augustinus: *Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, Düsseldorf, Zürich 2002, S. 203.

⁵⁰³ Vgl. a.a.O., S. 201.

⁵⁰⁴ Flasch: *Augustin*, S. 33.

⁵⁰⁵ Zur detaillierten Klärung und Unterscheidung der Begriffe *mens*, *spiritus*, *anime* und *animus* siehe Richard Schwarz: „Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 63 (1954), S. 323–360, hier S. 326f.

nur nicht wie Körper denken. Nicht also die Seele, sondern das, was in der Seele hervorragt, heißt Geist.“⁵⁰⁶

So kann Augustinus trotz der Betonung der menschlichen zwei Substanzen des materiellen Leibs und der immateriellen Seele das paulinische Wort von Leib-Seele-Geist aufnehmen und den Menschen nach Abbild Gottes trinitatisch organisiert verstehen, ohne eine Art Seelen-Dualismus zu vertreten.⁵⁰⁷ Die Seele ist einheitlich, hat aber erinnernde, erkennende, belebende Fähigkeiten, die durch Bezugnahmen eine innere Ordnung herstellen. Wenngleich die Begriffsklärung der seelischen Fähigkeiten zum Teil unbestimmt sind und ausführlicher Interpretation bedürften, wie Richard Schwarz ausführt,⁵⁰⁸ wird hier Augustins Agenda sichtbar, die Gegenstände zu benennen, zu ordnen und stufenweise zu hierarchisieren. Ordnung soll auch in das Todesverständnis gebracht werden, denn Vieles ist unklar: „Es ist nun sehr schwer festzustellen, wann der Mensch sterbend, d.i. im Tode ist, wo er weder lebend ist, was er vor dem Tode ist, noch tot, was er nach dem Tode ist, sondern eben sterbend, d.i. im Tode.“⁵⁰⁹ Die zentrale Schwierigkeit, die Augustinus klären muss, besteht darin, dass er die Seele als unsterblich bestimmt und es dennoch es eine Art Tod für sie geben muss.⁵¹⁰ Dafür erweitert er das epikureische Argument – solange wir da sind, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr –⁵¹¹ um die Frage nach dem Übergang: „[...]“, so muss man doch auch fragen, wann eigentlich der Mensch ein Sterbender ist. Denn ehe der Tod kommt, ist er’s doch nicht, sondern ein Lebender, ist der Tod aber da, ist er kein Sterbender mehr, sondern tot.“⁵¹² Was bedeutet *tot-sein* und wann tritt dieser Zustand ein? Es gilt nun zu zeigen, wie diese Frage nach dem Übergang die bisher angenommene Todesgrenze verflüchtigen lässt.

Im *Dreizehnten Buch* seines späten Werks *Vom Gottesstaat* (*De civitate Dei*) formuliert Augustinus ein komplexes und wirkmächtiges Verständnis des Todes, oder besser gesagt *der Tode*. Der Tod kann kein singuläres Ereignis sein, sondern besteht aus mehreren. So sagt Augustinus: „Fragt man nun, mit welchem Tode Gott die ersten Menschen bedrohte,

⁵⁰⁶ Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Neu übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg 2001, S. 273.

⁵⁰⁷ Vgl. Schwarz: „Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus“, S. 327.

⁵⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 326.

⁵⁰⁹ Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat* (*De civitate Dei*), Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andersen. München 1978, S. 122.

⁵¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 107.

⁵¹¹ Vgl. Epikur: *Brief an Menoikos; Massgebende Sätze*, in: *Wege zum Glück*, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf, Zürich 2003, S. 223–253, hier S. 225.

⁵¹² Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 119.

[...], so ist zu antworten: Mit allen. Denn der erste Tod besteht aus zweien, der ganze aus allen.“⁵¹³ Augustinus unterscheidet zwei Tode mit insgesamt vier Arten des Todes. Immer ist der Tod definiert als ein negativer relationaler Begriff im Sinne eines *Getrennt-sein-von*. Er orientiert sich dabei genau am bereits durch die Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses angesetzten Stufenmodell. Der erste Tod beinhaltet zwei zu unterscheidende Tode: zum einen den Tod des Körpers (*mors corporis*), d.h. die Trennung von Seele und Leib. Zum anderen den Tod der Seele (*mors animae*), d.h. die zeitliche Getrenntheit der Seele von Gott. Dieser erste Tod trifft alle und ist derjenige, von dem Paulus behaupten kann, er sei nicht von Relevanz. Er ist irrelevant, aber notwendig, so Augustinus, um den Glauben möglich zu machen, denn die Belohnung des ewigen Lebens müsse unsichtbar bleiben. Ohne die Probe der zu überwindenden Todesfurcht könne im Sterben der Sündigen keine Gerechtigkeit vollendet werden.⁵¹⁴ Der zweite Tod ist der ewige Tod (*mors aeterna*), d.h. eine ewige Trennung von Gott und ein Fristen in der Verdammnis:

„Denn dieser Tod ist der schlimmere und das ärgste aller Übel, denn in ihm werden nicht Seele und Leib getrennt, sondern vielmehr beide vereinigt zu ewiger Pein. Dann werden umgekehrt wie früher die Menschen sich nicht mehr vor oder nach dem Tode befinden, sondern immer im Tode, folglich niemals lebend, niemals gestorben, aber ohne Ende sterbend.“⁵¹⁵

Der verdammte Leib wird von einer toten, d.h. von Gott getrennten Seele bewohnt, fähig zur Empfindung, aber nicht lebend.⁵¹⁶ Augustinus fasst zusammen: „Vom ersten leiblichen Tode kann man also sagen, daß er für die Guten gut, für die Bösen übel ist, der zweite aber, den kein Guter zu Befürchten hat, ist ohne Zweifel für niemanden gut.“⁵¹⁷ Augustinus nennt außerdem zusätzlich den geistlichen Tod, der den Tod an sich erst gebiert.⁵¹⁸ Dieser bedeutet die völlige Loslösung der Seele von Gott durch den Ungehorsam von Adam und Eva – sozusagen der nullte Tod – der als Tod der Unsterblichkeit alle anderen Tode nach sich zieht. Aus der Diffe-

⁵¹³ A.a.O., S. 122.

⁵¹⁴ A.a.O., S. 111f.

⁵¹⁵ A.a.O., S. 122.

⁵¹⁶ Diese sehr einflussreiche Konzeption von Untoten findet sich in vielen Varianten bis heute in Kunst, Literatur und Popkultur, z.B. als Zombies und Wiedergänger. Anders als etwa Vampire oder Dämonen ist es diesen Figuren eigen, keine Person, keine Intention, kein *Auge der Seele* zu haben, sie sind nichts außer ‚ohne Ende sterbend‘, was einen besonderen Horror ausmacht. Hier klingt die erschreckendste aller Vorhersagen der Johannes-Offenbarung an: „Und in jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und nicht finden, sie werden begehren zu sterben, und der Tod wird von ihnen fliehen.“ Offb 9,6.

⁵¹⁷ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 109.

⁵¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 124f.

renzierung verschiedener Todesarten folgert Augustinus die Notwendigkeit, auch die Auferstehung als doppelt und stufenweise zu verstehen:

„Wie es also zwei Wiedergeburten gibt, von denen ich schon vorhin sprach, die eine nach dem Glauben, welche jetzt durch die Taufe geschieht, die andere nach dem Fleisch, die geschehen wird in der fleischlichen Unverweslichkeit und Unsterblichkeit durch das große und Jüngste Gericht, so gibt es auch zwei Auferstehungen. Die eine und ‚erste‘ ist schon jetzt, eine Auferstehung der Seelen, die es nicht zum zweiten Tode kommen läßt, die andere ‚zweite‘ ist jetzt noch nicht, sondern wird erst am Ende der Weltzeit sein, eine Auferstehung nicht der Seelen, sondern der Leiber, die durch das Letzte Gericht die einen in den zweiten Tod entsenden wird, die anderen in das Leben, das keinen Tod kennt.“⁵¹⁹

Anders als Tertullian geht demnach Augustinus davon aus, dass eine erste Auferstehung ohne leibliche Teilhabe stattfindet. Augustinus stärkt damit zusammenhängend die Vorstellung eines tausend Jahre währenden Reiches, in dem Gott mit den Heiligen und Seligen der ersten seelischen Auferstehung regiert, um so die zweite Auferstehung der Leiber vorzubereiten.⁵²⁰ Diese Unterscheidung ist deshalb bemerkenswert, da daraus ersichtlich wird, mit welcher Akribie Augustinus die Apostel-Texte – in dem Zusammenhang die Johannes-Offenbarung und die paulinischen Briefe – in ein halbwegs stringentes, d.h. mit den Texten vereinbares System zu übersetzen sucht. Ziel ist eine belastbare und vor allem institutionalisierbare Ordnung.

Dieses multimortale begriffliche Grundgerüst bildet den Rahmen für die philosophischen Problematiken, die Augustinus nun darin aufspannen kann, z.B. Suizid, Märtyrertum, die Todesstrafe, der „Tod als Grenzbegriff und die Zeit“⁵²¹ und der Tod des Anderen. Durch schlaglichtartige Einblicke in seine Antworten soll nun gezeigt werden, wie die begriffliche Ordnung unmittelbar auf ethische Beurteilungen und konkrete Handlungen durchschlägt. Augustinus fragt sich im Anschluss an Paulus ebenfalls nach der ethischen Beurteilung des Suizids: „Dabei aber bleiben wir mit aller Bestimmtheit stehen und die Ansicht hat unsern vollen Beifall, daß niemand freiwillig in den Tod gehen dürfe in der Absicht, zeitlichen Beschwerden zu entgehen, da er dadurch nur ewig dauernden anheimfällt.“⁵²² Er bezieht sich in seiner Argumentation direkt auf das Tötungsverbot und

⁵¹⁹ A.a.O., S. 598.

⁵²⁰ Vgl. a.a.O., S. 598–603.

⁵²¹ A.a.O., S. 116.

⁵²² Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, Buch 1 bis 10. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andersen. München 1977, S. 46.

stellt fest: „Denn wer sich selbst tötet, tötet auch einen Menschen.“⁵²³ Damit baut Augustinus das paulinische ‚Weiterleben ist Pflicht‘ zu ‚Selbstmord ist Sünde‘ als dogmatisches Fundament aus. Das Leben ist Besitz Gottes, das Richten darüber göttliche Angelegenheit und als solche darf dieses nicht vorweggenommen werden. Augustinus bezieht sich dabei sowohl auf den Suizid des Judas wie auch auf den Tod der römischen Bürgerin *Lucretia*⁵²⁴, die sich nach einer Vergewaltigung das Leben nimmt.⁵²⁵ Augustinus analysiert die Motivation hinter den Taten und kommt zum Schluss, dass der Sünde durch Begehung einer weiteren Sünde nicht aus dem Weg gegangen werden kann. Aus der Gleichzeitigkeit von Ablehnung des Suizids und Idealisierung des Märtyrertodes ergibt sich ein Widerspruch, insofern letzterer freiwillige Komponenten hat.⁵²⁶ Wie erklärt Augustinus, dass Märtyrer*innen sich nicht versündigen, wenn sie sich beispielsweise ins Wasser stürzen, um einer Nachstellung zu entgehen?⁵²⁷ Ganz im Gegenteil spricht Augustin ebenso wie Tertullian Christ*innen, die in ihrem Glauben sterben, die Sicherheit zu, den zweiten Tod zu umgehen und direkt zu Gott zu gelangen – ein *shortcut*: „Sehen wir genauer zu, müssen wir sagen, daß gerade dann, wenn jemand für die Wahrheit gläubig und rühmlich stirbt, der Tod vermieden wird.“⁵²⁸ Augustinus antwortet auf die normative Inkonsistenz – *Wie hat man es aufzufassen, wenn Heilige das tun, was nicht geschehen darf?*⁵²⁹ – mit Klärung der Autorität: Gehorsam befreit aus der Verantwortung der Taten und von den sonst bestehenden Gesetzen. Das gilt für Soldaten, die in einem Krieg auf Befehl des Feldherren töten, auf Abraham, der seinen Sohn geopfert hätte, wie auch für Märtyrer*innen, die sich auf einen etwaigen Befehl Gottes hin suizidieren:⁵³⁰ „Wer also um das Verbot, sich selbst zu töten, weiß, mag es dennoch tun, wenn der es befohlen hat, dessen Befehle niemand verachten darf, aber sehe wohl zu, ob dieser Befehl auch keinen Zweifeln ausgesetzt ist.“⁵³¹ Das Tötungsverbot wird damit schwerwiegend relati-

⁵²³ A.a.O., S. 39.

⁵²⁴ Siehe dazu Kapitel 3.2.5 dieser Untersuchung.

⁵²⁵ Vgl. Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 32–37.

⁵²⁶ Macho weist darauf hin, dass dies kein Widerspruch, sondern eher eine Konsequenz darstellt: „Vielleicht vertrat die christliche Religion gerade darum eine besonders rigorose Haltung gegenüber dem Suizid, weil sie ihren eigenen Faszinationskern – die Sehnsucht nach dem Martyrium als Königsweg der ‚Nachfolge Christi‘ – so gut kannte.“ Thomas Macho: *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Berlin 2017, S. 15.

⁵²⁷ Vgl. Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 45–47; Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 114f.

⁵²⁸ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 115.

⁵²⁹ Vgl. Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 45.

⁵³⁰ Vgl. a.a.O., S. 39.

⁵³¹ A.a.O., S. 46.

viert, die Legitimation zur (Selbst-)Tötung findet durch den Widerhall des göttlichen Befehls im Inneren des Menschen statt, bleibt „verborgen“⁵³² und entzieht sich jedem äußeren, d.h. intersubjektiven Nachvollzug. Der Einschub, man solle prüfen, ob der Befehl Gottes nicht irgendwie zweifelhaft d.h. nicht etwa nur ein *vermeintlich* göttlicher Befehl ist, kann nicht einholen, welcher ethisch heikle Grundstein hier zur Legitimation von Gewalt – Todesstrafe, Zwangsbekehrung, heiliger Krieg – gelegt wird.

Bemerkenswert ist, dass für Augustinus nicht nur der eigene, sondern der in philosophischen Untersuchungen vergleichsweise unterbeleuchtete Tod des Anderen zur Fragestellung wird. Der Tod des geliebten Anderen bietet Augustinus vor allem Anlass, über zwei Aspekte nachzudenken: Liebe und Bestattungsfürsorge. In den *Bekenntnissen* berichtet Augustinus vom Schmerz, den er durch den Verlust eines Freundes und seiner Mutter Monica erfahren hatte:

„Denn ich hatte die Empfindung, daß meine und seine Seele nur eine in zwei Körpern gewesen seien, und deshalb war mir das Leben zum Greuel, weil ich es nicht halb leben wollte, und wiederum fürchtete ich mich zu sterben, damit nicht jener ganz sterbe, den ich so sehr geliebt hatte.“⁵³³

Die Aufmerksamkeit gilt auch hier der Relationalität: Liebe wird erfahren als symbiontische Identität, Durchdringungsrelation, als Liebesmonade, bei der die Getrenntheit der Körper in Vergessenheit gerät.⁵³⁴ Der Tod des Anderen bedeutet den Schock, diese Getrenntheit unmittelbar wahrzunehmen – *hälftig leben*: aus erfahrener Identität wird erfahrene Differenz. Paradoxerweise entsteht zugleich eine Differenz zur Identität, wie Macho bemerkt: „Identisch werden wir mit dem geliebten Objekt erst durch dessen Tod: tatsächlich gibt es dann das Geliebte nur mehr in unserem Bewusstsein.“⁵³⁵ Der Andere wird durch seinen Tod von der Gedächtniswelt des Selbst absorbiert.

Augustinus erkennt an, dass Begräbnisrituale vor allem als Abschied für die Trauernden sinnvoll sind,⁵³⁶ schließlich ist mit dem Tod Christi und der Verheißung von der Auferstehung aller bestatteter und unbestatteter Leiber der erste Tod irrelevant geworden. Die „Versagung des Begräbnisses beunruhigt Christen nicht“.⁵³⁷ Die logische Konsequenz dieser

⁵³² Ebd.

⁵³³ Augustinus: *Bekenntnisse*, S. 66.

⁵³⁴ Vgl. Macho: *Todesmetaphern*, S. 72–75.

⁵³⁵ A.a.O., S. 68.

⁵³⁶ Vgl. Ariès: *Geschichte des Todes*, S. 57.

⁵³⁷ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 23. Dennoch sind frühchristliche Berichte über trauernde Christ*innen überliefert, denen die Bestattung von Glaubensgenoss*innen verwehrt wurde. Vgl. Eusebius von Caesarea: *Über die Märtyrer in Palästina* (*De martyribus palaestinae*), in: Eusebius von Cäsarea, ausgewählte Schrif-

Haltung zeigt Augustinus beim Tod seiner Mutter Monica: als ein Verwandter zur Totenklage anhebt, unterbricht ihn Augustinus und geht stattdessen baden und vollzieht damit eine (rituelle) Handlung, die ihn als Trauernden mehr adressiert als den Leichnam.⁵³⁸ Dennoch befürwortet Augustinus die Praxis, den Leichnam mit gewissenhafter Pietät zu versorgen, da so der Glauben an die Auferstehung befestigt werde. Die Totenfürsorge ist nicht die Fürsorge für den Toten, sondern eine „heilsame Lehre“⁵³⁹ für die Lebenden. Für das zuvor stattfindende Sterben bedeutet das augustinische Todesverständnis, dass bei der Betreuung des Sterbenvorgangs am Totenbett der Arzt von einem Priester – einem Arzt der Seele – abgelöst wird.⁵⁴⁰ Gehring stellt fest, dass sich mit der Verschiebung dieser Zuständigkeiten auch die Gestaltung und Zwecke der Rituale ändern: „Das christliche Sterben ist von Ritualen begleitet, die weniger Erlösung feiern, als auf Erlösung zielen.“⁵⁴¹

Anschließend an diesen kurzen Überblick, der an zentralen Beispielen verdeutlicht, in welcher Breite sich die Argumentationen Augustins in die christliche Gefühlswelt, Lebenspraxis und Rechtsauffassung einschreiben konnten, soll nun wieder zusammenfassend nach den drei philosophischen Markern geprüft werden: wie verändert das augustinische Todesdenken die philosophischen Konzeptionen von Wahrheit, Subjekt und Leib? Es wurde bereits erkannt, dass ein Nachdenken über Grenzen immer ein Nachdenken über die Beziehung zur Wahrheit beinhaltet. Die paulinische These vom Wegfall der Todesgrenze wurde in seiner Konsequenz durch Tertullian verteidigt und von Augustinus mit Einfluss Platons und Plotins zu einem neuen christlichen Wahrheitsbegriff ausgebaut. Dieser hat durchaus auch performative Züge – die Diskontinuität des augustinischen Denkens wird mit der kontinuierlichen Frage nach der Wahrheit verbunden. Dabei geht es nicht um Wahrheitssicherung und epistemologische Methoden, sondern „um Gewinnung des richtigen Lebens.“⁵⁴² Markus Enders sieht die genuine Leistung Augustins in der Vermittlung von unterschiedlichen theologischen und philosophischen Wahrheitsbestimmungen.⁵⁴³ Die Selbstprädikation der zweiten göttlichen Person – *ich bin die Wahrheit* – stellt dabei, so Enders, nicht die Definition

ten. Aus dem Griechischen übersetzt von P. Johannes Maria Pfäffisch und Andreas Bigelmair. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 9, München 1913.

⁵³⁸ Vgl. Marksches: *Das antike Christentum*, S. 89.

⁵³⁹ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 26.

⁵⁴⁰ Vgl. Gehring: *Theorien des Todes*, S. 68.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Flasch: *Augustin*, S. 20.

⁵⁴³ Vgl. Markus Enders: „Wahrheit‘ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter. Stationen einer Begriffsgeschichte“, in: ders. und Jan Szaif (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, S. 65–102, hier 86f.

der Wahrheit dar, wohl aber eine Richtungsanzeige.⁵⁴⁴ Die Wahrheit muss als unvergänglich und ewig erklärt werden. Das gelingt mit einem nicht-relativistischen, relationalen Verständnis von Wahrheit, das sich durch folgende Momente auszeichnet: Teilhabe der einzelnen Wahrheiten an einer Wahrheit, ein platonisch inspiriertes Bild-Abbild-Verhältnis der diesseitigen Gegenstände und jenseitigen Wahrheiten, vor allem aber durch Identität, d.h. die durch die Trinität vorgegebene und mit dem geistmetaphysischen Wahrheitsverständnis Plotins vermittelte Identitätsvorstellung von Christus und Wahrheit bzw. von Denken und Sein – jedoch nicht im tautologischen, sondern im wechselseitig durchdringenden Sinne. Der Unterschied zwischen Plotin und Augustinus besteht laut Enders darin, dass Augustinus „dieses Selbstbewußtsein des absoluten Geistes als eine eigene, göttliche Person, die des innertrinitarischen Logos, und damit christologisch bzw. trinitätstheologisch bestimmt.“⁵⁴⁵ So wird das Christentum als Religion mit absolutem Wahrheitsanspruch gesetzt, dessen Anhänger*innen und Institutionen durch Teilhabe an der göttlichen Wahrheit partizipieren – und nicht etwa erzeugen, erkennen oder (selbst-)bestimmen. Das Nicht-Christliche wird demnach mit der Abwesenheit von Wahrheit markiert. Zudem wird durch das Christus-Ereignis die Wahrheit zwar unvergänglich, gleichzeitig aber historisch. Damit ist das Denken keine rein abstrakte und zeitlose Verhältnisbestimmung, sondern steht in Verbindung mit heilsgeschichtlichen Geschehnissen. Die Wahrheit wird linear erzählt in Abhängigkeit eines vergangenen Sündenfalls und eines antizipierten, in seinem Ablauf bekannten eschatologischen Vorgangs.

In diesem Zusammenhang ist die augustinische Prädestinationslehre zu nennen und deren Einfluss auf die bereits durch Paulus angestoßene Vorstellung personaler Identität. Zwar formuliert Augustinus, wie Flasch feststellt,⁵⁴⁶ trotz der Unvergänglichkeit der Seele und deren Erwartungshorizonts eines individuellen Gerichtet-Werdens keine Theorie der Personalität. Er prägt jedoch durch sein Programm, das mit Peter Sloterdijk „anti-narzißtische Inquisition“⁵⁴⁷ genannt werden kann, das Selbstverständnis der christlichen *persona* und des immer wichtiger werdenden Inneren. Augustinus betreibt „scharfe Dekonstruktionen menschlicher Selbstsicherungen“⁵⁴⁸, indem er den freien Willen durch die göttliche Vorsehung (*providentia*) ersetzt. Freie Wahl und Selbstbestimmung wird zu Gunsten von Glückssicherung zurückgestellt. Damit verstärkt Augustinus die bei Paulus bereits angezeigte Paradoxie der Ohnmacht, die zum Einen das Ich jeder Verantwortlichkeit beraubt, ihm aber zugleich mir

⁵⁴⁴ Vgl. ebd.

⁵⁴⁵ A.a.O., S. 93.

⁵⁴⁶ Vgl. Flasch: *Augustin*, S. 205.

⁵⁴⁷ A.a.O., S. 11.

⁵⁴⁸ Ebd.

vehementen Dringlichkeit ethische Imperative auferlegt. In dieser von Gehring erkannten „Notwehrlage der Seele“⁵⁴⁹ verschwindet die Grundlage von Ethik überhaupt: „An ihre Stelle aber treten Angst und Zwang, dazu die Unterordnung unter von außen auferlegte Pflichten sowie eine Resignation am Leben.“⁵⁵⁰ Die Anziehungskraft eines solchen Selbstverständnisses, das sowohl auf ein antikes Tugend-Ich als auch auf die Mehrheit neuzeitlicher und moderner Subjektkonstruktionen unattraktiv und entmündigend wirken muss, steckt in der Hoffnung: dem verlockenden und euphorisierenden Gedanken der Teilhabe und der damit zusammenhängenden Heilserwartung, die im Prinzip nichts anderes ist als ein Identisch-Werden mit Gott: *All in* – alles wird aufgegeben für die Chance, alles zu gewinnen. Dieser Gedanke der Heil-Werdung durch radikale Selbst-Enteignung wird später insbesondere durch neuplatonisch beeinflusste Denker wie Meister Eckhart aufgegriffen, positiv umgeformt und zur Grundlage einer Subjektvorstellung „tätig gestaltender Individualität“⁵⁵¹.

In Augustins Bericht über seine Bekehrung in den *Bekenntnissen* zeigt sich, welchen Platz die Leiblichkeit in seinem Gedankengefüge einnimmt *in a nutshell*. Seinen Gemütszustand in der Gartenszene schildert er mit Vokabeln des Phänomenalen, beschreibt leibliche Reaktionen wie Weinen, Hinwerfen und die Wahrnehmung von Sinneseindrücken. Diese Art der Beschreibung veranschaulicht Augustins Vorstellung vom Menschen in seiner leib-seelischen Existenz, die ihm erst ermöglicht, Erfahrungen zu machen. So schreibt keiner, dessen Programm eine Ablehnung des Leibes *per se* beinhaltet. Augustinus hört in diesem Zustand Kinderstimmen, die ihm befehlen: „Nimm und lies, nimm und lies“⁵⁵² Die Bibelstelle, die er daraufhin aufschlägt, lautet: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid; sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an und pfleget nicht des Fleisches in seinen Lüsten.“⁵⁵³ Das ist bemerkenswert, insofern dadurch die Leiblichkeit und die Gestaltung der Beziehung von Körper und Geist zunächst als persönlicher Wendepunkt erzählt und später zur allgemeingültigen Haltung im Kern der augustinischen Lehre überformt wird. Die Tatsache, dass die intellektuell bereits angebahnte und nun leiblich vervollständigte Bekehrung mit einem sofortigen Zugriff auf die Leiblichkeit,

⁵⁴⁹ Gehring: *Theorien des Todes*, S. 67.

⁵⁵⁰ A.a.O., S. 66.

⁵⁵¹ Burkhard Mojsisch: *Meister Eckhart: Analogie, Univozität u. Einheit*, Hamburg 1983, S. 20. Es ist nicht ganz ungefährlich, Eckhart mit dem Begriff Individualität zusammenzubringen. Dass sein Denken die Philosophie der Individualisierung und Subjektivierung auch im modernen Sinne inspirierte, ist jedoch plausibel. Vgl. Gußmann: *Im Anfang war die Relation*, S. 106–108.

⁵⁵² Augustinus: *Bekenntnisse*, S. 183.

⁵⁵³ A.a.O., S. 184.

insbesondere auf die Sexualität einhergeht, wird erzählerisch dupliziert und verstärkt, indem Augustinus im Anschluss seiner Mutter Monica von der Bekehrung berichtet und ebenfalls als erste Folge die Abkehr von Sexualität nennt.⁵⁵⁴ Wie bereits angedeutet, kann es Augustinus, der sich auf die paulinischen Schriften bezieht, nicht um eine Verneinung des Leibes gehen, sondern wiederum um die Herstellung der richtigen Ordnungsverhältnisse. Diese wurden, so Augustins Interpretation, durch den Sündenfall in Unordnung gebracht, so dass die Befehlsketten sich verkehren: in der Art, wie Adam und Eva gegen Gott aufbegehrt und so die göttliche Ordnung gebrochen haben, kann nun auch der Körper gegen den Geist aufbegehren – was sich vor allem im sexuellen Begehren äußert. Wie Theresia Heimerl bemerkt, ist die „sehr konkrete unwillentliche Regung der (Geschlechts)Teile des Körpers [...] bei Augustinus kein Argument gegen den Körper, sondern letztlich eine Störung des gesamten Menschen.“⁵⁵⁵ Hier liegt demnach der Ursprung des Gefühls der Scham, die als Strafe das sexuelle Begehren immer begleitet – selbst bei für Augustinus richtigem, d.h. lustlosem und rein zum Zwecke der Zeugung von Nachkommenschaft vollzogenem Geschlechtsverkehr.⁵⁵⁶

Augustinus unterscheidet zwischen dem unsterblichen, heilen Leib vor dem Sündenfall bzw. nach der Auferstehung einerseits und dem postlapsarischen, sterblichen Leib andererseits, der als Strafe lästig, schamhaft und ungehorsam sein muss. Der Leib ist der Ort, an dem sich die Sünde wieder und wieder in körperlichen Unzulänglichkeiten, Schmerz, Wunden und Hässlichkeit manifestiert. Als Folge muss er ebenso unterscheiden zwischen einer richtig und einer falsch, d.h. sündig gelebten Leiblichkeit, die durch die Frage der Aufmerksamkeit im Sinne einer Ab- oder Hinwendung und damit einer Wiederherstellung oder Störung der göttlichen Befehlsketten-Ordnung entschieden wird. Dazu nutzt Augustinus das bereits erläuterte paulinische Wortpaar *Geist und Fleisch*:⁵⁵⁷ das Leben im

⁵⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 185: „Denn du hast mich zu dir bekehrt, so daß ich nun auch kein Weib mehr begehrte noch sonst etwas, worauf die Hoffnung dieser Welt gerichtet ist.“

⁵⁵⁵ Theresia Heimerl: „Der Leib Christi und der Körper des Christen. Körper und Leib als zentrale Problemzonen des Christentums“, in: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny (Hrsg.), *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, 2. Auflage, Tübingen 2019, S. 166–182, hier S.173.

⁵⁵⁶ Vgl. Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 193f.

⁵⁵⁷ Es mag überraschen, dass hier wiederholt relativ unkommentiert zwischen Körper, Leib und Fleisch gesprochen wird. Wie bereits erwähnt, ist dies sowohl für Augustinus als auch für die paulinischen Schriften nicht untypisch. Der Kontext zwischen beschriebenem Körper und erlebten Leib ist jeweils maßgeblich. Augustinus selbst zeigt dies an, indem er schreibt: „Während so die Heilige Schrift das Wort Fleisch in vielerlei Bedeutungen gebraucht, die zu durchforschen und zusammenzustellen zu weit führen würde, wollen wir, um darauf zu kommen, was nach dem

Geist *gebraucht* den Körper und wendet sich von ihm ab hin zu Gott, das Leben im Fleisch *genießt* den Körper im Selbstbezug. Wie dieser zwar körperliche aber sich vom Körper abwendende Gebrauch aussehen kann, zeigt Augustinus in einem frühen, bemerkenswert formulierten Gebet:

„Befiehl du mir, dass ich solange ich meinen Leib trage und schlepe, rein, mutig, gerecht und klug sei, ein Mensch, vollendet in der Liebe und im Empfang deiner Weisheit, würdig, dass du in mir wohnest und ich selbst ein Bewohner deines glücklichsten Reiches sei.“⁵⁵⁸

Hier bittet Augustinus nicht um die Entledigung vom Leib, sondern um Hilfe bei der Einhaltung der richtigen Ordnung, die lautet: die Seele ist Befehlsempfängerin und lustlose Trägerin des Leibes, der notwendig ist, um sowohl Seele als auch Gott dienend in sich zu beherbergen. Es ist nur konsequent, dass sich Augustinus nicht nur lebenspraktisch, sondern auch intellektuell vom Leiblichen abwendet, obwohl er den Menschen als von Gott leiblich und seelisch geschaffene Existenz anerkennt. Erkennen will Augustinus ausdrücklich nur die Seele und Gott,⁵⁵⁹ die Leiblichkeit wird als Gegenstand seines Denkens ausschließlich thematisiert, wo sie argumentativ *gebraucht* wird, um einen Standpunkt zu festigen. Gebrauch wird ein Nachdenken über die Leiblichkeit, wenn es um die Festigung des Glaubens an die Auferstehung der Leiber geht. Hier beantwortet Augustinus in aller Genauigkeit jede mögliche Frage, wie der unsterbliche Leib gedacht werden muss. Es geht um Geschlecht, Versehrungen, Fehlbildungen, aber auch ganz praktische Dinge: „Nun zu den Haaren und Nägeln!“⁵⁶⁰ Augustins systematische Aufgabe ist an dieser Stelle, die als individuell und mit einer Biographie ausgestattet gedachten Seelen und Körper trotz radikaler eschatologischer Transformation im Jenseits ankommen zu lassen:

„Es kann doch ein Künstler ein Standbild, das er aus irgendeinem Grund umgestaltet gebildet hat, wieder einschmelzen und tadellos neu machen, so daß dabei lediglich die Ungestalttheit verschwindet, nicht aber vom Stoff etwas verloren geht [...]. Und so braucht man um die Mageren und die Dicken nicht besorgt zu sein, sie möchten im Jenseits auch diese Leibesbeschaffenheit aufweisen, auf die sie schon hienieden gern verzichteten, wenn es auf sie ankäme.“⁵⁶¹

Fleische leben heißt [...] genau ins Auge fassen die Stelle aus dem Galaterbrief des Apostels Paulus [...].“ A.a.O., S. 155–157.

⁵⁵⁸ Augustinus: *Selbstgespräche*, S. 17.

⁵⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 65.

⁵⁶⁰ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 11–22, S. 19.

⁵⁶¹ Ebd.

All diese theoretischen Anstrengungen zeigen, wie sehr Augustinus gefordert war, Argumente und Thesen unterschiedlichster Provenienz zu einem geordneten Theorie-Fundament zu verbauen. Flasch spricht von einem Nebeneinander von biblischem, nicht nur paulinischem Denken und neuplatonisch-stoischer Tradition und der „ständigen Verschiebung dieser Komponenten, deren gegenseitige Durchdringung und Verwerfung von 393 bis 396 besonders heftige Formen annahm.“⁵⁶² Ergebnis dieser hybriden Formen ist, wie bereits bei Paulus und Tertullian angezeigt, der Ausbau und Transzendierung des Inneren und die damit zusammenhängende Abkehr vom als Außen erkannten Irdischen, Weltlichen, Leiblichen – mit enormen Folgen genau für dieses Äußerliche, auch genannt: Politische. Unter anderem deshalb trifft Nietzsches Einschätzung einen Punkt, wenn er feststellt, mit Augustinus schaue man dem Christentum in den Bauch.⁵⁶³

Neue Grenzverläufe am Leitfaden des Todes

Wie Paulus sind Tertullian und Augustinus interessiert an Aufbau, Ausbau und Befestigung der christlichen Lehre. Es wurde nachverfolgt, in welcher Art die *paulinische Geste* in den Jahrhunderten nach dem Christus-Ereignis durch die Kirchenväter verteidigt und begründet wurde. Ebenfalls wurde deutlich, inwiefern die frühchristliche intellektuelle Welt auf den argumentativen Druck unterschiedlicher philosophischer Schulen einerseits und Orientierung suchender Christ*innen andererseits reagierte. Der Wegfall der Todesgrenze durch die paulinische Interpretation der Auferstehung Christi löste eine philosophische Kettenreaktion aus. Zu verstehen, wie diese Dynamik der Neuordnung von Grenzen – d.h. deren Fall, Transformation und Wiederaufbau – funktioniert, ist nicht nur philosophisch, sondern auch politisch von großem Interesse. Ein Beispiel nennt Marksches: „Das Christentum stiftete eine religiöse Gemeinschaft, die Schranken von Nation, Geschlecht und sozialer Stellung transzendierte, und richtete zugleich mit der hierarchischen Autorität des Amtes solche Schranken wieder auf.“⁵⁶⁴ Die Struktur dieser Aussage lässt sich übertragen: das Christentum stiftete eine Idee, die die Grenze des Lebens transzendierte, zugleich mit hierarchischer Autorität die Beschränkung der Freiheit und Verantwortung durch die Gnadenlehre aufbaute und damit den Tod des Ichs – in seiner antiken Form – verkündete. Zerstört wird die Furcht vor dem Tod, aufgebaut wird die Furcht vor der ewigen Verdammnis. Die vielleicht beklemmende Erkenntnis ist: eine Befreiung

⁵⁶² Flasch: *Augustin*, S. 173.

⁵⁶³ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSA 7, München 1986, S.34.

⁵⁶⁴ Marksches: *Das antike Christentum*, S. 238.

bringt immer – wenn auch zeitlich versetzt – neue Autoritätsformen mit sich, auf die Überschreitung von Grenzen folgen Grenzen neuer Qualität.

Auffällig in diesem Zusammenhang scheint außerdem das Phänomen der Konversion. Alle drei vorgestellten Denker haben in ihrer Biographie einen radikalen Strukturwechsel im Denken vollzogen. Ob dies plötzlich geschah – wie in der paulinischen Damaskus-Szene und der augustini-schen Garten-Szene nachträglich erzählt wird – oder sich als längerer intellektueller, spiritueller und sozialer Prozess abspielte, ob dieser als Bekehrung oder Berufung beschrieben wird, ist hier von geringerem Interesse. Festzuhalten ist, dass die jeweils beschriebene Erfahrung einer fundamentalen Wende des gedanklichen Koordinatensystems als Erfahrung des Bruchs und der Überschreitung zu verstehen ist. Zu erkennen ist eine umfängliche Reinterpretation der Wirklichkeit, die in diesen Fällen durch die Auferstehung Christi bzw. durch den Glauben an dieses Ereignis ausgelöst wurde. Es ist kein Zufall, dass gerade Konvertit*innen durch das phänomenale Erleben unterschiedlicher Denkstrukturen, und durch das biographische Narrativ der verworfenen, mit Scham und Schuld konnotierten Vergangenheit und der nun als umso wahrer erlebten gegenwärtigen Einsicht oft Hardliner*innen und als solche schärfste Kritiker*innen ihrer vorhergehenden gedanklichen Heimat sind.⁵⁶⁵ Dass dieses Bewusstsein von der möglichen Alternativität des Denkens und damit des Handelns eine große intellektuelle Ressource darstellt, dürfte durch die zurückliegenden Überlegungen klar geworden sein.

Es würde das Anliegen dieser Arbeit übersteigen, die Entwicklung der paulinischen Geste am Leitfaden des Todes durch Mittelalter und Neuzeit bis heute weiterzuverfolgen. Mit Augustins Beitrag ist das Fundament für das mittelalterliche Todesverständnis gelegt, an dem in den folgenden Jahrhunderten philosophisch wie theologisch gearbeitet wird und das erst in der Neuzeit – und zwar erstaunlich zögerlich, wie Gehring

⁵⁶⁵ Zu differenzieren wäre hier, aus welchen Gründen Konversionen stattfinden. Die formale Konversion aus ökonomischen oder sozialen Gründen wird hier ausgeklammert. Konversion ist nach Franz Wiesberger eine Antwort auf Sinn- und Identitätskrisen und Diskrepanz-Erfahrungen. Paulus und Augustinus beschreiben sich in den Situationen ihrer Bekehrung oder Berufung als passiv, ohnmächtig, aber gleichzeitig ermächtigt. Gott wirkt unmittelbar auf sie ein und sie bejahen diesen göttlichen Zugriff, der die Krise auflöst. Inwieweit eine Konversion, die nicht als rationaler Lernprozess, sondern als erlebter Wechsel des inneren Koordinatensystems auch selbstbestimmt erlebt werden kann, ist hier nicht im Detail zu klären. Da der psychologische Prozess eine Transformation des Subjekts adressiert, könnte die Konversion eventuell als eine Art suizidale Tendenz der subjektiven Verfasstheit beschrieben werden. Vgl. Franz Wiesberger: *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozess*, Berlin 2022.

bemerkt –⁵⁶⁶ von vernunftphilosophischen Positionen erodiert wird. Das augustinische Fundament wird im Laufe der Jahrhunderte zu einer augustinischen Ruine, die dekonstruiert, überwuchert oder teilrestauriert wird, jedoch bis heute sichtbar in der Ideenlandschaft bleibt und sie dadurch prägt. Sie zeugt von einer philosophischen Architektur, die dingontologische Ansätze abwehrt und relationale Ansätze stützt. Dies sind Aspekte, warum das frühchristliche Denken nicht nur die historische Neugier weckt, sondern auch zeitgenössischen philosophischen Fragestellungen Anknüpfungspunkte bietet.

2.1.3 Folgen der paulinischen Geste II: Badiou und der erste Bolschewik

„Einige Tage reichten aus, um dem Mythos der Rationalität des vorhandenen Systems und der Legitimität der Machthaber einen Riss zuzufügen. Nur einen Riss? Vielleicht ... Aber die Spur dieses Risses wird bleiben, auch nachdem der Schleier neu gewebt worden ist.“⁵⁶⁷

Im Panoramabild der fast zweitausendjährigen paulinischen Rezeptionsgeschichte gibt es viele Schauplätze und Figuren. Nach eingehender Betrachtung von Augustinus und Tertullian soll der Blick nun auf eine andere diskursive Situation scharfgestellt werden. Es fällt eine ausgesprochen politische Figurengruppe am vorderen Bildrand auf. Badiou, Agamben, Žižek und weitere Personen versammeln sich um eine Paulus-Figur, die – zum Teil durchaus mit bewusster Missachtung eines historisch-exegetischen Ansatzes – als Zeitgenosse inszeniert, formal stilisiert und postmodern interpretiert wird. Mit dem Sprung in die heutige Zeit, vom Kirchenvater Augustinus zum tiefgläubigen Atheisten Badiou werden viele einflussreiche Auseinandersetzungen und Aktualisierungen übersprungen. Klar ist: die *postmodernen*⁵⁶⁸ Paulus-Deuter um Badiou sprechen nicht im luftleeren Raum, sondern in einem diskursiven Feld, das zuvor von Nietzsche, Carl Schmitt, Jacob Taubes und vielen mehr beackert wurde. Es ist interessant zu sehen, dass Badiou, dessen Lesart in diesem Kapitel im Zentrum stehen soll, nicht – wie etwa Agamben – die vorhergegangenen Paulus-Interpretationen aufnehmen und weiterentwickeln will.⁵⁶⁹ Das

⁵⁶⁶ Gehring: *Theorien des Todes*, S. 73.

⁵⁶⁷ Claude Lefort: *Die Bresche. Essays zum Mai 1968*, Wien 2008, S. 43.

⁵⁶⁸ Vgl. Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, S.48.

⁵⁶⁹ Die Geschichte des Paulus, insbesondere seine Bekehrung, dient Badiou als Stoff für sein Theaterstück *Vorfall von Antiochien* von 1982. Die Damaskus-Szene wird

vornehmlich atheistische und materialistische, d.h. politische Interesse zielt weniger auf die christlichen Glaubensinhalte, sondern auf Funktionsweise und Dynamik des gesellschaftlichen Bruches, auf die Beziehung zum Unmöglichen und die Realität des revolutionären Prinzips. Es ist kein Zufall, dass – abgesehen von Carl Schmitt – sich vor allem Denker aus dem linken Spektrum in die Diskussion einmischen. Es lohnt eine differenzierte Betrachtung, warum und auf welche Weise die *paulinische Geste* auch und gerade heute wieder aufgegriffen, transformiert, genutzt und kontrovers in die heutige Ereigniswelt übersetzt wird. „Warum“, so fragt auch Micha Brumlik, „bietet sich ausgerechnet der Apostel Paulus als Klassiker postmoderner Philosophie an?“⁵⁷⁰ Warum dienen die antiken paulinischen Briefe heutigen Philosoph*innen als Stoff, an dem sie mit ihren unterschiedlichen Ansätzen zu Differenz- und Identitätsphilosophie andocken können?

Bevor auf diese Frage Antworten formuliert werden, braucht es jedoch noch eine Begründung, weshalb gerade Badiou als Ansatzpunkt für die vorliegende Fragestellung ausgewählt wurde. Mehrere Studien ziehen eine vergleichende Linie zwischen den neueren politischen Interpretationen der paulinischen Geste und wählen dafür je nach Fragestellung unterschiedliche Autoren aus.⁵⁷¹ Es könnte nahezu als ignorant gelten, Taubes und dessen zwar polemisch formulierte, aber berechtigte Kritik an antijudaistischen Lesarten und die mannigfaltigen Bezugnahmen zu Nietzsche, Benjamin und Schmitt auszuklammern. Dennoch soll Taubes – der maßgeblich daran beteiligt war, das Politische in den paulinischen Briefen zu betonen und herauszuarbeiten⁵⁷² – hier nur sporadisch als Kommentator gehört werden, was der Fragestellung des Kapitels geschuldet ist. So geht es nicht um eine detaillierte Kritik des aktuellen Paulus-Diskurses, der zum Teil mutmaßlich historisch inkorrekt und wegen der Fortführung traditioneller antijudaistischer Narrative politisch sogar mindestens fragwürdig ist, sondern um die These, dass sich die *paulinische Geste* im Laufe der Jahrhunderte durch ihre Tradierung verselbstständigt hat und um die Frage, warum und inwiefern deren Reinterpretation im heutigen gesellschaftlichen Diskurs Brisanz entwickelt. Ein weiterer Grund, warum diese Untersuchung erst nach Taubes einsetzt und vor allem Badiou's Sicht auf

nicht als solche, sondern als Reflexion der politischen Verhältnisse in Frankreich thematisiert.

⁵⁷⁰ Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, S.48.

⁵⁷¹ Erhellende Übersichtsbeiträge zu verschiedenen Kombinationen, z.B. von Santner, Taubes, Vattimo und Boyarin finden sich bei: Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou, Agamben, Žižek, Santner*, Wien 2007; Sowie bei Streck/Valentin: *Paulus unter den Philosophen*.

⁵⁷² Taubes hat in *Die politische Philosophie des Paulus* die politischen Dimensionen der paulinischen Briefe, insbesondere des *Römerbriefs*, herausgearbeitet und sie in Auseinandersetzung mit Carl Schmitt für die heutige Debatte erschlossen.

Paulus verhandelt, liegt an der durch diese Figurengruppe veränderten Stoßrichtung, wie Finkelde in seiner Studie *Politische Eschatologie nach Paulus* erhellend formuliert:

„Was jedoch besonders in den hier analysierten Lektüren auffällt, ist, dass alle Autoren die Paulinische Theologie als eine rein immanente Theorie entfalten. Eine vertikale Perspektive – d.h. auf eine göttliche Transzendenz hin ausgerichtete, wie sie noch die Interpretationen des 20. Jahrhunderts von Barth, Bultmann, Taubes u.a. geprägt haben – weicht der horizontalen. Transzendenz ist höchstens noch Metapher für die Undurchschaubarkeit reiner Immanenz. Sie hat aber jeden Bezug zu einem Jenseits verloren.“⁵⁷³

Thematisiert wird eine Grenzüberschreitung, die ohne Transzendenz auskommt: eine materialistische Verhältnisbestimmung zum ganz Anderen, welches *nicht* ‚nicht von dieser Welt‘ ist. Die *paulinische Geste* wird säkularisiert und formalisiert. Es geht um Möglichkeit und Konsequenzen eines immanenten Bruchs. Dieser wird ohne den Tod und die Bestimmung von Unendlichkeit/Endlichkeit kaum zu denken sein. Dass diese Verhältnisbestimmung zugleich die durch postmoderne Positionen dekonstruierten Begriffe Subjekt, Wahrheit und Leib empfindlich antastet, ist durch die vorhergehenden Untersuchungen erwartbar. Die Programme der drei „Linksheideggerianer“⁵⁷⁴ Badiou, Agamben und Žižek zielen nicht auf Paulus, sondern auf eine Neubestimmung der politischen Philosophie und damit des politischen Subjekts, in der Weise, wie sie laut ihrer Interpretation auch durch die *paulinische Geste* formal passiert ist.⁵⁷⁵ Dies allein scheint jedoch keine ausreichende Erklärung zu bieten, warum die paulinischen Briefe heute als philosophischer Sprengstoff gehandelt werden. Die drei Autoren stellen die Frage nach der „heimliche[n, EG] Verbindung zwischen den Briefen des Paulus und unserer Epoche, die wir unter keinen Umständen ignorieren sollten“⁵⁷⁶ derart prominent, als ob darin die eigentliche philosophische Kernaussage läge. Auch Autoren von Sekundärtexten wie Brumlik und Finkelde reagieren auf das auffällig groß erscheinende Fragezeichen, warum das „Jetzt der Lesbarkeit“⁵⁷⁷ der paulinischen Briefe sich gerade am Anfang des 21. Jahrhunderts erfüllt. Diese von allen Beteiligten scheinbar zu ihrer eigenen Überraschung wahrgenommene Resonanz wird vor allem durch die Identifikation von Parallelen sichtbar gemacht.⁵⁷⁸ Eine wichtige Parallele ist unter dem Stichwort

⁵⁷³ Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 11f.

⁵⁷⁴ Großheim, Nörenberg: „Die paulinische Anthropologie“, S. 110.

⁵⁷⁵ Vgl. Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 12.

⁵⁷⁶ Agamben, zitiert nach Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 110.

⁵⁷⁷ Brumlik: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, S.48.

⁵⁷⁸ Brumlik nennt auch andere Gründe für die Aktualität der paulinischen Briefe, die sich nicht auf zeithistorische Parallelität stützen, etwa den wissenschaftlichen Fort-

‚Globalisierung‘ zu greifen, d.h. die Situiertheit in einem ‚weltweit‘ erschlossenen Raum, oder wie Brumlik formuliert:

„Damals wie heute waren die gebildeten Bewohner der damals um das Mittelmeer herum existierenden Ökumene mit dem Phänomen eines ihre ganze Welt umfassenden politischen, ökonomischen, kulturellen und rechtlichen Raums konfrontiert, einem Phänomen, dessen sie denkend Herr zu werden versuchten und das sie in dieser Hinsicht zu unseren Zeitgenossen werden lässt.“⁵⁷⁹

Es ist die Zeit eines globalen Raums, in dem sich ein mehr oder weniger konkurrenzloses Model – das römische Imperium bzw. der Kapitalismus⁵⁸⁰ – durchgesetzt hat. Eine Zeit, die als Zeit gesellschaftlicher Spannungen und identitärer Fragmentierungen, des Werteverfalls, der Zerstörung kultureller Vielfalt und der Abwesenheit politischer Visionen oder Alternativen charakterisiert werden kann. Fortschritt kann nicht in der Kontinuität linearer Bahnen des etablierten Systems erkannt werden und wird daher im Um-Bruch, d.h. Bruch mit dem System des Gewohnten und Erwarteten verortet. Es geht um das, was Nietzsche als *Bruch der Menschheitsgeschichte in zwei Stücke* beschreibt.⁵⁸¹ Diese Gemengelage erhöht den Druck, sich einer Lösung bzw. Erlösung außerhalb des bestehenden Systems zu öffnen, d.h. einer politisch-sozialen Heilserwartung, die mit dem störungsfreien Fortlauf der Raum- und Zeitkoordinaten qualitativ bricht und dadurch neue Wissensformen hervorzubringen im Stande ist. Es geht um eine messianische Ausrichtung des Denkens, wie sie in einer interessanten Formulierung im Schlusskapitel in Theodor Adornos *Minima Moralia* zu finden ist:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. [...] Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal bedürftig und entstellt im Messianischen Licht daliegen wird.“⁵⁸²

Es geht nicht um die Ausformulierung einer Utopie, sondern um die Herstellung von Perspektiven, die die verletzte Welt im Ist-Zustand als eine *Vorher*-Welt konstruieren und sie mit einem *Nachher* ins Verhältnis setzen.

schritt der Theologie, der erst seit kurzem gesicherte Ergebnisse liefert, um nachweisen zu können, „dass das Christentum tatsächlich aus der griechischen Aneignung jüdisch-hebräischer Texte entstanden ist [...]“. Vgl. a.a.O., S. 49.

⁵⁷⁹ A.a.O., S. 50.

⁵⁸⁰ Vgl. Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 110.

⁵⁸¹ Vgl. Nietzsche: *Ecce Homo*, S. 373.

⁵⁸² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1970, S. 333f.

Daraus ergibt sich zugleich eine antizipierende Haltung – wobei differenziert werden muss, was antizipiert wird: der Bruch – im Singular oder Plural, das Heil – partikular oder universell, die Identität von Bruch und Heil oder deren Differenz mit einer dazwischenliegenden Zeitspanne. Auch die Interpretation der eigenen Sprechposition im messianischen Ablauf führt zu unterschiedlichen Standpunkten. Die Entscheidung zur Einnahme einer antizipierenden Perspektive verändert die Haltung zu Raum, Zeit und Bedeutung des Gesetzes. Hierin unterscheiden sich die Ansätze und damit auch die Denkwege und Konsequenzen von Badiou, Žižek und Agamben. Besonders deutlich wird dies im Bezug auf die Zeit, d.h. in der Weise, wie die Autoren auf die messianische Zeitlichkeit Bezug nehmen: als *Frist* (Agamben), als historische *Zásur* (Žižek) oder von *Ereignissen* strukturiert (Badiou). Ob Parusie oder Klimakatastrophe, das Leben wird wahrgenommen als – das ist Agambens Schwerpunkt – eine *Zeit, die bleibt*. Unter diesem Gesichtspunkt der ablaufenden Frist würde ein Paulus-Zitat auf aktuellen Protestschildern etwa der *Extinction Rebellion*-Bewegung nicht sonderlich auffallen: „Die Zeit ist kurz [...] das Wesen dieser Welt vergeht.“⁵⁸³ Die Zeit ist zusammengedrängt, was wiederum Werte, das Verhältnis zu Meinung, Glaube und Wahrheit und die Wahrnehmung der Notwendigkeit zur militanten politischen Handlung radikal verändert. Auch Paulus erkennt, dass sich in der zusammengedrängten Zeit das Lebensprinzip verändert und benennt dies als ein Leben *„Als-Ob“* bzw. *„Als-Ob-Nicht“*.⁵⁸⁴ Žižek sieht darin eine wichtige Grenzverschiebung, bei der die paulinische

„[...] *Als-ob*-Form uns die Fähigkeit, uns wirklich zu freuen, verleidet, indem sie die äußere Grenze verschiebt und zu einer inneren macht. Die Grenze ist nicht mehr die zwischen der Freude am Leben und ihrer Ausnahme (Verzicht), sondern die Grenze verläuft in der Mitte des Sich-Freuens, das heißt, man muss sich so freuen, *als ob man sich nicht freute*.“⁵⁸⁵

Durch die Betrachtung der Welt im messianischen Licht mit der Antizipation einer radikalen Transformation werden Grenzen verschoben. Je nach Ausformung der messianischen Perspektive – politisch oder religiös, diesseitig-revolutionär oder jenseitig-heilsorientiert, horizontal oder vertikal, immanent oder transzendent – können sich gesellschaftliche Bewegungen mit unterschiedlichen Haltungs- und Handlungsprofilen angesichts der Krise bilden: Revolution oder Apokalypse.⁵⁸⁶ Anders als bei Agamben

⁵⁸³ 1Kor 7,29–31.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd. Agamben sieht darin „die Formel des messianischen Lebens und [...] tiefsten Sinn der Berufung“, Agamben: *Die Zeit, die bleibt*, S. 34.

⁵⁸⁵ Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 56f.

⁵⁸⁶ Eindringlich thematisiert dies Stefan Heym in seinem Roman *Abasver* von 1981. Heym nimmt den mittelalterlichen christlichen Mythos vom ewig wandernden Ju-

spielt die ablaufende Frist bei Badiou und Žižek keine größere Rolle. Insbesondere Badiou versucht die Bedeutung der Naherwartung bei Paulus auszuklammern und betont stattdessen die durch das Damaskuserlebnis ausgelöste Wahrheitsprozedur, die sich als „rein generische Mannigfaltigkeit unendlich weit entfaltet.“⁵⁸⁷ Dennoch ist es auch bei Badiou und Žižek die Vorstellung einer säkularen Messianität, die in ihrer Konsequenz zu einer Apologetik des politischen Aktivismus führt.

In der Messianität zeigt sich so eine zweite Parallele zwischen der paulinischen Geste und dem Denken der angesprochenen Intellektuellen. Agamben weist zurecht darauf hin, dass zwar niemand die messianische Ausrichtung der paulinischen Briefe bestreiten würde, jedoch habe die lange Interpretationsgeschichte und die Institutionalisierung der Kirche zunehmend „den Messianismus – und mit ihm den Ausdruck ‚Messias‘ selbst – buchstäblich aus dem Paulinischen Text gestrichen“⁵⁸⁸. Agamben bemüht sich in seiner Arbeit, „die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen.“⁵⁸⁹ Die säkularisierte Messianität scheint zumindest diesen politischen Intellektuellen ein Weg aus der Aporie eines katastrophalen Kapitalismus.

In der unvollständigen Darstellung der Parallelen – die absichtlich die ebenso existierenden eklatanten Unterschiede der Epochen im Dunkeln lässt – soll noch eine programmatische Parallele erwähnt werden: sowohl Paulus als auch die Diskussionsrunde um Badiou arbeiten an einer formalen, sich zum hegemonialen Diskurs subversiv verhaltenden Neubestimmung von Subjekt, Wahrheit und Leib, wofür sie universalistische Standpunkte einnehmen. So sprechen Badiou, Agamben und Žižek von Wahrheit und Subjekt in einer Weise, die ohne das „postmoderne Bedürfnis, ständig irgendwelche ironischen Distanzierungssignale wie Anführungszeichen usw. einzusetzen“⁵⁹⁰ auskommt. Es gibt kaum Berührungssängste zu metaphysisch verdächtigen Beziehungsbegriffen wie Glaube, Liebe oder Treue, denn gerade diese seien, so Žižek, für ein materialistisches Denken not-

den auf und verkehrt ihn so, dass daraus die Gegenüberstellung eines materialistischen, revolutionären, diesseitig orientierten Prinzips des realen Umbruchs und einer jenseitsorientierten, die weltliche Ordnung in Kauf nehmenden Heilsperspektive resultiert. Erzählt wird im Kontext dreier Ebenen: jüdisch-christliche Mythologie, Reformationszeit und anhand eines fiktiven Briefwechsels zwischen Wissenschaftlern der DDR und Israel. Diesen Hinweis habe ich Peer Stolle zu verdanken.

⁵⁸⁷ Vgl. Heit: „Unendliche Unendlichkeit als Prinzip allen Seins“, S. 193f.

⁵⁸⁸ Agamben: *Die Zeit, die bleibt*, S. 11.

⁵⁸⁹ Ebd.

⁵⁹⁰ Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 9. Dabei bezieht sich Žižek auf Robert Pfaller und dessen These, dass der moderne Glaubensbegriff auf der Konstruktion des Anderen als *wirklich* Glaubenden und die Distanzierung zu dieser Unmittelbarkeit beruht.

wendig: „Um ein wahrer dialektischer Materialist zu werden, muß man die christliche Erfahrung durchlaufen.“⁵⁹¹ Im Gegenteil empfiehlt Žižek in gewohnt polemischem Ton zu Beginn seines Paulus-Buchs *Die Puppe und der Zwerg*, sich mit den ungeschriebenen Verboten auseinanderzusetzen, die im Diskurs festlegen, welche Positionen eingenommen bzw. nicht eingenommen werden dürfen.⁵⁹² Die explizite Frage nach dem wahren Glauben, der eben kein „privates obszönes Geheimnis“⁵⁹³, sondern nichts weniger als systementscheidend ist, gehört dazu genauso wie Badiou argumentativer Angriff auf die Menschenrechte, den er unter anderem mit einer Kritik der Absolutsetzung von individuellen Interessen und einem ideologischen Verständnis von Ethik begründet.⁵⁹⁴

Badiou, Agamben und Žižek erkennen die paulinischen Briefe als subjektphilosophischen Zündstoff und nutzen sie jeweils zur Ausformulierung divergierender Konzeptionen: Badiou findet darin einen starken Subjektbegriff, der jedoch das Subjekt nicht als singuläres Individuum versteht, sondern als „Fragment einer Wahrheitsprozedur“.⁵⁹⁵ Agamben wendet sich kritisch gegen Badiou, dessen Ansatz er vorwirft, die jüdische Tradition unzulässig auszuklammern. Stattdessen versteht Agamben mit seinem differenzphilosophischen Ansatz das paulinische Subjekt in seiner Nicht-Identität und so als einen Einspruch gegen dominante Denkmuster abendländischer Ontologie.⁵⁹⁶ Dominik Finkelde erkennt die Debatte um das Verhältnis von partikularen Individual-Interessen und überindividuellen bzw. universellen Wahrheiten als eine, bei der sich Paulus und diese aktuelle intellektuelle Strömung berühren: „So dient Paulus den Autoren auch als Gewährsmann in der Auseinandersetzung um einen Subjektbegriff, der philosophische Positionen betrifft, die unter Begriffen wie Differenz-Philosophie, Alterität und Dekonstruktion das letzte Jahrhundert dominiert haben.“⁵⁹⁷

Dass der paulinische Subjektbegriff in Abhängigkeit zum Wahrheitsbegriff gedacht wird, wurde bereits aufgezeigt und vor allem Badiou stützt seine Konzeptionen ebenfalls auf diese enge, sehr politische Verbindung –

⁵⁹¹ A.a.O., S. 8.

⁵⁹² Vgl. a.a.O., S. 7.

⁵⁹³ A.a.O., S. 8.

⁵⁹⁴ Vgl. Alain Badiou: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003, S. 19–22. Die Stoßrichtung der Kritik ist nicht neu, schon 1951 stellte Hannah Arendt fest: „Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied.“ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1955, S. 435.

⁵⁹⁵ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 29, Hervorh. im Orig.

⁵⁹⁶ Vgl. Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 13.

⁵⁹⁷ Ebd.

das Subjekt wird zum Träger von Wahrheitsprozessen. Die Verhältnisbestimmung von Glaube, Wahrheit und Meinung zeigt sich im messianischen Licht damals wie heute als entscheidend. Durch die sozialen Medien hat sich diese Frage seit Anfang des 21. Jahrhunderts extrem zugespitzt und erhält nicht nur epistemologische, sondern lokale und globale politische Brisanz: alternative Fakten, Filterblasen, *Alternative Realitäten*, *Fake News*, der zunehmende gesellschaftliche und politische Druck auf Journalist*innen und Wissenschaftler*innen, die Erosion des Rechts auf Meinungsfreiheit, aber auch die Inszenierung der Abschaffung von Meinungsfreiheit zum Zwecke der Verbreitung von Verschwörungserzählungen, Holocaustleugnungen bzw. -verharmlosungen oder der Konstruktion von Opfer-Narrativen – dieses Ringen um Neubestimmung von Wahrheit oder Wahrheiten und die Entkopplung von Wahrheit und Wissen kann als Krisen-Symptomatik und weitere Parallele gewertet werden, auf die die Philosophie in einer gesellschaftlich relevanten Weise reagieren muss.

Badiou, Agamben und Žižek als Philosophen aus dem eher linken Spektrum denken in einer Welt, in der emanzipatorische Erzählungen mehr oder weniger suspendiert wurden und in der sich linke Intellektuelle hauptsächlich auf die Kritik der übriggebliebenen Erzählung bzw. die Kritik des Formats der großen Erzählung überhaupt verständigt haben.⁵⁹⁸ Mit der Hinwendung zu Paulus schauen sie nicht zufällig auf eine große Umbrucherzählung, die historisch weit genug in der Vergangenheit liegt und breit genug in die westliche Kultur eingeflossen ist, um ohne ideologischen Verdacht zum Gegenstand der Diskussion werden zu können – wobei Paulus als militanter Aktivist vorgestellt wird. Badiou begründet sogar sein Interesse am „Kämpfer“⁵⁹⁹ Paulus mit der gegenwärtigen „Suche nach einer neuen militanten Figur“⁶⁰⁰, wie es sie nach Lenin nicht mehr gegeben hat.⁶⁰¹ Anhand der ideengeschichtlichen Dynamik der Zeitenwende, die durch die christliche Neubestimmung von Wahrheit, Subjekt und Leib die Grenzen des Denkens radikal verschiebt, wird nachgezeichnet, wie tiefgreifende Transformationen stattfinden können, philosophische, politische und kulturelle Systeme abgelöst werden und wie – diese Frage stellt vor allem Badiou – überhaupt ‚das Neue‘ in die Welt kommt. Das Neue, das bis dahin Unerwartbare, die Überschreitung, der Bruch mit der alten Ordnung ist bei Badiou, Agamben und Žižek formal positiv konnotiert. Als Denker nach *Auschwitz* und dem von den Nationalsozialist*innen begangenen Zivilisationsbruch sind sie zugleich aufge-

⁵⁹⁸ Finkelde weist in ähnlicher Weise auf den Zusammenhang von Subjekt, Wahrheit und Ende der ‚großen Erzählungen‘ hin: Vgl. a.a.O., S. 14.

⁵⁹⁹ Badiou: *Paulus*, S. 8.

⁶⁰⁰ Ebd.

⁶⁰¹ Auch bei Boyarin findet sich die Parallelisierung von Paulus und Lenin, vgl. Boyarin: *A radical Jew*, S. 228.

fordert, diese katastrophale Übertretung und die Möglichkeit seiner Wiederholung als zweiten Referenzpunkt und eventuellen Prüfstein ihrer Theorien präsent zu halten.

Bereits diese Einleitung, in der die Gründe für die Aktualität der paulinischen Texte und die Motivationen und Ansätze seiner zeitgenössischen Deuter kurz umrissen wurden, verdeutlicht, in welcher Verdichtung und Brisanz sich die philosophische Auseinandersetzung mit Paulus heute zeigt. Es soll freilich nicht allen Aspekten und Ansätzen nachgegangen werden. Was an dieser Stelle interessiert, ist nach wie vor das Denken des Todes als Grenzüberschreitung. Wenn diese Fragestellung – wie ein Kettfaden – zeitweise in den Hintergrund tritt, dann nur, um gedanklichen Strängen Platz zu machen, die Fragen und Thesen als Ganzes verweben und so sichtbar machen. Badiou ist sich der Wichtigkeit der Frage nach dem Tod bewusst und stellt in seinem Paulus-Buch explizit die Frage: „Welche Funktion hat der Tod in dieser Sache?“⁶⁰² Dem soll nun nachgegangen werden. Badiou entwickelt seine Philosophie ausgehend von den Begriffen Unendlichkeit und Ereignis – zwei Begriffe, die auch für das Denken des Todes von höchster Wichtigkeit sind. Es soll also nun der Versuch unternommen werden, mit Badiou die *paulinische Geste* als zeitgenössische Geste am Leitfaden des Todes zu verstehen. Dafür muss zunächst Badiou's Denken in seinen Grundzügen zugänglich gemacht werden.

Badiou und die Zerstörung der Eins

„Alles ist Eins. Außer der Null.“⁶⁰³

Wie verhalten sich Einheit und Vielheit zueinander? Badiou begreift die Philosophie als Disziplin, die diese ontologische Elementarfrage auf unterschiedliche Weise zwar schon immer gestellt hat, die Antworten werden und wurden jedoch – zum Unbehagen der Philosoph*innen – von der Mathematik formuliert: „Alles, was wir vom Sein-als-Sein wissen und jemals wissen können, wird – über die Vermittlung einer reinen Theorie der Vielheit – durch die diskursive Geschichtlichkeit der Mathematik angeordnet.“⁶⁰⁴ Badiou beginnt sein Hauptwerk *Sein und Ereignis* von 1988 daher mit der Klärung disziplinärer Zuständigkeitsbereiche: Mathe-

⁶⁰² Badiou: *Paulus*, S. 83.

⁶⁰³ Wau Holland zitiert nach Stefan Krempel: „Alles ist eins – außer der Null“, auf: telepolis.de, 04.11.2000. URL: <https://www.telepolis.de/features/Alles-ist-eins-ausser-der-Null-3450791.html> (Stand: 24. Juni 2023).

⁶⁰⁴ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 22.

matik ist Ontologie und die Philosophie ist ursprünglich von der Ontologie getrennt:⁶⁰⁵

„Das heißt nicht, wie ein vergebliches ‚kritisches‘ Wissen uns glauben machen möchte, dass die Ontologie nicht existiert. Das heißt vielmehr, dass sie *absolut* existiert, so dass alles, was über das Sein-als-Sein gesagt werden kann – und gesagt wird –, auf keinen Fall dem philosophischen Diskurs entstammt.“⁶⁰⁶

Als Mathematiker und Philosoph sieht sich Badiou in der Position, diese Unterscheidungen ohne disziplinäre Animositäten zu erkennen. Die mit der Ontologie identische Mathematik, verstanden als „Wissenschaft vom Sein als Sein“⁶⁰⁷, die nichts präsentiert, sondern Präsentation selbst ist, beraubt die Philosophie nicht ihres ureigenen Zuständigkeitsbereichs, sondern fungiert als ‚Wächterin‘⁶⁰⁸ und ‚Wegbereiterin‘⁶⁰⁹, um der Philosophie zu sagen, „dass aus einer endgültigen Lösung der ontologischen Frage heute die Freiheit für ihre eigenen wirklich spezifischen Verfahren folgen kann.“⁶¹⁰ Die These Badiou ist, dass sich die Neubestimmung der Philosophie als solcher auf die ontologische Frage stützt.⁶¹¹ Daraus ergeben sich für die vorliegende Untersuchung drei Fragen: auf welches *Mathem* bezieht sich Badiou, wenn er über die Lösung der ontologischen Frage spricht? Worin besteht die spezifische Aufgabe der modernen Philosophie? Und was hat das alles mit Paulus und dem Tod zu tun?

Um Badiou's Gesamtprogramm zu verstehen, lohnt sich eine kurze biographische Einordnung: Badiou wurde 1937 in Marokko geboren. In seinem Elternhaus – sein Vater war Sozialist, im aktiven Widerstand während des Zweiten Weltkriegs und später Bürgermeister von Toulouse – kam er früh mit politischem Aktivismus (bzw. dem Bruch damit) in Berührung und engagierte sich selbst in linken, maoistischen Bewegungen. Die Proteste gegen den Algerienkrieg 1955, die Streikbewegung in Belgien und den Mai 1968 nennt er als Ereignisse, die sein Denken und Handeln

⁶⁰⁵ Vgl. a.a.O. S. 27–29.

⁶⁰⁶ A.a.O., S. 27.

⁶⁰⁷ A.a.O., S. 18.

⁶⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 29.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd.

⁶¹⁰ A.a.O., S. 28f. Die Abkehr von der ontologischen Frage, so Badiou, veranlasse eine Art Flucht von Denker*innen in andere disziplinäre Bereiche wie Kunst, Psychoanalyse, politische Theorie.

⁶¹¹ Vgl. a.a.O., S. 16. Heidegger sei der letzte Philosoph, der diese Einschätzung teile und deshalb überhaupt der letzte Philosoph, „der universell anerkannt werden kann.“ (A.a.O., S. 15.) Dies erklärt, weshalb Badiou mit dem Buchtitel *Das Sein und Ereignis* auf Heideggers *Sein und Zeit* verweist.

nachhaltig prägten.⁶¹² Badiou kam durch diese Ereignisse, etwa durch die Gespräche mit den streikenden Bergarbeitern, zu dem Schluss, dass „die abstrakte Maxime der Philosophie notwendigerweise absolute Gleichheit“⁶¹³ sein müsse – und der Wahrheitsbegriff so umzuformen sei, dass er dieser Anweisung gehorcht.⁶¹⁴ Das kann als philosophisch unorthodox gelten, erklärt aber auch Badiou's Sympathie für die paulinische ‚Anti-Philosophie‘. Das Denken der Wahrheit ist die Konsequenz eines subjektiv erlebten Ereignisses. Die philosophische Grundfrage nach der Wahrheit ist nicht ergebnisoffen, sie wird vom Resultat aus gedacht: es *gibt* Wahrheitsprozesse – damit hat die Philosophie nichts zu tun – und es ist Aufgabe der Philosophie, auf ontologischer Grundlage formal möglichst adäquate Beschreibungen dafür zu finden. Der aktivistischen Motivation seines Denkens begegnet er mit universellen Antworten aus der Mathematik, insbesondere der Mengenlehre Cantors. Als philosophische Mentoren und das, was er von ihnen gelernt hat, nennt er: Sartre (Begriff muss eine Sache der Existenz sein), Althusser (Philosophie ist begrenzt) und Lacan (Subjekt als formale Frage).⁶¹⁵ Als Gedankenengenossen nennt er unter anderem Platon, Hegel, Paulus, Cantor, Mao Tse-tung, Paul Cézanne und Richard Wagner.⁶¹⁶ Diese etwas wilde Mischung kommt zustande, weil Badiou in diesen Persönlichkeiten die formale Ähnlichkeit erkennt, dass sie sich auf ihrem Gebiet radikal für ‚das Neue‘ engagieren. Diese Liste mit Einflüssen ergänzt er außerdem mit einer namentlichen Nennung von Aktivist*innen, d.h. Freund*innen und Kamerad*innen seiner politischen Tätigkeiten. Arbeiter*innen, die die Welt verändern, aber – als Unbekannte und oft Analphabet*innen – im Normalfall weder Erwähnung in intellektuellen Texten finden, noch diese recht unzugänglich geschriebenen Texte lesen. Eben jenen Träger*innen der Wahrheit widmet Badiou seine Werke.⁶¹⁷ Diese Widmung ist die Konsequenz aus Badiou's Ansatz der *spekulativen Propaganda*. Er selbst versteht darunter „die Gewissheit, dass noch immer Wahrheiten diese müde Welt oder dieses dämmernde Land bearbeiten. Das ist Leuten zu verdanken und nicht nur Spuren.“⁶¹⁸ Das Selbstverständnis Badiou's, der sich selbst als politischer

⁶¹² Vgl. Alain Badiou: „Geständnis eines Philosophen“, in: ders., *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003, S. 121–164, hier S. 130–133.

⁶¹³ A.a.O., S. 133.

⁶¹⁴ Vgl. ebd.

⁶¹⁵ Vgl. a.a.O., S. 139. An andere Stelle nennt er ein anderes Dreiergespann als philosophische Meister: Platon, Hegel und Descartes. Vgl. Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 12.

⁶¹⁶ Vgl. Badiou: „Geständnis eines Philosophen“, S. 142.

⁶¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 143.

⁶¹⁸ Ebd. Der Verweis auf die *Spur*, kann durchaus als Spitze gegen Levinas gelten.

Aktivist (*Organisation politique*)⁶¹⁹, Künstler (Autor von Theaterstücken und Romanen), Wissenschaftler (Mathematiker) und Liebender vorstellt, spiegelt sich, wie zu zeigen sein wird, in seiner Theorie der generischen Wahrheitsprozesse wider.

Diese biographische Einordnung erleichtert es, die zugleich formale wie politische Stoßrichtung von *Sein und Ereignis* zu verstehen. Badiou bestimmt den Platz der Philosophie zwischen den Diskursen: zwischen der Wissenschaft des ‚Seins-als-Seins‘, d.h. der Ontologie einerseits und andererseits der Theorie von deren Bruch als der Theorie dessen ‚Was-nicht-das-Sein-als-Sein-ist‘, der Theorie des Ereignisses. In den Augen Badiou ist es die Aufgabe der Philosophie, zwischen der Mathematik/Ontologie, den modernen Subjekttheorien und ihrer eigenen Geschichte zu zirkulieren und dadurch den begrifflichen Rahmen auszuarbeiten, in dem die zeitgenössische Kompossibilität dieser Elemente denkbar wird.⁶²⁰ Dabei hat Badiou den Anspruch, Kategorien zu verwenden, die eine allgemeine Denkkordnung derart konstituieren, dass diese in der gesamten Spannbreite des zeitgenössischen Referenzsystems angewendet werden kann.⁶²¹ Damit wird Philosophie ungemein relevant, denn diese Aufgabe ist nicht nur interessant, sondern ganz und gar notwendig. Badiou versucht durch radikale Abstraktion nichts weniger, als zu ermöglichen, dass in der heutigen „komplexen, ja verworrenen Epoche“⁶²², deren Brüche und Kontinuitäten nicht unter einer Vokabel zusammengefasst werden können, überhaupt Denken möglich ist. In *Das Sein und Ereignis* formuliert Badiou den begrifflichen Rahmen in Form von *Meditationen*, in denen er jeweils Matheme (u.a. von Cantor, Gödel, Cohen) und subjekttheoretische Positionen (u.a. von Descartes, Lacan, Leibniz) zusammendenkt. Die wichtigsten Begriffe dabei sind: Unendlichkeit, Situation und Ereignis – und, mit dem Ereignis verbunden, Wahrheit und Subjekt. Sie sollen nun kurz vorgestellt werden, da sich nur durch ihr Verständnis Badiou's Paulus-Interpretation und daraus resultierend die Funktion des Todes erschließt.

Badiou's Denken entfaltet sich – wie das von Hegel und Levinas, denen er allerdings ein Gefangensein in unterschiedlichen ontologischen Sackgassen attestiert –⁶²³ entlang des Unendlichkeitsbegriffs, präziser: der Beziehungsbestimmung von Unendlichkeit, Vielheit und Einheit.

„Was die Philosophie betrifft, hat sie die Aufgabe, mit dem Motiv der Endlichkeit und seiner hermeneutischen Aufgabe, mit dem Motiv der Endlichkeit und seiner hermeneutischen Eskorte Schluß

⁶¹⁹ ‚*Organisation politique*‘ ist eine kleine, 1985 von Badiou mitgegründete postmaoistische und postleninistische Organisation, die sich 2007 aufgelöst hat.

⁶²⁰ Vgl. Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 17.

⁶²¹ Vgl. a.a.O., S. 18.

⁶²² A.a.O., S. 16.

⁶²³ Vgl. a.a.O., S. 185.

zu machen. Die Schlüsselfrage ist sicherlich, das Unendliche von seinem jahrtausendealten abgekarteten Spiel abzulösen und es, wie die Mathematik uns seit Cantor auffordert, der Banalität des Vielfach-Seins wieder zurückzugeben.“⁶²⁴

Badiou sieht in der Bestimmung von Unendlichkeit, Vielheit und Einheit formal eine axiomatische ontologische Entscheidung und nicht – wie Hegel – ein Gesetz.⁶²⁵ Die Entscheidung lautet: „Es ist ausgeschlossen, dass es Eins-Unendliches gibt, es wird notwendig Unendlich-Vielheiten geben.“⁶²⁶ Vielheit wird hier nicht in Unendlichkeit aufgehoben: „Man muss vielmehr denken, dass es unendliche, untereinander differenzierbare Vielheiten gibt, und die bis ins Unendliche.“⁶²⁷ Badiou sucht ein Mathem, das dieser Entscheidung entspricht. Ein Mathem, das als *diskursive*, nicht als empirische oder phänomenologische Beschreibung mit Wahrheits- und Subjektprozessen vereinbar ist. Dafür muss es das mathematische Theorem erlauben, generische Vielheit zu denken: „Grob gesagt handelt es sich um jenen Teil der Mathematik, in dem historisch ausgesagt wird, dass sich jedes Objekt auf eine reine Mannigfaltigkeit reduzieren lässt, welche selbst auf der Nichtpräsentation [*imprésentation*] der Leere aufgebaut ist (die Mengenlehre).“⁶²⁸ Die Einheit von Vielheit ist dann keine Einheit, sondern wiederum vielfältigere und mächtigere Vielheit. In dem Zusammenhang zitiert Finkelde einen Bericht des Mathematikers Richard Dedekind, der in einer Szene eindrücklich beschreibt, was hier die *Cantorsche Geste* genannt werden soll:

„Dedekind äußerte sich hinsichtlich des Begriffs der Menge: er stellte sich eine Menge vor wie einen geschlossenen Sack, der ganz bestimmte Dinge enthalte, die man aber nicht sehe und von denen man nichts wisse, außer, dass sie vorhanden und bestimmt seien. Einige Zeit später gab Cantor seine Vorstellung einer Menge zu erkennen. Er richtete seine kolossale Figur auf, beschrieb mit erhobenem Arm eine großartige Geste und sagte mit einem ins Unbestimmte gerichteten Blick: ‚Eine Menge stelle ich mir vor wie einen Abgrund.‘“⁶²⁹

⁶²⁴ Alain Badiou: *Gott ist tot: Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs*, Wien 2007, S. 19.

⁶²⁵ „Daraus folgt, dass für die subtraktive Ontologie das Unendliche eine Entscheidung (der Ontologie) ist, während es für Hegel ein Gesetz ist.“ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 188. Ohne diese Entscheidung, so Badiou, „wird es immer möglich bleiben, dass das Sein wesentlich endlich ist.“ A.a.O., S. 169.

⁶²⁶ A.a.O., S. 166.

⁶²⁷ A.a.O., S. 167.

⁶²⁸ A.a.O., S. 28.

⁶²⁹ Dedekind zitiert nach Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 24.

In Cantors Mengenlehre findet Badiou den Ausdruck einer Neuausrichtung des Denkens, die die abgründige, infinite Erfahrung dem Bereich der Transzendenz abspricht und durch eine Perspektive radikaler Immanenz ablöst.⁶³⁰ Die Grenze zwischen natürlicher Endlichkeit und göttlicher Unendlichkeit wird aufgehoben. Mit anderen Worten: die Unendlichkeit wird säkularisiert, sie ist in einer vergleichsweise banalen Form im „Hier“⁶³¹ und Jetzt. Badiou sieht darin einen Anlass zur Freude: „daß wir infolgedessen, nachdem wir von jeder Endlichkeit den Anker weggezogen haben, das Unendliche als absolut flachen Aufenthalt bewohnen.“⁶³² Endlichkeit ist so als abgeleiteter Ausnahmefall zu denken oder in den Worten Finkelde: „Mit Cantor ist nun das Finite dasjenige, das vom rein immanent geprägten Unendlichen abgeleitet ist und als eine vielmehr zufällige Begrenzung verstanden werden muss, nicht umgekehrt.“⁶³³ Badiou sieht die Möglichkeit, mit Hilfe der Mengenlehre sein atheistisches und materialistisches Denken der generischen Vielheit zu formulieren. Dafür muss Badiou zwei Sätze miteinander vereinbaren: 1. „das Eins *ist nicht*“⁶³⁴, denn die Reduktion auf die Eins – Dedekinds geschlossener Sack – ist nicht zulässig. 2. „Es *gibt* Eins.“⁶³⁵ – denn das von Lacan formulierte Prinzip des Symbolischen will Badiou nicht negieren. Die Eins erscheint, auch wenn sie ontologisch ausgeschlossen ist. Diesen vermeintlichen Widerspruch löst Badiou auf, indem er das Eine als operatives Rechenverfahren bestimmt: „Es gibt nicht ‚das Ein‘ [*l'Un*], es gibt nur die Zählung-als-Eins. Das Eins ist, weil es eine Operation ist, niemals eine Präsentation.“⁶³⁶ Das Eins ist ein Rechenergebnis, ein Resultat einer Gedankenoperation, aber kein Sein. Das Eins ist eine kontingente, diskursive Setzung, die Vielheit zu einer erfassbaren, aber sekundären Struktur mehrerer, durch Wissen unterscheidbarer Einheiten bündelt. Durch das Eins können Vielheiten präsentiert werden. Das bedeutet aber auch, dass das Sein nie präsentiert

⁶³⁰ Der französische Ausdruck ‚*Théorie des ensembles*‘ lässt eher als die deutsche ‚Mengenlehre‘ erkennen, worauf Badiou abzielt.

⁶³¹ Vgl. Badiou: *Gott ist tot*, S. 21. Zur Verortung des Unendlichen im Hier: „Da wir uns auf die dreifache Absetzung der Götter eingelassen haben, können wir bereits sagen, wir, die Bewohner der unendlichen Dauer der Erde, daß alles hier, immer hier ist und daß die Kraft des Gedankens in der egalitären Fadheit liegt, die eine feste und erklärte Erfahrung dessen hat, was uns hier zukommt. Hier ist der Ort des Werdens und der Wahrheiten. Hier sind wir unendlich. Hier ist uns nichts versprochen, als dem, was auf uns zukommt, treu zu sein.“

⁶³² A.a.O., S. 20.

⁶³³ Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 26.

⁶³⁴ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 37, Hervorh. im Orig.

⁶³⁵ Ebd.

⁶³⁶ A.a.O., S. 38.

werden kann: Es gibt nur die Vielheit gebündelter Einheiten, „es gibt nur Situationen.“⁶³⁷

Situation nennt Badiou „eine aus Einsen gewebte Vielheit“⁶³⁸, d.h. jede präsentierte Vielheit, die durch eine Zählung strukturiert ist. Diese Strukturierung oder Verfasstheit entsteht durch den Diskurs, die Sprache, das Wissen, die das Sein auf eine kontingente Weise präsentieren, d.h. erfassbar machen. Wichtig zu verstehen ist hier, dass dadurch nichts ausgelassen werden kann: „Die Logik der Lücke – die Logik dessen, was die Zählung-als-Eins ‚vergessen‘ hätte, des positiv ausgeschlossenen, das als Zeichen oder Reales der reinen Mannigfaltigkeit erkennbar wäre – ist eine Sackgasse, eine Illusion sowohl des Denkens als auch der Praxis.“⁶³⁹ Der Effekt der Zählung, der *Eins-Effekt*, ist insofern immer Vollständigkeit. Das Wissen, d.h. das Zählprinzip, hat konservativen Charakter. Es unterscheidet und klassifiziert Vielheit in einer bestimmten, enzyklopädischen Weise und reproduziert so die damit verbundenen gesellschaftlichen Verhältnisse.⁶⁴⁰ Hier zeigt sich deutlich die Entkoppelung von Wissen und Wahrheit. Wenn jedoch jede Wissensstruktur zugleich kontingent, umfassend und konservativ ist, stellt sich umso mehr die Frage, wie Veränderung im Denken und in der Gesellschaft überhaupt möglich ist.

Badiou benötigt einen Term der Überschreitung mit der Funktion eines atheistischen *Deus ex machina*, der nicht von außen unvermittelt hereinbricht, sondern im Gegenteil von innen herausbricht. Etwas, das immanent, schon immer *präsent*, jedoch nicht in der Situation *repräsentiert* ist: das Ereignis. Badiou steht nun vor der Herausforderung, auf plausible Weise die Erschütterung zu beschreiben, die eine etablierte Wissens- und Handlungsstruktur aufricht: „Jede radikale Handlung der Transformation hat ihren Ursprung in einem Punkt, der – im Inneren einer Situation – eine Ereignisstätte darstellt.“⁶⁴¹ Wie kommt er von der Situation zur Ereignisstätte zum Ereignis? Klar ist, dass das Ereignis zwar formal und abstrakt beschrieben, aber nur rückwirkend wirklich erkannt werden kann, denn das Ereignis kann nicht in einer Situation präsentiert werden. Das Ereignis kann eine Situation nicht ergänzen und sich in deren Zählung integrieren, da der Eins-Effekt immer schon Vollständigkeit erzeugt.

⁶³⁷ A.a.O., S. 40.

⁶³⁸ A.a.O., S. 38.

⁶³⁹ A.a.O., S. 71.

⁶⁴⁰ Als ein Beispiel nennt Badiou den Staat. Der Staat – als Garant des Gesetzes, dass es Eins gibt – zählt nicht Individuen als sie selbst, sondern als kollektive Teilmen-gen (z.B. Klassen), denen Individuen nicht angehören, sondern in die sie eingeschlossen sind. Hier zeigt sich der Gegensatz von Teilhabe und Integration. Das Zählprinzip des Staates sorgt dafür, dass immer nur re-präsentiert wird, was schon präsentiert worden ist. Der Staat zählt, ordnet und verwaltet die bereits strukturierten Terme. Vgl. a.a.O., S. 124–127.

⁶⁴¹ A.a.O., S. 203.

Das Ereignis ist demnach *überzählig*.⁶⁴² Es ist lokalisierbar, historisch und nicht neutral,⁶⁴³ d.h. das Ereignis betrifft nie die gesamte globale Situation, sondern immer nur einen Punkt der Situation, d.h. eine in der Situation als Eins präsentierte Vielheit. Dieser Punkt ist nicht beliebig, sondern hat laut Badiou als sogenannte *Ereignisstätte* eine besondere, anormale Eigenschaft: „Nicht weil die Stätte in der Situation existiert, gibt es ein Ereignis. Sondern *damit* es ein Ereignis gibt, ist die lokale Bestimmung der Stätte notwendig, das heißt eine Situation, in der mindestens eine Vielheit am Rand der Leere präsentiert wird.“⁶⁴⁴ Was bedeutet das? Das bedeutet, dass es im Inneren einer Situation mindestens eine Vielheit gibt, die zwar gezählt, d.h. durch die Struktur erfasst wird, deren Elemente jedoch nicht präsentiert werden – Zählung ja, Präsentation nein: „Eine Stätte ist also das annehmbare *Minimum* der Wirkung der Struktur.“⁶⁴⁵ Mit der Stätte hat Badiou den logischen Brückenkopf von der Situation in die Leere benannt, wobei die Leere der Eigenname des Seins ist. Hier verortet er die Möglichkeit des Ereignisses, das sich wiederum zwischen die Leere und sich selbst stellt. Badiou nennt das Sein des Ereignisses daher auch *Ultra-Eins* – weil es zweimal als Eins gezählt wird: das Ereignis ist jene generische Vielheit, die einerseits die bisher nicht präsentierten Elemente der Stätte, andererseits auch „die Präsentation selbst präsentiert, das heißt das Eins der unendlichen Vielheit, die sie ist.“⁶⁴⁶ Die Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation ist *unentscheidbar*, Unentscheidbarkeit das grundlegende Attribut des Ereignisses. Hier wird erahnbar, dass Badiou mit seiner Konzeption des Ereignisses dem Begriff der Grenze erstaunlich nahe kommt.

Badiou's formale und im Originaltext noch stärker mathematisierte Argumentation wirkt zunächst etwas befremdlich. Sein Ansatz sucht die maximale Abstraktion für maximale Anwendbarkeit, denn jede Konkretion muss sich offen für Selbstüberschreitung halten. Nicht, um dialektisch in der Überschreitung aufgehoben zu werden, sondern um weitere Unendlichkeiten zu realisieren. Badiou stellt sich damit strukturell gegen jede Wiederholung, Etablierung, Gewöhnung und Konservierung und damit gegen alles, was einer fortlaufenden Selbstmodifikation im Wege steht. Er sucht eine formale Beschreibung, die auf eine ständige Verflüssigung der Verhältnisse abzielt und sich daher zu moralischen Setzungen indifferent verhalten muss. Das Ereignis wird weder angekündigt, noch geplant – es passiert unmittelbar und löst jenen Neuerungsprozess aus, den Badiou als *Wahrheitsprozess* bezeichnet. Dieser initiierte Prozess bricht die etablierte diskursive Anordnung der Vielheiten und bringt möglichst fortlaufend

⁶⁴² Vgl. a.a.O., S. 205.

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ A.a.O., S. 206.

⁶⁴⁵ A.a.O., S. 201.

⁶⁴⁶ A.a.O., S. 207.

neue Anordnungen hervor – wie ein Finger in einer verzweigten Domino-Kettenreaktion, der eine Kaskade an Brüchen auslöst. Dieses Bild ist gewiss verkürzt, zeigt aber auf, worum es Badiou im Folgenden geht. Denn wie beim Domino-Spiel kann der ausgelöste Prozess unterbrochen werden, falls er von folgenden Gliedern nicht beachtet, d.h. der Impuls nicht weitergegeben wird. Hier kommt nochmals die Unentscheidbarkeit ins Spiel, denn sie fordert das, was Badiou *Eingriff* nennt: eine Entscheidungsprozedur über das Unentscheidbare durch den Akt der Benennung.⁶⁴⁷ Das ist freilich paradox, denn wird über das Unentscheidbare entschieden, ist es nicht mehr unentscheidbar. Die Entscheidungsprozedur muss also dergestalt sein, dass die Folgerungen eines Ereignisses ebenfalls ereignishaft, d.h. unentscheidbar und nicht unterscheidbar bleiben – der folgende Domino-Stein darf nicht stehen bleiben.⁶⁴⁸ Um dies Denken zu können, bringt Badiou die Zeitlichkeit ein:

„Daher wird die Unentscheidbarkeit auch nur von einer *Disziplin* der Zeit begründet, welche die Folgerungen aus der In-Bewegung-Setzung der paradoxen Vielheit von allen Seiten kontrolliert und in jedem Moment die Verknüpfung vom Zufall zu unterscheiden weiß. Diese organisierte Kontrolle der Zeit nenne ich *Treue*. Einzugreifen bedeutet, am Rand der Leere, das Treu-Sein zu ihrem voranstehenden Rand zu vollziehen.“⁶⁴⁹

Das bedeutet, dass selbst lang zurückliegende Ereignisse heute noch unverändert unsere Treue verlangen können.⁶⁵⁰ Die Treue ist eine Prozedur, die verfolgt, was mit dem Namen des Ereignisses verknüpft ist und es nachträglich zusammenführt – wie ein begleitender Finger, der auf den Wahrheitsprozess zeigt. An diese Beziehung zum Ereignis knüpft Badiou seine Idee des Subjekts: „Ich nenne *Subjektivierung* das Auftauchen (Emergenz) eines Operators, der einer eingreifenden Benennung folgt.“⁶⁵¹ Die Beziehung der Treue und damit das Subjekt fordert eine *besondere Zählung*,⁶⁵² die das als Eins zählt, d.h. subjektiviert, was mit dem Namen des Ereignisses treu verknüpft ist. Notwendigerweise wird hier als Eins gezählt, was eigentlich *Zwei* ist: der Eingriff und der Treueoperator.⁶⁵³ Badiou meint damit, dass durch die Bedeutungslosigkeit des Eigennamens – z.B. Paulus, Lenin, Sarah und Claire – die Aufspaltung des Subjekts zwischen dem Namen des Ereignisses (Auferstehung, Revolution, Begegnung) und der generischen Prozedur, die dadurch auf den Weg gebracht wird

⁶⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 232.

⁶⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 238f.

⁶⁴⁹ A.a.O., S. 240.

⁶⁵⁰ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 135.

⁶⁵¹ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 440.

⁶⁵² Vgl. ebd.

⁶⁵³ Vgl. ebd.

(christliche Kirche, Bolschewismus, Liebe), bezeichnet werden kann.⁶⁵⁴ Anders gesagt: das Subjekt ist weder Ursprung noch Resultat, sondern lokaler Status einer Wahrheitsprozedur.⁶⁵⁵ Es emergiert als Fragment des Wahrheitsprozesses und eben nicht aus einer gesetzmäßigen Notwendigkeit einer Situation heraus. Das Subjekt ist ein endlicher Teil der Wahrheit und überhaupt nur Subjekt *als* Träger einer Wahrheit, die es durch Überführung des Ereignisses in eine singuläre Situation realisiert.⁶⁵⁶ Wichtig ist dabei, dass ein Ereignis lokal auftritt und subjektiv erlebt wird, jedoch universal ist und bleibt. So ergibt es Sinn, wie Heit bemerkt, dass die Idee des christlichen Glaubens oder des Marxismus, der Liebe etc. unendlich häufig individualisiert werden kann.⁶⁵⁷

Das Ereignis erzwingt eine Antwort, aber nicht notwendigerweise die der Treue. Badiou nennt außerdem die Verleugnung („Da war nichts“) und die Verdunklung („Da war was, aber der vorherige Zustand ist/war besser“). Die ignoranten bzw. reaktionären Haltungen erklären sich aus den enormen Konsequenzen, die sich aus der Treue ergeben:

„Dem Ereignis treu sein, das ist das Sich-Bewegen in der Situation, die zu diesem Ereignis einen Zusatz bringt, indem man die Situation, ‚gemäß dem Ereignis *dachte* [...]. Was natürlich dazu zwingt, eine neue Seins- und Handelsweise in der Situation zu *erfinden*, da ja das Ereignis nicht innerhalb der gewöhnlichen Gesetze der Situation erhalten war.“⁶⁵⁸

Aus der Treue resultiert nicht nur ein gedachter, sondern ein radikal praktizierter Bruch, der dem Subjekt abverlangt, mit neuen Handelsweisen über sein Eigeninteresse hinaus zu agieren und zwar entgegen der Ordnung in dem Bereich, in welchem das Ereignis stattfand: Politik, Wissenschaft, Kunst oder Liebe.⁶⁵⁹ Diese vier Wahrheitsprozeduren sind laut Badiou die einzige Möglichkeit, wie sich neue Wahrheiten in der Welt verwirklichen und Subjektivierungsprozesse ausgelöst werden können. Sie sind Bedingung der Philosophie, die selbst keine Wahrheitsprozedur sein kann, aber auch des Subjekts, das durch die Treue selbst erst existent wird. Hier muss verstanden werden, dass Badiou's Subjekt keinerlei Präexistenz vor dem Ereignis hat, er beschreibt kein psychologisches oder reflexives Subjekt, das sich dann durch die Treue zum Ereignis entwickelt und individuelles, politisches, künstlerisches, wissenschaftliches oder liebendes

⁶⁵⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd.

⁶⁵⁶ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 64; Heit: „Unendliche Unendlichkeit als Prinzip allen Seins“, S. 187.

⁶⁵⁷ Vgl. Ebd.

⁶⁵⁸ Badiou: *Ethik*, S. 62.

⁶⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 63 und Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 31.

Subjekt ist.⁶⁶⁰ Das Subjekt, auf das Badiou abzielt, besteht immer aus einer gänzlich neuen Komposition:

„Die Liebenden treten als solche ein in die Komposition *eines* Subjektes der Liebe, das über jeden von beiden hinausschreitet. Gleicherweise ist das Subjekt einer revolutionären Politik kein individueller Aktivist und auch übrigens keine Chimäre eines ‚Klassen-subjekts‘. Es ist eine einzigartige Produktion, die auf verschiedene Weise benannt wurde (manchmal Partei, manchmal auch nicht).“⁶⁶¹

Die individuelle Aktivistin, Liebende, Wissenschaftlerin, Künstlerin kann als „Jemand“⁶⁶² aber wiederum Teil der Komposition dieses größeren, sie übersteigenden Subjektes werden und sich dafür auf riskante Weise, d.h. auf eine Weise, die ihre Interessen dem Interesse des überschreitenden neuen Subjekts unterordnet, engagieren. Badiou spricht hier von einer ambivalenten Vielfach-Komposition, in der nicht mehr zwischen Interesse und *Desinteressiertem-Interesse* unterschieden werden kann.⁶⁶³ Ganz konkret kann das heißen: für die Liebe das alte, geordnete Leben aufgeben, für die politische Überzeugung ins Gefängnis gehen, sich für die wissenschaftliche Theorie die Karriere verbauen. Es ist gerade dieses Überschreiten der Eigeninteressen und Riskieren der eigenen Sicherheit, die laut Badiou, die Aktivistin zu einer Unsterblichen werden lässt.⁶⁶⁴

„Alle Vorstellung meiner selbst ist eine fiktive Überlagerung einer Einheit über unendliche vielfache Komponenten. Dass diese Fiktion im Allgemeinen durch das Interesse zusammengehalten wird, ist nicht zweifelhaft. Da aber die Komponenten ambivalent sind [...], ist es möglich, dass, selbst unter der Regel des Interesses, die fiktive Einheit sich als solche ins Subjekt, ins Unsterbliche einordnet, und nicht ins sozialisierte Tier.“⁶⁶⁵

Spätestens hier werden die Bezüge zu Paulus und zum Märtyrertum deutlich. Die Selbst- bzw. Grenzüberschreitung führt auch in der atheistischen, materialistischen Konzeption Badiou schließlich zu einer Idee der Unsterblichkeit, die noch ausführlicher thematisiert werden soll. Doch

⁶⁶⁰ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 64.

⁶⁶¹ A.a.O., S. 64f.

⁶⁶² „Jemand“ ist ein Tier der menschlichen Gattung, dieser Typ eines besonderen Vielfachen, das das etablierte Wissen als zur Gattung zugehörig bezeichnet. Es ist *dieser* Körper und all das, wessen er fähig ist, das Teil dieser Komposition eines ‚Wahrheitspunktes‘ wird. Vorausgesetzt, dass es ein Ereignis gegeben hat und einen *immanenten* Bruch in der Form des *Weitermachens* eines *Treue*-Prozesses.“ A.a.O., S. 66, Hervorh. im Orig.

⁶⁶³ Vgl. a.a.O., S. 76.

⁶⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 65.

⁶⁶⁵ A.a.O., S. 76.

zuvor gilt es, noch einen zentralen Aspekt zu beleuchten: das *Böse*.⁶⁶⁶ Badiou formalistischer Ansatz schließt moralische Setzungen oder ein Kriterienset zur Beurteilung von Ereignissen prinzipiell aus. Kritiker*innen werfen Badiou diese Indifferenz gegenüber der Art des Ereignisses als philosophische Schwäche vor, auf die er reagieren muss.⁶⁶⁷ Der Vorwurf beinhaltet die Sorge, dass etwa die Machtergreifung Hitlers als Ereignis gelten könnte, das Treue abverlangt und mit seiner neuen Wahrheit neue Kenntnisse und Handlungsweisen erzwingt. In *Ethik* stellt sich Badiou dem Problem des Bösen und behandelt es entlang der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden durch das nationalsozialistische Regime. Er kommt zu dem Schluss, dass auch das Böse im Grunde formal ein Wahrheitsprozess ist, dessen Treue sich jedoch nicht auf ein Ereignis bezieht, sondern auf ein *Trugbild*.⁶⁶⁸ Der formallogische Unterschied besteht darin, dass ein Ereignis die Leerstelle einer Situation benennt, ein Trugbild der Wahrheit hingegen bezieht sich auf eine Fülle bestimmter Partikularitäten:

„Im Unterschied zur Treue zu einem Ereignis reguliert die Treue zu einem Trugbild ihren Bruch nicht im Verhältnis zur Universalität der Leere, sondern im Verhältnis zur geschlossenen Besonderheit eines abstrakten Ensembles (wie die ‚Deutschen‘ oder die ‚Arier‘)“. ⁶⁶⁹

Die Wahrheit, wie sie Badiou denkt, ist immer universal und gilt somit für alle. Der Nazismus bezieht sich – wie jede Treue zu einem Trugbild – nicht auf die Leere, sondern auf die Fülle von Teilmengen, d.h. seine Wahrheit ist exklusiv. Das hat zur Folge, dass die „Leere unter einem privilegierten Namen zurück[kehrt, EG], dem Namen des ‚Juden‘“. ⁶⁷⁰ Jede Bewegung, die sich in ihrer Treue nicht auf die Leere bezieht, muss sich allergisch gegen das wenden, was ausgeschlossen wird und sich als abstraktes Universales – hier als ‚der Jude‘⁶⁷¹ – zwingend in der Situation

⁶⁶⁶ Es ist zunächst überraschend, dass Badiou seine *Ethik*, die ein Handeln gemäß der ontologischen Verfasstheit der Welt vorschlägt, als *Versuch über das Bewusstsein des Bösen* vorstellt. Dieser Untertitel wird verständlich, wenn man dem Gedanken Badiou folgt, das Böse nicht als moralisches Prinzip zu verstehen, sondern als gestörten Wahrheitsprozess.

⁶⁶⁷ Kritik äußert z.B. Stephen Minister: „Forging Identities and Respecting Otherness: Lévinas, Badiou, and the Ethics of Commitment“, in: Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy 9/2 (2005), S. 267–287, hier S. 280f; Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 34–38.

⁶⁶⁸ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 95–102.

⁶⁶⁹ A.a.O., S. 98.

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ A.a.O., S. 100. Hier stellt Badiou außerdem die These auf, dass ‚Jude‘ eine Benennung der Nationalsozialisten sei ohne vorhergehendes Referenzobjekt. Im Sinne einer Konstruktion zum Zwecke der Organisation der Vernichtung mag dieser

realisiert.⁶⁷² Trugbilder sind Nachahmungen von Ereignissen. Daher ist es für Badiou nicht verwunderlich, dass sie mit dem Pathos des Bruches arbeiten, d.h. im Fall des Nazismus sich auf Worte wie ‚Revolution‘ und ‚Sozialismus‘ beziehen.⁶⁷³ Diese Mimikry kann stellenweise darüber hinwegtäuschen, dass nicht die Universalität, sondern die Besonderheit einer Gemeinschaft im Mittelpunkt der Bewegung steht und so unweigerlich in *Terror* münden muss – nicht nur gegen die Träger*innen des Namens, der die Leere benennt, sondern auch gegen sich selbst.⁶⁷⁴

Badiou nennt jedoch nicht nur die Treue zu einem Trugbild, d.h. *Terror* als Namen des Bösen, sondern auch den *Verrat*, also den Abfall von einer Treue – Renegat*innen, Überläufer*innen, Leugner*innen – und das *Desaster*, d.h. die Identifikation einer realen Wahrheit mit einer absoluten Macht – das Erzwingen der Benennung des Unnennbaren.⁶⁷⁵ Letzteres meint den dogmatischen Versuch, alle Elemente einer Situation benennen, d.h. die situative Sprache (Meinungen) vollkommen durch die subjektive Sprache der Wahrheit ersetzen zu wollen. Badiou unterscheidet hier zwischen einer den Austausch möglich machenden pragmatischen Sprache und der *Subjekt-Sprache* – z.B. ‚Ich liebe dich‘ oder ‚I have a dream‘ – deren *Macht* in der Situation völlig losgelöst [ist, EG] vom gemeinen Gebrauch derselben Worte.⁶⁷⁶ Ein Auflösen dieser Unterscheidung wird zum Desaster, da dadurch die Wahrheitsprozedur unterbrochen wird. Der formale Grund dieser Unterbrechung liegt darin, dass die Subjektkomposition auf die Ambivalenz von Interesse und Desinteressiertem-Interesse angewiesen ist und nur so das Subjekt als Träger des Wahrheitsprozesses funktionieren kann.⁶⁷⁷ Das Subjekt, so Badiou, befindet sich letztlich durch seine Sprache an der Kreuzung von Wissen und Wahrheit.⁶⁷⁸ Wird es

Punkt stichhaltig sein, führt aber auch zur heiklen Konsequenz, dass sich mit dieser Einschätzung der Begriff jeder positiven Selbstbestimmung entzieht.

⁶⁷² Diese toxische Reaktion ist nicht zu verwechseln mit der Dynamik, die durch Ablehnung eines realen Ereignisses z.B. durch den Staat einhergeht. Hier wird eine für alle geltende Wahrheit ausgesprochen, dennoch kann der Staat darüber keine Aussagen treffen, ohne dabei Metaphern der Leere, z.B. des ausländischen Agenten zu bemühen. „Der Staat dichtet das Erscheinen der Immanenz der Leere mit der Transzendenz des Schuldigen ab.“ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 237.

⁶⁷³ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 96.

⁶⁷⁴ Auf diese These, dass der Faschismus selbstmörderisch ist, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Sie findet sich bei Deleuze/Guattari und wird auch von Macho intensiver herausgearbeitet, vgl. Macho: *Das Leben nehmen*, S. 178–184. Siehe dazu auch [3.2.4] dieser Arbeit.

⁶⁷⁵ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 95.

⁶⁷⁶ A.a.O., S. 107, Hervorh. im Orig.

⁶⁷⁷ Vgl. a.a.O., S. 108f. Als Beispiel nennt Badiou die Roten Garden der chinesischen Kulturrevolution, die 1967 die vollständige Abschaffung des Egoismus ankündigten.

⁶⁷⁸ Vgl. Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 454.

gezwungen, diese Kreuzung in eine Richtung zu verlassen, hört es auf zu existieren. Daher ist es für die Wirkung einer Wahrheit zwingend notwendig, dass sich die Sprachen nicht auslöschen, sondern berühren und so Aussagen der Subjekt-Sprache in die situative Sprache eingewoben werden können.

Die Herausforderung bleibt die Unterscheidung zwischen Wahrheitsprozess und Trugbild. Hier fühlt man sich an Augustinus erinnert, der den Suizid prinzipiell verbietet, ihn aber empfiehlt, wenn er – wirklich und nicht vermeintlich – von der göttlichen Autorität befohlen wird.⁶⁷⁹ Die Unterscheidung ist sowohl bei Augustinus als auch bei Badiou eine Entscheidung, die nicht dem Wissen, sondern einer subjektiven Erfahrung von Wahrheit verpflichtet ist und immer das Risiko in sich birgt, falsch zu sein. Dieses riskante Entscheiden des Unentscheidbaren macht Engagement bzw. Glaube erst möglich. Badiou betont, dass Ereignisse – außer die Liebe – selten sind.⁶⁸⁰ Insbesondere im Bereich der Politik ist die Erfindung von Möglichkeiten, die bisher undenkbar waren, durch Akteure, die bisher nicht gezählt wurden, quasi an einer Hand abzählbar – wobei Badiou häufig Beispiele wie den Mai 1968 oder die Französische Revolution aufzählt, sich aber konsequenterweise an keiner Stelle zu einer vollständigen Liste oder der Erwähnung der Möglichkeit einer solchen hinreißen lässt. Paulus gehört dabei nicht wirklich auf diese Liste, sondern erhält einen Sonderstatus: die *paulinische Geste* beschäftigt sich nicht wie die wirklichen Wahrheitsprozeduren, zu denen auch die Politik gehört, mit der Produktion eines Universalen. Vielmehr stellt Badiou Paulus als Theoretiker des Universalen vor, der formal die Zäsur als solche in einer Art Meta-Prozedur formuliert. Trotz Postulierung dieser Differenz, die die theoretische Zäsur von den politischen, liebenden, künstlerischen und wissenschaftlichen Prozeduren unterscheidet, bespricht Badiou die *paulinische Geste* ähnlich einer politischen Wahrheitsprozedur. Badiou nennt in einem Atemzug die Namen Paulus als Begründer des Universalismus und Lenin als Begründer des Prinzips der Gleichheit, d.h. des Kommunismus. Weil Badiou gesellschaftlichen Fortschritt verstehen will, macht er einen Rückschritt und reaktiviert Paulus für eine philosophische Analyse. Dabei schwingt beständig die Parallelisierung von Christus/Marx und Paulus/Lenin mit, die um Tertullian/Stalin ergänzt werden könnte.⁶⁸¹ Es geht um die Verbindung, die „zwischen der generellen Idee eines Bruchs, eines

⁶⁷⁹ Vgl. Kapitel [2.1.2] dieser Arbeit.

⁶⁸⁰ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 82.

⁶⁸¹ In *Paulus* spielt Badiou mit dieser Parallele, wenn er z.B. Paulus als agitierendes Haupt einer Partei oder Strömung darstellt oder die Anrede ‚Brüder‘ als archaische Form von ‚Genossen‘ bezeichnet. Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 31.

Umsturzes, und der einer Praxis und eines Denkens besteht, welches die subjektive Materialität dieses Bruches darstellt.“⁶⁸²

Immanenter Bruch, Gesetz und Überfluss

*„Im Grunde ist eine Wahrheit die materielle Spur des ereignishaften Zusatzes in der Situation. Sie ist also ein immanenter Bruch.“*⁶⁸³

Badiou wendet seinen Ansatz und seine Terminologie auf Paulus an, reaktiviert und aktualisiert die *paulinische Geste* nicht aus historischem, sondern aus philosophischem und politischem Interesse. Paradoxerweise ist es Paulus, der – obwohl er, wie Badiou bemerkt, an der „transzendenten Maschinerie festhält“⁶⁸⁴ – bei der Säkularisierung des Vokabulars wie Gnade, Wahrheit und Unendlichkeit behilflich ist. So kann Badiou *mit* Paulus *gegen* die transzendente Deutungsgeschichte der paulinischen Geste argumentieren. Badiou nennt daher sein Projekt, das er anhand der paulinischen Geste formuliert, die Begründung eines „Materialismus der Gnade“⁶⁸⁵. Badiou inszeniert Paulus als wichtigen Akteur der Verflüssigung von Grenzen, bzw. der nicht dialektisch gedachten Überschreitung von Grenzen. Gleichzeitig werden durch diese Grenzüberspülung neue und starke Dichotomien sichtbar. Entdeckte Verknötungen und identifizierte Disjunktionen zeigen an, dass es auch bei Badiou's Lesart der paulinischen Texte vor allem um das Überdenken von Relationsbestimmungen geht. Der Bezug auf Paulus erfüllt für Badiou eine bestimmte Funktion. Er nutzt ihn als Kronzeugen für seine Theorie des Ereignisses und als Operator für die Verhältnisbestimmung von Subjekt, Universalität und Gesetz.⁶⁸⁶ Daher stellt er gleich zu Anfang seiner 1997 veröffentlichten Schrift *Paulus – Die Begründung des Universalismus* klar, dass er die Paulus-Geschichte als *Fabel* ohne jegliche religiöse Bedeutung und historische Einbettung liest.⁶⁸⁷ Diese hermeneutische Präambel ist nachvollziehbar, führt aber wie mehrfach angedeutet zu Konsequenzen, die seiner egalitären Motivation diametral entgegengesetzt sind. Da Paulus in dieser Fabel die revolutionäre Rolle des Bindeglieds zwischen singulärem Subjekt und universeller Wahrheit formuliert und in gewisser Weise selbst einnimmt, wird der historisch belegte, sehr heterogene jüdische Diskurs formal auf

⁶⁸² A.a.O., S. 8.

⁶⁸³ Badiou: *Ethik*, S. 63.

⁶⁸⁴ Badiou: *Paulus*, S. 84.

⁶⁸⁵ Ebd.

⁶⁸⁶ Vgl. a.a.O., S. 14.

⁶⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 11.

eine verhärtete Glaubensmeinung mit Absolutheitsanspruch reduziert.⁶⁸⁸ Was Badiou hier bewusst vernachlässigen kann, da es nicht in seinem Interessensbereich liegt, aktualisiert dennoch latent antijudaistische Ressentiments – was nicht in Badiou's Interesse sein kann. Zwar schließt die von Paulus verteidigte *neue* universalistische Wahrheit alle, d.h. auch Jüdinnen und Juden mit ein – hierin besteht der bereits erläuterte Unterschied zum Nazismus – aber der Bruch kann sich nur durch radikale Abgrenzung zu einer als Eins gezählten Vielheit ‚der Juden‘ behaupten. Die Behauptung des Bruchs geht auf Kosten der Legitimität dessen, was gebrochen wird. Diese Problematik kann Badiou nicht auflösen, selbst wenn er sich auf die abgelöste Modellhaftigkeit seiner Betrachtung beruft, oder betont, dass ein Ereignis immer nur im Hinblick auf eine bestimmte Situation neu ist, indem er auf die „diffizile Paarung von Ereignishaftigkeit und Situationsimmanenz“ hinweist.⁶⁸⁹ Er kann seine Begriffe so definieren, dass sie auf das Referenzsystem der paulinischen Geste anwendbar sind, die entstehenden Interferenzen bleiben indes mehrheitlich unbeantwortet. Auch diese Studie wird darauf keine Antworten formulieren. Vielmehr soll dem quasi algebraischen Ansatz, mit dem Badiou die Eigenschaften des Operators Paulus, bzw. der Operation der paulinischen Geste untersucht, gefolgt werden.

Badiou's Kernfrage, die er in den paulinischen Texten bearbeitet findet, lautet: „Welches sind die Bedingungen *universaler Singularität*?“⁶⁹⁰ Oder ausführlicher:

„Das, was uns am Werk des Paulus fesselt, ist eine einzigartige, formal von der Fabel ablösbare Verbindung, deren eigentlicher Erfinder Paulus ist: die Verbindung, die einen Übergang zwischen einer Aussage über das Subjekt und der Frage nach dem Gesetz herstellt. Es geht darum, dass Paulus ergründen will, welches Gesetz ein jeder Identität beraubtes Subjekt strukturieren kann, ein Subjekt, das von einem Ereignis abhängt, dessen einziger ‚Beweis‘ genau darin besteht, das ein Subjekt sich zu ihm bekennt. Das Wesentliche dieser paradoxen Verbindung zwischen einem Subjekt ohne Identität und einem Gesetz ohne Stütze besteht für uns darum, dass sie die geschichtliche Möglichkeit einer universalen Verkündung begründet.“⁶⁹¹

Badiou interessiert sich weder für Christus noch für die Wiederauferstehung als solche, sondern stellt das paulinische Bekenntnis in den Mittel-

⁶⁸⁸ Vgl. Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 190.

⁶⁸⁹ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 35.

⁶⁹⁰ A.a.O., S. 21.

⁶⁹¹ A.a.O., S. 12.

punkt. Paulus lässt seine subjektive Position zum Argument werden.⁶⁹² Die Besonderheit dieser Wahrheit ist, dass sie nicht subjektiv bleibt und in einen relativistischen Wahrheitsbegriff führt, sondern, wie Heit formuliert, „erlaube, die Singularität subjektiver Handlungsmaximen auf einen universal geltenden und wahren Grund zu beziehen.“⁶⁹³ Paulus ist für Badiou derjenige, der diese Verbindung sowohl erfährt, formuliert, als auch praktisch lebt und als ‚Militanter‘ „fieberhaft die Folgewirkungen eines neuen Theorems untersucht.“⁶⁹⁴ Dabei bleibt das eigentliche Ereignis zwar die Auferstehung Christi, das Damaskuserlebnis zeige hingegen „das matrisenartige Exempel der Verknötung von Existenz und Lehre.“⁶⁹⁵

Um das „Gesetz ohne Stütze“⁶⁹⁶ als ein Relatum jener paradoxen Verbindung von Subjekt und Gesetz zu begreifen, analysiert Badiou die Theorie der Diskurse, die durch die *paulinische Geste* erschüttert werden. Paulus identifiziert, so Badiou, ‚den Juden‘ und ‚den Griechen‘ als die beiden kohärenten intellektuellen Denkfiguren der Zeit.⁶⁹⁷ Diese seien jedoch nicht gegensätzlich positioniert, sondern Seiten derselben Figur von Herrschaft oder wie er mit Lacan sagt: „Diskurse *des Vaters*“⁶⁹⁸. Badiou bezieht sich auf die paulinische Aussage im *1. Brief an die Korinther*, ‚die Juden‘ würden Zeichen fordern und ‚die Griechen‘ Weisheit suchen.⁶⁹⁹ Badiou nimmt diese Einschätzung auf und skizziert den jüdischen Diskurs als Diskurs des Zeichens, der durch Ausnahmen (Wunder, Rituale, Prophetie) die transzendente Ordnung bestätigt. Den griechischen Diskurs hingegen charakterisiert er als kosmischen Diskurs, der das Subjekt in einer natürlichen Totalität verortet. Regel und Ausnahme stabilisieren sich gegenseitig, weshalb auch beide Diskurse keine universalen Wahrheiten hervorbringen können, sondern vielmehr durch die unbewusste Aufspaltung des Identischen (Jude/Griechen, Prophet/Weiser) die Universalität der Verkündung strukturell blockieren.⁷⁰⁰ Daher liegt es im badiouschen Interesse, Strukturanalogien der Vaterdiskurse zu identifizieren, z.B. die

⁶⁹² Vgl. a.a.O., S. 25: „Existentielle, manchmal scheinbar bloß anekdotische Fragmente werden zu Garanten der Wahrheit erhoben.“ Badioues Gespräch mit den belgischen Bergarbeitern, die Gartenszene des Augustin, aber auch die in [3.2] besprochenen Martyrien sind solche Beispiele.

⁶⁹³ Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 178.

⁶⁹⁴ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 371.

⁶⁹⁵ Badiou: *Paulus*, S. 26.

⁶⁹⁶ A.a.O., S. 12.

⁶⁹⁷ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 53.

⁶⁹⁸ A.a.O., S. 56, Hervorh. im Orig. Badiou argumentiert, dass die paulinische Bezeichnung von ‚Jude‘ und ‚Griechen‘ keineswegs individuell oder auf eine menschliche Menge bezogen verstanden werden soll, sondern als *subjektive Disposition*. Vgl. a.a.O., S. 53.

⁶⁹⁹ Vgl. 1Kor 1,22.

⁷⁰⁰ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 55.

Rolle des Gesetzes: „Das Projekt des Paulus besteht darin, zu zeigen, dass eine universale Heilslogik sich mit keinem Gesetz verträgt [...]. Der Ausgangspunkt kann unmöglich das Ganze sein, ebenso unmöglich eine Ausnahme vom Ganzen.“⁷⁰¹

Ein neuer Diskurs ist notwendig, um das Ereignis, das in der prophetischen und philosophischen Sprache der existierenden Diskurse nicht adäquat benannt werden kann, aussprechen zu können. Hier bezieht sich Badiou auf den *Korintherbrief*: „Gott hat die Dinge erwählt, die nicht sind, damit er die, die sind, zunichte mache.“⁷⁰² Hierin erkennt Badiou eine enorme subversive ontologische Brisanz. Nicht das Seiende, sondern das Nicht-Seiende muss als Bezugspunkt von Denken und Handeln gelten. Dafür kann es schon aus formalen Gründen weder Beweise geben, noch kann eine Vermittlung stattfinden. Sollen die Diskurs-Regime gebrochen werden, darf dem Ereignis keine vermittelnde Funktion zugeschrieben werden; genau wie eine Revolution nicht als Vermittlerin des Kommunismus angesehen werden kann, darf Christus nicht als Vermittler einer übergeordneten Ordnung verstanden werden.⁷⁰³ Es gilt das nackte Bekenntnis zum Ereignis ohne eine instrumentalisierende Zementierung durch eine nachfolgende Institution. Das bedeutet, dass mit dem christlichen Diskurs eine neue Verständigungsform antreten muss, die nicht an ein Gesetz gebunden ist und so den Weg vom Subjekt zur Universalität frei macht: Ein *Diskurs des Sohnes*.⁷⁰⁴ Die nicht nach Weisheit fragende und nicht Zeichen verlangende, sondern bekennende Sohnschaft durchkreuzt die Herrschaftslogik der Vater-Diskurse, ein Emanzipationsprozess im eigentlichen Sinne des Wortes. Badiou erzählt diese Querung – mit bewusster Vernachlässigung der Trinitätsfrage – als Revolution: „Der Herr muss abgesetzt, die Gleichheit der Söhne muss eingesetzt werden.“⁷⁰⁵ Für Badiou liegt in der Gleichheit der Söhne – der Maoist Badiou liest hier: ‚Arbeiter*innen‘ – der radikale egalitäre Kern der Paulus-Fabel. Die Gleichheit aber ist in der „gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem Werk“⁷⁰⁶, in ihrer Treue zu einem illegalen Ereignis begründet. Die Autorität liegt von nun an allein bei diesem überindividuellen Subjekt.

Im *Römerbrief* sieht Badiou das Verhältnis von Subjekt und Gesetz verhandelt. Paulus formuliert, so Badiou, darin die Genese der Sünde aus

⁷⁰¹ Ebd.

⁷⁰² 1Kor 1,28, zitiert nach Badiou: *Paulus*, S. 60.

⁷⁰³ Vgl. a.a.O., S. 63.

⁷⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 56. Badiou hebt an dieser Stelle die diskursive Strategie des Paulus gegen die der anderen Apostel hervor. So versuche beispielsweise Johannes das Christentum synthetisch in den Raum des griechischen Logos einzuschreiben. Vgl. a.a.O., S. 57.

⁷⁰⁵ A.a.O., S. 76.

⁷⁰⁶ Ebd.

dem Gesetz, d.h. die Belebung des Weges des Todes durch das Gesetz oder anders: die Operation der Disjunktion von Denken und Handeln. Diese Trennung ist fatal, insofern so das Denken ohnmächtig wird und keinerlei Zugriff auf den Automatismus des Begehrens hat. Heil bedeutet, diese Trennung von Denken und Tun aufzuheben – eben jene subjektivierende Verknotung von Existenz und Lehre.⁷⁰⁷ Hier kann Badiou mit seinem Ansatz anschließen, denn diese Aufhebung der Trennung, die notwendigerweise mit der Suspendierung des Gesetzes einhergeht, bildet die Definition von Badiou's Wahrheitsprozedur. Heil wird also nicht in ein Jenseits transzendiert, sondern realisiert sich im Entstehen eines überindividuellen, militanten, handlungsfähigen Subjekts. Das Gesetz hingegen bedeutet für Badiou Partikularität, eine Kontrolle von Teilmengen, eine Chiffre der Endlichkeit. Diese Bestimmung führt zu einem Gesetzesbegriff, der in allen, z.B. mathematischen, ethischen, religiösen, politischen Kontexten anwendbar ist. Sie führt aber auch dazu, dass sich Gesetz und die als universal bestimmte Wahrheit, d.h. Gesetz und ethisches Handeln widersprechen.⁷⁰⁸ Ethisch, d.h. gerecht handeln heißt bei Badiou: gemäß der ontologischen Verfassung der Welt zu handeln, d.h. die Realisierung der Vielfältigkeit bis ins Unendliche zu ermöglichen. Die universelle ethische Operation heißt: Illegales egalisieren aber nicht homogenisieren.

Da das Ereignis per Definition illegal ist, schließen sich Ereignistreue und Gesetzestreue prinzipiell aus. Als Gegenbegriff zum Gesetz setzt Badiou in Übereinstimmung mit Paulus und zur Befremdung moderner säkularer Ohren den Begriff der Gnade: „Was ‚Gnade‘ genannt wird, ist das in der Folge des Ereignisses bestehende Vermögen einer Mannigfaltigkeit, ihre eigene Grenze zu überschreiten, eine Grenze, deren tote Chiffre in einem gesetzlichen Gebot besteht.“⁷⁰⁹ Mit Gnade bezeichnet Badiou den Exzess der Realität, der die gesetzliche Konfiguration – die als Todesprinzip auftritt – überspült. Die Gnade bedeutet demnach die Realisierung von Mannigfaltigkeiten, einhergehend mit der Neuordnung der durch die Diskurse des Vaters bestätigten Struktur-Konfiguration Leben/Tod. Dabei betont Badiou, dass sich Gnade und Gesetz weder gegenseitig stützen noch als Momente einer dialektischen Dynamik verstanden werden können. Badiou bemüht sich, den immanenten Bruch darzustellen, der durch die paulinische Haltung zur Gnade stattgefunden hat. Es gibt nun zweierlei unvereinbare Lehren von Mannigfaltigkeit: die Lehre von einer Mannigfaltigkeit des Gesetzes, die das Leben als eine Art Rest des Todes verwaltet; und eine Lehre von einer Mannigfaltigkeit, deren Vermögen in der Überschreitung ihrer Grenzen liegt. Badiou steht bei der Lektüre der Paulus-Briefe vor dem Problem, dass Paulus das Gesetz sowohl als endli-

⁷⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 26, 105.

⁷⁰⁸ Aus diesem Grund muss Badiou auch universale Menschenrechte formal ablehnen.

⁷⁰⁹ Badiou: *Paulus*, S. 99.

che Chiffre des Todes vorstellt, der durch Christus überwunden wird, jedoch nicht jede Form des Gesetzes delegitimiert. Vielmehr werden Gesetz und Denken in zwei Stücke gebrochen und als Gesetz des Fleisches und Gesetz des Geistes binarisiert: „Das Denken des Fleisches ist Tod, das Denken des Geistes ist Leben“⁷¹⁰. Das Gesetz des Fleisches ist jenes, das soeben vorgestellt wurde: buchstäblich, partikulär, trennend. Das neue Gesetz des Lebens ist eben all dies nicht: transliteral, universal, verbindend. Ein anderes Wort für diese neue Gesetzesform, die das Leben fördert, Subjektivierung ermöglicht und um deren Verbreitung es im Handeln gehen muss, ist die Liebe: „Für den neuen Menschen ist die Liebe die Vollendung des Bruchs, den er mit dem Gesetz vollzieht, ist Gesetz des Bruchs, den er mit dem Gesetz vollzieht, ist Gesetz des Bruchs mit dem Gesetz, ist Gesetz der Wahrheit des Gesetzes.“⁷¹¹ Bruch des Gesetzes und Gesetz des Bruches fallen im Ereignis ineinander und lösen damit eine Ermöglichungs-Kaskade aus: Wahrheitsprozess – Subjektivierung – Selbstliebe – Nächstenliebe. Jede Liebe muss daher in Pfadabhängigkeit zum Ereignis gedacht werden, genau wie Gnade, Heil, Wahrheit, Glauben und Treue. Badiou bemüht sich zwar um die begriffliche Bestimmung all dieser zeitgenössisch aufpolierten theologischen Begriffe, jedoch fließen diese über- und ineinander und bilden so eine paradoxe Terminologie des Unsagbaren, die sich an Badiou's algebraischem Anspruch reibt. Die Begriffsarbeit lohnt sich, und daher sollen im Folgenden die für diese Untersuchung maßgeblichen Begriffe von Leben und Tod anhand der Auferstehungsgeschichte nachvollzogen werden.

Die Antidialektik von Tod und Auferstehung

„Leben ist möglich.“⁷¹²

Was ist Leben? Badiou will diese Frage wieder ins Zentrum des philosophischen Denkens stellen.⁷¹³ Dafür muss er auch den Tod denken, und zwar auf formale und relationale Weise: „Um zum ‚neuen Leben‘ des Subjekts vorzudringen, ist gründlichstes Verständnis der zwischen Begehren, Gesetz, Tod und Leben bestehenden Verbindungen vonnöten.“⁷¹⁴ Es kann argumentativ nicht funktionieren, wenn die organisierende Struktur von Leben und Tod nur vom Kopf auf die Füße gestellt wird. Die Universalisi-

⁷¹⁰ A.a.O., S. 71.

⁷¹¹ A.a.O., S. 110.

⁷¹² Badiou: *Logiken der Welten*, S. 542.

⁷¹³ Vgl. a.a.o., S. 52.

⁷¹⁴ Badiou: *Paulus*, S. 99.

tät ist nicht einfach die Negation der Partikularität, sondern „das Durchmessen eines Abstands im Verhältnis zur Partikularität, die stets bleibt“⁷¹⁵ und daher fortwährende Arbeit einfordert. Badiou sucht bei der Formulierung seines zunächst explizit antidialektischen „Materialismus der Gnade“⁷¹⁶ nach der Operation, die neue Platzzuweisungen realisiert – er findet sie in der paulinischen Fassung von Tod und Auferstehung. Da Paulus als Zeitgenosse vorgestellt wird, kann er Badiou bei der heutigen Herausforderung behilflich sein, die Funktion des Todes im Hinblick auf das Ereignis zu verstehen und zu aktualisieren.⁷¹⁷ Aus diesem Blick zurück nach vorn ergeben sich zwei Fragen: welche Funktion hat in Badiou's Lesart der Tod für die *paulinische Geste*? Und wie nutzt Badiou diesen Todesbegriff für seine Konzeption von Wahrheit, Subjekt und Leib?

Der Tod, sprichwörtlicher ‚großer Gleichmacher‘, ist *das* Versprechen der Gleichheit, da er alles Lebende betrifft – darin besteht sein egalitäres Potential. Badiou nutzt Paulus, um dieses Gleichheits-Moment zu radikalisieren: der Tod Christi bedeutet Wegfall der Ungleichheit von Mensch und Gott und geht mit dem „Verzicht auf Transzendenz“⁷¹⁸ einher. Die Trennung von Gott wird nicht in einer Synthese aufgehoben als vielmehr durch eine Art Defragmentierung nichtig. Der springende Punkt ist dabei, dass der Bruch mit der transzendenten Ordnung nicht das Ereignis ist. Der Tod Christi am Kreuz spielt für Badiou nicht – wie etwa in Žižeks Paulus-Interpretation – die zentrale Rolle. Der Kreuzestod ist die Bedingung des Ereignisses, nicht das Ereignis selbst.⁷¹⁹ In Badiou's Terminologie übersetzt: der Tod am Kreuz ist die Ereignisstätte, die das Ereignis der Auferstehung nicht erzwingt, aber ermöglicht:

„Denn der Tod ist eine Operation innerhalb der Situation, eine, die die Stätte des Ereignisses immanent macht, während die Auferstehung das Ereignis selbst ist. Darum ist dem paulinischen Argument jedwede Dialektik fremd. Die Auferstehung ist weder eine Aufhebung noch eine Überwindung des Todes. Es handelt sich um zwei distinkte Funktionen, deren Artikulation ohne jede Notwendigkeit ist.“⁷²⁰

Der Tod Christi ist für die Operation des Heils nicht ausschlaggebend. Darin besteht Badiou's „Entdialektisierung des Christuserignisses“⁷²¹, die er explizit auch gegen Nietzsche formuliert. Die Sichtweise, dass Tod und

⁷¹⁵ A.a.O., S. 135.

⁷¹⁶ A.a.O., S. 84.

⁷¹⁷ Vgl. ebd.

⁷¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 87f.

⁷¹⁹ Hier ist Badiou nicht ganz konsistent, auch er schreibt vom Tod Christi als Ereignis (vgl. Badiou: *Das Sein und Ereignis*, S. 241).

⁷²⁰ Badiou: *Paulus*, S. 89.

⁷²¹ A.a.O., S. 84.

Auferstehung als distinkte Funktionen und nicht als verschiedene Momente einer dialektischen Bewegung verstanden werden, führt zu einer Art philosophischem Plot-Twist. Auferstehung ist *möglich*. Auferstehung ist *wählbar*. Das Mögliche wird gegenwärtig. Diese Möglichkeit zum Unmöglichen wird nicht zufällig durch die Infragestellung der menschlichen Sterblichkeit verhandelt und nicht zufällig wird mit dem Zweifel an der Notwendigkeit des Todes bewusst am Anker des Denkens gerüttelt. Dabei ist es nicht die fabelhafte Behauptung der Auferstehung des Gottessohns, die Badiou überzeugt, sondern dass die Möglichkeit der Auferstehung ausnahmslos alle – denn „eine Wahrheit ist für alle dieselbe“⁷²² – adressiert: „Die Auferstehung des Christus ist zugleich auch die *unsere*, die den Tod, in den sich unterm Gesetz das Subjekt in der geschlossenen Form des Ich zurückgezogen hatte, zerbricht.“⁷²³ Diese Formulierung zeigt, dass Badiou das Ereignis und die dadurch ermöglichten Subjektivierungsprozesse immer auch als Möglichkeit zur Befreiung, Belebung und *emancipatio* erzählt und als – freilich ontologisch begründete – erstrebenswerte Umordnung der Verfasstheit des Lebens normativ bewirbt. Die Möglichkeit der Auferstehung zeigt den Tod nicht als Schicksal, sondern als eine Wahl und subjektive Disposition.⁷²⁴ Die Wege des Todes und des Lebens sind wählbar, die Verfasstheit des Lebens gestaltbar. Badiou liest die Auferstehung als Aufstand. Worin besteht nun der Reiz der Subjektivierung, geht dieser Prozess doch mit Einschränkungen, Anstrengung und evtl. Leid einher? Der Reiz besteht nicht nur in der Entlassung der egalitären Sohnesstruktur aus dem legalen Regime des Vaters und der damit gewonnenen Verknötung von Denken und Macht, sondern auch im Versprechen der Unsterblichkeit:

„Die Frage ist einzig und allein die, ob einem Dasein im Bruch mit der unerbittlichen Gewöhnlichkeit der Zeit das materielle Glück begegnet, einer Wahrheit zu dienen und so, in der subjektiven Teilung, jenseits der Überlebensnotwendigkeit des Menschentiers, unsterblich zu werden.“⁷²⁵

Die Auferstehungsgeschichte ist eine Unsterblichkeitserzählung. Für Badiou formuliert Paulus die Möglichkeit der Unsterblichkeit zwar anhand einer Fabel, letztlich aber durch das Aufzeigen eines alternativen Weges, der den Tod nicht überwindet, aber an ihm gewissermaßen vorbeiführt. In folgendem ungemein verdichteten Zitat aus Badiou's *Ethik* wird dieser Zusammenhang deutlich:

⁷²² Badiou: *Ethik*, S. 43.

⁷²³ Badiou: *Paulus*, S. 107.

⁷²⁴ Vgl. a.a.O., S. 92 und 58.

⁷²⁵ A.a.O., S. 84.

„Der ‚Jemand‘, der als Zeuge dessen aufgefasst wird, dass er als Stützpunkt zum Prozess einer Wahrheit gehört, ist zugleich *er selbst*, nichts anderes als er selbst, eine vielfache Singularität, die unter allen anderen ausgemacht werden kann, *und im Verhältnis zu sich selbst im Überschuss*, weil die zufällige Spur der Treue *durch ihn hindurchgeht*, seinen singulären Körper erstarren lässt und ihn, vom Inneren selbst der Zeit her, in einen Augenblick der Ewigkeit einschreibt.“⁷²⁶

Es lohnt sich, die Verwobenheit der hier genannten Aspekte Kontingenz, Zeitlichkeit, Subjekt, Wahrheit und Leiblichkeit aufzuflechten: mit dem unsinnigen Überschuss, der zufälligen Spur und der Zeugenschaft des ‚Jemands‘ betont Badiou die nicht vorhersehbare, nicht inhaltlich ableitbare, unprovokierbare und unbegründbare Qualität des Ereignisses. Niemand eignet sich besonders als Zeuge oder Zeugin, vielmehr lässt das Ereignis potentiell alle zu Zeug*innen werden, selbst einen Jemand wie den ‚Christen‘-Verfolger Paulus, der auf dem Weg nach Damaskus vom Pferd fällt. Funktion und Wesen des Subjekts – so fasst Heit zusammen – ist genau diese Überführung eines Ereignisses in singuläre Situationen.⁷²⁷ Badiou denkt die Möglichkeit zur Subjektivierung weder identitär noch elitär im Sinne einer Auserwählung oder Gnadenwahl, sondern egalitär, indem er betont, dass „jedem menschlichen Tier [...], mehrmals in seinem Leben und für mehrere Typen von Ideen, die Möglichkeit zu leben gewährt“⁷²⁸ ist.

Die Spur des Ereignisses greift ein in die zeitliche Verfasstheit des Jemand, indem sie ihn sowohl in einen neu erscheinenden Körper, als auch in eine neue Zeitlichkeit transformiert.

„Das Leben ist letztlich die Wette, die man um einen ins Erscheinen getretenen Körper abschließt – nämlich dass man ihm eine neue Zeitlichkeit anvertraut und dabei ebenso den bewahrenden Trieb (fälschlich ‚Lebensinstinkt‘ genannt) wie den abtötenden (den Todesinstinkt) auf Distanz hält.“⁷²⁹

Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die neue Zeitlichkeit dem Körper andere Zeitachsen anbietet – das Überleben oder Verharren in einer alten Zeitlichkeit macht im Horizont ewiger Wahrheiten keinen Sinn. Das badiouische Subjekt ist – wie die Situation – aus Vielheiten zusammengesetzt, wird aber in einer besonderen Zählung als Zwei gezählt und durch einen Namen als Eins benannt. Es konstituiert sich zugleich als gespaltenes und verknüpftes Eines: als Eingriff und Treueoperator, als Seinspunkt

⁷²⁶ Badiou: *Ethik*, S. 66.

⁷²⁷ Vgl. Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 178.

⁷²⁸ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 606.

⁷²⁹ A.a.O., S. 536.

und Verlaufsregel, als ‚how it started‘ und ‚how it's going‘, als „Nicht ..., sondern“⁷³⁰. Fehlen Spaltung und Verknüpfung, existiert das Individuum nicht als Subjekt, sondern als sterbliches *Menschentier*⁷³¹, das den Platz eines Toten einnimmt, als Toter im lebendigen Leib. Das Menschentier bleibt konform in seinen legalen Begrenzungen, ist daher endlich und wählt, mit paulinischen Worten, den subjektiven Weg des Fleisches, wobei diese Wertung nicht als eine moralische missverstanden werden sollte. Das Subjekt im paulinischen bzw. badiouischen Sinne hingegen ist gespalten und selbstüberschreitend.⁷³² Da das Gesetz nicht fähig ist, ein gespaltenes Subjekt auszuhalten, spielt der Glaube eine existentielle Rolle: er bezeichnet die radikal subjektive Gewissheit – von Badiou ‚Vertrauen‘ genannt –, die eine Teilung des Subjektes nicht nur aushält, sondern organisiert und zur Treue antreibt. Der Glaube ermöglicht dem überschreitenden Moment des gespaltenen Jemand die Teilhabe an der Komposition eines Subjekts, das wiederum seine singuläre Vielheit überschreitet. Der Glaube an die Auferstehung, die Liebe und die Gleichheit der Söhne (bei Badiou auch übersetzbar mit Revolution, Solidarität, Kommunismus) macht daher schon aus formalen Gründen unsterblich. Durch die existentielle Gebundenheit an eine Wahrheit lässt sich erklären, warum Aktivist*innen gegen ihre Eigeninteressen – präziser: gegen die Interessen des begrenzten Moments des gespaltenen Subjekts, des Menschentiers – und stattdessen für ‚die Sache‘ handeln. Das ist keineswegs altruistisch, sondern geht im Gegenteil mit der Stärkung des überindividuellen Subjekts einher – Selbstaufgabe zur Selbstgewinnung.⁷³³ Für den Materialisten Badiou ergibt

⁷³⁰ Badiou: *Paulus*, S. 80. „Denn das ‚Nicht‘ ist die potentielle Auflösung der geschlossenen Partikularitäten (die ‚Gesetz‘ heißen), während das ‚Sondern‘ jene mühselige Aufgabe bezeichnet, an der die Subjekte des durch das Ereignis (das ‚Gnade‘ heißt) eingeleiteten Prozesses als Mit-Arbeiter teilnehmen.“

⁷³¹ Vgl. a.a.O., S. 84. Badiou spricht auch von „menschlichem Tier“, „besonderem Tier“ oder Tier der menschlichen Gattung. Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 61.

⁷³² Finkelde sieht das anders, wenn er schreibt, dass Badiou das Subjekt als ein ungespaltenes, nahezu absolut Identisches konzeptioniert. Vgl. Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 39. Das Missverständnis resultiert aus der Motivation Finkeldes, Badiou's Subjekt gegen ein Subjekt mit transzendenten Komponenten, z.B. dem levinasschen Subjekt abzugrenzen. Dabei übersieht Finkelde den Mechanismus des immanenten Bruchs und dessen Notwendigkeit für die Subjektbildung. Zudem scheint es, dass Finkelde Badiou's Idee eines Subjekts als Komposition von Wahrheitspunkten zu wenig beachtet, wenn er Badiou's Subjekt mit dem Modell der Fichteschen Tathandlung in Verbindung bringt. Badiou denkt als Subjekt eines künstlerischen Prozesses z.B. nicht den oder die Künstler*in, sondern die Kunstwerke. Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 65.

⁷³³ Das führt zu dem Phänomen der Aktivist*innen wider Willen bzw. zu einem Moment des Zögerns des Individuums vor der das Selbst übersteigenden Verantwortung. Dieser weit verbreitete Topos findet sich etwa bei Moses, der sich zunächst dagegen verwehrt, das Volk aus der Versklavung zu führen; beim Hobbit Frodo,

die Zuordnung materiell-sterblich und immateriell-unsterblich keinen Sinn. Ihm geht es vielmehr darum, Tod und Leben als *Denkweisen* in ihrer formalen Konfiguration und ihren konkreten gesellschaftlichen Ausprägungen zu erkennen und dadurch mit den philosophischen Verwechslungen aufzuräumen.⁷³⁴ Die Denkweise des Lebens bedeutet die Ermöglichung der Realisierung unendlicher Vielheit, die Denkweise des Todes bedeutet eben dies nicht – sie ist Negation des Lebens.

Das Prinzip Selbstgewinnung durch Selbstaufgabe gilt auch für die Materialität des Prozesses, die Badiou bei Paulus im Gedanken der Auferstehung der Leiber fabelhaft schematisiert sieht. Ein Körper wird auch oder besonders dann in die Ewigkeit eingeschrieben, wenn er in selbstüberschreitender Treue im Martyrium seinen Körper der buchstäblichen Vernichtung preisgibt – die radikalste Form der Selbstenteignung bei gleichzeitiger Belebung des überindividuellen Wahrheits-Körpers. Damit gewinnt die Idee der *ewig lebenden Toten* an Gewicht. Auch das erzählt die paulinische Auferstehungsgeschichte. Die Teilhabe an einem überindividuellen Subjekt, das eine ewige Wahrheit im wahrsten Sinne des Wortes *verkörpert*, führt so zu einer ebenfalls körperlich gedachten möglichen Unsterblichkeit. Der Tod des Einzelnen wird aus dieser Perspektive weniger relevant, wenn dadurch das überindividuelle Subjekt weiterhin als Träger der Wahrheit funktioniert. Hier übernimmt Badiou die bei Paulus vorhandenen Unterscheidungen von empirischem und qualitativem Tod, von natürlichem und geistigem Leib – wobei Badiou ‚tierischer Körper‘ und ‚Wahrheitskörper‘ als unterscheidende Bezeichnungen wählt.

Badiou nennt den singulären Körper als Bedingung und Stützpunkt eines Wahrheitsprozesses: „Es ist *dieser* Körper und all das, wessen er fähig ist, das Teil dieser Komposition eines ‚Wahrheitspunktes‘ wird.“⁷³⁵ Der individuelle Körper ist – oder vielmehr *die* individuellen Körper sind – als Orte der Subjektivierung erforderlich, um eine neue Wahrheit in eine neue Realität zu übersetzen. Subjektivierung bedeutet Verkörperung und Verkörperung schafft Subjektivierung. Das ist durchaus auch als konkrete körperliche Arbeit z.B. einer sich bildenden Gemeinde oder einer sich organisierenden Arbeiter*innenschaft gedacht. Dabei gestaltet die individuelle Verfasstheit der Körper die Weise, wie diese Übersetzung stattfindet, d.h. das Subjekt steht in Abhängigkeit seiner körperlichen Gegebenheiten. Ein hungerndes Subjekt verkörpert die Wahrheit auf andere Art als

der sich zunächst sträubt, den Ring des Sauron zu zerstören, oder ganz real bei der belarussischen Oppositionellen Swetlana Tichanowskaja, die klar stellt, kein Interesse am Präsidentinnen-Amt zu haben. Vgl. Elisabeth Raether und Michael Thumann: „Ich will nicht Präsidentin werden“, Interview mit Swetlana Tichanowskaja, in: DIE ZEIT Nr. 42/2020, 7. Oktober 2020.

⁷³⁴ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 86.

⁷³⁵ Paulus, *Ethik*, S. 66, Hervorh. im Orig.

eines, das sich aus gut gesättigten Elementen organisiert, Paulus verkörpert eine andere Logik als Lenin. Badiou geht es hier nicht um Geschichtsphilosophie. Ein Verstehen Badiou verlangt, sich fortwährend trotz der aus Religions- und Transzendentalphilosophie entlehnten Begriffe an den rein formalen Ansatz zu erinnern.

Die erste Antwort auf die Frage, welche Funktion der Tod laut Badiou für die *paulinische Geste* einnimmt, kann also folgendermaßen zusammengefasst werden: der Tod Christi hat für Paulus nur eine Funktion – „Er wirkt als Bedingung der Immanenz.“⁷³⁶ Die Paulus-Fabel erzählt den Tod am Kreuz als Aufhebung der Trennung von Gott und Mensch, als Gleichwerdung überhaupt. So ist der Kreuzestod eine Operation innerhalb der Situation, die die Stätte des Ereignisses immanent macht.⁷³⁷ Der Tod Christi ist dann nichts weiter als die Bedingung der Möglichkeit zum Ereignis und dessen mögliche Konsequenzen *neue* Wahrheit, *neues* Subjekt und *neuer* Körper. Als indifferente Ermöglichung ohne weiteren Bezug ist er nicht Teil der Auferstehung, keine Operation des Heils und wird nicht als Aufgehobenes im Heil synthetisiert. Die Auferstehung ist eben nicht als die Negation der Negation zu lesen.⁷³⁸ Das Leben als Auferstehen-Können bleibt dem Tod nichts schuldig, ist reiner Exzess. Aus dieser Perspektive auf den Kreuzestod leitet sich auch das paulinische Todesverständnis ab. Unterschieden wird der biologisch faktische vom qualitativen Tod, wobei beide irrelevant geworden sind. Der qualitative Tod bezeichnet die Denkweise, die eine Teilhabe an der Unendlichkeit verunmöglicht. Diese Denkweise des Todes, das heißt des Fleisches und des Gesetzes, sucht das paulinische Programm durch „die Begründung eines universalen ‚Ja‘“⁷³⁹ abzulösen.⁷⁴⁰

Badiou unterstreicht und teilt mit Paulus vor allem dieses universale ‚Ja‘. Wie kommt er nun von der paulinischen Antidialektik von Tod und Auferstehung zu seiner eigenen Konzeption einer materialistischen Dialektik? Badiou Auseinandersetzung mit Paulus eröffnet ihm Fragen, die er im Rahmen seiner systematischen Grundlegung in *Sein und Ereignis* nicht beantwortet findet. Herausgefordert durch das paulinische Denken und das Projekt dessen atheistischer Übersetzung veröffentlicht Badiou knapp zehn Jahre nach *Paulus* den zweiten Teil seines systematischen

⁷³⁶ Badiou: *Paulus*, S. 88.

⁷³⁷ Vgl. a.a.O., S. 89.

⁷³⁸ Vgl. a.a.O., S. 83.

⁷³⁹ A.a.O., S. 90.

⁷⁴⁰ Hier widerspricht Badiou vehement der Lesart Nietzsches, Paulus als masochistischen Propagandisten zu verstehen, der den Kult des Todes pflegt. Nietzsche ist laut Badiou viel weniger Gegner des Paulus, sondern ein sich dessen unbewusster Rivale, der ebenso wie Paulus es tat, die Weltgeschichte in zwei Stücke brechen und das ‚Nein‘ durch ein ‚Ja‘ ersetzen möchte. Vgl. a.a.O., S. 90f.

Hauptwerks *Logiken der Welten*. Hier stellt sich Badiou den bis hierhin vernachlässigten Fragen der Körperlichkeit.⁷⁴¹

„Es ist mir jetzt klar, dass das dialektische Denken eines singulären Subjekts voraussetzt, dass man weiß, was ein wirkender Körper, was ein logischer Exzess über das System Körper-Sprachen ist, kurz, dass man nicht nur die Ontologie der Wahrheiten beherrscht, sondern auch, was sie in einer Welt erscheinen lässt, den Stil ihrer Entfaltung, die Strenge, mit der sie sich den Gesetzen ihrer lokalen Umgebung aufprägen, all das, dessen Existenz der Begriff ‚Subjekt‘ rekapituliert, sobald seine Syntax die der Ausnahme ist.“⁷⁴²

Badiou erkennt die Phänomenologie der Wahrheit, d.h. das Denken der Erscheinung der Wahrheit in verschiedenen Welten als entscheidende logische Herausforderung und fragt daher: was ist ein Körper?⁷⁴³ Was ist ein *neuer* Körper?⁷⁴⁴ Wie ist das Verhältnis von Körper und Subjekt? Was heißt Tod und was heißt Leben *für* einen Körper? Die Beantwortung der Frage nach dem Körper stellt eine „entscheidende Demarkationslinie“⁷⁴⁵ zum demokratischen Materialismus dar. Sie wird formal beantwortet.

Die gesamten Überlegungen von *Logiken der Welten* beruhen auf einer Konfrontation: entgegen einer von ihm als *demokratischer Materialismus* bezeichneten Denkart und dessen Axiom ‚Es gibt nur Körper und Sprachen‘ formuliert Badiou eine materialistische Dialektik, die besagt: „Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.“ Das ‚außer dass‘ *existiert* als Subjekt.⁷⁴⁶ Auf den Gedanken dieses ‚außer dass‘ gründet mehr oder weniger Badiou's ganzes Werk. Der aktuell verbreitete demokratische Materialismus, so die These, wird durch das Subjekt, das Träger einer Wahrheit ist, ausnahmsweise überschritten. Es ist ein Eingriff in die Routine des Überlebens und stört die demokratische Ordnung, die zwar Gleichheit sagt, aber Konformität meint und auf diese Weise als ideenlose, aber „gewalttätige und krieglerische Ideologie“⁷⁴⁷ auftritt.⁷⁴⁸ Die Überschreitung des Subjekts ist körperlich, denn nur Körper

⁷⁴¹ Badiou sagt selbst: „Dass die Wahrheiten nämlich gehalten sind, immer wieder körperlich zu erscheinen, dieses Problem hatte ich in seiner Tragweite nicht erfasst.“ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 63.

⁷⁴² Ebd.

⁷⁴³ Vgl. a.a.O., S. 57.

⁷⁴⁴ Vgl. a.a.O., S. 53.

⁷⁴⁵ A.a.O., S. 57.

⁷⁴⁶ A.a.O., S. 63, Hervorh. im Orig.

⁷⁴⁷ A.a.O., S. 539.

⁷⁴⁸ Badiou fasst diese Haltung des demokratischen Materialismus in der Maxime „Werde wie ich, und ich werde deine Verschiedenheit akzeptieren.“ Badiou: *Ethik*, S. 40.

sind fähig, Wirkungen zu produzieren, die über das System Körper-Sprachen hinausgehen:⁷⁴⁹

„Das wichtigste Anliegen von *Logiken der Welten* ist sicherlich, eine neue Definition der Körper zu liefern, nämlich als Wahrheits- oder subjektivierbare Körper. Eine Definition, die jede Vereinnahmung durch die Hegemonie des demokratischen Materialismus verbietet.“⁷⁵⁰

Der demokratische Materialismus – Badiou nennt ihn abwechselnd auch „Postmoderne“⁷⁵¹ oder „Biomaterialismus“⁷⁵² – operiert mit der Gleichung „Existenz = Individuum = Körper“⁷⁵³. Daraus resultiert als Variante des Axioms ‚Es gibt nur Körper und Sprachen‘ die Aussage *„Es gibt nur Individuen und Gemeinschaften“*⁷⁵⁴. Badiou setzt auch hier sein ‚außer dass‘: es gibt nur Individuen und Gemeinschaften, außer dass es Subjekte gibt. Oder wie er selbst als Maxime formuliert: „Das Subjekt, insofern es das einer Wahrheit ist, entzieht sich jeder Gemeinschaft und zerstört jede Individuation.“⁷⁵⁵

Hier wiederholt sich das in *Paulus* herausgearbeitete und in vielen Varianten bereits artikuliert Muster der Überschreitung. Der demokratische Materialismus liegt in dem Sinne nicht falsch, *außer dass* er die überschreitende Ausnahme formal ausschließt. Das hat letztlich lebensfeindliche Konsequenzen. Die generischen Wahrheitsprozeduren Kunst, Wissenschaft, Politik und Liebe werden im demokratischen Materialismus ersetzt durch Kultur, Technik, Verwaltung und Sexualität.⁷⁵⁶ Das ist ein Problem für Badiou, da er dadurch Wahrheits- und Subjektivierungsprozesse unterbrochen oder unterbunden sieht, was letztlich zu einer Homogenisierung hin und von einer Realisierung von Unendlichkeiten wegführt. Dem entgegen setzt Badiou das ‚Ja‘ in Form der Reaktivierung der suspendierten exzessiven ‚außer-dass‘-Begriffe von Wahrheit, Subjekt und neuem Körper, wobei hier Körper als Materialität einer Wahrheit verstanden wird.

Der Zusammenhang von Wahrheit und Subjekt und deren überschreitende Verfasstheiten wurden bereits intensiv dargelegt. Klar wurde, dass Badiou das Subjekt nicht als reflexives Schema, nicht als ideologische

⁷⁴⁹ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 63.

⁷⁵⁰ A.a.O., S. 53, Hervorh. im Orig.

⁷⁵¹ A.a.O., S. 18.

⁷⁵² Ebd.

⁷⁵³ Ebd.

⁷⁵⁴ A.a.O., S. 25.

⁷⁵⁵ Ebd.

⁷⁵⁶ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 63; vgl. Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, 31; vgl. Badiou: *Paulus*, S. 19. Das Ersetzen des Systems von generischen Wahrheitsprozeduren mit seinem marktgängigen, homogenisierenden und identitären Äquivalent sieht Badiou als eine der größten Herausforderungen unserer Zeit.

Konstruktion und nicht als moralische Kategorie denkt.⁷⁵⁷ Das Subjekt ist vielmehr „das, was die Wirkungen eines Körpers im Sinne einer bestimmten, produktiven oder kontraproduktiven, Logik formalisiert.“⁷⁵⁸ Andersrum ist der „Körper [...] nämlich eigentlich nichts anderes als das, was, indem es eine subjektive Form trägt, in einer Welt einer Wahrheit den phänomenalen Status ihrer Objektivität verleiht.“⁷⁵⁹ Der Körper lässt – insofern er unter der Bedingung des Ereignisses einen subjektiven Formalismus trägt⁷⁶⁰ – Wahrheiten erscheinen. Damit hat der materialistisch-dialektische Körper eine komplett andere Funktion als der Körper im demokratischen Materialismus, der als „lebende Institution eines kommerzialisierbaren Genusses und/oder eines spektakulären Leidens“⁷⁶¹ funktioniert. Badiou konzipiert den Körper – der wie alles eine Vielheit ist – als organisierten, das bedeutet geteilten und teilhabenden Körper.⁷⁶² Diesen formalen Ausbau des bereits gehörten paulinischen Arguments gilt es nachzuvollziehen. „Es geht darum,“ so Badiou, „ob und wie ein Körper durch Sprachen hindurch an der Ausnahme einer Wahrheit teilhat.“⁷⁶³ Oder anders: es geht um Inkorporation, die den einzig realen Bezug zur Gegenwart darstellt.⁷⁶⁴ Die Inkorporation ist wiederum eine Frage der Organisation, d.h. des aktiven In-Beziehung-Setzens der Vielheit der Organe und Körper-Teile. Das erinnert an die erwähnte Stelle im *Korintherbrief*, in der Paulus die Gemeindemitglieder als unterschiedene, aber gemeinsam wirkende und teilhabende Glieder des Leibes Christi beschreibt. Bei Paulus wie bei Badiou gilt: Teilung ermöglicht Teilhabe, insofern die geteilten Elemente je nach Wortpräferenz gebunden, verknotet oder organisiert werden. Herauszuheben ist bei Badious Konzeption dreierlei: erstens die Aktivität mit der ein Element einen Körper bildet; zweitens die Differenzierung von Weisen der Inkorporation und drittens das Erleben der Inkorporation.

Badiou meint mit ‚Körper‘ nicht oder nur ausnahmsweise den empirischen Individualekörper, sondern beschreibt den Körper formal als eine Identitätsbeziehung von Elementen einer Stätte zu einem Inexistenten. Ist diese Beziehung von maximaler Nähe, identifiziert die Erscheinungsfunktion diese Elemente einer Stätte und lässt das nun zum maximalen Existenzgrad erhöhte Inexistente erscheinen.⁷⁶⁵ Das Inexistente ist dabei

⁷⁵⁷ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 66.

⁷⁵⁸ A.a.O., S. 64.

⁷⁵⁹ A.a.O., S. 53.

⁷⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 612.

⁷⁶¹ A.a.O., S. 86.

⁷⁶² Vgl. a.a.O., S. 78.

⁷⁶³ A.a.O., S. 51.

⁷⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 536.

⁷⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 493.

ein anderes Wort für Spur des Ereignisses. Der Körper ist demnach eine Menge all dessen, was von einer Spur mobilisiert werden kann.⁷⁶⁶ Auf diese Weise hebt der aus organisierten Elementen zusammengesetzte Körper das Mögliche in die Realität. Badiou's Terminologie wirkt zunächst befremdlich – ein Eindruck, der durch die Anwendung der etwas sperrigen formalistischen Terme auf ein Gedicht von Paul Valéry eher noch verstärkt wird.⁷⁶⁷ Was dadurch jedoch ausgesagt wird, ist: ein Körper besteht aus allen Elementen der Stätte – hierzu gehören nicht nur Menschen, sondern auch Menschengruppen, lyrische Motive, eine bestimmte Melodie, eine bestimmtes politisches Symbol, etc. – die sich mit maximaler Intensität je nach Vermögen dem, was nichts war und alles sein wird, unterordnen.⁷⁶⁸ Die Unterordnung ist aber als „Gegenteil einer Unterwerfung“⁷⁶⁹ zu verstehen. Der so verstandene emanzipierte Körper ist der Geburtshelfer des Unmöglichen und Geburtshelfer seines eigenen Daseins in der Welt. Das Unmögliche wird möglich und das Mögliche wird gegenwärtig. Ein rein analytischer Zugang reicht dafür nicht: „Diesen Körper anzunehmen, zu bekunden, reicht nicht hin, um Zeitgenosse der Gegenwart zu sein, deren materieller Träger er ist. Man muss eintreten in seine Zusammensetzung, muss ein aktives Element dieses Körpers werden.“⁷⁷⁰ Wie sieht dieser Eintritt aus? Wenn ein Fahnenmast ebenso Element eines Wahrheitskörpers sein kann wie ein menschliches Tier, wie lassen sich Freiheit und Verantwortung denken? Der Clou bei Badiou ist, dass nicht die Freiheit den neuen Körper bedingt, sondern andersrum:

„Frei zu sein, gehört nicht der Ordnung der Relation (zwischen Körpern und Sprachen) an, sondern direkt der Ordnung der Inkorporation (in eine Wahrheit). Das bedeutet, dass die Freiheit das Erscheinen eines neuen Körpers in der Welt voraussetzt. Die subjektiven Formen der Inkorporation, die von diesem neuartigen, selbst mit einem Bruch artikulierten oder einen Bruch bildenden Körper ermöglicht werden, definieren die Nuancen der Freiheit.“⁷⁷¹

Die Geburt des neuen Körpers generiert die Möglichkeit der Wahl – die eben eine Parteifahne weniger zu treffen im Stande ist, als ein Mensch oder eine Menschengruppe. Das ist es, was Badiou meint, wenn er von den materiellen Gegebenheiten der Punkte einer Körper-Komposition spricht. Die Möglichkeit zur Wahl beinhaltet eben auch die Wahl der

⁷⁶⁶ Vgl. a.a.O., S. 494.

⁷⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 493–498.

⁷⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 495.

⁷⁶⁹ A.a.O., S. 538.

⁷⁷⁰ A.a.O., S. 535: „Es genügt nicht, eine Spur zu identifizieren. Man muss sich inkorporieren in die Konsequenzen, die sie autorisiert.“

⁷⁷¹ A.a.O., S. 52.

Möglichkeit. Das bedeutet, an einem lokalen Punkt in globalen Situationen singuläre Entscheidungen treffen zu müssen – das Unentscheidbare zu entscheiden – und so durch ein ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ am Subjekt teilzuhaben bzw. in den Zusammenhang des Körpers einzutreten oder eben nicht. Ein Körper erweist sich als tragfähig, wenn das Subjekt es schafft, die Wirkung der körperlichen Effekte zu fixieren und in einer gewissen Zahl von Punkten zu halten.⁷⁷² Dabei sind die Anzahl und die materiellen Eigenschaften der Punkte maßgeblich, aber nicht deren Individualität. Das hat zur Konsequenz, „dass letztlich alle Individuen eines bestimmten politischen Lagers durch einander ersetzbar sind: Ein Lebender tritt an die Stelle eines Toten.“⁷⁷³

Hier kommt der zweite hervorzuhebende Punkt ins Spiel, die Typologie der Entscheidungen, wie sich das Subjekt und der neue Körper zum Ereignis verhalten. Es wurde bereits unterschieden, was es für ein Subjekt bedeutet, einem Ereignis treu zu sein, sich reaktiv zu verhalten oder es zu verdunkeln. Badiou weitet diese Subjektebene auf die Körperebene aus. Der Körper ist materieller Träger des Subjektsystems und dessen Formalismus und ist daher differenzierbar als Körper einer Wahrheit, einer Wahrheits-Leugnung oder einer Wahrheits-Verdunkelung.⁷⁷⁴ In den von Badiou aufgestellten jeweiligen *Mathemen*, auf die hier nicht weiter eingegangen soll, werden die unterschiedlichen Körpertypen formalisiert dargestellt. Der Körper des treuen Subjekts präsentiert sich als geteilter und neuer Körper, der „als das aktive Unbewusste einer Ereignisspur zu Aktivität wird [...]“.⁷⁷⁵ Das reaktive Subjekt hingegen wird laut Badiou von ‚Trümmern von Körpern‘ getragen: „ängstliche oder desertierende Sklaven, Renegaten revolutionärer Gruppen, in den Akademismus recycelte Avantgarde-Künstler, alte Gelehrte, die für die Bewegung ihrer Wissenschaft blind geworden sind, Liebende, die an der ehelichen Routine ersticken.“⁷⁷⁶ An dieser Aufzählung wird deutlich, wie eng der reaktive mit dem treuen Körper in Verbindung steht. Der reaktive Körper wird von Badiou nicht vorgestellt als eine Komposition, die allein am Alten festhält und sich der erscheinenden neuen Wahrheit entgegenstellt. Vielmehr ist er selber Träger einer reaktionären Neuheit.⁷⁷⁷ Einer Neuheit, die sich organisiert, um sich von dem ‚Ja‘, das durch den treuen Körper artikuliert wird, zu distanzieren. Durch diese Leugnung und Abtrünnigkeit entsteht eine ebenfalls körperliche Komposition, die die Wirksamkeit des neuen

⁷⁷² Vgl. a.a.O., S. 69.

⁷⁷³ A.a.O., S. 42.

⁷⁷⁴ Vgl. a.a.O., S. 65.

⁷⁷⁵ A.a.O., S. 71. Im *Mathem* wird daher der geteilte Körper als $\mathcal{C}$ unter dem Bruchstrich notiert.

⁷⁷⁶ A.a.O., S. 79.

⁷⁷⁷ Vgl. a.a.O., S. 72.

Wahrheitskörpers negiert und diesem die Unterordnung unter die Negation der ereignisbedingten Spur aufzwingt. Aus der Formalisierung dieser Dynamik in Matheme versucht Badiou in einer etwas unplausibel wirkenden Phänomenologie der mathematischen Gleichungen abzuleiten, wie es möglich ist, dass Unterdrückte, die das Ereignis der Emanzipation leugnen, im Stande sein können, aufständische Unterdrückte zu foltern.⁷⁷⁸

Anders verhält es sich mit dem Körper des dunklen Subjekts. Das dunkle bzw. verdunkelnde Subjekt engagiert sich, um jede Neuheit zu verschleiern. Daher muss es Zuflucht im zeitlosen, transzendenten Körper suchen: „Entscheidend ist für das dunkle Subjekt sicherlich der Appell an einen zeitlosen Fetisch, den unvergänglichen und unteilbaren Über-Körper, also den Staat, den Gott oder die Rasse.“⁷⁷⁹ Es ist die Fantasie dieses perfekten einheitlichen Über-Körpers, die seine Elemente – Badiou zählt hier eine Parade der Frustrierten von schwarzgalligen Professoren bis zu betrogenen Ehemännern auf⁷⁸⁰ – als tragende Punkte unter der Fahne der Absolutheit im Kampf gegen ein vielfaches Werden organisiert:

„Diesem ganzen Pfuhl der gewöhnlichen Existenz bietet das dunkle Subjekt die Chance eines neuen Schicksals, unter dem unverständlichen aber erlösenden Zeichen eines absoluten Körpers, der bloß verlangt, dass man ihm dient – indem man überall den Hass schürt gegen jedes lebendige Denken, gegen jede transparente Sprache und gegen jedes ungewisse Werden.“⁷⁸¹

Das dunkle Subjekt mit seiner Fixierung auf das Überzeitliche zielt daher auf die Zerstörung des organisierten Körpers, der an der Produktion der Gegenwart beteiligt ist. Anders als das treue Subjekt, das sich nicht als Sein-zum-Tode, sondern als ‚Ja‘ organisiert, erscheint das dunkle Subjekt auch gegen sich selbst zerstörerisch, indem es sich als Opfer-Subjekt konstituiert.⁷⁸² Die Politik der Zerstörung des treuen Körpers nennt Badiou generischen Faschismus.⁷⁸³

⁷⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 74.

⁷⁷⁹ A.a.O., S. 78.

⁷⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 79f.

⁷⁸¹ A.a.O., S. 80.

⁷⁸² Was Badiou formal beschreibt und durch historische Situationen exemplifiziert, soll hier durch einen Fall verdeutlicht werden, der im Jahr 2000 vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt wurde (vgl. BVerfG, Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 03. November 2000 – 1 BvR 581/00 –, Rn. 1–3): Das 1936 in Hamburg eingeweihte Denkmal für das Hanseatische Infanterieregiment Nr. 76 trägt die Inschrift ‚Deutschland muß leben, auch wenn wir sterben müssen‘. Die Punkrock-Band *Slime* dichtete diese Zeile um und sang ‚Deutschland muss sterben, damit wir leben können‘. Hier findet eine direkte Gegenüberstellung des dunklen mit dem treuen Verkörperungsprozess statt. Die originale Inschrift proklamiert den zeitlosen, einheitlichen Über-Körper, während die Verkehrung der Zeile zur Inkorporation der Vielheit aufruft – das *Wir* lebt, der fetischisierte Über-Körper

Der dritte hier hervorzuhebende Aspekt thematisiert die Folgen des Engagements, mit dem sich das menschliche Tier in ein Wahrheitssubjekt inkorporiert. Es geht Badiou um „die unmittelbare und immanente Erfahrung, dass man am Werden einer Wahrheit, an einem schöpferischen Körper teilhat.“⁷⁸⁴ Die Teilhabe an einer Wahrheit bedeutet neue innerweltliche Relationen, die als Affekte auf (individual-)körperlicher Ebene erscheinen, je nach Wahrheitsprozedur als Enthusiasmus, Freude, Lust und Glück.⁷⁸⁵ Bis hier argumentiert Badiou vorrangig formalistisch für Wahrheitsprozeduren, Subjektivierungsprozesse und Inkorporationen. Mit dem Blick auf die Affekte und die individuellen Erfahrungshorizonte erweitert Badiou die Gründe, warum ‚Ja‘-sagen zum Ereignis nicht nur der ontologischen Verfasstheit des Seins gerecht wird, sondern auch erstrebenswert und angenehm sein kann – oder sogar noch mehr: das Erleben einer subjektiven Wirksamkeit bei der Produktion von Gegenwart zeigt sich als Erleben von Lebendigkeit selbst. Ein Umkehrschluss ist hier durchaus zulässig: wer sich nicht für das Leben und seine Affekte, nicht für die Inkorporation einer Idee entscheidet, stimmt einem Dasein als „desillustrierte[s] Tier, dessen einzige Orientierung die Ware ist“⁷⁸⁶, zu. Da Badiou *leben* und *für-eine-Idee-leben* gleichsetzt,⁷⁸⁷ wird das Leben ohne eine Idee in die Nähe des Todes gerückt. An diesem Punkt widersprechen sich Agambens Konzeption des ‚nackten‘ Lebens und Badiou's Konzeption des Lebens als Inkorporation einer Idee vehement. Die Entkoppelung von Mensch-Sein und Leben ist ein ethisch heikles Unterfangen, denn an die Frage ‚Was ist Leben?‘ schließt sich die Frage an ‚Was ist lebenswert?‘ bzw. ‚Was ist schon tot und darf daher getötet werden?‘⁷⁸⁸ Abgesehen von diesem Problem polemisiert Badiou hier vor allem zum Zwecke der Kritik am demokratischen Materialismus, der durch Verwaltung des tierischen Lebens und Unterdrückung des Exzesses die Lebenden die Plätze von Toten einnehmen lässt. Gleichzeitig propagiert der demokratische Materialismus den physischen Tod als einzige Bedrohung des Lebens. Die Kon-

wird zerstört. Das unterscheidet das revolutionäre vom soldatischen Selbst. Das Verfassungsgericht erkannte die Liedzeile mit einem lesenswerten Urteil als nicht verfassungswidrig an.

⁷⁸³ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 91.

⁷⁸⁴ A.a.O., S. 95.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd. Wie genau Badiou die Affekte unterscheidet, erscheint etwas willkürlich. Er ordnet der Politik den Affekt des Enthusiasmus zu, der Kunst die Lust, der Liebe das Glück und der Wissenschaft die Freude. Vgl. a.a.O., S. 598.

⁷⁸⁶ A.a.O., S. 543.

⁷⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 538.

⁷⁸⁸ Diese Frage ist offensichtlich heikel und wird von Agamben anhand der Figur des *Muselmanns* verhandelt in: Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2016.

sequenz: der Tod ist zugleich omnipräsent und versteckt.⁷⁸⁹ Badiou attestiert den westlichen Gesellschaftsformen das „radikale Fehlen einer Symbolisierung für Alter und Tod“⁷⁹⁰. Symptom für die Erosion des Lebens sei die Konjunktur des Begriffs Leben und seiner Variationen in Popsongs, Werbung und Ratgebern, ebenso wie das Aufkommen des religiösen Fundamentalismus als stärkstes Zeichen zu lesen sei, dass Gott wirklich tot ist. Diese obsessive Beschäftigung mit der Endlichkeit versucht Badiou durch seinen Ansatz auszuhebeln:

„Die Endlichkeit, das ständige Wiederkäuen unseres sterblichen Seins oder, kurz gesagt, die Furcht vor dem Tod als einzige Leidenschaft, das sind die bitteren Ingredienzien des demokratischen Materialismus. All das hebt man auf, wenn man sich die diskontinuierliche Vielfalt der Welten und das Geflecht der Objekte unter den stets variablen Regimes ihrer Erscheinungen zu eigen macht.“⁷⁹¹

Die Aufhebung der Verknüpfung von Sein und Sterblichkeit fordert von Badiou, den Tod neu zu definieren: „Die Existenz *ohne Endlichkeit* denken: Das ist der befreiende Imperativ, der das Existieren von seiner Bindung an den letzten Signifikanten der Unterwerfung, der der Tod ist, dissoziiert.“⁷⁹² Das Leben wird nicht negativ bestimmt, ist nicht Nicht-Tod, ebenso wie Badiou die Ethik nicht negativ bestimmt wissen will; das Gute nicht als Abwesenheit oder Abwendung des Bösen. Vielmehr ist das Leben vom Tod unabhängig und dadurch ihm gegenüber indifferent.⁷⁹³ Leben und Tod sind disjunkte Funktionen, keine Operationen mit gegensätzlichem Vorzeichen. Was aber meint dann Badiou mit Tod, wenn nicht die Sterblichkeit des menschlichen Tieres und deren ethische Überformung? Auch hier gibt er eine formale Antwort:

„‘Tod‘ nennt man für ein Erscheinendes in einer besonderen Welt* den Übergang von einem positiven Existenzwert* (so schwach er auch sei) zum Minimalwert*, also den Übergang zum Inexistieren*. ‘Tod‘ bezeichnet, mit anderen Worten, den Übergang $(E \times = p) \supset (E \times = \mu)$. Im Hinblick auf die Definition der Existenz (Grad der Identität mit sich selbst) kann man den Tod eines singulären Erscheinenden in einer bestimmten Welt auch als das Eintreten einer vollständigen Nichtidentität mit sich selbst definieren.“⁷⁹⁴

⁷⁸⁹ An dieser Stelle würde sich eine dialogische Lektüre von Badiou mit Baudrillards Zeitdiagnose von der gesellschaftlichen An- bzw. Abwesenheit des Todes anbieten – explizit mit: Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin 2001.

⁷⁹⁰ Badiou: *Ethik*, S. 53.

⁷⁹¹ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 542.

⁷⁹² A.a.O., S. 288.

⁷⁹³ Vgl. ebd.

⁷⁹⁴ A.a.O., S. 620.

Der Tod als eintretende Nichtidentität des singular Erscheinenden mit sich selbst – diese Definition bringt Sterbenden und Trauernden wenig, auch wenn Badiou sie als Befreiung vorstellt. Aber Tröstung und moralischer Aufbau sind auch nicht Badiou's erstes Ziel. Dennoch steckt in dieser zunächst blutleeren Definition nichts weniger als die Möglichkeit der Auferstehung. Warum ist das so?

„Genau wie die Existenz ist der Tod keine Kategorie des Seins. Er ist eine Kategorie des Erscheinens, oder genauer des Werdens des Erscheinens. Oder auch: Der Tod ist ein logischer, kein ontologischer Begriff. Alles, was man vom ‚Sterben‘ sagen kann, ist, dass es eine Beeinträchtigung des Erscheinens ist, die einen Übergang von einer (selbst wenn nicht-maximalen) positiv bewertbaren Situation zu einer minimalen Existenz bewirkt, d.h. einer Existenz, die bezogen auf die Welt null ist.“⁷⁹⁵

Der Tod ist nicht gleichbedeutend mit Inexistenz, da er notwendigerweise nicht ist, sondern *geschieht*, d.h. dem Existierenden geschieht.⁷⁹⁶ Sterben ist ein Übergang des Existenzwertes auf null *bezogen auf die Welt*, nicht mehr und nicht weniger. Diese starke Veränderung in der Erscheinungsfunktion ist einer gegebenen Vielheit äußerlich, d.h. nicht immanent. Das ist für Badiou das Argument, das Denken nicht weiter an Tod und Sterben auszurichten – es ist „vergeblich“⁷⁹⁷. Der Tod ist eine rein logische Konsequenz und kein Ereignis, das eine Reaktion einfordert. Das ‚Sein-zum-Tode‘ Heideggers ist nach Badiou die Folge einer fatalen Fehlorientierung, die versucht, das immanente ‚Ja‘ zu verschleiern – mit den bekannten politischen Folgen. Das Denken muss laut Badiou stattdessen auf den immanenten Bruch orientiert sein und dessen Erscheinen in Form von subjektivierten Körpern. Diese können sterben, d.h. ihr Existenzwert kann bezogen auf diese Welt auf null gehen, etwa wenn das Subjekt seine Elemente nicht halten kann und damit ihr Erscheinen vorübergehend beeinträchtigt wird. Vorübergehend heißt aber, dass der Existenzwert in einer anderen Welt, d.h. in einer anderen Logik der Zusammenhänge, wieder positiv aktualisiert werden kann. Mit anderen Worten: Auferstehung ist möglich. „Unter welchen Bedingungen“, fragt Badiou, „ist die Existenz, die unsere, die einzige, die wir bezeugen und denken können, die eines Unsterblichen?“⁷⁹⁸ Unter der Bedingung, dass eine Vielheit von Welten mit je eigenen Logiken gedacht wird. Um dies verständlich zu machen, nennt Badiou das Beispiel des Subjekts *Spartakus*:

⁷⁹⁵ A.a.O., S. 289.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd.

⁷⁹⁷ A.a.O., S. 290.

⁷⁹⁸ A.a.O., S. 288.

„Das heißt, dass das Subjekt namens ‚Spartacus‘, zusammen mit der Wahrheit, deren Korrelat es ist (‚die Sklaverei ist nicht natürlich‘), durch die Jahrhunderte von Welt zu Welt reist. Antiker Spartacus, schwarzer Spartacus, roter Spartacus. Diese Destination, die ein Subjekt in einer anderen Logik seiner Erscheinung-in-Wahrheit reaktiviert, nennen wir Auferstehung. Eine Auferstehung setzt, wohlgemerkt, eine neue Welt voraus, die den Kontext eines neuen Ereignisses, einer neuen Spur, eines neuen Körpers mitteilt, kurz, den Kontext einer Wahrheitsprozedur, mit der das verdunkelte Fragment, wenn seiner Verdunkelung entzogen, sich wieder verbindet.“⁷⁹⁹

Unsterblich zu sein bedeutet für Badiou, nach einer Idee zu leben, deren Aktualisierung, d.h. Auferstehung in anderen, folgenden Welten möglich ist. Statt eines Jenseits denkt der tief gläubige Atheist Badiou weitere *Diesseitse*. Worin besteht aber der logische Unterschied, ob die Hoffnung auf ein Jenseits oder ein anderes mögliches Diesseits zielt, auf Jüngstes Gericht oder Revolution? Was unterscheidet den materialistischen Dialektiker von einem paulinischen Christen, etwa eines rein körperlich denkenden Tertullian? Weniger, als sie verbindet, wie auch Žižek bemerkt: „Ich behaupte, daß man *nur* mittels eines materialistischen Ansatzes Zugang zu diesem [subversiven, EG] Kern hat und *vice versa*: Um ein wahrer dialektischer Materialist zu werden, muß man die christliche Erfahrung durchlaufen.“⁸⁰⁰ Die Gemeinsamkeiten des Ansatzes von materialistischer Dialektik und paulinischer Antiphilosophie wurde deutlich: 1. das Bewusstsein von der Universalität der Wahrheit; 2. die Möglichkeit der Teilhabe an einer Wahrheit, die Gewinn des Subjekts bedeutet; 3. die Möglichkeit der Auferstehung und damit die Unsterblichkeit. Durch den Kreuzestod wird die Trennung zu Gott abgesetzt, eingesetzt werden auch bei Badiou letztlich die Selbstbeschreibungen Christi: Weg (Prozessualität), Wahrheit und Leben (‚außer dass‘) – ein Vokabular, das er aus seiner „religiösen Umklammerung“⁸⁰¹ befreien will. Das leibliche Gebundensein ist Voraussetzung des Wirkens Gottes bzw. der Wahrheit. Es geht um exponierte Leiber und leibhaftige Teilhabe am christlichen Subjekt bzw. am Wahrheitssubjekt. Alles ist körperlich und der Tod bedeutet kein Ende, sondern Möglichkeit zur Transformation. Die subversive christliche Erfahrung, von der Žižek spricht, beinhaltet eine Aufhebung etablierter

⁷⁹⁹ A.a.O., S. 84. Badiou bezieht sich hier auf den von *Spartakus* angeführten Sklavenaufstand 73 v.Chr., den ‚Schwarzen Spartakus‘ der Sklavenrevolte um 1796 im heutigen Haiti und den ‚roten Spartacus‘ der kommunistischen aufständigen ‚Spartakisten‘ unter der Führung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. Vgl. a.a.O., S. 69–71, 82–85.

⁸⁰⁰ Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 8.

⁸⁰¹ Badiou: *Paulus*, S. 84.

Differenzen zu Gunsten der Fragen: was heißt Leben?⁸⁰² Und das, was ich tue – dient es dem Leben oder nicht? Das wiederum führt zu einem auf Binarität aufgebauten Weltbild und einer dualistischen Ethik im Sinne eines Entweder-Oders, das bereits bei Paulus herausgearbeitet wurde. Bei Badiou zeigt sich die Binarität unter anderem in der formalen Konzeption der Logiken der Welten, konkret anhand des *Punktes eines Transzendents*: „Ein Punkt der Welt“ [...] ist die Vorladung der unendlichen Totalität der Welt [...] vor die Instanz der Entscheidung, also die Dualität von ‚Ja‘ und ‚Nein‘.⁸⁰³ Zwar spielen graduelle Werte, etwa in der Erscheinungsfunktion, sehr wohl eine Rolle, aber im Grunde eskaliert Badiou's Theorie in der Unentscheidbarkeit des Ereignisses und der daraus resultierenden Möglichkeit der Entscheidung zum ‚Ja‘, bzw. der Erzwingung einer Haltung zum ‚Ja‘.

Diese Entscheidungsmöglichkeit führt zum folgenreichen Unterschied: „Dass der Materialismus immer nur die Ideologie einer Bestimmung des Subjektiven durchs Objektive sein könne, hat ihn philosophisch disqualifiziert“⁸⁰⁴, ist Badiou's Ausgangsbefund, von dem aus er eine Form des Materialismus formuliert, die die Bestimmungsverhältnisse verkehrt: der subjektivierte Körper entscheidet über die Welt. Badiou's Projekt ist ein Materialismus frei von Metaphysik. Das paulinische Projekt ist ebenfalls – zumindest nach Tertullians und Badiou's Lesart – materialistisch, hält jedoch an der „transzendenten Maschinerie“⁸⁰⁵ fest. Das geht, denn wie auch Asmuth bemerkt, führt „ein durchgängiger ‚Materialismus‘ [...] nicht zwangsläufig zu einer von Metaphysik befreiten Weltanschauung.“⁸⁰⁶ Die *paulinische Geste* gibt den Gedanken einer unbeeinflussbaren höheren Ordnung, die die Relevanz der weltlichen Ordnung und deren Möglichkeitsspielraum in der Welt unterläuft, nicht auf. Badiou's Materialismus hingegen fordert die Schaffung einer bisher unbekannten, unmöglichen, aber nicht höheren Ordnung im Hier und Jetzt: eine *andere Welt* ist möglich.⁸⁰⁷ Es ist möglich, sie – wenn auch in Abhängigkeit zu materiellen Gegebenheiten, dem Ereignis und dessen Spur – aktiv zu gestalten, ohne auf ein eschatologisches Geschehen zu hoffen. Der Bruch ist immanent.

⁸⁰² Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 535.

⁸⁰³ A.a.O., S. 617. Dabei versteht Badiou unter ‚Welt‘ eine ontologisch geschlossene Menge, die eine der Logiken des Erscheinens bezeichnet.

⁸⁰⁴ Badiou: *Paulus*, S. 84.

⁸⁰⁵ Ebd.

⁸⁰⁶ Asmuth: „Körperliche Christen“, S. 296.

⁸⁰⁷ Es ist kein Zufall, dass emanzipatorische Strömungen das Unmögliche oder die Möglichkeit der anderen Welt als Parole formulieren, z.B. Vandana Shiva: „Eine andere Welt ist möglich“ oder Che Guevara: „Seien wir realistisch, versuchen wir das unmögliche“. Žižek erklärt hingegen, dass diese Parolen anachronistisch seien, da wir zunehmend weniger in etwas leben, was überhaupt ‚Welt‘ genannt werden kann. Vgl. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*, London 2010, S. 365.

Leben heißt Exzess

„Was ist, ist. Was nicht ist, ist möglich.“⁸⁰⁸

Welchen Beitrag leistet Badiou für das Verständnis leiblicher Übergangserfahrungen? Inwiefern formuliert Badiou in Folge der paulinischen Geste die Erfahrung einer Grenzüberschreitung? Es lohnt sich, an dieser Stelle ein paar Schritte zurückzutreten und das paulinische Gesamtbild zu betrachten. Zu sehen sind Tod und Auferstehung Christi und die sie erzählende *paulinische Geste*. Letztere löst verschiedene Kaskaden an Grenzverschiebungen aus, die über die Jahrhunderte – durch das frühe Christen-Christentum, das Mittelalter, die Neuzeit – aktualisiert, verleugnet und verdunkelt werden. Badiou reflektiert die Auferstehung der paulinischen Geste im politischen Kontext des 20. Jahrhundert und übersetzt sie in die Logik der Welt des 21. Jahrhunderts. Die Übersetzung stützt sich vor allem auf das Benennen von Demarkationslinien, die Badiou z.B. in der komplexen Frage der Körperlichkeit erkennt. Badiou verschafft so einer Theorie Raum, die gleichermaßen den demokratischen Materialismus, wie jede Art von Idealismus kritisieren kann. Wie er vorgeht und welche Rolle dabei die Begriffe von Leben und Tod einnehmen, wurde gezeigt. Jetzt soll von diesem Befund ausgehend gefragt werden: welchen Grenzbegriff, welchen Relationsbegriff etabliert Badiou in seinem Werk?

Todesdenken und Grenzdenken, so lautete die Ausgangsthese des Kapitels, sind eng miteinander verflochten. Badiou lenkt das philosophische Interesse weg von Tod und Sterben und hin zum Leben, das dem Tod gegenüber indifferent gedacht wird. Die These soll daher umformuliert werden: Denken des Lebens und Denken der Überschreitung bedingen sich, Leben heißt Exzess. Badiou verfasst eine Ontologie des Übergangs, der gleichermaßen formal wie körperlich gedacht wird. Um zu verstehen, wie Badiou Grenze, Relation und Überschreitung denkt, muss noch einmal vergegenwärtigt werden, dass sein ganzes Denken auf Unendlichkeiten und Mengen aufbaut:

„Die Menge im Cantorschen Sinn hat keine andere Essenz, als eine Vielfältigkeit zu sein; sie ist ohne äußere Begrenzung, da nichts ihre Wahrnehmung hinsichtlich einer anderen Sache begrenzt; sie ist ohne innere Begrenzung, da das, wovon sie die vielfache Ansammlung ist, indifferent ist.“⁸⁰⁹

⁸⁰⁸ Refrain eines Lieds der *Einstürzenden Neubauten*: „Was ist ist“ (1996). Für diesen Hinweis danke ich Michael Nestler.

⁸⁰⁹ Badiou: *Gott ist tot*, S. 33.

Der Abwesenheit äußerer und innerer Grenzen begegnet Badiou wiederum mit einer mathematischen Überlegung. Am Beispiel der Limesordinalzahl definiert er, was trotz der grenzenlosen Vorbedingung Grenze bedeuten kann:

„Die Grenze gibt der Folge ihr Seinsprinzip, den Eins-Zusammenhalt der Vielheit, die sie ist, und zugleich ihren ‚letzten‘ Term, also jene Eins-Vielheit, zu der sie strebt, ohne sie zu erreichen oder sich ihr auch nur anzunähern. Eine solche Verschmelzung – an der Grenze – zwischen dem Ort des Anderen und seinem Eins, die sich auf einen anfänglichen Seinspunkt (hier die Leere $\emptyset$) und die Verlaufsregel (hier die Nachfolge) bezieht, ist der allgemeine Begriff des Unendlichen.“⁸¹⁰

Badiou's Grenze läuft in die Leere, produziert aber gleichzeitig lokalisierte Situationen und daher Ausschlüsse von Elementen, die nicht zur Situation gezählt werden. Situationen und Welten können daher formal *geschlossen* sein – aber nicht wie Dedekinds ‚Sack‘, sondern wie Cantors abgründige Menge: geschlossen und doch unendlich.⁸¹¹ Die Grenze ist diskursiv, kontingent und prekär. Eine Philosophie bzw. eine Ideologie, die dem Denken eine unüberschreitbare Grenze gegenüberhält, sieht Badiou daher als starke Bedrohung.⁸¹² Stattdessen engagiert sich Badiou für die ständige Verflüssigung von Grenzen, da dies ihrer ontologischen Verfasstheit entspricht.

An dieser Stelle bietet es sich an, einen Blick zurück auf die Grenzbestimmungen des ersten Kapitels zu werfen, die im Dialog mit Hegel und Levinas erarbeitet wurden. Lassen sie sich mit Badiou's Grenzdenken in Deckung bringen? Die Idee ist, dass durch die Beantwortung dieser Frage die Charakteristik der badiou'schen Dynamik des Exzesses differenziert herausgearbeitet werden kann. ‚Grenzen widersetzen sich der Reduktion‘ und ‚Grenzen, waren, sind und bleiben Unruheherde‘ – diese Thesen sind mit Badiou's Denken vereinbar, wie bereits gezeigt wurde. Was ist mit der These ‚Die Konzeption der Grenze begründet Sozialität‘? Badiou's oben zitierte Definition der Grenze ist bemerkenswert und wenngleich hier nicht auf die argumentativen Details eingegangen werden soll, wird durch sie erkennbar, dass in dieser formallogischen Überlegung nicht nur die Grenze, sondern auch das Subjekt mitdefiniert wird. Dieser definitorischen Identifikation von Subjekt und Grenze geht Finkelde in seinem erhellenden Text *Politische Logik* nach. Das überzählige Subjekt erscheint, so Finkelde, „als Medium einer Grenzziehung zwischen Logik und Poli-

⁸¹⁰ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 179.

⁸¹¹ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 329.

⁸¹² Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 88.

tik.⁸¹³ Es ereignet sich an der Stelle, an der durch ein Nehmen und Geben von Gründen nichts entschieden werden kann. Diese Unentscheidbarkeit erzwingt eine Entscheidung in Form eines Exzesses. Im Entscheiden etabliert sich das Subjekt „auf der Grenze der herrschenden Ordnung und markiert zugleich deren verborgene Leerstelle.“⁸¹⁴ Diese Leerstelle oder Negativstelle transformiert sich in den Handlungs- und Gestaltungsspielraum einer souveränen Macht.⁸¹⁵ Das Subjekt existiert wie die Grenze als Kontextbruch, als Überschuss und „außer dass“.⁸¹⁶ Die Spaltung in ein durch Gleichzeitigkeit charakterisiertes, nicht-dialektisches Verhältnis disjunkter Funktionen – Grenzziehung und Exzess – ermöglicht Subjektivierung im überindividuellen Sinne, d.h. sie ermöglicht Individuen, am kollektiv konzipierten Subjekt teilzuhaben. Insofern begründet die Konzeption der Grenze die Form der Sozialität.

Ist die Grenze auch für Badiou eine „Beziehung ermöglichende Funktion“? Um Badiou's Einverständnis mit dieser vierten Grenz-These zu prüfen, ist ein Blick auf sein komplexes Verständnis von Relationalität notwendig.⁸¹⁷ Er stellt sich selbst die Frage: „Was bewirkt, daß jede Welt, jede Situation, so inkonsistent auch ihr Sein sein mag, unerbittlich *verbunden* sind?“⁸¹⁸ Dazu unterscheidet Badiou zwei Typen von Relationen: jene, die für eine Theorie der reinen Vielheit konstitutiv sind und *in-tramundane Relationen*, also Relationen unter erscheinenden Objekten derselben Welt.⁸¹⁹

„Eine Relation ist eine Verbindung zwischen objektiven Mannigfaltigkeiten, ist eine Funktion, die, in der Ordnung der Existenzintensitäten oder der atomaren Lokalisierungen, nichts schafft, was nicht schon vom Erscheinungsregime dieser Mannigfaltigkeiten (durch die Objekte, deren Seinsträger sie sind) vorgeschrieben wäre.“⁸²⁰

⁸¹³ Dominik Finkelde: „Politische Logik“, in: ders. und Rebekka Klein (Hrsg.), *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Halle 2014, S. 216–241, hier S. 218.

⁸¹⁴ Dominik Finkelde und Rebekka Klein (Hrsg.): *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Halle 2014, S. 16.

⁸¹⁵ Für Poststrukturalist*innen wie Chantal Mouffe ist dies die Definition des Politischen überhaupt.

⁸¹⁶ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 63. Die Identifizierung von Grenzen als Kontextbruch wurde bereits in Kapitel [1.2.2] beschrieben.

⁸¹⁷ An dieser Stelle kann nur ein kurzer Einblick gegeben werden. Für eine nähere Betrachtung lohnen sich Badiou: *Logiken der Welten*, S. 129–159 und 320–326.

⁸¹⁸ Badiou: *Gott ist tot*, S. 177.

⁸¹⁹ Vgl. *Logiken der Welten*, S. 321, 325.

⁸²⁰ A.a.O., S. 321.

Objekte werden nicht durch ihre Relation zueinander bestimmt – denn „eine Relation schafft weder Existenz noch Differenz“⁸²¹ –, sondern durch eine von der Relations-Operation disjunkten Grenz-Operation, die das Erscheinen von Objekten in einer Welt ermöglicht. Dennoch wäre es verkürzt, die Relation als rein nachgeordnete Verbindung zu sehen. Badiou verweist auf verschiedene Ebenen: „Ontologisch ist eine Welt dem zuweisbar, was erscheint, und logisch den Relationen zwischen Erscheinenden“.⁸²² Das Dasein braucht diese doppelte Bestimmung.⁸²³ Die Ordnungsstruktur des Erscheinenden, d.h. das Netz von Differenzen und Identitäten der in einer Welt als Objekte erscheinenden Mannigfaltigkeiten nennt Badiou *Transzendental einer Welt*.⁸²⁴ Die Ordnungsrelation des Transzendentals bewahrt die Struktur des Erscheinenden, indem sie nicht nur existente Objekte verbindet, sondern auch deren nicht-existenten Elemente.⁸²⁵ Das ist deshalb wichtig, da das Inexistente „das Maß dessen ist, was einer Welt geschehen kann.“⁸²⁶ Relationen ordnen das Erscheinende, definieren und autorisieren Existenzgrade, sie verhandeln Fragen von ‚mehr‘ oder ‚weniger‘. Die Logik einer Welt besteht aus dieser relativen Konsistenz. Insofern zeigt sich auch die vierte These mit Badiou trotz aller Kontroversen mit Hegel und Levinas kompatibel.

Es bleibt die letzte These: ‚Grenze ist relationstheoretischer Begriff des Endlichen‘. Welchen Stellenwert nimmt der Begriff des Endlichen überhaupt bei Badiou ein, der sich ja gerade zur Aufgabe macht, die Existenz ohne Endlichkeit zu denken?⁸²⁷ Es wurde im Kontext des Todes bereits beschrieben, dass es Badiou bezüglich der Endlichkeit um ein Mehr oder Weniger von Existenzgraden geht. Dabei ist eine Situation oder eine Welt mit einer *unerreichbaren Schließung* versehen – sie ist abgegrenzt.⁸²⁸ Die Logik einer Welt hüllt die Existenz in die Eins und vervollständigt damit die Zählung innerhalb der Welt. Dennoch bleibt die Welt immanent mit der Leere verbunden. Was bedeutet also Endlich-Sein, wenn nicht Begrenzt-Sein? Badiou muss hier die Endlichkeit der menschlichen Existenz mitdenken, insbesondere, wenn er Subjekt und Wahrheitskörper mit der Möglichkeit der Unsterblichkeit ausstattet und zu einem sterbli-

⁸²¹ Vgl. a.a.O., S. 330.

⁸²² A.a.O., S. 324.

⁸²³ Vgl. ebd. Das Dasein bezeichnet hier „die Vielheit, gedacht im Sinne ihrer Erscheinung in einer Welt*, als lokalisiert in einer Welt, also die Vielheit als ‚da‘ und nicht im Sinne einer streng ontologischen* Komposition.“ A.a.O., S. 609.

⁸²⁴ Vgl. a.a.O., S. 620. Das Transzendental, das durch Bezugnahmen eine innere Ordnung herstellt, ist damit ihrer Funktion nach erstaunlich nah an der augustinischen Vorstellung der Seele.

⁸²⁵ Vgl. a.a.O., 322.

⁸²⁶ Vgl. ebd.

⁸²⁷ Vgl. a.a.O., S. 288.

⁸²⁸ Vgl. a.a.O., S. 333.

chen, tierischen Körper in Opposition setzt. Was definiert die Endlichkeit dieses tierischen Körpers? Es zeigt sich: nicht die Grenze ist für Badiou relationstheoretischer Begriff des Endlichen, sondern die intramundane Relation – hier unterscheidet sich seine Position zu den im ersten Kapitel entwickelten Thesen. In dieser Differenz liegt die Besonderheit des badiouischen Denkens begründet. Sie ist Folge eines Denkens, das Universalität und Partikularität nicht in Widerspruch, sondern formal in Beziehung setzt. Es gibt nichts als Unterschiede und das schafft radikale Gleichheit: „Die Produktion von Gleichheit, die gedankliche Außerkraftsetzung von Differenzen, sind die materiellen Zeichen des Universalen.“⁸²⁹ Das ist, was Badiou in Paulus liest:

„Was Paulus unternimmt und was letztlich als progressive Erfindung gewertet zu werden verdient, ist, den universalisierenden Egalitarismus durch die Umkehrbarkeit einer antiegalitären Regel hindurchzuführen. Das erlaubt ihm, den ausgewogenen Kontroversen um die [...] Regel aus dem Weg zu gehen und gleichzeitig die globale Situation so zu arrangieren, dass sich die Universalität auf die partikularisierenden Differenzen [...] zurückwenden kann.“⁸³⁰

Es ist diese paulinische Erfindung, die Badiou heute im neoliberalen Kontext – Gleichheit in Form von Warenförmigkeit – und in der gesellschaftlichen Debatte um Identitätspolitik in aktualisierter Form anzubringen versucht.⁸³¹

In *Das Endliche und das Unendliche* beantwortet Badiou vor einem Kinder-Publikum die Frage nach der Endlichkeit auch mit dem Verweis auf verschiedene Denk-Ebenen und verbindet das Endliche vor allem mit dem Affekt der Freude und des Genusses, das Unendliche mit der Macht des Denkens. Die Reize des Endlichen sind etwa an einem schönen Sommertag in guter Gesellschaft zu finden. Leben bedeutet dann ein Genießen des Flüchtigen, eine Lust am Bewusstsein des Schwindenden – *Verweile doch, du bist so schön!* Der Mensch ist nicht unendlich, aber er kann die Unendlichkeit denken und auch verstehen, dass und wie er als Subjekt Unsterblicher werden kann. Dieses Spannungsfeld bedeutet Glück, so Badiou zu den Kindern: „Wenn wir beides besitzen, die Freuden des Endlichen und die Macht des Unendlichen, dann glaube ich, dass wir dem Glück nahekommen. Das Glück ist immer etwas Endliches und auch etwas Unendliches.“⁸³² Mit der doppelten Bindung an die Freude am Endlichen und das Denken des Unendlichen wird Leben zum Exzess selbst. Nicht der Tod ist die Erfahrung einer Grenzüberschreitung, sondern das

⁸²⁹ Badiou: *Paulus*, S. 133.

⁸³⁰ A.a.O., S. 128, Hervorh. im Orig.

⁸³¹ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 321: „Das Universale zugunsten der demokratischen Parität der Sprachspiele zu verabschieden, ist unannehmbar.“

⁸³² Badiou: *Das Endliche und das Unendliche*, S. 31.

Leben. Es ist fortwährender Produktionsprozess von Selbem und Gleichem, ein Arrangement von Partikularität und Universalität. Zugleich bedeutet Leben eine Grenzüberschreitung, die ohne Transzendenz auskommt und dennoch die Möglichkeit zum Glauben, zur Liebe, zur Hoffnung, zur Wahrheit und zur Unsterblichkeit bereithält. Nur das Heil wird nie versprochen, es ist logischerweise ausgeschlossen. An seine Stelle tritt die Erfahrung des Glücks, das sich nicht aus dem Resultat der Veränderung, sondern aus der Veränderung selbst ergibt. Bei Badiou gibt es deshalb – und das ist der Unterschied zur christlichen Eschatologie – kein Ende der Transformation. Die paulinische Universalisierung der Heilsperspektive wird bei Badiou zu einer säkularen Universalisierung der Transformations- bzw. Revolutionsperspektive umgeformt. Badiou formuliert eine Philosophie des Transivitativsvertrauens.

Die *paulinische Geste* zeigt sich als eine radikale subjektive Geste, deren Folgen über die Jahrtausende bis in das heutige Denken und Handeln nachwirken. Sie kann definiert werden als Grenzverlagerung, die eine Umordnung der gedanklichen Orientierungen und damit der weltlichen Verhältnisse auslöst. Während Augustinus diese Umordnung als Anlass erkennt, eine neue Ordnung zu etablieren und mit Autorität auszustatten, findet Badiou in der Geste genau die Bewegung, die gegen „jede Institutionalisierung von Weltanschauungen“⁸³³ anarbeitet. Badiou versucht daher, die Übersetzung des Ereignisses in die christliche Lehre auf dessen universalistische Kernaussage zurückzuübersetzen. Dazu gehört die materialistische Ausrichtung genauso, wie die Umcodierung des Todes von einer finalen zu einer transitorischen Operation und das Aufzeigen einer möglichen Unsterblichkeit. Der Gewinn des ewigen Lebens bedeutet permanenter Exzess eines treuen, progressiven, militanten, radikalen Subjekts. Die *paulinische Geste* stellt das Subjekt in den Mittelpunkt und markiert damit gleichzeitig ihren heikelsten Punkt: ist im großen Panoramabild der paulinischen Geste von Paulus bis zu Badiou Platz für das Andere? Badiou fragt: „Existiert der Andere?“⁸³⁴ Dass diese Frage überhaupt gestellt wird, hängt damit zusammen, dass der Tod als *ganz Anderes* seine Bedeutung verliert. Die *paulinische Geste* banalisiert den empirischen Tod, Badiou spitzt diesen Bedeutungsverlust durch seine Immanenz-Orientierung noch zu. Der Tod hat seinen Stachel verloren – zumindest in der Theorie. Die beunruhigende Folge: wie das Andere des Lebens wird auch das andere Leben zweitrangig. Um das ‚ganz Andere‘ – ein anderer Name für Gott – zu verabschieden, muss Badiou auch jede Orientierung hin zum Anderen verdächtigen. Damit führt Badiou programmatisch zwar ein Projekt fort, das Levinas als toxisch ablehnt, versucht jedoch, diese unweigerlich

⁸³³ Vgl. Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 197.

⁸³⁴ Badiou: *Ethik*, S. 31.

in Gewalt mündende Ausrichtung der egologischen Tradition durch deren Wendung hin zu einer egalistischen Transformation auszuhebeln. Wie kann auf dieser Grundlage, die das Leben als Prinzip in den Mittelpunkt der Philosophie stellt, *individuellem* Leben – dem eigenen oder dem anderen – an sich Wert beigemessen werden? Es ist gerade diese Frage, deren Relevanz Badiou bezweifelt und damit Ambivalenzen kapitalistischer Demokratien empfindlich anfasst. Um die Zusammenhänge von Anerkennung der Alterität, Todesbegriff und Tod des Anderen zu verstehen, braucht es nun eine Perspektive auf den Tod, die dessen Irrelevanz und Reversibilität nicht bestätigt. Es braucht einen systematischen Gegenentwurf zur paulinischen Geste. Dieser findet sich – wie schon bei der Grenze – wieder bei Levinas.

2.2 Tod als Ereignis des radikal Anderen

*„Die Beziehung zum Tod, älter als jede Erfahrung,
ist keine Vision des Seins oder des Nichts.“⁸³⁵*

Nach dem großen figurenreichen Panoramabild der paulinischen Geste steht nun ein ganz anderes Bild im Mittelpunkt. Zu sehen ist: ein Abgrund. Keine gähnende Leere, die die Betrachterin bedrohlich anhaucht, sondern eine Unendlichkeit, die unmittelbar betroffen macht. Levinas soll – wie auch schon im Grenzkapitel – als andere Stimme und Stimme ‚des Anderen‘⁸³⁶ gehört werden. Es geht nun darum, der paulinischen Geste und deren nachfolgenden Begriffen von Leben und Tod mit dem radikal am Anderen orientierten Ansatz von Levinas zu antworten. Es ist eine phänomenologische, eine ethische, eine jüdische Antwort. Levinas’ Position in dieser Untersuchung ist gewissermaßen umzingelt, denn es gilt, seinen Ansatz als Antwort sowohl auf Paulus, insbesondere aber auch auf Badiou zu formulieren, jenen zeitgenössischen Vertreter der paulinischen Geste, der chronologisch wie inhaltlich nach Levinas schreibt und sich intensiv auf ihn bezieht. So sollen – zurück nach vorn – unterschiedliche Perspektiven argumentativ mit einem Hinterstich miteinander vernäht werden – mit einem roten Faden, dessen Ende notwendigerweise immer lose bleiben wird.

⁸³⁵ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 24.

⁸³⁶ Levinas schreibt selbst ‚der Andere‘, ‚das Andere‘ und ‚die Andere‘, weshalb auch hier im Text die Pronomen des Anderen – jedoch stets im Singular – wechseln.

Um die Verschiedenheit des Ansatzes in seiner Schärfe zu verstehen, ist es zunächst hilfreich, sich einen Überblick über die Gemeinsamkeiten zu verschaffen. Was verbindet Levinas und den paulinischen Badiou? Folgende geteilte Positionen sind sichtbar geworden: in ihrer Programmatik geht es nicht *ums Ganze*, auch nicht um Agambens *Rest*, sondern ums *Unendliche*. Sie versuchen, eine Universalität ohne Totalität philosophisch zu begründen. Eine Störung der Ordnung erscheint nicht als Drohung, sondern als Versprechen. Angesichts der Kompromisslosigkeit der störenden Diskontinuität tritt die Idee des Heils tendenziell zurück. Als maßgeblich für das Leben erscheint die Überwindung des *conatus*, die Übersteigung der animalischen Existenz. Sie suchen die Möglichkeit jenseits des Möglichen und nennen die dieses Verhältnis gestaltende Beziehung *Liebe*. Ihre Perspektive zielt auf Innerlichkeit. Sie zeigen sich misstrauisch gegen das, was sie als abendländisches Denken verstehen, wenngleich sie eben dies als Bezugspunkt permanent ventilieren. Das Sein, aber noch mehr das Sein-zum-Tode lehnen sie als Orientierungsrichtung ab. Diese Aufzählung von gemeinsamen heiklen Fragestellungen könnte weiter fortgeführt werden. Klar ist, dass die Positionen eine nicht unbeträchtliche Schnittmenge aufweisen, ohne die ihre Gegensätzlichkeit nicht zu verstehen ist. Was also unterscheidet das Denken des christlich und marxistisch glaubenden Atheisten Badiou von Levinas, der im jüdischen Raum philosophiert?⁸³⁷

Statt die Streitpunkte überblickend aufzulisten, soll diese Frage in einer Formel beantwortet werden. Wie in der bisherigen Untersuchung herausgearbeitet wurde, formuliert die *paulinische Geste* von Paulus bis Badiou im Kern ein ‚Ja‘. Durch das ‚Ja‘-Sagen zur Teilhabe konstituiert sich das Subjekt. Levinas stellt diesen Kern radikal in Frage, indem er sagt: „Nicht ich – der Andere kann *Ja* sagen.“⁸³⁸ Die Gegenüberstellung der Formeln zeigt ein gemeinsames ‚Ja‘, das es einem ‚Nein‘ vorzuziehen gilt, markiert aber zeitgleich eine radikale Wende der Denkrichtung. Wie die *paulinische Geste* das ‚Ja‘ universalisiert, stellt auch Levinas’ jüdischphänomenologische Geste eine Universalisierung folgender Grundformel dar: „Meine Auffassung des Judentums ist nicht, dass es von der Menschheit gesondert ist. Ich würde sagen, das Blut aller Menschen fließt durch die jüdische Wunde.“⁸³⁹ Auch in Levinas’ politischen Texten sind die theologischen Inhalte implizit präsent. Dominique Janicaud kritisiert Levinas

⁸³⁷ Paul Ricœur weist in einem Interview mit Salomon Malka darauf hin, dass Levinas das Etikett ‚Jüdischer Philosoph‘ nicht mochte, da es eine Marginalisierung andeute. Es gehe nicht darum jüdischer Philosoph zu sein, sondern Philosoph, der das Judentum eines Philosophen hat. Vgl. Malka: *Emmanuel Levinas*, S. 186.

⁸³⁸ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 131, Hervorh. im Orig.

⁸³⁹ Emmanuel Levinas: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg, München 2006, S. 173f.

für dieses „methodische Doppelspiel“⁸⁴⁰, bei dem vorgeblich Phänomenologie, aber letztlich Theologie betrieben werde. Tatsächlich bedarf es methodischer Vorbemerkungen sowohl was das levinassche, als auch was das eigene Vorgehen anbelangt. Auf das Paradox des Ansatzes einer Phänomenologie des Unsichtbaren wurde bereits hingewiesen. Gott, der Andere und auch der Tod stellen ein strukturell verknüpftes Rätsel dar, das durch sein Entzogensein eine phänomenologische Analyse besonders herausfordert. Wie sich Levinas diesem „Rätsel“⁸⁴¹ und „Geheimnis“⁸⁴² nähert, beschreibt Derrida in einer Bemerkung über die Entwicklung der Gedanken in *Totalität und Unendlichkeit*:

„Sie entfaltet sich gleich der ununterbrochenen Beharrlichkeit das Wellenschlags gegen einen Strand: immerwährende Wiederkehr und Wiederholung derselben Welle gegen dasselbe Ufer, an dem sich jedoch alles wieder zusammenzieht und in unendlicher Weise erneuert und bereichert.“⁸⁴³

Derridas Bild ist auch deshalb so treffend, weil es den erkenntnistheoretischen Anspruch zeigt: die Welle wird den Strand nie erreichen, nie dort ankommen und Besitz ergreifen, sondern muss sich immer wieder zurückziehen und anders nähern und so den utopischen Grenz-Ort als Nicht-Ort der Begegnung erhalten. Es gestaltet sich ein Ufer, das dynamisch, aber nicht diffus, sondern in seinem Nicht-Erreichen-Können ausgesprochen scharf und konsequent ist. Levinas will primär nicht erkennen, denn Erkennen bedeutet Vereinnahmen – eine unzulässige Landnahme.⁸⁴⁴ Levinas adressiert mit seinem Denken das Geheimnis, verfällt dabei jedoch weder in eine kryptische oder geheimnisvolle Sprache noch in eine verzagte oder pejorativ ausbuchstabierte Rhetorik des Mangels. Im Gegenteil schafft dieses Halten der Fragen am unendlichen Abgrund erst die Konzentration auf die Frage des Menschlichen und hält auf diese Weise die Spur auf dem Weg eines radikalen Humanismus, zu dem auch die Verantwortung, das Getötet-Werden und das (Nicht-)Töten gehört. Der phänomenologische Ansatz ist dem Studium von und bei Husserl und insbesondere Heidegger geschuldet. Bei aller Abgrenzung – die Art, wie

⁸⁴⁰ Vgl. Susanne Plietzsch: „Es dauert mich‘ – Tod und Zeit im Denken Emmanuel Levinas“, in: Dan Diner (Hrsg.), *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Band 1 (2003), S. 47–62, hier S. 49.

⁸⁴¹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 23.

⁸⁴² Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 12.

⁸⁴³ Jacques Derrida: „Gewalt & Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, S. 121–235, hier S. 129.

⁸⁴⁴ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 19.

Levinas Fragen stellt, bleibt heideggerianisch.⁸⁴⁵ Inhaltlich ist Levinas' Werk als ethische Antwort auf Heideggers Ontologie zu verstehen und dies beinhaltet auch eine intensive Bezogenheit, die von Anerkennung und intellektueller Hochachtung – Levinas hält ein Studium von Heidegger für „unerlässlich“⁸⁴⁶ – einerseits und heftiger Ablehnung der Denkweise und des durch sie induzierten humanitären Versagens andererseits gehalten wird. Insofern kann Levinas auch als anti-totalitäres Korrektiv der deutschen Phänomenologie gelesen werden, indem er die wichtigen Fragen seiner Vorgänger nach Sein, Zeit, Leib und Tod übernimmt, aber die antwortenden Ausrufezeichen durch ein hörendes, undurchdringliches Fragezeichen ersetzt. Ein Fragezeichen, durch das *Gott ins Denken einfallen kann*.⁸⁴⁷ Was von Levinas als notwendige Öffnung gedacht wird, interpretieren Kritiker*innen wie Badiou als intellektuelle Leckage. Statt wie Badiou eine Banalisierung und Säkularisierung des Unendlichen anzustreben, argumentiert Levinas gerade gegen die Banalität des Daseins und versucht im Gegenteil die Unendlichkeit überhaupt wieder der Philosophie in ihrer Unzugänglichkeit zugänglich zu machen. Levinas beklagt, die Philosophie sei seit Kant Endlichkeit ohne Unendliches – auch als unmittelbare Folge eines Todesdenkens, das den Tod als Abschluss des Seins versteht. Welche Art Antworten sind also zu erwarten, wenn Levinas hinsichtlich der Erfahrung des Todes befragt wird? Es sind Aussagen, die das ontologische Vokabular Heideggers ins Ethische wenden. Es sind phänomenologische Fragen, die leibliche Erfahrungen zum Prüfstein religionsphilosophischer Überlegungen machen und damit einen Gegenentwurf zu primär ontologischen wie ontotheologischen Ansätzen bieten. Es sind wiederum theologische Argumente, die in phänomenologische Analysen hineinwirken. Diese disziplinäre Gemengelage hat einen klaren Output: Levinas sieht Ethik als erste Philosophie. Ethik ist für Levinas keine abgeleitete Lehre oder Teildisziplin, sondern Name für das Entstehen einer Beziehung zur Anderen als absolut Anderen, d.h. das Wesentliche der Ethik liegt in ihrer *transzendierenden Intention*.⁸⁴⁸ Alles Denken, d.h. jedes Formalisieren und begriffliches Fassen ist der Ethik – Levinas

⁸⁴⁵ Wie Heidegger nutzt Levinas die Rhetorik der vergessenen philosophischen Frage: Heidegger mahnt die ‚Seinsvergessenheit‘ an. Strukturanalog klagt Levinas die ‚Andersvergessenheit‘ an und bietet ebenfalls mit dem Blick auf das Jenseits des Seins dem Denken des Seins eine alternative Perspektive. Beide formulieren (wie auch Husserl) im Gestus eines Großentwurfs, der nicht nur Teile, sondern die gesamte philosophische Tradition kritisiert und dem Denken eine neue Basis geben will.

⁸⁴⁶ Levinas: *Gott, der Tod und de Zeit*, S. 31.

⁸⁴⁷ Vgl. Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg, München 1999.

⁸⁴⁸ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und de Zeit*, S. 32.

nennt sie den Königsweg der metaphysischen Transzendenz⁸⁴⁹ – nachgeordnet: „Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus“⁸⁵⁰ bzw. „früher als die Ebene der Ontologie ist die Ebene der Ethik.“⁸⁵¹ Aus diesem Grund formuliert Levinas seine Aussagen nicht wie Badiou in Matheme, sondern lässt sie vielgestaltig, poetisch und wellenartig immer wieder gegen das selbe abgründige Ufer laufen.

Wie also vorgehen? In diesem Kapitel gilt es, das ‚Ja‘-Sagen des Anderen, das Überschritten-Werden, im levinasschen Denken nachzuzeichnen und die sich daraus ergebenden Implikationen für ein vertieftes Verständnis des Todesphänomens herauszustellen. Da der Tod sich wie ein blutroter Faden durch Levinas’ gesamtes Textgewebe zieht, werden Passagen aus mehreren Veröffentlichungen berücksichtigt, insbesondere stehen jedoch mit *Die Zeit und der Andere* (1947) und *Gott, der Tod und die Zeit* (1993) ein sehr frühes und ein sehr spätes Werk im Fokus.⁸⁵² An dieser Klammer ist nicht nur die Bedeutung der Todesfrage für das levinassche Denken, sondern auch deren unabgeschlossene Entwicklung erkennbar. Ergänzend dazu ist eine Lektüre Heideggers zum Verständnis der Abgrenzungsbewegung unabdingbar. Aus der Fülle der Sekundärliteratur werden vor allem die Beiträge gehört, die Levinas in seiner Beziehung zu Heidegger und/oder zum paulinischen Todesverständnis verstehen, weiterdenken und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Leiberfahrung, Wahrheitsbegriff und Subjektkonstruktion thematisieren. Insbesondere seien hier Jakub Siróvatka, Richard Cohen, Claire Elise Katz und die bereits zitierten Han und Klun genannt.

Warum ist der Tod in Levinas’ Werk eine Konstante und als solche so präsent? Auf diese Frage gibt es mehrere Antworten auf verschiedenen Ebenen, die zum Teil bereits erwähnt wurden. Das positivistische Diktum „*Death as a motive ist moribund*“⁸⁵³ ist nach den Weltkriegern und der Erfahrung des Holocaust ungültig. Vielmehr werden die Existenz, die Sterblichkeit, der Ursprung der Gewalt und die Sinnfrage des Leidens als philosophische Fragen omnipräsent. Die Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommende Phänomenologie widmet sich mit großer Aufmerksamkeit den dem Leben immanenten Erscheinungen, zu denen auch das Sterben gehört. Husserl untersucht Sterben und Tod als ‚Weltvorkommnisse in

⁸⁴⁹ Ebd.

⁸⁵⁰ A.a.O., S. 58.

⁸⁵¹ A.a.O., S. 289.

⁸⁵² Ein differenzierter Nachvollzug der Entwicklung der Todesproblematik in chronologischer Reihenfolge der levinasschen Werke findet sich bei Jakub Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg, München 2006, S. 100–130. Sirovátkas These ist, dass sich im levinasschen Todesdenken die Entwicklung seiner Philosophie als Ganzes widerspiegelt.

⁸⁵³ Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 1234.

ihrer transzendentalen Bedeutung für die Konstitution einer Welt‘, sieht die Phänomene als ‚Limesfälle‘ und ‚Randprobleme‘, als Probleme, bei denen die phänomenologische Methode an ihre Grenze gelangt.⁸⁵⁴ Bei Heidegger wird dieses Randproblem zentral. Das Sterben ist nicht Phänomen, sondern Seinsweise überhaupt. Heideggers Todesdenken in *Sein und Zeit* ist sowohl von seiner Konzeption als auch in seiner Wirkmacht ein Schwergewicht, in dessen Gravitationsfeld Levinas sein ganzes intellektuelles Leben lang kreist – Heidegger ist Levinas’ offene Wunde.⁸⁵⁵ Hier sind biographische und systematische Beweggründe kaum auseinanderzuhalten. Umso wichtiger ist es daher, auf argumentativer Ebene sauber zu unterscheiden. Mit dem wie folgt gegliederten Vorgehen wird versucht, diesem Anspruch gerecht zu werden: zunächst muss die phänomenologische Ausgangslage geklärt werden. Klassische Gegenstände phänomenologischer Untersuchungen wie der Schlaf zeigen sich hier in ihrem Verstricktsein mit der Problematik des Todes. Zugespitzt werden diese Zusammenhänge in der Frage, wie Levinas Gott, das Andere und den Tod in Abhängigkeit denkt. Daraus ergibt sich die Frage: (wie) ist der Tod zu begreifen? Hier soll nicht chronologisch bezüglich Levinas’ philosophischer Auseinandersetzung, sondern systematisch vorgegangen werden und so wird als erstes der Tod des Anderen thematisiert. Erst nach einer Einordnung dieses *ersten Todes*, der eben nicht nur Symbol oder Anlass zur Ableitung *meines* Todes darstellt, soll der eigene Tod verhandelt werden als ein *Sterben-Für*. Am Ende des Kapitels steht nicht die *Voll-Endung* des Gedankens, aber eine Reflexion, die die gesponnenen Beziehungsfäden mit der Frage verknüpft, inwiefern das levinassche Verständnis von Tod und Alterität den Lebensbegriff beeinflusst und auf welche Weise dies den paulinischen Gedankengang herausfordert.

2.2.1 Phänomenologie des Todes

Phänomenologie bedenkt das, was erscheint. „Der Tod ist die Umkehrung des Erscheinens. [...] Er ist eine Bewegung, die der Phänomenologie entgegengesetzt ist,“⁸⁵⁶ schreibt Levinas und bringt damit auf den Punkt, was

⁸⁵⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik; Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Dordrecht 2020, S. XIII. Die Markierung des Todes als Randproblem entkräftet nicht dessen Relevanz, sondern benennt die methodische Unzugreifbarkeit.

⁸⁵⁵ Ricœur begründet die fortwährende Unabgeschlossenheit der Auseinandersetzung mit Heidegger mit der philosophischen Beziehung zum Nächsten – Heidegger sei für Levinas der Fremde gewesen, der ihm am nächsten stand. Vgl. Malka: *Emmanuel Levinas*, S. 187.

⁸⁵⁶ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 61.

eine Phänomenologie des Todes ausmacht. Dies ist der strukturelle Grund, weshalb Levinas und auch die nun folgende Untersuchung nicht durchweg phänomenologisch bleiben kann, sondern die Ethik als allem vorausgehende Beziehungsform erkennt. „Der Tod“, so Levinas weiter, „ist Phänomen des Endes, indem er das Ende des Phänomens ist.“⁸⁵⁷ Es muss daher von diesem Ende aus gedacht werden, das als Ende des Phänomens, aber nicht als Ende des Seins verstanden werden darf. Der Tod, dies ist für Levinas das große Missverständnis der philosophischen Traditionen, ist nicht die Operation, die Sein ins Nichts überführt. Der Tod ist nicht Nicht-Sein, sondern *Anders-als-Sein*. Dieser Grundgedanke, den Tod als das radikal Andere zu verstehen, als etwas, *das anders als Sein geschieht*, beeinflusst auch den Blick auf leiblich erfahrene Phänomene wie Zeitlichkeit, Einsamkeit, Schlaflosigkeit, Angst, Gewalt und Schmerz, wie zu zeigen sein wird. Das bedeutet, dass eine Phänomenologie des Todes nicht eine Phänomenologie des Nichts sein kann:

„Ich frage mich sogar, wie der hauptsächliche Zug unseres Verhältnisses zum Tod der Aufmerksamkeit der Philosophen hat entgehen können. Nicht vom Nichts des Todes, von dem wir genau nichts wissen, muß die Analyse ausgehen, sondern von einer Situation, in der etwas absolut Unerkennbares erscheint, absolut unerkennbar, das heißt fremd gegenüber jedem Licht, jedes Übernehmen einer Möglichkeit unmöglich machend, von einer Situation, in der jedoch wir selbst ergriffen werden.“⁸⁵⁸

Der Tod ist kein Ende und kein Nichts, sondern das, was als absolut Unerkennbares erscheint, als unvorhersehbare Möglichkeit des Ereignisses und zugleich als Unmöglichkeit jeder Möglichkeit.⁸⁵⁹ Der Begriff der Möglichkeit ist hier entscheidend, weil sich gerade daran der Grundkonflikt zwischen Heidegger und Levinas entzündet. Für Heidegger ist der Tod Seinsmöglichkeit, Ermöglichungsgrund. Der Tod ermöglicht als Ende des Daseins überhaupt erst das Dasein als Ganzheit.⁸⁶⁰ Heidegger versteht den Tod als Horizont, der das Dasein als Sein-zum-Tode möglich macht. Darin erkennt Levinas eine Exklusion: „Eine stets offene Möglichkeit, die die eigenste Möglichkeit darstellt, die den Anderen ausschließt, die isoliert [...]“. ⁸⁶¹ Im Gegensatz dazu bestimmt Levinas den Charakter des Todes damit, „daß er überhaupt keinem Horizont angehört. Er bietet sich keinem Zugriff. Er ergreift mich, ohne mir eine Chance zu lassen, die mir

⁸⁵⁷ Ebd.

⁸⁵⁸ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 44.

⁸⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 12, 49; vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 344.

⁸⁶⁰ „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 258.

⁸⁶¹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 58.

der Kampf einräumt.“⁸⁶² Für Levinas stellt dieser Tod die Unmöglichkeit jeder Möglichkeit dar.⁸⁶³ Der Tod macht es unmöglich, sich zu wehren. Er macht es ebenso unmöglich, einen Plan oder einen Entwurf für die Zukunft zu haben.⁸⁶⁴ Es ist unmöglich, zu verhandeln, der Tod verunmöglicht jede Form von Initiative. Das radikal Andere kommt als Unbekannter namens Tod über den Abgrund der Transzendenz, ohne empfangen zu werden – daher ist jeder Tod gewalttätig, jeder Tod ist Mord, verursacht durch einen unbekannten Anderen.⁸⁶⁵ Daher gilt die Furcht vor dem Tod nicht dem Nichts, sondern „dem, was *gegen mich* ist“.⁸⁶⁶ „Gegen mich“ heißt in diesem Fall: gegen meinen Willen. Da der ontologische Status des Willens der Leib ist,⁸⁶⁷ muss sich das „was *gegen mich* ist“⁸⁶⁸ gegen diesen Leib richten. Oder anders: Angriffe auf den Leib sind immer Angriffe auf meinen Willen. Der Zugriff des Todes ist leiblich erfahrbar und somit offen für phänomenologische Betrachtungen.

Auch wenn es nicht möglich ist, im Phänomen des Todes nicht Ende und Vernichtung zu sehen, wie Levinas bemerkt,⁸⁶⁹ wäre es ein Missverständnis, so Levinas weiter, den Tod auf den Akt der Vernichtung zu reduzieren.⁸⁷⁰ Die Idee der Vernichtung, verstanden als Übergang vom Sein zum Nichts folgt aus der phänomenologischen Beurteilung dessen, was beim Tod der Anderen erscheint – „lediglich die äußeren Erscheinungen eines *Vorgangs* (Stillstand), wo jemand endet, der sich bis dahin ausdrückte.“⁸⁷¹ Was Levinas bei der Definition des Todes als Ende stört, ist die Reduktion des *Enigmas*, das in Erscheinung tritt, ohne zu erscheinen.⁸⁷² „Das Rätsel ist nicht bloß eine Zweideutigkeit, in der die beiden Bedeutungen die gleiche Chance und das gleiche Licht haben. Im Rätsel ist der unmäßige Sinn schon im Erscheinen ausgelöscht.“⁸⁷³ Damit verweist der

⁸⁶² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 341.

⁸⁶³ Vgl. a.a.O., S. 344.

⁸⁶⁴ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 47.

⁸⁶⁵ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 341.

⁸⁶⁶ A.a.O., S. 342.

⁸⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 335.

⁸⁶⁸ A.a.O., S. 342.

⁸⁶⁹ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 46.

⁸⁷⁰ Vgl. a.a.O., S. 25.

⁸⁷¹ A.a.O., S. 35.

⁸⁷² Vgl. Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 246. Die Imprägnierung des Denkens gegen das Rätsel ist laut Levinas Charakteristik eines totalen Denkens, das zu totalitären politischen Erfahrungen führt. Ein kritisches Denken darf deshalb das Rätsel, Geheimnis, Enigma nicht aus dem Denken ausklammern, da dieses die Grundlage eines gewaltlosen Zusammenlebens bildet: „Der Pluralismus der Gesellschaft ist nur auf der Grundlage dieses Geheimnisses möglich.“ Emmanuel Levinas: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 2008, S. 60.

⁸⁷³ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 246.

Tod nicht auf das Ende, sondern in seinem Erscheinen auf das, was nicht erscheint, d.h. auf eine andere Sinndimension jenseits von Sein und Nichts.⁸⁷⁴ Die Unbestimmbarkeit und Rätselhaftigkeit dieses Überschusses oder Mangels an Sinn ist es, die tiefe Beunruhigung auslöst. Der Tod eines Menschen wird erlebt als ein „Weggang, dem ich keinerlei Ankunftsort zuordnen kann.“⁸⁷⁵ Es ist ein Aufbruch ins Unbekannte und kein Heimweg. Es ist die Geschichte Abrahams und nicht die des Odysseus, eine weitere Öffnung und keine *Voll-Endung*, wie sie Heidegger für seine Konzeption der Ganzheit benötigt.⁸⁷⁶ Die rätselhafte Unbestimmbarkeit des Sinnes bedeutet hier notwendigerweise auch die überzeitliche Konzeption von Sinn. Klun formuliert die Frage, die Levinas beantworten muss: „Gibt es die Möglichkeit eines unendlichen (und überzeitlichen) Sinnes im radikal endlichen menschlichen Dasein?“⁸⁷⁷ Sirovátka formuliert in ähnlicher Stoßrichtung die Frage als „Problem des Bestehens des Ich im Transzendenten“.⁸⁷⁸ Was für Heidegger, der Sinn und Zeitlichkeit in Abhängigkeit denkt, unmöglich ist, wird für Levinas zum überlebenswichtigen Projekt. Er muss gegen Heideggers abschließende Ganzheit die Öffnung als transzendente Beziehung zum radikal Anderen denken und kann gleichzeitig nicht hinter die gehörte und teilweise geteilte Metaphysikkritik Husserls und Heideggers zurückfallen. Die Aufgabe, der sich Levinas also stellen muss, ist, aufzuzeigen, was der Tod *nicht* vernichtet, wenn er schon mit einer unabwendbaren Gewalt die Subjektivität des Willens zu vernichten droht. Die Antwort findet Levinas in der interpersonalen Ordnung, deren Bedeutung durch den Tod nicht angetastet wird.⁸⁷⁹ Die Perspektive ist hier die einer „Innerlichkeit, die ihre Bedeutung nicht aus der Geschichte schöpft“⁸⁸⁰ und für die der Tod nicht etwas ist, das durch die Geschichtsschreibung erfasst werden kann. Oder, wie Levinas in seiner frühen Vorlesung *Die Zeit und der Andere* in Aussicht stellt: „Wir werden schließlich zeigen, wie die Dualität, die sich im Tod anzeigt, Verhältnis zum anderen und die Zeit wird.“⁸⁸¹ Ausgehend vom Tod soll nun also der levinassche Denkweg erschlossen werden, der im Erscheinenden das Nicht-Erscheinende thematisiert und das leibliche Erleben der Innerlichkeit auf eine elementare Alteritäts-Erfahrung zurückführt. Eine Phänomenologie des Todes ist für Levinas daher eben keine Betrachtung des

⁸⁷⁴ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 23.

⁸⁷⁵ A.a.O., S. 46.

⁸⁷⁶ Vgl. *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 51: „Enden ist nicht Sich-Vollenden“.

⁸⁷⁷ Branko Klun: „Die Störung der Metaphysik. Levinas gegen Heidegger“, in: *Studia Phaenomenologica*, 6 (2006), S. 155–170, hier S. 165.

⁸⁷⁸ Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 104.

⁸⁷⁹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

⁸⁸⁰ A.a.O., S. 71.

⁸⁸¹ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 19.

Sterbens, sondern – mit Franz Kernics Worten – das Aufnehmen der „*Spur des Todes* [...]“, die ihn vom menschlichen Dasein aus zum *Unbekannten, Fremden und Unendlichen* führt.“⁸⁸² Mit diesem Blick werden im Folgenden mehrere phänomenologische Momente der Innerlichkeit vorgestellt. Darin zeigt sich jeweils, wie Sirovátka es treffend formuliert, die „*nachträgliche Entdeckung*‘ des Anderen als einer vorgängigen Bedingung.“⁸⁸³

Zeit, Zukunft und Altern

Durch den Tod wird die Zeit erst ermöglicht – dieser einflussreiche Gedanke Heideggers prägt Levinas und wird ebenfalls von ihm vertreten. Das epikureische Desinteresse am Tod als etwas, mit dem doch nie eine Begegnung stattfindet, wird hier entkräftet. Der Tod hat uns zu interessieren, weil das Verhältnis zum Tod das Verhältnis zur Zukunft bestimmt und so die Zeit erst Zeit werden lässt.⁸⁸⁴ „Dank der Zeit nämlich ist das Seiende nicht nichts, sondern wird im Abstand von sich selbst gehalten.“⁸⁸⁵ Dieses Intervall, das Freiraum bedeutet und die Bedingung für Innerlichkeit darstellt, ist zu verstehen als fortwährender Aufschub des Todes. Levinas bezeichnet dieses Intervall auch als dritten Begriff zwischen Sein und Nichts.⁸⁸⁶ Insofern ist Levinas’ Idee vom Sein die eines *Sein-zum-Noch-nicht-des-Todes* bzw. ein *Sein-gegen-den-Tod*.⁸⁸⁷ Der entscheidende Unterschied zu Heidegger ergibt sich auch hier aus dem Verständnis des Todes als Öffnung. ‚Zeit‘ bezeichnet dann nicht die Beziehung zur Endlichkeit (Heidegger), sondern zur Unendlichkeit (Levinas):

„Es ist nicht die Endlichkeit des Seins, die das Wesen der Zeit ausmacht, wie Heidegger glaubt, sondern seine Unendlichkeit. [...] Die Konstitution des Intervalls, das das Seiende von der Begrenzung durch das Schicksal befreit, fordert den Tod. Das Nichts des Intervalls – eine tote Zeit – ist das Ereignis des Unendlichen.“⁸⁸⁸

Dieser Zusammenhang von Tod und Zeit wird von Levinas in Früh- und Spätwerk prominent herausgestellt: „Die Zeit ist nicht die Begrenzung des Seins, sondern seine Beziehung zum Unendlichen. Der Tod ist nicht Vernichtung, sondern notwendige Frage, damit diese Beziehung zum Unend-

⁸⁸² Franz Kernic: *Tod und Unendlichkeit: über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Levinas*, Hamburg 2022, S. 8, Hervorh. im Orig.

⁸⁸³ Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 211.

⁸⁸⁴ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 44.

⁸⁸⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 68.

⁸⁸⁶ Vgl. a.a.O., S. 70, 75.

⁸⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 325 und Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death“, S. 33.

⁸⁸⁸ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 415.

lichen oder die Zeit entsteht.“⁸⁸⁹ Diese ‚notwendige Frage‘ kann auch verstanden werden als Beunruhigung, die die Andere in mir auslöst, wie Susanne Plietzsch bemerkt: „Zeit entsteht dadurch, daß das Andere, der oder die Andere mich nicht mehr loslässt.“⁸⁹⁰ Dazu kommt die Erfahrung, eben dieses Andere, das nicht loslässt, nicht selbst fassen zu können, wie Sirovátka unterstreicht: „Dasjenige, was in keiner Weise fassbar ist, nennen wir *Zukunft*.“⁸⁹¹ Hier zeigt sich, dass es bei der Zeit um ein Intervall geht, um eine Gleichzeitigkeit, die nicht synchronisiert oder integriert werden kann. „Ein Seiendes, das zugleich unabhängig vom anderen ist und sich ihm dennoch darbietet – ist ein zeitliches Seiendes: der unvermeidlichen Gewalt des Todes setzt es seine Zeit entgegen.“⁸⁹² Die Diachronie ist als tiefgreifende Alteritätserfahrung eine ethische Erfahrung. Es ist nichts anderes als die Beziehung zum Anderen, den wir in diesem speziellen Augenblick Tod nennen.

„Die Zeit ist zugleich dieses Andere-im-Selben und dieses Andere, das nicht mit dem Selben zusammengehen kann, nicht synchron sein kann. Somit wäre die Zeit die Unruhe des Selben durch das Andere, ohne dass das Selbe jemals das Andere verstehen, es einschließen könnte.“⁸⁹³

Die Beziehung vom Selben zum Anderen ist die Voraussetzung der formalen Struktur der Zeit. Das Dasein existiert nicht als heideggersches, evtl. heroisch verstandenes „Vorlaufen“⁸⁹⁴ zum Tod, das sich durch das Können aktiv erschlossen werden kann. Levinas denkt die Bewegung im Gegenteil in radikaler Passivität. Die Beziehung zum Augenblick des Todes ist speziell, was laut Levinas nicht daran liegt,

„daß sich dieser Augenblick an der Schwelle zum Nichts oder zu einer Wiedergeburt findet, sondern an dem Umstand, daß er im Leben die Unmöglichkeit jeder Möglichkeit ist – die Erschütterung einer totalen Passivität, neben der die Passivität der Sinnlichkeit, die sich in Aktivität verwandelt, nur von ferne die Passivität nachahmt.“⁸⁹⁵

Die Drohung der totalen Ohnmacht ist absolut. Hier setzt das „Wunder der Zeit“⁸⁹⁶ an, denn die permanente Drohung wird ebenso permanent vertagt: „Zeitlich sein heißt, gleichzeitig für den Tod sein und noch Zeit

⁸⁸⁹ Levinas: *Gott, Tod und die Zeit*, S. 27.

⁸⁹⁰ Plietzsch: „Es dauert mich“, S. 52.

⁸⁹¹ Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 103.

⁸⁹² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 325.

⁸⁹³ Levinas: *Gott, Tod und die Zeit*, S. 28.

⁸⁹⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 262.

⁸⁹⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 344.

⁸⁹⁶ A.a.O., S. 346.

haben, gegen den Tod zu sein.“⁸⁹⁷ Zeitlich sein heißt auch: Altern. Das gilt auch für den Anderen, dessen Antlitz ein alterndes Antlitz ist.⁸⁹⁸ Die Denkfigur des fortwährenden Aufschubs ist für Levinas zentral. Nicht nur stellt sich die Zeit als „eigentliche Vertagung“⁸⁹⁹ heraus, auch das Bewusstsein denkt Levinas als Aufschub der Leiblichkeit des Leibes:

„Bewußtsein haben heißt, in Beziehung sein *mit dem, was ist*, aber so, als ob die Gegenwart *dessen, was ist*, noch nicht ganz vollendet wäre und erst die *Zukunft* eines versammelten Seienden ausmache. Bewußtsein haben, genau das heißt, Zeit haben.“⁹⁰⁰

Levinas geht es um das ‚Noch-nicht‘ und das ‚Als-ob‘, das notwendigerweise die Gestaltungsform des Bewusstseins darstellt. Interessanterweise erinnert dies an die Denkfigur des ‚Als-ob‘, die bereits bei Paulus besprochen wurde.⁹⁰¹ Auch bei Paulus steht die Lebensweise bzw. die Beziehung zur Welt auf die Weise eines ‚Als-ob‘ bzw. ‚Als-ob-nicht‘ im Zusammenhang einer fortwährenden Antizipation und permanenten Verzögerung des nahenden Bruchs in eine ganz andere Zeit. Das mit Gewissheit erwartete Ereignis des Unendlichen ermöglicht das Leben in der Frist und ermöglicht so Leben überhaupt: „In Wahrheit integriert sich das Seiende erst, wenn es tot ist. Das Leben läßt ihm einen Selbstbezug, einen Freiraum, einen Aufschub, der nicht anderes ist als die Innerlichkeit.“⁹⁰² Anders als Paulus erwartet Levinas den Zugriff auf das innerliche, d.h. hier individuelle Leben nicht mit Freude, sondern betont den gewalttätigen Charakter. Der Tod ist keine Erlösung, sondern mörderisches Aufzwingen, das jedoch Bedingung für ein genießerisches Leben in der Frist ist: „Die menschliche Freiheit beruht auf der Zukunft ihrer Unfreiheit.“⁹⁰³

⁸⁹⁷ A.a.O., S. 344.

⁸⁹⁸ Vgl. dazu Ralf Schöppner: *Das Altern des Anderen. Das Nicht-zu-Bewältigende in Emmanuel Levinas' ethischer Intersubjektivitätstheorie*, Marburg 2016. Schöppner vertritt mit Levinas die These, das Altern nicht im Rahmen seiner Bewältigung zu denken. Stattdessen schlägt er vor, das Altern und insbesondere das Altern der Anderen als philosophischen Kernbegriff urbar zu machen.

⁸⁹⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 325.

⁹⁰⁰ A.a.O., S. 239.

⁹⁰¹ Vgl. Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 65: „Wir verstehen in dem ‚als ob‘ die Zweideutigkeit oder das Rätsel des Nicht-Phänomens, des Nicht-Vorstellbaren [...] weiter den Nicht-Sinn einer unentzifferbaren Spur, das Durcheinander des *Es-gibt*.“

⁹⁰² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 70.

⁹⁰³ A.a.O., S. 348.

Einsamkeit

Noch beängstigender als der Tod scheint die Einsamkeit – die Einsamkeit im Leben noch mehr als die Einsamkeit im Sterben. Stirbt jede für sich allein? Wie hängen Tod und Einsamkeit zusammen? Wieder ist es sinnvoll, von Heideggers Position auszugehen: für Heidegger ist der Tod *mein Tod*, das Ureigenste und Eigentliche. Stellvertretung ist hier nicht möglich. Tröstungen und soziale Begleitung sind Ablenkungen des ‚Man‘ von der mannhaften Auseinandersetzung mit dem Eigentlichen. Der Tod, so Han mit Bezug auf *Sein und Zeit*, „ist immer abgründig einsam. Die Einsamkeit des Todes ist die eines absoluten Selbstbezugs. Eine totale Ablösung von jedem Bezug, von jeder Beziehung zum Anderen ist die Bedingung der Möglichkeit *meines Todes*.“⁹⁰⁴ Das Sein-zum-Tode bedeutet notwendigerweise Vereinzelung des Daseins auf sich selbst.⁹⁰⁵ Das ist ein Begriff von Einsamkeit, den Levinas prinzipiell ablehnt. Warum ist das so? Levinas kritisiert Heidegger für dessen, wie Han es nennt: „Beziehungsarmut“⁹⁰⁶. Heidegger denkt Beziehung als „Miteinandersein“⁹⁰⁷, statt als ein Angesicht-zu-Angesicht. Levinas jedoch hofft, „für unseren Teil zeigen zu können, daß es nicht die Präposition *mit* ist, die das ursprüngliche Verhältnis zum anderen beschreiben soll.“⁹⁰⁸ Levinas definiert die ethische Beziehung nicht durch ein *Mit-Sein*, sondern durch ein *Für-Sein*. Sein Begriff von Beziehung zum Anderen geht über Sozialität hinaus. Levinas geht es nicht um einen psychologischen oder soziologischen, sondern einen existentiellen Begriff von Einsamkeit. Er bemerkt zunächst mit Blick auf die Ebene der Argumentation, dass, was anthropologisch und empirisch unbestreitbar ist – den Tod stirbt man alleine, das Leben lebt man mit Anderen – ontologisch obskur sei.⁹⁰⁹ Die mannigfaltigen Beziehungen, mit denen wir in unserer Umwelt stehen, verunmöglichen es zwar prinzipiell, im Singular zu existieren.⁹¹⁰ Das Genießen ist die Weise, wie das Subjekt zu sich in Distanz kommen und sich mit der Welt in Beziehung setzen kann. Unabhängig von einem Mehr oder Weniger des Verstrickt-Seins in ein soziales Beziehungsgeflecht gilt jedoch:

„Aber ich *bin* nicht der Andere. Ich bin völlig allein. Es ist also das Sein in mir, die Tatsache, daß ich existiere, ein *Existieren*, welches das absolut intransitive Element, etwas ohne Intentionalität, etwas

⁹⁰⁴ Vgl. Han: *Todesarten*, S. 38f.

⁹⁰⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 263.

⁹⁰⁶ Byung-Chul Han: *Tod und Alterität*, München 2002, S. 103.

⁹⁰⁷ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 18. Hervorh. im Orig. Levinas nutzt hier den deutschen Begriff.

⁹⁰⁸ A.a.O., S. 18.

⁹⁰⁹ Vgl. ebd.

⁹¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 19f.

ohne Bezug konstituiert. Man kann zwischen Seienden alles austauschen, nur nicht das Existieren. In diesem Sinne heißt sein, sich durch das Existieren isolieren.“⁹¹¹

Einsamkeit denkt Levinas als eine existentielle, ontologische Einsamkeit. Hier formuliert der frühe Levinas seine intellektuelle Stoßrichtung: „Indem wir so zur ontologischen Wurzel der Einsamkeit zurücksteigen, hoffen wir zu erahnen, worin diese Einsamkeit überschritten werden kann.“⁹¹² Einsamkeit ist nicht letzte, sondern erste Bedingung: „Folglich stellt sich einzig ein Wesen, das durch das Leiden zum Zusammenkrampfen seiner Einsamkeit [...] und in das Verhältnis zum Tod gelangt ist, auf ein Gelände, auf dem das Verhältnis zum anderen möglich wird.“⁹¹³ Dieses überschreitende Verhältnis findet nicht durch ein Erkennen statt, denn die „Vernunft ist allein und in diesem Sinne begegnet das Erkennen niemals etwas wirklich anderem.“⁹¹⁴ Da Erkennen Vereinnahmen bedeutet, denkt Levinas die Aufrechterhaltung der Beziehung zum absolut Anderen als ethische Beziehung. Ein zeitliches Ich – das wurde gerade begründet – steht immer schon in Beziehung zum Anderen, nämlich in Beziehung zum unbekannten Anderen, dessen Zugriff auf mich permanent vertagt wird – dem Tod. So wird der Tod bei Levinas nicht wie bei Heidegger Begriff einer Unbezüglichkeit, sondern im Gegenteil:

„Das Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut anderem, mit etwas, das die Anderheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, die wir uns durch das Genießen gleichmachen könnten, sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Anderheit gebildet ist. Meine Einsamkeit wird dergestalt durch den Tod nicht bestätigt, sondern durch den Tod zerbrochen.“⁹¹⁵

Dadurch wird der Tod ethisch relevant. Denn er ist ein soziales Ereignis. Einsamkeit und Tod sind nicht als unglückliche Gegensätze zu Kollektiv und Leben zu verstehen, sondern als deren Voraussetzung:

„Doch demgegenüber werden wir von der Einsamkeit etwas anderes aussagen können als ihr Unglück und ihren Gegensatz zur Kollektivität, zu jener Kollektivität, der man in ihrer Entgegensetzung zur Einsamkeit gewohnheitsmäßig das Glück zuspricht.“⁹¹⁶

Die Einsamkeit bedeutet nicht nur das monadische Angekettet-Sein an die Materialität des leiblichen Subjekts, sondern ist gerade als Sein-gegen-

⁹¹¹ A.a.O., S. 20.

⁹¹² A.a.O., S. 18.

⁹¹³ A.a.O., S. 48.

⁹¹⁴ A.a.O., S. 41.

⁹¹⁵ A.a.O., S. 47.

⁹¹⁶ A.a.O., S. 18.

den-Tod Bedingung für ein Verhältnis, das die Dualität der Relata aufrecht erhalten kann, ohne sie durch Ekstase oder Genuss ineinander fallen zu lassen.⁹¹⁷ Einsamkeit ist nicht Verzweiflung oder Vereinzelung in der Angst – das ist Levinas in seiner Situiertheit innerhalb einer existentialistischen Debatte wichtig.⁹¹⁸ Eine ethische Beziehung wird durch die Einsamkeit nicht verhindert, sondern ist nur so denkbar. Daher betont Levinas: „Es geht nicht darum, aus der Einsamkeit hervorzutreten, wohl aber, *aus dem Sein* hervorzutreten.“⁹¹⁹ Diese Denkfigur verläuft gemäß der Konzeption der Grenze bzw. Trennung, die bereits im ersten Kapitel beschrieben wurde. Nur die absolut abgründige Trennung ermöglicht eine Beziehung, die nicht beruhigt werden kann – d.h. aber auch, dass Kollektivität immer in Unruhe bleiben muss. Eine Möglichkeit der immersiven und integrierenden Teilhabe an einem gemeinsamen Subjekt, wie sie die *paulinische Geste* vorsieht, ist für Levinas weder wünschenswert noch ontologisch begründbar.

Schlaflosigkeit und Erwachen

Die thematische Nähe von Tod und Schlaf ist traditionsreich und naheliegend – wie bereits ausgeführt wurde, nutzt auch Paulus diese Analogie, um die endgültige Erscheinung des empirischen Todes zu entkräften. Die Metaphorik von Wachen und Schlafen ist mit der von Leben und Sterben eng verwandt.⁹²⁰ Erwachen wird als Beziehungsaufbau und Lebendigkeit beschrieben. Levinas thematisiert das Phänomen Schlaf, Schlaflosigkeit und Erwachen einerseits aus metaphorischer und strukturell religiöser Perspektive, andererseits im Anschluss an und mit engem Bezug auf Husserl – der das schlafende Ich ebenfalls im Kontext des Todes diskutiert – phänomenologisch.⁹²¹ Levinas betont mit seiner Philosophie die Unruhe, die Irritation, die Störung, die die Bequemlichkeit des Selbst herausfordert. Somit ist es konsequent, dass der Schlaf selbst keine große Rolle spielt. Vielmehr ist die Grenzsituation des Erwachens, also das Herausgerissen-Werden aus der Ruhe, von Interesse:

„ich möchte sagen, daß ein wirklich menschliches Leben kein zufriedenes Leben bleiben kann in der Gleichheit mit dem Sein, im

⁹¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 20, 35.

⁹¹⁸ Vgl. *Ethik und Unendliches*, S. 43.

⁹¹⁹ A.a.O., S. 45, Hervorh. im Orig.

⁹²⁰ Vgl. Macho: *Todesmetaphern*, S. 249–267.

⁹²¹ Vgl. Husserl: *Grenzprobleme*, S. 1–8. Siehe dazu auch die Studie von Dalius Jonkus: „The parallels of sleep and death in the phenomenology of Levinas“, in: Rita Šerpytyte und Emmanuel Levinas (Hrsg.), *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*, Vilnius 2009, S. 82–89.

Leben der Ruhe, sondern daß es bei dem Anderen aufwacht, das heißt immer dabei ist, sich zu ernüchtern, daß das Sein – im Gegensatz zu dem, was so viele beruhigende Traditionen sagen – niemals seine eigene Daseinsberechtigung darstellt, daß das berühmte *conatus essendi* nicht die Quelle allen Rechts und allen Sinns ist.“⁹²²

Erwachen bedeutet für Levinas kein sprichwörtliches *Zu-sich-kommen*, sondern Wach-Werden durch und für den Anderen. Das sterbliche Selbst ist anwesend, aber mehr wie ein Traum, der als Erinnerung immer mehr verblasst. Anders als bei Husserl gilt das Erwachen nicht dem Objekt und dessen objektivierender Aktivität,⁹²³ sondern ist „Erwachen als Erwachen für den Nächsten in der Verantwortung für ihn.“⁹²⁴ Daraus erhält auch der Zustand der Wachsamkeit seinen Charakter. Levinas sucht, die nicht zuletzt durch Kant geprägte Verknüpfung von Wachsamkeit, Vernünftigkeit, Sichtbarkeit und Aktivität zu lösen.⁹²⁵ Daher verfolgt er das entgegengesetzte Projekt, „sich zu einer Vernunft hin auf den Weg zu machen, die als *Wache* verstanden wird.“⁹²⁶ Der Begriff ist interessant, da als *Wache* auch das Posten-Halten an z.B. Grenzübergängen verstanden werden kann – also Positionen, die für das Kontrollieren einer Situation eingerichtet werden. Jedoch verweist Levinas’ abwartende, erwartende *Wache* gerade auf einen unkontrollierten, unkontrollierbaren Zustand. Wachsamkeit – eine utopische, ethische Wachsamkeit⁹²⁷ – ist für Levinas nicht die Möglichkeit zur Aktivität in der Welt, sondern ein Aktiviert-Werden durch das Andere, die „Transzendenz in der Immanenz“⁹²⁸, die Ermöglichung des Staunens.⁹²⁹ Im Staunen wird der Tod und die Sorge um ihn ausgehebelt. Staunen oder Inspiration ist, wie Han in Bezug auf Bloch und Levinas ausführt, ein Vorgefühl, das den Sieg über den Tod erahnen lässt.⁹³⁰

Mit der Schlaflosigkeit diskutiert Levinas einen Sonderfall: „Wachheit ohne Intentionalität“⁹³¹. Diese ist insofern besonders, als sie die Unausweichlichkeit zeigt, aus dem Wachen auszubrechen. Es ist ein Zustand der Ohnmacht, der sich zwar im Erleben, aber nicht prinzipiell unterscheidet von der „köstlichen ,Ohnmacht“⁹³² der Intimität. Es ist ein Zustand, in

⁹²² Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 96.

⁹²³ Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 62.

⁹²⁴ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 38.

⁹²⁵ Vgl. Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 46f.

⁹²⁶ A.a.O., S. 45.

⁹²⁷ Han: *Todesarten*, S. 66.

⁹²⁸ Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 61.

⁹²⁹ Han: *Todesarten*, S. 65.

⁹³⁰ Vgl. a.a.O., S. 66.

⁹³¹ Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 65.

⁹³² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 215.

dem das Selbst keinerlei Initiative zeigen kann und das Ich mehr oder weniger gleichzeitig ist und nicht ist:⁹³³

„In der Schlaflosigkeit gibt es nicht *mein* Wachen über die Nacht; es ist die Nacht selber, die wacht. Es wacht. In diesem anonymen Wachen, in dem ich dem Sein völlig ausgeliefert bin, sind alle meine Gedanken, die meine Schlaflosigkeit füllen, *an nichts* festgemacht. Sie sind ohne Träger. Ich bin, wenn man so will, eher das Objekt als das Subjekt eines anonymen Denkens.“⁹³⁴

Die Schlaflosigkeit lässt uns die nächtliche Anonymität des *Il y a* als Sein ohne Seiendes schonungslos erfahren. Es ist die Erfahrung der Unmöglichkeit, abwesend zu sein.⁹³⁵ Wie das Staunen das Vorgefühl auf den Triumph über den Tod errahnen lässt, lässt uns die Schlaflosigkeit die belastende Angst vor der Unmöglichkeit zu sterben erfahren. Es ist eine belastende Unsterblichkeit, eine „lastende Dauer ohne Vorher und Nachher“⁹³⁶, die durch den Wegfall jedes zeitlichen Bezuges auch die Persönlichkeit zum Verschwinden, nicht aber das Erleben zur Vernichtung bringt. Dies ist das beziehungslose Aushalten der Existenz. Der erlösende Schlaf, das betont Han, nicht ohne die Verbindung zum Tod zu ziehen, ist nur möglich durch den Riss im starren Sein des Selbstbezuges.⁹³⁷ Schlaf und Tod nähern sich als Anderer.

Angst

„Der Tod ist eine Drohung, die sich mir wie ein Geheimnis nähert“⁹³⁸ schreibt Levinas und charakterisiert damit den Tod als angekündigten Zugriff, als gewisse Ungewissheit deren Antizipation Stimmung und Handlung beeinflusst. Die existentielle Bedrohung, die immer schon da und nah ist, erzeugt Angst – die Frage lautet nun: Angst *vor* was und *um* was? Auch hier denkt Levinas eine Antwort auf Heidegger, der die Angst als Modus der existentiellen Beziehung zum Tod herausstellt:

„Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm (dem Dasein, EG) ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ‚vor‘ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Able-

⁹³³ Vgl. dazu auch Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 36.

⁹³⁴ Emmanuel Levinas: *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997, S. 80f.

⁹³⁵ Vgl. a.a.O., S. 80.

⁹³⁶ Han: *Todesarten*, S. 105.

⁹³⁷ Vgl. ebd.

⁹³⁸ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

ben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden.“⁹³⁹

Angst ist laut Heidegger nicht zu verwechseln mit akuter Todesangst, ist keine situative Stimmung bezüglich eines zukünftigen Ereignisses, sondern existentielle Grundbefindlichkeit des Daseins oder mit Gehrigs Worten: „Wasserzeichen des Hier und Jetzt“⁹⁴⁰. Daraus ergibt sich für Heidegger, dass auch die Konfrontation mit der Angst im Hier und Jetzt stattfinden muss und nicht konstant durch eine Flucht in die alltägliche Ablenkung umgangen werden sollte – „Mut zur Angst vor dem Tode“⁹⁴¹. Heideggers phänomenologische Analyse wird von Levinas als „äußerst brillant und überzeugend“⁹⁴² geschätzt, insbesondere die ausführlichen Gedanken dazu, dass Angst kein Objekt, kein konkretes *Wovor* hat und sich so als authentischer und unverstellter Zugang zum Nichts erweist.⁹⁴³ Es ist nicht bezogene Furcht, sondern *nackte* Angst. Die Unmittelbarkeit und Irreduzibilität des Zugangs setzt für Levinas den methodischen Maßstab für seine eigene Untersuchung. Diese versucht, die heideggersche Verknüpfung von Angst, Tod und Nichts aufzuflechten, deren Widersprüche zu entwirren und die Stränge anders zu legen:

„In der Philosophie wird die Beziehung zu meinem Tod als Angst beschrieben und läuft auf das Verstehen des Nichts hinaus. Die Struktur des Verstehens bleibt also gewahrt, wenn die Frage nach der Beziehung zu meinem Tod gestreift wird. [...] Aber das Betroffensein durch den Tod ist Affektivität, Passivität, Betroffensein durch das Un-maß, Affektion der Gegenwart durch die Nicht-Gegenwart, intimer als jede Intimität bis zur Spaltung [...].“⁹⁴⁴

Heideggers Analyse der Angst, so Levinas' Verdacht, dient letztlich als hermeneutischer Zugang zum Nichts, bleibt Intentionalität, die die Identität des Selben bewahrt und so den gelegten Zugang ebenso schnell wieder verschüttet.⁹⁴⁵ *Wovor* und *Worum* der Angst fallen hier zusammen: die Angst vor der Endlichkeit und um die eigene Endlichkeit, das In-der-Welt-Sein als solches.⁹⁴⁶ Die Angst wirkt vereinzelt, entfremdend und wird auf diese Abstand erzeugende Weise zur Potenzialität von Freiheit. Levinas sieht darin eine selbstbezügliche Bewegung, in der das Andere wiederum keinen Platz findet. Grund für den aus diesem Grund von Le-

⁹³⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 251.

⁹⁴⁰ Gehrig: *Theorien des Todes*, S. 149.

⁹⁴¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 254.

⁹⁴² Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 28.

⁹⁴³ Vgl. a.a.O., S. 29f.

⁹⁴⁴ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 24.

⁹⁴⁵ Vgl. ebd.

⁹⁴⁶ Vgl. Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 94.

vinas als ungenügend angesehenen Denkweg ist die bereits erwähnte Fehlsatzung des Todes als Vernichtung. Paradoxerweise trägt diese nämlich auch das Versprechen in sich, mit dem Nichts „das Weite des Nichtseins zu gewinnen.“ Levinas erkennt, dass Heidegger den Tod damit als ein Ereignis der Freiheit versteht.⁹⁴⁷ Der Tod, als Nichts gedacht, ist eine Öffnung, die Selbstmörder*innen die Flucht aus dem Sein versprechen kann – erlösendes Ende, vollendete Erlösung. Wenn der heideggersche Tod gleichzeitig den Abschluss zu einem Ganzen markiert und eine Öffnung zum Nichts, ist die existentielle Grundstruktur nichts anderes als die Angst vor der Unmöglichkeit des Todes.⁹⁴⁸ Es ängstigt nicht die Idee vom Gang ins Nichts, sondern die klaustrophobische Vorstellung der Enge und des „Ganges ins Volle“⁹⁴⁹, eine Strangulation, die das Selbst im reinen, unausweichlichen Selbstbezug hält: die Erfahrung des Eintritts nach Innen, der Kontraktion, Edgar Allan Poes Kerkerzelle in *Die Grube und das Pendel*, die Erfahrung einer ewigen Schlaflosigkeit.⁹⁵⁰ Levinas setzt dem heideggerschen Entweder-Oder von selbstbezüglicher Strangulation oder auflösender Vernichtung eine Idee anderer Qualität entgegen:

„Folglich fällt der Tod nicht mit dem Ende eines Seienden zusammen. Was ‚noch aussteht‘, ist ganz verschieden von der Zukunft, auf die man zugeht, die man entwirft, und die man in gewissem Maß aus sich selbst erzeugt. Für ein Seiendes, dem alles nach Maßgabe seiner Entwürfe widerfährt, ist der Tod ein absolutes Ereignis, absolut a posteriori; er bietet dem Vermögen keine Handhabe, nicht einmal der Negation. Das Sterben ist Angst, weil das Seiende im Sterben, während es endet, nicht endet.“⁹⁵¹

Levinas' Entgegnung auf Heidegger ist also: das Seiende endet durch den Tod nicht, die Angst bezieht sich daher nicht allein auf das In-der-Welt-Sein. Die Angst als Grundgefühl der Existenz ist demnach weder Furcht vor dem Nichts noch Angst vor der Unmöglichkeit, Sterben zu können, sondern vor der Gewalttätigkeit, mit der das Andere auf das Selbst zugreift und das zeitlich eingebundene, planende, absichtsvolle Seiende herausreißt.⁹⁵² Es ist die Angst vor dem Transzendierenden in seiner gewalttätigen und entpersonalisierenden Form. Die antizipierte Ohnmacht, die sich zugleich als Furcht-vor-Jemanden als auch als Hoffnung-auf-Jemanden

⁹⁴⁷ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 44.

⁹⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 25.

⁹⁴⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 309.

⁹⁵⁰ Levinas bezieht sich in *Totalität und Unendlichkeit* ebenfalls auf Poes Erzählung, um den Abstand und das Noch-Nicht des nahenden Todes zu besprechen. Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 344.

⁹⁵¹ A.a.O., S. 72.

⁹⁵² Vgl. a.a.O., S. 344.

zeigt, wird permanent vertagt.⁹⁵³ Angst ist der Name für diese Empfindung der Vertagung. Levinas überschreibt das *Wovor* und *Worum* der permanent empfundenen Bedrohung demnach wie folgt: „Ich bin eine Passivität, die nicht nur durch das Nichts in ihrem Sein, sondern durch einen Willen in ihrem Willen bedroht ist.“⁹⁵⁴ Der bedrohte Wille ist für Levinas weder heroisch noch feige, sondern wird charakterisiert als „Unsicherheit des Mutes“⁹⁵⁵. Levinas betont an dieser Stelle die Widersprüchlichkeit, mit der sich der Wille auf der Grenze von Macht und Ohnmacht, Unverletzlichkeit und Degeneration hält.⁹⁵⁶ Insofern ist der Wille eine Reaktion auf die Bedrohung durch das absolut Andere, ein Balancieren auf einem beweglichen Drahtseil, ein Noch-nicht-abgestürzt-sein. Das Umkippen des Ich in ein Ding steht noch aus. Angst ist so – wie bei Heidegger auch – Abstand. Anders als bei Heidegger bezieht sie sich aber auf absolute Alterität und biegt nicht das Selbst auf seine Identität zurück: „In der Drohung erhält sich eine soziale Konstellation.“⁹⁵⁷

Schmerz

*„Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“*⁹⁵⁸

Levinas denkt in Intervallen, Distanzen, denkt Nähe und Ferne. Während Zeitlichkeit und Angst Phänomene des Abstands sind, insofern sie Angst vor der kommenden Gewalt des antizipierten Todes bedeuten, soll nun der Schmerz als Phänomen der Nähe untersucht werden: „Die bevorzugte Situation, in der das Übel, das immer künftig ist, Gegenwart wird – die Grenze des Bewußtseins –, wird im sogenannten physischen Schmerz erreicht.“⁹⁵⁹ Die Empfindung des Schmerzes spitzt die distanzlose Unentrinnbarkeit der Last des Existierens, wie sie auch in der Schlaflosigkeit erfahren wird, noch zu: „In der Furcht ist der Tod noch künftig, hat Abstand zu uns; der Schmerz hingegen realisiert im Willen die extreme Nähe des Seins, das den Willen bedroht.“⁹⁶⁰ Der physische – das betont Levinas interessanterweise – Schmerz macht die Vertagung auf ein späteres Leiden

⁹⁵³ Vgl. a.a.O., S. 342.

⁹⁵⁴ A.a.O., S. 345.

⁹⁵⁵ A.a.O., S. 346.

⁹⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 347.

⁹⁵⁷ A.a.O., S. 342.

⁹⁵⁸ Büchner: „Dantons Tod“, S. 52.

⁹⁵⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 349.

⁹⁶⁰ Ebd.

unmöglich, er ist unmittelbar präsent und lässt weder einen Ausweg noch die Illusion eines Auswegs zu:⁹⁶¹

„Schmerz ist „das ‚Ohne-Ausweg‘ der Berührung. Die ganze Schärfe des Schmerzes liegt in der Unmöglichkeit, zu fliehen, in der Unmöglichkeit, in sich selbst gegen sich selbst einen Schutz zu finden; sie liegt daran, daß man von jeder lebendigen Quelle abgeschnitten ist. Sie ist Unmöglichkeit zurückzuweichen.“⁹⁶²

Schmerz ist Übergriff, wie der Tod Übergriff ist. Im Schmerz kündigt sich der Tod als absolut Anderer an. Schmerz zeigt sich doppelt als paradoxe Erfahrung einer unfassbaren Nähe zu einem unbekannten Fremden und einer gleichzeitigen Vertagung der Begegnung, einem letzten Abstand. Levinas nutzt in diesem Zusammenhang verstärkt die Metapher des Lichts.⁹⁶³ Die erfahrene Relation zum Fremden bleibt im Dunkeln, sie kann sich nicht im Hellen, d.h. im Raum des Erkennbaren vollziehen: „Das Unbekannte des Todes bedeutet, daß das Subjekt in Beziehung ist zu dem, was nicht von ihm kommt.“⁹⁶⁴ Der Charakter der Beziehung bleibt übergriffig und rätselhaft – nicht das Ich, sondern der Andere sagt ‚Ja‘ und zwingt durch seine Annäherung das Subjekt in eine ohnmächtige Rolle, wie Barbara Staudigl bemerkt: „Der Schmerz bemächtigt sich der Souveränität des Subjekts, ergreift selbst die Herrschaft. Und das Ich erfährt sich als ausgeliefert, ausgesetzt, ohne zu wissen, wem.“⁹⁶⁵ Der Tod wird nicht erfahren, aber der Schmerz, der den Tod ankündigt. Aus diesem Grund schreibt Levinas: „Die höchste Prüfung für die Freiheit ist nicht der Tod, sondern der Schmerz.“⁹⁶⁶

Der Schmerzbegriff wird von Levinas nicht weiter differenziert. Zwar unterscheidet er physischen und psychischen Schmerz,⁹⁶⁷ aber es wird deutlich, dass der Schmerz unabhängig seiner Intensität von der unangenehmen Müdigkeit zur größten Qual *im Prinzip* das Selbe ist. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Schmerz als Beziehungsbegriff im sozialen Kontext verstanden werden muss. Schmerz ist kontextabhängig, sowohl in seiner intimen und sozialen, als auch in seiner gesellschaftlichen Dimension. Ernst Jünger hat dies erkannt, wenn er schreibt: „Nenne mir dein

⁹⁶¹ „Es gibt im Leiden die Abwesenheit jeder Zuflucht.“ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 42.

⁹⁶² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 349.

⁹⁶³ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 43.

⁹⁶⁴ Ebd.

⁹⁶⁵ Barbara Staudigl: *Emmanuel Lévinas*, Göttingen 2009, S. 54.

⁹⁶⁶ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 350. Kurz darauf ergänzt Levinas: „Die höchste Prüfung für den Willen ist nicht der Tod, sondern der Schmerz“.

⁹⁶⁷ Zur Unterscheidung von psychischem und physischem Leiden vgl. Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 101.

Verhältnis zum Schmerz, und ich will Dir sagen, wer du bist!“⁹⁶⁸ Verschiedene Kulturtechniken im Umgang mit Schmerzen von Meditation bis Klinik-Clowns zeigen den Versuch, dessen unausweichliche Charakteristik zu bewältigen. Für die kapitalistische Gesellschaft hat dies der von Levinas maßgeblich beeinflusste Han in seiner Studie *Palliativgesellschaft* untersucht. Dabei stellt Han, wie Levinas auch, die Ohnmacht, d.h. das Nicht-Können im Sinne eines passivierenden Nicht-Ausweichen-Könnens als zentrale leibliche Schmerzerfahrung vor. Diese jedoch, so Han weiter, ist insbesondere für eine Leistungsgesellschaft nicht tolerierbar: „Die *Passivität des Leidens* hat keinen Platz in der vom *Können* beherrschten Aktivgesellschaft.“⁹⁶⁹ Han führt weiter aus, dass eine in neoliberaler Logik eingerichtete Gesellschaft daher versuchen muss, die Schmerzerfahrung und damit die Vorahnung einer radikalen Ohnmacht durch den kommenden Tod mit allen Mitteln – insbesondere Schmerzmitteln – abzuwehren. Nicht zum Zwecke eines angenehmeren Zustandes, sondern, um keinen Zweifel am Können-Können weder auf individueller noch auf System-Ebene aufkommen zu lassen. Die Unaushaltbarkeit der Ohnmacht wird verstärkt durch die Abwesenheit kollektiver Sinnbezüge: „Das Hauptkennzeichen der heutigen Schmerzerfahrung besteht darin, dass der Schmerz als sinnlos wahrgenommen wird. Es existieren keine Sinnbezüge mehr, die uns angesichts des Schmerzes Halt und Orientierung geben würden.“⁹⁷⁰ Die Schmerzvermeidungs-Strategien, die sich aus dieser Gemengelage herausbilden, so das Ergebnis von Hans Zeitdiagnostik, führen auch zu einer Vermeidung von Intimität, da diese die Gefahr des Verletzt-Werdens birgt – ein Gedanke, der sich in der Stoßrichtung auch bei Badiou finden lässt. Eingedenk Heideggers und an Levinas anschließend attestiert Han kapitalistischen Gesellschaften, keinen „Mut zum Schmerz“⁹⁷¹ zu haben. Dabei geht es ihm nicht darum, einem Pathos der Stärke das Wort zu reden, sondern die Beziehung zum Anderen prioritär zu behandeln. Han schreibt daher mit Bezug auf Levinas: „Der Schmerz ist der Riss, durch den das ganz Andere Einzug hält. [...] Die Gefälligkeit hingegen setzt das Gleiche fort.“⁹⁷² Levinas interessiert sich weniger für die von Han adressierten gesellschaftlichen Dimensionen von Individualisierung, Medikalisierung und Entpolitisierung des Schmerzes, sondern für das Verständnis des Schmerzes als Spur des ganz Anderen. Schmerz ist dann ein Beziehungsbegriff, das Schmerzphänomen die Erfahrung eines Intervalls von unmittelbarer Nähe und einem Noch-nicht. „Die Mühe und der

⁹⁶⁸ Ernst Jünger: *Über den Schmerz*, in: ders., *Sämtliche Werke, Essays I*, Band 7, München 1980, S. 143–191, hier S. 145.

⁹⁶⁹ Han: *Palliativgesellschaft*, S. 10, Hervorh. im Orig.

⁹⁷⁰ A.a.O., S. 29.

⁹⁷¹ A.a.O., S. 8.

⁹⁷² A.a.O., S. 13.

Schmerz, das sind die Phänomene, auf die sich letzten Endes die Einsamkeit des Seienden zurückführen läßt [...].“⁹⁷³ Auf dieses einsame Seiende greift das ganz Andere gewalttätig, d.h. mit schmerzhaftem Griff zu und läßt so unmittelbar das errahnen, was letztlich Transzendenz bedeutet.

Scham

Die Scham ist ein Phänomen, die das bereits Reflektierte um einen weiteren Aspekt ergänzt. Scham ist die Erfahrung, keinen *Ausweg aus dem Sein* zu haben, sich verbergen zu wollen und es doch nicht zu können: „So äußert sich in der Scham eben genau diese radikale Unmöglichkeit, vor sich selbst zu fliehen, um sich vor sich selbst zu verbergen, zu verbergen, daß wir an uns selbst gekettet sind, daß das Ich der Anwesenheit seiner selbst gnadenlos ausgesetzt ist.“⁹⁷⁴ Die Unmöglichkeit des Nicht-Daseins wiederholt die Denkfigur, die bereits bei der Schlaflosigkeit und beim Schmerz angesprochen wurde. Czapski arbeitet heraus, was das Phänomen der Scham hervorhebt: „In der Scham ist die pure Tatsache beschämend, dass ich existiere [...]“.“⁹⁷⁵ Das Unwohlsein, das mit der Scham einhergeht, bezieht sich allein auf die Existenz, die sich als ungerechtfertigt zeigt. Sie kann nichts dafür, zu existieren, und tut es doch. Die Existenz ist nicht legitimiert und dadurch in Frage gestellt und angreifbar. Die Scham tritt dann hervor, so Czapski, wenn der Rausch der Bedürfnisbefriedigung verfliegen ist, wenn – hier zitiert sie Levinas – *das Sein sich vollgestopft hat*.⁹⁷⁶ Im Genuss vergisst die Existenz ihren unbegründeten Status, denn dort gelingt es ihr vermeintlich, Anderes in ihr Selbes zu verwandeln.⁹⁷⁷ Die Scham vollzieht sich, wenn sich der Schleier des Genusses verzieht, sich die ganze Nacktheit des Selben zeigt und damit dessen Unfähigkeit, das ganz Andere zu erreichen. Dann *ent-deckt* das Bewusstsein seine Vermessenheit, sich mit der Vollkommenheit des Unendlichen messen zu wollen.⁹⁷⁸ Die Freiheit erkennt sich – hier klingt die Geschichte von Adam und Eva mehr als deutlich an – in ihrer Selbsterkenntnis als „Usurpator und Mörder“⁹⁷⁹, der versucht zu herrschen, dazu aber unfähig ist. Entdecken und Verbergen sind die dialektischen Momente dieses Phänomens.

⁹⁷³ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 41. Vgl. Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death“, S. 28.

⁹⁷⁴ Levinas: *Ausweg aus dem Sein*, S. 41.

⁹⁷⁵ Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 50.

⁹⁷⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷⁷ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 153.

⁹⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 115.

⁹⁷⁹ A.a.O., S. 116.

Czapski verhandelt berechtigterweise im Anschluss an die Scham den Ekel als deren zugespitzte Form und Reaktion auf das Sein-Müssen.⁹⁸⁰ Hier soll nun jedoch die Brücke zum sexuellen Begehren geschlagen werden. Wie hängen Scham und Eros zusammen und inwiefern passt das erotische Begehren in die aufgemachte Reihe der Distanz- und Alteritätserfahrungen, aus denen sich eine Phänomenologie des Todes bilden kann? Im Begriff der Scham, so die These, treffen sich Eros und Thanatos und mit Levinas lässt sich nachvollziehen, weshalb und auf welche Weise. Beide Chiffren bezeichnen eine phänomenal erfahrbare Beziehung zum ganz Anderen – die Erfahrung eines Nicht-Könnens. Sowohl das Nahen des Todes sowie die Unerreichbarkeit der erotischen Begegnung lassen keinerlei Initiative zu, bilden ein „Ereignis der Anderheit“⁹⁸¹. Die Scham enthält beide Aspekte gleichermaßen – Begehren und Bedrohung. Das Subjekt, das ‚Ja‘ sagen kann, ist außerhalb. Während sich im Schmerz der Tod als ganz Anderer ankündigt, kündigt sich in der Scham zusätzlich der andere Wille mit der Autorität eines legitimierenden oder delegitimierenden Blickes und Zugriffs an. Wie der Tod ist auch das erotische Begehren eine permanent vertagte Naherwartung. Levinas sucht, „die Wollust als das eigentliche Ereignis der Zukunft zu behaupten, als die von jedem Inhalt reine Zukunft, als das eigentliche Geheimnis der Zukunft [...]“⁹⁸²

Der verwundbare Körper, der sich durch seine Faktizität am wenigsten verbergen lässt, wird Haupt-Verhandlungsort der gewaltvollen und/oder sexuellen Zu- und Übergriffe, die durch den Tod und durch einen anderen Willen geschehen. Der Tod und der andere Wille zeigen sich bei Levinas letztlich als das selbe Prinzip, wie noch auszuführen sein wird. Interessant ist hier die Frage nach der geschlechtlichen Konnotation der Aspekte. Während, wie Katz feststellt, das Verhältnis zum Tod in der westlichen Philosophie von Plato bis Heidegger durch einen „implicit masculine tenor“⁹⁸³ bestimmt ist, wird im gleichen Zug als Abgrenzung zu einer autonomen und aktiven Identität das begehrte Andere weiblich konnotiert – eine Entwicklung, die de Beauvoir in *Das andere Geschlecht*

⁹⁸⁰ Vgl. Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 50f. Czapski geht an dieser Stelle auf das Erbrechen ein, als eine körperliche Reaktion auf den Versuch, aus sich auszubrechen. An anderer Stelle nennt Czapski auch Müdigkeit als „hilflosen Versuch einer revoltierenden Gegenbewegung gegen das Seinmüssen“, S. 49. An diese phänomenologischen Betrachtungen ließe sich durchaus die Frage anschließen, ob die heute epidemisch verbreiteten Krankheiten Bulimie, Schlaflosigkeit und Depression als Reaktion auf eine Gesellschaft zu verstehen ist, die durch ihren kapitalistischen Imperativ zur Verdinglichung ein immer größeres Gefälle zwischen dem ‚sich vollstopfenden Sein‘ und der darauf folgenden unreflektierten Scham erzeugt.

⁹⁸¹ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 58.

⁹⁸² A.a.O., S. 60.

⁹⁸³ Katz: „From Eros to Maternity“, S. 153.

mit der Formel „Er ist das Absolute, sie ist das Andere“⁹⁸⁴ analysiert und damit explizit auch Levinas kritisiert. Levinas bestätigt diese Zuschreibungen jedoch nur auf den ersten Blick. Zwar schreibt auch er in einer für heutige Ohren irritierenden Weise von Weiblichkeit, weshalb seine Texte immer wieder Gegenstand feministischer Kritik werden.⁹⁸⁵ Jedoch, so stellt auch Tina Chanter in der Einleitung des Sammelbands *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* verteidigend heraus, verfolgt Levinas mit seinem philosophischen Projekt kein *Othering* im Sinne einer Verdinglichung, sondern im Gegenteil kombiniert er die geschlechtliche Konnotation mit einer Verkehrung und Priorisierung der Alterität: „Rather than requiring the feminine to conform to the canons of reciprocity and complementarity that refer ultimately to a totality, Levinas’s notion of the feminine functions, on this account, to disrupt the primacy of totality, sameness, system, concept.“⁹⁸⁶ Levinas’ Idee des Femininen hat so wenig mit einer geschichtlichen Identität oder sozialen Rolle zu tun, wie auch sein Begriff der Mutterschaft nicht als faktische Mutterschaft zu verstehen ist, sondern als Beziehungsbegriff einer radikal verantwortlichen, intimen Relation. Inwiefern seine Wortwahl anfällig für Missverständnisse und politische Reflexe bleibt, gilt es hier nicht zu beantworten. Wenn Levinas nun also das Weibliche und die Scham zusammen denkt, dann aus dem Grund, dass er eine Struktur vorstellen will, die ‚anders als Sein geschieht‘: „Das Weibliche vollzieht sich nicht als *Seiendes* in einem Transzendieren auf das Licht zu, sondern in der Schamhaftigkeit.“⁹⁸⁷ Die Scham bezeichnet eine umgekehrte Orientierung: die Anerkennung der eigenen Exponiertheit, während das begehrende, zugreifende, ‚Ja‘-sagende Subjekt außerhalb und im Dunkeln bleibt.⁹⁸⁸ Insofern kann der Vollzug des Weiblichen in der Scham Levinas tatsächlich als Ausweg aus der Totalität gelten. Nicht als de Beauvoirs Sackgasse eines minorisierten Gegenparts, sondern als von Levinas priorisierte Perspektive, die das Andere vor dem Selben sieht, damit auch das Begehren des Anderen vor dem des Selben. Mit diesem Verständnis wird einleuchtend, weshalb auch Begehren schmerzen kann: das Selbst erkennt sich selbst in seiner Unzulänglichkeit des Besitzen-Könnens des Anderen. Analog dazu, dass der Andere nicht getötet werden kann, kann er auch nicht besessen werden. So wie sich das

⁹⁸⁴ Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1968, S. 11.

⁹⁸⁵ Siehe dazu z.B. Luce Irigaray: „The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, ‚Phenomenology of Eros‘, in: Tina Chanter (Hrsg.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania 2001, S. 119–144.

⁹⁸⁶ Chanter: *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, S. 3.

⁹⁸⁷ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 59.

⁹⁸⁸ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 116.

Selbst als „Usurpator und Mörder“⁹⁸⁹ erkennt, erkennt es sich als Vergewaltiger und erfährt darin eine unauflösliche Distanz, die Scham heißt. Eine Phänomenologie des Todes ist – zumindest mit Levinas gedacht – mit einer Phänomenologie des Begehrens nicht zu ergänzen, sondern zu einer Phänomenologie des Unendlichen zu vertiefen.

2.2.2 Ethik des Todes

„Für Levinas gilt die Formel: *La mort, c'est l'autre*.“⁹⁹⁰

Die Phänomenologie des Todes zeigt, dass sich nicht das Andere, wohl aber dessen Spuren am eigenen Leib erfahren lassen. Sie bleiben im Status von Vorahnungen, von – wenn auch bis zur Unerträglichkeit konkreten – Spuren des ganz Anderen. Anschließend an diese Untersuchung der existentiellen Erscheinungen des Nicht-Erscheinenden soll die Aufmerksamkeit nun auf die ethische Dimension gelenkt werden. Dies ist ganz im Sinne von Levinas' Projekt, Ethik als erste Philosophie zu erkennen. Es gilt nicht, den Anderen und den Tod als Anderen abzuwehren, sondern, so Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*: „es ist vielmehr die Absicht, hinter der Drohung, die der Tod gegen den Willen richtet, seinen Bezug zu einer interpersonalen Ordnung aufzuzeigen, deren Bedeutung der Tod nicht vernichtet.“⁹⁹¹ Drei Schritte scheinen dafür notwendig: erstens soll begründet werden, wie die Phänomenologie des Todes zu einer Ethik führt und inwiefern mit den vorhergehenden phänomenologischen Studien über die Spuren des Todes auch Aussagen über das Verhältnis zum Antlitz des Anderen in der alltäglichen Begegnung getroffen werden können. In einem zweiten Schritt soll der Tod des Anderen in den Blick genommen werden. Als Drittes schließlich stellt sich die Frage nach *meinem Tod* und die Bestimmung des eigenen Todes als ein *Sterben-Für*. Dieser Dreischritt, so der Verdacht, bringt die Untersuchung der Antwort auf die Frage näher, ob und wie über den Tod als Erfahrung der Grenzüberschreitung gesprochen werden kann.

⁹⁸⁹ Ebd.

⁹⁹⁰ Han: *Tod und Alterität*, S. 103.

⁹⁹¹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

A-Dieu: Gott, Tod und der Andere

Gott, Tod und der Andere bilden bei Levinas keine Dreiecksbeziehung, sondern sind vielmehr unterschiedlich gelagerte Eigennamen für die im Prinzip selbe radikal asymmetrische Beziehung, in der sich dem Selben die Grenze seines Könnens offenbart. Levinas fragt: „Meine Beziehung zu meinem Tod stellt ein Nicht-Wissen im Hinblick auf das Sterben selbst dar – ein Nicht-Wissen, das jedoch nicht Abwesenheit von Beziehung ist. Ist diese Beziehung beschreibbar?“⁹⁹² Im Folgenden soll diese Beschreibung gewagt und begründet werden. Hier kann auf die relationale Konzeption, die im ersten Kapitel ausführlich beschrieben wurde, zurückgegriffen werden. Herauszustellen bleibt, wie Levinas das „Verhältnis ohne Bezugspunkte“⁹⁹³, das „Verhältnis zu einem Geheimnis“⁹⁹⁴, die Beziehung zum Unendlichen begreift und wie er dafür immer wieder auf die ausgeführte Phänomenologie des Todes zurückgreift. Auf was es ihm ankommt, ist die Entstehung einer Beziehung zum *absolut Anderen* – und das ist das, was Levinas Ethik nennt. Mit einer fast trinitatischen Fragestellung gilt es nun also, die Beziehungsverhältnisse von Gott, Tod und dem Anderen zu beleuchten: denkt Levinas hier Identität oder Analogie oder bleiben die Verhältnisse notwendigerweise unbestimmt? Sirovátka deutet dies an, wenn er schreibt, der Tod sei „auf unerklärbare Art mit dem Unendlichen, mit Gott verwebt.“⁹⁹⁵ Levinas indes betont: „Das Verhältnis der Anderheit ist weder räumlich noch begrifflich.“⁹⁹⁶ Das „Ereignis der Anderheit“⁹⁹⁷, so schreibt er weiter, ist das einer Entfremdung, die Konfrontation mit einem großen offenen Fragezeichen, das keinerlei Möglichkeit zur Antwort bietet.⁹⁹⁸ Wenngleich ohne Antwort, bleibt Levinas nicht ohne Worte und diese Worte sollen nun gehört werden.

Wie denkt Levinas das Verhältnis von Anderem und Gott? Handelt es sich hier um nichts anderes als das Verhältnis von Urbild und Abbild? Der Andere, dies stellt Levinas klar, ist nicht das Abbild des absolut anderen Gottes, sondern selbst schon absolut Anderer: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre.“⁹⁹⁹ Levinas unterscheidet nicht zwischen absolut Anderem und dessen Abbild. Dennoch kann er differenzieren. Dafür wird der Begriff *Spur* wichtig, denn: „Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes

⁹⁹² Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 27.

⁹⁹³ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 10.

⁹⁹⁴ A.a.O., S. 48.

⁹⁹⁵ Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 111.

⁹⁹⁶ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 55.

⁹⁹⁷ A.a.O., S. 58.

⁹⁹⁸ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 29.

⁹⁹⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 235.

sein, sondern sich in seiner Spur befinden. [...] Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten“.¹⁰⁰⁰ Die Spur, so wurde im ersten Kapitel herausgearbeitet, versteht Levinas als kleinstmöglichen Riss in der Immanenz mit größtmöglicher Irritationswirkung. Die Spur ist kein Abbild, sondern eine Spur. Sie hat keine weitere Bestimmung als die Ankündigung des absolut Anderen und kennt daher keine Differenzierungen. Unterschieden werden können die Kontexte ihres Erscheinens. Der Andere kommt als „Feind oder Gott“¹⁰⁰¹. Irritiert die Spur im Antlitz, erscheint im anderen Menschen die Ahnung des absolut Anderen. Irritiert die Spur im einsamen Erleiden nächtlicher Schmerzen, erscheint der Tod in der Ahnung der Gewalttätigkeit des absolut Anderen. Irritiert die Spur in der Ahnung eines reinen Anwesenheitsgefühls – ‚Ich bin der *Ich-bin-da*‘ – erscheint Gott als der absolut Andere. Es scheint, als unterschieden sich Antlitz, Tod und Gott durch nichts als den Kontext und die phänomenal erlebte Struktur der Beziehung: als Sozialität, als Angst, als Liebe. Die Wirkung ist immer dieselbe: die Spur provoziert durch die Zerstörung der Immanenz eine ethische Nicht-Indifferenz, das Erzwingen einer Antwort, eine *Ver-Antwortung*. So gestalten sich Sozialität, Leiblichkeit und Spiritualität nicht als *Spurensuche*, sondern als ein unerwartetes Getroffen-Werden durch Spuren des absolut Anderen. Die unterschiedlichen Weisen der Transzendenz Erfahrung, die sich als Übersritten-Werden ereignet, können zwar benannt, nicht aber geordnet werden, denn Spur und absolut Anderes bezeichnen gerade die Störung jeder Ordnung und Verweigerung jeder Differenzierung oder gar Hierarchisierung. Levinas, das erkennt auch Badiou, kann deswegen nicht ohne Gott auskommen, denn Gott ist ein anderer Name für die transzendente Relation, die die ethische Erfahrung, wie Levinas sie denkt, ausmacht: „Levinas nennt dieses Prinzip den ‚Ganz-Anderen‘, und es ist ganz offensichtlich der ethische Name Gottes.“¹⁰⁰² Tod, Gott und der Andere kommen vom gleichen anderen Ufer, legen ihre Spur über denselben Abgrund: „Der Andere, der vom eigentlichen Geschehen der Transzendenz nicht getrennt werden

¹⁰⁰⁰ Ebd.

¹⁰⁰¹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 345.

¹⁰⁰² Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 37. Umso interessanter ist die Frage, ob und wie Levinas Religion und Ethik auseinander halten kann. Er schreibt: „Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, ohne die Totalität auszumachen, schlagen wir vor, Religion zu nennen.“ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 46. Religion ist für Levinas der Name der formalen Rede, die Selbes und Anderes, die eine „Beziehung ohne Beziehung“ (S. 110) führen, umfasst, ohne die Unmöglichkeit des Ganzen anzusprechen. Eine Rede, die nicht totalisiert. Ethik hingegen ist keine Rede, sondern die Entstehung dieser beziehungslosen Beziehung selbst.

kann, hält sich in der Gegend, aus der der Tod kommt.“¹⁰⁰³ Diese *Gegend* – ein überraschend banales Wort in dem Zusammenhang – ist das Unendliche. Wenn Tod und Anderer gleicher Provenienz sind, ergibt sich die Frage, wie und ob der Tod des Anderen überhaupt möglich ist.

Der Tod des Anderen

Wie der Andere vor dem Selben ist, gilt es auch die Frage nach dem Tod vorrangig mit Perspektive auf den Anderen zu beantworten. Damit sucht Levinas, die laut seiner Diagnose etablierten, aber fehlerhaften Setzungen der überlieferten westlichen Philosophie zu erschüttern: die Gleichsetzung von menschlichem Tod mit dem Nichts der Philosophen sowie von *dem* Tod mit *meinem* Tod.¹⁰⁰⁴ Levinas beginnt seine einflussreiche Vorlesung *Der Tod und die Zeit* mit der Frage, was wir vom Tod wissen und problematisiert daraufhin vor allem den Tod des Anderen. Jedoch nicht als Symbol der eigenen Sterblichkeit, „Umweg“¹⁰⁰⁵ oder „Ersatzthema“¹⁰⁰⁶. Der Tod des Anderen ist nicht interessant, weil er meinen Tod exemplarisch vorwegnimmt, sondern er ist in der Weise „erster Tod“¹⁰⁰⁷, wie Ethik erste Philosophie ist. Im levinasschen Denken führt dies dazu, wie Bernhard Casper formuliert, „dass der Tod des Anderen mich eigentlich mehr angeht als der meine.“¹⁰⁰⁸ Diese Einsicht entsteht nicht aus altruistischen Beweggründen, sondern ergibt sich aus Levinas’ Subjekt-Konzeption:

„Der Andere individualisiert mich durch die Verantwortung, die ich für ihn habe. Der Tod des Anderen, der stirbt, betrifft mich in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich – eine Identität, die weder substantiell ist, noch aus dem einfachen Zusammenhang unterschiedlicher, identifikatorischer Akte besteht, sondern aus unsagbarer Verantwortung erwächst.“¹⁰⁰⁹

Der Tod des Anderen ist so auch immer Bruch der eigenen Identität: „Das Sterben des Anderen betrifft meine Identität als *Ich*, es hat seinen Sinn in dem Zerbrechen des Selben, dem Zerbrechen meines *Ichs*, dem Zerbrechen des Selben in meinem *Ich*.“¹⁰¹⁰ Das macht den Tod des Anderen zu

¹⁰⁰³ A.a.O., S. 341.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 109.

¹⁰⁰⁵ A.a.O., S. 49.

¹⁰⁰⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 239.

¹⁰⁰⁷ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 53.

¹⁰⁰⁸ Bernhard Casper: *Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins*, Freiburg, München 2020, S. 22.

¹⁰⁰⁹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 22.

¹⁰¹⁰ Ebd.

einem subjektphilosophischen Kernproblem. Um sich diesem gewinnbringend zu nähern, lohnt es sich, folgende Fragen zu stellen: wie erscheint der Tod des Anderen? Warum fürchten wir den Tod des Anderen? Inwiefern ist man verantwortlich für den Tod des Anderen?

Der Tod des Anderen zeigt sich uns im Moment des Sterbens. Für Levinas erscheint das Sterben des Anderen zunächst als „Reduktion von jemandem zu einem Etwas [...]“¹⁰¹¹, ein Leib, der zum Leichnam, ein „Angesicht, das zur Maske wird.“¹⁰¹² Das Sterben erscheint als „Übergang vom Sein zum Nicht-mehr-Sein als das Ergebnis einer logischen Operation: Negation.“¹⁰¹³ Gleichzeitig, und darauf kommt es Levinas an, erscheint das Sterben nicht als Stillstand, sondern lediglich als das „Verschwinden von expressiven Bewegungen, die ein Lebewesen für die Augen der Betrachtenden lebendig erscheinen lassen“.¹⁰¹⁴ Die Tote erscheint als Abgereiste, aufgebrochen, „ohne eine Anschrift zu hinterlassen“¹⁰¹⁵ – *kein Anschluss unter diesem Namen*. Auch Heidegger beschreibt den Tod des Anderen als Nichtmehrdasein, als Aus-der-Welt-gehen, als Fort- oder Übergang, womit er das Sterben des *Dasein* in Abgrenzung zum *Verenden* des Nur-Lebenden charakterisiert.¹⁰¹⁶ Er zielt mit seiner Analyse auf das Ende als Konstitution der Ganzheit des Daseins – die Daseinsabgeschlossenheit – Levinas wiederum auf die radikale Unabgeschlossenheit: „Der Tod ist unheilbarer Abstand.“¹⁰¹⁷ Im Tod – in dem Heidegger die einzige und objektive Gewissheit sieht und aus der heraus er das Prinzip der Gewissheit überhaupt erst legitimiert – sieht Levinas den Abgrund der Ungewissheit.¹⁰¹⁸ Wäre im Tod eines anderen Menschen die Gewissheit seiner totalen Vernichtung oder seiner heilen Ganzheit eindeutig erkennbar, würde der Prozess in seiner Abgeschlossenheit uns vielleicht schmerzen – wie ein kaputt gegangener Gegenstand – aber nicht derart erschüttern und beunruhigen, wie Levinas es beschreibt:

„Das Betroffensein durch den Tod ist Affektivität, Passivität, Betroffensein durch das Un-maß, Affektion der Gegenwart durch die Nicht-Gegenwart, intimer als jede Intimität bis zur Spaltung, *a posteriori* älter als jedes *a priori*, unvordenkliche Diachronie, die nicht auf Erfahrung zurückzuführen ist.“¹⁰¹⁹

¹⁰¹¹ A.a.O., S. 19.

¹⁰¹² A.a.O., S. 21.

¹⁰¹³ A.a.O., S. 29.

¹⁰¹⁴ A.a.O., S. 18.

¹⁰¹⁵ A.a.O., S. 19.

¹⁰¹⁶ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 239–241.

¹⁰¹⁷ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 21.

¹⁰¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 18.

¹⁰¹⁹ A.a.O., S. 24.

Czapski beschreibt eben diese Maßlosigkeit, die der Tod des Anderen auszulösen vermag, als Verwundet-Werden durch die Sterblichkeit des Anderen: „Die maßlose Emotionalität der Trauer [...] zeigt gerade die Irreduzibilität der Verwundung.“¹⁰²⁰ Die Unerreichbarkeit eines Menschen, dem man bislang zu einer Antwort verpflichtet war, das Abreisen des Anderen in die dunkle Gegend des Unendlichen, sorgt dafür, dass das eigene Antworten „*Ohne-Antwort*“¹⁰²¹ bleibt. Es ist die Konfrontation mit der Unmöglichkeit zur Antwort. Das ‚Ja‘, das die Andere sagen konnte, verstummt. Das Ich wird *geghostet*. Es bleibt Ungewissheit, Erschütterung und Irritation. Ist es das, warum der Tod des Anderen gefürchtet wird? Der Tod des Anderen entblößt das Selbst in seiner Ohnmacht und Unwissenheit. Die Furcht vor dem Tod des Anderen stellt keine Ableitung der Furcht vor dem eigenen Tod dar, sondern gerade im Gegenteil die Furcht, ohne den anderen *leben zu müssen* und dies nicht zu können.¹⁰²² Die Furcht davor, dass die Spur sich verliert. Dass sich mit dieser Spur jede Spur verliert. Im Tod des Anderen klingt immer auch der Tod Gottes und der Tod des Todes selbst an. Die Furcht besteht darin, alleine zu bleiben als an sich gefesselter Selbst, das außerstande ist, über sich hinauszugehen. Gleichzeitig ist diese Furcht Bedingung für Subjektivität: der Bezug zum Tod des Anderen, im Prinzip eine Definition des Begriffs der Liebe,¹⁰²³ konstituiert das Selbst mit einer Dimension der Innerlichkeit.¹⁰²⁴ Eine Abwesenheit des Anderen würde ein rein immanentes Sein ohne Innerlichkeit bedeuten. An dieser Stelle zeigt sich die fast tautologische Relationalität von Tod und Anderem als Fragestellung. Denn wie zuvor beschrieben, denkt Levinas Tod und Anderen – wenn auch auf nebulöse und dunkle Weise – als identisch: die Andere ist der Tod und der Tod ist die Andere, wenngleich die Kontexte und Erscheinungsweisen unterschieden werden können. Der Tod des Anderen kann hier also zweifach verstanden werden: als Potenzierung oder zweifache Negation; als Zuspitzung der Alterität oder als deren Aufhebung. Der Tod des Anderen kann als absolut Anderes – Transzendenz – oder als Tod des Todes – reine Immanenz – und damit als Verlust der eigenen Innerlichkeit interpretiert werden. Die Furcht erinnert so nicht nur an den Tod, der eine Wunde ins Ich reißt und so einen irreversiblen Bezug zur Transzendenz herstellt, sondern auch an

¹⁰²⁰ Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 131.

¹⁰²¹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 18.

¹⁰²² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 340: „Mein Tod leitet sich nicht auf dem Wege der Analogie vom Tod der Anderen ab, mein Tod ist gegeben in der Furcht, die ich um mein Sein haben kann.“

¹⁰²³ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 116: „Das, was man mit einem leicht verfälschten Ausdruck Liebe nennt, ist die Tatsache schlechthin, daß der Tod des Anderen mich mehr erschüttert als der meine.“

¹⁰²⁴ Vgl. a.a.O., S. 24.

den Verlust der Transzendenz.¹⁰²⁵ Beim Tod des Anderen steht alles auf dem Spiel: er erscheint als äußerste Grenze jeglichen Können-Könnens. So ist es nur plausibel, dass Levinas die großen Begriffe Liebe, Schuld, Verantwortung in Abhängigkeit zum Tod des Anderen setzt: „Die Liebe zum Anderen ist die Empfindung des Todes des Anderen.“¹⁰²⁶

Der Tod ist eine ethische Relation. Diese Beziehung, die alternativlos ist, schafft Verantwortung: „Ich bin für den Tod des Anderen in einem solchen Maße verantwortlich, dass ich mich in den Tod einbeziehe. [...] Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist.“¹⁰²⁷ Hier zeigt sich Levinas' Denken als Philosophie eines Überlebenden. Die Frage nach dem Tod des Anderen ist unmittelbar mit der Verantwortung für den Tod des Anderen verknüpft – unabhängig von jeder Todesursache oder Handlung. So fragt Levinas: „Töte ich nicht, indem ich bin?“¹⁰²⁸ Levinas denkt das Selbst in Beziehung und so immer schon als schuldig: „In meiner Beziehung, meinem Mich-Beugen vor jemandem, der nicht mehr antwortet, ist diese Affektion bereits Schuld – Schuld des Überlebenden.“¹⁰²⁹ Die Schuld ergibt sich aus dem Unvermögen, den Anderen, für den man verantwortlich ist, halten zu können – die Andere ist unhaltbar, weder durch einen schützenden, noch durch einen beherrschenden Griff. Um diese zentrale These im levinasschen Denken zu verstehen, muss nicht der Tod des Anderen, sondern die Begegnung mit dem bedrohten, d.h. sterblichen Anderen betrachtet werden. Diese bedeutet eine Konfrontation mit der vom Antlitz an das Selbst gerichteten Unterweisung: „Du wirst nicht töten!“¹⁰³⁰. Das christliche Gebot in seiner imperativ überlieferten Form ‚du sollst‘ überführt Levinas hier in seine ursprüngliche hebräische grammatikalische Form ‚du wirst‘, die unterstreicht, dass das Töten keine Frage der moralischen Entscheidung, sondern ein Akt des Unvermögens darstellt. Der Befehlston zeigt die Asymmetrie der Beziehung.¹⁰³¹ Die Unterweisung bedeutet nicht, dass faktisch nicht gemordet werden kann und auch wird, das weiß gerade Levinas als Holocaust-Überlebender zu gut. Es bedeutet stattdessen zweierlei: erstens, dass das Andere das einzige ist, dem gegenüber ein Tötungswille gerechtfertigt ist und

¹⁰²⁵ Vgl. Czapski: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, S. 131.

¹⁰²⁶ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 116.

¹⁰²⁷ A.a.O., S. 53.

¹⁰²⁸ Levinas: *Ethik und Unendliches*, S. 95.

¹⁰²⁹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 22; sowie S. 50: „In der Schuldhaftigkeit des Überlebenden ist der Tod des Anderen meine Angelegenheit.“

¹⁰³⁰ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 285.

¹⁰³¹ Kernic weist darauf hin, dass der Befehl kein absoluter, sondern bloß ethischer Befehl ist. Vgl. Kernic: *Tod und Unendlichkeit*, S. 121. Offen bleibt, wie Kernic die Unterscheidung versteht und wie ausgehend von Levinas die Einschätzung von *bloß* ethisch als im Vergleich zum Absoluten als schwächere Kategorie begründet werden kann.

zweitens, dass dieser Tötungswille immer insofern zum Scheitern verurteilt ist, da die totalitäre Tat gegen die exterritoriale Struktur des Anders-Seins verliert: „Der Mord übt Macht aus über das, was der Macht entkommt. Er ist noch Macht, denn das Antlitz drückt sich im Sinnlichen aus; aber schon Ohnmacht, weil das Antlitz das Sinnliche zerreißt.“¹⁰³² Um im Bild der Abreise zu bleiben, könnte man also sagen: der Mörder erkennt den Reisenden als *jemand* an, dem Gewalt anzutun möglich ist, so dass dessen Aufenthalt sich verkürzt. Jedoch wird das mörderische Subjekt des Reisenden nie habhaft und kann dessen Weiterreise niemals verhindern. Der Reisende entwischt. Levinas betont hier den relativen Charakter: „Die Bewegung der Verneinung im Mord hat daher einen bloß relativen Sinn, nämlich als Übergang zur Grenze einer Verneinung, die im Inneren der Welt versucht wird.“¹⁰³³ Insofern muss Gewalt durch ihren innerweltlichen Charakter immer scheitern. Der Mörder kann den Anderen nicht vernichten. Er ist kein Herrscher, sondern Hinterbliebener. Er bleibt zurück mit der „Verantwortung des Überlebenden“¹⁰³⁴.

Mein Tod: ‚Sterben-Für‘

*„Can you picture what will be so limitless and free
desperately in need of some strangers hand
in a desperate land“¹⁰³⁵*

Levinas denkt den Tod vom Anderen her. Er denkt ihn interpersonal, ethisch. Welchen Stellenwert kann in diesem Denken die Frage nach *meinem* Tod überhaupt einnehmen? Han stellt mit Blick auf Levinas fest, dass die Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen die Indifferenz gegenüber meinem Tod bedeutet.¹⁰³⁶ Dennoch beschäftigt sich Levinas mit der Frage des eigenen Todes ausführlich und das hat mehrere Gründe: zum einen kann er hier seine Opposition zu Heidegger anknüpfen. Da dieser den Tod als Ureigenstes postuliert, trifft Levinas an dieser Stelle das heideggersche Denken ins Mark. Zum anderen kann er damit auf originelle Weise die Fragestellung des Einen in die Perspektive des Anderen wenden, indem er nicht nach dem *Warum*, sondern nach dem *Wofür* des Todes fragt. Zuletzt zeigt sich hier der Tod noch einmal mehr in seiner ethischen Dimension, als das Rätsel par excellence. Allein die Tatsache, dass die Frage uns durch

¹⁰³² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 285.

¹⁰³³ A.a.O., S. 340.

¹⁰³⁴ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 26.

¹⁰³⁵ The Doors: *The End* (1967).

¹⁰³⁶ Vgl. Han: *Todesarten*, S. 62.

die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung umtreibt, wachhält und irritiert, prädestiniert sie dafür, Gegenstand des levinasschen Denkens zu werden. Er fragt: „Womit bedroht mich der Tod? Mit dem Nichts oder dem Neuanfang? Ich weiß es nicht. In dieser Unmöglichkeit, das Danach meines Todes zu kennen, liegt das Wesen des höchsten Augenblicks.“¹⁰³⁷ Es gilt nun also nachzuvollziehen, wie Levinas die Unmöglichkeit des Wissens und die Indifferenz mit der Frage nach Sinn verknüpft. Dafür soll wie folgt vorgegangen werden: zunächst muss geklärt werden, inwiefern der Tod als *mein* Tod verstanden werden kann. Anschließend soll die Relationalität des Sterbens erkannt werden, d.h. die Frage, wie Levinas das Sterben im Bezug auf Alterität versteht. Dies leitet über zur Frage, inwiefern Sterben immer ein *Sterben-für* ist, was Stellvertretung bedeutet und wie sich daraus, wie Han formuliert, ein unendlicher Sinn stiftet, dem kein Tod etwas anhaben kann.¹⁰³⁸

Was bedeutet *mein* Tod? Auf jeden Fall, so stimmt Levinas mit der Position Heideggers überein, ist *mein* Tod kein Vorfall am Lebensende. Der Tod ist als Beziehung immer schon in Abwesenheit anwesend. Wovon sich Levinas jedoch vehement abgrenzt, ist Heideggers Einschätzung, der Tod sei das, „was am meisten meines ist“¹⁰³⁹: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“¹⁰⁴⁰ Heidegger sieht den eigenen Tod, so versteht ihn Levinas, im Sinne einer Vernichtung,¹⁰⁴¹ ein Am-Ende-angekommen-Sein ohne irgendeine Intervention des Anderen.¹⁰⁴² Levinas hingegen nutzt für die Beschreibung des eigenen Todes den nicht nichtenden Begriff der Entfremdung: „Das Gesetz der Notwendigkeit, das sich im Tod erfüllt, hat keine Ähnlichkeit mit dem unversöhnlichen Gesetz des Determinismus, das eine Totalität beherrscht, sondern mit der Entfremdung meines Willens durch einen Anderen.“¹⁰⁴³ Es geht Levinas um eine Transformation, die von einer Exteriorität entgegen meinen Willen initiiert wird und sich, da der Leib ontologischer Status des Willens ist, auch leiblich vollzieht. Levinas fragt: „Doch der so als anders, als Entfremdung meiner Existenz angezeigte Tod – ist er noch *mein* Tod?“¹⁰⁴⁴ und erkennt diese Frage als Knackpunkt, an dem entschieden wird, ob es überhaupt etwas gibt, das als *meines* gelten kann und doch von meinen

¹⁰³⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

¹⁰³⁸ Vgl. Han: *Todesarten*, S. 67.

¹⁰³⁹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 44.

¹⁰⁴⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 258f.

¹⁰⁴¹ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 61.

¹⁰⁴² Vgl. a.a.O., S. 45f.

¹⁰⁴³ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 342f.

¹⁰⁴⁴ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 49.

Tod nicht berührt wird.¹⁰⁴⁵ Dies aber ist die Relationalität, die Levinas mit den Chiffren *Leben-für* und *Sterben-für* ausdrückt. Wenn *mein* Zentrum, so der Gedankengang auf den auch Sirovátka hinweist, „außerhalb-seiner-selbst“¹⁰⁴⁶ liegt und so die Identität des Selben zu einer ethischen Subjektivität aufspannt, verfehlt der Tod sein Ziel – sofern das Ziel als ein abgeschlossenes Selbst definiert werden würde. Sofern der Tod jedoch als Operation genau dieses Vorganges verstanden wird – und so denkt Levinas – bedeutet *mein* Tod genau diese Aufspannung. *Mein* Tod im levinasschen Sinne ist ein enteigneter Tod. Die unfreiwillige aber notwendige Verlagerung des Gravitationszentrums vom getrennt Seienden zum Anderen bedeutet aber nicht nur, dass sich dadurch das Ich im Transzendieren bewahren lässt – die Überwindung des Todes – es bedeutet zugleich die „Grenze der Mannhaftigkeit des Subjekts“¹⁰⁴⁷. Diese mit Blick auf Heidegger gewählte Formulierung zeigt die radikalen Auswirkungen des transformierten Willens. Im Moment des Sterbens vollzieht sich das, was sonst nie gelingen kann, nämlich die Abgabe der Verantwortung: „Sterben, das heißt, in diesen Zustand der Verantwortungslosigkeit zurückzukehren, das heißt, das kindliche Schütteln des Schluchzens sein.“¹⁰⁴⁸ Mit Levinas etwas befremdlicher Terminologie ließe sich also feststellen: die Mannhaftigkeit, d.h. das *Können* und die Mutterschaft, d.h. das *Tragen* werden gleichermaßen transformiert in eine Kindlichkeit, die jedoch nicht mit einer Rückkehr oder heilsamen Verschmelzung verwechselt werden darf. Nochmal: „Der Tod ist unheilbarer Abstand.“¹⁰⁴⁹ Wenn aber der Abstand gewahrt und die Alterität erhalten bleibt, stellt sich die Frage nach dem Erhalt der Innerlichkeit. Levinas fragt: „Die äußerliche Beziehung zum Tod des Anderen hat eine Innerlichkeit mit sich gebracht [...]. Ist das bei der Beziehung zu *meinem* Tod anders?“¹⁰⁵⁰ Er kann und will darauf keine Antwort geben, denn jeder Versuch, an dieser Stelle Licht ins Dunkel bringen zu wollen, muss scheitern. Die Frage formuliert er, um das Fragezeichen zu unterstreichen. Dennoch schließen auch daran Fragen an, etwa: denkt Levinas mehrere Tode, analog dem christlichen Modell, wie es bei Augustinus vorgestellt wurde? Kann eine Einwirkung von Außen – ob Antlitz oder Gnade – gewissermaßen unvorhersehbar und nicht nachvoll-

¹⁰⁴⁵ In *Die Zeit und der Andere* beantwortet er diese Frage noch vorrangig mit Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft. Diese Aspekte werden in späteren Werken immer unwichtiger und sind daher auch hier wenig beleuchtet. Eine differenzierte Nachzeichnung der Entwicklung findet sich bei Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 105–130.

¹⁰⁴⁶ A.a.O., S. 112.

¹⁰⁴⁷ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 46.

¹⁰⁴⁸ A.a.O., S. 45.

¹⁰⁴⁹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 21.

¹⁰⁵⁰ A.a.O., S. 24.

ziehbar wie ein Dieb in der Nacht entscheiden, ob sich ein Ich im Tod bewahrt? Gibt es eine Unterscheidung von jenen, die das Sein zum Tode transformieren in ein Sein-für-den-Anderen und jenen, denen dies nicht gelingt bzw. widerfährt? Oder ist der Tod gerade der Name für jene universale Beziehung zum Unendlichen, eine Störung, die ausnahmslos alle getrennt Seienden aus ihrem ontologischen Beharren im Sein herauskatalpultiert? Worum geht es Levinas an dieser Stelle? Offensichtlich ist ihm nicht daran gelegen, den Tod zu erklären oder in ein Religionssystem zu überführen.¹⁰⁵¹ Vielmehr intendiert er ein Plädoyer für eine Neuausrichtung überholter und in die Irre führender Fragen.¹⁰⁵² Es soll nicht nach dem *Warum*, sondern nach dem *Wofür* des Lebens und des Sterbens gefragt werden. Es geht ihm um die Aufwertung der interpersonalen Ordnung und eine Verschiebung der philosophischen und letztlich auch der sozialen und kulturellen Aufmerksamkeit auf die Ebene des Sinns. Anders als sein Zeitgenosse Sartre, der den „Absurditätscharakter des Todes“¹⁰⁵³ herausstellt, bemüht sich Levinas bei aller erkannten Rätselhaftigkeit, dem Tod und so auch dem Leben eine Sinndimension zuzuschreiben. Der Tod ist nicht bedeutungslos, sofern er als *Sterben-für* in Annäherung zum Anderen geschieht:

„Die Annäherung verleiht, soweit sie Opfer ist, dem Tod einen Sinn. In ihr erstreckt sich die absolute Einzigartigkeit des Verantwortlichen auch auf die Allgemeinheit oder die Verallgemeinerung des Todes. In ihr bemißt sich das Leben nicht mehr durch das Sein, und der Tod vermag in sie nicht mehr die Absurdität einzuführen.“¹⁰⁵⁴

Der Sinn des Todes, so Levinas, ist in der Ablehnung der Alternative von Sein und Nichts enthalten.¹⁰⁵⁵ Levinas geht in seiner Vorlesung so weit, Liebe und Verantwortung – letztlich alles Namen, um die Beziehung zum Anders-als-Sein zu benennen – als Bedingung zu setzen, nicht nur sinnvoll, sondern überhaupt sterben zu können.¹⁰⁵⁶ Die Beziehung zum Anderen – Gott, das Unendliche, das Unsichtbare – muss bestehen. Das Selbst muss lieben, um sterben zu können. Es muss, so Levinas in beunruhigender Klarheit und im vollen Bewusstsein der Tragik dieser Aussage, auch

¹⁰⁵¹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

¹⁰⁵² Wenig überraschend bezieht sich Levinas daher auch auf Shakespeares berühmte Fragestellung ‚Sein oder nicht Sein‘ – denn gerade das ist für Levinas nicht die Frage, sondern Beispiel einer Fehleinschätzung. Vgl. *Die Zeit und der Andere*, S. 50.

¹⁰⁵³ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1983, S. 681.

¹⁰⁵⁴ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 286.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 340.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 50.

das Leben radikal lieben, um sich selbst töten zu können. So wird nicht der Suizid, sondern das *Leben-für* bzw. *Sterben-für* zur *conditio humana*:

„Der Selbstmord ist die Möglichkeit einer schon metaphysischen Existenz. Nur ein Seiendes, das schon zum Opfer fähig ist, ist des Selbstmordes fähig. Bevor man den Menschen als Tier definiert, das sich töten kann, muß man ihn bestimmen als einen solchen, der für den Anderen zu leben, vom Anderen her zu *sein*, außer sich zu sein fähig ist.“¹⁰⁵⁷

Mein Tod ist ein bedeutsamer Tod, wenn er ein *Sterben-für* ist. Hier geht es nicht um freiwilligen Opfer- oder Heldinnentod. Es geht nicht darum, für eine Sache zu Sterben, die größer ist als man selbst und als dessen Teil man sich versteht. Es geht ebenso nicht um eine Form der Stellvertretung, kein Sterben an des Anderen Statt. Vielmehr ist es die Verstricktheit in soziale Beziehungen in Form einer Geiselschaft, die dazu führt, dass das Subjekt, dessen levinassche Definition auf radikaler Passivität beruht, zur Verantwortung *gezogen* wird. Die menschlichen Bindungen ermöglichen erst einen Tod, der *meiner* sein kann. Was aber bringt ein in diesem Sinne sinnvoller Tod?

„[...] niemand wird so scheinheilig sein, zu behaupten, er habe dem Tod seinen Stachel genommen – nicht einmal die Prediger der Verheißung in den Religionen –, doch ist es möglich, daß wir Verantwortungen und menschliche Bindungen haben, durch die der Tod einen Sinn erhält – denn der Andere betrifft uns von Beginn an gegen unseren Willen.“¹⁰⁵⁸

Hier geht es nicht um Trost. Vielmehr lässt dieser Gedanke etwas ratlos zurück. Die ethische Beziehung entsteht einerseits gegen den Willen und „Das letzte Stück Weg geschieht ohne mich.“¹⁰⁵⁹ Andererseits ist das Selbst radikal für die Hinwendung zum Anderen verantwortlich – zur Verantwortung verurteilt – und muss sich dem Anderen annähern, um dem Tod als Ausweg aus dem Sein Bedeutung zu verleihen. Die Situation ist höchst prekär, aber:

„Eine einzige Möglichkeit läßt mir der Tod, die aber in keiner Weise meine Möglichkeit ist, die in keiner Weise meiner Initiative entspringt, sondern die mir allein durch den Tod gewährt wird; es ist die Möglichkeit, im unabwendbaren Sein zum Tode – für den Anderen zu sein, den Tod des Anderen mehr zu fürchten als den eigenen Tod.“¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 214.

¹⁰⁵⁸ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 287.

¹⁰⁵⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 343.

¹⁰⁶⁰ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 73f.

Diese letzte kleinstmögliche Möglichkeit in der Unmöglichkeit, die jedoch nicht als ein Können missverstanden werden darf, bildet den minimalen Spielraum, der dem Selbst für seine Rettung und Levinas für die Formulierung einer praktischen Ethik bleibt. Hier wird klar, weshalb Levinas keine Ethik mit breitem Fundament formulieren kann: es ist schlicht zu wenig Platz – ein Abgrund ist kein Bauland. Das einzige, was zum Umgang mit *meinem* Tod und *meinem* Leben also bleibt, ist die Kultivierung einer Haltung, die die richtigen Prioritäten setzt, nicht zum Tod vorläuft, sondern eine Öffnung denkt, lebt und spricht – radikal humanistisch, friedlich, in Hochachtung und Demut.

2.2.3 Aufbruch ins Unbekannte

*„Tod als Aufbruch ohne Wiederkehr,
Frage ohne Gegebenes, reines Fragezeichen.“¹⁰⁶¹*

Levinas denkt Relationen als Abstände. Je weiter die Distanz, desto stärker die Beziehung. Je radikaler die Trennung, desto unmöglicher die Aufhebung der Beziehung. Identität und Gleichheit hingegen versteht er als Konzepte, die sich in letzter Konsequenz als Sackgasse in ein totalitäres Denken erweisen. Als Denker der Alterität, die Relationalität erst ermöglicht, muss Levinas seine Philosophie auf das fokussieren, was unendlich fern und unendlich unbekannt ist wie auf die „absolute, nicht vorwegnehmbare Andersheit, wie auf den Tod.“¹⁰⁶² Es wurde der Versuch unternommen, anhand des levinasschen Denkens eine Phänomenologie des Todes und eine Ethik des Todes zu formulieren. Dabei wurde deutlich, dass diese getrennte Bearbeitung nur in Ansätzen funktioniert, denn die Gedankenstränge sind eng verwoben: die phänomenologischen Betrachtungen von leiblichen Erfahrungen werden als interpersonale Abstände und ethische Beziehungen erkannt, die Ethik lässt sich nur mit Verweis auf phänomenologische Prozesse begrifflich fassen. Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz ist bei Levinas eine Leibeserfahrung. Denn die Spur des ganz unsichtbaren Anderen trifft unmittelbar körperlich, wie Amors Pfeil das Herz der Liebenden. Der Leib ist der Ort, in dem der „Aufbruch ins Unbekannte“¹⁰⁶³ sich vor jedem Denken oder Verstehen vollzieht. In-der-Haut sein – das wurde im ersten Kapitel herausgearbeitet – bedeutet immer schon ein Für-den-Anderen-sein. Durch die Ethik des Todes wurde klar, dass Sterben für Levinas immer schon ein *Sterben-für*

¹⁰⁶¹ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 23.

¹⁰⁶² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 37.

¹⁰⁶³ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 19.

den unsichtbaren Anderen ist und „Für das Unsichtbare Sterben – das ist Metaphysik“¹⁰⁶⁴. Levinas zielt nicht wirklich auf eine Metaphysik, schon gar nicht auf eine Formulierung jenseitiger Prinzipien. In der klassischen Metaphysik erkennt er dafür zu viele fehlgerichtete Annahmen.¹⁰⁶⁵ Vielmehr fokussiert er das metaphysische Begehren: „Das Begehren ist absolut, wenn das Seiende, das begehrt, sterblich und das Begehrte unsichtbar ist. Die Unsichtbarkeit bezeichnet keine Abwesenheit der Beziehung; sie impliziert Beziehungen zu dem, was nicht gegeben ist, zu dem, wovon es keine Idee gibt.“¹⁰⁶⁶ Das metaphysische Begehren zielt auf etwas, was „nicht erfüllt, sondern vertieft“¹⁰⁶⁷ werden kann. Es kann darüber hinaus nicht bestimmt werden. Das Begehren bedeutet eine abrahamitische Ausrichtung auf den Aufbruch ohne Rückkehrerwartung: „Das metaphysische Begehren trachtet nicht nach Rückkehr; denn es ist Begehren eines Landes, in dem wir nicht geboren sind; eines Landes, das aller Natur fremd ist, das nicht unser Vaterland war und in das wir nie den Fuß setzen werden.“¹⁰⁶⁸ Levinas ist dabei bemüht, die Aufmerksamkeit, die sich in der Beschäftigung mit dem Tod und dem Unsichtbaren für die Unsterblichkeit ergeben könnte, stattdessen auf den Nächsten zu lenken und so die ethische Dimension herauszustellen: „Nicht die Unsterblichkeit, sondern der Andere, der Fremde, ist das Ziel der ersten Bewegung des Begehrens.“¹⁰⁶⁹ Fraglich bleibt, inwiefern Levinas die Unsterblichkeit bzw. die Überwindung des Todes zwar nicht als Ziel der ersten Bewegung, wohl aber als Ergebnis erkennt: „Den Tod besiegen ist kein Problem des ewigen Lebens. Den Tod besiegen heißt, mit der Anderheit des Ereignisses ein Verhältnis unterhalten, das doch noch persönlich sein soll.“¹⁰⁷⁰ Han missversteht und verzerrt diesen Gedanken als eine Art heroischen Trick, wenn er formuliert: „Die heldenhafte Überwindung meines Todes, das Wegsehen von der Sorge um sich verspricht die utopische Zukunft, das *Unendliche*.“¹⁰⁷¹ Anders gelagert sieht dies Kernic, der betont, Levinas gehe es gerade nicht um Überwindung des Todes, sondern um eine „Ethik als Ansatz zur Überwindung von Totalität und des Krieges.“¹⁰⁷² Diese Lesart, die erkennt, dass Levinas trotz aller Hinwendung zum Jenseits des Seins doch die Gestaltung des Diesseits adressiert, ist plausibel. Zwar beinhaltet Levinas’ Denken eben jene, wie Sirovátka formuliert, „Ret-

¹⁰⁶⁴ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 38.

¹⁰⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 35–38.

¹⁰⁶⁶ A.a.O., S. 37.

¹⁰⁶⁷ A.a.O., S. 36.

¹⁰⁶⁸ Ebd.

¹⁰⁶⁹ A.a.O., S. 83.

¹⁰⁷⁰ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 73.

¹⁰⁷¹ Han: *Todesarten*, S. 68.

¹⁰⁷² Kernic: *Tod und Unendlichkeit*, S. 121.

tung‘ des Ich vor dem Tod [...] durch das Ins-Spiel-Bringen des Anderen“¹⁰⁷³, aber der Hauptgewinn des Triumphes über den Tod besteht nicht in dieser personellen Unsterblichkeit, sondern in einem friedlichen und zärtlichen Umgang, der sich im Kleinen in der Höflichkeit – *Après vous!* – und im Großen als das Ende von Krieg, Imperialismus und Unterdrückung zeigt.

Trotz dieser Ausrichtung auf ein Ziel mit großer politischer Dimension zeigt sich Levinas’ Ansatz für eine politische Theoretisierung widerspenstig.¹⁰⁷⁴ Levinas denkt nicht im Sinne normativer Handlungen, sondern im Sinne einer unbestimmten Haltung des *Handelns-für*. Er zieht es vor, die Situation der besonderen, unmittelbaren und leiblichen Begegnung zu denken statt die Benennung und Strukturierung allgemeiner Beziehungen. Er denkt Störung der Ordnung statt Konstruktion einer Ordnung. Es gibt keine immanente Legitimation, aus der sich eine politische Souveränität oder Autonomie ergeben könnte. Dennoch wirkt die levinassche Ethik produktiv auf die nicht wenigen Versuche, Levinas explizit politisch zu lesen.¹⁰⁷⁵ Dafür muss die von Levinas und auch in der vorliegenden Untersuchung vorrangig behandelte Begegnung von Selbst und Anderem weiter gedacht werden: das soziale Ereignis der Begegnung erweitert Levinas um einen Dritten, weiter um eine Pluralität, bis hin zu Institutionen, einer Gesellschaft, einem Staat. Dies ist keine Änderung der Größenordnung im Sinne einer Skalierung, sondern ein qualitativer Sprung vom Ethischen ins Politische. Dieser Sprung eröffnet eine neue Form der Komplexität und eine neue Frage, die mit brutaler Dringlichkeit aufwartet: „Was habe ich gerechterweise zu tun?“¹⁰⁷⁶ Pascal Delhom erläutert diese denkerische Entwicklung:

„Die Tatsache der Pluralität der Menschen verwandelt meine Verantwortung in ein Verlangen nach Gerechtigkeit. Vor dem Anderen allein gäbe es im Sinne meiner Verantwortung nur die Möglichkeit eines Handelns für den Anderen als Antwort auf seinen Ruf. Aber der Dritte, der auch ein Anderer ist, mein Nächster oder der Nächste meines Nächsten, lässt die Notwendigkeit einer Frage nach Gerechtigkeit entstehen.“¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷³ Sirovátka: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, S. 104.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Sergej Seitz: „Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Band 3, 1 (2016), S. 165–202, hier S. 169.

¹⁰⁷⁵ Ebd.; siehe dazu die Aufsatzsammlung von Pascal Delhom (Hrsg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas’ Philosophie des Politischen*, Zürich, Berlin 2005, insbesondere den Beitrag von Simon Critchley.

¹⁰⁷⁶ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 343.

¹⁰⁷⁷ Delhom: *Im Angesicht der Anderen*. S. 13.

Levinas interessiert sich in erster Linie dafür, diesen Ursprung des Gerechtigkeits-Begehrens kenntlich zu machen. Ein Vergessen dieser Herkunft und das Bilden einer auf Autonomie basierenden Gerechtigkeits-theorie führt demnach zu einem von Grund auf gewalttätigen, totalitären, d.h. rein selbstbezüglichen Gesetz ohne Gerechtigkeit. Das Streben nach Gerechtigkeit ist es, das die Architektur einer politischen Struktur – Gesetze, Institutionen, etc. – beunruhigt und wachhält. Mehr als einmal spricht Levinas von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines gerechten Staates mit „vernünftigen Institutionen“¹⁰⁷⁸, der das *Handeln-für* kollektiv organisiert, sich permanent hinterfragt und dessen Hauptaufgabe es ist, die Gewalt zu vertagen.¹⁰⁷⁹ Hierin besteht für Levinas der Unterschied zwischen einem Staat, der auf dem Dogma ‚Alle gegen Alle‘ aufbaut, und jener möglichen staatlichen Organisationsform, die die *Verantwortlichkeit-für* als Grundlage ihres *Handelns-für* erkennt. Dennoch kann selbst eine solche Ausrichtung nicht nicht-gewalttätig sein, da bereits das „Vergleichen des Unvergleichbaren“¹⁰⁸⁰ im gerechten Abwägen eine bestimmte Gewaltsamkeit gegen Singularitäten darstellt. Es geht hier um die Gestaltung einer vernünftigen, aber unpersönlichen Welt, in der der Wille über den Tod hinaus wirken kann.¹⁰⁸¹

Worin besteht nun aber der Konnex zwischen der politischen Frage nach Gerechtigkeit und dem hier im Zentrum stehenden Todesdenken? Es gilt zu verstehen, dass das Begehren der Gerechtigkeit in unmittelbarem Zusammenhang steht mit der bereits ausgeführten Beziehung zu *meinem* Tod und dem Tod der Anderen – oder wie Cohen zusammenfasst: Mortalität und Moralität sind untrennbar verbunden.¹⁰⁸² Das *Sterben-für* das Unsichtbare muss nicht nur als sinnstiftend, sondern auch als gerechtigkeitsstiftend verstanden werden. Cohen weist dabei auf die zeitliche Dimension hin:

„The biblical ‚stranger‘ toward whom Levinas directs our moral compassion is not simply or not only the other person who faces or those ‚neighbours‘ who are far away, but also those who are not yet born. The ultimate sense of the future, the ultimate sense or mortality, thus lies beyond morality in justice, for those as yet unborn, for all the generation to come.“¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁸ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 355.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Delhom: *Im Angesicht der Anderen*. S.16–21. Delhom zitiert eine Vielzahl von Passagen, in denen Levinas das Verhältnis von gerechtem Staat und Gerechtigkeit diskutiert. Wenn Levinas von Staat spricht, bezieht er sich meist implizit oder explizit auf den Staat Israel.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Seitz: „Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität“, S. 158.

¹⁰⁸¹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 346.

¹⁰⁸² Vgl. Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death“, S. 22.

¹⁰⁸³ A.a.O., S. 37.

Die Zukunft bedeutet – wie der Tod – eine Verantwortlichkeit gegenüber dem, was nicht zu erkennen ist. *Handeln-für* und *Leben-für* ergeben sich konsequent aus der Sterblichkeit des Selbst. Die Beziehung zum Tod, Verstanden als „Aufbruch ins Unbekannte“¹⁰⁸⁴ bedeutet auch, politische Entscheidungen zu treffen als *Entscheidungen-für*, d.h. das Zentrum der politischen Entscheidungen liegt außerhalb des Selbst, im Unbekannten, in den kommenden Generationen. Politik, die auf die Stärkung des Selbst abzielt, ist daher per se falsch – ein Gedanke, der ähnlich auch bei Badiou erkannt wurde. So ist auch zu verstehen, weshalb Levinas das Verzeihen der Rache vorzieht.

Mit diesem sehr kurzen Abriss über die Konsequenzen des levinasschen Todesdenkens für die politische Dimension wird erahnbar, von welcher immenser Tragweite die Beziehung zum Tod als Beziehung zum Unendlichen für alle Bereiche des Denkens und alltäglichen Handelns ist. Dabei ist Levinas' Beitrag auch immer zu lesen als ein Haarriss im einflussreichen Gravitationsfeld Heideggers. Dem Sein-zum-Tode wird ein *anderes* Todesdenken entgegengesetzt, in dem Beziehungen über den Tod hinaus gedacht werden. Doch die Lesart einer bloßen Heidegger-Opposition würde dem Anspruch des levinasschen Ansatzes nicht gerecht. Die Idee des Aufbruchs formuliert Levinas als Gegenthese zu einer gewiss zu Unrecht als Gesamtheit zusammengefassten abendländischen Philosophie, die der Denkfigur der Heimat verhaftet ist und dadurch Wahrheit, Subjekt und Leib selbstbezüglich denkt. Diese abendländische Philosophie ist, wie gezeigt wurde, getränkt von der Rezeption der paulinischen Briefe. In der Galerie des Todesdenkens hängt Levinas als anderes Bild neben dem paulinischen Panorama und doch mittendrin. Viele nun gehörte Punkte des levinasschen Todesbegriffs ließen sowohl argumentative Nähen als auch oppositionelle Schärfen erkennen. Diese zu identifizieren und schlüssig darzulegen wird nun die Aufgabe der folgenden Zusammenführung sein.

¹⁰⁸⁴ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 19.

2.3 Zusammenführung: zehn thanatosophische Thesen

„*The denial of death is an intellectual drama with many acts.*“¹⁰⁸⁵

Um was geht es, wenn vom Tod die Rede ist? Dass ‚der Tod‘ abhängig von historischen, kulturellen und religiösen Kontexten auf unterschiedlichste Weise gedacht wurde, bedeutet nicht, dass sich in der Fragestellung nicht gewisse systematische Kontinuitäten erkennen ließen. In Rückschau auf den bisherigen Denkweg wird klar, dass eine philosophische Betrachtung des Todesphänomens nicht auskommt, ohne gleichzeitig Subjektivität, Leiblichkeit und Wahrheitsbegriff zu denken. Für all das ist von zentraler Bedeutung, wie das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, von Partikularität und Universalität, Identität und Alterität, Einheit und Vielheit gedacht wird. Mit der paulinischen Geste und ihren Followern und der levinasschen Begegnung mit dem ganz Anderen wurden zwei Übergangserzählungen vorgestellt, die den Abschied von *dieser* bzw. den Gewinn einer *anderen* Welt formulieren. Dieser Abschied wird sehr unterschiedlich verstanden, ist jeweils vielschichtig, hat philosophische, politische, soziale, ethische, epistemologische Implikationen. Nun gilt es, diese Argumentationen jenseits ihrer historischen Situiertheit in darüber hinausweisende Thesen zu führen. Dies kann durch die Verschiedenheit der Ansätze durchaus als ein Wagnis gelten. Warum, wie und mit welchen Konsequenzen muss ‚der Tod‘ eben nicht als ein Moment oder Zustand sondern als leiblich gebundene Erfahrung einer grenzüberschreitenden Transformation, als eine Kaskade von Grenzüberschreitungen, letztlich als Erfahrung einer ereignisfähigen Relationalität gefasst werden? Diese Frage soll nun in Form von thanatosophischen Thesen beantwortet werden. Dabei thematisieren die drei ersten Thesen die relationale Verfasstheit des Todesbegriffs, die darauf folgenden drei Thesen die Relevanz des Todesdenkens für das Leben und weitere drei Thesen die Ausstrahlung des Todesbegriffs auf zentrale philosophische Begriffe. Eine letzte These verdeutlicht, inwiefern sich die relationale Verfasstheit von thanatosophischen Ansätzen als Denken von Alterität auf gesellschaftliche Verhältnisse auswirkt. Dabei erheben die Thesen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Durch den Fokus auf das Todesdenken als Grenzdenken werden auch Grenzverläufe und Grenzverschiebungen deutlich. Insofern wird im Fol-

¹⁰⁸⁵ Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death“, S. 22.

genden auch ein Weg aufgezeigt, wie Denksysteme anhand ihres Todesbegriffs auf ihre Grenzkonzeption hin analysiert werden können.

2.3.1 ‚Tod‘ bezeichnet einen Abstand, als solchen eine Beziehung und kein Nichts

Diese These beinhaltet zwei Aspekte: erstens das, was der Tod nicht ist – nämlich ein Nichts und zweitens, was er ist – nämlich ein spezieller Beziehungsbegriff, ein Abstand. Hier hilft ein Rückblick nicht nur auf Paulus, Badiou und Levinas, sondern auch auf die von Hegel abgeleiteten Grenz-Thesen aus dem ersten Kapitel: ‚Die Grenze ist ein Seiendes Nichts‘ und ‚Grenze bedeutet Beziehung‘. Der Tod ist kein Nichts, kein Übergang ins Nichts und keine Vernichtung. Es wurde erkannt, dass der Tod der Name einer Grenze ist, als solche von existentieller Bedeutung, aber nicht manifest. Der Tod, der sich als spezifischer Grenzbegriff gezeigt hat, ist kein abstraktes Nichts, sondern benennt zugleich Negativität und Vermittlung. Er benennt das, was ist, und zugleich dessen Negation, aber gerade nicht dessen Vernichtung. Diese Position wurde vor allem von Levinas gegen Heidegger stark gemacht. Ein so gefasster Todesbegriff bestimmt sich nicht als Nichts, sondern als Relationalität, denn, so der zweite Aspekt: der Tod bedeutet eine spezielle Beziehung. Dieser Zusammenhang konnte im Hinblick auf die *paulinische Geste* und Levinas deutlich herausgearbeitet werden. Tod ist der Name einer Relation oder präziser: eines Intervalls. Tod bedeutet Abwesenheit, Negativität, aber nicht Beziehungslosigkeit, sondern Vermittlung. In der Auseinandersetzung mit den (post-)paulinischen und levinasschen Konfigurationen des Todesbegriffs wurde so einsichtig, dass ein rein ontologisches Verständnis des Todes nicht haltbar ist. Paulus versteht den Tod als Distanz zu Gott, weshalb er schreiben kann: „Auch ihr wart tot durch eure Übertretungen und Sünden“¹⁰⁸⁶. Tot-Sein bedeutet, von Gott, d.h. vom Leben getrennt zu sein. Die Aufhebung des Todes durch den Sieg über ihn bedeutet Aufhebung dieser Trennung. Levinas indes versteht den Tod als nicht einzuholendes Intervall, als Beziehung zum absolut Anderen. Für Levinas bleibt die „Berührungslosigkeit von Leben und Tod“¹⁰⁸⁷ maßgeblich. Die Alterität, die zugleich Unterscheidung, Trennung und Beziehung bedeutet, bleibt auch jenseits *dieses* Lebens bestehen. Mit dem Begriff des Abstands wird die in der Trennung und durch die Trennung aufrechterhaltene Bezogenheit herausgestellt. Durch das Erkennen des Todes als Phänomen eines produktiven Abstands, so die These, bekommt die Frage nach dem

¹⁰⁸⁶ Eph 2,1.

¹⁰⁸⁷ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 20.

Umgang mit dem Tod – Akzeptanz, Leugnung und Bekämpfung – eine fundamental andere Ausgangslage.

2.3.2 ‚Tod‘ bezeichnet eine Transformation

Der Tod ist weder Endgegner noch vernichtende Operation, sondern notwendige Funktion des Wandels. In der paulinischen Erzählung wird dieser Zusammenhang besonders deutlich. Der Triumph über den Tod bedeutet das Ende des Wandels, der logischerweise nach der vollständigen Transformation im eschatologischen Geschehen obsolet wird. Nach der Apokalypse braucht es keine Revolution mehr. Die Überwindung des Todes bedeutet die Heilung des Abstands zu Gott. Die Wunde wird nicht wieder aufbrechen. Der empirische Tod, der vor dem Jüngsten Tag geschieht, ist kein Ende, sondern eine temporäre Veränderung. Der Tod bezeichnet einen Übergang in ein qualitativ Anderes. Bei Badiou ist diese These anders gelagert. Im badiouischen immanenten Denken gibt es keine Aussicht auf eine letzte große Transformation. Mit der Treue zum Ereignis ist der Glaube an den Wandel und die permanente Veränderung selbst nicht an den Tod, sondern an das ‚Ja‘ geknüpft. Der Tod ist lediglich der Name für den Übergang des Existenzwertes auf null bezogen auf diese Welt, ein Übergang zum Inexistieren.¹⁰⁸⁸ Der Tod ist damit auch Name einer Denkweise, die die Realisierung unendlicher Vielheiten verunmöglicht. Durch den „Verzicht auf Transzendenz“¹⁰⁸⁹ bezeichnet der immanent gedachte Tod keine qualitativen, sondern rein auf Vielheiten bezogene, graduelle Veränderungen im Bezug auf das Erscheinen. Insofern ist für Badiou Denken der Tod eine funktional wichtige, aber unproduktive Größe. Trotz aller Unterschiedlichkeit in der Ausprägung, Gewichtung und Konsequenz der Denkweisen zeigt sich auch bei Badiou der Tod nicht als statischer Zustand, sondern als Übergangsdynamik. Bei Badiou ist diese Zustandsänderung reversibel, eine Auferstehung des überindividuell konstituierten Subjekts wird daher denkbar. Ein ganz anderer Gedanke wurde bei Levinas gehört: der Tod bedeutet Beziehung zur Transzendenz, die nie aufgehoben wird. Der Tod nähert sich als ein Anderer, überschreitet die Grenze und transformiert so das Sein in ein Anders-als-Sein. Tod ist der Name für diesen Übergang zu einem Anders-als-Sein, ein Name für den Abschied aus dieser Welt, der Name für eine transformative Dynamik. Der Tod ist weder Akteur noch Zustand, sondern eine nicht-analoge, dynamische Beziehung. Mit dieser These wird ein verbindender Aspekt der doch sehr unterschiedlichen Denkweisen aufgegriffen und gezeigt, inwiefern sich

¹⁰⁸⁸ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 619.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 87f.

hier eine argumentative Allianz gegen ein reduktionistisches Todesdenken bildet.

2.3.3 ‚Tod‘ bezeichnet das Verhältnis von Partikularität und Universalität

Hans Falladas Romantitel *Jeder stirbt für sich allein* benennt, was als mutmaßlich unvermeidliche Verknüpfung gilt: Universalität – denn *jede* stirbt –, Endlichkeit – denn *jede stirbt* – und Vereinzelung – für sich *allein*. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Dringlichkeit, das Verhältnis von Partikularität und Universalität auf eine existenzielle Weise zu denken. Markiert der Tod das Ende einer Individuation oder bestätigt er diese? Hebt er den Abstand des Besonderen ins Allgemeine auf? Die hier aufgestellte These beantwortet weniger diese Fragen, als dass sie die enge Wechselbeziehung der Fragestellungen und deren Konsequenzen unterstreicht. Der immanente Zusammenhang von Todesdenken und Denken des Verhältnisses von Partikularität und Universalität wurde insbesondere hinsichtlich des Problems der Stellvertretung ersichtlich, wie eine kurze Rekapitulation erkennen lässt: im christlichen Denken von und nach Paulus steht derjenige im Mittelpunkt, der allein vermag für jeden und jede, d.h. stellvertretend für alle zu sterben und somit die trennenden Kräfte, d.h. auch den Tod zu suspendieren. Christus überwindet durch seinen Kreuzestod und die Auferstehung nicht nur den Tod, sondern auch die Vereinzelung. Die Christus-Operation macht Teilhabe möglich. Der subjektive Status Christi sorgt dabei gleichzeitig für den subjektiven Status der Gläubigen. So kann Paulus fragen: „Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?“¹⁰⁹⁰ Durch die doppelte, leiblich gedachte und erfahrene Aufspannung von Identität und Teilhabe wird im Gegensatz zu substanzdualistischen Subjektvorstellungen eine leiblich teilhabende Vorstellung von kollektiver Subjektivität und singulärer Universalität ausgebaut. Badiou sieht in der für alle geltenden Wahrheit ‚Auferstehung und Teilhabe ist für ausnahmslos alle möglich‘ die zentrale paulinische Aussage. Die universalisierende Proto-Stellvertretung Christi hat für Badiou zur Konsequenz, „dass letztlich alle Individuen eines bestimmten politischen Lagers durch einander ersetzbar sind: ein Lebender tritt an die Stelle eines Toten.“¹⁰⁹¹ Ersetzbar heißt: in ihrer Funktion ersetzbar. Hier zeigt sich Badiou's Treue zur Wahrheitsmaxime der absoluten Gleichheit, egalisiert ohne zu homogenisieren. Bei Badiou sucht man vergeblich nach heroischen Individuen, einzigartigen Heldinnen oder Genies. An deren Stelle

¹⁰⁹⁰ 1Kor 6,15.

¹⁰⁹¹ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 42.

treten Namen für Vielheiten und Netzwerke an Punkten, die Veränderung in die Welt tragen. Selbstredend leugnet Badiou damit weder die Tatsache noch die erlebte Dramatik des individuellen Sterbens. Der Tod verliert jedoch mit dem von Cantors Mengenlehre inspirierten Verständnis von Subjektivität als *als-Eins-gezählte-Vielheit* und der Möglichkeit der Stellvertretung sein emotionales und intellektuelles Gewicht. Ein Individuum kann ein anderes Individuum nicht ersetzen, wohl aber dessen Funktion, da das singuläre Subjekt an die universelle Wahrheit geknüpft ist. Für den Wahrheitsprozess – und allein um den geht es Badiou – spielt die Individualität des Trägers keine große Rolle. Ein funktionalistisches Todesdenken geht bei Badiou Hand in Hand mit einem universalistischen und egalitären Denken, das dem Erscheinen und Verschwinden der Einzelnen – ohnehin immer eine Unendlich-Vielheit – mit einem Verweis auf überindividuelle Wahrheitsprozesse relativ gelassen begegnet.

Levinas hingegen, so wurde gezeigt, übernimmt von Heidegger die Unmöglichkeit der Stellvertretung, wenn es um das Sterben geht, begründet jedoch, weshalb ein Sterben als ein *Sterben-für* möglich ist. So ließe sich Falladas fataler Titel mit Levinas wie folgt ergänzen: ‚Jeder stirbt für sich allein – doch *für* den Anderen‘. Damit wird der apodiktische Charakter eines einsamen Todes in den Kontext einer ethischen Beziehung gerückt. Universalität bezieht sich bei Levinas auf genau diese Position des Angesicht-zu-Angesichts, die sich nie in eine Einheit oder Kollektivität aufhebt.¹⁰⁹² Hier sind In-Angesicht-Sein mit einem Fremden und In-Angesicht-Sein mit dem Tod strukturell identisch. Eine Aufhebung des Abstandes findet nicht statt. Auf diese Weise kann Levinas den Universalitätsanspruch seiner religionsnahen Argumentation aufrecht erhalten, ohne dass sich das ‚Sein-für-den-Anderen‘ im Universalen verliert: „Transzendenz ist etwas anderes als eine Vereinigung mit dem Transzendenten durch die Teilhabe“¹⁰⁹³. Weiter gedacht führt dies zu einem pluralistischen Denken, das jeder Idee der Verschmelzung, Teilhabe, aber auch der Etablierung universeller Grundsätze, Gesetze und Verallgemeinerungen – kurz: Tendenzen der Totalität – den Boden entzieht, jedoch Partizipation im Sinne eines sozialen Pluralismus ermöglicht.¹⁰⁹⁴

Im Todesbegriff spitzt sich das Verhältnis von Einheit, Vielheit und Unendlichkeit im Kontext des Leiblichen zu. Die Weise, wie der Tod gedacht wird, reflektiert damit die Weise, wie das Verhältnis von Universalität und Partikularität gedacht wird und berührt und beeinflusst so Problemstellungen wie etwa Verantwortlichkeit, Stellvertretung und die Beziehung von Subjekt und Gesetz. Daher ruft das Nachdenken über den Tod

¹⁰⁹² Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 443.

¹⁰⁹³ A.a.O., S. 106.

¹⁰⁹⁴ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 19: „Wir möchten uns im Gegenteil auf den Weg machen auf einen Pluralismus zu, der nicht in einer Einheit fusioniert.“

immer auch zur Formation und Transformation normativer Ordnungen auf. Anhand Paulus, Badiou und Levinas konnte dieser Zusammenhang an mehreren Stellen offengelegt werden.

2.3.4 Todesdenken ist Grenzdenken und als solches systementscheidend

Der Tod wirkt als Grenze des Wiss-, Sag- und Erfahrbaren produktiv auf das, was erfahren, gewusst und gesagt werden kann. Insofern ist Philosophie immer mehr oder weniger explizit ein Umgang mit dem Tod. Die Faktizität der Sterblichkeit erhöht die Notwendigkeit des begrifflichen Fassens, Begründens und Überliefers von Denkstrukturen. So wie in den Thesen des ersten Kapitels mit Hegel und Levinas die Grenze als Unruheherd erkannt wurde, wurde auch in der Auseinandersetzung mit Paulus, dessen Erbverwaltern und Levinas deutlich, dass der Tod als Grenzphänomen für die Dynamik des Denkens erheblich ist. Als levinassches Rätsel oder Geheimnis stört er ein saturiertes Denken und hält es in einem permanenten Wachheitszustand. In der paulinischen Möglichkeit seiner Überwindung zeigen sich zugleich alle zentralen philosophischen Begriffe als Komponenten einer transformierbaren Struktur. Der Tod und die Weise des Denkens über ihn sind als spezialisierte Form des Grenzdenkens derart mit den zentralen philosophischen Fragestellungen verknüpft, dass der Todesbegriff als eine Art gedankliches Stellwerk des Denkens angesehen werden kann.¹⁰⁹⁵ Hier werden Weichen gestellt, um politische Macht zu legitimieren, Liebe zu definieren, Leiblichkeit zu denken und ethische Ausrichtungen zu begründen. Gesteuert wird dieses Stellwerk durch Entscheidungen in Grenz- und Beziehungsfragen, die das Verhältnis der Begriffs-Triade Einheit, Vielheit und Unendlichkeit bestimmen. Mit Levinas und Badiou wurden zwei Denkweisen vorgestellt, die explizit gegen die Einheit und für die Zerstörung einer als totalitär verstandenen Eins argumentieren. Stattdessen setzen sie Unendlichkeit beziehungsweise Unendlichkeiten als Prämisse ihrer systematischen Entfaltungen. Es wurde gezeigt, dass und wie diese systementscheidende Ausrichtung die Hebel im gedanklichen Stellwerk des Todesbegriffs konfiguriert und so die Weichen für weitere fundamentale Konzepte wie Sozialität oder Zeitlichkeit stellt. So sind die Begriffe Tod, Endlichkeit und Zeitlichkeit strukturell verknüpft. Dies wurde bereits durch die Darlegung des Zusammenhangs von Tod, Altern und Zeit im levinasschen Denken offensichtlich sowie durch

¹⁰⁹⁵ Wie alle Gleichnisse birgt auch dieses gewisse Schief lagen. Begriffe funktionieren als Dynamiken reziproker Durchdringung anders als rein kausalitätsbasierte Mechaniken. Dennoch kann das Bild dafür sensibilisieren, welchen Stellenwert der Todesbegriff für die Systematik eines Denkens innehat.

Badiou's Verständnis von Wiederauferstehung in Relation mit der Produktion von Gegenwart. Eingedenk dessen wird ersichtlich, dass die Frage, wie der Tod philosophisch, politisch und kulturell verhandelt wird, alles andere als ein Nebenschauplatz ist. Vielmehr wird im und durch das Todesdenken Ideologie generiert und reproduziert.

2.3.5 Veränderungen im Todesdenken sind systemwandelnd

Nicht überraschend schließt die nächste These direkt an: sie besagt, dass ein radikaler Wandel des Todesverständnisses tiefgreifende transformativische Auswirkungen auf Denken und Leben hat. Er wirkt revolutionär im Sinne einer ereignishaften, nachhaltigen und strukturellen Veränderung, deren Konsequenzen in alle Lebensbereiche einsickern. Man könnte sagen, mit einer maßgeblichen thanatosophischen Veränderung wird das Denken auf ein anderes Betriebssystem umgestellt. Dies konnte durch die Nachzeichnung der paulinischen Geste und deren Nachhall über die Jahrhunderte bis heute aufgezeigt werden. Die christliche Botschaft vom Sieg über den Tod brachte wirkmächtige Verkehungen: stark ist schwach, Sterben ein Gewinn, Herrschaft bedeutet Gefangenschaft. Mit Tertullian und Augustinus wurde deutlich, dass dieser durch das Christus-Ereignis gesetzte Impuls eine Kaskade philosophischer Widersprüche und Fragen auslöste, die theoretisch aufgearbeitet und verdaut werden mussten. Eingedenk der ersten These kann hier nach der durch ein Ereignis ausgelösten, sprunghaften Veränderung im Verhältnis Einheit, Vielheit und Unendlichkeit gesucht werden. Für Badiou liegt diese darin, dass mit dem Tod Christi auch die Ungleichheit von Mensch und Gott negiert und das Prinzip radikaler Gleichheit installiert wurde. Diese Entwicklung bedeutet für Badiou „Verzicht auf Transzendenz“¹⁰⁹⁶ und zugleich Verzicht auf die Einheit zu Gunsten unendlicher Vielheiten. Mit dieser Deutung stellt sich Badiou einem neoliberalen Zeitgeist entgegen, den der Historiker Yuval Harari in seinem Buch *Homo Deus* zusammenfasst mit der Formel „Gleichheit ist out, Unsterblichkeit ist in.“¹⁰⁹⁷ Interessanterweise zitiert Harari in dem Zusammenhang den PayPal-Gründer und Milliardär Peter Thiel mit einer Aussage, die eine gewisse Nähe zu Badiou's Reaktionen auf ein Ereignis – Treue, Leugnung, Verdunklung – zulässt: „Man kann ihn [den Tod, E.G.] akzeptieren, man kann ihn leugnen oder man kann ihn bekämpfen.“¹⁰⁹⁸ Badiou, der den Tod nicht als Ereignis, sondern vielmehr

¹⁰⁹⁶ Vgl. Badiou: *Paulus*, S. 87f.

¹⁰⁹⁷ Yuval Harari: *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, München 2017, S. 49.

¹⁰⁹⁸ A.a.O., S. 48f.

als Operation einer Situation erkennt, würde bereits hier widersprechen. Die transhumanistische und von Akteur*innen wie Thiel und Ray Kurzweil konkret verfolgte Idee zur Bekämpfung und Überwindung des Todes durch Gentechnik, Nanotechnologie und künstliche Intelligenz hat im *Silicon Valley* Konjunktur.¹⁰⁹⁹ Nicht unter dem Vorzeichen der Gleichheit, sondern unter dem Zeichen der Singularität, wie Asmuth herausstellt.¹¹⁰⁰ Die transhumanistische Stoßrichtung, die von der Migration des Geistes in einen technischen Leib träumt, kann dabei als säkulare und reduktionistische Variante einer frühchristlichen Vorstellung vom verklärten Leib verstanden werden: das Ende des menschlichen Lebens in dieser Welt ist nah – ebenso die Transformation durch die erwartete Singularität.¹¹⁰¹ Die antizipierte Verwandlung in ein paradoxes Leben ohne Tod ist wie bei Paulus körperlich und qualitativ. Abgesehen von der Frage, ob *mind upload* oder ähnliche Visionen überhaupt funktionieren können, bleibt doch die Vermutung, dass die technologische Aktualisierung der Überwindungserzählung aus Kalifornien das Stellwerk des Todesbegriffs in ähnlicher Vehemenz manipuliert, wie die christliche Erzählung aus dem antiken Mittelmeerraum. Heute wird eine akzeptierende Haltung zum Tod, wie sie Levinas unter dem Eindruck des Holocausts oder Badiou in seiner egalitären Interpretation der paulinischen Geste formuliert, in ähnlicher Weise angegriffen wie einst die platonische Todesvorstellung durch die *paulinische Geste* herausgefordert wurde. Ob und warum dies so ist, sollte an anderer Stelle eingehender untersucht werden. Was durch die These des immensen Einflusses des Todesbegriffs auf Systeme hier ausgedrückt wird, ist eine Sensibilisierung dafür, dass Verhandlungen der Frage ‚Was ist Leben, was ist Tod?‘ nie im luftleeren Raum, sondern im historischen Kontext und unter dem Einfluss von konkreten Ereignissen, technischen Entwicklungen und politischen Konstellationen gestellt werden. Ihre Beantwortung bleibt nicht folgenlos, sondern evoziert in eben jenen Bereichen einen sys-

¹⁰⁹⁹ Vgl. Block: *Vom Ende der Endlichkeit*; Vgl. Oliver Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*, Freiburg, Berlin 2019, insbesondere S. 268–354.

¹¹⁰⁰ Vgl. Asmuth: „Der verklärte Leib. Singularität und Technoromantik“, S. 127–129.

¹¹⁰¹ Interessanterweise bezieht sich der zeitliche Horizont der Unsterblichkeitshoffnung auf die Lebenszeit der Futurist*innen. Krüger geht auf diesen Aspekt ein und nennt eine Studie von Pattie Maes, die ihre männlichen Kollegen um eine Einschätzung bat, wann das Immortabilitätsproblem technisch gelöst sei: „Das erstaunliche Ergebnis war, dass fast alle Futuristen das Eintreffen der Unsterblichkeitstechnik gerade noch in ihrer zu erwartenden Lebenszeit ansetzten. Egal wann die Prognosen gemacht wurden oder wie alt die Akteure waren, die erhoffte Rettung würde sie im Alter von ca. 70 Jahren beglücken.“ Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit*, S. 288. Derartige Erhebungen sind leider zu paulinischen Zeiten nicht gemacht worden – ein Vergleich wäre spannend, eine ähnliche Antwortstruktur nicht überraschend.

temischen Wandel. Gerade deshalb bleibt es wichtig, dieser Frage einen hohen Grad an philosophischer Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

2.3.6 Der Todesbegriff bestimmt das Verhältnis zur Gewalt

Der Inhalt der sechsten These lässt sich im Rückblick auf die Besonderheiten im paulinischen und levinasschen Denken prägnant zusammenfassen: wer gegen den Tod kämpft, kämpft gegen das Leben. Wer für das Leben kämpft, kämpft gegen die Gewalt. Die These stellt nicht nur eine Antwort auf die Frage dar, was im Todesbegriff verhandelt wird, sondern wie und warum. Im ersten Kapitel wurde klar, wie produktiv die Frage nach der Metaphorik von Grenzbegriffen sein kann. In der Auseinandersetzung mit dem Todesdenken unterschiedlicher Jahrhunderte fällt der Tod als diskursiver Kampfplatz auf, auf dem in Metaphern des Kräftemessens, des Ringens, des Krieges gesprochen wird. Es geht um gewaltsamen Widerstand gegen und Herrschaft über den Tod. Der Tod bedeutet „Tyrannei“¹¹⁰², gegen den eine „Verteidigung“¹¹⁰³ aufgebaut wird. Die Mobilmachung der Sprache weist darauf hin, wie sehr das Todesverständnis mit der Frage weltlicher Macht und Gewaltausübung korreliert. Der Tod ist dann kein Naturphänomen, das in moralischer Indifferenz geschieht, sondern kriegereischer Anlass, der Herrschaft und Gewalt legitimiert. Sowohl bei Paulus als auch bei Levinas wird letztlich über den Tod *triumphiert*,¹¹⁰⁴ indem das Gravitationszentrum des Lebens in ein anderes Sein, ein Jenseits verschoben wird. Paulus kann den so irrelevant gewordenen Aggressor fragen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“¹¹⁰⁵ Dem Diesseits wird das Misstrauen ausgesprochen und so macht es keinen Sinn, in *dieser* Welt Macht anzuhäufen. Ganz anders als in der gegen den Tod arbeitenden narzisstischen Fantasie einer individualistischen Todesbezwungung und Unsterblichkeit der Person sind die paulinischen und levinasschen Arten des Triumphs unmittelbar verknüpft mit einer demütigen Haltung und der Aufgabe des Selbst an ein Anderes.¹¹⁰⁶ Gegen den Tod kann nur gewinnen, wer zugleich das Eigene aufgibt und sich einem

¹¹⁰² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 342.

¹¹⁰³ A.a.O., S. 346.

¹¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 72f; 2Kol 2,15.

¹¹⁰⁵ 1Kor 15,55.

¹¹⁰⁶ Fairerweise muss erwähnt werden, dass es auch transhumanistische Visionen gibt, die die Elemente Solidarität und Gleichheit inkludieren. Krüger zitiert unter anderem KI-Forscher Elizier Yodkowski „I’m working to save everybody, heal the planet, solve all the problems of the world.“ Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit*, S. 278.

Anderen, einem Größeren hingibt – ein Sterben für das Unsichtbare. Der Trend geht zur Selbst-Enteignung. Der Triumph wird durch die Güte gebrochen, der Wille zum Gewinn jedoch nicht. Wie gewonnen, so zerronnen, so gewonnen.

Mit Blick auf die zuvor formulierten Thesen ergibt sich die Frage, weshalb gegen den Tod, der, wie gezeigt, nicht als Endgegner, sondern als eine systementscheidende, transformative Beziehungsdynamik gedacht wird, rhetorisch derart martialisch vorgegangen wird. Ist es logisch sinnvoll, im Reflex einer individuellen Selbstverteidigung eine das Selbst konstituierende Beziehung zu bekämpfen? Wie bei jeder gewalttätigen Auseinandersetzung muss hier gelten: *know your enemy*. Wenn das philosophische Denken eines ist, das „Sein als Krieg“¹¹⁰⁷ und Leben als Überleben versteht – ein Charakteristikum, das Levinas dem abendländischen Denken zuschreibt – wird der Tod zum Feind im Existenzkampf. Der Kampf entzündet sich am Problem des autonomen Subjekts, seine extremste Freiheitsbeschränkung affirmativ zu denken. Der Tod ist Gefahr und Kränkung. Das Unbekannte und die Unausweichlichkeit des Todes machen Angst. Han stellt den Zusammenhang der Akkumulation von weltlicher Macht als Reaktion auf den Tod in seiner ganzen Paradoxie dar:¹¹⁰⁸ „Die Passion der Macht, die gegen den Tod arbeitet, erzeugt paradoxerweise eine Totenstarre. Diese Dialektik des Überlebens nimmt dem Leben jede Lebendigkeit.“¹¹⁰⁹ Wenn das philosophische Denken hingegen eines ist, das das wahre Sein als Anders-als-Sein denkt, entfällt mit dem Ringen um die Beständigkeit eines individuell gedachten Selbst auch die Legitimation weltlicher Macht – sie wird irrelevant. Mit der paulinischen Geste und dem levinasschen Verständnis des Todes als leibliche Form der Beziehung zum absolut Anderen wird aus dem Kampf gegen den Tod ein Kampf gegen die Gewalt. Sieg, Triumph und Überwindung bedeuten dann nicht primär Abschaffung des Todes, sondern zum einen das Ende der Gewalt, der Einsamkeit und des Schmerzes und zum andern den Gewinn eines Lebensbegriffs, der über Individualität hinausgeht. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass – zumindest bei Levinas und Badiou – diese Ausrichtung keine rein normative Setzung darstellt, sondern sich aus dem Gedanken entwickelt, dass Gewalt entsteht, wenn Verhältnisse in ihrer Verfasstheit missverstanden werden und ihren ontologischen und ethischen Gegebenheiten nicht entsprochen wird. In diesem Zusammenhang leuchtet die Relevanz des Wahrheitsbegriffes für das Verständnis des Todes auf.

¹¹⁰⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 19.

¹¹⁰⁸ Han: *Tod und Alterität*, S. 15.

¹¹⁰⁹ A.a.O., S. 16.

2.3.7 Der Todesbegriff bestimmt das ‚wahre Leben‘ und den Wahrheitsbegriff

Jedes Philosophieren über den Tod stellt die Frage: ‚Was ist Leben, was ist Tod?‘. Laut Žižek ist die Verkomplizierung des Verhältnisses zwischen den Lebenden und den Toten das Charakteristikum des menschlichen Universums.¹¹¹⁰ Die Möglichkeit eines ‚symbolischen Todes‘, d.h. die Möglichkeit von Toten am lebendigen Leib und ewig lebenden Toten nährt das Unbehagen, Tod und Leben allein anhand von An- bzw. Abwesenheit von Vitalwerten zu denken. Es geht, wie Friedrich Horn mit Bezug auf Paulus formuliert, um ein „Konzept von Leben und Tod, nach dem es ein ‚Leben‘ gibt, das durch den biologischen Tod nicht zerstört werden kann, und einen ‚Tod‘, der bereits in den Grenzen des biologischen Lebens ‚sterben‘ lässt.“¹¹¹¹ Die siebte These benennt die sich an dieser Stelle eröffnende Unterscheidung zwischen nackter Existenz und Lebendigkeit als zwei Weisen, die miteinander unvereinbar sind. Sie erkennt, dass sich aus dieser Unterscheidung zugleich eine enge Verquickung von Lebens- und Wahrheitsbegriff ergibt. Mit Paulus, Badiou und Levinas wurden drei philosophische Ansätze vorgestellt, bei denen der Zusammenhang von Thanatosophie und Wahrheitsbegriff zentrales Charakteristikum ist. Die drei Denker beantworten die Frage ‚Was ist Leben, was ist Tod?‘ zwar auf unterschiedliche Weise, gemein ist ihnen jedoch, dass sie Leben mit ‚wahrem Leben‘ identifizieren und jeweils formulieren, was als ‚wahres Leben‘ erkannt werden kann – und was nicht.

Die paulinische Durchquerung der etablierten Leitdifferenz Leben/Tod und die damit entstehende Differenzierung von *Leben nach dem Geist* und *Leben nach dem Fleisch* bedeutet letztendlich, Leben und Tod als subjektive Denkweisen zu erkennen, die durch situatives ‚Ja‘- und ‚Nein‘-Sagen genährt oder geschwächt werden können. Badiou kann daher mit Bezug auf Paulus die Frage stellen: „Was bedeutet es zu leben, und zwar leben ‚als Unsterblicher‘?“¹¹¹² Es bedeutet die Bejahung dessen, was sich durch das Ereignis, bzw. dessen Spuren in der Welt zeigt. Es bedeutet die Teilhabe an der Wahrheit durch das ‚Ja‘-Sagen zur Wahrheit. Wahrheit ist nicht Definition, sondern Partizipation.

Auch bei Levinas lässt sich – wenngleich unter dem verändertem Vorzeichen des ‚Ja‘-Sagens des Anderen – die Gleichsetzung von Leben und wahrem Leben erkennen. Die Frage könnte im levinasschen Sinne also umformuliert werden: ‚Was bedeutet es zu leben, und zwar zu leben für das Unsichtbare?‘ Leben vollzieht sich bei Levinas als In-Beziehung-

¹¹¹⁰ Vgl. Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 101.

¹¹¹¹ Friedrich Horn (Hrsg.): *Das Ende des Paulus: historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin, New York 2001, S. 309.

¹¹¹² Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 58.

Sein zum Anderen. Ein Missverstehen oder Ignorieren dieses Zusammenhangs führt jedoch gerade nicht in den Tod, da auch dieser als Anderer gedacht wird, sondern in die Gewalt. Fatales Missverständnis ist, die Wahrheit als erobernde Bewegung zu verstehen, die Nicht-Bekanntes in Bekanntes, d.h. Anderes in die Welt des Selben überführt. Dem gegenüber stellt er ein Verständnis von Wahrheit, die sich als fortwährendes Getroffen-Werden vom Rätsel des Anderen ereignet, ähnlich einer Berührung nackter Haut, die gerade die Unberührbarkeit des Anderen bestätigt.

Das ‚wahre Leben‘ zeigt sich bei Paulus und Badiou als Prozess des ‚Ja‘-Sagens, bei Levinas als ein ständiges Hören auf das ‚Ja‘ des Anderen. Leben bedeutet: Wahrheit tragen – wobei bei Badiou dies ausschließlich durch die subjektive Haltung der Treue möglich wird, bei Levinas ist das Selbst immer schon ohne Zutun unendlich für das Tragen des Anderen und damit der Wahrheit verantwortlich. Die Identifikation von Leben, wahren Leben und Wahrheit führt zu einem Begriff von Wahrheit, der nicht im Sinne einer erworbenen Erkenntnis oder einer überprüfbaren Richtigkeit, sondern als Resultat ereignisbedingter und körperlich erfahrbarer Erlebnisse, als erlebte In-Kennntnis-Setzung gedacht wird. Die Wahrheit ergreift, wird aber nicht begriffen. Die siebte These regt dazu an, den relationalen Zusammenhang von Todesdenken und Wahrheitsbegriff zum Prüfstein verschiedener philosophischer Ansätze zu machen. Sie inspiriert ebenso dazu, einen differenzierten Todesbegriff dazu zu nutzen, Kritik an jeder normativen Kraft zu üben, die eine Idee des ‚wahren Lebens‘ mit Gewalt durchzusetzen versucht.

2.3.8 Der Todesbegriff formt Subjektivität und Innerlichkeit

Todesvorstellungen kommen nicht umhin, zu benennen, dass *etwas* oder *jemand* stirbt – wie auch immer dieses Sterben weiter gedacht wird. Theorien des Todes müssen sich mit der Frage auseinandersetzen, wie dieses Etwas oder dieser Jemand zu fassen ist – stirbt ein Ich, ein Selbst, der Andere, ein menschliches Tier, ein Individuum? Wer ist Subjekt des Sterbens? Damit formuliert die achte These die elementare Verflechtung von Todesdenken und Subjektbegriff. Die Rekapitulation der Denkwege von Paulus, Tertullian, Augustinus, Badiou und Levinas informiert über einen weiteren Zusammenhang, der sich aus dieser Verknüpfung ergibt: die Frage von Innen und Außen. Subjektivität wird bei den genannten Autoren, wenn auch mit jeweils unterschiedlichen Vorzeichen und Gewichtungen, konzeptionell als Grenzüberschreitung gedacht. Nicht im Sinne eines abgeschlossenen Übergangs, sondern als aufgespannte Gleichzeitigkeit eines ‚schon‘ und eines ‚noch-nicht‘, die das Subjekt quasi zwischen den

Stühlen hält: Subjektivität bestimmt sich aus der Relationalität eines getrennten Selbst, welches, erst individualisiert durch das Ereignis (des Anderen, des göttlichen Wirkens, der Gnade), das Individuum überschreitet. So verschieden die besprochenen Subjektkonstruktionen sind – es sind mobilisierte Subjekte: aktiviert von der Spur, von Gott, vom Antlitz des Fremden. Insofern ist es nicht der Tod, sondern die lebendige Subjektivierung, die sich als Grenzüberschreitung permanent vollzieht: eine Überschreitung der Leibesgrenzen, eine Überschreitung der Eigeninteressen, eine Überschreitung der chronologischen Zeitlichkeit. Das *In-Dividuum* wird durch diesen grenzüberschreitenden Prozess eingetauscht in ein geteiltes Subjekt. Die sich daraus ergebende Aufspannung schafft einen Raum, der sich im Verhältnis zur Exteriorität als Innenraum gestaltet – als Tempel (Paulus), als Gasträum (Levinas) oder als Raum, in dem die Wahrheit dem Selben immer wieder einen Heiratsantrag stellt und sein treues ‚Ja‘ einfordert (Badiou). Ein Raum, der Intimität und Sozialität ermöglicht. Dass Subjektivität als Voraussetzung von Intimität und Sozialität eng mit der Vorstellung eines Innen und Außen verflochten ist, zeigt sich am Phänomen der Stimme. Gottes Stimme, die innere Stimme, die Stimme des Volkes – diese Metaphoriken der *Äußerung* lassen erahnen, inwiefern sich Subjektivität als permanente Grenzüberschreitung einer Demarkationslinie zwischen Innen und Außen konstituiert.¹¹¹³ Der Tod indes wird erkannt als Denkweise, die diese, den Innenraum aufspannende Schwellendynamik unterbricht. Der Tod bedeutet Schweigen der Bezüge, Resonanzlosigkeit, bedeutet Stille. Die achte These benennt damit, dass die Verhältnisbestimmung von Interiorität/Exteriorität bzw. Immanenz/Transzendenz und die Begrifflichkeit des Todes im Prinzip das selbe Problem beantworten.

Um die These zu stützen, sollen die vorgestellten Theorien hinsichtlich der Frage der Verbindung von Todesbegriff, Subjektivität und Innerlichkeit zusammengefasst werden: die Hinwendung auf den durch die Hinwendung erst entstehenden Innenraum kann als Charakteristikum der paulinischen Geste gelten. Insbesondere, da im Kontext der Seelenthematik von Tertullian und Augustinus das Innere von einer bloßen Wirkungsstätte externer Kräfte zu einem leiblichen Innenraum für die Psyche ausgebaut wird. Relevant wird dadurch die Intention der Handlung – nicht das *Was*, sondern das *Wie* ist entscheidend. Es darf jedoch nicht unterschlagen werden, dass der Fokus der frühchristlichen Autoren auf die innere Haltung weiterhin dazu dient, für die Gnade Gottes empfänglich zu bleiben – hier geht es vorerst nicht um ein souveränes Subjekt oder

¹¹¹³ Nicht zufällig sind es, wie bei Paulus oder Augustinus, Stimmen, die eine wichtige Rolle bei Konversionserzählungen spielen. Insofern könnte man Badiou's Satz erweitern: ‚Es gibt Körper und Sprachen – außer dass es Stimmen gibt, die Wahrheiten aussprechen‘.

eine Theorie der Person. Innerlichkeit ist und bleibt in dieser Konzeption radikal abhängig von wirkenden Kräften, die jedoch nicht mit der profanen Außenwelt verwechselt werden dürfen. Auch bei Levinas ist die Hinwendung zur Innerlichkeit und deren phänomenale Effekte Voraussetzung für das Erkennen der Abhängigkeit von einer transzendentalen Exteriorität. Die Beobachtung des Inneren und Eigenen geht gerade einher mit der Hinwendung zum Unendlichen und damit mit einer Abkehr von der Totalität, Abkehr von einem verwalteten Leben als Objekt abgezahlter, vermessener, sortierter und hierarchisierter Ordnungsverhältnisse. Levinas weist darauf hin, dass die Innerlichkeit eine Ordnung konstituiert, die einer totalitären Ordnung widerstrebt und sich weigert, „Posten in einer fremden Bilanz“¹¹¹⁴ zu sein. Und doch ist für Levinas – anders als für Badiou – die Entstehung der Innerlichkeit unendlich abhängig vom absolut Fremden, vom Tod. Auch hier ist die transzendente Exteriorität nicht zu Verwechseln mit der bilanzierenden Außenwelt des Seienden. Das Gravitationszentrum des Subjekts liegt außerhalb der Welt, ist weltjenseitig. Die jüdisch-christlichen Theorien, die ihre philosophische Aufmerksamkeit zugleich sowohl auf die Interiorität als auch die Transzendenz legen, konzeptionieren so fremdbestimmte und enteignete Subjekte, die, weil sie sich selbst verlieren, das Leben gewinnen und das ewige Leben in Aussicht gestellt bekommen.

Auferstehung und Unsterblichkeit zu denken, gelingt Badiou auch ohne die Idee einer transzidierten Exteriorität. Für Badiou ist es ein *immanenter* Wahrheitsprozess, der ein Subjekt induziert. Er benennt den Bruch des geteilten Subjekts als rein immanente Angelegenheit, die neue, intramundane Relationen erscheinen lässt. Subjekte sind Unendlich-Vielheiten und es ist eine Frage des Erscheinens und der Zählung, welche Elemente Teil der mannigfaltigen Menge mit dem Eigennamen eines Subjekts sind. Ein treues Subjekt bezieht sich dabei immer auf die unendliche Universalität der Leere, ein obskures Subjekt auf eine abgeschlossene Teilmenge, die ein Innen und ein Außen der Elemente, d.h. klare Zugehörigkeiten definiert. Die Definition einer besonderen Teilmenge (z.B. das deutsche Volk) ist für Badiou jedoch keine Operation, die Gegenwart produziert: denn der Definition einer abgeschlossenen, endlichen Teilmenge folgt der Zerstörungswille gegen alles, was als außerhalb erkannt wird. Der Prozess verfolgt damit nicht die Zerstörung oder Verflüssigung der Eins, sondern deren Zementierung. Dennoch gibt es auch für Badiou ein Äquivalent zur oben genannten profanen Außenwelt, von der es sich abzuwenden gilt. Es ist das, was außerhalb einer Idee erscheint. Badiou erkennt daher den demokratischen Materialismus, der das Leben ohne Idee zum Imperativ macht, als eigentliche Bedrohung des Subjekts und

¹¹¹⁴ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 72.

seines (Handlungs-)raums. Denn in dessen kapitalistischer Logik gibt es nur Körper und Sprachen, nur Individuen und Gemeinschaften, die ohne Stimme sind.

Die Grenzüberschreitung namens Subjekt und die Grenzerfahrung namens Tod sind als philosophische Fragestellungen nicht voneinander zu trennen. Verhandelt wird nicht die Frage von Existenz und Nicht-Existenz, sondern die Überschreitung des Verhältnisses von Interiorität und Exteriorität. Ein Subjekt ist nur möglich durch das *Hinausgehen-Über*, den *Exzess* im eigentlichen Wortsinne. Die achte These lautet demnach auch: Vernichtung ist *out*. Wer die profane Welt, sein Selbst, das Gesetz, die Ideenlosigkeit durch den Exzess überschreitet, dem kann der Tod nichts anhaben. Denn der Tod bezeichnet die Dynamik, die eine Teilhabe an der Unendlichkeit verunmöglicht und so den Innenraum implodieren lässt. Die Unsterblichkeit gelingt – im Sinne des gemeinsamen Schnittpunkts der behandelten Autoren – wo der Raum geöffnet bleibt, auch wenn die Person aufhört zu erscheinen, auch wenn der individuelle Körper ‚seinen Geist aufgibt‘.

2.3.9 Thanatosophie ist Grenzdenken am Leitfaden des Leibes

Die neunte These formuliert aus, was letztlich der ganzen Untersuchung zu Grunde liegt. Der Leib ist der Ort, an dem sich Verhältnisse manifestieren. Der Tod, als transformative Dynamik, die die Verhältnisse radikal verkehrt, muss daher an diesem Ort stattfinden. Wenngleich die Frage, was genau der Leib ist, durch die Autoren sehr unterschiedlich beantwortet wurde, lässt sich in der Rekapitulation zusammenführend feststellen: das Denken des Todes ist nicht von einer leiblichen Dimension zu trennen. Es gibt kein abstraktes Prinzip des Todes, das sich erst nachgeordnet auf die Leiblichkeit auswirkt. Zugespitzt formuliert: ohne den Leib gibt es keinen Tod.

Levinas versteht den Leib als ontologischen Status des Willens und so muss sich das, was gegen den Willen ist, gegen den Leib richten. Der ganz Andere, der Tod, trifft und erschüttert den Leib und wird so bereits dem lebendigen Leib in Phänomenen des Schmerzes, der Scham oder des Altern erfahrbar. Für Paulus ist das leibliche Gebundensein die notwendige Bedingung des göttlichen Wirkens. Der erste Tod schließt diese leibliche, innere Wirkstätte, wenn auch nur temporär. Der Sieg über den Tod bedeutet konsequenterweise deren Wiedereröffnung. Auferstehung kann nur leiblich gedacht werden, wenngleich die Leiblichkeit nun eine verklärte ist, die ohne Schmerz, Scham oder Altern funktioniert. Auch für Badiou ist der Leib notwendige Bedingung für Subjektivierungs- und Wahrheits-

prozesse. Der Tod ist dann jene Funktion oder Denkweise, die einzelne Elemente aus diesen Prozess-Kompositionen entfernt – und zwar jene, die durch ein ‚Ja‘ daran Teil hatten. Tod bedeutet, dass ein Leib nicht mehr als Träger einer subjektivierten Wahrheit zur Verfügung steht. Er ist nicht mehr im Stande, ein ‚Ja‘ zum Erscheinen zu bringen und dadurch Enthusiasmus, Freude, Glück oder Lust zu empfinden. Dieses Verständnis macht einen Tod am lebendigen Leib denkbar, nicht jedoch einen Tod, der ganz ohne Leiblichkeit auskommt.

Wie strukturell eng der Leib als ontologischer Status des Willens, als Wirkstätte Gottes und als Träger einer subjektivierten Wahrheit mit dem Begriff des Todes verknüpft ist, wird in dieser kurzen Rückschau deutlich erkennbar. Der Leib ist als subjektiver Standort Ort der Überschreitung. Er bietet den notwendigen Raum für die Erfahrung, Produktion und Neuordnung von Verhältnissen. Leib *sein* bedeutet als levinassches In-der-Haut-sein immer schon ein Ins-Verhältnis-Setzen und Ins-Verhältnis-Gesetzt-Werden. Leib *erfahren* bedeutet so immer Erfahrung von Grenzen, d.h. die Erfahrung von Abgrenzung, Identifikation und Beziehung. Erfahren wird das Verhältnis von Partikularität und Universalität, das Verhältnis von Interiorität und Exteriorität, von ‚schon‘ und ‚noch-nicht‘, von Endlichkeit und Unendlichkeit: der Leib ist Grenzgebiet. Als solches ist er umkämpft, verletzlich, prekär, aber auch dynamisch und offen für Neuordnungen, die ihn vom Kopf auf die Füße stellen. ‚Tod‘ ist ein spezifischer Name einer solchen radikalen Neuordnung.

An diesem Punkt lohnt eine Verkehrung: gibt es einen Leib ohne den Tod? Hier wird die Antwortlage unübersichtlicher und die Sinnhaftigkeit des Versuchs, die Positionen zusammenzuführen, fraglich. Es ist die Kernthese des Christentums, dass ein Leib ohne Tod möglich ist – ein verklärter Leib, der ohne Schmerz, Scham und Altern auskommt. Dem Leib im ewigen Heil stellt Paulus einen Leib in der ewigen Verdammnis gegenüber. Ein Leib, der nichts erlebt als dauerndes Sterben, ohne Hoffnung auf einen erlösenden Tod. Paulus verbreitet damit die Idee eines leiblichen Daseins, das weder in der Verzückung noch in der Qual einen Raum lässt, ‚Ja‘ zu sagen – die Antwort wurde bereits unwiderruflich eingeloggt. Die paradiesische, prälapsarische Leiblichkeit wird in der post-postlapsarischen Leiblichkeit aufgesplittet in eine utopische und dystopische Situation, die keine weitere Veränderung mehr zulässt. *Rien ne va plus*. Dass in einer Ordnung ohne Dynamik und Grenzüberschreitung noch von Leib und Leiberfahrungen die Rede ist, ist damit schwer vorstellbar und nur durch den Verweis auf die teilhabende, ganz andere Leiblichkeit aufzufangen. Hier kann eine levinassche Denkfigur weiterhelfen: Paulus zielt auf einen verklärten Leib, der kein Nicht-Leib, sondern ein *Anders-als-Leib* ist. Tod ist nicht *Entleibung*, sondern eine *Entgrenzung*: ein Enden des *Einstehen-Könnens-Für*, ein Ende der Trägerschaft einer

Wahrheit und eine Beendigung der Mitarbeit an der Produktion von Gegenwart. Die Frage, ob es einen Leib ohne den Tod gibt, muss daher mit dem Verweis beantwortet werden, dass es *dieser* Leib ist, der nicht ohne den Tod gedacht werden kann. Der Begriff des Leibes, der in dieser Arbeit als Erfahrungsraum von Grenzüberschreitungen bestimmt wurde, als Lokalisierung des ‚Ja‘, kann ohne den Tod nicht funktionieren. Dies bedeutet auch, dass nicht der Tod, sondern die Negation des Todes den Leib in dieser Bestimmung des ‚Ja‘-Sagen-Könnens bzw. als Vom-‚Ja‘-des-Anderen-getroffen-werden-Könnens, das letztlich ein Synonym für Freiheit ist, empfindlich bedroht. Oder anders: eine Ideologie, die ewiges Wachstum propagiert und die Idee der Sterblichkeit verdrängt, wird mit dem Tod auch den Leib verdrängen und damit im Namen der Freiheit eben jene Bedingung, frei zu sein.

2.3.10 ‚Tod‘ ist geschlechtlich strukturiert

Mit der zehnten These wird die relationale Verfasstheit des Todesbegriffs verdeutlicht, indem auf einen sich daraus ergebenden Effekt scharfgestellt wird: der Verflechtung des Todesdenkens mit der Gender-Thematik. Die Verknüpfung wird von den Autoren kaum thematisiert, auch wenn Levinas erkennt, dass der Tod wie das erotische Begehren eine permanent vertagte Naherwartung darstellt. Diese, der androzentrischen Perspektive geschuldeten Unterbelichtung soll Grund sein, der subtil wirkenden Verknüpfung von Tod und Gender und ihrer ganz konkreten Auswirkungen auf gesellschaftliche Verhältnisse zu Aufmerksamkeit zu verhelfen.¹¹¹⁵ Hier wird dem Umstand Rechnung getragen, dass im philosophischen Denken westlicher Traditionen dem Thema der Alterität vielgestaltig mit Hierarchisierung und geschlechtlicher Zuordnung begegnet wird. Binarisierte Prinzipien wie Aktivität/Passivität, Immanenz/Transzendenz, Begehren/Begehrt-Werden, das Eine/das Viele, die Ordnung/das Chaos, das Eigene/das Andere werden mit Männlichkeit/Weiblichkeit verknüpft, wie de Beauvoir vorrangig in *Das andere Geschlecht* herausstellt. Insofern spielt sich die Begegnung mit dem ganz Anderen des Todes als Begegnung in einem geschlechtlich strukturierten Diskursraum ab. Hier können zwei Themen unterschieden werden: die Geschlechtlichkeit des Todes selbst und das sich daraus ergebende geschlechtliche Identifikationsangebot im Umgang mit dem Tod.

¹¹¹⁵ Ausgangspunkte für eine breite systematische Aufarbeitung finden sich z.B. bei: Elisabeth Bronfen: *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, München 1996; Simone de Beauvoir: *Alle Menschen sind sterblich*, Reinbek 1949; Simone de Beauvoir: *Ein sanfter Tod*, Reinbek 1965. Silvia Schroer (Hrsg.): *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014.

Hat der Tod ein Geschlecht? In Anbetracht dessen, dass der Tod bereits ausführlich als Abstand und transformative Dynamik vorgestellt wurde, scheint diese Frage unsinnig. Die personifizierenden Darstellungen des Todes in Religion und Kunst geben jedoch wertvolle Hinweise, inwiefern Todesdenken geschlechtlich strukturiert ist und strukturierend wirkt. So stehen Gemälde wie *Der Tod und das Mädchen* von Hans Baldung Grien (1517) oder *Der Tod und das schlafende Weib* von Hans Sebald Beham (1548) exemplarisch für einen ikonographischen Topos, der auf das Todesdenken im Kontext Mitteleuropas des 16. Jahrhunderts reagiert und dieses reproduziert. Der Tod wird hier als übergriffig, aktiv und lüstern vorgestellt. Dem nächtlichen und einsamen Angriff ausgeliefert ist ein junger Frauenkörper, der in maximaler Nacktheit sich dem Zwang des Bedrängers leidend ergeben muss. Dargestellt wird nicht der gute Tod, der Lebenssatte zu sich ruft, sondern der verführte Tod, der in einer quasi-erotischen Situation der gänzlich Unbewaffneten das Leben nimmt:¹¹¹⁶ Die Frau, die Immanenz, die Welt wird zur Beute. Ein ganz anderes Todesdenken reflektiert die Figur der *Santa Muerte*, die unter dem hybriden Einfluss von Katholizismus und mexikanischem Neopaganismus die Rolle einer zugewandten und nicht-urteilenden Gleichmacherin einnimmt und damit zugleich das Bild einer marienhaften Mütterlichkeit mit einer weiblichen, Moral und Wertsetzungen suspendierenden Natur verknüpft. Dies sind freilich nur zwei sehr knapp umrissene Beispiele einer Mannigfaltigkeit von kulturellen Darstellungen, die dem komplexen Verhältnis menschlicher Gesellschaften zum Tod einen bildhaften Ausdruck geben. Die kurzen Schlaglichter könnten um zahlreiche Betrachtungen von Sensenmann, Gevatter Tod und anderen anthropomorphen Todesallegorien verschiedener historischer und geografischer Kontexte ergänzt werden. Sie bestätigen, dass Geschlechterdifferenzen sich mit Bezug auf jenes Grenzdenken konstituieren, das hier als Thanatosophie spezifiziert wurde.

Mit der geschlechtlichen Aufladung von metaphorischen Grenzfiguren geht eine ebenso geschlechtliche Aufladung im Umgang mit dem Tod einher. Auch hier bietet die Kultur- und Kunstgeschichte eine unübersichtliche und reichhaltige Landschaft an bildhaften Ausdrücken. Einer

¹¹¹⁶ Ein weiteres, sehr explizites Beispiel findet sich in dem Gedicht „On the Martyr's Crowns“ von Prudentius. Eine junge Christin affirmiert einen möglichst grausamen Tod, der zu ihr in der Figur eines Mannes kommt: „When Agnes sees the harsh man stand | with naked sword, more happily she says: | I exult that such a man comes – | crazy, savage, violent armed man, | rather than a languid tender youth | soft and scented with perfume who would destroy me by the death of my chasity. | This lover, this one I want, I confess it. | I shall meet his onrush halfway | And not postpone his hot desires. | I shall take the sword's length into my breasts | And draw the force of the sword to my inmost heart. | Thus wedded to Christ I shall leap up | Above the darkness of the sky“. Zitiert nach Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 5.

Tödin, so die These, wird anders begegnet als einem Tod. Und weiter: die männliche Auseinandersetzung mit dem Tod – und damit auch mit Verletzlichkeit, Schmerz und Altern – wird philosophisch und gesellschaftlich anders konstruiert als die weibliche. Auch an dieser Stelle können beispielhafte Blitzlichter die These etwas erhellen: die Schilderung der letzten Stunden des Sokrates im *Phaidon* beschreiben etwa eine vernunfts- und wahrheitsorientierte Männerrunde, die die klagende, emotionale Xanthippe der Szene verweist. Nicht unerheblich ist das Detail, dass Sokrates' Ehefrau mit ihrem Kind auftritt und damit auf den Tod nicht nur als philosophisches Problem eines weisen Mannes, sondern als existenzielles Fürsorgeproblem der Überlebenden ausweist. Auch Paulus gilt das Klagen als unangebracht, der Tod ist nach Christi Auferstehung schließlich weder mörderischer Usurpator noch empfangender Schoß,¹¹¹⁷ sondern besiegtter Feind. Der vormals ärgste Feind hängt kastriert und arbeitslos in den Seilen, es darf triumphiert werden. Dem Tod wird nun leidenschaftslos begegnet, er stellt keine Gefahr, aber auch keinen Trost mehr dar. Erst mit der zunehmenden und konkretisierenden Ausgestaltung der Verdammnis-Idee durch die Kirchenväter kehrt die Todesangst als Jenseitsangst und Angst vor dem göttlichen, väterlichen Richtspruch am Jüngsten Tag zurück. Diesem nähern sich Christ*innen als Delinquent*innen, wenn Gott sie zu sich ruft. Ein männlich konnotierter Kampf gegen den Tod und eine weiblich konnotierte Trauer über den Tod bleiben zwar als zwei Optionen präsent, machen im Kontext der paulinischen Erzählung jedoch keinen Sinn mehr. Insofern kann hier die *paulinische Geste* nach der badiouischen Lesart als universalisierende Geste bestätigt werden, die zwar in einer geschlechtlichen Situation verortet bleibt, die geschlechtlichen Unterschiede jedoch angesichts der Auferstehung negiert und alle zu Kindern oder Gliedern Christi macht. Paradigmatisch ist auch Heideggers bereits vorgestellte Idee einer ‚mannhaften‘ Konfrontation mit dem Tod als Ureigenstes und Eigentliches. Soziale Begleitung und Trost erscheinen Heidegger als Ablenkungen des ‚Man‘. Das Können ist bei Heidegger selbst noch auf den Tod anwendbar – eine heroische Position, die Levinas mit aller Entschiedenheit zurückweist.¹¹¹⁸ Dieser greift nicht die geschlechtliche Konnotation der Begegnung mit dem Tode an, wohl aber deren Hierarchisierung. Bei Levinas ist es gerade die Weiblichkeit, das ganz Andere, die zum Ausweg aus der bedrängenden Totalität des Einen wird. Ein Ausweg, wie er sich im Phänomen der Scham bereits ankündigt. Sterben bedeutet für Levinas kein aufrechter Gang, sondern „das kindliche Schütteln

¹¹¹⁷ Wohl gibt es im Judentum und Christentum die Vorstellung von Abrahams Schoß, jedoch als Interims-Ort, als friedvoller Warteraum bis zu Eröffnung des Himmels durch den Messias. Vgl. Lk 16,22–23.

¹¹¹⁸ Vgl. Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 55.

des Schluchzens“¹¹¹⁹. Damit bezieht Levinas eine in der Philosophie wenig vertretene Position, die die mit Weiblichkeit assoziierte wimmernde Wehklage im Angesicht des Todes als gerechtfertigt anerkennt.

Gewiss bleibt die thesenartige Einordnung der sehr komplexen Gemengelage kultureller Bewältigungsstrategien an dieser Stelle stark verkürzt. Dennoch: obgleich das *Wie* der verschiedenen geschlechtlichen Strukturierungen nur angerissen werden konnte, wird klar, *dass* und *warum* eine Begegnung mit dem Tod als eine vergeschlechtlichte Situation erkannt werden muss. Der Tod, verstanden als Bruch des Verhältnisses binarisierter Grenzfragen, verspricht auch, die damit verknüpfte, ideengeschichtlich etablierte Geschlechterdifferenz aufzuheben und neu zu ordnen. Im Kontext einer patriarchalen Gesellschaft muss das als Bedrohung gelten. Im Kontext einer auf Individualismus aufbauenden Gesellschaft muss die radikale Infragestellung des Dogmas ‚Mein Leben gehört mir‘ als narzisstische Kränkung gelten. Der drohende Verlust der Identität, die eine geschlechtliche ist, provoziert Reaktionen, die ebenfalls geschlechtlich strukturiert sind. Das Denken eines tapferen Entgegenschreitens zum Tod oder einem Bekämpfen des Todes mit technischen, geistigen und körperlichen Stärken sind Bewältigungsstrategien, die unmittelbar mit Vorstellungen von Männlichkeit oder Mannhaftigkeit korrespondieren. Diese Diagnose kann aber auch, eingedenk der vierten und fünften These zur Systemrelevanz des Todesdenkens, als Marker einer Sollbruchstelle verstanden werden: das Aufweichen eines binarisierten Geschlechterdenkens beinhaltet die Möglichkeit, einen anderen gesellschaftlichen Umgang mit Altern, Schmerz, Scham und Leiblichkeit zu etablieren. Sollte eine feministische Thanatosophie sich dies zum Ziel setzen, wird von Belang sein, wie sich dieses Aufweichen der Binarität auf das Verhältnis von Identität und Universalität bezieht. Die letzte These erfüllt damit auch die Funktion, die Verwobenheit der Thesen darzustellen.

2.4 Schwelle: Mortalität und Moralität

*„Der Tod bildet demnach nicht den Abschluss einer aus Tagen und Nächten bestehenden Dauer, sondern eine stets offene Möglichkeit.“*¹¹²⁰

Im Denken über den Tod gibt es keinen Schlussstrich. Das muss nicht bedeuten, über den Tod schweigen zu müssen oder nur vage Aussagen

¹¹¹⁹ Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 45.

¹¹²⁰ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 58.

treffen zu können. Die entwickelten Thesen zeigen, dass es Sinn hat, sich thanatosophischen Kontinuitäten ansatzübergreifend und systematisch zu nähern. Sie zeigen aber auch, dass es selten sinnvoll ist, über ‚den Tod‘ zu philosophieren, wenn nicht gleichzeitig erkannt wird, dass im Todesbegriff fundamentale Fragen wie Alterität und Identität mitverhandelt und mitentschieden werden. Mit den Thesen lässt sich herausarbeiten, wie sich Grenzdenken als Todesdenken am Leib und zwischen Leibern manifestiert. Dies wurde nun insbesondere für das Denken von Badiou und Levinas vorgestellt. Die Thesen bieten jedoch als theoretisches Werkzeug die Möglichkeit, prinzipiell jedes Denken am Leitfaden des Todes zu sortieren. Um die Möglichkeiten dieses thanatosophischen Werkzeugs zu erörtern, hilft eine Metapher, die nun vorgestellt werden soll: ein philosophischer Webrahmen. Im Rahmen der Frage nach dem Todesbegriff bilden die einzelnen Thesen die Kettfäden – Stränge mit losen Enden, die erst noch verknüpft werden wollen. Die Kettfäden geben eine leitende Struktur vor, die je nach Material des Schussfadens – etwa die Philosophie Heideggers, Epikurs oder de Beauvoirs – aus einem dichten Begriffs-Knäuel ein Gewebe entstehen und seine Textur erkennen lässt: letztlich ein bildgebendes Verfahren. Klar ist, dass das Weben auf diesem Rahmen nur eine von vielen Möglichkeiten der Verarbeitung des theoretischen Materials ist. Ein Vorteil des thanatosophischen Webrahmens ist, dass er Nutzen und Nachteil des entstehenden Gewebes aufzuzeigen vermag – ob das Gewebe den Leib stützt, wärmt, schmückt oder kratzt. Diese sinnlich-leiblichen Eindrücke und Empfindungen sollten weder unterschätzt, noch nur rein metaphorisch verstanden werden. Sie lenken die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt, der im Zuge der bisherigen Untersuchungen vergleichsweise wenig Beachtung fand: die Emotionen.

Kaum ein Ereignis ruft so starke wie auch komplexe Gefühle hervor wie der Tod. Die Angst vor Sterben und Tod und die Trauer um Verstorbene sind überwältigende Gefühle, die weder in Worte gefasst noch durch philosophische oder religiöse Argumente restlos aufgelöst werden können. Wie der hedonistische Philosoph Bernulf Kanitscheider unterstreicht: „Erklären heißt nicht wegerklären.“¹¹²¹ Wenngleich in der westlichen Philosophie Trostschriften keine Seltenheit darstellen,¹¹²² wird Trost insgesamt nicht gerade als Kernkompetenz der Philosophie verstanden und den

¹¹²¹ Bernulf Kanitscheider und Michael Schmidt-Salomon: „Der Körper als biologische Stradivari. Bernulf Kanitscheiders Plädoyer für aufgeklärten Hedonismus“, Interview in: MIZ. Materialien und Informationen zur Zeit. Politisches Magazin [für] Konfessionslose und AtheistINNen. Ausgabe 4/02, 2002.

¹¹²² Siehe z.B.: Meister Eckhart: „Daz buoch der goetlichen troestunge“, in: ders., *Werke II, Lateinische Werke*, herausgegeben von Niklaus Largier, Frankfurt am Main 2008, S. 233–313; Boethius: *Trost der Philosophie*, aus dem Lateinischen von Eberhard Gothein, Berlin 2022. Seneca: *Trostschriften*, herausgegeben von Karl-Maria Guth, Berlin 2016.

Religionen überlassen. Trost steht unter dem Verdacht, das subjektive oder kollektive Wohlbefinden gegenüber Erkenntnis oder Wahrheit zu priorisieren. Hier wirkt eine mit Metaphern der Nacktheit und Verschleierung hervorgebrachte Rhetorik, die sich analog zur heroisch-mannhaften Auseinandersetzung mit dem Tod ebenso schonungslos mit der ungeschönten Wahrheit konfrontiert sehen will.¹¹²³ Die Denkfigur, dass Trost mit einer Verschleierung der Wahrheit oder einem Verleugnen der nackten Verhältnisse – einer *Vertröstung* – einhergehen muss, kann mit Verweis auf die erarbeiteten Gewebe zurückgewiesen werden: Subjektivität, leibliche Erfahrung, Todes- und Wahrheitsbegriff wurden hier nicht gegeneinander in Stellung gebracht, sondern vielmehr verknüpft auf eine Weise, in der die Affirmation einer Wahrheit Trost finden lässt. Dennoch: auch wenn der Tod, wie bei Paulus und den frühen Christen, als suspendierter Tod kein relevantes Problem mehr darstellt, ist er doch Anlass für heftige Gefühlsregungen – starke Gefühle sind dort, wo Beziehungen erschüttert werden, wo *entnetzt* und neu verknüpft wird. Schmerzen sind als Phantomschmerzen dort, wo diese Erschütterung mit einer Abwesenheitserfahrung einhergeht. Wie kann die Philosophie mit der unmittelbaren Vehemenz von Trauer, Verzweiflung, Angst, aber auch Freude und Erleichterung, die jede Sprache zu zerreißen vermögen, umgehen? Der Vorschlag ist, dieser Emotionalität Aufmerksamkeit zu schenken, ohne sie in einen analytischen Rahmen integrieren zu wollen. Mit der Gefahr, die Metaphorik des Textilhandwerks zu überstrapazieren, soll hier noch einmal das Bild des Webrahmens bemüht werden: vorgeschlagen wird also, die Emotionalität, die durch ein gewisses Todesverständnis sowohl gestaltet als auch verarbeitet wird, nicht als einen thesenartigen Aspekt unter vielen zu sehen – kein weiterer Kettfaden. Vielmehr bildet das Gewebte Schlaufen und Maschen – Zwischenräume, die vom Gedankenfaden geformt werden und so Teil des Stoffes werden, ohne greifbar zu sein. Es sind diese Zwischenräume, die den Stoff mehr oder weniger atmen lassen, ihn mehr oder weniger beweglich halten, seine Eigenschaften und Tragekomfort maßgeblich mitgestalten. Insofern sollte eine philosophische Auseinandersetzung mit verschiedenen Spielarten des Todesbegriffs nicht nur das Denken systematisch z.B. anhand der vorgestellten Thesen im Blick behalten, sondern auch *begreifen*, wie sich die Konfigurationen im Zusammenwirken von Denken, Handeln und Fühlen leiblich erfahren lassen.

Dieses Zusammenwirken ist hochpolitisch, formt es doch, wie sich Menschen begegnen, wie sie sich zu sich selbst und der Umwelt in Beziehung setzen. Insbesondere bei der These zur Gewalt und zur Geschlechtlichkeit wurde die enge Verwobenheit von Thanatosophie und Ideologie

¹¹²³ An dieser Stelle lässt sich der Zusammenhang erkennen, dass und wie durch das Todesverständnis einer Gesellschaft auch die gesellschaftliche Anerkennung von ‚tröstender‘ Care-Arbeit und Seelsorge gestaltet wird.

erkennbar. Wenn Grenzdenken – wie es die Grundannahme dieser Untersuchung ist – Ideologiekritik ist, ist Todesdenken Ideologiekritik am Leitfaden des Leibes. Der normative Charakter ergibt sich durch die Definition dessen, was Leben und was Tod, was wahres Leben, was gerechtfertigte und ungerechtfertigte Gewalt ist. Das erklärt auch, weshalb sich thanatosophische Framings – z.B. die Aussicht auf ein Jenseits – besonders gut dazu eignen, weltliche Macht zu etablieren und Menschen zu manipulieren. Der subjektive Leib gilt als Träger von Wahrheit, als Inkorporation einer Wahrheit, als politischer Standort. Die Verletzlichkeit des Leibes provoziert die Frage, inwiefern auch die von ihm getragene Wahrheit verletzlich ist. Die leibliche Verletzlichkeit formuliert damit den Anspruch, dass es etwas gibt, für das das eigene Leben gelassen werden kann und muss. Sozialität wird gestaltet aus dem Gedanken, dass es etwas Wichtiges gibt, als das eigene Überleben. Aus dem Bewusstsein der Mortalität entsteht Moralität. Die Perspektive auf ein anderes Dasein im Jenseits oder einer radikal anderen Welt formt die Beziehung zu den aktuellen Verhältnissen und deren Trägerschaft. Thanatosophie stellt insofern immer auch die Frage nach der Legitimität der Herrschaft in *dieser* Welt. Wie Michel de Montaigne feststellt: „Wer sterben gelernt hat, versteht das Dienen nicht mehr.“¹¹²⁴ Der Tod bildet im Denken keinen Schlusspunkt, sondern – mit Levinas gesprochen – eine „stets offene Möglichkeit“¹¹²⁵, die als solche eine ungeheure subversive Sprengkraft beinhaltet. Diese Kraft beruft sich auf die Möglichkeit einer qualitativen Veränderung. Sie erkennt die Welt als ereignisfähige Relationalität, die eine ewige Fortsetzung des Gleichen torpediert. Ohne das, was die Denkfigur des Todes beschreibt, ist keine Veränderung möglich – es bleibt Stillstand im Gleichen. Denkweisen, die den Tod negieren verschleiern damit auch die Möglichkeit des Ereignisses, die Möglichkeit eines Bruchs, einer Revolution, eines Paradigmenwechsels. Mit dem Tod wird auch das Neue aus dem Denken ausgeschlossen. Stattdessen wird die Fortsetzung eines immer gleichen Gedankens – z.B. die der Warenförmigkeit – tief bis in alle Lebensbereiche vorangetrieben und als alternativlos markiert. Die Verleugnung des Todes bedeutet die Kapitulation vor der Alternativlosigkeit, bedeutet Abbruch der Beziehung zum Möglichen; die Überhöhung des Todes ebenso.

Mit Paulus, Badiou und Levinas wurde zum einen ein überwundener und zum anderen ein immer schon als Anderer präsenter, unüberwindbarer Tod vorgestellt – zwei fundamental unterschiedliche Konzepte. Jedoch: so verschieden die Denkweisen auch ansetzen, konnte mittels der Thesen gezeigt werden, dass sowohl eine auf Teilhabe als auch eine auf

¹¹²⁴ Michel de Montaigne: *Essais*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band I, München, Leipzig 1953, S. 27.

¹¹²⁵ Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 58.

Alterität beruhende Perspektive den Tod nicht auf ein Ende reduziert. Der Tod ist dann eine subjektive Angelegenheit, ein Prinzip, eine transformative Denkfigur, die sich einer Bestimmung durch ein objektives Außen entzieht. Ein Verständnis des Todes als ein Zustand der Abwesenheit messbarer Vitalwerte bzw. ein Verständnis des Lebens als Anwesenheit eben jener Vitalwerte kann demnach als extreme Selbstbeschränkung des Denkens gelten, da sie unfähig ist, die subjektive Erfahrung der Grenzüberschreitung als solche anzuerkennen. Durch die reduktionistische Sicht auf Leben und Tod ergibt sich eine Denkweise, die außer Stande ist, Werte zu setzen oder zu ersetzen. Eine Denkweise, die den Tod als Schlimmstes deutet, was einem Menschen zustoßen kann, entwickelt weder eine valide Differenzierung von gutem und schlechtem Leben noch eine Sensibilisierung dafür, was Gewalt für ein Subjekt, für eine zwischenmenschliche Beziehung oder für eine Gesellschaft bedeuten kann. Für eine Gesellschaft, in der diese reduktionistische Denkweise vorherrschend ist, bedeutet dies, dass sie bevölkert ist von Individuen, die aus Angst vor dem Einzigen, was ihnen *wirklich* passieren kann – dem Tod – bereit sind, das eigene Überleben allem anderen überzuordnen, sich in stabiler Ungerechtigkeit einzurichten und diese zu reproduzieren. Es entsteht, wie auch Han bemerkt, eine „Gesellschaft der Untoten“¹¹²⁶. Ein reduktionistischer Grenz- und Todesbegriff schließt, konsequent gedacht, die Möglichkeit einer radikalen Transformation prinzipiell aus und so auch die Idee, dass der Verlust des individuellen Lebens zugleich ein Gewinn sein *könnte* – ein Hauptgewinn oder aber ein Gewinn im Vergleich zu einer aktuell miserablen Lage.

¹¹²⁶ Han: *Palliativgesellschaft*, S. 26: „Die von der Hysterie des Überlebens beherrschte Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Untoten. Wir sind zu lebendig, um zu sterben und zu tot, um zu leben.“

Mitten im Grenzgebiet: Der Leib im Martyrium

„Die Märtyrer unterschätzen den Leib nicht,
sie lassen ihn auf dem Kreuz erhöhen,
darin sind sie mit ihren Gegnern einig.“¹¹²⁷

Dieses Kapitel legt den Finger in die Wunde. Nachdem im ersten Kapitel Grenze und Grenzüberschreitung und im zweiten Kapitel Tod und Auferstehung im Mittelpunkt standen, wird jetzt der Leib mitten im Grenzgebiet zum Gegenstand der Untersuchung. Grenzen werden im und durch den Leib erfahren und sedimentiert. Damit ist der Leib auch der Ort, an dem diese Grenzverhältnisse gebrochen und neu geordnet werden. In den vorherigen Kapiteln wurde der Leib bereits als Arena und Austragungsort sozialer Auseinandersetzungen vorgestellt. Diese Vorstellung bleibt blutleer, wenn sie nicht durch Konkretionen vertieft und überprüft wird. In Einzelsituationen zeigen sich produktive und kreative Verständnisse und Missverständnisse, es zeigen sich – wie Badiou für die Person Paulus formuliert – „matrizenartige Exempel der Verknötung von Existenz und Lehre“¹¹²⁸ oder wie die Studie von Heiko Luckey titelt: *Personifizierte Ideologien*.¹¹²⁹ Märtyrerfiguren tragen, so Silvia Horsch und Martin Tremml, zur „Verdiessseitigung von Transzendenz“¹¹³⁰ bei und sind, wie Sarah Thieme darlegt, immer politische Phänomene.¹¹³¹ Shannon Dunn erkennt bei Märtyrer*innen ein Verhalten, das theologische und soziale Grenzen verschiebt.¹¹³² Das Martyrium stellt, wie Dariusz Karłowicz erläutert, als

¹¹²⁷ Franz Kafka: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Hofenberg 2015, S. 49.

¹¹²⁸ Badiou: *Paulus*, S. 26.

¹¹²⁹ Heiko Luckey: *Personifizierte Ideologien*, Göttingen 2008.

¹¹³⁰ Silvia Horsch und Martin Tremml (Hrsg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, Paderborn 2011, S. 10, 18.

¹¹³¹ Vgl. Sarah Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Sakralisierte Politik und Christentum im westfälischen Ruhrgebiet (1929–1939)*, Frankfurt am Main 2017, S. 20.

¹¹³² Vgl. Shannon Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death. An Examination of the Martyr Discourses of Vibia Perpetua and Wafa Idris“, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 78/1 (2010), S. 202–225, S. 203.

„Archparadox of death“¹¹³³ eine eigene philosophische Kategorie dar, die erkennen lässt, wie Philosophie verwirklicht und inkorporiert wird. Schlaglichtartig sollen im Folgenden einige dieser situativen Arenen der Verwirklichung beleuchtet werden. In märtyrerischen Situationen, so die Hypothese dieses Kapitels, werden die bereits benannten Grenzen und Grenzverschiebungen von Leben und Tod, die Transformation von Gewalt und die Verkehrung von Souveränität besonders sichtbar. Was im vorherigen Kapitel als Thesen formuliert wurde, soll nun durch Situationen belebt und gegebenenfalls korrigiert werden. In zehn Martyriums-Miniaturen – korrespondierend zu den zehn thanatosophischen Thesen – wird verdeutlicht, inwiefern Grenzverläufe und -verschiebungen immer schon inkorporiert sind, wie im Körper politische und religiöse Themen *fusionieren*.¹¹³⁴ Dabei geht es nicht um Körper, die abstrakte Weltanschauungen ins Konkrete übersetzen, sondern die Leiber selbst sind es, die Wahrheiten und Ideologien erst produzieren, erfahren und reflektieren. Daher haben die Miniaturen nicht den Anspruch, sich dem Phänomen des Martyriums ergründend kulturhistorisch, medienwissenschaftlich oder (religions-)soziologisch zu nähern – dies wird in anderen Studien geleistet.¹¹³⁵ Vielmehr gilt das philosophische Interesse dem Umstand, wie in solchen Situationen die wirkenden Verknüpfungen von Todesbegriff mit Subjektivität, Wahrheit, Verhältnis von Alterität und Identität, etc. in *Erscheinung* treten. Die betrachteten Konstellationen thematisieren nicht nur die Weltanschauungen der Märtyrer*innen, sondern mehr noch die Charakter der Systeme, die diese Märtyrer*innen hervorbringen. Damit finden sich in märtyrerischen Situationen sowohl immer These als auch Antithese von Todesbegriffen wieder – eine direkte Gegenüberstellung. Gezeigt werden nun also Kontrastbilder, die es ermöglichen, wirkende Zusammenhänge in ihrer Komplexität zu erfassen und damit auch eigene Widerstände und Setzungen abzufragen. Es gilt, die märtyrerischen Situationen nicht als fremde, ferne Szenen zu verstehen, sondern als relationale Momentaufnahmen, durch die auch das eigene Immer-schon-verstrickt-Sein in thanatosophische Gewebe reflektiert wird.

¹¹³³ Dariusz Karłowicz: *The Archparadox of Death. Martyrdom as a Philosophical Category*, Frankfurt am Main 2016, passim.

¹¹³⁴ Vgl. Paul Middleton: *Radical Martyrdom and cosmic Conflict in early Christianity*, London 2006, S. 7.

¹¹³⁵ Vgl. Sigrid Weigel (Hrsg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern*, München 2007; Lorenz Grahl: *Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids*, Wiesbaden 2012; Verena Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild. Aktualität und Geschichte von Märtyrerverzeugnissen*, Bielefeld 2021; James R. Lewis und Carole M. Cusack (Hrsg.): *Sacred Suicide*, London, New York 2016; Glen W. Bowersock: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 2002.

Für dieses Unterfangen sind methodische und begriffliche Vorüberlegungen unerlässlich. Zunächst muss geklärt werden, mit welchem methodischen Selbstverständnis vorgegangen wird. Hier wird ein heuristischer Ansatz gewählt. Daran anschließend wird im Rückgriff auf Levinas und Badiou benannt, was eine Situation im Allgemeinen und eine martyrerische Situation im Besonderen strukturell überhaupt ausmacht. Da martyrerische Situationen immer erzählte Situationen sind, muss dabei in einem weiteren Schritt die narrative Ebene berücksichtigt werden. Nach dieser Vorarbeit folgen zehn Martyriums-Miniaturen als Konkretionen der im vorherigen Kapitel erschlossenen Thesen.

3.1 Heuristisches Vorgehen: Situation und Narration

„Mein Tod ist bedeutungslos. Es sei denn, mein Tod
risse die Totalität des Seins mit sich fort.“¹¹³⁶

Was ist ein Märtyrer, was eine Märtyrerin? Unter dem Begriff werden Figuren unterschiedlichster Zeiten, Kontexte und Motivlagen versammelt.¹¹³⁷ Friederike Pannewick stellt fest: „We are faced here with an unavoidable and insoluble problem: we have to deal with one and the same term – martyrdom – and with its quite divergent perceptions in different regions of the world.“¹¹³⁸ Das macht das Unterfangen, wie Jan Willem Henten und Friedrich Avemarie feststellen, zu einem „slippery enterprise“¹¹³⁹. Zwar gibt es zahlreiche Versuche, durch Kategorisierungen Ordnung in das bunte Gewimmel zwischen antiken Christinnen, modernen Selbstmordattentätern und politischen Hungerstreikenden zu bringen.¹¹⁴⁰

¹¹³⁶ Levinas: *Jenseits des Seins*, S. 24f.

¹¹³⁷ Eine Problematisierung der Begrifflichkeiten findet sich bei Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 21–30.

¹¹³⁸ Friederike Pannewick (Hrsg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 2.

¹¹³⁹ Jan Willem Henten und Friedrich Avemarie: *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London, New York 2002, S. 2–8.

¹¹⁴⁰ Philipp Wüschner nennt als häufigste Kriterien einer Kategorisierung: Historisierung, Aktivität/Passivität, konfessionelle Demarkation, Psychologisierung. Vgl. Philipp Wüschner: „Widerstand als Ereignis? Der Märtyrer als Beispiel für einen nicht-intentionalen, nicht-subjektiven Widerstandsbegriff“, in: Julian Junk und

Für das folgende Vorhaben sind diese Ordnungsversuche jedoch wenig relevant, da nicht das kulturgeschichtliche Phänomen, sondern die thanatosophischen Bezüge untersucht werden sollen. Statt Märtyrer*innen werden daher *märtyrerische Situationen* in den Blick genommen. Dieser systemische Ansatz fokussiert das relationale Gefüge, auch wenn einzelne Figuren im Mittelpunkt stehen. Die hier anvisierte Definition erkennt daher als Märtyrer*in an, wer in der Situation als solche*r identifiziert wird, oder wie Eli Alshech absteckt: „A person who kills himself or herself becomes a martyr only if society perceives his or her act as an act of martyrdom“¹¹⁴¹, kurz: Märtyrer*innen werden nicht erkannt, sie werden gemacht.¹¹⁴² Der Märtyrerbegriff ist dann, zum Bedauern von Bruno Chenu, „sadly democratized“¹¹⁴³. Die Frage, wer *tatsächlich* Märtyrer*in ist oder war und eine damit einhergehende normative oder theologische Auszeichnung erübrigt sich dadurch. Die Entscheidung für einen derart weiten Begriff trägt auch dem Umstand Rechnung, dass in märtyrerischen Situationen innere Entscheidungs- und Subjektivierungsprozesse suggeriert werden. Damit wird ein inneres Geschehen thematisiert, das letztlich immer entzogen bleibt und nur durch äußere Zuweisungen und Einordnungen erraten, überformt, verzerrt und projiziert werden kann. Die Unzugänglichkeit der inneren Prozesse ist keinerlei Hindernis, das die Möglichkeit der Untersuchung behindert, sie sollte jedoch demütig machen: in der Betrachtung märtyrerischer Situationen muss auf die Sphäre des subjektiven Erlebens der Märtyrer*innen verzichtet werden.¹¹⁴⁴ Mit dem

Christian Volk (Hrsg.), *Macht und Widerstand in der globalen Politik*, Baden-Baden 2013, S. 31–48, hier S. 36. Helmut Moll nennt als Kriterien den gewaltsamen Tod (*martyrium materialiter*), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (*martyrium formaliter ex parte tyrannit*) und die Ergebnisheit des Opfers in Gottes Willen trotz Lebensbedrohung (*martyrium formaliter ex parte victimae*). Vgl. Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 18. Joseph Croitoru unterscheidet die drei Typen des Gemarterten/der Gemarterten, des Krieger- oder Schlachtfeldmartyrers und des bzw. der Selbstmordattentäter*in. Vgl. Joseph Croitoru: „Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmordattentäters als Märtyrer“, in: Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt am Main 2008, S. 59–75, hier S. 60–67. Für eine Kritik an verbreiteten Kategorisierungen von Selbstmordattentaten siehe Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 99–103.

¹¹⁴¹ Eli Alshech: „Egoistic Martyrdom and Hamas’ Success in the 2005 Municipal Elections: A Study of Hamas Martyrs’ Ethical Wills, Biographies, and Eulogies“, in: *Die Welt des Islams*, Nr. 48 (2008), S. 23–49, hier S. 48.

¹¹⁴² Vgl. Henten/Avemarie: *Martyrdom and Noble Death*, S. 11.

¹¹⁴³ Bruno Chenu: *The Book of Christian Martyrs*, London 1990, S. 34.

¹¹⁴⁴ Zwar gibt es Martyriumsberichte aus der Ersten-Person-Perspektive, die vor oder während des Sterbens verfasst oder aufgezeichnet wurden. Graitl analysiert in seiner Studie *Sterben als Spektakel* Abschiedsbriefe, politische und religiöse Testamente und Letzte Worte. Diese Hinterlassenschaften werfen jedoch nicht selten Fragen bezüglich ihrer Entstehungsbedingungen auf und können als Hinweise

Wissen um diese Unwissenheit muss – wie so oft in dieser Arbeit – ein Umgang gefunden werden. In Anbetracht der Komplexität bietet sich ein heuristischer Ansatz an – Heuristik aus Notwehr. Heuristisch in dem Sinne, dass hier nicht systematisch und ausgehend von gesichertem Wissen neue Erkenntnisse gewonnen werden, sondern durch Ableitungen, Assoziationen und Einordnungen eines zwar nicht zufällig aber doch kontingent ausgewählten Materials Schlüsse gezogen werden. Heuristisch auch deshalb, da der Begriff Märtyrer*in selbst ein heuristischer Begriff ist und provisorisch als Etikett für eine schillernde Bandbreite an unterschiedlichen Erzählungen funktioniert.

Die heuristische Methode wird vom Anspruch des Problemlösens geformt. Bewusst werden approximative Antworten akzeptiert: Antworten auf die Frage, wie die Entwicklung einer körperlich gedachten und leiblich entwickelten Grenzkompetenz durch die Fähigkeit der differenzierten Unterscheidung zu einer vernünftigen Urteilsbildung beiträgt. Insofern zielt dieses letzte Kapitel auch auf normative Übersetzungen der ausgearbeiteten Thesen. Mit dem heuristischen Ansatz wird so auch ein Bogen zur Erkenntnis des ersten Kapitels geschlagen, die das philosophische Bewegen im Grenzgebiet weder als Stochern im Nebel noch als Wandeln auf festem Grund, sondern – mit Blumenberg gesprochen – als ein schrittweises Ertasten eines mehr und mehr „tragfähigen Bodens“¹¹⁴⁵ ausweist. Ein heuristischer Ansatz beinhaltet auch, sorgsam zu unterscheiden, wo Unbestimmtheit als dem zu untersuchenden Problem immanent bejaht wird und wo nicht. Die heuristische Herangehensweise bedeutet nämlich nicht, jegliche definitorische Arbeit zu vernachlässigen. Daher sollen nun in einem ersten Schritt die märtyrerische Situation und in einem zweiten Schritt die märtyrerische Erzählung bestimmt werden.

3.1.1 Situationen der Grenzüberschreitung

*„Nichts geschieht als der Tod, und den versteckt man, so gut man kann.
Alles ist organisiert, alles ist gesichert. [...] Nichts wird mehr geschehen,
und darum gibt es nichts zu entscheiden.“*¹¹⁴⁶

Bei der Bestimmung struktureller Elemente einer Situation muss nicht bei Null angesetzt werden. Sowohl bei Levinas als auch bei Badiou konnte die Situation bereits als zentrale Konstante ihres jeweiligen Denkens ausge-

und Zugang, jedoch nicht als gesicherter Einblick in die subjektive Erfahrung der Person dienen.

¹¹⁴⁵ Menke: „Sumpf und Mauer“, S. 145.

¹¹⁴⁶ Badiou: *Logiken der Welten*, Umschlagseite.

macht werden. Diese Situationsbegriffe sollen nun rekapituliert und explizit gemacht werden, um am Ende einen eigenen Begriff von Situation zu formulieren.

Was ist eine Situation?

„Es gibt nur Situationen“¹¹⁴⁷ stellt Badiou fest und wirft damit zugleich die Frage auf, weshalb man sich dann damit beschäftigen müsse. Ausschließlich Situationen sind, anders als das Sein, überhaupt durch ihre Struktur diskursiv erfassbar – das Sein, die Leere entzieht sich dem direkten Zugriff. An dieser Stelle hilft es, Badiou's Motivation für das Interesse an der Situation auszuflaggen: das Ereignis. Um zu verstehen, wie oder warum ein Ereignis stattfinden kann, muss Badiou die in der Situation liegenden Bedingungen der Ereignisfähigkeit benennen. Situationen sind für Badiou „eine aus Einsen gewebte Vielheit“¹¹⁴⁸ oder, präziser: „Jede präsentierte konsistente Mannigfaltigkeit, also eine Vielheit* mit einem Gesetz der Zählung-als-Eins* bzw. einer Struktur*.“¹¹⁴⁹ Wichtigstes Resultat dieser Zählung-als-Eins ist das, was Badiou *Eins-Effekt* nennt. Dieser sorgt dafür, dass das Rechenergebnis der Situation immer vollständig ist: eine aus Einsen gewebte Vielheit, die als Eins komplett erfasst wird. Es ist unmöglich, dass etwas in der Zählung fehlt und als Rest oder Überschuss erst im Nachhinein extern oder intern zu einer Situation hinzukommt. Wie kann sich unter dieser Bedingung der Vollständigkeit dennoch etwas ereignen? Eine Neuordnung der Vielheiten reicht für die Tragweite eines Ereignisses nicht aus. Badiou entwickelt hier – wie bereits in Kapitel 2.1.3 erläutert – den Begriff der Ereignisstätte. Eine Ereignisstätte bezeichnet einen lokalen Punkt innerhalb der Situation, der als Vielheit zwar gezählt, aber nicht präsentiert wird. Durch diese punktuelle Überzähligkeit entsteht eine Art *glitch*, eine Irritation innerhalb der Situation, die eine Unentscheidbarkeit über die Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation erzeugt. Diese Unentschiedenheit fordert Eingriffe in Form subjektiver Treue – ein subjektives ‚Ja‘-Sagen, ein subjektives Entscheiden-Für. Wichtig ist, dass diese Eingriffe keine einmaligen Aktionen darstellen, sondern Teil einer ständig aufrecht zu erhaltenden Wahrheitsprozedur sind. Eine Prozedur, die jederzeit droht, mangels Entscheidungsfähigkeit der Subjekte einzuschlafen. Das erklärt, warum einzelne konkrete Entscheidungssituationen Aufschluss über universelle Wahrheiten geben können oder wie Heit formuliert: „So kann jede durch ein Ereignis generierte Wahrheitsidee in unendlich vielen Situationen realisiert

¹¹⁴⁷ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 40.

¹¹⁴⁸ A.a.O., S. 38.

¹¹⁴⁹ A.a.O., S. 550.

werden, indem Individuen sie je und je neu verwirklichen.“¹¹⁵⁰ Insofern stützt Badiou Verständnis von Situation und Wahrheitsprozedur auch den hier vorgeschlagenen Weg, anhand konkreter singulärer Konstellationen universelle oder ethische Aussagen zu treffen: „Die Menschheit überhaupt hat ihre Wurzeln in einer gedanklichen Identifizierung mit einzigartigen Situationen. Es gibt keine Ethik im Allgemeinen. Es gibt – möglicherweise – nur eine Ethik der Prozesse, durch die man die Möglichkeiten einer Situation behandelt.“¹¹⁵¹ An anderer Stelle ergänzt Badiou dies mit der Komponente des Bösen: „The ethics of Truth that I propose proceeds from concrete situations, rather than from abstract right, or a spectacular Evil. The whole world understands these situations, and the whole world can act in a disinterested fashion prompted by the injustice of these situations.“¹¹⁵² Es sollte an dieser Stelle betont werden, dass im Folgenden nicht historische Situationen im badiouischen Sinne untersucht werden. Eine historische Situation wäre nach Badiou eine Situation mit einer Ereignisstätte, d.h. eine Situation, die strukturell ein Ereignis möglich macht. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird jedoch weniger das Ereignis, sondern die Treue zum Ereignis, die Entscheidung des Unentscheidbaren durch subjektives und subjektivierendes Engagement eine Rolle spielen, konkret: nicht die Auferstehung Jesu, nicht das Damaskuserlebnis interessiert, sondern das militante Agieren des paulinischen Subjekts, das sich auf diese Ereignisse beruft. Denn das Subjekt ist das, was das Ereignis und dessen Wahrheit – ‚es gibt Liebe‘, ‚alle Menschen sind gleichwertig‘, etc. – in singuläre Situationen überführt.¹¹⁵³

Levinas hat einen weitaus weniger elaborierten Situationsbegriff, wenngleich die Situation als Grundbegriff im Denken Levinas’ erkannt werden kann, wie Maryam Hayatshahi erhellend ausführt.¹¹⁵⁴ Situation bezeichnet hier die Ausgangslage des Daseins, das Immer-schon-verstrickt- und Immer-schon-verantwortlich-Sein. Situation, so Hayatshahi, zeigt unser *Wie* des Seins bzw. des Daseins, sowie unser *Wie* des Aufenthalts in der Welt.¹¹⁵⁵ Situation ist existenzielles Ausgesetzt-Sein, das keinen Ausweg aus der Verantwortung bereitstellt. Um dem levinasschen Situationsbegriff darüber hinaus auf die Spur zu kommen, hilft wiederum

¹¹⁵⁰ Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 186.

¹¹⁵¹ Badiou: *Ethik*, S. 28.

¹¹⁵² Christopher Cox, Molly Whalen und Alain Badiou: „On Evil. An Interview with Alain Badiou“, in: Cabinet Magazine Online, Nr. 5 (2001), URL: <http://www.egs.edu/faculty/badiou/badiou-on-evil.html> (Stand: 22.06.2023).

¹¹⁵³ Vgl. Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 187.

¹¹⁵⁴ Maryam Hayatshahi: *Zur Kategorie der Situation im Denken von Emmanuel Levinas: Inszenierung der Liebe im Zugang des Weiblichen bei Levinas und Hafis*, Frankfurt am Main 2008, S. 6f.

¹¹⁵⁵ Ebd.

die bereits erwähnte phänomenologische Analyse der Situation der Schlaflosigkeit: „In der Schlaflosigkeit gibt es nicht *mein* Wachen über die Nacht; es ist die Nacht selber, die wacht. Es wacht.“¹¹⁵⁶ Levinas erkennt in dieser Situation eine „Wachheit ohne Intentionalität“¹¹⁵⁷, die das Subjekt in seiner Ohnmacht annähernd an die Grenzen seiner Existenz drängt. Schlaflosigkeit ist eine Situation des Seins ohne Seiendes, eine Situation, die verunmöglicht, Initiative zu zeigen. Dem gegenüber stehen Situationen der „köstlichen Ohnmacht“¹¹⁵⁸, Situationen von Wachheit *mit* Intentionalität. In der Gerichtetheit findet sich das Subjekt „hineingezogen in Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Situationen machen könnte.“¹¹⁵⁹ Intention bedeutet, sich in der für das Selbst zunächst ausweglosen Situation, die das Sein darstellt, auszurichten. Ein Ausweg aus dem selbstbezüglichen Gekettet-Sein kann allein durch das Ergriffen-Werden durch das Andere erfolgen. Insofern ist bei Levinas die Situation zwar nie vollständig wie bei Badiou, jedoch abgeschlossen, was die eigenen Handlungsmöglichkeiten betrifft. Das Hineingezogen werden in Situationen ist zugleich ein Herausgezogen werden aus dem reinen Selbstbezug. Damit versteht auch Levinas die Situation als notwendige Bedingung dafür, dass sich etwas ereignen kann.

Ohne Badiou's und Levinas' Situationsbegriffe nun eingehend vergleichen oder zusammenführen zu wollen, können einige, durch die kurze Rekapitulation deutlich gewordene Gemeinsamkeiten einer eigenen Bestimmung zur Grundlage werden: eine Situation wird im Folgenden verstanden als relationale Konstellation von Elementen. Dabei macht es wenig Sinn, von Anfang und Ende einer Situation zu sprechen. Vielmehr *dauert* eine Situation zwischen einem Schon und einem Noch-Nicht, zwischen einer *Ausgangslage* und dem *Ausgang* der Situation, der nicht mit einem Ausweg aus der Situation verwechselt werden sollte. Eine Situation ist abgeschlossen in dem Sinne, dass ihre strukturellen Elemente vollständig diskursiv erfasst werden können. Durch einen Exzess der Struktur wird die situative Ordnung der Elemente in Frage gestellt. Oder besser: durch einen strukturellen Exzess werden in der geordneten Situation Fragen gestellt – so wird die relationale Konstellation zur Entscheidungssituation. Situationen sind Konstellationen, in denen Subjekte aufgerufen sind, zu (ver-)antworten und das Unentscheidbare zu entscheiden. Das Subjekt macht den Unterschied und wird dadurch subjektiviert. Situationen können objektiv beschrieben werden, werden aber subjektiv erlebt: die innere Ausrichtung – Treue oder Intention – des Subjekts ist die entscheidende Komponente einer Situation, da sie über deren Ausgang be-

¹¹⁵⁶ Levinas: *Vom Sein zum Seienden*, S. 80f.

¹¹⁵⁷ Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, S. 65.

¹¹⁵⁸ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 215.

¹¹⁵⁹ Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 178.

stimmt und sie so zu einer neuen Ausgangssituation transformiert – oder eben nicht.

Was ist eine märtyrerische Situation?

Um zu spezifizieren, was mit *märtyrerischer* Situation gemeint ist, muss ein kleiner Umweg genommen werden. Dieser führt über die Frage: gibt es Ausnahmesituationen? Dazu wird zunächst Carl Schmitt als bekanntester Denker der Ausnahme hinzugezogen:

„Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muß sich im höchsten Maße für ihn interessieren. [...] Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel überhaupt lebt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“¹¹⁶⁰

Die Emphase der Ausnahme scheint auf den ersten Blick anschlussfähig an die mit Levinas und Badiou entwickelte Fokussierung des Ereignisses. Mit der heroisierenden Rhetorik der Ausnahme konstruiert Schmitt jedoch nicht nur Normalität, sondern wertet diese auch ab. Das eigentliche Leben, so Schmitts Idee, findet nicht im Alltag statt. Gewiss verhält man sich in einem Angriffskrieg anders als zu Friedenszeiten, agiert bei akuter Gefahr anders als in einer Alltagsroutine, Handlungen erscheinen in außergewöhnlichen Situationen bedeutsamer. Schmitts Berufung auf die in der Ausnahme durchbrechende Kraft des wirklichen Lebens verschleiert jedoch, dass gerade in Alltagspraktiken und Gewohnheiten Weltanschauung realisiert wird und dass im Alltag Unterschiede zu machen sind, die in der Summe über die globale Situation entscheiden.¹¹⁶¹ Daher wird im Fol-

¹¹⁶⁰ Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 2004, S. 18–20f.

¹¹⁶¹ Sowohl Tertullian als auch Badiou benennen konkret einerseits Praktiken des alltäglichen ‚Ja‘-Sagens als fortwährenden Inkorporationsprozess, andererseits Eroderungspraktiken, die dem Eintritt in einen Kollektiv-Körper, sei es nun als Glied des Leibes Christi oder als tragendes Element einer Körper-Komposition, im Wege stehen. Tertullian nennt z.B. den ‚Putz der Frauen‘ (Tertullian: *Über den weiblichen Putz*, aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. 175–202), Badiou z.B. Datingportale (vgl. Alain Badiou: *Lob der Liebe*, Wien 2011) als erodierende Praktiken. Beispiele, wie alltägliches ‚Ja‘-Sagen verstanden werden kann, sind Askese und Keuschheit. Im 4. Jahrhundert, z.B. bei Athanasius, wurden diese alltäglichen Zeugen-Akte Bestandteil eines ausgeweiteten Martyriumbegriffs, des ‚unblutigen Martyriums‘ oder des ‚Martyriums im Gewissen‘.

genden vorgeschlagen, nicht zwischen Situation und Ausnahmesituation zu unterscheiden. Eine Differenzierung von Grenzfall und äußerstem Grenzfall kann strukturell nicht ausreichend begründet werden. Die Differenzierung muss nicht in der Charakteristik der Ausgangslage, sondern im *Wie* der Entscheidungen innerhalb der Situation gesucht werden. Den Unterschied arbeitet Sigrid Weigel heraus:

„In dieser Hinsicht ist der Märtyrer eine negative Gegenfigur zum Souverän. Gilt für diesen die bekannte SCHMITT'sche Formel ‚Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet‘, so antwortet der Märtyrer darauf, indem er sich zu einer Art – tödlichen – Gegensouveränität entscheidet, dem Versuch einer Souveränität – nicht über den, sondern – im Ausnahmezustand.“¹¹⁶²

Auch Weigel spricht über die Ausnahme. Der Perspektivwechsel, der nicht vom Souverän, sondern vom gegensouveränen Subjekt aus denkt, erlaubt jedoch, nicht die Struktur der Situation, sondern die Struktur der Entscheidung als Ausnahme zu erkennen. Der Gesetzesübertritt findet im und durch das Subjekt statt. Der Ausnahmezustand bezieht sich dann nicht auf eine Situation, die durch ihre äußeren Umstände ungewöhnlich ist, sondern auf die Innerlichkeit des Subjekts, das sich von Umständen – normal oder anormal – dazu gezwungen sieht, gegen sein individuelles Interesse zu handeln, sein Selbst zu über-gehen. Oder positiv und mit Badiou formuliert: die Ausnahme besteht darin, zu erkennen, dass es außer Körper und Sprachen noch Wahrheiten gibt und Entscheidungen zu Gunsten dieses Exzesses des Lebens getroffen werden müssen – auch mehrfach und im Kleinen. Dadurch wird klar, warum es möglich ist, dass ein einziger Blickwechsel mehr erschüttern kann als ein mechanisch gewordenes Töten. Ein Beispiel soll verdeutlichen, worin der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen liegt. Märchen enden häufig damit, dass eine ausnahmsweise in Unordnung geratene Situation durch ein Bekenntnis zur Liebe wieder in eine Ordnung überführt wird – ein *Happy End*. Dem gegenüber steht Badiou's Idee, dass die Liebe – wie jeder Wahrheitsprozess – „Hartnäckigkeit“¹¹⁶³ verlangt, d.h. fortwährende Entscheidungen zur Treue und Bestätigung dessen, was die Elemente einer Situation übersteigt, kein einmaliges ‚Ja‘ zum *Happy End*, sondern eine fortlaufende, ‚ja‘-sagende Entscheidungskaskade.

Schmitt hat nicht Unrecht damit, dass sich Philosophie in höchstem Maße für extreme Fälle interessieren sollte. Jedoch nicht, um sie von einer uninteressanten Normalität abzugrenzen, sondern um Inkorporations- und Subjektivierungsprozesse im Alltäglichen benennen zu können. Er bezieht sich damit auch auf Søren Kierkegaard, der schreibt: „Die Aus-

¹¹⁶² Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 15, Hervorh. im Orig.

¹¹⁶³ Vgl. Badiou: *Lob der Liebe*, S. 34.

nahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“¹¹⁶⁴ Der hier eingeschlagene Denkweg folgt dieser Einschätzung, betont aber mit Bestimmtheit, dass sich Extremsituation und Alltagssituation nicht qualitativ unterscheiden, sondern nur in ihrer Bildhaftigkeit, Erzählbarkeit und Drastik. Diese Annahme wird durch Levinas' Ansatz gestützt, dessen phänomenale Analysen den engen Zusammenhang von alltäglichen Situationen wie Berührung, Schlaflosigkeit oder Altern mit der nicht alltäglichen Situation des Sterbens offenlegen. Aus dieser Perspektive wird die Existenz selbst zum erstaunlichen Extremfall. Die Erfahrung der ausweglosen Gefangenschaft im eigenen Dasein ist bereits die beunruhigendste, extremste Erfahrung – und es scheint keinen qualitativen Unterschied zu machen, ob diese im eigenen Zuhause oder im Gefängnis erlebt wird.¹¹⁶⁵ Damit sollen Gewalterfahrungen keineswegs relativiert werden. Mit Paulus, Levinas und Badiou wurden drei Philosophen gehört, die nicht unwesentlich Gewalt, Gefangenschaft und asymmetrische Machtverhältnisse erfahren haben und sich dennoch – oder gerade deshalb – nicht auf die Analyse dieser weltlichen Machtverhältnisse fokussieren, sondern auf das *Wie* des Subjekts – die Intentionalität, den Glauben, die Treue, kurz: auf die inneren Relationalitäten scharfstellen.

Es ist aus analytischer Sicht kein Gewinn, märtyrerische Situationen als Extremsituationen vorzustellen. Sinnvoller scheint es, sie als Situationen zu markieren, die entscheidende Zusammenhänge extrem gut sichtbar machen. Sichtbar wird eine letzte Entscheidung und insbesondere deren meist grausame und tödliche Konsequenz. In einer Situation massiven äußeren Zwangs wird postuliert, dass es eine andere, eine dritte Möglichkeit jenseits von Vernichtung und Statuserhalt gibt. Dies ist die Antithese zu dem, was Badiou den postmodernen „Parteigängern des demokratischen Materialismus“¹¹⁶⁶ als Haltung zuschreibt: „Nichts geschieht als der Tod, und den versteckt man, so gut man kann. [...] Nichts wird mehr geschehen, und darum gibt es nichts zu entscheiden.“¹¹⁶⁷ Badiou beschreibt damit – ähnlich wie Levinas' Schlaflosigkeit – eine Wachheit ohne Intentionalität, ohne Initiative, eine schlaflose und sedierte Gesellschaft.¹¹⁶⁸ Beschrieben werden Nietzsches blinzelnde *letzte Menschen*. Im Gegensatz dazu stehen in märtyrerischen Situationen Subjekte im Mittelpunkt, die ihre Entscheidungsfähigkeit behaupten und damit – wieder mit

¹¹⁶⁴ Søren Kierkegaard: *Furcht und Zittern/Die Wiederholung*, in: Gesammelte Werke. Jena 1923, S. 203.

¹¹⁶⁵ Vgl. Cohen: „Levinas: Thinking Least about Death“, S. 33.

¹¹⁶⁶ Badiou: *Logiken der Welten*, Umschlagseite.

¹¹⁶⁷ Ebd.

¹¹⁶⁸ Die Verbindung von Schlaflosigkeit im Spätkapitalismus und dem Verlust der Entscheidungsfähigkeit erkennt auch Jonathan Crary: *24/7: schlaflos im Spätkapitalismus*, Berlin 2021.

Nietzsche gesprochen – als Übergang und Untergang vom Übergang und Untergang künden. Das Treffen einer folgenreichen Entscheidung ist kein ausreichendes Kriterium für eine märtyrerische Situation. Daher sollen nun vier weitere Kriterien dargelegt werden:

1. Märtyrerische Situationen sind Situationen der subjektiven Entscheidung ‚für-Etwas‘. Es sind Situationen, in denen ein Individuum durch Entscheiden des Unentscheidbaren zum Subjekt wird. Es ist eine Tausch-Situation, in denen ein Verlust in Kauf genommen wird, um eine andere Daseinsweise zu gewinnen: Selbstopfer für Subjektgewinn. Maßgeblich dafür scheint zunächst allein die innere Haltung, der Wille oder Intention des Märtyrers oder der Märtyrerin. Tertullian benennt bereits den Umstand, dass man auch aus Zufall, Langeweile, aus Zwang oder mit heroischer Pose sterben kann – was nicht als Martyrium gewertet werden sollte.¹¹⁶⁹ Eine ähnliche Unterscheidung von heroischem Aufopfern und produktiver Hingabe klingt bei Badiou an: „Auf den epischen Heroismus dessen, der sein Leben hingibt, folgt der mathematische Heroismus dessen, der es Punkt für Punkt erschafft.“¹¹⁷⁰ Was nach einer hölzernen Geste klingt, bedeutet für Badiou Freude, Enthusiasmus und Glück an der Entscheidung, die keine Negation der Verhältnisse, sondern Mitarbeit an ganz anderen Verhältnissen darstellt. Die letzte Bejahung, das affirmierende ‚Für-Etwas‘ ist das, was Gefolterte von Märtyrer*innen unterscheidet: während Erstere – wie bei Jean Améry zu lesen ist – nicht mehr heimisch in der Welt werden,¹¹⁷¹ richten sich märtyrerische Subjekte nach einer anderen Welt aus und in ihr ein. Daher fokussieren märtyrerische Situationen auf subjektive Akteure, die durch ein ‚Ja‘ zu einer anderen Logik die Vielheit von Weltanschauungen verwirklichen. Philipp Wüschner stellt in seinem Text *Widerstand als Ereignis? Der Märtyrer als Beispiel für einen nicht-intentionalen, nicht-subjektiven Widerstandsbegriff* die These auf, dass Märtyrer*innen sich besonders schlagkräftig gegen eine intentionale Macht stellen können, *weil* sich märtyrerischer Widerstand gerade nicht ebenfalls als intentionale Handlung oder Tat, sondern als nicht-intentionales Widerfahrnis ereignet.¹¹⁷² Wüschner betont die Unabhängigkeit des Martyriums von einem individuellen Akteur. Er trifft damit zumindest einen Punkt: nämlich die prinzipielle Unzugänglichkeit der Intention und die Wirkmacht der nachträglichen Deutung. Die

¹¹⁶⁹ Vgl. Tertullian: *An die Märtyrer*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: *Tertullian, private und katechetische Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, 215–223, hier S. 222.

¹¹⁷⁰ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 542.

¹¹⁷¹ Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 2012, S. 81.

¹¹⁷² Vgl. Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 40.

subjektive Entscheidung als notwendiges Kriterium des Martyriums würde etwa bedeuten, dass ein Befehl zu märtyrerischen Handlungen keine *echten* märtyrerischen Handlungen erzeugen kann. Im hier vorgestellten Verständnis spielt jedoch das Kriterium der Authentizität und die Unterscheidung von *echten* und *unechten* Beweggründen keine Rolle, sondern der Zusammenhang, in dem eine Geste als intentionaler Akt verstanden wird. Für das Kriterium einer märtyrerischen Situation soll daher präzisiert werden: als eine märtyrerische Situation wird eine Situation bezeichnet, in der deren diskursive Ordnung dadurch irritiert wird, dass eine Entscheidung ‚Für-Etwas‘ als subjektiv-intentionale Entscheidung erscheint. Es geht also nicht um die Intentionalität des sterbenden Individuums, sondern um die Genese eines überindividuellen, intentionalen Subjekts, das in der Situation eine Entscheidung, die einen Unterschied macht, erkennt und sich in Folge zu ihr bekennt.¹¹⁷³

2. Märtyrerische Situationen sind konfliktive Situationen. Es sind Situationen offensichtlicher und subjektiv erlebter Ungerechtigkeit und asymmetrischer Machtverhältnisse – ein Souverän ist kein*e Märtyrer*in. Der Akt der Bejahung einer anderen oder neuen Ordnung aus einer ohnmächtigen Situation heraus bedeutet notwendigerweise eine konfliktive Haltung zur etablierten Ordnung samt ihrer stützenden Elemente – zumeist staatliche oder militante Gruppen mit entsprechender Infrastruktur und Ausstattung: Kerker, Gefängnisanlagen, organisierte bewaffnete Einheiten, etc. Das Subjekt muss in der Situation sichtbar in den Konflikt nicht nur mit der Übermacht, sondern auch mit sich selbst gehen: der Körper agiert offensichtlich gegen seinen Selbsterhaltungstrieb, d.h. gegen die Verteidigung der körperlichen Unversehrtheit. Nicht aus Affinität zum Schmerz oder aus Pflichtgefühl, sondern aus Affinität zur Selbstwerdung. Die Priorität des Überlebens wird zu Gunsten einer transformierten Lebendigkeit suspendiert. Anders als

¹¹⁷³ Ohne eine durch das situative Umfeld erkannte Entscheidung kann z.B. ein Opfer von Gewalt nur schwer zur Märtyrerin erklärt werden. Die Tötung George Floyds durch einen Polizeibeamten am 25.05.2020 löste viel Protest aus, der Satz ‚I can’t breathe‘ und das Gesichts Floyds als Wandbild wurde ikonisch für die *Black Live Matters*-Bewegung. Dennoch blieben die wenigen Versuche, ihn als Märtyrer zu stilisieren, erfolglos – im Gegenteil wurde in vielen Beiträgen aus dem *Black Live Matters*-Kontext betont, dass keine Intention oder Überzeugung Grund für seinen Tod war – wie etwa bei Malcom X oder Martin Luther King – sondern seine schiere Existenz als *Schwarzer* Mensch. Interessanterweise war es die *weiße* Spitzen-Politikerin Nancy Pelosi, die versuchte, Floyd zum Märtyrer für Gerechtigkeit zu erklären: ‚Thank you George Floyd for sacrificing your life for justice‘. Vgl. Ed West: „How George Floyd became a martyr“, auf: unherd.com, 22.04.2021. URL: <https://unherd.com/2021/04/how-george-floyd-became-a-martyr/> (Stand: 19.06.2023). Hier zeigt sich das Ringen um Deutungshoheit und Instrumentalisierung von Sinngebungsprozessen.

eine heroische Geste ist ein Martyrium nie freiwillig. Die erlebte akute Zwangslage duldet keinen Aufschub der Entscheidung, vielmehr verdichtet sie die Fragestellung, zu deren Beantwortung sich das Subjekt durchringen muss.

3. Märtyrerische Situationen sind Situationen leiblicher Transformation. Das Martyrium ist ein körperlicher Vorgang und ist nur als solcher zu begreifen. Es ist, wie Elaine Scarry bemerkt, keine Zurückweisung des Körpers, sondern dessen Einsatz für ein transzendentes Ziel.¹¹⁷⁴ Der Körper wird zur Bühne widerständiger Prozesse. In Rekapitulation einer levinasschen Aussage wird klar, warum: da der ontologische Status des Willens der Leib ist,¹¹⁷⁵ muss sich das „was gegen mich ist“¹¹⁷⁶ gegen diesen Leib richten. Gewalt zielt auf den Willen und trifft den Leib.¹¹⁷⁷ Auch hier wird deutlich, was Märtyrer*innen von Gefolterten unterscheidet: das Körperbild der Märtyrer*innen gründet auf der tiefen Überzeugung, dass sie Zugang zu einem *anderen* Körper haben, der sich der Logik der Gewalt, des Schmerzes und der Verletzlichkeit komplett entzieht. Dieser andere Körper ist bereits im Diesseits anwesend und kann durch Glaubenshaltungen und -praktiken zum Aufscheinen gebracht werden. Wüschner weist in diesem Zusammenhang und mit Verweis auf Deleuze auf den Taufakt als symbolische Reorganisation des Körpers als Form des Widerstandes gegen profane Machtverhältnisse hin.¹¹⁷⁸ Im Martyrium läuft die Gewalt durch die fortgeschrittene Transformation des Körpers ins Leere: sie trifft den profanen, individuellen Körper, kann der verklärten, anderen oder neuen Körperlichkeit jedoch nichts anhaben. So wird Macht zu Ohnmacht, Reduktion auf den Körper zur Erweiterung des Leibes. Je brutaler und intimer der Zugriff der Peiniger, desto überhöhter zeigt sich der dadurch entstehende neue Körper oder wie Weigel formuliert: „Im Martyrium oder im Sterben auf den Status der Kreatur bzw. des Animalischen zurückgeworfen, schlägt die Reduktion des menschlichen Lebens auf das bloße Fleisch um in eine Sakralisierung des getöteten oder zerstörten Leibes.“¹¹⁷⁹ Diese konkreten Überreste des zerstörten Leibes werden als Reliquien dann Zeichen dafür, dass der Körper nicht

¹¹⁷⁴ Vgl. Elaine Scarry: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York 1985, S. 34.

¹¹⁷⁵ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 335.

¹¹⁷⁶ A.a.O., S. 342.

¹¹⁷⁷ Das gilt auch für die sogenannte ‚weiße Folter‘, die auf die Psyche der Gefolterten abzielt und so keine sichtbaren Spuren hinterlässt.

¹¹⁷⁸ Vgl. Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 43.

¹¹⁷⁹ Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 14.

vernichtet, sondern transformiert wurde.¹¹⁸⁰ So transformiert sich der märtyrerische Leib vom Angriffsziel zur Waffe.

4. Märtyrerische Situationen sind kommunikative Situationen: die Etymologie des Begriffs Martyrium – von griech. *martyrs* (Zeuge) – weist bereits auf diesen Zusammenhang hin. Märtyrer*innen legen Zeugnis ab über die „Verknotung von Existenz und Lehre“¹¹⁸¹ – nicht durch Worte, sondern durch den Maximaleinsatz ihres verletzbaren Körpers. Sie werden so zu Botschafter*innen, die innerhalb einer Weltlogik von einer anderen Welt künden. In der Gewaltforschung wird häufig davon gesprochen, dass Gewalt verstummen und jede Bedeutung zerbrechen lässt.¹¹⁸² Im Martyrium zerbricht diese Sprachlosigkeit, da die Transformation sinnlosen Leidens in Sinnhaftigkeit in einem körperlichen Akt kommuniziert wird. Dem erzwungenen Geständnis des Gefolterten steht mit dem märtyrerischen Bekenntnis eine Äußerung ganz anderen Charakters gegenüber. Die Bereitschaft, sich aufzugeben wird zum ‚lauten‘ Argument, intime leibliche Vorgänge werden öffentlich, entprivatisiert, *geäußert*. Folge ist ein ‚theatralisches Sterben‘, wie Marc Aurel kritisch und verwundert mit Blick auf die sterbefreudigen frühen Christ*innen feststellt.¹¹⁸³ Einer diskursiven Ordnung der Macht wird mittels der verwandelten Körperlichkeit mit einer anderen Sprachlichkeit oder, so Wüschner, einer „profunden Sprachlosigkeit“¹¹⁸⁴ geantwortet. Es ist eine Botschaft, die sich an diejenigen wendet, die in der Lage sind, einen strukturellen Wandel herbeizuführen. Kommunikation ist immer heikel, Missverständnisse und Fehlinterpretationen sind nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Gerade ein Bekenntnis, das

¹¹⁸⁰ So zeigt sich laut Marksches die pagane Umwelt irritiert vom Umgang der Christ*innen mit den toten Körpern von Heiligen: „Sie sammelten die Knochen und Schädel von Leuten, die bei mannigfaltigen Verbrechen zur Hinrichtung geführt worden waren, Menschen, die die städtischen Gerichtshöfe bestraft haben, erklärten sie zu Göttern, trieben sich bei den Knochen herum und dachten, besser zu werden, da sie sich an den Gräbern verunreinigten. ‚Märtyrer‘ wurden sie nun genannt und ‚Diakone‘ und ‚Botschafter‘ der Gebete zu den Göttern.“ Marksches: *Das antike Christentum*, S. 117.

¹¹⁸¹ Badiou: *Paulus*, S. 26.

¹¹⁸² Vgl. Antje Kapust: „Die Bedeutung von Gewalt und die Gewalt von Bedeutung“, in: Michael Staudigl (Hrsg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, S. 51–73, hier S. 55. Kapust bemerkt, die Philosophie habe sich zu wenig mit dieser Form des Mutismus auseinandergesetzt. Zum Thema Schmerz als Kommunikation siehe auch Burkhard Liebsch: „Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute“, in: Staudigl: *Gesichter der Gewalt*, S. 355–382; Siehe dazu auch Christian Grüny: „Zwischen Aspirin und Algodizee. Zum Problemfeld Schmerz und Sinn“, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 33/3 (2009), S. 7–32.

¹¹⁸³ Vgl. Demandt: *Diokletian*, S. 196.

¹¹⁸⁴ Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 41.

die Verkehrung von Machtverhältnissen und Sinnzusammenhängen proklamiert, ist in besonderer Weise anfällig dafür, selber verkehrt und instrumentalisiert zu werden.¹¹⁸⁵ Die märtyrerische Situation als kommunikatives Setting zu begreifen, bedeutet auch, Aufmerksamkeit weder nur auf die ‚sich äussernde Stimme‘ der Märtyrer*innen, noch allein auf die ‚hörenden Ohren‘ der Zeug*innen zu legen, sondern den kommunikativen Prozess als Ganzes zu fokussieren: Stimme und Gehör werden dann als verschiedene Momente eines kommunikativen Aktes verstanden.

Durch die Benennung von vier Kriterien konnte spezifiziert werden, was im Folgenden als märtyrerische Situation verstanden wird: eine Situation, in der ein Individuum in einer akuten Zwangslage eine existenzielle Entscheidung für etwas wichtigeres als sein Überleben trifft, diese kommuniziert und die drastischen Konsequenzen akzeptiert bzw. affirmiert. Eine soziale Situation, die durch die Grenzüberschreitung einer leiblich erfahrenen Transformation aufgerüttelt wird. Dieser Prozess, der Individuum in Subjekt, Macht in Ohnmacht, alte in neue Körperlichkeit transformiert, lässt erlittene Schmerzen als Geburtsschmerzen eines neuen oder anderen Körpers erkennen und weist ihnen dadurch einen Sinnzusammenhang zu. Christian Grüny spricht im Anschluss an Hegel von „Sinnregistern“¹¹⁸⁶ des Schmerzes, deren Wechsel durch das Scheitern einer eindeutigen Sinnzuweisung immer wieder provoziert wird. In märtyrerischen Situationen wird diese Uneindeutigkeit temporär aufgelöst: es findet ein Registerwechsel statt, vom sinnlichen Register des Schmerzes zum Register der Sinngebung – sowohl für das märtyrerische Subjekt als auch für die im wahrsten Wortsinne *Hinterbliebenen*.

Trotz der Bemühung um Eingrenzung bleiben bei der Bestimmung märtyrerischer Situationen notwendigerweise Unschärfen. Märtyrer*innen sind Grenzfiguren, d.h. sie agieren in Grenzsituationen, in denen strukturelle Unentscheidbarkeit nur Raum für subjektive Treue oder Glaube lässt – das Erkennen eines märtyrerischen Akts als solchen ist demnach selbst ideologisch motiviert. Die Entscheidung der Zugehörigkeit eines Subjekts zur märtyrerischen Kategorie bleibt so üblicherweise in der Martyriums-Literatur selbst eine Glaubensfrage.¹¹⁸⁷ Durch diese *fuzzy borders* verschwimmen in den konkreten Erzählungen Märtyrer*in-

¹¹⁸⁵ Zur Schwierigkeit der Sinnkonstruktion im Anschluss an politisch motivierte Suizide siehe Graitt: *Sterben als Spektakel*, S. 177f.

¹¹⁸⁶ Grüny: „Zwischen Aspirin und Algodizee“, S. 20.

¹¹⁸⁷ Vgl. dazu Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 34. Auch Wüschner plädiert aus diesem Grund für eine offene Märtyrerdefinition und sieht im Anschluss an Pannewick gerade in den fließenden Grenzen und dem gegenseitigen Ausschluss von edlem und unedlem Sterben das bestimmende Moment der Märtyrerfigur.

nen mit gefolterten, suizidalen oder heroischen Figuren. Es verschwimmen auch Inhalt und Motivationslagen von Sender*in und Empfänger*in innerhalb der kommunikativen Situation. Um sich im komplexen Gewimmel märtyrerischer Situationen nicht zu verlieren und in heuristischer Weise eine Annäherung zu schaffen, soll daher im Folgenden jede Martyriums-Miniatur mit einem einordnenden Absatz über Ablauf und den historischen Kontext des Martyriums begonnen werden. Die jeweiligen Situationen und ihre Elemente werden anhand von vier aus den Kriterien formulierten Fragen vorgestellt: 1. Welche Bestimmung von Leben und Tod wird durch das märtyrerische Subjekt bejaht? 2. Welche Machtverhältnisse werden durch die subjektive Entscheidung verkehrt und angegriffen? 3. Wie vollzieht sich die Transformation der Leiblichkeit? 4. Welche Botschaft wird durch die Situation verkündet bzw. verstanden?

3.1.2 Narrative der Grenzüberschreitung

„Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, ist objektiv vermittelt.“¹¹⁸⁸

Die Beschäftigung mit märtyrerischen Situationen ist immer eine Beschäftigung mit Zeugnissen von Zeugnissen. Die Geste des Martyriums muss nachträglich in ein Narrativ eingebettet und tradiert werden. Die analytische Deskription der Situation geht nahtlos in Narration *über. Weigel hält für die antiken Märtyrerakten fest: „Dafür ist nicht nur ihr Tod als Zeugnis ihres Bekenntnisses bedeutsam, sondern mindestens ebenso wichtig, daß dies in schriftlichen Zeugnissen überliefert wird, daß also Blutzugnis und Schriftzeugnis verknüpft werden.“¹¹⁸⁹ Dunn betont die Funktion dieser Schriftzeugnisse: „discourses are not transcripts of historical facts; instead, they reveal the particular political-social aims of the group that writes and circulates them.“¹¹⁹⁰ Diese Verknüpfung von Situation und Narration, von Fakt und Fiktion kann nicht aufgelöst werden. Ob die nachträgliche Erzählung den märtyrerischen Akt von Geste in Text treu übersetzt, beschreibend überliefert, frei interpretiert oder für die Agenda instrumentalisiert, kann durch eine historisch-kritische Analyse bestenfalls eingeschätzt werden. Während die Intention der Märtyrerin oder des Märtyrers, letztlich aber auch die Motivationslagen der Autor*innen von Schriftzeugnissen unzugänglich bleiben, kann ein Blick auf

¹¹⁸⁸ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 29.

¹¹⁸⁹ Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 24.

¹¹⁹⁰ Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death“, S. 218.

die Bedingungen der Textentstehung, die Erzählstruktur und die Wirkung der Erzählung Aufschluss darüber geben, auf welche Weise das Narrativ das situative thanatosophische Gewebe reizen oder verletzen konnte und inwiefern diese Reizung weiter erzählenswert bleibt. Märtyrer*innen sind dann zu verstehen als Akupunkturnadeln, die durch einen lokalen Reiz, den sie auslösen, ein ganzes System beeinflussen – nicht die Intention oder Authentizität des Ursprungsreizes, sondern die Übertragung des Reizes auf das System und mehr noch dessen Wirkung ist von Relevanz. Oder anders: das thanatosophische System muss als eines erkannt werden, das für einen solchen Reiz empfänglich ist. Das Martyrium ist dann kein singulärer Akt, sondern kollektive Äußerung, die sich allerdings aus strukturellen Gründen auf einen singulären Akt beziehen muss. Pannewick schreibt dazu: „Nobody is born a martyr; rather the martyr figure is based on the common agreement reached by groups that shape the views and opinions of a community.“¹¹⁹¹ Oder wie Paul Middleton in seiner Studie *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* betont:

„A martyrdom is, therefore, a type of narrative which describes a death which reinforces a group's (whether religious, political or national) view of the world. It is difficult to find objective criteria that distinguish a martyr from a terrorist or a criminal; the answers to that question will entirely depend on the image of reality of the questioner.“¹¹⁹²

Im Mittelpunkt der Martyrien steht damit nicht der oder die Märtyrer*in, sondern die Person oder Gruppe, die das *Sterben-Für* erzählt. Dies legt einen narratologischen Ansatz nahe.¹¹⁹³

„Martyrien sind immer die schönen Stellen der Geschichte“¹¹⁹⁴ schreibt Wüschner und lässt damit zugleich die Frage aufkommen, weshalb gerade diese spezifischen Erzählungen bedeutsamer Tode kulturhistorisch so erfolgreich sind. Hinweise darauf finden sich in der Definition von Erzählung selbst. Petra Grimm und Michael Müller nennen als Minimalbedingung für eine Geschichte die Erkennbarkeit einer Erzählstruktur:

„Diese kann vereinfacht als triadische Struktur beschrieben werden: Ausgangssituation (AS) => Transformation (T) => Endsituation (ES). Das heißt, eine Situation X verändert sich in eine Si-

¹¹⁹¹ Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 1.

¹¹⁹² Middleton, *Radical Martyrdom*, S. 13.

¹¹⁹³ Insbesondere stütze ich mich hier auf: Tilmann Köppe und Tom Kindt: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2014; Wolf Schmid: *Elemente der Narratologie*, Berlin, Boston 2014; Michael Müller und Petra Grimm: *Narrative Medienforschung. Einführung in Methodik und Anwendung*, Marburg 2017.

¹¹⁹⁴ Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 48.

tuation Y derart, dass beide mindestens durch ein charakteristisches Merkmal unterschieden werden können.“¹¹⁹⁵

Was zunächst etwas banal klingt, offenbart doch eine strukturelle Analogie zur eben entwickelten martyrerischen Situation. Während Grimm und Müller an einfachen Beispielen erläutern, wie eine Transformation stattfinden kann – unglückliche Singles werden zum verliebten Paar –¹¹⁹⁶ steht im Zentrum jeder Martyriumserzählung die Transformation, die sich als radikale, existenzielle, irreversible, körperliche Transformation vollzieht. Insofern ist es nicht überraschend, warum Badiou's „Hartnäckigkeit“¹¹⁹⁷ der alltäglichen Liebe weniger erzählt wird als das entscheidende *Happy End*, die fortwährende politische Aushandlung weniger beachtet wird als die Revolution oder die reproduktive *Care*-Arbeit in der öffentlichen Wahrnehmung weniger zählt als die produktive Ingenieursleistung.¹¹⁹⁸ Erzählbar sind Ereignisse und diese sind, wie Wolf Schmid erörtert, notwendigerweise *resultativ*.¹¹⁹⁹ Die Erzählbarkeit hängt mit der Erkennbarkeit des Unterschieds zwischen Ausgangssituation und Situationsausgang zusammen. Dieser ist im Fall von Martyrien eindeutig: der Leib wird transformiert, Ohnmacht zu Macht, Leben in Tod und Tod in Leben verkehrt. Ein singulärer, sichtbarer Vorgang kann so auch dazu dienen, einen unerzählbaren kollektiven Zustand erzählbar zu machen – wie das *Happy End* die ständig zu aktualisierende Liebe erzählbar macht. Pannewick weist auf diesen Zusammenhang hin, wenn sie schreibt: „The staging of violent death is to be understood as a reponse to the collective experience of suffering, fear and utter confusion.“¹²⁰⁰

Auch die Definition einer Erzählung von Tilmann Köppe und Tom Kindt lässt erkennen, warum Martyrien ‚schöne Stellen der Geschichte‘ bilden. Die Autoren bieten eine Minimaldefinition: „Ein Text ist genau dann eine Erzählung, wenn er von mindestens zwei Ereignissen handelt, die temporal geordnet sowie in mindestens einer weiteren sinnhaften Weise miteinander verknüpft sind.“¹²⁰¹ Mit dieser Definition wird erkennbar, weshalb die Geschichte vom Tod Christi, dessen Auferstehung und

¹¹⁹⁵ Grimm/Müller: *Narrative Medienforschung*, S. 77. Eine weitere Bestimmung findet sich bei Schmid: *Elemente der Narratologie*, S. 3: „Die Minimalbedingung der Narrativität ist, dass mindestens *eine* Veränderung *eines* Zustands in einem gegebenen zeitlichen Moment dargestellt wird.“

¹¹⁹⁶ Vgl. Grimm/Müller: *Narrative Medienforschung*, S. 77.

¹¹⁹⁷ Badiou: *Lob der Liebe*, S. 34.

¹¹⁹⁸ An den Beispielen lässt sich erahnen, warum Erzählbarkeit mit gesellschaftlicher und finanzieller Anerkennung zusammenhängt und wie Erzählbarkeit und Gender-Thematik einander bedingen. Ein feministischer Ansatz könnte sein, langfristige, reproduktive, ‚hartnäckige‘ Prozesse erzählbar zu machen.

¹¹⁹⁹ Schmid: *Elemente der Narratologie*, S. 15.

¹²⁰⁰ Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 1.

¹²⁰¹ Köppe/Kindt: *Erzähltheorie*, S. 43.

die sinnhafte Verknüpfung dieser Ereignisse – unter anderem durch die paulinischen Briefe – aus narratologischer Sicht ein Paradebeispiel für eine gelungene Erzählung darstellt. Wie auch Köppe und Kindt feststellen, bleibt jedoch fraglich, „ob wirklich beliebige Ereignisse geeignet sind, den Stoff einer Erzählung zu bilden.“¹²⁰² Diese Skepsis speist sich auch aus dem Ereignisbegriff: Köppe und Kindt definieren Ereignis begrifflich sehr viel simpler und pragmatischer als Badiou: jedwedes punktuelleres Geschehnis ist ein Ereignis.¹²⁰³ Augenfällig ist es jedoch ein Unterschied – wenn auch nicht aus erzählstruktureller Sicht – ob ein Apfel erst am Baum hängt und dann fällt oder ein Mensch gekreuzigt wird und wieder aufersteht. Der Differenzierung, was *erzählbar* und was *erzählenswert* ist, soll hier jedoch nicht nachgegangen werden. Spannender noch als die Frage nach den Ereignissen ist die Frage nach deren sinnhaften Verknüpfung. Gerade am Beispiel der Christus-Geschichte sei an Badiou's Lesart erinnert, Tod und Auferstehung als „zwei distinkte Funktionen“¹²⁰⁴ zu verstehen. Die sinnhafte Verknüpfung besteht laut Badiou in der *Möglichkeit* der Auferstehung und damit auch in der universalistischen Aussage, dass Auferstehung *für alle möglich* sei. Erzählbar wären auch Ereignisse, die durch Kausalität notwendig verknüpft sind: ein Mensch fällt aus dem 10. Stock, ein Mensch stirbt. Es liegt nahe, dass gerade Geschichten, die das Möglichwerden des bisher Unmöglichen erzählen, – der fallende Mensch wird in letzter Sekunde gerettet – besondere Faszination ausüben. Juri Michailowitsch Lotman beschreibt derartige Ereignisse in seiner semiotischen Erzählanalyse als Grenzüberschreitung: „*Ein Ereignis im Text ist die Versetzung einer Figur über die Grenze eines semantischen Feldes.*“¹²⁰⁵ Die geordnete Struktur des semantischen Raumes wird verletzt, indem die Regeln des Raumes entweder kurzfristig oder irreversibel suspendiert werden.¹²⁰⁶ Die Möglichkeit anderer Regeln, ein anderer Raum wird sichtbar. Die Irreversibilität der Grenzverletzung spielt hier eine nicht zu unterschätzende Rolle. Anders als bei der von Joseph Campbell in *Der Heros in tausend Gestalten* eingehend untersuchten archetypischen Erzählstruktur der Heldenreise, kehrt in Martyriumserzählungen die zentrale Figur

¹²⁰² A.a.O., S. 50.

¹²⁰³ Vgl. a.a.O., S. 48f.

¹²⁰⁴ Badiou: *Paulus*, S. 89.

¹²⁰⁵ Juri M. Lotman: *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972, S. 332, Hervorh. im Orig.

¹²⁰⁶ Nikolaus Klaus Renner verfolgt den spannenden Versuch, Lotmans Raumbegriff durch den mathematischen Mengenbegriff zu ersetzen. Figuren werden dann nicht über ihre Raum-, sondern über ihre Mengenzugehörigkeit bestimmt. Hier könnte es sich lohnen, Renners erzähltheoretischen Ansatz mit Badiou's Denken in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Müller/Grimm: *Narrative Medienforschung*, S. 106.

am Ende nicht in die bekannte Raumstruktur zurück.¹²⁰⁷ Hier zeigt sich einmal mehr die bereits im Denken Levinas' ausgeführte Gegenüberstellung von Odysseus und Abraham. Held*innengeschichten erzählen von Aufbruch und Wiederkehr, Martyrien von Aufbruch ohne Rückkehrerwartung. Es kann hier kein eingehender Vergleich dieser zwei archetypischen Erzählstrukturen geleistet werden. Festzuhalten ist, dass die Struktur von heroischen und märtyrerischen Erzählungen einerseits ähnlich sind: es sind extrem erfolgreiche Erzählstrukturen, erzählt werden Ereignisse, die die Grenzen des semantischen Raumes überschreiten und zur Transformation einer zentralen Figur führen. Andererseits unterscheiden sie sich fundamental in der Ausrichtung: während das Rückkehr-Narrativ der Held*innen die Beschäftigung mit dem Eigenen stärkt, eröffnet das Aufbruch-Narrativ der Märtyrer*innen die Auseinandersetzung mit dem ganz Anderen.

Aus diesem kurzen erzähltheoretischen Abriss lässt sich schließen: eine Erzählung ist dann stark, wenn ein sichtbarer, existenzieller Unterschied zwischen Ausgangssituation und Situationsausgang besteht und der Übergang weder als zufällig noch notwendig, sondern als möglich (bzw. schier unmöglich) und sinnvoll erkannt wird. Nach diesem Verständnis können im eigentlichen Sinne überhaupt ausschließlich Grenzüberschreitungen erzählt werden. Die These dieser Untersuchung ist, dass Martyriumserzählungen die passgenaue Umsetzung dieser Definition darstellen. Darin begründen sich der enorme Erfolg und die Durchschlagskraft dieser Geschichten vom sinnvollen Sterben-Für. Die innere Logik von Erzählung und Martyrium ist derart strukturell verknüpft, dass sich die Frage stellt, wie diese beiden kulturellen Phänomene sich in ihrem Auftreten beeinflussen:

„Poetry and martyrs – who gave birth to whom, and which of these phenomena was born first? Would an act of martyrdom exist without its symbolic production, without its public praise and homage in literature? Perhaps it plays a double role: it represents historical and mythical cases of martyrdom by reproducing, metaphorically elevating, or deconstructing them, and creates, simultaneously, new literary figures and paradigms of martyrdom that may be staged in reality.“¹²⁰⁸

Die von Pannewick vorgeschlagene Reziprozität von märtyrerischer Situation und Narration lenkt den Blick darauf, dass nicht nur Inhalt und Struktur, sondern auch die Funktion der Erzählung berücksichtigt werden

¹²⁰⁷ Vgl. Joseph Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*, Berlin 2011, passim.

¹²⁰⁸ Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 13.

sollte. Erzählungen sind, wie Müller und Grimm feststellen, wichtige Knoten, die zur Verankerung der Kommunikation dienen:¹²⁰⁹

„Narrationen sind Formen der Kommunikation, die auf spezifische Weise Bedeutung aufbauen: Geschichten vermitteln Inhalte nicht nur über die semiotische Oberfläche der Kommunikation [...], sondern auch und vor allem durch die Art und Weise *wie* erzählt wird und welche Weltmodelle und Wertsysteme dadurch explizit oder implizit aufgebaut werden.“¹²¹⁰

Eine These dieser Arbeit ist, dass märtyrerische Narrationen einen erheblichen Beitrag zur Konstruktion von Weltmodellen und Wertesystemen leisten. Auch Weigel nutzt das Bild eines Knotens und nennt das Martyrium einen „Knoten von politischen und religiösen Deutungen, der nicht so leicht zu lösen ist.“¹²¹¹ Im Verstehensprozess gilt es, diesen gordischen Knoten der märtyrerischen Narration weder zu durchschlagen noch zu lösen, sondern dessen Komplexität anzuerkennen, den Windungen des Fadens aufmerksam zu folgen und die Verknotung nicht als nervige Störung, sondern als Halt gebendes Element und Anknüpfungspunkt wahrzunehmen. Die verschiedenen funktionalen Ebenen des Knotens sollen nun benannt werden.

1. Märtyrerische Narrative dienen der Sinngebung. Sinnloses Leiden und Sterben wird in einen größeren Sinnzusammenhang eingebettet, um den Überlebenden ein Weiterleben zu ermöglichen, wie Weigel schreibt:

„In psychoanalytischer Perspektive läßt sich diese Gedenkfigur als Symptom des Schuldgefühls von Überlebenden erklären. Weil der unnatürliche oder plötzliche Tod eines anderen erst dann in das eigene Gedächtnis integriert werden kann, wenn er – als bedeutungsvoller Tod – symbolisiert worden ist, geschieht die Verwandlung der Toten in Märtyrer in erster Linie im Interesse der Überlebenden und ihres Weiterlebens.“¹²¹²

Insofern können Erzählungen vom *Sterben-Für* als Copingstrategie erkannt werden, um Nicht-Ertragbares ertragbar zu machen. Insbesondere in Gesellschaften, in denen Suizid abgelehnt und sanktioniert wird, kann ein märtyrerisches Narrativ eine vermeintlich suizidale Tat als heiligen Akt darstellen und die Person samt Familie rehabilitieren.¹²¹³ Aber

¹²⁰⁹ Vgl. Müller/Grimm: *Narrative Medienforschung*, S. 3.

¹²¹⁰ A.a.O., S. 6, Hervorh. im Orig.

¹²¹¹ Sigrid Weigel: „Der Märtyrer und der Souverän. Szenarien eines modernen Trauerspiels, gelesen mit Walter Benjamin und Carl Schmitt“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature*, Wiesbaden 2004, S. 63–73, hier S. 67.

¹²¹² Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 16.

¹²¹³ Wüschner zeigt am Beispiel des tunesischen Obstverkäufers Mohamed Bouazizi eindrucklich, wie dessen Selbstverbrennung trotz ungeklärter Beweggründe – Un-

auch die Antizipation des eigenen Todes als bedeutsamer Tod ist Teil des Sinngebungsprozesses. So ermahnt Tertullian: „Wünschet nicht in euren Bettchen, bei unglücklichen Entbindungen oder an weichlichen Fiebern von hinnen zu scheiden, sondern im Martyrertum, damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat.“¹²¹⁴ Aus Versehen zu sterben ist tragisch, der Tod war sinnfrei und lässt die Hinterbliebenen orientierungslos zurück. Das erzählte Martyrium kann daher auch als wirkmächtiges Werkzeug zur Kontingenzbewältigung verstanden werden.

2. Märtyrerische Narrative dienen der Legitimation bzw. Delegitimation von Ordnung und der sie durchsetzenden Gewalt. Sie entziehen den (vor)herrschenden Narrativen die Kontrolle über die Deutungshoheit, bauen eine Gegenwart auf. „Nicht die physische Entmachtung, sondern die symbolische Umkodierung ist daher das geeignete Instrument einer Subversion der Souveränität.“¹²¹⁵ Geeignetes Mittel dafür ist eine starke Erinnerungskultur, die durch das Vergegenwärtigen der märtyrerischen Situationen die (wenn auch nachträglich konstruierten) Beweggründe im Andenken an die Märtyrer*innen wach hält. Die Überlieferung des aufwühlenden Akts durch Artefakte, Rituale, Benennungen und andere Formen kollektiver Gedächtnisarbeit kann auf die Hinterbliebenen identitäts- bzw. gemeinschaftsstiftend wirken. Der wiederholte Verweis auf die Gewalttätigkeit, mit der sich das ‚Sterben für die Sache‘ vollzieht, kann im Anschluss auch zur Legitimation der Gewalt dienen, die für die Verteidigung oder Durchsetzung einer neuen bzw. anderen Ordnung für notwendig erachtet wird. Von expliziter, körperlicher Gewalt zu erfahren – sei es vermittelt durch antike Hagiographien oder *Facebook*-Posts –, erzeugt, wie Kerstin Schankweiler herausarbeitet, „affektive Dynamiken“¹²¹⁶. Insbesondere Fotos, aber auch explizite Bilder und bildreiche Beschreibungen spielen hier eine große Rolle:¹²¹⁷ „Gerade durch Bilder, die am menschlichen Körper ausgeübte Gewalt zeigen, [...] meinen die User die Verletzung von

fall, Suizid, Märtyrer-Tod – die gesellschaftliche Stimmung massiv beeinflussen konnte. Die Familie versuchte hier, die Interpretation des Todes als Suizid abzuwehren. Vgl. Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 45.

¹²¹⁴ Tertullian: *Über das Fliehen in der Verfolgung* (*De fuga in persequutione*), in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 1, Tertullian, die apologetischen und praktischen Schriften, Köln 1882, S. 377–397, hier S. 389.

¹²¹⁵ Dominik Finkelde und Rebekka Klein: *Souveränität und Subversion*, Halle 2014, S. 17.

¹²¹⁶ Kerstin Schankweiler: „Affektive Dynamiken von Bildern in Zeiten von Social Media. Bildzeugenschaften aus Ägypten, 2010–2013“, in: *kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften*, 1/44 (2016), S. 72–85, hier S. 72.

¹²¹⁷ Mit welchen Folgen und mit welchem Erfolg KI-generiertes Bildmaterial für diesen Effekt genutzt werden wird, ist noch nicht abzusehen.

Menschenrechten direkt bezeugen zu können – obschon sie weit entfernt vom Geschehen sind und den Kontext kaum kennen.“¹²¹⁸ Der bezeugte Angriff auf den Körper der Märtyrer*innen affiziert mit besonderer Intensität die leibliche Verfasstheit der Rezipient*innen und kann auf diese Weise zu einer Identifikation mit der Person, mehr noch aber mit deren (vermeintlichen) politischen oder religiösen Zielen führen. An dieser Stelle kann aus individueller Identifikation das Erleben eines gemeinsam empfundenen Schmerzes entstehen, der, wie Han bemerkt, das „Ferment der Revolution“¹²¹⁹ darstellt. Die Erzählungen des sinnvollen *Sterbens-Für* fungieren als Verknüpfung von leiblicher Affizierung und Kollektivität und bieten sich so als gemeinschaftsstiftendes Referenzsystem an, aus dem heraus wiederum Handlungen begründet werden, die Gewalt ausüben und Schmerz erfahren lassen.¹²²⁰

3. Märtyrerische Narrative kreuzen, produzieren und reproduzieren symbolisches Kapital. Die Verkehrung von Ohnmacht in Macht wird ikonografisch aufgegriffen und die singulären Situationen in massenhaft medial reproduzierbare Symbole, Bilder, Insignien und Namen chiffriert: das Kreuz Jesu, die Haut des Bartholomäus, das Konterfei Che Guevaras, die abgeschnittenen Zöpfe iranischer Frauen oder der blaue BH des ägyptischen *Blue Bra Girls* im Kontext des arabischen Frühlings.¹²²¹ In einzelnen Slogans, Zeichen oder Bildern wird der Bruch mit den Machtverhältnissen ikonisch verdichtet und die Botschaft einer andern Ordnung – Badiou würde sagen: eine universelle Wahrheit – mitteilbar und massenhaft teilbar. Denn, wie Weigel bemerkt, „der Märtyrer ist ein Medium kultureller Serienproduktion.“¹²²² Die massenhafte Verbreitung von Videoaufnahmen des einstürzenden *World Trade Centers* zählt hier ebenso dazu wie die „Posterfabrik“¹²²³ Beirut, in der täglich neue Plakate von Märtyrer*innen an die Wände geklebt werden. Märtyrerische Narrative haben die Funktion, der etablierten Ordnung auf symbolischer Ebene ein ikonisch chiffriertes Gegennarrativ entgegenzustellen, das durch die massenhafte Verbreitung in das kollektive Gedächtnis einsickern und zu späteren Zeitpunkten oder in anderen Kontexten reaktiviert werden kann.¹²²⁴ Navid Kermani zeigt in seiner Studie *Dynamit des Geistes* auf, wie solche Reaktivierungen tra-

¹²¹⁸ Schankweiler: „Affektive Dynamiken“, S. 74.

¹²¹⁹ Byung-Chul Han: *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Berlin 2020, S. 21.

¹²²⁰ Zum Zusammenhang von Gemeindebildung, leiblicher Kommunikation, Sadismus und Massendemagogie siehe Großheim/Nörenberg: „Die paulinische Anthropologie“, S. 103–119.

¹²²¹ Vgl. Schankweiler: „Affektive Dynamiken“, S. 76f.

¹²²² Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 20.

¹²²³ Vgl. ebd.

¹²²⁴ Vgl. Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 9.

ditioneller Narrative in modernen Zusammenhängen zu dem verblüffenden Phänomen führen, dass gerade gut gebildete, mit säkularem und liberalem Lebensstil vertraute Menschen, sich in ihrer Opferbereitschaft treu auf lang vergangene japanische Kaiser, frühislamische Szenen oder germanische Kulte berufen.¹²²⁵ Im veränderten Kontext werden diese sedimentierten Bildwelten weit entfernter Lebensrealitäten Teil eines modernen Amalgams aus weiteren Denkfiguren und ideologischen Strömungen, mischen sich mit Kapitalismuskritik, Science Fiction oder totalitären Ideologien.¹²²⁶

4. Märtyrerische Narrationen haben einen Vorbildcharakter. Erzählungen des Sterbens-Für sind einflussreich, da sie an die Zuhörenden appellieren, sich vom Akt des Märtyrers oder der Märtyrerin zur Nachfolge inspirieren zu lassen. Die Geschichten sind nicht neutral, sondern berichten in verherrlichendem oder bewunderndem Gestus:

„Nicht nur in der klassischen christlichen Version der *Imitatio Christi* stellen sich Märtyrerfigurationen als Modelle der Nachahmung dar. Wo ein Märtyrer auftritt, da wird es bald viele geben. Die Nobilitierung des Todes als [...] Opfer für einen höheren Wert [...] macht den Märtyrer zu einem Vorbild, das Nachfolger hervorbringt und auf diese Weise eine Genealogie von Märtyrern stiftet. Bei ihr handelt es sich, im Gegensatz zur Genealogie leiblicher Reproduktion, die Leben vermehrt, allerdings um eine Genealogie des Sterbens.“¹²²⁷

Ähnlich wie der Suizid tritt auch der politische Protestsuizid – der als säkulare Form des Martyriums gewertet werden kann –¹²²⁸ daher in Wellen oder Phasen auf.¹²²⁹ Auf diese Weise führt eine singuläre Symbolfigur zur Formierung einer kollektiven Bewegung, wie Wüschner ausführt:

¹²²⁵ Vgl. Navid Kermani: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen 2013, S. 38f.

¹²²⁶ Vgl. a.a.O., S. 41: Kermani ist insbesondere an den Beweggründen der Attentäter von 9/11 interessiert und dekonstruiert jene von westlichen Diskursbeiträgen erzählten, aber historisch nicht haltbaren Versuche, die Attentate in direkter Linie zur Sekte der Assassinen zu verstehen. In dem Zuge geht er detailliert auf die sehr unterschiedliche Beziehung von sunnitischen und schiitischen Ausrichtung des Islam zur Opferbereitschaft und Selbstaufgabe ein.

¹²²⁷ Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 20.

¹²²⁸ Die Gleichsetzung von Märtyrertum und politischem Protestsuizid wird hier angenommen. In den Martyriums-Miniaturen wird anhand von Beispielen gearbeitet, inwiefern politische Protestsuizide märtyrerische Situationen darstellen können. Die Begriffsarbeit zum politischen Protestsuizid, die hier mit Blick auf die eigene Forschungsfrage nicht verfolgt wird, findet sich in ausführlicher Form bei Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 32–35.

¹²²⁹ Unter dem Namen ‚Werther-Effekt‘ wird der Zusammenhang von Berichterstattung über Suizide und Nachahmungs-Effekten untersucht. Macho beschreibt mehrere Wellen und Ausbrüche moderner ‚Selbstmordepidemien‘. Vgl. Macho:

„Der Märtyrer wird zur Haltungsschablone und zu einer Art Avatar, an dem sich starker Widerstand denken lässt. Dieser Widerstand ist gleichzeitig real (weil er politisch wirksam ist) und virtuell (weil er nicht mehr Handlung eines Subjekts ist). Eine Haltung kennt kein Original und ist dennoch imitierbar. Der Märtyrer ist seiner medialen und politischen Reproduzierbarkeit ausgeliefert – und gerade dadurch taugt er als Symbolfigur eines kollektiven Widerstandes.“¹²³⁰

Eingedenk dessen ist es nicht verwunderlich, dass märtyrerische Narrative dort Verbreitung finden, wo Menschen zum maximalen Einsatz angetrieben werden sollen, wie Pannewick für das Phänomen des „battlefield martyrdom“¹²³¹ ausführt: „It was, and still is, also used in the context of aggressive military discourses in order to minimize the soldier’s fear of death and to maximize his motivation and readiness to risk his life for the common cause.“¹²³² Der Vorbild-Charakter bzw. der angestrebte Nachahmer-Effekt von Märtyrergeschichten ist auch ein Grund, weshalb ein Martyrium ein publizierter, öffentlicher Tod sein muss.

Als wichtigste Funktionen von Märtyrer-Erzählungen wurden nun Sinngebung, Legitimation, Arbeit am symbolischen Kapital und die Vorbildfunktion identifiziert. Diese Funktionen prägen auch die Art und Weise, wie erzählt wird. Märtyrerische Erzählungen sind häufig geprägt von detaillierten Beschreibungen grausamer Taten, die Zuhörende leiblich affizieren, wie Julia Weitbrecht für Märtyrerinnenlegenden des christlichen Mittelalters feststellt:

„Im narrativen Überbietungsgestus der Legende erscheint das Märtyrerleben als schier nicht enden wollende Aufzählung von Demütigungen, Bedrohungen und physischen Kränkungen, bis schließlich der Märtyrertod die Erlösung, gleichsam auch die des Zuhörers, bringt und zum finalen Beweis der Überlegenheit des Christentums wird.“¹²³³

Das Leid wird ganz konkret erzählt. Sinnliche Schilderungen enthalten Fleisch, Blut und Knochen des hinfälligen Körpers als Teil einer hinfälligen Weltordnung, um den Unterschied zum wohlriechenden, heilen, ver-

Das Leben nehmen. S. 80–131. Graitl beschreibt Suizidwellen am Beispiel Indiens 1965–2011, Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 44–58.

¹²³⁰ Wüschner: „Widerstand als Ereignis?“, S. 48.

¹²³¹ Christian Szyska: „Martyrdom: a Drama of Foundation and Transition“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 29–45, hier S. 29.

¹²³² Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 7.

¹²³³ Julia Weitbrecht: „Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugos von Langenstein Martina“, in: Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten (Hrsg.), *Scham und Schamlosigkeit: Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*, Berlin, Boston 2012, S. 330–350, hier S. 330.

klärten Körper einer anderen Ordnung besonders zu verdeutlichen. Es ist kein Zufall, dass dieser Unterschied gerade durch eine brutal auf den Körper zielende Gewalt erzählt wird, wie Pannewick klärt: „The more vulnerable and weaker a body appears – and the production of such an image is the task of literary media – the greater impact of the symbolic power.“¹²³⁴ Der erzählerische Stil von Martyriumserzählungen ist polemisch verherrlichend, kämpferisch oder auch verblüfft oder beeindruckt – aber fast nie neutral. Erzählt wird kein Ende, sondern ein Anfang oder Übergang: nicht selten wird der märtyrerische Tod als Taufe, zweite Geburt oder Hochzeit eingeführt und daher mit feierlichen oder gar euphorischen Worten beschrieben.¹²³⁵ Die Erzählungen sind dicht und vielschichtig aufgeladen, die Handlungsstränge relativ reduziert. So sind die Geschichten schnell erzählbar, tragen dabei jedoch einen komplexen symbolischen Gehalt mit sich. Dies ist auch für die folgende Untersuchung ein Vorteil, da durch die Dichte der Erzählungen märtyrerische Situationen in wenigen Zügen vorgestellt werden können.

Da nicht nur der Erzählinhalt (*histoire*), sondern auch die Erzählweise (*discours*) und die Funktion der Erzählungen im Folgenden Beachtung finden soll, wird neben der schon benannten situationsanalytischen eine narratologische Einordnung in die Miniaturen einfließen. Auch diese wird sich jeweils an vier Leitfragen orientieren, die sich methodisch aus den von Grimm und Müller beschriebenen Analyseregeln und Köppe und Kindts Überlegungen zur Erzählstruktur ergeben: 1. Was wird erzählt? Das „Vorhandensein der narrativen Struktur“¹²³⁶ wird geklärt und dargelegt, welche Ereignisse und welche sinnvollen Verknüpfungen erzählt werden. 2. Wer erzählt? Welche Perspektive wird in der Erzählung eingenommen? Ist der oder die Erzählende innerhalb oder außerhalb der erzählten Ordnung?¹²³⁷ 3. Wie wird erzählt? Durch welche Wortwahl werden die Rezipient*innen der Erzählung angesprochen? Welche Metaphern verstärken die Erzählung? 4. Wozu wird erzählt? Welche der vier vorgestellten Funktionen ist besonders präsent?

¹²³⁴ Pannewick: *Martyrdom in Literature*, S. 10.

¹²³⁵ Vgl. Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 262: „Anhänger islamistischer Gruppen wie Hisbollah und Hamas feiern das Shahadat (Martyrium) ihrer Selbstmordattentäter als Hochzeit mit den Hur'ain („Paradiesjungfrauen“)“; Vgl. dazu auch Weigel: „Der Märtyrer und der Souverän“, S. 67. Ignatius, christlicher Märtyrer des 2. Jahrhunderts schreibt: „Für mich ist es besser, durch den Tod zu Christus Jesus zu kommen, als König zu sein über die Grenzen der Erde. [...] Mir steht die Geburt bevor.“ Ignatius: *Die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien*. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, in: *Die Apostolischen Väter*. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35, München 1918, S. 117–156, hier S. 139.

¹²³⁶ Vgl. Grimm/Müller: *Narrative Medienforschung*, S. 85.

¹²³⁷ Vgl. a.a.O., S. 127.

3.2 Inkorporationen: Märtyrer*innen und andere Grenzfiguren

*„Es gibt keine Herrscher mehr, keine Könige, die die Masse,
die Meute noch im Zaume halten können;
es gibt nur noch das Bild des Märtyrers.“¹²³⁸*

Dieses Unterkapitel führt auf ideologisch durchtränktes Terrain. Zu erwarten sind zehn herausfordernde Transformationserzählungen, eine Vielzahl vielschichtiger Grenzkonflikte und unübersichtlicher Problemzonen. Mit den folgenden Martyriums-Miniaturen werden ideengeschichtliche Gewebe anhand ihrer verschlungensten Knoten erfasst – den Leibern der Märtyrer*innen. Die methodischen Vorarbeiten erlauben es, zehn märtyrerische Situationen jeweils kurz zu umreißen und durch die erarbeiteten Fragen situationsanalytisch und narrativ einzuordnen. Daran schließt eine Interpretation an, mittels der die Situation an die jeweilige thanatosophische These aus Kapitel 2 rückgekoppelt wird. Anhand der Exempel kann verdeutlicht werden, so die Annahme, wie Vorstellungen von Grenze und Grenzüberschreitung im Leib, am Leib und durch den Leib an der Produktion von Gegenwart beteiligt sind. Oder anders: die Situationen veranschaulichen, wie Grenzdenken als inkorporiertes Grenzdenken von der Leiblichkeit und dem leiblichen Engagement der Subjekte abhängig ist.

Dieses Vorhaben muss mit einer Reflexion der Haltung zu den untersuchten Texten einhergehen. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass märtyrerische Narrative auch über Jahrhunderte und Kontexte hinweg reaktiviert werden können. Auch wenn moderne Ohren antike Erzählungen ganz anders verstehen, als der ursprüngliche Kontext es vorsieht, aktualisiert die Faszination am universalistischen Versprechen des Sterbens-Für die Erzählungen ins Hier und Jetzt. Daher gilt es, die Geschichten einerseits als Dokumente ihrer Zeit zu respektieren, sie andererseits in ihrem thanatosophischen Gehalt für heutige Debatten ernst zu nehmen. Dazu gehört, die Miniaturen nicht als Panoptikum abwegiger Kuriositäten zu verstehen. Denn, wie Peter Brown treffend feststellt:

„Bei aller knarrenden Striktheit unserer antiken Quellen und bei allem intellektuellen Geschick, das ein moderner Wissenschaftler aufbringen muß, um sie verständlich zu machen, wäre es zutiefst unmenschlich, wollte man leugnen, daß in diesen Jahrhunderten wirkliche Männer und Frauen vor verzweifelte Entscheidungen standen, daß sie Entbehungen und physische Schmerzen erdulde-

¹²³⁸ Karl Löwith zitiert nach Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, S. 96.

ten, Zusammenbrüche und bittere Enttäuschung herausforderten und sich selbst häufig mit einer Sprache von sengender Gewalt-samkeit wahrnahmen, in der sie sich auch an andere wandten.“¹²³⁹

Verführungen einer Romantisierung von Narrativen sollten genauso vermieden werden, wie eine vorschnelle Verurteilung der Märtyrer*innen als Psychopath*innen, wie Michael Biggs unterstreicht: „Perhaps some isolated acts can be attributed to psychopathology. For the most part, however, we must surely accept that actors had good reason to choose or promise to suffer: they intended this to advance their collective cause. Even death can be chosen for its efficacy.“¹²⁴⁰ Eine demütige Haltung und Benevolenz gegenüber der Quellen ist auch insofern wichtig, da für die Untersuchung Situationen aus sehr unterschiedlichen historischen, kulturellen und ideologischen Kontexten ausgesucht werden. Diese Auswahl muss begründet werden: gewählt werden Situationen, welche die eben ausgeführten Kriterien einer märtyrerischen Situation erfüllen und deren Subjekte von Zeug*innen als Märtyrer*innen erkannt und benannt wurden oder werden. Diese Bestimmung schließt bewusst Situationen ein, in denen Subjekte ihr Leben für Ordnungen einsetzen, die einer emanzipatorischen Vorstellung einer ‚guten Ordnung‘ widersprechen. Diese zunächst formale *Gleichgültigkeit* der alternativen Ordnungen soll der Verführung entgegenstehen, bereits bei der Auswahl der Situationen gerechtfertigte und ungerechtfertigte oder echte und falsche Martyrien zu unterscheiden. Dies ist wichtig, denn, wie Weigel feststellt, bewegen selbst „wissenschaftliche Darstellungen zur Märtyrergeschichte [...] sich nicht selten im Rahmen solcher normativen Argumentationsmuster.“¹²⁴¹ Ausgewählt wurden Situationen, die die Diversität des Phänomens in seiner enormen Bandbreite abdecken. Vorgestellt werden Martyrien von der Antike bis heute, mit unterschiedlichsten Todesarten (sozialer Tod, Selbstverbrennung, Hungerstreik, Mord, Suizid nach Vergewaltigung, *Selbstmordattentat*¹²⁴², Todesstrafe, Genozid, Gefangenschaft und Hinrichtung) und deren jeweilige narrative Bearbeitung durch weltanschauliche Kontexte, seien sie christlich, buddhistisch, kommunistisch, faschistisch, republikanisch, patriarchal, muslimisch, feministisch oder nationalistisch. Dennoch zeigt

¹²³⁹ Brown: *Die Keuschheit der Engel*, S. 13.

¹²⁴⁰ Michael Biggs, zitiert nach: Jack Lee Downey: „Dying they live. Suicide Protesting and Martyrdom“, in: *Journal of Religion and Violence*, Bd. 3, Nr. 2 (2015), S. 213–242, hier S. 224.

¹²⁴¹ Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 16. Andere Betrachtungen reflektieren das Unbehagen, politische Protestsuizide unabhängig ihrer Motivation, Intention und Brutalität nebeneinander zustellen und bemühen sich um eine Betrachtung des Phänomens in seiner ‚neutralen Form‘. Siehe dazu Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 23.

¹²⁴² Zu Nutzungsproblematiken und Differenzierung von Begrifflichkeiten wie *martyrdom operation*, *suicide mission* oder Suizidattentat siehe a.a.O., S. 73.

sich die Auswahl mit Bezug auf die bisherige Untersuchung als vorrangig eurozentrisch und christlich und selbst die nicht-christlichen Märtyrer*innen werden durch ihre Rezeption in den Kontext der *Passio Christi* gestellt. Dies ist dem Willen geschuldet, einen Bogen zu den vorhergehenden Kapiteln schlagen zu können und lässt zu, sich auf Autoren wie Tertullian und Augustinus zu beziehen. Auch thematische Anschlusspunkte, wie die bereits besprochenen Topoi der Nacktheit oder der Scham, werden berücksichtigt. Es werden bewusst auch Beispiele ausgewählt, die gängigen Klischees widersprechen – wie z.B. das unblutige Martyrium des Narren in Christo oder das der Märtyrerin Wafa Idris, das die stereotype Zuschreibung von weiblicher christlicher Märtyrerin und männlichem muslimischen (Selbst-)Mörder kreuzt. Eine Sonderstellung nimmt das Martyrium von Perpetua und Felicitas ein, das in einer Art *Double Feature* als Exempel für zwei thanatosophische Thesen befragt wird.

Der Anspruch der Miniaturen ist nicht, eine umfassende Diskursanalyse zu bieten. Die Geschichten sind zu komplex, das benötigte Kontextwissen zu groß, um dies im Rahmen dieser Untersuchung leisten zu können. Selbes gilt für den Versuch, die Geschichten miteinander zu vergleichen. Es bleibt Aufgabe und Freude der Lesenden, selbst Querverbindungen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten mitten im Grenzgebiet zu entdecken und selbst zu knüpfen.

3.2.1 Symeon, Narr in Christo: Abstand von der Welt

Das Martyrium des Symeon von Emesa (6. Jahrhundert) ist ein unblutiges Martyrium. Keine Folter, keine grausamen Szenen werden erzählt, jedoch die bemerkenswerte Geschichte eines syrischen Asketen, der nach Erlangung der *Apatheia* – der göttlichen Gelassenheit – im Alter von 50 Jahren aus der Wüste wieder zu den Menschen geht, um aus Liebe zu ihnen Sünder*innen zu bekehren.¹²⁴³ Die Bekehrungen finden heimlich statt, die Geretteten müssen unter Androhung von Gewalt über die Wohltaten schweigen.¹²⁴⁴ Symeons Heiligkeit bleibt im Verborgenen, denn Symeons „Selbstheiligungsmodus besteht in der Simulation von Narrheit, der Strategien der Dissimulation sozialer Herkunft und die Absage an Eigen- und Familienname vorausgehen.“¹²⁴⁵ So begegnet Symeon den pseudochristli-

¹²⁴³ Vgl. Lennart Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970, S. 143.

¹²⁴⁴ Vgl. ebd.

¹²⁴⁵ Renate Lachmann: „Narren in Christo – göttliche Maske der Torheit“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, München 2007, S. 84–86, hier S. 84.

chen Normen der Welt mit leidenschaftsloser Gelassenheit (ἀπάθεια) und tut das Gegenteil von dem, was von einem tugendhaften Menschen erwartet wird: er schlemmt in der Fastenzeit, wählt im Badehaus die Frauenseite, läuft nackt herum, tanzt mit Hetären, hält wirre Reden, lebt wie ein Stadstreicher, verrichtet seine Notdurft in der Öffentlichkeit, verkehrt in Tavernen und Bordellen und bewegt sich in der Gesellschaft von Bettler*innen, Trinker*innen, Huren und Dieben. Die Berichte seines Wirkens lesen sich wie ein komödiantisches Possenspiel:

„Und sein Einzug in die Stadt verlief wie folgt: Auf dem Misthaufen außerhalb der Stadt fand der Gepriesene einen toten Hund. Da löste er den Strick, den er als Gurt trug, band ihn an einen Fuß des Hundes und schleifte ihn im Laufe hinter sich her: So kam er durch das Tor, in dessen Nähe eine Schule liegt. Als ihn die Schulkinder sahen, begannen sie zu schreien: ‚Ei, der Abbas ist verrückt!‘ und liefen hinter ihm her und schlugen ihn. Am nächsten Tag, einem Sonntag, nahm er Nüsse und ging in die Kirche, und als der Gottesdienst begann, warf er mit Nüssen und blies die Kerzen aus. Und als sie herbeieilten, um ihn hinauszujagen, stieg er auf den Ambon und warf von dort mit Nüssen nach den Frauen. Mit großer Mühe schafften sie ihn hinaus, und beim Hinausgehen warf er die Tische der Kuchenbäcker um, so dass auch die ihn fast zu Tode prügelten.“¹²⁴⁶

Symeon verbindet mit seinen irritierenden Handlungen zwei Denkfiguren: die paulinische Christusnarretei und die Nachfolge Christi. In den paulinischen Briefen ist das Motiv des Narrs um Christi Willen mehrfach vorhanden: „Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?“¹²⁴⁷; „Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott“¹²⁴⁸; „Wir sind Narren um Christi willen“¹²⁴⁹. Die Christusnarretei lässt sich, wie Renate Lachmann ausführt, „als Fortsetzung der paulinischen Weisheits-/Torheits-Dialektik und deren Transposition in eine spirituelle Lebenspraxis bezeichnen [...]“.¹²⁵⁰ Im Kampf gegen den weltlichen Ruhm versucht Symeon, seine Tugendhaftigkeit zu verbergen und der Welt so unheilig wie möglich zu erscheinen.¹²⁵¹ Mehrfach wird erzählt, wie Symeon absichtlich jeglicher Anerkennung entgegenwirkt. Beamte und Mönche, die ihn als großen Asketen verehren, suchen ihn auf und sind abgestoßen, da

¹²⁴⁶ Leontios zitiert nach Christian Münch: *In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des 'jurodstvo' im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches*, Göttingen 2017, S. 59.

¹²⁴⁷ 1Kor 1,19.

¹²⁴⁸ 1Kor 3,19.

¹²⁴⁹ 1Kor 4,10.

¹²⁵⁰ Lachmann: „Narren in Christo“, S. 85.

¹²⁵¹ Vgl. Münch: *In Christo närrisches Russland*. S. 64.

„er Bohnen wie ein Bär frisst“.¹²⁵² Jenen, die sich davon nicht täuschen lassen, entgegnet Symeon mit Gewalt „und gibt demjenigen, der an ihm Anstoss genommen hat, eine Ohrfeige, die drei Tage lang sichtbar bleibt.“¹²⁵³ Es wird jedoch deutlich, dass diese Narretei Ausdruck eines bewussten Doppel Lebens ist: „Während der Nacht hat Symeon, statt zu schlafen, den Teufel mit Gebeten und Tränen bekämpft. Am folgenden Morgen setzt er sich eine Kranz auf den Kopf, nimmt einen Zweig in die Hand, tanzt und ruft, die Akklamationen im Hippodrom nachahmend.“¹²⁵⁴ Symeons Taten lassen sich, wie Lennart Rydén an vielen Beispielen ausarbeitet, als närrisches Spiegelbild der Taten Christi erkennen. Ein Beispiel ist der Einzug in die Stadt, den Symeon nicht auf einem Esel, sondern mit einem toten Hund begeht.¹²⁵⁵ „Im Gegensatz zu Jesus, der Wasser in Wein verwandelte, hat Symeon in zwei Stunden einen ausgezeichneten Wein in Essig verwandelt.“¹²⁵⁶ Dennoch sollten Symeons Verücktheiten nicht als Parodie auf das Leben Christi missverstanden werden. Vielmehr als *imitatio christi* auf besonders radikale Weise.

Was macht den Narren Symeon zum Märtyrer, den Kontext um Symeon zur märtyrerischen Situation? Symeon stellt mit der Verkehrung des Begriffspaares Weisheit/Torheit zugleich auch das Begriffspaar Leben/Tod zur Disposition. Bereits mit seiner Mönchsweihe wendet er sich von der Welt ab, ist *tot für diese Welt*.¹²⁵⁷ Ächtung und Prügel fordert er regelrecht ein. Den Lohn sozialer Anerkennung schlägt er aus. Er begegnet hohen Vertretern von Institutionen mit maximaler Respektlosigkeit und treibt sich stattdessen mit den Ohnmächtigsten der Gesellschaft herum, ohne aber (sichtbar) mildtätig zu sein. Vielmehr kreuzt er permanent alle Grenzen des Respekts, der sozialen Normen, des minimalen Standards dessen, was als kulturelle Errungenschaft oder soziale Konvention benannt werden könnte. Damit performt Symeon nicht nur die Nachahmung Christi, sondern auch die Nachahmung eines engelhaften Lebens. Nach der in Syrien verbreiteten christlichen Vorstellung war „Die Menschheit [...] aus einem Zustand engelhafter Freiheit in den unentwirrbaren Zwang der Gesellschaft gefallen.“¹²⁵⁸ Symeon zeigt – interessanterweise durch die Simulation einer dämonischen Besessenheit –, wie der Bruch mit der Gesellschaft und die (heimliche) Gleichwerdung mit den Engeln gelingen

¹²⁵² Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon*, S. 105.

¹²⁵³ A.a.O., S. 106.

¹²⁵⁴ A.a.O., S. 133.

¹²⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 86.

¹²⁵⁶ A.a.O., S. 130.

¹²⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 96.

¹²⁵⁸ Brown: *Die Keuschheit der Engel*, S. 344. Brown bezieht sich hier auf das *Stufenbuch*, eine anonyme Predigtsammlung aus dem 4. Jahrhundert.

kann. Gänzlich unentdeckt bleibt Symeons sozialer Suizid jedoch nicht. Der Beweis seiner Tugendhaftigkeit erfolgt postmortal:

„Der Beweis besteht erstens darin, dass ein von Symeon zum Christentum bekehrter Jude wahrnimmt, wie Symeons Seele von den Engeln unter Psalmengesang eingeholt wird, zweitens in der Entdeckung des Diakonen, dass Symeons Körper (wie der Jesu) aus dem Grab verschwunden, d.h. in den Himmel aufgenommen worden ist.“¹²⁵⁹

Der soziale Tod im Diesseits, die Weltentsagung und absolut innerliche und intime Hinwendung zu Gott – einsam schluchzend in der Nacht –¹²⁶⁰ führt dazu, dass sich der Tod als direkte Schwelle zum ewigen Leben ereignet. Die Transformation des Körpers beginnt jedoch zu Lebzeiten, wie etwa durch folgende Beobachtung deutlich wird: „Symeon kann ohne Scham nackt auftreten, denn seine Nacktheit ist nur scheinbar.“¹²⁶¹ Er ist nicht nackt, sondern trägt bereits ein göttliches Kleid.¹²⁶² Die asketische Lebenspraxis – und Symeon fastet radikalerweise nicht Essen und Schlaf, sondern Vernunft und Anerkennung – formt den neuen Leib bereits im Diesseits und bereitet die letzte Transformation so gut als möglich vor. Dies ist auch die Botschaft: es ist Tertullians *„Nec ulla magis res aliena quam publica“*¹²⁶³, heute würde man paraphrasieren: ‚Fuck Society!‘ Alle Aufmerksamkeit gilt es in die Beziehung zu Gott und das *wahre* Leben zu investieren und in die Bekehrung von Sünder*innen – dies aber nur, wenn damit keine soziale Achtung einhergeht.

Wer erzählt von Symeon, dem Narren? Als Quelle erhalten sind die hagiographischen Berichte von Leontios von Neapolis (ca. Mitte des 7. Jahrhunderts). Nachdem Leontios in einem ersten Teil der *Vita Symeonis Sali* das Leben des Asketen chronologisch schildert, erzählt der zweite Teil die besonderen Geschichten über die Taten von Symeon als Narr um Christi Willen.¹²⁶⁴ Rydén's *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* geben erhellenden Aufschluss über Struktur und Motivation der Hagiographie. Die Stationen Askese, Erlangung der Apatheia, verschiedene Anekdoten des Lebens als Narr und sein Tod bilden die narrative Grundstruktur. Leontios ist selbst kein Augenzeuge und bezieht sein Wissen aus kursierenden Anekdoten, die er „frei

¹²⁵⁹ Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon*, S. 138.

¹²⁶⁰ Das erinnert an Levinas' Beschreibung des Ausgesetztseins als ein schlafloses nächtliches einsames Wachen, vgl. Kapitel 2.2.

¹²⁶¹ Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon*, S. 96.

¹²⁶² Vgl. ebd. Rydén gibt noch weitere Beispiele für die immer wiederkehrende Verknüpfung von Weltabsage und Nacktheit.

¹²⁶³ Tertullian: *Apologetikum*, S. 38.

¹²⁶⁴ Vgl. Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon*, S. 12.

und eigenwillig“¹²⁶⁵ behandelt und dies auch im Epilog transparent macht, wie Rydén herausstellt: „Ein wahres Bild des historischen Symeon Salos hat Leontios nicht geben wollen. Stattdessen hat er ein sehr plastisches Bild der ‚Torheit um Christi Willen‘ geschaffen und dieser Art Askese einen überraschend tiefen Sinn zu geben vermocht.“¹²⁶⁶ Leontios erzählt die Torheiten des Symeon als Possen, die sich geradezu anbieten, weiter-erzählt zu werden. Seine detaillierten Schilderungen – etwa wie Symeon durch hektische Blicke beim Verlassen des Hauses glaubhaft simuliert, Unzucht mit einer Prostituierten getrieben zu haben, wo er ihr in Wahrheit jedoch Essen und eine Nacht schenkte, in der sie ihren Körper nicht verkaufen musste –¹²⁶⁷ sind in sich abgeschlossene, narrative Häppchen. Sie funktionieren als *juicy stories*, die durch den antinormativen und zugleich heiligen Charakter ermöglichen, die gesellschaftliche Ordnung zu delegitimieren. Das positive Framing der anarchistischen Respektlosigkeit, die Symeon gegenüber Beamten an den Tag legt, generiert so auch Geschichten gegen die Obrigkeit weltlicher Macht.

Das Martyrium von Symeon von Emesa thematisiert letztlich zwei Tode. Beide zeigen sich nicht als Vernichtung, sondern als Intervall, als Formen produktiven Abstands. Symeons erster Tod ist der seines sozialen Ichs. Durch seine Lebenspraxis sucht er maximale Distanz zur weltlichen Ordnung und vermittelt mit dieser Positionierung als Antivorbild zugleich die Abwesenheit deren Legitimation. Das Intervall zwischen Symeon und den gesellschaftlichen Normen ist interessant, Symeon zeigt sich hier als Meister der Verkehrung: wenn Paulus schreibt „Auch ihr wart tot durch eure Übertretungen und Sünden“¹²⁶⁸ und damit die Distanzierung von Gott durch die Sünde thematisiert, nutzt Symeon gerade die Übertretung aller Gesetze und Konventionen, um Gott nahe zu sein. Als Notdurft verrichtender, unflätiger, gewalttätiger, tanzender Narr führt er augenscheinlich ein Leben im Fleische, um im Inneren umso mehr das Leben im Geiste zu erlangen. Symeons sozialer Tod bedeutet nicht Beziehungslosigkeit, sondern Vermittlung von Anstand durch Abstand. Er isoliert sich nicht von der Gesellschaft, sondern nimmt, quasi als Geist, der stets verneint, in deren Mitte Platz. Auch der zweite Tod – Symeons körperliches Dahinscheiden – wird nicht als Übergang ins Nichts erzählt, sondern als Vervollkommnung seiner „makellosen Lebensweise“¹²⁶⁹; Symeon hat sich bereits zu Lebzeiten durch das Irdische vom Irdischen distanziert und hat mit der Welt nichts zu tun. Die Erzählung lautet: Sy-

¹²⁶⁵ A.a.O., S. 144.

¹²⁶⁶ Ebd.

¹²⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 142.

¹²⁶⁸ Eph 2,1.

¹²⁶⁹ Rydén: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon*, S. 138.

meons Abstand von der Welt und die Nähe zu Gott wird durch das leere Grab bestätigt: *Symeon has left the building*.

3.2.2 Thich Quang Duc: Selbstopfer für den Wandel

Der buddhistische Mönch Thich Quang Duc entzündet sich am 11. Juni 1963 auf einer Straßenkreuzung in Saigon selbst. Inmitten der zunehmend eskalierenden *Buddhistenkrise* setzt er damit ein Zeichen gegen die Unterdrückung und Verfolgung von Buddhist*innen durch die Regierung des katholischen Präsidenten Ngo Dinh Diem. In seinem Abschiedsbrief appelliert er an die vietnamesische Regierung:

„I pray to Buddha to give light to President Ngo Dinh Diem, so that he will accept the five minimum requests of the Vietnamese Buddhists. Before closing my eyes to go to Buddha, I have the honor to present my words to President Diem, asking him to be kind and tolerant towards his people and enforce a policy of religious equality.“¹²⁷⁰

Mit diesem Akt der gewaltlosen „Necroresistance“¹²⁷¹ vollzieht Thich Quang Duc das, was als erster politischer Protestsuizid gelten wird.¹²⁷² Zwar ist die Selbstverbrennung in der buddhistischen Tradition nicht neu und schließt an religiös motivierte Selbstopferungen an Buddha an.¹²⁷³ Neu ist jedoch sowohl die Intention der politischen Einflussnahme als auch die gezielte Inszenierung des Aktes für die Weltöffentlichkeit. Der Erfolg des Fotos des *monk on fire* von Malcom Brown, das im selben Jahr zum *World Press Foto of the Year* gewählt wird, ist Ergebnis einer durchdachten Medienstrategie der Mönche.¹²⁷⁴ Diese hatten zuvor Journalist*innen an den Ort des Geschehens bestellt und verteilten Kopien von Thich Quang Ducs Abschiedsbrief in englischer Sprache. Andere Mönche und Nonnen legten sich unter die Räder von Feuerwehrwägen, um eine Rettung zu blockieren.¹²⁷⁵ Das Foto des brennenden Mönches wird medial verbreitet und sorgt gleichermaßen für Erschrecken, Bewunderung und

¹²⁷⁰ Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 40f. Die fünf Forderungen beinhalteten Aspekte der freien Religionsausübung und eine Entschädigung für die Opferfamilien der kurz zuvor bei Protesten von der Polizei erschossenen Demonstrant*innen.

¹²⁷¹ Downey: „Dying they live“, S. 217.

¹²⁷² Vgl. Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 144. Mit der Selbstverbrennung wird laut Graitl Thich Quang Duc auch zum „Protomärtyrer“ der Warschauer-Pakt-Staaten“ in denen sich 1969 aus Protest gegen den diktatorischen Einfluss der Sowjetunion Jan Palach als erste Fackel anzündet.

¹²⁷³ Vgl. a.a.O., S. 38 und Downey: „Dying they live“, S. 235.

¹²⁷⁴ Vgl. Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 42.

¹²⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 40.

zahlreiche Nachfolger*innen weltweit. Graitzl führt aus, dass fast alle Fälle von Protestsuizid nach 1963 sich entweder direkt oder indirekt auf Thich Quang Duc zurückführen lassen.¹²⁷⁶ Diese „globale Diffusion“¹²⁷⁷ der politischen Strategie ist möglich, da die Geste zwar im buddhistischen Kontext erscheint, sich aber anschlussfähig an das symbolische Kapital anderer Denktraditionen zeigt. Tsering Shakya weist auf die Unabhängigkeit von Form und religiösem Kontext hin: „Self-immolation as a form of protest is not intrinsically a Buddhist act any more than suicide bombing is an Islamic act.“¹²⁷⁸ Die Universalität des Aktes der *Selbstverbrennung-Für* ermöglicht, dass die Botschaft der Buddhist*innen an die westliche Öffentlichkeit gerichtet werden kann und auch im christlichen Kontext verstanden wird.

Was macht Thich Quang Duc zum Märtyrer, den Kontext um Thich Quang Duc zur märtyrerischen Situation? Die Situation besticht mehr als andere hier vorgestellte Situationen durch ihre verhältnismäßige Klarheit, was Intention und Botschaft des Protestsuizids betrifft. Neben dem bereits zitierten Abschiedsbrief bietet ein Brief von Thich Nhat Hanh an Martin Luther King Anhaltspunkte für eine Einordnung. In der kurz nach der Tat verfassten Nachricht betont der buddhistische Mönch und Aktivist den produktiven Charakter der Tat:

„This self-destruction [suicide] is considered by Buddhism as one of the most serious crimes. The monk who burns himself has lost neither courage nor hope; nor does he desire non-existence. On the contrary, he is very courageous and hopeful and aspires for something good in the future. He does not think that he is destroying himself; he believes in the good fruition of his act of self-sacrifice for the sake of others. Like the Buddha in one of his former lives [...] the monk believes he is practicing the doctrine of highest compassion by sacrificing himself in order to call the attention of, and to seek help from, the people of the world.“¹²⁷⁹

Die Wirkung der Tat zielt auf ‚something good in the future‘ und adressiert die Aufmerksamkeit der ‚people of the world‘. Trotz religiöser Anbindung und der im Abschiedsbrief genannten Erwartung, zu Buddha zu gehen, ist der Akt dezidiert diesseitsorientiert. Der Tod wird in Kauf genommen, um die Wichtigkeit der Aussage zu unterstreichen und dieser möglichst große und globale Reichweite zu verschaffen, wie Thich Nhat Hanh schreibt: „to burn oneself by fire is to prove that what one is saying

¹²⁷⁶ Vgl. a.a.O. S. 41.

¹²⁷⁷ Ebd.

¹²⁷⁸ Zitiert nach Katarina Plank: „Burning Buddhists: Self-Immolation as Political Protest“, in: James R. Lewis und Carole M. Cusack (Hrsg.), *Sacred Suicide*, London, New York 2016, S. 173–191, hier S. 174.

¹²⁷⁹ Thich Nhat Hanh zitiert nach Downey: „Dying they live“, S. 236.

is of the utmost importance.“¹²⁸⁰ Dabei steht weniger die Frage nach Leben und Tod, sondern vielmehr das Problem der Gewalt im Vordergrund. Thich Quang Ducs Geste ist die der absoluten Gewaltlosigkeit als Antwort auf repressive staatliche Gewalt. Konsequenterweise sind auch die Worte des Abschiedsbriefs respektvoll und bittend gewählt und zielen nicht auf Zerstörung, sondern *Erleuchtung* des vietnamesischen Präsidenten. Die Selbstverbrennung bietet für dieses Ziel der Vertreibung von geistiger und seelischer Dunkelheit die geeignete symbolische Strahlkraft. Eine zweite Stärke der Geste ist die absolute Ruhe, mit der Thich Quang Duc verbrennt. Anders als später Jan Palach, der als lebende Fackel über den Prager Wenzelsplatz rennt, brennt der Mönch im Lotussitz nahezu bewegungslos. Diese Ruhe wird als fast übermenschliche Willensstärke gelesen. Die Verschränkung von politischer Agenda und religiösem Kontext verstärkt diese quasi übersinnliche Sinnggebung und bettet die politische Tat in einen größeren kosmischen Rahmen ein, wie Downey bemerkt: „Within a spiritual-political context of group oppression by a colonizing and religiously antagonistic force, resistance may adopt a more cosmic semiotics than material, or even ideological, patriotism: more simply, the struggle for political sovereignty becomes fused with the supernatural.“¹²⁸¹ Damit kratzt das Bild des brennenden Mönches nicht nur an der Legitimität der Macht des Präsidenten, sondern stellt der materiellen Welt und ihren Bezügen insgesamt eine transzendente Ordnung gegenüber – das Unsichtbare wird durch die Transformation des brennenden Körpers sichtbar.

Im nächsten Schritt soll insbesondere das im Westen verbreitete Narrativ betrachtet werden. Dies scheint folgerichtig, denn wenngleich die Selbstverbrennung global Aufmerksamkeit erregte und der Abschiedsbrief sich auf eine innervietnamesische Lage bezog, zielte Thich Quang Duc und dessen Umfeld auf die US-amerikanische Öffentlichkeit. Mit dieser Adressierung entschleiern die Buddhist*innen auch die internationale Einflussnahme auf das Machtgefüge im eigenen Land im Kontext des Kalten Krieges. Im Wissen, dass der antikommunistische Präsident Ngo Dinh Diem nur durch die Unterstützung der USA seine Herrschaft ausbauen konnte, suchen die Mönche auch dessen Schwächung mit Hilfe der USA zu erreichen. In kaum einer Schilderung der Situation um Thich Quang Duc bleibt unerwähnt, was Präsident John F. Kennedy beim Anblick des Fotos des brennenden Mönches ausgerufen haben soll: „Jesus Christ!“¹²⁸² Mit der narrativen Betonung des Ausrufs wird bestätigt, dass

¹²⁸⁰ Thich Nhat Hanh zitiert nach Sandra Fillipelli: „An Inquiry of Self-Immolation as a social Protest“, in: *Art/Research International: A Transdisciplinary Journal*, 3/1 (2018), S. 53–68, hier S. 55.

¹²⁸¹ Downey: „Dying they live“, S. 237.

¹²⁸² Graittl: *Sterben als Spektakel*, S. 41.

sowohl die Stärke der Geste als auch die selbstopfernde Symbolik des Aktes unmittelbar verstanden wurde. Seltener wird erwähnt, welche Konsequenzen das Foto für die politischen Verschlingungen der USA im Vietnamkrieg mit sich brachte. Unter anderem durch die ikonische Kraft des Bildes und der damit zusammenhängenden Aufmerksamkeit wurde es für die USA zunehmend problematischer, die Regierung von Ngo Dinh Diem als politische Partnerin zu halten.¹²⁸³ Die Regierung Diem wurde im November 1963 im Zuge eines von dissidenten Generälen ausgehenden und von den USA tolerierten Putsches gestürzt. Insofern kann Thich Quang Duc Selbstopferung nicht nur als sehr wirkungsvoller, sondern auch als erfolgreicher Akt gelten.¹²⁸⁴ Die Buddhist*innen um Thich Quang Duc erreichten ihre politischen Ziele, die trotz der Bekanntheit des Bildes nur Wenigen im Gedächtnis blieben. Anders als viele andere Martyrien dient die Erzählung daher weniger dem Aufruf zur Nachfolge. Nicht der Inhalt, sondern die Form des politischen Protestsuizids inspirierte – unintendiert von den buddhistischen Mönchen – viele Nachfolger*innen, wie Graitl ausführlich darlegt.¹²⁸⁵ Die Verfügbarkeit von Benzin, Foto- bzw. Videotechnik und medialen Verbreitungswegen tragen zur Verbreitung der Protestform bis heute bei.

Die zweite thanatosophische These stellte den Tod als notwendige Funktion des Wandels vor. In der Situation Thich Quang Duc findet sich diese Sichtweise aufbereitet für eine Weltöffentlichkeit und nahezu unabhängig von einer kulturell und religiös verschlüsselten Symbolik wieder. Wie durch die Absender betont wird, geht es weder um die Vernichtung des politischen Feindes noch um den eigenen Wunsch zur Nicht-Existenz, sondern um eine Opfergabe, einen Tausch. Thich Quang Duc gibt sein Leben, um nicht nur einen eigenen, inneren, sondern einen irdischen, gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen. Dafür wählt er im Bezug auf die buddhistische Tradition das Feuer als Transformationsprozess *par excellence* und inszeniert damit seinen Tod als Sinnbild einer möglichen Veränderung, die in der Welt verwirklicht werden kann. Eine Veränderung

¹²⁸³ Die Reaktion der vietnamesischen Regierung auf den Vorfall trug dazu bei, dass die USA sich gezwungen sahen, die Unterstützung des Regimes zurückzuziehen. Madame Nhu, die inoffizielle First-Lady Vietnams, äußerte gegenüber der Presse: „I would clap hands at seeing another monk barbecue shows“. Robert Templer: „Madame Nhu obituary“, auf: *theguardian.com* (2011), URL: <https://www.theguardian.com/world/2011/apr/26/madame-nhu-obituary> (Stand: 02.08.2023).

¹²⁸⁴ Das ikonische Bild des brennenden Mönches fand in der Popkultur – etwa auf dem 1992 erschienenen Albumcover der Rock-Band *Rage Against The Machine* – weite Verbreitung, während aktuell zahlreiche Feuersuizide in Tibet gegen die chinesische Einflussnahme kaum öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Vgl. Downey: „Dying they live“, S. 226.

¹²⁸⁵ Vgl. Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 41.

der Verhältnisse, die durch die Stärke des Willens und kompromisslose Hingabe möglich ist.

3.2.3 Holger Meins: ‚Holger Meins und wir sind eins‘

„Ein Genosse ist tot“.¹²⁸⁶ Holger Meins, Mitglied der *Roten Armee Fraktion* (RAF), stirbt am 9. November 1974 in der Justizvollzugsanstalt Wittlich nach 29 Monaten Isolationshaft und neun Wochen im Hungerstreik gegen die besonderen Haftbedingungen der politischen Gefangenen. Er ist damit das erste Todesopfer der RAF in Haft. Der Tod von Holger Meins ist politischer Sprengstoff und löst in der Bundesrepublik eine scharf geführte gesellschaftliche Debatte über Rechtsstaatlichkeit, Legitimität von Gewalt, Isolationshaft und Zwangsernährung aus.

Was macht Holger Meins zum Märtyrer, den Kontext um Holger Meins zur märtyrerischen Situation? In den Briefen, die er im Gefängnis schreibt, unterstreicht er, dass die leitende und antreibende Fragestellung nicht ‚Leben oder Tod‘, sondern ‚Sieg oder Tod‘¹²⁸⁷ heißt:

„sieg oder tod – sagen die typen überall und das ist die sprache der guerilla – auch in der winzigen dimension hier: mit dem leben ist es nämlich wie mit dem sterben: menschen (also: wir), die sich weigern, den kampf zu beenden – sie gewinnen entweder oder sie sterben, anstatt zu verlieren und zu sterben.“¹²⁸⁸

Überleben ist gleichbedeutend mit dem Tod der Idee des Lebens. Hier gibt es wenig Spielraum – alles oder nichts, Entweder-oder. In einem scharfen Brief an den ebenfalls Gefangenen Manfred Grashof, der kurz zuvor den Hungerstreik abgebrochen hatte, schreibt Holger Meins – immerhin nur acht Tage vor seinem eigenen Hungertod:

„dann – also wenn du nicht weiter mithungerst – sagst besser, ehrlicher (wenn du noch weisst, was das ist: ehre): ‚Wie gesagt: ich lebe. Nieder mit der raf. Sieg dem schweinesystem.‘ – entweder mensch oder schwein / entweder überleben um jeden preis / oder kampf bis zum tod / entweder problem oder lösung / dazwischen gibt es nichts.“¹²⁸⁹

¹²⁸⁶ Titel eines anlässlich des Todes von Holger Meins gedruckten und weit verbreiteten Plakats. Es wurde unter anderem auf der Beerdigung getragen und massenhaft plakatiert. Vgl. Gerd Conradt: *Starbuck Holger Meins*, Berlin 2001, S. 164f.

¹²⁸⁷ Wahlweise auch ‚Freiheit oder Tod‘ – Gudrun Ensslin schreibt am 6.11.1974 an Holger Meins: „Du bestimmst, wann du stirbst. Freiheit oder Tod.“ Anke Hilbrenner und Charlotte Jahnz: *Am 9. November. Innenansichten eines Jahrhunderts*, Köln 2019, S. 166.

¹²⁸⁸ Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 155.

¹²⁸⁹ Ebd.

Die Zuspitzung des Entscheidungs- und Handlungshorizonts auf eine binarisierte Struktur führt letztlich dazu, was Joschka Fischer später den „Todestrip“¹²⁹⁰ der RAF nennen wird. Holger Meins handelt – nach seinen eigenen Worten: „*bei aller liebe zum leben: den tod verachtend.*“¹²⁹¹ Gegen das staatliche Machtmonopol setzen die Mitglieder der Baader-Meinhof-Gruppe – neben Sprengstoff und Schusswaffen – gezielt ihr leibliches Selbst ein, wie Ulrike Meinhof schreibt: „unsere stärkste waffe sind wir selber.“¹²⁹² Der leibliche Widerstand ist expliziter und essentieller Bestandteil ihres bewaffneten Kampfes. Die viel diskutierte Zwangsernährung von Holger Meins gab diesem Ringen um Macht und Ohnmacht ein starkes, wenn auch makabres Bild: durch das *erfolgreiche* Verhungern trotz der täglichen und sehr schmerzhaften Behandlungen zeigt sich am Ende die Freiheit, sich gegen das Überleben im „Schweinesystem“¹²⁹³ entscheiden zu können.¹²⁹⁴ Hier zeigt sich das, was Weigel als Gegensoveränität des Märtyrers bezeichnet. Ein Effekt der Machtverkehrung, wie ihn auch Lucy Burns, amerikanische Hungerstreikende für das Frauenwahlrecht 1918 beschrieb: „We used the political prisoners’ weapon of the hunger strike [...], which makes the prisoner stronger against his oppressors, the weaker his body grows.“¹²⁹⁵ An der Schwäche der gefangenen Körper offenbart sich zugleich die Schwäche des Systems.¹²⁹⁶ An dieser Stelle zeigt sich auch der Aspekt der transformierten Leiblichkeit: die Hungerstreiks der RAF sind keine individuellen Aktionen. In mehreren koordinierten Hungerstreiks gegen die Haftbedingungen solidarisieren sich 1973 auch Anwälte und 80 Häftlinge in zahlreichen anderen Gefängnissen:¹²⁹⁷ nicht der Einzelne hungert, sondern es ist ein *Hungern-Für* den gemeinsamen Bewegungskörper und zugleich dessen aufbauende Nahrung. Insofern beerbt die stark christlich geprägte RAF den paulinischen Gedanken

¹²⁹⁰ Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 168.

¹²⁹¹ Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 156.

¹²⁹² A.a.O., S. 150.

¹²⁹³ A.a.O., S. 155.

¹²⁹⁴ Das dies ‚gelang‘, ist nicht selbstverständlich. Die Journalistin Djuna Barnes berichtete in einer vielbeachteten Reportage über Zwangsernährung im Selbstversuch. Resümierend schreibt sie: „Die Wissenschaft hatte uns also endlich des Rechts zu sterben beraubt.“ Djuna Barnes: „Kennen Sie Zwangsernährung?“, in: Dies., *New York. Geschichten und Reportagen aus einer Metropole*, Hamburg 2002, S. 79–84, hier: S. 83.

¹²⁹⁵ Maximilian Buschmann: „Hungerstreiks. Transnationale Geschichte einer Protestform“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 49 (2015), S. 34–40, hier S. 36.

¹²⁹⁶ Folgt man Buschmann, ist dies ein spezifisches Merkmal des modernen Hungerstreiks im Vergleich etwa zu Hungerkünstler*innen der Antike, denn „Hunger wurde nicht mehr als Folge individuellen Fehlverhaltens oder göttlicher Strafe wahrgenommen, sondern als ein gesellschaftliches und potenziell lösbares Problem.“ A.a.O., S. 35.

¹²⁹⁷ Vgl. Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 163.

„Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?“¹²⁹⁸ Übersetzt: wisst ihr nicht, daß eure Leiber Glieder der revolutionären Bewegungen, aller Bedrückten und Beherrschten sind? Daher überrascht es nicht, dass Holger Meins versucht – ebenfalls sehr paulinisch – durch Briefe an andere Gefangene deren Abfall aus dem Gruppenzusammenhang zu verhindern.¹²⁹⁹ Durch die Eingliederung des Einzelnen in den Kollektivkörper ‚Mensch‘ birgt die Aussicht auf den individuellen körperlichen Tod zugleich einen Gewinn für den Kollektivkörper, dem dadurch das Überschreiten des bloßen Überlebens hin zu einem freien Leben erst möglich gemacht wird. Die Körper sind Projektile und es gehört zum Kampf, dass Munition verbraucht wird. Nur mit so einer Haltung ist erklärbar, dass Gudrun Ensslin im pragmatischen Tonfall vorschlägt: „den nächsten hungerstreik können wir so machen, dass sich alle zwei, drei oder vier wochen einer von uns tötet um die schweine unter druck zu setzen.“¹³⁰⁰

Wie wird der Tod Holger Meins’ erzählt? Unfraglich ist, dass sein Sterben und Tod als ein mediales Ereignis verstanden werden kann, das von der bundesdeutschen Presselandschaft von *ARD* über die von der *RAF* verhassten *Springer*-Medien bis zur sympathisierenden *konkret* mit höchster Aufmerksamkeit begleitet wurde.¹³⁰¹ Viel Einfluss hatten Flugblätter, Plakate und Schriften innerhalb der Bewegung. Es lohnt sich, die narrative Struktur der märtyrerischen Situation entlang von fünf allesamt ikonisch gewordenen Fotos zu zeichnen: 1. Das Fahndungsfoto: Es zeigt Holger Meins als entschlossenen Aktivisten. 2. Das Foto seiner Festnahme: Es zeigt die Macht des Staates und die Ohnmacht des Aktivisten – Holger Meins, ausdrucksvoll schreiend, nackt und gefasst im Griff mehrerer Polizeibeamter. Anke Hilbrenner und Charlotte Jahnz beschreiben die Wirkung des Bildes: „In der Tat war die Festnahme des nackten, hageren und verletzlich wirkenden Holger Meins, der den Protest gegen seine Verhaftung herauschrie, Beleg für den Triumph des Staates über die RAF – auch wenn er sich als ein Pyrrhussieg erweisen sollte.“¹³⁰² 3. Das Totenbettfoto: das Bild seiner Leiche veröffentlichte der *Stern* am Folgetag des Todes großformatig auf zwei Seiten. Aufgebahrt im weißen Totenhemd, die Hände gefaltet. Anders als das Foto der Festnahme kann dieses Bild kaum den Eindruck eines Besiegten erwecken, jedoch verspricht die Bildsprache, dass Holger Meins ‚zur ewigen Ruhe‘ gebettet wurde.¹³⁰³ Die Kom-

¹²⁹⁸ 1Kor 6,15.

¹²⁹⁹ Vgl. Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 143f.

¹³⁰⁰ A.a.O., S. 150.

¹³⁰¹ Vgl. Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 155.

¹³⁰² Ebd.

¹³⁰³ Vgl. zur Wirkungsgeschichte des Totenbettfotos: Carrie Collenberg: „Dead Holger“, in: Gerrit-Jan Berendse und Ingo Cornils (Hrsg.), *Baader-Meinhof Returns. History and Cultural Memory of German Left-Wing Terrorism*, Amsterdam 2008,

position des Bildes erinnert an das Totenfoto Che Guevaras oder an Käthe Kollwitz' *Gedenkblatt für Karl Liebknecht* und dockt damit an eine Ästhetik an, die das individuelle Leben als Opfertat für eine Überzeugung inszeniert.¹³⁰⁴ 4. Das Obduktionsfoto: das perspektivisch ins Absurde verzerrte Bild des nackten, knochigen Leichnams mit der langen, den kompletten Rumpf durchziehenden Obduktionsnarbe schockiert, da es ästhetisch und symbolisch an zwei starke Motive erinnert: zum Einen ruft das Foto Erinnerungen an Bilder toter KZ-Häftlinge hervor. Durch die von der RAF selbst immer wieder betonte Kontinuität vom nationalsozialistischen Reich und der ‚faschistischen BRD‘¹³⁰⁵ und der Analogisierung von *Auschwitz* mit den bundesdeutschen JVs wurde diese Interpretation verstärkt.¹³⁰⁶ Zum Anderen zeigt das Bild des nackten, verwundeten Körpers ästhetische und symbolische Parallelen zum Leiden Jesu Christi. Damit scheint das Bild weniger einen Toten oder Besiegten, sondern die grausame Schwäche eines ungerechten und untergehenden Regimes zu zeigen – und dadurch die Stärke des Gegenentwurfs. Nur so kann verständlich werden, warum das grotesk wirkende Obduktionsfoto als Plakatmotiv zur Bewerbung von Demonstrationen genutzt wurde.¹³⁰⁷ 5. Das Foto der Beerdigung: es zeigt Rudi Dutschkes berühmt gewordene Geste an Holger Meins' Grab. Mit erhobener Faust verspricht er: „Holger, der Kampf geht weiter!“¹³⁰⁸ und bezeugt damit das Weiterleben des Kollektivkörpers, als dessen Glied sich Holger Meins verstand.

Es ist nicht überraschend, dass das *Wie* des Erzählens dieser geteilten narrativen Grundstruktur bei verschiedenen Akteuren divergiert. Wie die gewalttätigen Auseinandersetzungen ist auch das Ringen um die Deutungshoheit über die Erzählung ein ideologisch motivierter Kampf. Aus Sicht der RAF muss die Verletzlichkeit und Entschlossenheit der eigenen Position und die illegitime Gewalttätigkeit des Feindes betont werden. Botschaft dieser märtyrerischen Erzählung ist, dass die staatliche „Vernichtungshaft“¹³⁰⁹ nicht im Stande ist, zu vernichten, sondern zum genauen Gegenteil führt – zur Stärkung der Bewegung. Holger Meins' Tod wird zum Argument:¹³¹⁰ „Der Tod von Holger Meins und der Entschluss, die

S. 65–81. Vielleicht ist die inszenierte ‚Ruhe‘ der Grund, warum der *Stern* das Bild in unruhigen Zeiten derart prominent veröffentlichte. Sowohl Intention als auch tatsächliche Wirkung der Veröffentlichung (Abschreckung, Mythologisierung, Beschwichtigung) werden in der Literatur kontrovers diskutiert, vgl. S. 65f.

¹³⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 75.

¹³⁰⁵ Vgl. Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 172.

¹³⁰⁶ Vgl. ebd.

¹³⁰⁷ „Dieser Mann erpresste den deutschen Staat“, auf: plakat.nadir.org, URL: http://uke.nadir.org/nadir/plakat/cd/film105/105_06.jpg (Stand: 23.06.2023)

¹³⁰⁸ Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 172.

¹³⁰⁹ Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 141.

¹³¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 172.

Knarre in die Hand zu nehmen, war eins.“¹³¹¹ Dies hatte nicht nur hohes Mobilisierungspotential, sondern auch den Effekt, dass weitere RAF-Mitglieder nachfolgten.¹³¹² Die Idee des Weiterlebens nach dem Tod zeigt sich auch in der Praxis, Aktionen nach den ‚im Kampf gefallenen‘ RAF-Mitgliedern zu benennen. Die zweite Generation der RAF verübt ihre Anschläge unter den Namen *Kommando Holger Meins*, *Commando Martyr Halimeh* oder *Kommando Ulrike Meinhof*. Holger Meins erfährt auf diese Weise eine symbolische Auferstehung.

Im Todesbegriff, so postulierte die dritte These, wird die Weise, wie das Verhältnis von Universalität und Partikularität gedacht wird, reflektiert. Das Beispiel Holger Meins zeigt eindrücklich, wie sich dessen ‚Todesverachtung‘¹³¹³ aus dem Selbstverständnis, Teil eines überindividuellen Subjekts namens ‚Mensch‘ zu sein, ergibt.¹³¹⁴ Der Zugang ist universal, er steht allen offen, die sich für den ‚Menschen‘ und gegen die ‚Schweine‘ entscheiden. Dieses Selbstverständnis wurde von der Bewegung geteilt – auf der Beerdigung wurde skandiert: „Holger Meins und wir sind eins!“¹³¹⁵ Was dies bedeutet, geht weit über eine geteilte politische Agenda hinaus. Es fordert ein permanentes Handeln-Mit und Handeln-Für, wie Holger Meins einem anderen Gefangenen schreibt: „es kann dir doch nicht entgangen sein, und war ja oft genug gesagt [...] – dass das kollektiv von jedem FORDERT, dass er mitdenkt, mitdiskutiert, mitmacht, bestimmt, usw [...]“. ¹³¹⁶ Die Isolationshaft stellt deshalb eine besondere Herausforderung an das Kollektiv dar, aber nicht dessen Auflösung, denn der oder die Einzelne ist nicht isoliert, sondern *in sich* kollektiv:

„kollektiv ist aber: JEDER IN SEINEM LOCH ENTSCHEIDET UND HANDELT KOLLEKTIV. [...] das kollektiv als instanz, die den standpunkt von allen zusammenfasst, entscheidet und handelt, ist ne mystifikation. Weil: jeder ist in der selben iso wie du, was aber nicht heisst: jeder entscheidet und handelt nur für sich. [...] aber wenns in der sache, also auf der hand liegt, was zu tun ist: fang

¹³¹¹ A.a.O., S. 168.

¹³¹² Vgl. a.a.O., S. 172.

¹³¹³ Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 156.

¹³¹⁴ Die Methode, die eigene Verletzlichkeit als Stärke gegen ‚das System‘ ins Feld zu führen, nennt Holger Meins bezeichnender Weise „methode MENSCH“. Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 143, Hervorh. im Orig. 1971 veröffentlichten *Ton Steine Scherben als Soundtrack der Revolte* das Lied „Mein Name ist Mensch“, in dem ebenso die Thematik besungen wird. Einem universellem Menschen wird ein feindliches Gegenbild des Partikularinteressen vertretenden Individuums ‚Mensch mit Namen‘ gegenübergestellt.

¹³¹⁵ Andreas Pflitsch: „Kommando Holger Meins“ – zur Serienstruktur der RAF-Aktionen“, in: Sigrid Weigel, *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern*, München 2007, S. 107–109, hier S. 107.

¹³¹⁶ Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 145.

gleich damit an, *machs*, und gleich für *alle*: jeder ist das kollektiv und kollektiv ist jeder.“¹³¹⁷

Das Subjekt realisiert sich überhaupt nur als Kollektiv und ist als solches unsterblich: „der *guerilla* aber *materialisiert* sich im *kampf* – in der *revolutionären aktion* und zwar: *ohne ende* – eben: *kampf bis zum tod* und natürlich: kollektiv.“¹³¹⁸ Mit der Entscheidung, Teil der Lösung zu werden, wird das Individuum erst subjektiviert. Auf diese Weise konnte Holger Meins' Tod vielen zum „Schlüsselereignis“¹³¹⁹ werden – die Gewalt des Staates war nicht auf Holger Meins, sondern auch auf sie gerichtet. Der Inkorporationsprozess der *Wahrheit* im badiouischen Sinne, der ein Mitfühlen, Mitmachen, Mithandeln fordert, führt ebenfalls zur Mitverantwortung, zu einem Gefühl des ‚Mitschuldig-Seins‘¹³²⁰ und damit zum Anspruch, ein*e Stellvertreter*in im Sinne Badiou zu werden: „Ein Lebender tritt an die Stelle eines Toten.“¹³²¹ Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch die Grabrede, in der Pfarrer Bahnsen noch einmal die Verbindung von Tod, Willen zur Veränderung und der – hier politischen – *communio* festhält:

„Wir bekennen uns zum Leiden von Holger Meins. Wir sind alle gefragt nach dem Ernst und nach der Bedeutung dieser Vorgänge für uns. Denn der Tod und sein Leiden war und ist ein Teil von vielen Verkettungen, die mitten durch unsere Gesellschaft hindurchgehen. [...] Im Tode hoffen und glauben wir an die totale Veränderung. Es geht um uns alle. [...] Holger Meins gehört mit zu uns. Es sind die Menschen, die inhaftiert sind, es sind die Menschen, die sich mit diesen Inhaftierten verbunden wissen in Furcht, in Hoffnung und in ganz großer Gemeinschaft.“¹³²²

Holger Meins' Tod suspendiert die trennenden Kräfte, hebt in der gemeinsamen Empörung zumindest kurzfristig Differenzen zwischen linken Gruppierungen auf.¹³²³ Es kann damit als inkorporiertes Plädoyer verstanden werden, sich nicht nur der Isolationshaft, sondern auch der sozialen Isolation des Individuums zu entziehen.

¹³¹⁷ A.a.O., S. 150.

¹³¹⁸ Brief an Manfred Grashof, 1. November 1974, zitiert nach Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 155, Hervorh. im Orig.

¹³¹⁹ Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 168.

¹³²⁰ Vgl. ebd.

¹³²¹ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 42.

¹³²² Trauerrede von Pfarrer Bahnsen, zitiert nach Conradt: *Starbuck Holger Meins*, S. 169.

¹³²³ Vgl. Hilbrenner/Jahnz: *Am 9. November*, S. 166f.

3.2.4 Horst Wessel: ‚Die Reihen fest geschlossen‘

Horst Wessel (1907–1930), Mitglied der NSDAP und SA-Sturmtruppführer in Berlin Friedrichshagen, wird am 14. Januar 1930 in seiner Wohnung angeschossen. Im Krankenhaus stirbt er am 23. Februar 1930 an den Folgen der Verletzungen. Genaue Umstände des Überfalls sind bis heute umstritten.¹³²⁴ Horst Wessel wurde 1907 als Sohn eines evangelischen Pfarrers in Bielefeld geboren. Sein Jura-Studium brach er ab, arbeitete als Taxi-Fahrer und Bauarbeiter und engagierte sich bei nationalsozialistischen Veranstaltungen als Organisator und Redner.¹³²⁵ Lokal bekannt wurde er als Protagonist im Straßenkampf der SA und als Musiker. Das Lied *Die Fahne hoch!*, später bekannt als *Horst-Wessel-Lied*, wurde zur zweiten Nationalhymne des Deutschen Reiches. Er gilt als nationalsozialistischer „Parteimärtyrer“¹³²⁶, „Protomärtyrer“¹³²⁷, „Übermärtyrer“¹³²⁸ und „Märtyrer der Bewegung“¹³²⁹.

Was macht Horst Wessel zum Märtyrer, den Kontext um Horst Wessel zur märtyrerischen Situation? Die Umstände von Horst Wessels Tod geben zunächst erstaunlich wenig Anhaltspunkte. Daniel Siemens und Heiko Luckey verweisen auf das Problem, dass bei der Rekonstruktion des Lebenslaufs, insbesondere der letzten Wochen, kaum zwischen Biographie und Hagiographie zu unterscheiden ist.¹³³⁰ Daher bewegt sich – wie bei den anderen Miniaturen auch – die Beschreibung der märtyrerischen Situation anhand der Leitfragen schon auf narrativ durchtränktem Terrain. Was bedeutet also Leben, was Tod für die Situation Horst Wessel? Geprägt von den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges mit Unmengen von Toten und Verwundeten ist der Tod gesellschaftlich präsent, der Wunsch nach Sinngebung drängend. Deutschland ist besiegt, gedemütigt, tot.¹³³¹ Horst Wessels politisches Engagement zielt daher auf die nationale Wie-

¹³²⁴ Vgl. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 48 und Jesús Casquete: „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10, 3–4 (2009), S. 265–283, hier 268.

¹³²⁵ Vgl. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 45.

¹³²⁶ Ebd.

¹³²⁷ Vgl. Casquete: „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, S. 269.

¹³²⁸ Sarah Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Sakralisierte Politik und Christentum im westfälischen Ruhrgebiet (1929–1939)*, Frankfurt am Main, New York 2017, S. 110.

¹³²⁹ Maica Vierkant: *Märtyrer und Mythen. Horst Wessel und Rudolf Heß: Nationalsozialistische Symbolfiguren und neonazistische Mobilisierung*, Marburg 2008, S. 40.

¹³³⁰ Vgl. Daniel Siemens: *Horst Wessel. Tod und Verklärung eines Nationalsozialisten*, München 2009, S. 11; vgl. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 43.

¹³³¹ Vgl. a.a.O., S. 50.

dergeburt Deutschlands.¹³³² Dem „Glauben an Adolf Hitler und die Wiedergeburt des deutschen Vaterlandes“¹³³³ muss das eigene Leben untergeordnet werden – *Deutschland soll leben, auch wenn wir sterben müssen*.¹³³⁴ Mit dieser nationalen Wiederbelebungsmaßnahme, so die Rhetorik, lässt sich zwar nicht der Tod, wohl aber – wie Joseph Goebbels im Nachruf an Horst Wessel formuliert – der Schmerz überwinden, wenn auch mit zusammengebissenen Zähnen.¹³³⁵ Jesús Casquete legt mit Verweis auf Horst Wessels eigene Notizen dar, wie alles – Familie, Karriere, Freizeit – dem Einsatz für ‚die Sache‘ geopfert wird.¹³³⁶ ‚Die Sache‘ ist, wie Maica Vierkant zusammenfasst, der Kampf „gegen jede pluralistisch-demokratische Ordnungsvorstellung, sei es in Weimar oder in der Bundesrepublik.“¹³³⁷ Bezeichnend ist, dass die durch das vollumfängliche Engagement zu verkehrende Machtachse nicht vertikal gedacht wird – entlang von ohnmächtigen Unterdrückten und mächtigen Unterdrückern – sondern sie wird vielmehr, wie Casquetes herausarbeitet, als „the few versus the many“¹³³⁸ erzählt, als wenige tapfere Deutsche gegen kommunistische und jüdische Massen, die gemäß der nationalsozialistischen Rhetorik nicht mit Überlegenheit, sondern Heimtücke Einfluss behalten. Nach seinem Tod wird Horst Wessels Leichnam nicht nur zu einem Teil Deutschlands, sondern Deutschland selbst, wie Goebbels in seiner für die Forschungsfrage bemerkenswerten Grabrede erklärt:

„Hebt ihn hoch, den Toten, und zeigt ihn allem Volk. Und ruft und ruft: Sehet, welch ein Mensch! Werdet nicht müde, auf ihn zu zeigen! Tragt ihn, wo ihr geht und steht, über euren Häuptern, und fragt man euch, wer dieser Tote sei, dann gebt nur zur Antwort: *Deutschland!* [...] Es steht ein anderes Deutschland auf. Ein junges, ein neues. Wir tragen es schon in uns und über uns. Der Tote, der mit uns ist, hebt seine müde Hand und weist in die dämmernde Ferne: Über Gräber vorwärts! Am Ende liegt Deutschland!“¹³³⁹

Deutschland ist so tot wie Horst Wessel, aber das Heilsversprechen stellt die Wiederauferstehung in Aussicht – eine Auferstehung in einem jungen, neuen Körper. Bezeichnend ist Goebbels Formulierung, dass Deutschland

¹³³² Vgl. ebd; vgl. Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult*, S. 147.

¹³³³ Ebd.

¹³³⁴ Vgl. dazu Fußnote 782 dieser Arbeit zur Verkehrung dieser Aussage in ‚Deutschland muss sterben, damit wir leben können‘.

¹³³⁵ Goebbels zitiert nach Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult*, S. 142.

¹³³⁶ Casquete: „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, S. 278.

¹³³⁷ Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 71.

¹³³⁸ Jesús Casquete: *Politics of death. The cult of Nazi martyrs, 1920–1939*, London 2023, S. 125.

¹³³⁹ Goebbels zitiert nach Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 54.

nicht in der Zukunft, sondern ‚am Ende‘ liegt, ein eschatologisches Motiv, das die Einordnung des Nationalsozialismus als politische Religion bestätigt. Der Tote indes steht nicht wieder auf, er geht in Reih und Glied als Toter in den Reihen mit: „Hinter den Standarten marschiert er mit in Schritt und Tritt. Vielleicht kennen ihn dann die Kameraden nicht mehr wieder. Viele gingen dahin, wo er jetzt ist. Neue kamen und kamen. Er aber schreitet stumm und wissend mit.“¹³⁴⁰ Anders als Hitler, der in einer Rede die nationalsozialistischen Märtyrer in christlicher Tradition als ‚lebende Saat‘¹³⁴¹ versteht, beharrt Goebbels auf der Lesart, dass die Toten *als Tote* weiter marschieren. Diese Idee hatte Horst Wessel selbst im Lied *Die Fahne hoch!* formuliert: ‚Kam’raden, die Rotfront und Reaktion erschossen / Marschier’n im Geist / In unser’n Reihen mit‘. Diese Anwesenheit der Toten wird kultiviert. So fragt Goebbels am Grab: ‚Horst Wessel?’ – die Trauergemeinde antwortet: ‚Hier!’¹³⁴². Die transformatorische Kraft des märtyrerischen Akts zielt gerade nicht auf ein ewiges Leben, sondern auf ein ‚Tausendjähriges Reich‘, das Tote als ‚müde‘, ‚veränderte‘ und ‚stumme‘ Geister einschließt. Kommunikativer Kern der Situation ist der Aufruf zur Opferbereitschaft für eine Über-Instanz, die jedoch eine lebendige Teilhabe letztlich verwehrt.¹³⁴³ Passend dazu zitiert Thieme in ihrer Studie *Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Sakralisierte Politik und Christentum im westfälischen Ruhrgebiet (1929–1939)* einen Zeitungsbericht, der den Charakter der märtyrerischen Situation zusammenfasst: „In Castrop spielte sich am Sonntag das Schicksal der deutschen Jugend ab. SS-Mann August Pfaff, der Zweiundzwanzigjährige, war ausersehen, das Schicksal vorzuleben und *vorzusterben*.“¹³⁴⁴ Der Märtyrer Pfaff geht als Pionier der gesamten deutschen Jugend für das Vaterland in den Tod.

Wie wird Horst Wessels Martyrium erzählt? Das Spezifische in der narrativen Grundstruktur lässt sich anhand eines Eintrags in der Enzyklopädie *Die großen Deutschen* ablesen:

„Vor diesem Tode wurde fast das Leben des Erschossenen ohne Belang, ja es wurde erst wichtig und sinnvoll, nun es zu diesem Tode geführt hatte, und wenn millionenfach der Tod als der Abschluß des Lebens erscheint, so wurde hier das Leben selbst ausschließlich zur Vorbereitung für diesen Tod, den das Schicksal gewollt hatte.“¹³⁴⁵

Erst Horst Wessels Tod verleiht seinem Leben rückblickend einen Sinn, wenn der Lebensverlauf – ganz heideggerianisch – als *Ganzes* vollendet ist.

¹³⁴⁰ A.a.O., S. 50.

¹³⁴¹ Vgl. Casquete: „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, S. 270.

¹³⁴² Vgl. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 50.

¹³⁴³ Vgl. a.a.O., S. 36f.

¹³⁴⁴ Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult*, S. 108, Hervorh. im Orig.

¹³⁴⁵ Zit n. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 54.

Erst jetzt werden die Stationen seines Lebens als solche sichtbar. Wie diese erzählt werden und durch wen, ist nicht zu trennen. Horst Wessels Hagiographie wird maßgeblich durch Reichspropagandaleiter Goebbels gestaltet. Goebbels, der nachweislich regelrecht auf der Suche nach geeigneten Figuren war,¹³⁴⁶ erkennt früh das Potential, das der studentische „Malocher“¹³⁴⁷, der junge, männliche, engagierte SA-Mann als ‚Gefallener‘ für propagandistische Zwecke bot.¹³⁴⁸ Er notierte am Todestag Horst Wessels: ‚Ein neuer Märtyrer für das dritte Reich.‘¹³⁴⁹ Bertolt Brecht beschreibt Horst Wessel als „Lehmkloß, dem er [Goebbels, EG] seinen Geist einatmen wollte.“¹³⁵⁰ Dies tut Goebbels, indem er Horst Wessels Lebensgeschichte als Leidensgeschichte erzählt, beginnend bei der Geburt: „Unter Schmerzen hat eine deutsche Mutter Wessel geboren.“¹³⁵¹ Er habe den Vater früh verloren – ein Identifikationsangebot für einen Großteil seiner Altersgenoss*innen – und durch ein Unglück auch noch den geliebten Bruder. Die Schilderung, dass Horst Wessel am Grab seines Bruders „trotz des Ideals der tränenlosen Männlichkeit zwei Ströme heißen Weinens“¹³⁵² die Wangen herunterrinnen, unterstreichen den Schmerz, den er auszuhalten vermochte. Gewalttätigkeit – Horst Wessel war als SA-Sturmabteilungsführer aktiv an brutalen Auseinandersetzungen mit Kommunist*innen beteiligt – wird an keiner Stelle erwähnt.¹³⁵³ Stattdessen pflegt Goebbels weiter das Narrativ einer *imitatio christi*, betitelt ihn als „Christussozialist“¹³⁵⁴ und bettet ihn in eine biblische Erzählsituation ein: „Er geht als Prediger in die Wüste, schreit die Qual und Gewissensnot hinein in den starrenden Unverstand seines Volkes, das nicht mehr hören kann und nicht mehr sehen will und erntet nur Haß als Dank.“¹³⁵⁵ Nachdem Goebbels den Schwerverletzten am Sterbebett besucht – an dem auch

¹³⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 42.

¹³⁴⁷ A.a.O., S. 35.

¹³⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 47.

¹³⁴⁹ Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 69.

¹³⁵⁰ Bertolt Brecht: *Die Horst-Wessel-Legende*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 20, S. 209–219, hier S. 210.

¹³⁵¹ Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 58; Vgl. Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 51: Goebbels unterstreicht den sehnlichen Wunsch der Mutter, aus Horst und Werner Wessel zwei deutsche Männer fürs Vaterland zu machen. Schwester Ingeborg wird nicht genannt. Nationalsozialistische Märtyrer sind ausschließlich männlich. Der Zusammenhang von Männlichkeitskonstruktion und Thanatosophie wäre auch hier eine eigene Betrachtung wert.

¹³⁵² Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 51.

¹³⁵³ Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 66f: „Wie ein gehetztes Wild zog er von Unterschlupf zu Unterschlupf, doch nirgends war er sicher vor seinen Verfolgern.“

¹³⁵⁴ Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 52.

¹³⁵⁵ Ebd.

die treue deutsche Mutter permanent sitzt –¹³⁵⁶ teilt er seine Eindrücke mit der Öffentlichkeit: „Er sagt immer wieder die paar Worte. ‚ich freue mich‘ [...] unter Blut und Wunden ein junges leuchtendes Lächeln.“¹³⁵⁷ Goebbels ist sich der Drastik der propagandistischen Überhöhung Horst Wessels bewusst und muss den pathetischen Stil vor Hitler verteidigen.¹³⁵⁸ Die Strategie ist erfolgreich: Horst Wessel wird nach der Machtergreifung 1933 omnipräsente Figur und Namensgeber für Schulen, Plätze, ein Krankenhaus und seinen Stammbezirk Friedrichshain.¹³⁵⁹ Das Totenbett wird zum nationalen Denkmal, es wird Pflicht, bei offiziellen Anlässen das nun umbenannte *Horst-Wessel-Lied* zu spielen. Ein Spielfilm, ein Roman und etliche Biografien erinnern an Horst Wessel als Protagonisten der leidgeplagten ‚Kampfzeit‘ vor der ‚Machtergreifung‘.¹³⁶⁰ Hatte die Märtyrererzählung vor 1933 noch die Funktion der Mobilisierung junger Männer für den Straßenkampf,¹³⁶¹ fungiert Horst Wessels Mythologisierung mit Änderung der politischen Situation als Gründungsoffer, als „Gründungs­märtyrer“¹³⁶². Von höchster Regierungsstelle wird suggeriert, dass sein Tod für den Sieg der NSDAP nicht nur hilfreich, sondern notwendig gewesen sei.¹³⁶³

Der Todesbegriff, so postulierte die vierte thanatosophische These, setzt Einheit, Vielheit und Unendlichkeit bezogen auf den Leib ins Verhältnis und schafft damit das Grundgerüst der jeweiligen, wie Badiou es nennen würde, ‚Logik der Welt‘. Dieses gedankliche Stellwerk entscheidet, wie die Elemente einer Situation gezählt und benannt werden und wie sie in Beziehung stehen. An der Situation Horst Wessel lässt sich erkennen, wie ein bestimmter Todesbegriff der nationalsozialistischen Ideologie zur zentralen Komponente wird. Wie auch die Grenze, nimmt der Tod in diesem Denken nicht die Rolle eines *Gleichmachers*, sondern eines *Ganzmachers* ein.¹³⁶⁴ Er erscheint als notwendige Funktion, um eine Einheit als

¹³⁵⁶ Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 69.

¹³⁵⁷ Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 49.

¹³⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 40. Hitler schlug vor, statt ‚geschwollenen und wehleidigen Sermon‘ zu verbreiten, „die Toten mit zertrümmerter Hirnschale, mit von Messern zerfetzten blutigen Hemden [...] hinter den Schaufenstern der Parteizeitungen dem Volke“ zu zeigen.

¹³⁵⁹ Vgl. Casquete: „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, S. 270f.

¹³⁶⁰ Ebd.

¹³⁶¹ Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 71; Vgl. Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrer­kult*, S. 104.

¹³⁶² Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 21.

¹³⁶³ Vgl. a.a.O., S. 93; Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 72.

¹³⁶⁴ Vgl. Thieme: *Nationalsozialistischer Märtyrer­kult*, S. 114. Thieme zitiert einen Nachruf, der die Ganzheit des Gefallenen betont: „Wir wissen, was er opferte. Er

Einheit abzuschließen, jedoch nicht – hier hilft ein Verweis auf Badiou's Beschäftigung mit der Mengenlehre – als unendliche Mannigfaltigkeiten, sondern als ‚Dedekinds Sack‘¹³⁶⁵, als geschlossene Besonderheit eines abstrakten Ensembles wie die ‚Deutschen‘ oder die ‚Arier‘.¹³⁶⁶ Der Tod ist der wichtige Schlussstein des Daseins und muss daher im Denken omnipräsent sein. Er darf nicht, wie bei den frühen Christ*innen irrelevant werden. Ebenso wenig darf er, wie bei Levinas, als Öffnung gedacht werden. Diese Todesfixierung macht das nationalsozialistische Denken zur suizidalen Ideologie – auf individueller wie auf staatlicher Ebene, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari bemerken: „Im Faschismus ist der Staat weniger totalitär als vielmehr *selbstmörderisch*.“¹³⁶⁷ Denken und Handeln müssen sich nicht nur allergisch gegen alles Außenstehende, sondern auch gegen die eigenen Elemente stellen. Da im Todesbegriff auch das Verhältnis zu Zeit, Zukunft und Altern mitverhandelt wird, ist es nicht überraschend, dass der nationalsozialistische Totenkult zugleich ein Jugendkult ist. Gerade der Tod eines jungen Menschen wie Horst Wessel fixiert das Bild des jugendlichen Ariers ohne ein Zeichen des Zerfalls für die Ewigkeit.¹³⁶⁸ Daraus wird ersichtlich, weshalb die „Agitation mit Toten“¹³⁶⁹ eine so beliebte Strategie der nationalsozialistischen Propagandisten darstellte. Dies ist zwar kein Alleinstellungsmerkmal des Nationalsozialismus, jedoch ein deutliches Merkmal dafür, mit welchem Zukunftsverständnis Politik gemacht wird: Zukunft wird nicht als offenes Möglichkeitsfenster gesellschaftlicher Prozesse verstanden, sondern als gestaltbare Zeit, an deren Ende eine Einheit – *ein Volk, ein Reich, ein Führer*: ein ‚Deutschland‘ steht. Politik wird dann zur Organisation aller verfügbaren Elemente der Situation, um dem Konzept ‚Deutschland‘ zu seiner Ganzheit, heißt gleichzeitig: zu seinem Abschluss zu verhelfen. Das bedeutet in aller erster Linie, aus- und abschließende Dynamiken zu kultivieren, die sich symbolisch, rhetorisch und praktisch als *Verteidigung* gegen äußere und *Reinigung* von inneren Feinden äußern. Dieses Zeit- und Politikverständnis, das sich logischerweise gegen jeden ergebnisoffenen Pluralismus wenden muss, erklärt zudem den „charakteristischen Mangel an zukunftsge-

hat sein Ganzes gegeben, sein Leben. Warum? Weil er das deutsche Volk und Vaterland mehr liebte als sich selbst. Er starb den Tod als Soldat.“

¹³⁶⁵ Vgl. [2.1.3] dieser Arbeit.

¹³⁶⁶ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 98.

¹³⁶⁷ Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Tausende Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992, S. 314.

¹³⁶⁸ Hier wäre eine Gegenüberstellung von Horst Wessel mit Rudolf Heß, dem ‚Märtyrer für den Frieden‘, interessant. Größter Unterschied ist, dass der Mythos Horst Wessel auf den Beginn, der Mythos Rudolf Heß auf das Ende des NS-Regimes verweist. Rudolf Heß suizidierte sich 1987 in einem Berliner Gefängnis. Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 77.

¹³⁶⁹ Luckey: *Personifizierte Ideologien*, S. 35.

richteten, affirmativen Elementen innerhalb der NS-Ideologie.“¹³⁷⁰ Vierkant geht so weit zu sagen, der ‚Kampf für Deutschland‘ – hier in Bezug auf die Darstellung der Straßenkämpfe Horst Wessels – sei entpolitisiert.¹³⁷¹ Der Mangel an affirmativen Elementen ist auch der Grund, weshalb eine narrative Aktualisierung nationalsozialistischer Märtyrer nicht sehr erfolgreich ist:¹³⁷² „Ihnen mangelt es an Möglichkeiten für aktuelle Bezüge, sie lassen wenig Raum für neue Varianten.“¹³⁷³ Das Narrativ des nationalsozialistischen Märtyrers – es sind in dem Fall nur Männer – erzählt vor allem Setzung und Verteidigung einer geschlossenen Front als Selbstzweck: *Die Reihen fest geschlossen*.

3.2.5 Lucretia: Gründungsoffer der Römischen Republik

Die Römerin Lucretia soll im 6. Jahrhundert v.Chr. gelebt haben. Zu dieser Zeit regiert auf tyrannische Weise Lucius Tarquinius Superbus, siebter und letzter König von Rom. Lucretia, Ehefrau des Adligen Collatinus, ist berühmt für ihre Schönheit und Tugendhaftigkeit. Eine von adligen Männern angestellte ‚Frauenwette‘ kürt Lucretia zur besten Gattin, da sie nicht wie andere Frauen ihre Abende bei Gelagen, sondern mit Spinnerei verbringt. Diese Tugend reizt das Begehren des Tyrannensohns Sextus Tarquinius, der sie heimsucht und unter Androhung von Mord und – noch schlimmer – Rufmord vergewaltigt. Lucretia macht den Vorfall gegenüber ihrem Vater und ihrem Ehemann öffentlich. Diese erkennen ihre Unschuld, denn „der Geist sündige, nicht der Leib, und wo es keine Absicht gegeben habe, da gebe es auch keine Schuld.“¹³⁷⁴ Lucretia spricht die vielzitierten Sätze: „Ich kann mich zwar von der Sünde freisprechen, der Strafe aber will ich mich nicht entziehen; und es soll künftig keine Frau, die ihre Ehre verloren hat, unter Berufung auf Lucretia weiterleben.“¹³⁷⁵ Anschließend ersticht sie sich selbst mit einem Dolch. Das Entsetzen über die Gewalt des Sextus Tarquinius führt zum Schwur des Brutus, das

¹³⁷⁰ A.a.O., S. 36f.

¹³⁷¹ Vgl. Vierkant: *Märtyrer und Mythen*, S. 67.

¹³⁷² Noch heute werden Gedenkveranstaltungen für Horst Wessel mit anachronistischem Sprachduktus veranstaltet: So meldeten anlässlich des „70. Todestags des Blutzeugen Horst Wessel [...] Berliner Kameraden in der Reichshauptstadt für den 26.02.2000 eine Gekendemonstration an.“ A.a.O., S. 62.

¹³⁷³ A.a.O., S. 64.

¹³⁷⁴ Livius: *Die Anfänge Roms. Römische Geschichte I–V*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Hans Jürgen Hillen. München 1991, S. 133.

¹³⁷⁵ Ebd.

monarchistische Regime zu stürzen. Der tote Körper Lucretias wird von den Männern auf den Marktplatz getragen und somit öffentlich. Lucius Tarquinius Superbus wird verbannt, Sextus Tarquinius flieht und wird von „alten Feinden, die er sich selbst durch Morde und Räubereien gemacht hatte [...] umgebracht.“¹³⁷⁶ So wird Lucretia „weibliches Gründungsopfer“¹³⁷⁷ der römischen Republik. Lapidar gesagt erzählt die Geschichte von Lucretia zwar eine Vergewaltigung mit anschließendem Suizid. Der Kontext lädt die Situation jedoch derart politisch und moralisch auf, dass der Name Lucretia kaum mehr für eine Person, sondern für die „Personifikation der *res publica*“¹³⁷⁸ einerseits und eine moralphilosophische Problemstellung über Schuld, Strafe und Gerechtigkeit andererseits steht. Diese Aufladung macht die Situation Lucretia zu einer „Märtyrererzählung *avant la lettre*“¹³⁷⁹ und Lucretia zur „Präfiguration der Märtyrerin“¹³⁸⁰. Mit zahlreichen Varianten und Adaptionen nährt die Geschichte der Lucretia den verbreiteten Topos der Vergewaltigung als unmittelbaren Anlass für einen politischen Umbruch und gehört so zum symbolischen intellektuellen Repertoire westlicher Gesellschaften.¹³⁸¹

Was genau macht Lucretia zur Märtyrerin, den Kontext um Lucretia zur märtyrerischen Situation? Intellektuelle mehrerer Jahrhunderte erforschten die Motivation Lucretias, sich selbst zu erdolchen – schließlich sind sich Vater, Mann und sie selbst einig, dass die Schuld allein bei Sextus Tarquinius zu suchen ist.¹³⁸² Lucretias Intention, so wird in Anbetracht

¹³⁷⁶ A.a.O., S. 116.

¹³⁷⁷ Julia Weitbrecht: „Vergegenwärtigung der Antike. Lucretia in der Kaiserchronik und in den Römerdramen von Hans Sachs und Jacob Ayrer“, in: Anna Heinze und Albert Schirrmeyer (Hrsg.), *Antikes Erzählen. Narrative Transformationen von Antike in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, Boston, 2013, S. 243–262, hier S. 244.

¹³⁷⁸ Sigrid Weigel: „Lucretia. Exemplum, Gründungsopfer und Blutzugnis“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 45–48, hier S. 45.

¹³⁷⁹ A.a.O., S. 48.

¹³⁸⁰ Ebd.

¹³⁸¹ Melissa Matthes erörtert den Zusammenhang von Republikanismus und Feminismus und stellt die These auf, dass Gründungsgeschichten von Republiken aus einer immanenten Logik heraus häufig auf sexuell motivierten Gewaltakten gegenüber Frauen basieren. Vgl. Melissa Matthes: *The rape of Lucretia and the founding of republics. Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*, University Park Pennsylvania 2000, S. 3–6.

¹³⁸² Vgl. Livius 113. Diese Debatten gehen zeitweise ins Absurde: So wird Lucretia und Sextus Tarquinius eine amouröse Vorgeschichte unterstellt und Lucretia vorgeworfen, sie habe den Übergriff ja gewollt, heimlich Freude daran gehabt oder selbst provoziert. Eine sehr erhellende Übersicht über die Debatten gibt der im Rahmen der *Edinburgh Lectures* gehaltene Vortrag von Mary Beard: „Lucretia and the Politics of Sexual Violence“, auf: *Edinburgh Gifford Lectures Blog*, 09.05.2019.

der zahlreichen Diskussionen deutlich, scheint von höchster Wichtigkeit, um aus ihrem Tod einen *bedeutungsvollen* Tod zu machen, um daran anschließend die politischen Folgen als legitimierte Konsequenzen erkennen zu können. Die Situation Lucretia wirkt als bildgebendes Verfahren für die Gegenüberstellung zweier Systeme, deren Unvereinbarkeit durch den Suizid verdeutlicht wird. Da es kein richtiges, tugendhaftes Leben im Falschen geben kann, bleibt nur der Tod, um das Richtige zu erhalten und das Falsche anzugreifen. Damit erhebt sich nicht nur ein gedemütigtes Individuum, das sich selbstbestimmt der Erzählung des Aggressors widersetzt, sondern auch ein unterdrücktes Kollektiv: die wertebasierte und moralische Republik erhebt sich in Abgrenzung zu einer lasterhaften und skandalösen Monarchie. Das Gesetz der Gewalt wird durch das Gesetz der Tugend gekreuzt. Dies zeigt sich symbolisch in Lucretias Blut, als der treue Freund Brutus das Messer aus der Wunde zieht:

„Bei diesem Blut, das bis zur Entehrung durch den Königssohn das reinste war, schwöre ich, und ich rufe euch, ihr Götter, zu Zeugen, dass ich L. Tarquinius Superbus mitsamt seinem verruchten Weib und seiner Nachkommenschaft mit Schwert und Feuer und jeder möglichen Gewalt verfolgen und nicht zulassen werde, dass diese oder jemand anders in Rom als Könige herrschen.“¹³⁸³

Hier zeigt sich Lucretias Situation wichtig für die spätere Entwicklung der Idee des Blutzeugnisses – auch als Gegenentwurf zur monarchistischen Verknüpfung von Blut und Herrschaftsanspruch. Der Tod beweist und das Blut bezeugt die Reinheit von Lucretias Intention und es ist daher nicht überraschend, dass Verteidiger*innen monarchistischer oder auch monarchistisch gedachter göttlicher Ordnungen gerade diese Intention nachträglich in Zweifel ziehen und damit die republikanische Idee anzugreifen versuchen. Dabei ist in Lucretias heroischer Geste und den durch Livius überlieferten klaren Worten der Wille zur Deutungshoheit des eigenen Todes klar zu erkennen. Lucretia gibt sich alle Mühe, nicht missverstanden zu werden. Ein Szenario, das Sextus Tarquinius Lucretia im Fall der aktiven Gegenwehr angedroht hatte: „wenn sie tot wäre – erklärte er ihr, werde er einen Sklaven töten und nackt neben sie legen, damit es hieße, sie sei bei schmutzigem Ehebruch getötet worden.“¹³⁸⁴ Nicht der Tod, sondern diese angedrohte Schande und entzogene Deutungsmacht lässt Lucretia schließlich nachgeben. Bei aller patriarchalen Struktur der Situation ist es immerhin Lucretia, die ihren Tod und dessen Bedeutung zunächst selbst bestimmt. Es ist ebenso Lucretia, die Gericht über sich

URL: <https://blogs.ed.ac.uk/gifford-lectures/2019/05/09/lecture-3-lucretia-and-the-politics-of-sexual-violence> (Stand: 12.08.2023).

¹³⁸³ Livius: *Die Anfänge Roms*, S. 113f.

¹³⁸⁴ A.a.O., S. 112.

hält. Mehr als das Urteil von Vater und Ehemann zählt ihr eigenes Urteil. Lucretias Gericht wird Vorbild für die republikanische Gerichtsbarkeit: eine ‚innere‘ Gerichtsbarkeit, die nicht zum eigenen Vorteil, sondern nach strengen Prinzipien urteilt, ist zentrales Element, weshalb die Transformation von Lucretias Körper zum „*corpus politicum*“¹³⁸⁵ gelingt. Mit dem Transport des Leichnams auf den Marktplatz, stellt Weigel fest, wird inneres und äußeres Forum verbunden.¹³⁸⁶ Individuelles und kollektives Schicksal werden verknüpft, aus emotionaler Wehklage wird politische Anklage, aus Trauergemeinschaft wird politische Bewegung oder wie Matthes zusammenfasst: „It is the spectacle of Lucretis’s body, both literally and metaphorically, that helps to constitute the political ‚we‘.“¹³⁸⁷ Die körperliche Transformation, eine spektakuläre Priorisierung des richtigen Todes vor dem falschem Leben, die Unignorierbarkeit eines Sinnzusammenhangs und die Machtverschiebung gibt der Situation Lucretia die Charakteristik eines Martyriums – auch wenn Apologeten eines christlichen Märtyrertums im Nachgang Lucretia als Negativbeispiel nutzen werden, um in Abgrenzung dazu ‚wahre‘ Märtyrer*innen zu bestimmen.

Wie schon angedeutet, wird das Sterben der Lucretia in zahlreichen Varianten und mit verschiedenen Funktionen erzählt.¹³⁸⁸ In den antiken Quellen ist der Bezug wie in der einflussreichsten Erzählung des Livius (ca. 27 v.Chr.) vornehmlich positiv, die Variabilität besteht vor allem in der stilistischen und thematischen Ausgestaltung der Akzente. So bestärkt Ovids Version die erotische Komponente, Dionysios von Halikarnassos gibt psychologische Einblicke.¹³⁸⁹ Weitbrecht kommt zum Schluss, dass bei relativ konstanter narrativer Grundstruktur vor allem die politischen *Framings* für die Variabilität der Geschichten verantwortlich sind:

„Während nun die Handlungsebene von Frauenwette, Schändung und Selbsttötung in der Rezeption weitgehend stabil bleiben, ist es gerade diese politisch-historische Dimension des Geschehens, oder vielmehr der intrikate Zusammenhang von Geschlecht und Politik, von Öffentlichkeit und Privatheit, von Familie und Gemeinwesen im politischen Umbruch, der im Wiedererzählen immer wieder neu und anders aktualisiert wird.“¹³⁹⁰

Ergebnis ist eine Erzähltradition, in der laut Weitbrecht unterschiedliche Konfliktkonstellationen – Ehe mit dem Ideal der Keuschheit, Regierung

¹³⁸⁵ Weigel: „Lucretia. Exemplum, Gründungsoffer und Blutzugnis“, S. 47.

¹³⁸⁶ A.a.O., S. 48.

¹³⁸⁷ Matthes: *The rape of Lucretia*, S. 6f.

¹³⁸⁸ Vgl. Weigel: „Lucretia. Exemplum, Gründungsoffer und Blutzugnis“, S. 45.

¹³⁸⁹ Vgl. Renate Schrod-Grimm: *Die Selbstmörderin als Tugendheldin. Ein frühneuzeitliches Bildmotiv und seine Rezeptionsgeschichte*, Dissertation: Göttingen 2009, S. 118f.

¹³⁹⁰ Weitbrecht: „Vergegenwärtigung der Antike“, S. 244.

mit dem Ideal der Gerechtigkeit – zu einem sinnstiftenden Handlungszusammenhang verbunden werden.¹³⁹¹ Je nach Agenda der Autor*innen und Künstler*innen, die den ‚Stoff‘ verarbeiten und verbreiten, werden diese Sinnstrukturen unterschiedlich ‚gewebt‘. Für Tertullian und Augustinus stellt Lucretia ein spannendes Exempel dar – jedoch nicht für eine heroische Heldin, sondern für eine ruhmsüchtige Römerin.¹³⁹² Insbesondere Augustinus weist den Tod nicht als Beweis der Unschuld, sondern als Beleg ihrer christlich verstandenen Schuld aus, wenn er fragt: „War sie Ehebrecherin, warum rühmt man sie, war sie aber keusch, warum tötete sie sich?“¹³⁹³ Der Suizid als Strafe wird bei Augustinus zum Verdacht des Suizids aus Scham einer heimlichen Mitschuld. An dieser Stelle geht es nicht um reine Auslegung, sondern um Einverleibung des Narrativs, wie Weitbrecht feststellt: „Beginnend bereits mit der christlichen Ausdeutung durch Augustinus wandelt sich die Lucretia-Erzählung dabei zunehmend von einer Erzählung aus der Antike und über Antike zu einer Erzählung über das Eigene unter Zuhilfenahme von Antike(m).“¹³⁹⁴ Die eigenen Wertmaßstäbe und Moralvorstellungen werden zur Bewertung der Situation angelegt und zugleich damit bestätigt. Der Verweis auf Lucretia dient den Kirchenvätern auch als theoretisches Sprungbrett im „Übergang der antiken Selbsttötung zum Märtyrertod“¹³⁹⁵. Dass diese Vereinnahmung möglich ist, ist der narrativen Struktur der Situation Lucretia geschuldet. Die Erzählung bleibt durch die stets relevant bleibende Verknüpfung von Ehe, Tugend, Gewalt, Republik und Herrschaft über Jahrhunderte aktualisierbar. Dies erklärt die mannigfaltigen Lucretia-Rezeptionen „in Prosa und Ode, Bild und Skulptur, in der Epigrammatik und in der Predigt, im Kommentar [...] oder schließlich in der Dramatisierung etwa auf den städtischen Bühnen der Frühen Neuzeit“¹³⁹⁶. Zweck der Adaptionen ist in den meisten Fällen die Vergegenwärtigung des eigenen moralischen Kompasses, die Aufrechterhaltung des Bewusstseins der Verknüpfung von sexueller und politischer Gewalt, insbesondere aber das Bewusstsein über die Fragilität von Herrschaft in politisch unruhigen Zeiten.

Die fünfte thanatosophische These thematisierte den Todesbegriff als eine Art Stellwerk. Wird hieran ‚geschraubt‘, sind weitreichende systematische Veränderungen im ethischen und politischen Gefüge zu erwarten. Im ‚Proto-Martyrium‘ der Lucretia ist dies in Miniaturform zu entdecken. Zwar steht hier nicht der Todesbegriff an sich zur Disposition, jedoch verbildlicht Lucretias Tod als *Sterben-Für* zugleich Logik und Notwen-

¹³⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 243.

¹³⁹² Vgl. a.a.O., S. 118f.

¹³⁹³ Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1–10, S. 36.

¹³⁹⁴ Weitbrecht: „Vergegenwärtigung der Antike“, S. 244.

¹³⁹⁵ Weigel: „Lucretia. Exemplum, Gründungsoffer und Blutzeugnis“, S. 47.

¹³⁹⁶ Weitbrecht: „Vergegenwärtigung der Antike“, S. 243.

digkeit einer anderen politischen, aber auch juristischen und ethischen Ordnung. Der Tod wird zum bedeutungsvollen Tod, inszeniert als „gleichsam notwendiges oder unumgehbare Opfer für die Herstellung neuer politischer Verhältnisse.“¹³⁹⁷ Lucretia stellt durch die Priorisierung von prinzipientreuem Sterben über gedemütigtem Weiterleben eine Weiche für die römische Geschichte und bildet einen Blutstropfen, der das monarchistische Fass zum Überlaufen bringt. Ihr Tod ist nicht Grund, aber Anlass und Referenzpunkt für einen folgenschweren Systemwandel.

3.2.6 Wafa Idris: ‚Accept death with a powerful brave embrace‘

Am 27. Januar 2002 sprengt sich Wafa Idris im Alter von 28 Jahren vor einem Schuhgeschäft in der belebten Jerusalemer *Jaffa Road* in die Luft. Mit ihr stirbt ein Israeli, über hundert Menschen werden verletzt.¹³⁹⁸ Wafa Idris wuchs in einem Flüchtlingscamp im Ramallah auf und erlebte mit 12 Jahren die erste Intifada. Als junge Frau engagierte sie sich beim roten Halbmond, insbesondere im Kontext von Auseinandersetzungen mit israelischem Militär. Wafa Idris gilt als erste weibliche Märtyrerin – *šahīda* –¹³⁹⁹ in Palästina und wird mangels Testament oder einer anderen schriftlichen Erklärung je nach Perspektive als nationalistische, feministische oder muslimische Märtyrerin, als Selbstmörderin, Monster, Heldin, Terroristin, „Jeanne d’Arc Palästinas“¹⁴⁰⁰ oder „Mother of Palestine“¹⁴⁰¹ bezeichnet.¹⁴⁰² Mit der Tat löst sie eine innerpalästinensische Debatte über die Beteiligung von Frauen am *Dschihad* aus –¹⁴⁰³ und eine Welle westlicher medialer und akademischer Aufmerksamkeit für das Phänomen der weiblichen Selbstmordattentäterin.¹⁴⁰⁴

¹³⁹⁷ Weigel: *Märtyrer-Porträts*, S. 15.

¹³⁹⁸ Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death“, S. 209.

¹³⁹⁹ Das arabische Wort *šahīd* bezieht sich ebenso wie das griechische *martyr* auf das Wort ‚Zeuge‘, kann aber auch ‚sehen‘ und ‚ein Vorbild werden‘ bedeuten. Vgl. Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 41.

¹⁴⁰⁰ Friedericke Pannewick: „Wafa Idris – eine Selbstmordattentäterin zwischen Nationalheldin und Heiliger“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 110–113, hier S. 111.

¹⁴⁰¹ Julie Rajan: *Woman Suicide Bombers. Narratives of Violence*, Abingdon 2011, S. 248.

¹⁴⁰² Vgl. a.a.O., S. 29.

¹⁴⁰³ Vgl. Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 178.

¹⁴⁰⁴ Die Publikationen über weibliche *Suicide Bombers* im Allgemeinen und Wafa Idris im Besonderen sind zahlreich, z.B.: Mia Bloom: „Female suicide bombers. A global trend“, in: *Daedalus*, 136/1 (2007), S. 49–53; Claudia Brunner: „Occidentalism Meets the Female Suicide Bomber. A Critical Reflection on Recent Terrorism“,

Was macht Wafa Idris zur Märtyrerin, den Kontext um Wafa Idris zur märtyrerischen Situation? Wafa Idris gibt selbst relativ wenig Anhaltspunkte, um eine Neubestimmung von Leben und Tod, eine Verkehrung der Machtverhältnisse oder eine Transformation der Leiblichkeit auszuformulieren. Selbst Ort und Zeit der Explosion geben kaum Anhaltspunkte, um die Situation zu erfassen, sie wirken fast zufällig und entfalten gerade dadurch große beängstigende Wirkung. Je geringer die Menge an Information durch die Märtyrerin selbst, desto mehr Zurückhaltung ist bei der situativen Einordnung geboten. Wafa Idris' Tat, so scheint es, soll für sich stehen. Allein das Format gibt Hinweise auf die Botschaft: Wafa Idris ist die einzige in den Miniaturen vorgestellte Person, die nicht nur stirbt, sondern zugleich tötet. Sie nimmt nicht nur den eigenen, sondern den Tod des Anderen in Kauf. Als Selbstmordattentäterin zeigt sie, so Heinrich Popitz in *Phänomene der Macht*,

„daß die Entscheidung über Leben und Tod nicht nur beim Machthaber liegt. Sie [die Selbstmordattentäter*innen, EG] zeigen, daß gerade die Macht des Tötens jegliche Macht von Menschen über Menschen begrenzt. Macht kann vollkommen sein, weil sie das Äußerste tun kann. Macht ist unvollkommen, weil sich die Entscheidung zum Äußersten nicht monopolisieren läßt – jeder kann töten – und weil die Entscheidung, sich töten zu lassen, anderen nicht genommen werden kann.“¹⁴⁰⁵

Der als übermächtig Wahrgenommene ist selbst verletzlich, seine Macht nicht total. Es geht an dieser Stelle weder um reinen Suizid noch um einen Amoklauf, sondern um einen intimen Akt des gleichzeitigen Todes von im Leben getrennten und doch verbundenen Akteuren. Jacqueline Rose macht auf diese Ebene der Intimität aufmerksam: „Suicide bombing is an act of passionate identification – you take the enemy with you in a deadly embrace. As Israel becomes a fortress state and the Palestinians are shut into their enclaves, and there is less and less possibility of contact between the two sides, suicide bombing might be the closest they can get.“¹⁴⁰⁶ Rose bezieht die Tat auf die alltäglichen Gewalterfahrungen und die asymmetrischen Machtverhältnisse im Westjordanland. Der lang anhaltende Konflikt prägt Generationen in ihrer Haltung zur Gewalt.¹⁴⁰⁷ Christoph Reuter zitiert in *Mein Leben ist eine Waffe* Kamal Aqueel, einen ehe-

in: *Signs*, 32, Nr. 4 (2007), S. 957–971; Chelsea Rock: „Complicating ‚female suicide bombers‘. Violence, agency and gender in the rhetoric of shahida“, in: *Honors Theses* 267 (2006).

¹⁴⁰⁵ Heinrich Popitz: *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992, S. 60.

¹⁴⁰⁶ Jacqueline Rose: „Deadly Embrace“, in: *London Review of Books*, 26/21 (2004), URL: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v26/n21/jacqueline-rose/deadly-embrace> (Stand: 13.07.2023).

¹⁴⁰⁷ Vgl. ebd.

maligen Friedensaktivisten zum Thema *šahīda*: „1996 waren wir fast alle noch dagegen. Heute nicht mehr. [...] Wir alle fühlen, dass wir diese Situation nicht mehr ertragen können, dass dieser Druck der Demütigungen uns alle explodieren lassen müsste. Sie tun es, für uns.“¹⁴⁰⁸ Gewalt und Rechtfertigung, kollektives Leid und stellvertretendes Sterben, Gegner*innenschaft und Intimität, Einschluss und Ausbruch, Suizidverbot und Attentat, werden durch das *Suicide Bombing* – und in gesteigerter Form als *Female Suicide Bombing* – als Gleichzeitigkeit verwirklicht. Machtverhältnisse werden in ihrer immensen Komplexität sichtbar. Die paradox wirkenden Dynamiken geben der märtyrerischen Situation ein Rätsel im levinasschen Sinne auf – ein Ereignis, das sich nicht ignorieren lässt, das wachhält und das vor allem einen diskursiven Raum öffnet. Ein Raum der Unwissenheit, in dem jedoch der Wunsch, die Situation zu verstehen dem Wunsch, die Situation in die eigene Agenda zu integrieren, unterliegt – ein Problem, das auch beim Schreiben dieser Miniatur fortwährend mitgedacht werden muss. Insofern liegt hier eine Situation vor, die mit ihren komplexen Bedeutungsebenen – Gender, Postkolonialismus, Antisemitismus, Religion – bei gleichzeitig fehlender Verstehensanleitung durch die Märtyrerin selbst, eine Vielzahl von ideologischen Deutungen auf den Plan ruft.

Die Erzählung der Situation Wafa Idris ist, vielleicht noch mehr als andere hier vorgestellte Fälle, eine Multiplayer-, Postproduktion¹⁴⁰⁹. Der Kampf um die narrative Deutungshoheit erfolgt im Rahmen von vier maßgeblichen, sich kreuzenden Erzählsträngen: Wafa Idris als nationale, säkulare Widerstandskämpferin gegen Israel, als radikal-islamische Muslima im *Dschihad* gegen Ungläubige, als Feministin in Palästina gegen eine patriarchale Gesellschaft und als gescheiterte Existenz, die ihren Suizid als politischen Akt tarnt. Die Adressat*innen der Erzählungen sind dementsprechend ebenso heterogen: unter anderem erreicht die Botschaft die Bevölkerung der palästinensischen Gebiete, die israelische Öffentlichkeit, Frauen und Mädchen der ‚arabischen Welt‘, Feminist*innen der ‚westlichen Welt‘. In allen vier Narrativen wird deutlich, dass die geschlechtliche Identität Wafa Idris’ keine Randnotiz, sondern elementarer Kern des Sinngebungsprozesses ihrer Tat darstellt. Dabei verschleiert der Verweis auf die geschlechtliche Identität und die damit zusammenhängenden Motivlagen die Möglichkeit einer vorrangig politischen Intention, weshalb die Narrationen selten die politischen Herrschaftsverhältnisse in Frage stellen, sondern vielmehr patriarchale und kolonialistische Erzählungen reproduzieren.¹⁴¹⁰ Kurz nachdem sich Wafa Idris in die Luft sprengte,

¹⁴⁰⁸ Christoph Reuter: *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter, Psychogramm eines Phänomens*, München 2002, S. 139.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 202.

¹⁴¹⁰ Vgl. Rajan: *Woman Suicide Bombers*, S. 2.

beginnt, wie Pannewick beschreibt, eine Art „Wettbewerb“ säkularer und islamistischer Kräfte um das Monopol über das propagandistisch so erfolgreiche Modell heiliger nationaler Märtyrerinnen.¹⁴¹¹ Es wird ein Poster verbreitet, das Wafa Idris als Kämpferin der *Al-Aksa Märtyrer Brigaden*, dem bewaffneten Arm der *Fatah* ausweist.¹⁴¹² Gezeigt wird eine junge Frau mit offenem Haar und einem Stirnband im *Kufiya*-Muster, ein Symbol für den säkularen nationalistischen Freiheitskampf der Palästinenser*innen.¹⁴¹³ Wenig später werden durch die radikal-islamistische *Hamas* andere Poster verbreitet: das Foto wird retuschiert, aus dem nationalistischen wird ein *hamas*-grünes Stirnband mit der Aufschrift „Gott ist die Antwort“¹⁴¹⁴. Fotos von Wafa Idris, die eine liberale junge Frau im akademischen Talar oder geschminkt mit Lederjacke zeigen, werden grafisch bearbeitet – aus der Hochsteckfrisur wird ein Kopftuch.¹⁴¹⁵ Die ästhetische Nachbearbeitung der *Hamas* geht einher mit einer Akzeptanz weiblicher Attentäterinnen. Radikale Islamisten hatten Frauen bislang vor allem die Rolle der Mutter und Schwester von Märtyrern zugeordnet, als Unterstützung und Zuflucht der männlichen Kämpfer. Begründet wurde der Sinneswandel, von nun an weibliche Märtyrerinnen zu begrüßen, mit der Ausnahmesituation der politischen Lage,¹⁴¹⁶ jedoch ist zu vermuten, dass die geistigen Führer das mobilisierende und symbolische Potenzial von *šahīdas* erkannten. Auf Wafa Idris' Trauerzug skandierten junge Frauen: „Der Dschihad ist nicht nur für Männer“¹⁴¹⁷ und stilisierten damit die Tat nicht nur als Befreiungsschlag gegen Israel bzw. ‚die Juden‘, sondern zugleich gegen die patriarchale Unterdrückung von Frauen in der palästinensischen Gesellschaft sowie als sanktionierende Antwort auf einen überheblichen Westen und dessen gleichstellungspolitischen Imperativ.

Bei aller Varianz der Deutungen gibt es doch narrative Gemeinsamkeiten. So wird der besondere ‚Horror‘¹⁴¹⁸ oder die besondere Größe der Tat in der Vereinigung von Leben und Tod entdeckt. Die Frau in ihrer Rolle der Lebensspenderin, bringt den Tod. Die Frau Wafa, die nach einer Totgeburt kein Kind mehr bekommen kann, wird zur Mutter Palästinas. Das palästinensische Fernsehen spielt fast täglich das Lied mit der Textzeile: „Oh Palestine of the Arabs. Allah Akbar, oh Wafa! But you chose Shahada [martyrdom]. In death you have brought life to the aspira-

¹⁴¹¹ Pannewick: „Wafa Idris“, S. 111.

¹⁴¹² Für eine genaue Analyse der verschiedenen Poster siehe Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 43–51.

¹⁴¹³ Vgl. ebd.

¹⁴¹⁴ Pannewick: „Wafa Idris“, S. 111.

¹⁴¹⁵ Vgl. Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 46.

¹⁴¹⁶ Vgl. Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death“, S. 212.

¹⁴¹⁷ Pannewick: „Wafa Idris“, S. 111.

¹⁴¹⁸ Vgl. Rajan: *Woman Suicide Bombers*, S. 234.

tion.“¹⁴¹⁹ Es ist bemerkenswert, dass Wafa Idris’ Tat nicht, wie die meisten Märtyrergeschichten, als *imitatio christi*, sondern als Nachfolge Mariens beschrieben wird. So veröffentlicht die ägyptische Zeitung Hadith Al-Medina kurz nach der Tat:

„If it was the Holy Spirit that placed a child in Mary’s womb, perhaps that same Holy Spirit placed the bomb in the heart of Wafa, and enveloped her pure body with dynamite. From Mary’s womb issued a child who eliminated oppression, while the body of Wafa became shrapnel that eliminated despair and aroused hope. It is not surprising that the enemy in both cases was the same.“¹⁴²⁰

Als symbolische Lebensspenderin, Hoffnungsgeberin und geistige Mutter wird Wafa Idris auch Namenspatronin von Krankenhäusern, Bibliotheken und Gebäuden in der gesamten arabischen Welt.¹⁴²¹ Wafa Idris wird zur Ikone und zur Inspiration für nachfolgende Attentäterinnen.¹⁴²² Neben der Überhöhung werden auch Narrative angeboten, die die Tat ihrer möglichen politischen Dimension berauben. Claudia Brunner benennt diese Versuche als kolonialistische Projektionen: „Although these analyses are presented as objective investigations, they are better characterized as counterterrorist literature, covertly adopting occidentalist frames.“¹⁴²³ Arabische Selbstmordattentäterinnen werden als „Women with Problems“¹⁴²⁴ dargestellt, als tragische individuelle Opfer rückständiger Gesellschaften: „Is it possible that Wafa Idris, a paramedic in the Red Crescent, committed suicide this week on Jaffa Street mostly because her life was so miserable?“¹⁴²⁵ Es entstehen, wie Anne-Marie McManus beschreibt, „Sentimental Terror Narratives“,¹⁴²⁶ die politische Motivationen kategorisch ausschließen. So dienen die einzelnen Narrative – nationalistisch, radikal-islamistisch, liberalistisch – vor allem der Legitimation und Delegitimation verschiedener Formen von Gewalt.

¹⁴¹⁹ A.a.O., S. 232.

¹⁴²⁰ Zitiert nach a.a.O., S. 247. Diese Interpretation ist auf vielen Ebenen bemerkenswert, insbesondere der letzte Satz zeigt, dass hier vorrangig ein antisemitisches Narrativ verbreitet wird, das das Schicksal von Christ*innen und Palästinenser*innen als Opfer einer jüdischen Übermacht verknüpft und darüber Gewalt sowohl legitimiert als auch mobilisiert.

¹⁴²¹ Vgl. a.a.O., S. 232; 247f.

¹⁴²² Bekannteste Nachfolgerin wird Dareen Abu Ayshe, die in einem Videotestament explizit auf Wafa Idris Bezug nimmt. Vgl. Graitl: *Sterben als Spektakel*, S. 198–215; Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 181.

¹⁴²³ Brunner: „Occidentalism Meets the Female Suicide Bomber.“, S. 957.

¹⁴²⁴ Rajan: *Woman Suicide Bombers*, S. 64.

¹⁴²⁵ A.a.O., S. 80.

¹⁴²⁶ Anne-Marie McManus: „Sentimental Terror Narratives: Gendering Violence, Dividing Sympathy“, in: *Journal of Middle East Women’s Studies*, 9/2 (2013), S. 80–107.

Die sechste thanatosophische These thematisierte den Zusammenhang von Todesbegriff und Gewalt. Gewalt ist eine zwischenmenschliche Beziehung, eine weltliche Beziehung, die, wenn man Anna Szklarskas Ausführungen folgt, von der Sphäre der menschlichen Interaktionen nicht wegzudenken, nur umzuformen ist:

„Violence is based on a paradox because it prompts us to appoint power, which then creates new types of violence. This often causes rebellion, revolt and resistance. In other words – it is a fantasy to dream of its final elimination from the sphere of human interactions. The fear of violence pushes man into the arms of power, under the sovereign’s wings. The embracing power provokes breaking free from it. When it ends again in a bloody revolution, people longing for safety and order are even ready to comply with authoritarian power.“¹⁴²⁷

Todesangst kann der Legitimation von Gewalt ebenso dienen wie eine Todessehnsucht, die den Tod als Ende der Gewalt imaginiert. Ein gewalttätiger Akt wie Wafa Idris’ Anschlag, durch den nicht nur zwei Menschen getötet, sondern über hundert Menschen verletzt und traumatisiert wurden, konfrontiert die Gesellschaft – oder Gesellschaften – nicht nur mit ihrer eigenen Sterblichkeit, sondern erzwingt eine Positionierung zu der Gewalt, gegen die sich eine *andere* Gewalt richtet. Verschiedene Logiken der Gewalt werden so sichtbar und im Diskurs – zumindest vermeintlich – vergleichbar. Hier muss unterschieden werden, ob die Gegenüberstellung zum Zwecke einer moralischen Rechtfertigung der eigenen Gewalt oder aber zur Demaskierung von normalisierter hegemonialer Gewalt dient. Ähnlich wie Brechts „Was ist ein Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?“¹⁴²⁸ fragt Wafa Idris durch die Tat ‚Was ist ein *Suicide Bombing* gegen Unterdrückung mit Militärgewalt?‘ Chelsea Rock weist auf den Vergleich von unterschiedlichen Formen der Gewalt und deren Rezeption in der westlichen Medienberichterstattung hin: „While shahidas’ violence may seem cruel and evil to us, war and bombing from a distance is legitimized through sanitizing language such ‚War on Terrorism‘ and ‚freedom fighting.‘“¹⁴²⁹ Interessant ist hier die Formulierung ‚bombing from a distance‘, als bestehe gerade darin der charakteristische Unterschied. Es ist auffällig, dass in der Berichterstattung über Wafa Idris, aber auch in Szklarskas Text die Umarmung, also gerade die *distanzlose* Umschlingung,

¹⁴²⁷ Anna Szklarska: „The Category of Violence in Modern Philosophy“, in: *Edukacja Etyczna*, 16 (2019), S. 5–22, hier S. 9.

¹⁴²⁸ Bertolt Brecht: *Die Dreigroschenoper*, Berlin 1994, S. 91.

¹⁴²⁹ Rock: „Complicating ‚female suicide bombers‘, S. 39. Umso spannender ist aus diskursanalytischer Perspektive die Bandbreite der Strategien, die von dieser Fragestellung ablenken. Auch diese *Derailing*-Versuche führen letztlich zu Formen von patriarchaler und/oder kolonialer Gewalt. Vgl. Rajan: *Woman Suicide Bombers*, S. 2f.

ein wiederkehrendes Motiv ist, das zudem mit Macht assoziiert wird – *embracing power, powerful embrace*.¹⁴³⁰ Wenn Gewalt Kommunikation ist, wie Szklarka betont,¹⁴³¹ ist das Selbstmordattentat die schockierende Aussage, dass das Sein ein Gefangensein im innerweltlichen *Deadlock* der Gewalt ist. Distanz zu dieser totalen Umschlingung ist nur durch den Ausbruch aus der Welt zu erreichen. Der Tod erscheint hier paradoxerweise nicht als gewalttätiger Feind, sondern als Schlüssel zum Ende der Gewalt.

3.2.7 Sokrates: ‚Märtyrer der Wahrheit‘

Sokrates (469–399 v.Chr.) wird im bereits fortgeschrittenen Alter von einem Athener Gericht wegen Verführung der Jugend und Unfrömmigkeit zum Tode verurteilt. Sokrates entscheidet sich gegen die Flucht und für die Annahme des Urteils, das er jedoch – und das begründet er ausführlich – für ungerecht und unvernünftig hält. Er trinkt in heiterer Stimmung den Becher mit Schierlingssgift und stirbt in der Gefängniszelle in Anwesenheit von Freunden und Schülern. Der Tod des Sokrates wurde einflussreich in Philosophie, Kunst, Literatur thematisiert.

Was macht Sokrates zum Märtyrer, den Kontext um Sokrates zur märtyrerischen Situation? Wie alle Miniaturen ist auch diese heikel. Sokrates ist nicht in aller erster Linie als Märtyrer erkannt worden. Karl Jaspers erkennt ihn zwar als „Märtyrer der Philosophie“¹⁴³² und Johannes Geffcken als „ersten Märtyrer“¹⁴³³, Wegbereiter für Christus und die später folgenden christlichen Märtyrer*innen,¹⁴³⁴ andere wie Franz Schupp befinden den Begriff des Märtyrers für Sokrates aber „ganz und gar unpassend“¹⁴³⁵, da Opferbereitschaft, Pathos und Leiden im sokratischen Sterben keine Rolle spielen. Nicht das Bekenntnis, sondern die Erkenntnis, nicht der Glaube, sondern die freie Selbstüberzeugung bestimmen die sokratische Geste.¹⁴³⁶ Mit den für diese Untersuchung angesetzten Kriterien kann die Situation durchaus als eine märtyrerische verstanden wer-

¹⁴³⁰ Vgl. Ägyptische Zeitung *Al-Sha'ab* am 01.02.2002, zitiert nach Straub: *Das Selbstmordattentat im Bild*, S. 179: „It's a woman who has now proved that the meaning of women's liberation is to free their body from this world's trials, and to accept death with a powerful brave embrace.“

¹⁴³¹ Vgl. Szklarka: „The Category of Violence in Modern Philosophy“, S. 16.

¹⁴³² Karl Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. Die maßgebenden Menschen*, München 1964, S. 90.

¹⁴³³ Johannes Geffcken: „Die Christlichen Martyrien“, in: *Hermes*, 45 (1910), S. 496.

¹⁴³⁴ Zur Rezeption der sokratischen Geste durch das frühe Christentum siehe: Dariusz Karłowicz: *Socrates and Other Saints. Early Christian Understandings of Reason and Philosophy*, Eugene 2017.

¹⁴³⁵ Franz Schupp: *Geschichte der Philosophie. Antike*, Band 1, Hamburg 2013, S. 184.

¹⁴³⁶ Vgl. Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, S. 103.

den: bei Sokrates findet sich eine differenzierte Betrachtung und alternative Interpretation von Leben und Tod, die eine Vorstellung vom Tod als größtes Übel auf mehreren Ebenen zurückweist. Das Überleben hat keinen großen Wert, das Hauptaugenmerk liegt darauf, „daß man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muß, sondern das gute Leben.“¹⁴³⁷ Und ‚gut leben‘ bedeutet nicht ein Leben auf der Suche nach Annehmlichkeiten, sondern die Suche nach Wahrheit, Vernunft und Transformation von Unrecht in Recht, auch wenn diese Suchbewegung Unannehmlichkeiten mit sich bringt – eine Geisteshaltung, die sich im Denken seines Schülers Platon fortsetzt, wie Karłowicz bemerkt: „Plato has no doubts about the mission of philosophy being connected to the risk of death.“¹⁴³⁸ Jedoch ist dieser Tod nicht wirklich relevant, wie Jaspers im Hinblick auf die sokratische Geste bemerkt: „Der Tod ist nicht mehr wichtig. Er wird nicht verschleiert, aber das eigentliche Leben ist nicht Leben zum Tode, sondern Leben zum Guten.“¹⁴³⁹ Doch nicht nur die Priorisierung des ‚wahren Lebens‘ vor einem unredlichen Leben ist die Denkfigur, die Sokrates dem Tod gelassen entgegentreten lässt, sondern auch die Unwissenheit, ob der Tod überhaupt ein Übel sei. Sokrates führt diese Frage in seiner Verteidigungsrede aus, in dem er zwei Alternativen nennt:

„Denn eins von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein noch irgendeine Empfindung von irgend etwas haben, wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn.“¹⁴⁴⁰

Entweder ein Übergang in einen ewigen traumlosen Schlaf oder ein Übergang der Seele in ein *anderes* Leben steht Sokrates bevor und an beidem kann er nichts Übles finden. Im *Phaidon* wird die zweite Variante diskutiert. Nicht der Tod, sondern das Weiterleben der Seele steht im Vordergrund: „Tritt also der Tod den Mensch an, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege.“¹⁴⁴¹ Die Seele wird durch den Tod nicht angetastet oder nur insofern, als dass dieser sie vom eher störenden und Erkenntnisgewinn erschwerenden Leib entlastet. Der Tod funktioniert hier nicht als Gleich- oder Ganzmacher, sondern als Trennnadel.

¹⁴³⁷ Platon: *Kriton*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 2, Darmstadt 1973, S. 71–108, hier S. 87.

¹⁴³⁸ Karłowicz: *The Archparadox of Death*, S. 13.

¹⁴³⁹ Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, S. 94.

¹⁴⁴⁰ Platon: *Des Sokrates Apologie*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 2, Darmstadt 1973, S. 1–69, hier S. 65.

¹⁴⁴¹ Platon: *Phaidon*, S. 169.

Interessanterweise ist diese Auftrennung kein Automatismus, sondern vielmehr eine Art individueller Abnabelungsprozess, der je nach Lebensführung unproblematisch oder mit Komplikationen verläuft: wer bereits im Leben durch das Philosophieren eine gewisse Unabhängigkeit vom Leiblichen geprobt hat, wird weniger Probleme haben als eine Seele „durchzogen von dem Körperlichen, womit sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorgen um ihn, gleichsam zusammengewachsen ist.“¹⁴⁴² Der Tod wird den Hinterbliebenen sichtbar als Transformation des beseelten Leibes in einen Leichnam. Dieser hat nichts mehr mit Sokrates gemein. Daher belächelt Sokrates Kriton wegen dessen Nachfrage zu Beerdigungswünschen: „Er [Kriton, EG] glaubt vielmehr, ich sei jener, den er in kurzem als Leichnam sehen wird.“¹⁴⁴³ Logischerweise ist Sokrates gegenüber dem Verbleib seiner sterblichen Überreste leidenschaftslos: „Ganz wie es euch beliebt.“¹⁴⁴⁴ Die kommende Migration der Seele transformiert Sokrates – *wahrscheinlich*, denn gewiss ist im Tode nichts – nicht in eine neue Körperlichkeit, sondern in eine körperlose Existenz. Sokrates erwartet, wie Gehring zuspitzt, nach dem Tod einen ‚unbeschwerten Debattierclub‘¹⁴⁴⁵, in dem sich die guten Seelen interessanter Persönlichkeiten in ein ewiges – nicht von weltlichen Mächten unterbrochenes oder gar bedrohtes – Gespräch vertiefen können.¹⁴⁴⁶ So kann Sokrates mit Blick auf seine Hinrichtung sagen: „Jedoch, es ist Zeit, dass wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen außer nur Gott.“¹⁴⁴⁷ Sokrates’ Verteidigungsrede ist voller Spitzen gegen die Athener Mitbürger, die ihn richten. Nicht gegenüber einer Mehrheit, einer verbreiteten Meinung oder einer Autorität will Sokrates Rechenschaft ablegen, sondern allein ‚dem Gotte‘, d.h. jedoch auch: der Wahrheit, der Vernunft und seinem Gewissen.

„Ich werde mehr dem Gotte gehorchen als euch, und solange ich noch Atem und Kraft habe, werde ich nicht aufhören, der Wahrheit nachzuforschen und euch zu mahnen und aufzuklären und jedem von euch, mit dem mich der Zufall zusammenführt, in meiner gewohnten Weise ins Gewissen reden: Wie, mein Bruder, um Einsicht, Wahrheit und möglichste Besserung deiner Seele kümmerst du dich nicht und machst dir darüber keine Sorge?“¹⁴⁴⁸

¹⁴⁴² A.a.O., S. 83.

¹⁴⁴³ Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, S. 93.

¹⁴⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Gehring: *Theorien des Todes*, S. 21.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Platon: *Des Sokrates Apologie*, S. 67.

¹⁴⁴⁷ A.a.O., S. 69.

¹⁴⁴⁸ Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, S. 89.

Sokrates' Anspruch auf Wahrheits- und Vernunftorientierung bejaht eine andere Ordnung als die damalige politische Ordnung der Stadtpolitik,¹⁴⁴⁹ auch wenn er diese nicht prinzipiell, sondern nur deren schlechte Ausführung kritisiert. Dem Fehlurteil der „so genannten Richter“¹⁴⁵⁰ setzt er die Rechtsprechung der „wahre[n, EG] Richter“¹⁴⁵¹ in der Unterwelt entgegen – mehr eine Spitze gegen die unvernünftigen Mitbürger als eine Erlösungsvorstellung. In seiner Verteidigungsrede lehnt er es ab, um Gnade zu bitten, sondern geht vielmehr zum Gegenangriff über:

„Was aber nun hierauf folgen wird, gelüftet mich euch zu weissen, ihr, meine Verurteiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer, die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen als die, mit welcher ihr mich getötet habt. Denn jetzt habt ihr dies getan in der Meinung, nun entledigt zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, wie ich behaupte. [...] Denn wenn ihr meint, durch Hinrichtungen dem Einhalt zu tun, dass euch niemand schelten soll, wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar, noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten, dass man möglichst gut sei.“¹⁴⁵²

Mit dieser Drohung ist eine Grunddynamik des Märtyrer*innen-Phänomens ausgesprochen, nämlich der Vorgang, dass die Verletzung des widerständigen Leibes durch das System letztlich das System selbst verletzt: „Denn wißt nur, wenn ihr mich tötet, einen solchen Mann, wie ich sage, so werdet ihr mir nicht größeres Leid zufügen als euch selbst.“¹⁴⁵³ Das vermeintliche Opfer biegt den Angriff auf die Angreifenden zurück, die Macht wird verkehrt. Ernst Müller bemerkt, dass diese Textstelle später von frühchristlichen Märtyrer*innen wahrgenommen und fast wortgleich für die eigene Agenda kopiert wird.¹⁴⁵⁴ Sokrates ist indes überzeugt, „daß es für den guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben, noch im Tode“¹⁴⁵⁵, dass jedoch ‚die Verurteiler‘ durch ihre falsche Lebenspraxis sowohl im Leben als auch im Tode gestraft seien: „Jetzt also gehe ich hin und bin von

¹⁴⁴⁹ Vgl. Gehring: *Theorien des Todes*, S. 44.

¹⁴⁵⁰ Platon: *Des Sokrates Apologie*, S. 67.

¹⁴⁵¹ Ebd.

¹⁴⁵² A.a.O., S. 61.

¹⁴⁵³ A.a.O., S. 39.

¹⁴⁵⁴ Vgl. Ernst Müller: „Schierlingsbecher und Kreuz. Der christianisierte Sokrates“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern*, München 2007, S. 49–51, hier S. 50.

¹⁴⁵⁵ Platon: *Des Sokrates Apologie*, S. 67.

euch der Strafe des Todes schuldig erklärt; diese aber sind von der Wahrheit schuldig erklärt der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit.“¹⁴⁵⁶ Und weiter: „Allein, daß nur nicht dies gar nicht schwer ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, aber weit schwerer, der Schlechtigkeit; denn sie läuft schneller als der Tod.“¹⁴⁵⁷ Durch sein ‚wahres‘ und ‚gutes‘ Leben ist er imprägniert gegen jedes Übel unabhängig von Leben und Tod und kann daher gelassen sterben. Die Botschaft der Szene fasst Gehring zusammen: „Nicht allein durch Worte, sondern durch die eigene Tat verpflichtet sich der Philosoph der Wahrheit.“¹⁴⁵⁸ Die Bereitschaft, das ihm zugeteilte Gift zu trinken, stellt keine heroische Geste dar, sondern eine Prüfung, die die konsequente Verknüpfung von ‚gut‘ und ‚wahr‘ leben, denken und handeln auf die Probe stellt. Sokrates’ Entscheidung, so Gehring, „das Todesurteil zu akzeptieren, [zielt, EG] darauf, einen politischen Raum zu verändern – einen solchen Raum womöglich sogar erst durch das Philosophieren, durch die Kraft des Dialogs zu schaffen.“¹⁴⁵⁹ Die Szene von Sokrates’ Tod bietet damit ein Lehrstück, das Prioritäten im Sinne von Wahrheit und Vernunft zurechtrückt: „doch aber dünkte es mich notwendig, des Gottes Sache über alles andere zu setzen.“¹⁴⁶⁰

Erzählt und überliefert wird die Situation ‚sterbender Sokrates‘ insbesondere durch die Schriften seines Schülers Platon, der durch eine erklärende Darstellung die Figur ‚Sokrates‘ am stärksten prägte. Drei Texte bilden die narrative Grundstruktur der philosophischen Hagiographie mit den drei Phasen: Verteidigung vor Gericht (*Des Sokrates Apologie*), Verweigerung der Flucht (*Kriton*) und Sterben und Tod (*Phaidon*). Alle Texte stellen weniger detaillierte Tatsachenberichte dar, sondern bilden philosophische Debatten ab – Gedanken über Recht und Gerechtigkeit, über wahre Lebenspraxis, Unsterblichkeitsvorstellungen und die Beschaffenheit der Seele. Dabei scheinen die Räume – zunächst das Gericht, dann die Gefängniszelle – den rationalen Erwägungen mehr Glaubhaftigkeit zu verleihen und damit für Anschlussfähigkeit zu sorgen.¹⁴⁶¹ Christodoulos Papavarnavas führt aus, wie gerade das Gefängnis zum literarischen Raum werden konnte, in dem altgriechische Vergangenheit und die Gegenwart christlicher Märtyrer*innen koexistieren konnten.¹⁴⁶² Das Sterben selbst

¹⁴⁵⁶ A.a.O., S. 61.

¹⁴⁵⁷ Ebd.

¹⁴⁵⁸ Gehring: *Theorien des Todes*, S. 38.

¹⁴⁵⁹ A.a.O., S. 42.

¹⁴⁶⁰ Platon: *Des Sokrates Apologie*, S. 15.

¹⁴⁶¹ Sokrates äußert gegenüber Kriton, dass eine Flucht aus dem Gefängnis all seine philosophischen Aussagen unglaublich machen würde. Vgl. Platon: *Kriton*, S. 83.

¹⁴⁶² Vgl. Christodoulos Papavarnavas: *Gefängnis als Schwellenraum in der byzantinischen Hagiographie. Eine Untersuchung früh- und mittelbyzantinischer Märtyrerakten*, Berlin, Boston 2021, S. 50.

wird – anders als bei den folgenden christlichen Märtyrer*innen – durch Platon mit nüchterner Heiterkeit beschrieben. Sokrates fragt den Gefängnisaufseher, der ihm den Schierlingsbecher reicht, nach Tipps und scherzt, ob auch vom Gift etwas den Göttern geopfert werden solle. Platon beschreibt keine Schmerzen oder Gesten der Schmerzüberwindung, sondern nur das sukzessive Taubwerden der Glieder. Dies ist bei aller Parallelität der Szenen der größte Unterschied zwischen den Narrativen von Sokrates' und Christi Tod. Wie Müller mit Verweis auf den Kirchenvater Justin bemerkt, hat Sokrates am *Logos* teil, Christus jedoch *verkörpert* den *Logos* – das Wort ward Fleisch.¹⁴⁶³ Das christliche Narrativ ist damit ein anderes: erzählt wird nicht die Geschichte eines alten Mannes, der seinen Leib aufgibt, sondern die eines jungen Menschen, der körperlich stirbt, körperlich aufersteht und auch in der Ewigkeit körperlich ist. Christliche Autoren standen vor der Herausforderung, sich auf die wirkmächtige Szene des Sokrates zu beziehen, um die Überlegenheit einer transzendenten Ordnung zu bestätigen, ohne jedoch die sokratische Geste zu nah an das einmalige Ereignis der *Passio* zu rücken.¹⁴⁶⁴ Es sei in jedem Fall, so führt Müller aus, kein Zufall, dass das Aufkommen von Märtyrer*innen mit der christlichen Rezeption von Platons *Phaidon* zusammenfällt.¹⁴⁶⁵

Die siebte thanatosophische These regte dazu an, den relationalen Zusammenhang von Todesdenken und Wahrheitsbegriff zum Prüfstein philosophischer Ansätze zu machen. Sie empfahl außerdem, besonderes Augenmerk darauf zu legen, mit welchen Mitteln die Vorstellung eines ‚wahren Lebens‘ durchgesetzt wird. Die sokratische Thanatosophie setzt auf Vernunft und Überzeugungskraft. Schlechte Gesetze müssen durch gute Argumentation geändert, dürfen aber nicht übertreten werden.¹⁴⁶⁶ Diese Haltung ergibt, wie Jaspers zusammenfasst: „Anspruch ohne Fanatismus, höchste Möglichkeit ohne Verfestigung in Moral, Sichoffenhalten für den einzigen Punkt des Unbedingten.“¹⁴⁶⁷ Leben bedeutet für Sokrates nicht, wie für Badiou oder Levinas, Wahrheit zu tragen, sondern sich radikal nach ihr auszurichten und sich damit von der Todesangst zu emanzi-

¹⁴⁶³ Vgl. Müller: „Schierlingsbecher und Kreuz“, S. 50.

¹⁴⁶⁴ Das trifft nicht nur auf frühchristliche Autoren zu, sondern auch auf Hegel: „Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen [...] Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte.“ Hegel zitiert nach Müller, S. 51.

¹⁴⁶⁵ Vgl. ebd. Zur Einordnung frühchristlicher Lesarten des *Phaidon* siehe auch Giulia Sissa: „Socrates' Passion“, in: Jan Bremmer und Marco Formisano (Hrsg.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, S. 244–253.

¹⁴⁶⁶ Vgl. Platon: *Kriton*, S. 97.

¹⁴⁶⁷ Jaspers: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, S. 94.

pieren. Seine Kritik gilt den Athenern, die „leichtsinnig“¹⁴⁶⁸ und „ohne Vernunft“¹⁴⁶⁹ Gewalt anwenden, da sie nicht Recht von Unrecht unterscheiden können. Der Angriff auf die ‚Verurteiler‘ zielt nicht auf deren Leiber, mündet nicht in Gewalt – auch nicht in Racheakte durch die von Sokrates’ Tod sehr berührten Freunde und Schüler. Der Angriff zielt mit heiterer Gelassenheit nicht auf das Leben der Athener, sondern – und das ist wirkmächtig – auf deren Lebensbegriff. Trotz aller Unwissenheit kann Sokrates mit einer bestechenden Gewissheit über die Überlegenheit der Wahrheit sagen, „daß ich auf keinen Fall anders handeln werde, und müßte ich noch so oft sterben.“¹⁴⁷⁰

3.2.8 Edith Stein: ‚Mir selber tot, nur leb’ für dich‘

Edith Steins vielschichtiger Lebensweg lässt sich bereits im Namen ablesen: *Dr. phil. Edith Stein, Selige, Heilige Schwester Teresia Benedicta a Cruce*. Edith Stein wird 1891 in Breslau geboren. Sie wird im jüdischen Glauben erzogen, wendet sich aber schon als Jugendliche davon ab und bezeichnet sich selbst als Atheistin. In ihrem Studium interessiert sie sich vor allem für Psychologie und Phänomenologie, sie lernt, lehrt und promoviert bei Edmund Husserl, eine Habilitation wird ihr jedoch wegen ihres Geschlechts und ihrer jüdischen Abstammung verwehrt. Sie konvertiert zum katholischen Glauben und tritt 1933 in den Orden der *Unbeschuhten Karmelitinnen* ein. Aus Köln flieht sie später mit ihrer Schwester Rosa ins niederländische Echt. Als auch dort die Deportation von getauften Jüdinnen und Juden durch die Nationalsozialisten droht, versucht sie in die Schweiz umzusiedeln, was an der Trägheit und dem politischen Unwillen des Vatikans und der Schweizer Behörden scheitert.¹⁴⁷¹ Anfang August 1942 werden Edith Stein und ihre Schwester nach Auschwitz-Birkenau deportiert und ermordet. Edith Stein wird als Theresia Benedikta vom Kreuze 1987 selig- und 1998 heiliggesprochen und ist damit erste katholische Märtyrerin und Heilige jüdischer Abstammung.

Die Person Edith Stein ist interessant, da sich in ihrem Lebensweg viele weltanschauliche Strömungen queren. Nicht allein deshalb wird sie als Brückenbauerin zwischen den Religionen und Patronin von Europa verehrt. „Das Lebensexperiment dieser Frau“, so Biografin Elisabeth Endres, „ist ein Stück Geschichte unserer Zeit; in ihm werden geistige und

¹⁴⁶⁸ Platon: *Kriton*, S. 89.

¹⁴⁶⁹ Ebd.

¹⁴⁷⁰ Platon: *Des Sokrates Apologie*, S. 39.

¹⁴⁷¹ Vgl. Elisabeth Endres: *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987, S. 287.

soziale Auseinandersetzungen erkennbar.“¹⁴⁷² Edith Stein ist überzeugte Deutsche, geborene Jüdin, konvertierte Christin, Frauenrechtlerin, Konservative, Philosophin, Mystikerin. Mehrmals verlässt sie Lebenskontexte, um sich einem anderen Zugang zur Wahrheit hinzugeben – nicht im Sinne von Sprunghaftigkeit, sondern mit dem Anspruch einer stringenten und strengen inneren Entwicklung. Ihre philosophischen Fragen platzieren sich im Spannungsfeld zwischen geistiger Eigenständigkeit und Gemeinschaft, thematisieren Einfühlung, Empathie und Intersubjektivität, fordern sowohl Kontemplation als auch Engagement in der Welt, untersuchen *Endliches und ewiges Sein*.¹⁴⁷³

Was macht Edith Stein zur Märtyrerin, den Kontext um Edith Stein zur märtyrerischen Situation? Vor der Einordnung von Edith Steins Martyrium muss auf einen grundlegenden Widerspruch aufmerksam gemacht werden: die Tatsache, dass Edith Stein gerade nicht wegen ihres Glaubens oder ihrer Überzeugungen ermordet wurde, sondern allein aus rassenideologischen Gründen. Demnach könnten alle getauften und ungetauften Jüdinnen und Juden ebenso als Märtyrer*innen gelten. Es ist dieser Spalt zwischen einer Persönlichkeit, die während ihres Lebens mehrere Konversionen erlebte und einer als unveränderbar konstruierten ‚nicht-arischen Identität‘, die die übliche märtyrerische Transformationserzählung verkehrt. In Edith Steins Fall wird jene Identität angegriffen, die sie durch Bekehrung, Taufe und Ordensbekenntnis überschritten hatte. Daniel Krochmalnik weist auf diese Schwierigkeit hin: „Ob sie eine christliche oder eine jüdische Märtyrerin war, ist objektiv wie subjektiv unentscheidbar und macht ihren Fall für beide Glaubensgemeinschaften so problematisch.“¹⁴⁷⁴ Insofern stellt sich für die Einordnung der Situation ‚Edith Stein‘ die Frage, ob überhaupt ihr Denken, ihre Stellung zu weltlicher Macht, ihre Botschaft eine Rolle spielt, wenn doch der Grund ihrer Ermordung davon völlig unabhängig ist. Anhand einer sehr dichten Textstelle sollen diesen Zweifeln zum Trotz kurz die relevanten Bedeutungsebenen angerissen werden. Ihr im Juni 1939 verfasstes Testament beendet Edith Stein mit folgendem bemerkenswerten Zusatz:

„Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zgedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, dass er mein Leben und

¹⁴⁷² A.a.O., S. 6.

¹⁴⁷³ Dies ist der Titel ihres posthum erschienen Hauptwerks: Edith Stein: „Endliches Und Ewiges Sein. Versuch Eines Aufstiegs zum Sinn des Seins“, in dies., *Edith Steins Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Andreas Uwe Müller, Bd. 11/12. Freiburg 2006.

¹⁴⁷⁴ Daniel Krochmalnik: „Judentum und Martyrium. Das Zeugnis Edith Steins in jüdischer Prospektive“, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, Bd. 3, Würzburg 1997, S. 50–63, hier S. 50.

sterben annehmen möchte ... für die Heiligung und Vollendung unseres heiligen Ordens, namentlich des Kölner und des Echter Karmels, zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: dass keines von ihnen verloren gehe.“¹⁴⁷⁵

Hier lässt sich deutlich eine märtyrerische Haltung des Sterbens-Für erkennen. ‚Mit Freuden‘ nimmt Edith Stein – als *Theresia Benedikta vom Kreuze* – den Tod auf sich als Opfer für die Kollektive, denen sie sich zugehörig fühlte: den Karmel, das jüdische Volk, Deutschland, die Welt, die Familie. Der individuelle Tod findet als ‚Heilung‘, ‚Rettung‘, ‚Vollendung‘ und ‚Sühne‘ der Gemeinschaften seine sinnhafte Bestimmung. Er ängstigt nicht, sondern kann durch das ‚Ruh in Gott‘ als Enthobensein von allen Verpflichtungen und Verantwortungen ‚mit Freuden‘ erwartet werden.¹⁴⁷⁶ Das Gottvertrauen sorgt dafür, dass ihr stellvertretender Tod das Leben der Anderen bedeutet: „Aber ich vertraue ... darauf, daß der Herr mein Leben für alle genommen hat.“¹⁴⁷⁷ Der akzeptierende Gestus darf nicht als Tatenlosigkeit missverstanden werden. Noch im März 1939 hofft Edith Stein, „daß die Herrschaft des Antichrist [Adolf Hitler, EG] wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg, zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann“¹⁴⁷⁸ und bittet Papst Pius XI, sich offiziell gegen Antisemitismus zu positionieren. Auch im klösterlichen und intellektuellen Umfeld wirbt sie für eine jüdisch-christliche Perspektive. Umso irritierender wirkt die Übernahme und Betonung des antijudaistischen Motivs von der Schuld der Jüdinnen und Juden am Tod Christi. Doch die Perspektive ist stringent: „Erst als Christin war ihr die Bedeutung des jüdischen Volkes in der Heilsgeschichte aufgegangen.“¹⁴⁷⁹ Felix Schandl bringt diese Verknüpfung von persönlichem Schicksal und den großen theologischen Erzählungen auf den Punkt:

„So treffen wir in Edith Stein auf ein Opfer von Auschwitz, das bei aller genannten Besonderheit hinsichtlich der intellektuellen und

¹⁴⁷⁵ Waltraud Herbstrith (Hrsg.): *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Freiburg 1980, S. 138.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Edith Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970, S. 37.

¹⁴⁷⁷ Edith Stein: *Edith Steins Werke*. Herausgegeben von Lucy Gelber und Romaeus Leuven. Druten. Freiburg im Breisgau 1977, Band IX, S. 121.

¹⁴⁷⁸ A.a.O., S. 133.

¹⁴⁷⁹ Deutsche Bischofskonferenz: „Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Heilsprechung von Edith Stein am 11. Oktober 1998“, auf: [dkb.de](https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/hirtenwort-der-deutschen-bischoefe-zur-heilsprechung-von-edith-stein-am-11-oktober-1998), 05.10.1998. URL: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/hirtenwort-der-deutschen-bischoefe-zur-heilsprechung-von-edith-stein-am-11-oktober-1998> (Stand: 15.07.2023).

kulturellen Dimension seiner Existenz bis in eben diesen Tod hinein teilhatte an antijudaistischen theologischen Positionen und Formulierungen ... Die Opfer von Auschwitz und christlicher Antijudaismus als einer Wurzel von Auschwitz kommen in Edith Stein zur tödlichen Synthese.“¹⁴⁸⁰

Edith Stein hegt den Wunsch nach Bekehrung aller Jüdinnen und Juden und die Vorstellung, dass nach Bekehrung und Taufe aller die Ankunft des Messias geschehe.¹⁴⁸¹ In diesem Kontext werden ihre bekannt gewordenen Worte zitiert, mit denen sie sich im Moment der Deportation an ihre Schwester richtet: „Komm, wir gehen für unser Volk.“¹⁴⁸²

Mit diesem Satz ist zugleich der Kern der narrativen Struktur berührt. Es ist dieser Satz, der Edith Stein zu einer ‚schwierigen Heiligen‘¹⁴⁸³ werden lässt. Denn neben der Verehrung einer hochgebildeten Konvertitin wird hier zugleich das Narrativ des schuldigen jüdischen Volkes verbreitet und das Leid und die Gewalt des *Holocaust* im Rahmen eines Sinnzusammenhangs auf subtile Weise legitimiert. Im *Hirtenwort der Deutschen Bischöfe* anlässlich ihrer Heiligsprechung heißt es: „Sie ging als gläubige Christin in innerer Solidarität den Weg ihres Volkes mit.“¹⁴⁸⁴ Ein Weg, der von der Heilsgeschichte vorgezeichnet ist: „Der Weg, den Edith Stein an der Hand des Herrn ging, endete nicht in der Gaskammer von Auschwitz, sondern in der Auferstehung mit Christus. Dies bezeugt die Kirche durch die feierliche Heiligsprechung, die der Heilige Vater heute vornimmt.“¹⁴⁸⁵ Das Brandopfer des *Holocaust* kann die *Christin* nicht vernichten, sondern verhilft ihr im Gegenteil zum ewigen Leben. Das Martyrium funktioniert hier nicht als Aufruf zur Nachfolge oder als Gründungsopfer, sondern als ‚Versöhnungsopfer‘. Edith Stein will das Kreuz tragen, um das jüdisch-christliche Verhältnis zu versöhnen.¹⁴⁸⁶ Diese Botschaft ist wie die Heiligsprechung heikel und wurde kontrovers diskutiert. In einer benevolenten Lesart wird mit der Heiligsprechung eine Frau verehrt, die mehr als andere für Frieden, interreligiösen Dialog,

¹⁴⁸⁰ Felix Schandl: *„Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!“*. Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942), Sinzig 1990, S. 160.

¹⁴⁸¹ Vgl. Endres: *Edith Stein*, S. 281f.

¹⁴⁸² A.a.O., S. 9. Es gibt jedoch auch Interpretationen, die ‚unser Volk‘ als Ausdruck für ‚Volk der Deutschen‘ oder ‚Volk der Christen‘ lesen. Vgl. a.a.O., S. 289.

¹⁴⁸³ So titelt das Magazin *Focus* anlässlich der Heiligsprechung. *Focus*: „Edith Stein. Schwierige Heilige“, auf: focus.de (Archiv 1998), 12.09.2017. URL: https://www.focus.de/politik/deutschland/schwierige-heilige-edith-stein_id_1906550.html (Stand: 16.07.2023).

¹⁴⁸⁴ Deutsche Bischofskonferenz: „Hirtenwort“, 1998.

¹⁴⁸⁵ Ebd.

¹⁴⁸⁶ Vgl. Elias Füllenbach: „Die Heiligsprechung Edith Steins – Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?“, in: *Freiburger Rundbrief, Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung*, 6/650 (1999), S. 3.

Frauenrechte und Bildung einstand. Kritiker*innen sehen darin jedoch den Versuch, Edith Stein nicht als Blutzeugin, sondern als Entlastungszeugin einzusetzen. So äußerte Günther Anders den Verdacht, dass Edith Stein der katholischen Kirche als ‚Alibi‘ dienen könnte, um von der Schuld und Untätigkeit des *Heiligen Stuhls* abzulenken.¹⁴⁸⁷ Andreas Kraß und Thomas Frank fragen berechtigterweise: „Verdeckt ihre Verehrung als katholische Ordensschwester und Märtyrerin jene Diskriminierung, die sie als Frau, Jüdin und Intellektuelle erdulden musste?“¹⁴⁸⁸ Wird dabei auch übersehen, dass ihre Entscheidung für den Glauben Resultat dieser Diskriminierungen war? So stellt sich die Frage, ob die Heiligsprechung zur Versöhnung beiträgt oder im Gegenteil der Verdacht der Vereinnahmung der *Shoa* durch die katholische Kirche zu einem „Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog“¹⁴⁸⁹ wird.

Die achte thanatosophische These benennt, dass die Verhältnisbestimmung von Interiorität/Exteriorität und die Begrifflichkeit des Todes im Prinzip das selbe Problem beantworten. Im Denken Edith Steins findet zeitlebens eine intensive intellektuelle Auseinandersetzung statt, wie Individuum und Gemeinschaft, wie Innenraum und Welt im Verhältnis zu denken sind und wie sich das Subjekt eben in diesem Spannungsfeld entfalten kann. Edith Steins Faszination für Husserls phänomenologischen Ruf ‚zu den Sachen‘, der einen Gegenentwurf zum gesteigerten subjektivistischen Interesse des 19. Jahrhunderts bietet, ergibt sich wie die Faszination für das katholische Klosterleben aus dem Anspruch der Strenge und Sauberkeit des Denkens und der sich daraus ergebenden Konsequenzen. Edith Stein ist der Überzeugung, dass echte, vollkommene Gemeinschaft durch keine irdische Gemeinschaft erreicht werden kann, jedoch geben diese einen Vorgeschmack darauf, dass und wie die absolute Einsamkeit überwunden werden kann.¹⁴⁹⁰ Wie kann Gemeinschaft im Gegensatz zu einer gestaltlosen Masse oder einem Zusammenschluss vereinzelter Monaden bereits auf Erden gelingen? Edith Steins Antwort: „Der Mensch ist gerufen, in seinem Innersten zu leben. Nur von da ist die Auseinandersetzung mit der Welt möglich.“¹⁴⁹¹ Subjekte sollen sich nicht gegenseitig auf sich beziehen, sondern vielmehr – jede für sich – im Inne-

¹⁴⁸⁷ Vgl. Günther Anders: *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966*, München 1985, S. 26f.

¹⁴⁸⁸ Kraß/Frank: *Tinte und Blut*, S. 9.

¹⁴⁸⁹ Füllenbach: „Die Heiligsprechung Edith Steins“, S. 3.

¹⁴⁹⁰ Vgl. Endres: *Edith Stein*, S. 158f.

¹⁴⁹¹ Dieser Ausspruch wurde zum Anlass ihrer Seligsprechung auf Plaketten gedruckt und verbreitet, vgl. „Edith Stein hat unserer Zeit etwas zu sagen“, auf: vaticannews.va, 09.08.2022. URL: <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2022-08/deutschland-edith-stein-auschwitz-jahrestag-itv-sr-ancilla-frau.html> (Stand: 16.07.2022).

ren „mit ihrem innersten ‚persönlichen‘ oder seelischen Leben vereint“¹⁴⁹² sein. Es ist die Formel, die sich auch bei Meister Eckhart finden lässt: „ganz drinnen, ganz draußen“¹⁴⁹³. Durch diese innere Ausrichtung auf das Äußerste entstehen, so Edith Stein, freie Personen, die sich für sich und die Gemeinschaft verantwortlich fühlen.¹⁴⁹⁴ Der durch Einkehr kultivierte Innenraum ist dabei kein Eigenheim, sondern ein Raum der Stille: „Wenn die Seele in sich selbst leer und in sich geschlossen ist, ja, wenn das eigene, geräuschvolle Ich ganz fort ist, dann ist Raum und Stille, dass anderes Platz finden und sich vernehmbar machen kann.“¹⁴⁹⁵ Stille bedeutet hier nicht die bereits genannte ‚Totenstille‘, sondern Platz für das *ganz Andere*. Den existenziellen Wunsch, Platz für das Andere im Selbst einzurichten drückt Edith Stein auch in einem Gedicht aus: „Lass überseh’n mich ganz mein kleines Ich, dass ich, mir selber tot, nur leb’ für dich.“¹⁴⁹⁶ Der *Tod-für-mich* wird zum *Leben-für-Gott*, das irdische Leben zu einem Interimszustand, der sich in der Spannung von *Schon* und *Noch-Nicht* auf prekäre Weise hält: Noch einzeln, aber schon in Gemeinschaft, noch Selbst, aber schon für das Andere. Noch irdisch lebend, aber schon sterbend für die Welt durch die Aufnahme des Kreuzes. Noch jüdisch, aber schon getauft. Der Tod verspricht die Auflösung dieser Spannung und den Tausch des *Noch-Nicht* während des Tragen des Kreuzes in ein ‚Es ist vollbracht‘.

3.2.9 Perpetua und Felicitas I: „Ein vorzügliches Glied an Christi Leib“

Perpetua, eine gebildete römische Adlige von 22 Jahren, wird am 7. März 203 n.Chr. zusammen mit ihrer Sklavin Felicitas und drei weiteren Genossen für ihren christlichen Glauben in der Arena von Karthago wilden Tieren ausgesetzt und hingerichtet. Das Martyrium von Perpetua und Felicitas ist eines der reichhaltigsten und meist besprochensten.¹⁴⁹⁷ Das

¹⁴⁹² Endres: *Edith Stein*, S. 158.

¹⁴⁹³ Meister Eckhart: „Expositio sancti evangelii secundum Iohannem“, in: *Werke II, Lateinische Werke*, ed. Niklaus Largier, Frankfurt am Main 2008, S. 487–537, hier S. 497.

¹⁴⁹⁴ Vgl. Endres: *Edith Stein*, S. 158.

¹⁴⁹⁵ Edith Stein: *Edith-Stein-Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Michael Linssen, Freiburg 2000, Bd. 13, S. 35.

¹⁴⁹⁶ Edith Stein: „Ich bin bereit“, in: Christian Leven, *100 Gebete, die das Leben verändern*, Stuttgart 2005, S. 94.

¹⁴⁹⁷ Vgl. dazu Jan Bremmer und Marco Formisano (Hrsg.): *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012; Cornelia Wild: „Corona aeternitatis – Der Wettstreit des Märtyrers“, in: Weigel (Hrsg.): *Martyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzug und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 71–73; Petr Kitzler:

liegt zum Einen an der recht gut dokumentierten detaillierten Quellenlage der *Passio*, die neben dem Vor- und Nachwort eines Herausgebers auch ausführliche Beschreibungen aus Erster-Personen-Perspektive von der Zeit vor und während der Gefangenschaft enthalten sowie die Schilderung des Martyriums selbst durch eine*n nicht bekannte*n Autor*in.¹⁴⁹⁸ Zum Anderen besticht das Martyrium der Perpetua durch die hochauflösende Einbettung in familiäre und soziale Kontexte und bildgewaltige Visionen, die Verfolgung und Hinrichtung in einen kosmischen Sinnzusammenhang einfügen.

Was macht Perpetua und Felicitas zu Märtyrerinnen, den Kontext um sie zu einer martyrischen Situation? Das Martyrium von Perpetua und Felicitas ist geprägt von der Gegenüberstellung und Parallelisierung zweier Daseinsweisen. Auf der einen Seite steht die irdische Welt mit ihren normativen Anforderungen: Perpetua ist stillende Mutter und der Verbleib ihres Säuglings Gegenstand der Berichte. Auch wird in mehreren Szenen beschrieben, wie ihr Vater voller Gram versucht, sie von ihrem Willen zum Martyrium abzubringen.¹⁴⁹⁹ In der *Passio* appelliert der Prokurator an Perpetua: „Schone der grauen Haare deines Vaters, nimm Rücksicht auf die Kindheit des Knaben, opfere für das Wohl der Kaiser!“¹⁵⁰⁰ Perpetua antwortet „Das tu ich nicht“¹⁵⁰¹ und erteilt damit den Rollenerwartungen der weltlichen Ordnung – Sohn, Vater, Kaiser – eine Absage. Asmuth bemerkt, dass ein Ehemann und Vater des gemeinsamen Kindes überraschenderweise mit keinem Wort in der *Passio* erwähnt ist,¹⁵⁰² dies wird in der später datierten *Acta Perpetuae* interessanterweise nachgeholt.¹⁵⁰³ Auf der anderen Seite steht die ewige Welt einer göttlichen Ordnung, die Perpetua in Vorahnungen und Visionen vor-erlebt. Nicht die Blutsverwandtschaft, sondern die geistige Verwandtschaft zu den Glaubensbrüdern und -schwestern ist in dieser Ordnung maßgeblich. Soziale

From ‚Passio Perpetuae‘ to ‚Acta Perpetuae‘. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church, Berlin, Boston 2015.

¹⁴⁹⁸ Ob Perpetua Teile der Texte selbst verfasst hat oder ob ihre Tagebücher als Grundlage für die Verarbeitung durch einen unbekannten Autoren dienten, ist nicht geklärt. Vgl. Asmuth: „Körperliche Christen“, S. 286. Zur Quellenlage siehe außerdem: Bremmer: *Perpetua’s Passions*, S. 2–6.

¹⁴⁹⁹ Vgl. *Die Akten der Hl. Perpetua und Felizitas*, in: Frühchristliche Apologeten Band II, aus dem Griechischen oder Lateinischen übersetzt von Gerhard Rauschen (Martyrerakten). Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 14, München 1913, S. 328–344, hier S. 335.

¹⁵⁰⁰ A.a.O., S. 333.

¹⁵⁰¹ Ebd.

¹⁵⁰² Asmuth: „Körperliche Christen“, S. 286.

¹⁵⁰³ Vgl. Julia Weitbrecht: „Maternity and Sainthood in the Medieval Perpetua Legend“, in: Jan Bremmer und Marco Formisano (Hrsg.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, S. 150–166, hier S. 153.

Differenzierungen wie Geschlecht oder Stand spielen keine Rolle. Insofern ist es auffällig, aber nicht abwegig, dass sich Perpetua in einer Vision in einen Mann verwandelt, um siegreich gegen den Satan zu kämpfen.¹⁵⁰⁴ Neben der Gegenüberstellung zweier unvereinbarer Wirklichkeiten einer sozial geordneten irdischen Welt und einer diese Ordnung aufhebenden geistigen Welt wird Perpetuas klare Entscheidung kommuniziert, „keine Hoffnung mehr auf die Welt zu setzen“¹⁵⁰⁵. Für Perpetua und die im Kerker entbindende Felicitas bedeutet das auch, keine Hoffnung mehr auf ihre Kinder zu setzen. Ein Leben nach irdischen Maßstäben scheint sinnlos, dem Tod kann als Schritt zur Wiedergeburt gelassen entgegengetreten werden. Felicitas' Mutterkörper, der gerade noch rechtzeitig vor der Hinrichtung gebärt, soll durch das Martyrium selbst als Glied Christi wiedergeboren und so von allem Irdischen gereinigt werden: „Ebenso kam Felicitas, froh, daß sie glücklich geboren hatte, um mit den Tieren zu kämpfen, von dem einen Blutvergießen zum anderen, zuerst Wehmutter, dann Fechterin, im Begriffe, sich nach der Geburt durch eine zweite Taufe zu reinigen.“¹⁵⁰⁶ Perpetua indes wird beim Einzug in die Arena als „Braut Christi“¹⁵⁰⁷ beschrieben – am Ende des großen Massenschauspiels mit den wilden Tieren wartet auf sie nicht der Tod, sondern die ewige Bindung der Liebe, die sie durch ihr ‚Ja‘ besiegt. Die Wandlungen von Frau zu Mann, von Mutter zu Braut, von Körpern zu Gliedern Christi sind im Martyrium sehr viel präsenter als etwa die Gegenüberstellung von irdischen und göttlichen Herrschaftsverhältnissen. Die Hauptkonfliktlinie verläuft weniger zwischen den Märtyrerinnen und der politischen Macht des Septimius Severus, sondern in ihrem Inneren: der Konflikt tobt entlang der sozialen Rolle der Frauen, die als Töchter, Schwangere, Stillende, Mütter die Grenzen ihrer sozialen Identität übertreten.

Das Martyrium von Perpetua und Felicitas wird von vielen Autor*innen rezipiert und weitererzählt. Dabei werden je nach Agenda der Erzähler*innen unterschiedliche Aspekte akzentuiert. Hervorgehoben werden sollen an dieser Stelle zwei bemerkenswerte Texte vertrauter Autoren: Tertullians Trostbrief *An die Märtyrer* aus dem Jahre 203 und die *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, die ca. 400–420 entstand.¹⁵⁰⁸ Beide Texte sollen nun separat auf ihre narrative Struktur hin untersucht werden. Da Augustins Predigt in bemerkenswerter Weise auf die Ebene der Geschlechtlichkeit abhebt, soll diese erst in der Überprüfung der letzten These betrachtet werden, so dass zunächst

¹⁵⁰⁴ Vgl. *Die Akten der Hl. Perpetua und Felicitas*, S. 336f.

¹⁵⁰⁵ A.a.O., S. 332.

¹⁵⁰⁶ A.a.O., S. 341.

¹⁵⁰⁷ Ebd.

¹⁵⁰⁸ Tertullian nennt nicht explizit die Namen der Christ*innen, dass es sich dabei um Perpetua, Felicitas und ihr Gefolge handelt, ist aber sehr wahrscheinlich.

Tertullians Schrift im Vordergrund steht: Tertullian adressiert in sechs Kapiteln die Gefangenen im Kerker. Er ruft zur Einigkeit auf und stellt eine Reihe von Vergleichen an, die den Märtyrer*innen zur Einsicht verhelfen sollen, dass sie sich in einer vorzüglichen Lage befinden. Tertullians Vorhaben würde heute als klassisches *Reframing* bezeichnet werden. Tertullian weist der Situation – Gemeindemitglieder sitzen mit Aussicht auf einen qualvollen Tod im Kerker – eine den Sinnzusammenhang diametral verkehrende Deutung zu. Hier agiert er ganz paulinisch: das Schwache ist das Starke.¹⁵⁰⁹ Er reinterpretiert die Situation, indem er die Außenwelt als wahren Kerker erkennt, den die Gesegneten erfreulicherweise durch ihre Gefangenschaft verlassen konnten: „Denn, wenn wir uns daran erinnern, daß die Welt selbst vielmehr ein Kerker ist, so werden wir erkennen, daß Ihr vielmehr aus einem Kerker herausgegangen als in einen Kerker eingetreten seiet.“¹⁵¹⁰ Der Kerker, so Tertullian weiter, bietet Abgeschiedenheit von der Welt, vor anstößigem heidnischem Verhalten und sogar vor der Christ*innenverfolgung selbst: „Schaffen wir den Namen Kerker ganz ab, nennen wir ihn Ort der Zurückgezogenheit.“¹⁵¹¹ Tertullians Umcodierung findet auch auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmungen statt:

„Darum, Gesegnete, haltet Euch höchstens für solche, die aus einem schweren Kerker in einen leichten Gewahrsam versetzt sind. Er hat zwar seine Finsternisse, aber Ihr selbst seid das Licht; es gibt dort Ketten, aber Ihr seid frei vor Gott; es ist dort eine dumpfige Ausdünstung, aber Ihr seid ein Wohlgeruch; es wird zwar ein Richter erwartet, aber Ihr seid diejenigen, welche über die Richter selbst richten werden. [...] Und, wenn Ihr auch einige Lebensfreuden verloren habt, so ist es ja ein Handelsgeschäft, etwas verlieren, um größeres zu gewinnen.“¹⁵¹²

Nicht nur die Empfehlung, die irdischen Qualen im Vergleich zum himmlischen Gewinn als gering zu beurteilen, prägt Tertullians Argumentation, sondern auch eine Reihe an Umdeutungen konkreter Sinneseindrücke: römisches Opferrauchwerk wird nicht als wohlriechend, sondern als „garstig“¹⁵¹³ empfunden, in der wollüstigen Welt der heidnischen Gelage sind „unsaubere Dünste“¹⁵¹⁴ und „Gebrüll“¹⁵¹⁵ viel unangenehmer als Unannehmlichkeiten des Kerkers. Tertullian arbeitet damit für eine sinnlich-

¹⁵⁰⁹ Vgl. 2Kor 12,9f.: „Daher finde ich Gefallen an Schwächen, an Mißhandlungen, an Notlagen, an Verfolgungen und Bedrängnissen für den Messias; wenn ich nämlich schwach bin, dann bin ich vermögend.“

¹⁵¹⁰ Tertullian: *An die Märtyrer*, S. 217.

¹⁵¹¹ Ebd.

¹⁵¹² Ebd.

¹⁵¹³ A.a.O., S. 218.

¹⁵¹⁴ A.a.O., S. 217.

¹⁵¹⁵ Ebd.

körperliche Wahrnehmungsverschiebung, die bereits im Diesseits den Vorgeschmack einer zweiten leiblichen Realität eröffnet – ein Leib, der nicht dem Verfall preisgegeben ist. Tertullians Brief gleicht einer propagandistischen Schrift mit dem vorrangigen Ziel, die Überlegenheit des Christentums gegenüber einer heidnischen, vergänglichen Herrschaft zu verbreiten. Das schließt die Darstellung der Überlegenheit des ewigen, verklärten Leibs über den vergänglichen Leib prominent mit ein. Der Körper ist nicht Ort der Emanzipation, sondern Ort der Transformation.

Die neunte thanatosophische These definierte den Leib als Ort, an dem sich Verhältnisse manifestieren und den Tod als transformative Dynamik, die diese inkorporierten Verhältnisse radikal verkehrt. Das Beispiel von Perpetua und Felicitas zeigt, wie körperlich die Grenzkonflikte und Überschneidungen nicht nur gedacht, sondern auch erlebt und gelebt werden. Dies steht exemplarisch für die frühchristlichen Martyriumsberichte, denn, wie Asmuth feststellt, geschehen „das Martyrium und sein Wunder [...] auf körperliche Weise. Die Umwandlungen sind körperlich. Tod und Auferstehung sind körperlich. Die Erhöhung der Person der Märtyrerin oder des Märtyrers vollzieht sich im Leib.“¹⁵¹⁶ Der neue, von Paulus angekündigte heilige Leib ist einer ohne Alter, Tod, Scham und Schmerz. Diese ganz real gedachte doppelte Körperlichkeit wird in der Szene von Felicitas' Entbindung deutlich: die gebärende Felicitas wird spöttisch gefragt, warum sie so jammere, schließlich seien die Qualen des nahenden, von ihr mit Freuden erwarteten Kampfes mit den wilden Tieren doch viel schlimmer. Felicitas antwortet „Jetzt leide ich selbst, was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.“¹⁵¹⁷ Im Martyrium werfen die Märtyrer*innen einen ihrer zwei Körper ab. Sie entledigen sich ihres weltlichen Ich-Körpers und werden an Christi Leib vorzügliches Glied.¹⁵¹⁸

3.2.10 Perpetua und Felicitas II: Gebären und geboren werden

Das Martyrium von Perpetua und Felicitas soll im *Double Feature* zur Überprüfung zweier thanatosophischer Thesen dienen. Die Charakteristik der märtyrerischen Situation und ihrer narrativen Struktur wurden nun

¹⁵¹⁶ Asmuth: „Körperliche Christen“, S. 288.

¹⁵¹⁷ *Die Akten der Hl. Perpetua und Felizitas*, S. 339.

¹⁵¹⁸ Vgl. Augustinus: *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, zitiert nach: Angela Berlis: „Zeichenhaftes Sterben. Deutungen des Todes von Frauen und Männern am Beispiel des Martyriums“, in: Silvia Schroer (Hrsg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, S. 68–70, hier S. 69.

bereits umrissen. Es wurde erkennbar, dass die Aspekte Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit in dieser Miniatur kaum losgelöst voneinander betrachtet werden können. Gerade weil die Protagonistinnen weiblich sind, treten die körperlichen Erfahrungen in den Vordergrund.¹⁵¹⁹ Gerade weil die Körperlichkeit so prominent besprochen wird, werden weibliche Attribute zum Argument in der Arena kosmischer Sinnkonstruktion. Nachdem zuvor der Fokus auf die doppelte Körperlichkeit und die Transformation des hinfälligen in den verklärten Leib gelegt wurde, soll nun am selben Beispiel gezeigt werden, inwiefern Todesdenken als vergeschlechtliches Denken konstruiert wird. Dazu wird, wie angekündigt, Augustins *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas* die Grundlage bieten.

Augustinus predigt anlässlich des Hinrichtungstags der Märtyrerinnen, den er als Geburtstag ausweist.¹⁵²⁰ Für seine Erzählung ist das Geschlecht der Heiligen zentral. Wie bereits Tertullian baut auch Augustin seine narrative Struktur entlang der Gegenüberstellung von irdischer und göttlicher Ordnung auf, verwendet dazu aber insbesondere weiblich konnotierte Aspekte wie Felicitas' Schwangerschaft, die er als doppelte Schwangerschaft beschreibt:

„Denn sie war schwanger an Leib und Herz. Diese Schwangerschaft hatte sie in befruchtender göttlicher Beiwohnung empfangen, jene in menschlicher Ehe; jene Geburt verzögerte das Naturgesetz, diese beschleunigte die gewaltsame Verfolgung; jener fehlte die Reifezeit, diese stand im Verhör; jene würde, wenn übereilt, in einer Fehlgeburt enden; diese würde getötet werden, wenn sie verleugnet würde. Es hatte also das tieffromme Weib an die Strafe der Frau als Gebärende gedacht und die Jungfrauengeburt bekannt, jener wies sie ihren Platz im fleischlichen Bauche, dieser in der geistigen Brust an; unter jener seufzte sie menschlich belastet, unter dieser jauchzte sie göttlich geehrt.“¹⁵²¹

Die Schwangerschaften von Leib und Herz durchlaufen die selben Stationen – Befruchtung, Reife, Geburt – jedoch unter ganz anderen Gesetzmäßigkeiten. Das ungeborene Leben ist in einem Fall ein Kind, stellvertretend für ein ‚Weiter so auf Erden‘. Im anderen Fall ist das ungeborene Leben jenes der Märtyrerin selbst, die – wenn sie den Glauben nicht leugnet – im göttlichen Glanz wiedergeboren wird. Durch Augustins lobende Bemerkung, Felicitas werde „nicht durch die Last ihrer Gebärmutter behindert“¹⁵²², zeichnet sich ab, dass er die Weiblichkeit der Protagonistin-

¹⁵¹⁹ Vgl. Berlis: „Zeichenhaftes Sterben“, S. 66.

¹⁵²⁰ Vgl. a.a.O., S. 56.

¹⁵²¹ Augustinus: *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, S. 69.

¹⁵²² Ebd.

nen vor allem deshalb betont, um für das Narrativ die Kontraste von Macht und Ohnmacht hochzufahren. In einer abschließenden Bemerkung ergänzt Augustinus, dass an jenem Tag auch männliche Märtyrer starben und nennt zugleich den Grund, weshalb er diese in der Erzählung vernachlässigt: „Das geschah nicht deswegen, weil die Ehefrauen den Gatten an Würde vorgehen, sondern weil die schwache Frau den erbitterten Feind durch ein noch grösseres Wunder beugte und männliche Tugend für ewige Glückseligkeit stritt.“¹⁵²³ Sogar Frauen als schwaches Geschlecht in verletzlichster Situation des Wochenbetts sind in der Lage, tapfer den Kampf gegen den Satan anzutreten:

„Dass sie im Dienste des Königs Christus, nur ganz leicht gegürtet, keiner Widrigkeit wichen – nicht gehemmt als schwächeres Geschlecht, nicht entnervt durch Weibergedanken, nicht durch eine blendende Welt verweichlicht, unerschrocken vor Drohungen – als weibliche Wesen heissen Herzens, als Frauen mannhaft, als zarte Wesen hart, als Schwache tapfer gekämpft haben, [dadurch] haben sie mit dem Geist das Fleisch besiegt, mit der Hoffnung die Furcht, den Teufel mit dem Glauben, die Welt mit der Liebe.“¹⁵²⁴

Auch Augustin nutzt die paulinische Figur ‚das Schwache ist das Starke‘ und verstärkt damit nicht nur den Glauben an die Überlegenheit des ewigen über den zeitlichen König, sondern zugleich den Vorzug des Männlichen über das Weibliche. Augustinus erzählt folgerichtig die Vision der Perpetua nicht etwa als genderfluide Emanzipationsgeschichte, sondern als Bestätigung der Verbindung von Weiblichkeit und irdischer Welt.¹⁵²⁵ Perpetua schreibt: „Ich wurde entkleidet und war ein Mann“¹⁵²⁶; Augustinus interpretiert: „Sie wurde der Welt entkleidet und mit Christus bekleidet, ging in der Einheit des Glaubens und der Anerkennung des Gottessohnes dem vollkommenen Manne entgegen [...]“¹⁵²⁷ Die *imitatio Christi* beinhaltet hier nicht nur das Ertragen von Leid, sondern auch das Abwerfen des weiblichen Körpers, der mit Gebärmutter und „milchtropfenden Brüsten“¹⁵²⁸ wie durch eine Nabelschnur mit der irdischen Welt verbunden zu sein scheint. Die weibliche Schwäche zeigt sich ebenfalls im Kampf

¹⁵²³ A.a.O., S. 70.

¹⁵²⁴ A.a.O., S. 68f.

¹⁵²⁵ Augustins Auslegung wird prägend für die Rezeption des Martyriums im Mittelalter, wie Weitbrecht detailliert erörtert: Vgl. Weitbrecht: „Maternity and Sainthood in the Medieval Perpetua Legend“, S. 153–156. Siehe dazu auch die Analyse von Barbara Gold: „And I Became a Man. Gender Fluidity and Closure in Perpetua’s Prison Narrative“, in: Donald Lateiner (Hg.), *Roman Literature, Gender and Reception. Domina Illustris*, New York 2013, 153–165.

¹⁵²⁶ *Die Akten der Hl. Perpetua und Felizitas*, S. 336.

¹⁵²⁷ Augustinus: *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, S. 69.

¹⁵²⁸ *Die Akten der Hl. Perpetua und Felizitas*, S. 342.

mit den Tieren. Ihrem Geschlecht gemäß werden Perpetua und Felicitas nicht wie ihre männlichen Wettstreiter einem Leoparden, einem Bären und einem Eber vorgeworfen, sondern treten gegen eine wilde Kuh an, die jedoch – Augustin schildert dies als eine Art merkwürdige Frauensolidarität – die Märtyrerinnen nicht ganz so hart angreift. Der Todesstoß erfolgt zuletzt durch einen unerfahrenen Gladiatoren, dessen Hand Perpetua selbstbewusst an ihre eigene Kehle führt.¹⁵²⁹ So sterben Perpetua und Felicitas nicht als Bräute und Mütter, sondern als „Christi Soldaten“¹⁵³⁰.

Die zehnte thanatosophische These thematisierte den Zusammenhang von Todesbegriff und Gender. Im Martyrium von Perpetua und Felicitas wird diese inhaltliche Verknüpfung und mehr noch ihre nachträgliche Nutzung zur Identitätskonstruktion christlicher Gemeinden erkennbar. Perpetua und Felicitas gebären, aber werden selbst geboren, sie sterben, aber sie töten nicht.¹⁵³¹ Damit destabilisieren sie traditionelle Gender-Normen. Wie Dunn bemerkt, besetzen die weiblichen Märtyrerinnen mit ihrer doppelten sozialen Rolle als Lebensspenderin und Todeshändlerin einen Grenzbereich mit einer symbolischen Spannung, die Autoritäten mit Narrativen und moralisch-rechtlichen Entscheidungen aufzulösen versuchen.¹⁵³² Augustinus wurde in Kapitel 2.1.2 vorgestellt als Autor, der sich um die Klärung genau solcher unentschiedenen Grenzangelegenheiten bemüht. Augustins Predigt arbeitet daran, die spannungsgeladene Ambiguität in eine klare binäre Deutung (zurück) zu überführen. Dem paulinischen Galater-Brief nachfolgend, betont auch Augustinus: „Dem inneren Menschen nach zu urteilen, gibt es weder Mann noch Frau“¹⁵³³, was aber impliziert, dass im äußeren Menschen gerade diese Differenzierung und Hierarchisierung zementiert wird. Eine Bemerkung von Brown kann helfen, den Zusammenhang zu verstehen:

„Von allen einschränkenden Grenzen, die die etablierte Gesellschaft definierten, war die zwischen den Geschlechtern die eklatanteste. [...] Doch gerade durch die Durchbrechung dieser spannungsgeladenen Schranke ließ sich die Freiheit, die mit dem engelhaften Leben verbunden war, am wirkungsvollsten zeigen.“¹⁵³⁴

Gerade die Striktheit binärer Geschlechtergrenzen im Diesseits lässt deren Wegfall im Jenseits als besonders wirkmächtige Befreiung erscheinen und *vice versa*. Gender wirkt hier wie ein Kontrastmittel. Damit wird, wie Dunn bemerkt, in Texten über weibliche Märtyrerinnen Gender zugleich

¹⁵²⁹ Vgl. a.a.O., S. 344.

¹⁵³⁰ Augustinus: *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, S. 68f.

¹⁵³¹ Vgl. ebd.

¹⁵³² Vgl. Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death“, S. 205.

¹⁵³³ Augustinus, zitiert nach Berlis, S. 59.

¹⁵³⁴ Brown: *Die Keuschheit der Engel*, S. 340f.

konstruiert und dekonstruiert.¹⁵³⁵ Tod und Wiedergeburt werden dann geschildert als Momente im Prozess einer Entkleidung. Statt der in heutigen queerfeministischen und dekonstruktivistischen Kreisen vielzitierten Parole ‚we’re all born naked – the rest is drag‘ könnte für Augustins Lesart der Satz modifiziert werden: *‘we’re all born dressed – we will be reborn naked.’*

3.3 Schwelle: Border is where it hurts

Mit den zehn Erzählungen eines Sterbens-Für konnten die erarbeiteten Thesen zum Todesbegriff überprüft und unterfüttert werden. Es gelang, den thanatosopischen Webrahmen mit sehr unterschiedlichen Materialien zu bespielen, ohne dass er verbogen werden musste. Die Thesen zeigten sich als stabile Hilfe im Verstehensprozess, wie sich das Verhältnis von Grenze, Tod und Ideologie, von Überleben und Sterben-Für verwirklichen kann. Dennoch: es bleibt kompliziert. Die Nebeneinanderstellung unterschiedlichster Martyrien zeigte Grenzgänge auf ideologisch durchtränktem Terrain. Methodisch war dieser Landgang gewiss gewagt, die disziplinären Grenzen einer trennscharfen philosophischen Untersuchung wurden durch den anekdotischen Charakter gedehnt, vielleicht sogar überschritten. Die kurzen Ausflüge ins intransparente und verwachsene Dickicht der historischen, kulturellen und ideengeschichtlichen Bezüge konnten einen Eindruck davon vermitteln, wie sich Grenzdenken, Grenzdiskurs und Grenzerfahrung ganz konkret verwirklichen – und zwar nicht nur durch die Leiber der Märtyrer*innen, sondern vor allem durch die oft Jahrtausende anhaltende Bezugnahme von religiösen, politischen, kulturellen und akademischen Gemeinschaften auf diese Erzählungen, die permanent umgebaut, umgedeutet, überlagert und ineinander eingeschrieben werden. Deutlich wurde: das Wesentliche an märtyrerischen Situationen ist „the discourse after death“,¹⁵³⁶ das Martyrium ist immer eine Postproduktion. Selten geht es in aktuellen Bezugnahmen noch um die ursprünglichen Machtkonflikte, die unter den Etiketten ‚Katholizismus gegen Buddhismus‘, ‚Bolschewismus gegen Faschismus‘, ‚Heidentum gegen Christentum‘ oder ‚Kommunismus gegen Schweinesystem‘ geführt wurden. Vielmehr besticht die Faszination über Menschen, bei denen (vermeintlich) Denken und Handeln zusammenfallen. Die Geschichten provozieren die Frage, ob die Welt, *wie sie ist* erhalten oder mit vollem Einsatz transformiert werden soll. Diese Frage bleibt bestehen, auch wenn

¹⁵³⁵ Vgl. Dunn: „The Female Martyr and the Politics of Death“, S. 205.

¹⁵³⁶ Middleton: *Radical Martyrdom*, S. 125

die benannten Gegner – das Regime des vietnamesischen Diktators Diem oder die Herrschaft des Lucius Tarquinius Superbus – längst nicht mehr aktuell sind. Sie wird dann eventuell umgeschrieben in die Frage, ob die Welt *wie sie war* erzählt werden muss, um die Welt *wie sie ist* zu erhalten.

Die Existenz der Fragen allein suggeriert, dass es alternative Ordnungen gibt, für die es sich lohnt oder lohnte, die eigenen Interessen radikal aufzugeben. Eine Annahme, die politische Sprengkraft birgt, die aber auch erklärt, weshalb im vorgestellten ideologischen Gewimmel ein Märtyrertum für kapitalistische Werte fehlt: für die Ideologie des fetischisierten Eigeninteresses ist ein Sterben-Für sinnfrei. Das bedeutet jedoch nicht, dass in kapitalistischen, neoliberalen Gesellschaften auf Narrative eines Sterbens-Für verzichtet werden könnte – hierzu reicht ein Blick auf erfolgreiche Filme und Songtexte.¹⁵³⁷ Es lohnt sich finanziell, Geschichten über idealistisch motivierte Grenzüberschreitungen zu vermarkten. Schließlich sind diese Erzählungen beliebt, da sie das anstrengende Navigieren in einer komplexen, widersprüchlichen und kontingent erscheinenden Welt durch eine Art argumentativen Manichäismus entlasten. Märtyrien erzählen bei aller verwirrender Vielschichtigkeit von entschiedener Klarheit: es gibt keine Farbpalette, es gibt kein beige, „entweder Problem oder Lösung – dazwischen gibt es nichts.“¹⁵³⁸ Märtyrer*innen künden von der Möglichkeit richtiger Taten im Falschen und fungieren damit als Influencer*innen, die nicht das *individualisierende* Heilsversprechen einer Produktlandschaft, sondern die Möglichkeit *subjektivierender* Handlungen bewerben. Sie erzählen von Werten jenseits von Verwertbarkeit. Die Faszination für entschieden und konsequent handelnde Subjekte ist gerade in einer Gesellschaft in der, wie Badiou meint, *nichts mehr geschieht und in der es darum nichts zu entscheiden gibt*,¹⁵³⁹ ungebrochen.

Im Rückblick auf die Miniaturen ist eine weitere Auffälligkeit zu erkennen: die Diversität der Situationen legte einen Blick frei auf eine Vielzahl von Gewaltformen, wie sexuelle, antisemitische, antichristliche, impe-

¹⁵³⁷ Ein eindruckliches Beispiel bietet die *Freedom*-Szene des sehr erfolgreichen Hollywood-Spielfilms *Braveheart*. In epischer Länge wird der von Mel Gibson gespielte Hauptcharakter und Freiheitskämpfer William Wallace kurz vor seiner Hinrichtung gezeigt. Die Autorität bietet ihm gegen eine Bitte um Gnade sein Leben an. Zu sehen ist ein dramatisch inszenierter Kampf im Inneren – paulinisch gesprochen, das Ringen von Geist und Fleisch. Die Alternative heißt lebendige Idee ‚Freiheit‘ oder Weiterleben ohne Idee. Mit sadistisch-voyeuristischem Blick kann sich die Betrachtende, gespiegelt von der schockierten, bezeugenden Menschenmenge im Film, von der Überlegenheit des Willens zur Freiheit überzeugen. Bezeichnend: der Moment, in dem sich der Protagonist für die Freiheit, d.h. für das eigene Märtyrertum entscheidet, ist zugleich der Moment, in dem der König an Schwäche stirbt.

¹⁵³⁸ Ebd.

¹⁵³⁹ Badiou: *Logiken der Welten*, Umschlagseite.

rialistische Gewalt, die offene Gewalt des Straßenkampfs, die nicht weniger brutale institutionelle Staatsgewalt oder die Gewalt gesellschaftlicher Normen – *Fifty shades of violence*. Mit der sechsten thanatosophischen These wurde die Verflochtenheit von Gewalt und Todesbegriff bereits strukturell skizziert. Anhand der Miniatur-Beispiele konnte gezeigt werden, wie verschiedene Gestaltungsweisen der ‚Beziehungsform Tod‘ auf Formen von Gewalt reagieren und diese transformieren. Martyrien – das wurde durch die Miniaturen deutlich – erzählen nicht nur von der Überwindung des Todes, sondern von der Überwindung von Gewalt, Angst und Schmerz. Machtgefüge, die sich durch eine Politik der Angst stabilisieren, zeichnen sich dadurch aus, sichtbare und unsichtbare, offensichtliche und subtile *Schmerzgrenzen* aufzubauen. Die Androhung von Gewalt, etwa durch Polizeigewalt bei Protesten, aber auch durch Entzug sozioökonomischer Lebensgrundlagen und Zukunftschancen, lässt verstummen – Angst macht erpressbar. Die Sanktionierung und Unterbindung von Äußerungen, die diese Schmerzgrenzen benennen und übertreten, führt zu jenem Schweigen der Mehrheit, das die Bedingung für Unrecht im großen Maßstab darstellt. Märtyrer*innen dienen dieser Mehrheit als Sprachrohr, wie in der Miniatur Wafa Idris klar wurde: „Sie [Die Attentäter*innen, EG] tun es, für uns.“¹⁵⁴⁰ Ein öffentliches Überschreiten der Grenzen, sei es durch bewussten Protest oder zufälliges Sein ‚zur falschen Zeit am falschen Ort‘, fügt deshalb nicht nur der herrschenden Ordnung einen Riss zu, sondern spricht sprichwörtlich einer verstummten Gesellschaft oder Gemeinschaft ‚aus der Seele‘. Dieser Gedanke sollte nicht als mythischer Vorgang missverstanden werden, etwa als Herausbrechen einer Volksstimme durch die Verschiebung des Grenzen des Sagbaren. Gemeint ist, dass die singulären Leiber der Märtyrer*innen Anhaltspunkte geben, um Verhältnisse kollektiv erkennen, besprechen und ändern zu können – auf progressive oder reaktionäre Weise. Hierin konnte die wichtige gesellschaftliche Funktion von Märtyrer*innen und anderen Grenzfiguren erkannt werden.

Mit dem Fokus auf Schmerz und Leid wird vernachlässigt, was ebenfalls in einigen Miniaturen als wiederkehrendes Element erkannt werden konnte: die Lust und Vorfreude am märtyrerischen Akt, eine Heiterkeit, Gelassenheit oder zumindest eine affirmative Haltung im Hinblick auf die drohende Gewalt. Dieser sehr irritierende Aspekt lässt sich verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass im (mutmaßlichen) *mindset* Märtyrer*innen nicht die Antizipation des Schmerzes, sondern die des Ausbruchs überwiegt. Erwartet wird, nicht nur über die auferlegten Schmerzgrenzen, sondern vor allem über sich Selbst hinauszutreten. Diese Bewegung bedeutet nichts anderes als Ekstase. Kurz: *Border is where it hurts, Crossing borders is ecstasy*.

¹⁵⁴⁰ Christoph Reuter: *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter, Psychogramm eines Phänomens*, München 2002, S. 139.

Epilog: Mehr als ein Schluss

„Ich habe daraus für die Philosophie gefolgert,
dass sie komplexe Verpflichtungen trägt,
dass sie keine einfachen Imperative,
sondern verflochtene Verpflichtungen enthält.“¹⁵⁴⁰

Das Anliegen dieser Arbeit bestand darin, am philosophischen Problem der Grenzüberschreitung die enge Verflochtenheit von Grenzbegriff, Todesbegriff und Ideologie freizulegen. Mit Hegel und Levinas wurden zwei sehr unterschiedliche Grenzkonzeptionen vorgestellt und deren Konsequenzen für Subjektkonstruktion, Wahrheitsbegriff und Leiberfahrung herausgearbeitet. Für die anschließende Auseinandersetzung mit dem Todesbegriff wurden ebenfalls verschiedene ideengeschichtliche Traditionslinien – eine auf Teilhabe (Paulus, Tertullian, Augustinus, Badiou) und eine auf Alterität (Levinas) aufbauende Vorstellung – gekreuzt, miteinander in Verbindung, aber nicht in Einklang gebracht. Auch hier war es die Aufmerksamkeit auf die drei philosophischen Marker Subjekt, Wahrheit und Leib, die es ermöglichten, ‚den Tod‘ jenseits der vorgestellten Theorien in seiner strukturellen und universalen Funktion für das Denken systematisch zu reflektieren. Dabei wurde der relationale Zusammenhang von Grenzbegriff, Todesbegriff und politischem Subjekt freigelegt. In zehn thanatosophischen Thesen wurden die Ergebnisse der Reflexionen zusammengefasst. Diese Thesen können als Prüfsteine dienen, mit denen der ideologische Gehalt einer Theorie festgestellt werden kann. Eine solche Probe fand im dritten Kapitel statt. Da Badiou in dem Gedanken gefolgt wurde, dass Inkorporation der einzig reale Bezug zur Gegenwart darstellt,¹⁵⁴¹ wurden hier *personifizierte Ideologien*¹⁵⁴² und inkorporierte Weltanschauungen in den Blick genommen. Anhand von zehn mit den thanatosophischen Thesen korrespondierenden Martyriums-Miniaturen konnte gezeigt werden, dass existenzielle Grenzerfahrungen nicht von Leibern zu trennen sind, die diese fortwährend produzieren, reproduzieren und damit Grenzziehungen neu verhandeln.

¹⁵⁴⁰ Badiou: *Ethik*, S. 143.

¹⁵⁴¹ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 536.

¹⁵⁴² Luckey: *Personifizierte Ideologien*, Göttingen 2008.

Das Ende macht Zusammenhänge sichtbar. Zurechtgerückt in der Schwerkraft des Endes von etwas, *wie es bisher war*, werden die Dinge nicht nur neu geordnet, wie Han bemerkt,¹⁵⁴³ sondern auch erkennbar. Es ist die Position, auf die auch Adorno abzielt, wenn er Perspektiven vorschlägt, „in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal bedürftig und entstellt im Messianischen Licht daliegen wird.“¹⁵⁴⁴ Dies kann als die verschärfte und pessimistische Variante dessen gelten, was Harald Welzer mit seiner optimistischen und produktiven Perspektive des *Futur Zwei* vorschlägt – ein Blick vom antizipierten Ende her: wer will man gewesen sein? Wie wird man Verantwortung getragen haben?¹⁵⁴⁵ Wie erst das Ende eines Seils die einzelnen gedrehten Fasern und Stränge offenbart und so einen Blick ‚ins Innere‘ freilegt, so scheint die Betrachtung aus einer antizipierten End-Perspektive zwischen *Schon* und *Noch-nicht* auch für die Philosophie mehr als fruchtbar. Nicht das in der Philosophie so bedeutende Denken *im Anfang*, sondern das Denken *im Ende* ist die Stoßrichtung einer mit dieser Arbeit angeregten Thanatosophie. Damit ist die Frage angesprochen, was ein Epilog am Ende dieser Untersuchung leisten kann und soll. Es gilt nun am Ende dessen, was war und am Übergang zu dem, was sein könnte, die drei Stränge – Grenze, Tod und inkorporierte Weltanschauung –, die mit der Fragestellung aufgedröselte und untersucht wurden, wieder zusammenzuführen und den theoretisch geflochtenen Zopf mit einer Schleife abzubinden. Gebunden wird eine Schleife durch das Ziehen eines zuvor in Schlaufen gelegten Bandes in zwei Richtungen, so dass der Knoten bestätigt, das Festzuhaltende verdichtet wird. So soll auch dieser Epilog durch ein Ziehen in zwei Richtungen, durch eine Rekapitulation des zurückliegenden Denkwegs und einen Ausblick auf mögliche Fortführungen, die zusammengelegten Stränge für einen Moment fixieren und auf diese Weise lose Enden als weiterführende Wegweiser aufzeigen.

„Doing Death“

Man wird als Sterbliche geboren. Was aber als Tod vorgestellt wird, ist Produkt einer durch kulturelle Mikroprozesse fortwährend produzierten und reproduzierten Konstruktion, ein *doing death*. Große Todes-Narrative werden in sozialen Interaktionen permanent ventiliert, bestätigt, (re-)kombiniert und variiert. Zu dieser gesamtgesellschaftlichen Leistung gehört

¹⁵⁴³ Han: *Todesarten*, Umschlagseite, das Zitat lautet im Original: „Zurechtgerückt in der Schwerkraft des Todes ordnen sich die Dinge neu.“

¹⁵⁴⁴ Adorno: *Minima Moralia*, S. 333f.

¹⁵⁴⁵ Vgl. Harald Welzer, Dana Giesecke, Luise Tremel: *FUTURZWEI Zukunftsalmanach*, Frankfurt am Main 2015.

hierzulande die philosophisch geführte Hirntod-Debatte genauso wie die Hospizbewegung, die *Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung*¹⁵⁴⁶ genauso wie Stellungnahmen der Kirchen zur Sterbehilfe. Dazu gehört, dass in Computerspielen auch nach dem fünften Erschossen-Werden noch zwei Leben übrig bleiben oder dass *Michelle* singt: „Wer liebe lebt, wird unsterblich sein.“¹⁵⁴⁷ Friedhofs-Verordnungen, virtuelle Gedenkseiten, Tierbestattung – dass hier über Todesvorstellungen implizit und explizit verhandelt wird, ist naheliegend. Diese Arbeit zeigte, dass auch beim Thema Gewalt, Schmerz, Scham, Altern und Einsamkeit oder noch radikaler: in jeder ethischen Beziehung ‚der Tod‘ als inkorporiertes Grenzdenken *strukturell* mitverhandelt wird. In den Martyriums-Miniaturen gelang ein breiter Einblick, in welcher Funktion der Tod den Lebenden erscheint: als ultimativer *Ganzmacher*, *Gleichmacher*, *Trennnadel* oder *stets offene Möglichkeit*. Diese *Erscheinungen* korrespondieren mit einem Grenzbegriff, der auf eine jeweilige Akzentuierung von Einheit, Gleichheit, Alterität oder Unendlichkeit aufbaut. Ein Grenzbegriff, der ebenso die Weise bestimmt, wie Beziehungen in einer Gesellschaft gestrickt sind. Die Martyriums-Miniaturen offenbarten verschiedene dieser *Strickmuster*. Es war ein Anliegen dieser Arbeit, die Möglichkeit der (Um-)Gestaltung dieser Verknüpfungen herauszustellen. Diese prinzipielle Möglichkeit mit universalistischem Ansatz – denn das (Um-)denken des Todes ist für *ausnahmslos alle* möglich – bedeutet gewiss viel langfristige Beziehungs- und Bildungsarbeit, vor allem aber eine Entscheidung-Für, bzw. eine Treue-zu, die nicht nur eine gedankliche ist. Denn, wie Badiou bemerkt: „Es genügt nicht, eine Spur zu identifizieren. Man muss sich inkorporieren in die Konsequenzen, die sie autorisiert.“¹⁵⁴⁸ Es war nicht der leitende Anspruch dieser Untersuchung, normativ für eines dieser relationalen Strickmuster, d.h. für eine Weise, wie Todesbegriff und damit das Gewebe aus politischer Ordnung, ethischer Beziehung, Subjektkonstruktion, Leiberfahrung und Wahrheitsbegriff gestaltet werden sollten, zu werben. Diese normative Positionierung soll nun an dieser Stelle in groben Zügen und etwas freieren subjektiven Einschätzungen nachgeholt werden.

¹⁵⁴⁶ Die 2015 gegründete Partei setzt sich für mehr Gesundheitsforschung gegen Altern und Krankheit ein. Verfolgt wird ein sogenannter Reparaturansatz, der Schäden auf molekularer und zellulärer Ebene beseitigt und so Menschen ein ewiges Leben ermöglicht wird. Fragen sozialer Ungerechtigkeit oder bestehende Missstände in der Gesundheitsversorgung werden nicht verhandelt. Die Partei kam bei den Landtagswahlen in Berlin 2016 auf 0,5%. Vgl. Bastian Bullwinkel: „Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung“, auf bpb.de, 17.04.2023. URL: <https://www.bpb.de/themen/parteien/wer-steht-zur-wahl/bremen-2023/519953/partei-fuer-schulmedizinische-verjuengungsforschung> (Stand: 01.09.2023).

¹⁵⁴⁷ Michelle: *Wer Liebe lebt* (2001).

¹⁵⁴⁸ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 535.

„Der Tod“ und die „verflochtenen Verpflichtungen“ der Philosophie

Gehring schließt ihr Überblickswerk *Theorien des Todes* mit einer Diagnose zu ‚dem Tod‘: „dem alten Singular fehlt der Halt“¹⁵⁴⁹ und weiter: „Philosophie bringt hier nichts mehr zusammen.“¹⁵⁵⁰ Zu sehr habe die Moderne den Tod „visuell kleingearbeitet, ins Lebensdienliche zerlegt und vielleicht auch verwildern lassen, dort wo professionelle Teilzuständigkeiten enden“.¹⁵⁵¹ Der hier vorgestellte thanatosophische Ansatz kann als Versuch verstanden werden, von Seiten der Philosophie doch wieder etwas zusammenzubringen, doch Halt zu geben. Vielleicht sogar einem ‚Tod‘ im Singular. Nicht im Sinne eines Eigennamens für ein Ereignis oder einen Zustand, sondern im Sinne eines *terminus technicus*, erkannt in seiner strukturellen Funktion für das Denken. ‚Der Tod‘ als durch vielfache Weise zu beeinflussendes gedankliches Stellwerk, das je nach Einstellung massiv auf das konkrete Fühlen und Handeln ausstrahlt. Thanatosophie bedeutet, angesichts des Todes zu philosophieren, vom Tod aus zu denken, ohne diesen zu fetischisieren. Dabei geht es gerade nicht um die Kultivierung eines morbiden Denkens – im Gegenteil, wie die Untersuchung zeigen konnte. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, den Todesbegriff einerseits von seinem metaphysischem Übergewicht und den damit zusammenhängenden Ängsten zu entlasten, ihn andererseits nicht, wie Gehring anmahnt, professionell fragmentiert und sinnlos verwildern zu lassen. Es geht darum, den Tod zugleich in seinem Schwergewicht *und* seiner Banalität zu erkennen. Das bedeutet, eine Haltung einzunehmen, wie sie Gilbert Chesterton formuliert: „das Leben lieben wie Wasser und doch den Tod trinken wie Wein.“¹⁵⁵² Was ist damit gemeint? Chesterton nutzt dieses etwas pathetische Bild um zu verdeutlichen, wie wichtig die beiden *disjunkten* – denn Wasser ist nicht das Gegenteil von Wein – Beziehungsformen ‚Leben‘ und ‚Tod‘ sind, um sich für *etwas* (das levinassche Unsichtbare, die Liebe, die Freiheit, etc.) leidenschaftlich einzusetzen. Wasser ist Essenz des Lebens, als solche überlebensnotwendig, Wein gibt Tiefe, das Gefühl von Sinn, verstärkt die Emotionen und schafft damit das, was das Leben erst lebenswert macht.¹⁵⁵³ Žižek nutzt dieses Chesterton-Zitat, um vor den biopolitischen Strategien zu warnen, die, um im Bild zu bleiben, einen Wein ohne Alkohol vorschlagen: „Alles ist erlaubt, man kann alles genießen *aber* nur, wenn es seiner Substanz beraubt ist, die

¹⁵⁴⁹ Gehring: *Theorien des Todes*, S. 189.

¹⁵⁵⁰ A.a.O., S. 190.

¹⁵⁵¹ Ebd.

¹⁵⁵² Zitiert nach Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 96.

¹⁵⁵³ Für einen Einblick, mit welchem Engagement diese komplexe und zugleich banale ‚Wahrheit‘ verkörpert werden kann, bin Jonas Pluschke dankbar.

es gefährlich macht.“¹⁵⁵⁴ Diese substanzielle Erosion vollzieht sich durch eine Verlagerung der gesellschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod auf einen Diskurs des Sterbens. Diese Selbstbeschränkung auf ein *End-of-Life-Management* beklagt auch Badiou, wenn er westlichen Gesellschaftsformen das „radikale Fehlen einer Symbolisierung für Alter und Tod“¹⁵⁵⁵ attestiert. Konsequenz daraus ist, dass die „Furcht vor dem Tod als einzige Leidenschaft“¹⁵⁵⁶ übrigbleibt. Badiou verfolgt, wie bereits zitiert wurde, einen philosophischen Gegenentwurf: „All das hebt man auf, wenn man sich die diskontinuierliche Vielfalt der Welten und das Geflecht der Objekte unter den stets variablen Regimes ihrer Erscheinungen zu eigen macht.“¹⁵⁵⁷ Der hier vorgelegte thanatologische Ansatz will genau diesem Vorschlag nachkommen. Mit der Formulierung der Thesen konnte dafür ein Anfang gemacht werden. Sie waren hilfreich, um in den Martyriums-Miniaturen die ‚diskontinuierliche Vielfalt der Welten‘ und die in ‚variablen Regimes‘ erscheinenden Geflechte von philosophischem Todesverständnis und politischer Ordnung herauszustellen. Es würde sich anbieten, den Ansatz weiterzuverfolgen. Es ist auffällig, wie durch Badiou unattraktiv gewordene Begriffe wie ‚Gnade‘ oder ‚Treue‘ in säkularisierter und materialistischer Form wieder Eingang in den Diskurs finden. Reizvoll scheint, an dieser Stelle weitere Begriffs- und Beziehungsarbeit zu leisten, um den Ansatz einer universalistisch orientierten, synthetisierenden Denkart zur Erlangung eines tiefgreifenden Verständnis von Lebenszusammenhängen zu vertiefen.

Es kann, das weiß nicht erst Badiou, für die Philosophie keine einfachen Imperative geben.¹⁵⁵⁸ Wie also kann sie ihren ‚komplexen Verpflichtungen‘ nachkommen? Übernommen wird hier das Philosophieverständnis der beiden französischen Philosophen: Levinas bemerkt, dass „die philosophische Forschung Fragen nicht wie ein Interview, ein Orakel oder die Weisheit“¹⁵⁵⁹ beantwortet und Badiou, der schreibt: „Die Philosophie arbeitet ihrem Wesen nach an den Mitteln, ‚Ja!‘ zu sagen zu Gedanken, die zuvor unbekannt waren und noch zögern, die Wahrheiten, die sie sind, zu werden.“¹⁵⁶⁰ ‚Die Philosophie‘, selbst ein Geflecht heterogener Erscheinungen, antwortet daher auf Fragen nicht im einfachen Sinn eines informierten *Beantwortens*, sondern wird zur *Verantwortung* gerufen, angerufen, sich zu verhalten. Im Folgenden werden nun vier aus dem Verlauf der Untersuchung resultierende Aspekte formuliert, für die Philosophie heute

¹⁵⁵⁴ A.a.O., S. 98, Hervorh. im Org.

¹⁵⁵⁵ Badiou: *Ethik*, S. 53.

¹⁵⁵⁶ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 542.

¹⁵⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁵⁸ Vgl. Badiou: *Ethik*, S. 143.

¹⁵⁵⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 33.

¹⁵⁶⁰ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 19.

Ver-Antwortung übernehmen sollte. Denn da Wahrheiten, wie Badiou bemerkt, „nämlich gehalten sind, immer wieder körperlich zu erscheinen“¹⁵⁶¹, geht es hier um nicht weniger als Leib und Leben. Vier philosophische Baustellen werden identifiziert: 1. Die Verteidigung eines differenzierten Grenzbegriffs; 2. Die philosophische Bearbeitung eines subjektiven Todesverhältnisses; 3. Das Präsent-Halten der Bedingungen von Subjektivität, Sozialität und Intimität; 4. Die Mitarbeit an einem sinnstiftenden, thanatosophischen Narrativ. Wohl wissend, dass dies den Zuständigkeitsbereich dieser Arbeit übersteigt, soll damit gewagt werden, ‚die‘ Philosophie aus der Reserve zu locken, damit sie mehr sagt, als das, *was der Fall ist*, sondern mitarbeitet an dem, was *möglich* ist. Durch die vier Aufgaben wird umrissen, wie eine philosophische Flankierung eines lebensbejahenden *Doing Death* angegangen werden könnte.

1. Verteidigung eines differenzierten Grenzbegriffs: Wie Hegel schreibt, ist „die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*.“¹⁵⁶² Was bedeutet diese Einschätzung für die heutige Zeit? Gerade im *Zeitalter der Migration*, in der wir uns laut Stephen Castles befinden,¹⁵⁶³ steht das Thema der Grenze und Grenzpraktiken im Fokus gesellschaftlicher Aufmerksamkeit. Der Eindruck ist, dass zunehmend Außengrenzen ausgebaut werden, die ein vulnerabel vorgestelltes Inneres schützen sollen. Identitäten sehen sich bedroht. Dies findet sowohl auf nationalstaatlicher als auch auf psychologischer Ebene statt und findet Ausdruck in Formen von kontrollierter Abschottung, erscheint als *fortress europe* oder *fortress ego*. Grenzübertritte werden einseitig als illegale und illegitime Grenzverletzungen benannt. Ohne hier allzu unvorsichtig verschiedene Grenzlogiken und Sachverhalte vermischen zu wollen, ergibt sich aus dieser Beobachtung doch der begründete Wunsch, das Prinzip der Abgrenzung nicht als einzige und maßgebliche Grenzgestaltung gelten zu lassen. Es gilt daher, die Grenze in ihrer Bestimmung als ereignisfähige Relationalität präsent zu halten. Die Grenze ist und bleibt eine *Unschärferelation*. Grenzüberschreitungen bedeuten zugleich Infragestellung und Bestätigung der Grenze und es ist entscheidbar, gestaltbar und vernünftig begründbar, auf welche Weise und mit welcher Gewichtung die Aspekte Gehör im Diskurs finden.
2. Bearbeitung eines *subjektiven* Todesverhältnisses: Philosophie sollte den Tod nicht fragmentiert ‚verwildern‘ lassen, wie Gehrings Bestands-

¹⁵⁶¹ A.a.O., S. 63.

¹⁵⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien*, S. 25, Hervorh. im Orig.

¹⁵⁶³ Vgl. Stephen Castles, Hein de Haas und Mark Miller: *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Houndsmills 2014. Für diesen Literaturhinweis bin ich Paul Mecheril dankbar.

aufnahme beschrieb. Im Gegenteil ist gerade in dieser Thematik erhöhte Aufmerksamkeit gefragt, wie die Arbeit zeigen konnte. Dabei gilt es von Seiten der Philosophie der Tendenz entgegenzuwirken, den Tod nur als die Abwesenheit von Vitalwerten zu fassen und dementsprechend als individualisiertes und entpolitisiertes Ereignis oder händelbares Problem zu kommentieren. Eingedenk Badiou's Aussage *„Es gibt nur Individuen und Gemeinschaften – außer dass es Subjekte gibt“*¹⁵⁶⁴, sollte zusätzlich zur ethischen Beratung von Individuen und Gesellschaften in praktischen Fragen zum Lebensende das subjektive Todesverhältnis in den Aufgabenbereich der Philosophie wieder stärker mit aufgenommen werden. Es geht darum, wie Levinas betont, ein „persönliches Verhältnis“¹⁵⁶⁵ mit dem Tod, d.h. mit der Andersheit des Ereignisses zu unterhalten und so ein affirmatives Verhältnis zu einer ereignisfähigen Relationalität zu kultivieren. Es gilt, de Montaigne zu folgen, wenn er schreibt: „Berauben wir ihn [den Tod, EG] seiner Unheimlichkeit, pflegen wir Umgang mit ihm, gewöhnen wir uns an ihn, bedenken wir nichts so oft wie ihn!“¹⁵⁶⁶ Doch was sind die Vorteile dieses angestrebten *intimen* Verhältnisses? In allen vorgestellten Denkrichtungen wurde angesprochen, dass letztlich ein gestörtes Verhältnis zum Tod – als jenem Begriff, der den Leib in seiner Begrenztheit *und* seiner Möglichkeit zur Überschreitung fasst – zu leiblichem Ungemach führt. Ob dieser Zusammenhang durch den frühchristlichen Topos am Leibe verwesender Gottesverächter*innen hergestellt wird,¹⁵⁶⁷ durch das von Levinas beschriebene, zu (sexueller) Gewalt und Leid führende Missverständnis, den Anderen integrieren zu können oder durch Badiou's Beispiele von „schwarzgalligen Professoren“¹⁵⁶⁸ und „erstickenden Liebenden“¹⁵⁶⁹ – die Beziehung zu der „Beziehung Tod“ ist eine körperliche. Insofern können epidemisch auftretende Phänomene westlicher Gesellschaften, wie Schlaflosigkeit, Einsamkeit, Angstzustände und Depression, als Symptome der von Badiou attestierten fehlenden Symbolisierung für Alter und Tod gelesen werden. Es wurde bereits Han zitiert, der als Hauptkennzeichen der heutigen Erfahrungen von Schmerz, zu dem auch diese Symptome gezählt werden können, die fehlenden Sinnbezüge und den dadurch fehlenden Halt nennt.¹⁵⁷⁰ Wenn Gehring bemerkt, dass „dem Tod“ im Singular der Halt fehlt,¹⁵⁷¹ wird damit auch

¹⁵⁶⁴ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 25.

¹⁵⁶⁵ Vgl. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, S. 73.

¹⁵⁶⁶ de Montaigne: *Essays*, S. 48.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Guttenberger: „Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert?“, S. 286.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Badiou: *Logiken der Welten*, S. 79f.

¹⁵⁶⁹ Vgl. a.a.O., S. 79.

¹⁵⁷⁰ Vgl. Han: *Palliativgesellschaft*, S. 29.

¹⁵⁷¹ Vgl. Gehring: *Theorien des Todes*, S. 189.

ausgesprochen, dass dieser auch keinen Halt und keine Orientierung mehr bieten kann. Philosophische Bestrebungen sollten den Versuch wagen, Sinnbezüge auf säkulare Weise wieder herzustellen – nicht durch Rückschritte auf einen anachronistischen ‚festen Grund‘, sondern – wieder mit Blumenberg gesprochen – als ein schrittweises Erstaten eines mehr und mehr „tragfähigen Bodens“¹⁵⁷². Die Hoffnung ist, so zwar nicht den individuellen Menschen, aber das liebende, künstlerische, wissenschaftliche, politische Subjekt vom Aussterben zu bewahren.

3. Das Präsent-Halten der Bedingungen von Subjektivität, Sozialität und Intimität: Insbesondere durch ein Referieren auf Badiou und Žižek zum Teil polemische Äußerungen wurde Kritik am aktuellen Sterbediskurs geäußert. Dieser würde das Leben auf ein entscheidungsunfähiges, müdes und entpolitisiertes Überleben reduzieren. Diesen Vorwurf gilt es nun etwas differenzierter und sensibler einzuordnen. Die philosophische Skepsis gegenüber der Verteidigung des Überlebens ist zum Teil deren Überbetonung geschuldet. Diese diskursive Präsenz kann als notwendige Reaktion auf Menschenrechtsverletzungen verstanden werden – es geht nun mal, z.B. an den EU-Außengrenzen, ums nackte Überleben. An dieser Stelle, an der die genannten Autoren vor einer reinen ‚Ethik des Überlebens‘ warnen, ist besondere Vorsicht geboten. Grund dafür ist, dass bei einer allzu enthusiastischen Fokussierung auf das, was das menschliche Überleben überschreitet, die Gefahr der Legitimation von Gewalt gegen das ‚nur‘ Überlebende besteht – eine sehr privilegierte Perspektive. Wie Žižek selbst bemerkt, dient „die Erwähnung des Holocausts [...] als Warnung vor der ultimativen Konsequenz einer Unterordnung des Lebens unter ein höheres Ziel.“¹⁵⁷³ Die ideologische Definition von Leben als totales *Leben-für* kann zur Entmenschlichung und Verachtung jener führen, die aus der Perspektive der Ideolog*innen nicht *wirklich* leben. Die Geschichte ist voller grausamer Beispiele – die christlichen Kreuzzüge, die maoistische Kulturrevolution, Kolonialisierung – in denen Individuen und Gemeinschaften für transzendente Ziele gewaltvoll geopfert wurden, da sie als Ungläubige oder *Wilde* ohnehin nicht als Lebende im eigentlichen Sinne erkannt wurden. Das Problem in der Kontrastierung von Leben und Überleben liegt aber nicht in ihrer Opposition, sondern in ihrer Hierarchisierung. Der philosophische Kniff besteht darin, diese vertikale Achse zwischen niedriger Existenz und ‚höherer Sache‘ aus einer Schiefelage in die Horizontale zu überführen, in Chestertons Bild: Was-

¹⁵⁷² Menke: „Sumpf und Mauer“, S. 145.

¹⁵⁷³ Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 101.

ser und Wein zu servieren – *why not both?*¹⁵⁷⁴ Hierfür scheint der auf Immanenz bauende Ansatz Badiou vielversprechend. Es bietet sich an, diesen in Richtung einer noch mehr auf den Leib fokussierten Perspektive weiterzuentwickeln. Denn Subjekte, das wurde durch alle bearbeiteten Autoren betont, sind auf ihre Körper angewiesen. Ein Subjekt ohne Körper wäre nicht denkbar, es wäre nicht fähig, ‚Ja‘ zu sagen oder auf das ‚Ja‘ des Anderen zu antworten. Der Körper ist Weltzugang, hält das Subjekt im Selbstbezug und macht so die Verlagerung des Gravitationszentrum ins Außen – nicht im Sinne einer weltlichen Außenwelt, sondern einer Beziehung zum Unendlichen, zur Leere, zur Exteriorität – erst möglich. Dafür ist nicht nur die Tatsache, sondern auch der Zustand des Körpers nicht egal, denn, wie mit Badiou festgestellt wurde: eine hungernde Körper-Komposition verkörpert die Wahrheit auf andere Art als eine, die sich aus gut gesättigten Elementen organisiert. Auch Paulus kann, da er den Körper als Stätte des göttlichen Wirkens erkennt, nicht ganz ohne Sorge um dessen physische Verfassung sein. Es gilt, den Leib nicht als *Potemkinsches Dorf* oder *fortress ego*, sondern als Resonanzraum auszubauen.¹⁵⁷⁵ Dafür sollte mit Aufmerksamkeit auf das gezielt werden, was nicht Bedürfnis stillt, sondern Begehren weckt, was nie *erfüllt*, aber *vertieft* werden kann – *don't maximize profit, maximize intimacy*. Für diese philosophische Agenda muss der doppelte Charakter des Subjekts betont und argumentativ verteidigt werden – der „Mensch als Doppelwesen“.¹⁵⁷⁶ Mit der Variation einer badiouischen Aussage kann formuliert werden: das Subjekt befindet sich letztlich *durch seinen Körper* an der Kreuzung von Selbstbezug und Außenbezug.¹⁵⁷⁷ Wird es gezwungen, diese Kreuzung in eine Richtung zu verlassen, hört es auf zu existieren. Reduktionistischen Tendenzen muss also entgegengehalten werden, dass die Überbetonung oder Überhöhung einer dieser Aspekte jenen aufgespannten Raum, der Intimität und Sozialität ermöglicht, empfindlich anfasst. Ein von Žižek erkannter, falsch verstandener Hedonismus, der Lust mit Zwang verbindet,¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁴ Jede, die Abende mit viel Wein kennt, weiß dass sich das Weglassen von Wasser schmerzvoll rächt.

¹⁵⁷⁵ Hartmut Rosa schlägt mit seiner Konzeption einer resonanten Weltbeziehung in diese Kerbe und stellt die Resonanz als Lösung für eine durch Beschleunigung entfremdete Lebensgestaltung vor. Vgl. Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016. Es kann kaum überschätzt werden, wie wichtig etwa gemeinsames Singen für eine Gemeinschaft sein kann. Als eine Praktik, die genau diesen Resonanzraum herstellt und kollektive *Äußerung* erfahrbar macht.

¹⁵⁷⁶ Asmuth: „Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst“, S. 191.

¹⁵⁷⁷ Das Zitat im Original lautet: „Das Subjekt, so Badiou, befindet sich letztlich durch seine Sprache an der Kreuzung von Wissen und Wahrheit.“ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 454.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Žižek: *Die Puppe und der Zwerg*, S. 98.

ist für diesen inneren Resonanzraum genauso gefährdend, wie die Auslegung des Körpers als einen Produzenten digitalisierbarer Datensätze. Es gilt, noch einsichtiger darzulegen, warum diese Raumschließung philosophisch, politisch und gesellschaftlich problematische Konsequenzen birgt und vor allem, positiv formuliert: warum dieser Innenraum notwendig ist, um, mit Badiou gesprochen, *Lust, Glück, Enthusiasmus* und *Freude* erleben zu können.

4. Beteiligung an der Entwicklung von sinnstiftenden Narrativen. Diese Arbeit beschäftigte sich nicht nur mit Theorien, sondern auch mit Narrativen, die Ereignisse im Kontext von Sterben und Tod, von Leben und Auferstehung in einen sinnhaften Zusammenhang bringen, neben den Martyriumserzählungen insbesondere die *paulinische Geste*. Die Reaktivierung dieser Geste durch die aktuelle philosophische Aufmerksamkeit kann als Indiz dafür gelesen werden, dass es einen vermehrten gesellschaftlichen Bedarf an einem neuen, anderen oder aktualisierten sinnstiftenden Narrativ gibt. Als ein Grund für diesen Bedarf kann gelten, dass das alte Narrativ der ewigen Steigerung ‚den Geist aufgibt‘: die weltweite kapitalistische Wirtschaftsordnung stößt an ihre Grenzen, die Idee des unendlichen Wachstums treibt ökologische Zusammenhänge an Kippunkte, die zwar nicht das Leben als solches, wohl aber die materiellen Lebensgrundlagen – Trinkwasser, Nahrung, erträgliche klimatische Bedingungen – für die allermeisten Menschen erheblich gefährdet. Diese Perspektive fasziniert, paralyisiert und schockiert, wie Agnieszka Monnet erkennt: „Like deer in the headlights of climate crisis knowledge, we seem paralyzed to act, yet drawn to narratives of our demise and tales of worlds, usually nightmarish, sometimes Edenic, that might follow the end of the world as we know it.“¹⁵⁷⁹ Žižek geht in seinem Buch *Living in the End Times* weiter und nennt neben der Klimakatastrophe auch Konsequenzen der biogenetischen Revolution, Ungleichgewichte innerhalb des Systems (z.B. geistiges Eigentum, Rohstoffkämpfe) und das rasante Ansteigen sozialer Spaltungen und Ausschlüsse als Anzeichen für ein Ende der Welt, wie sie uns bisher bekannt war.¹⁵⁸⁰ Diese Marker des Endzeitlichen konfrontieren heutige Gesellschaften mit ihrer Endlichkeit und Vulnerabilität und fordern angesichts eines antizipierten Bruchs – eine Perspektive, die gewissermaßen jener der antiken Christ*innen ähnelt – einen Umgang, eine Einordnung, eine Erzählung. Der Bruch muss nicht als Ver-

¹⁵⁷⁹ Agnieszka Soltysik Monnet: „Haunted Nature, Haunted Humans: Intelligent Trees, Gaia, and the Apocalypse Meme“, in: Balazan, Sladja (Hrsg.), *Haunted Nature. Entanglements of the Human and the Nonhuman*, London 2022, S. 159–179, hier: S. 159f.

¹⁵⁸⁰ Vgl. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*, London 2010, S. X. Žižek benennt diese vier Anzeichen als die vier apokalyptischen Reiter.

nichtung, er kann auch als *Um-bruch* erzählt werden. Gleichermäßen kann er negiert oder ersehnt werden. Die Produktion von Narrativen ist schon längst im Gange und findet Ausdruck in mannigfaltigen Verschwörungserzählungen, in technologischen Fantasien und populären Filmen. Was ist die Rolle der Philosophie? Sinnstiftende Narrative liegen traditionell vorrangig im Zuständigkeitsbereich der Religionen und speisen sich aus politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Entwicklungen, die durch kulturelle Prozesse verbreitet, variiert, verdaut und verhandelt werden. Mit der von Kant formulierten philosophischen Kernfrage ‚Was ist der Mensch?‘ und deren Bearbeitung finden sich jedoch auch Philosophinnen mitten in der narrativen Selbstthematisierung. Der Begriff des Menschen – und noch mehr der Begriff der Lebenden bzw. Sterbenden, wie diese Untersuchung zeigen konnte –, wird immer in Abgrenzung zu vergangenen oder konträren Konzepten unter einem anderen Aspekt *erzählt*. Das auffällig wachsende Interesse der Geisteswissenschaften an der Apokalypse lässt erahnen, dass hier gerade auch im Rückblick auf apokalyptische und messianische Ansätze nach Narrativen geforscht wird, wie der Mensch in seinem Ende *als Mensch, der er bisher war*, erzählt werden kann.¹⁵⁸¹ Aus der vorliegenden Untersuchung lassen sich Impulse herausdestillieren, wie eine solche Suche nach Narrativen philosophisch begleitet werden könnte.

Ein erster Gedanke entstammt aus der Johannes-Offenbarung, wird später aber auch von Levinas formuliert: „Und in jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und nicht finden, sie werden begehren zu sterben, und der Tod wird von ihnen fliehen.“¹⁵⁸² Nicht der Tod, sondern das Nicht-sterben-können und Ohne-eine-Idee-leben-müssen oder Ohneden-Anderen-leben-müssen kann als das größte Übel gelten und als solches erzählt werden. Damit ist die von Badiou der heutigen Ethik unterstellte Maxime, dass das Schlimmste, was einem *jemand* passieren kann, der Tod sei, kontrastiert. Brisant wird dieser Punkt bezogen auf die von Monnet beschriebene Apathie angesichts des nahenden Bruchs. Wenn die Furcht vor der eigenen körperlichen Unversehrtheit als Hauptsorge abgelöst wird, wird auch die Handlungsunfähigkeit aufgelöst. Das Leben-Für, das wurde durch diese Arbeit insbesondere anhand der Martyriumserzählungen erkennbar, lässt das Subjekt *ins Handeln kommen*. Ein zweiter Impuls thematisiert die Ewigkeit nicht primär als chronologische Angelegenheit, sondern legt sie in die Wahrheitsprozedur selbst. Damit ist gemeint, dass Ewigkeit nicht im Fortdauern des Jetzt-Zustandes, sondern in

¹⁵⁸¹ Ein Beispiel für dieses neuere Interesse ist das *Zentrum des Käte Hamburger Kollegs für Apokalyptische und Postapokalyptische Studien* (CAPAS).

¹⁵⁸² Offb 9,5.

der Treue-Beziehung zum Ereignis entschieden wird. Badiou erläutert dies am Ereignis der Liebe: „Denn im Grunde ist das die Liebe – Erklärung der Ewigkeit, die sich in der Zeit verwirklichen oder entfalten muss, so gut sie kann. Ein Herabsteigen der Ewigkeit in die Zeit.“¹⁵⁸³ Eine Verwechslung von Ewigkeit und zeitlichem Fortbestehen gilt es zu vermeiden. Unsterblich zu sein bedeutet nicht, immer weiter zu überleben, sondern nach einer Idee zu leben, deren Aktualisierung, d.h. Auferstehung in anderen, folgenden Welten möglich ist. Es kann hilfreich sein, auftretende Erzählungen darauf zu prüfen, ob sie ‚Überlebens-Narrative‘ oder ‚Narrative eines Lebens-Für/Sterbens-Für‘ sind,¹⁵⁸⁴ wobei erstere notwendigerweise ins Leere laufen. Ein dritter aus dieser Arbeit resultierender Impuls ist die Fürsprache für ein universalistisches Narrativ. Harari formuliert als Leitspruch ‚für eine Geschichte von morgen‘: „Gleichheit ist out, Unsterblichkeit ist in.“¹⁵⁸⁵ Diese feinsinnige zeitdiagnostische Einschätzung lockt zur Interpretation. Sie kann auf zwei Weisen gelesen werden: die pessimistische Lesart erkennt, dass das Engagement für einen solidarischen universalisierenden Egalitarismus – *alle Menschen werden Brüder* – gegenüber dem Engagement für die Unsterblichkeit partikulärer Teilmengen verliert. Dies würde bedeuten, Universalität und Partikularität gegeneinander in Stellung zu bringen. Mit der Untersuchung wurde insbesondere durch Badiou's Interpretation der *paulinischen Geste* eine andere Lösung vorgeschlagen, die Partikularismus und Universalismus nicht in Widerspruch, sondern formal in Beziehung setzt. Es gibt nichts als Unterschiede und das schafft radikale Gleichheit: „Die Produktion von Gleichheit, die gedankliche Außerkraftsetzung von Differenzen, sind die materiellen Zeichen des Universalen.“¹⁵⁸⁶ Daraus ergibt sich eine andere Lesart von Harari's Formel, die in ein Narrativ übersetzt werden müsste: die Gleichheit, verstanden als eine fortlaufende Wiederholung des Gleichen ist *out*; Unsterblichkeit als eine Offenheit für das Ereignis, als ein Leben in Treue für eine Idee, ist *in*. Und diese Treue zum Ereignis steht ausnahmslos allen gleichermaßen offen.

¹⁵⁸³ Badiou: *Lob der Liebe*, S. 45.

¹⁵⁸⁴ Ein sehr anschauliches Beispiel bietet die Endszene des 2021 erschienenen Films *Don't look up*: Angesichts des nahenden Kometeneinschlags, der den sicheren Tod aller sich auf der Erde befindenden Lebewesen bedeutet, werden zwei Personengruppen kontrastiert: eine als moralisch verkommen dargestellte Gruppe Superreicher lässt sich in einen künstlichen Kälteschlaf versetzen und flieht mit einer Rakete auf einen bewohnbaren Planeten. Eine zweite Gruppe veranstaltet eine Art letztes Abendmahl. Ohne großes Pathos reichen sie sich an der gedeckten Tafel die Hände und stellen die menschlichen zärtlichen Beziehungen in den Vordergrund, bis der Komet ihnen ein plötzliches Ende bereitet.

¹⁵⁸⁵ Harari: *Homo Deus*, S. 49.

¹⁵⁸⁶ Badiou: *Paulus*, S. 133.

Das Erkennen des ideenlosen Weiterlebens als größtes Übel, die Verlagerung der Ewigkeit in intime Relationen und die Fürsprache für ein aktualisiertes universalistisches und egalitäres Narrativ sind drei Impulse, die im Prinzip die Wiederholung der immer gleichen Idee unter verschiedenen Aspekten ausformulieren und alle auf eine ‚*Art of Migration*‘, einen ‚Ja‘-sagenden, kreativen Bezug mit Grenzregimen abzielen. Dies mag in Anbetracht der Brutalität von Grenzrealitäten zunächst unmöglich oder zynisch klingen. Gemeint ist damit aber die existenzielle Aufgabe, Innenräume, Entscheidungs-, und Handlungsräume, Grenzzonen und zukünftige Möglichkeitsfenster *offen zu halten*. Es geht um die „ständige Verflüssigung bisheriger Grenzverläufe“¹⁵⁸⁷ als Weise, sich in dieser Welt für eine andere Welt zu engagieren. Denn, wie Badiou bemerkt: „Wir sind offen für die Unendlichkeit der Welten. Leben ist möglich.“¹⁵⁸⁸ Das bedeutet auch, die Gewalt, die das Leben bedroht und Räume schließt, immer wieder zu vertagen – *noch nicht*. Auf narrativer Ebene bedeutet dies, der ego-logischen Erzählung der grenzenlosen Aneignung ein Gegennarrativ der grenzüberschreitenden, immer schon verantwortlichen Selbstenteignung entgegenzusetzen.

Was also tun, wenn alle Stricke reißen?

Müssen wir alle Märtyrerinnen werden? Levinas wurde häufig die ‚Affirmation des Martyriums‘ und die Konstruktion des Subjekts als ein martyrisches vorgeworfen. Das levinassche Subjekt wurde missverstanden als eines, das in einem normativ gedachten ‚unendlichen Martyrium‘ gefangen ist und aufgefordert wird, sich bis zum Äußersten aufzugeben.¹⁵⁸⁹ Zwar ist bei Levinas der Gestus der radikalen Hingabe durchaus zu erkennen. Mit der Idee des Sterbens-Für wird jedoch weder bei Levinas noch in dieser Arbeit insgesamt ein Imperativ zur Opferbereitschaft als Selbstzweck, sondern ein ethischer innerer Anspruch an sich selbst formuliert: die vielzitierte „Verknötung von Existenz und Lehre“.¹⁵⁹⁰ Zu differenzie-

¹⁵⁸⁷ Heit: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, S. 197.

¹⁵⁸⁸ Badiou: *Logiken der Welten*, S. 542.

¹⁵⁸⁹ Kelly Oliver meint bei Levinas eine ‚gemarterte Subjektivität‘ vorzufinden. Vgl. Kelly Oliver: „Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas“, in: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hrsg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, Paderborn, München 2005, S. 189–204, hier S. 198f. Elisabeth Weber erkennt eine ‚Affirmation des Martyriums‘, die das Subjekt in ein ‚unendliches Martyrium‘ ohne Ausweg und positive Perspektive drängt. Vgl. Elisabeth Weber: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas’ Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Wien 1990, S. 88f.

¹⁵⁹⁰ Badiou: *Paulus*, S. 26.

ren, was selbstzentrierte Opferhaltung und ein Sterben-Für, das seinen Bezugspunkt außerhalb des Selbst setzt, unterscheidet, ist herausfordernd. Die fortwährende Diskussion um Lucretias innere Ausrichtung ist ein Beispiel für einen solchen Deutungskampf. Es wundert nicht, dass hier gerade die inneren, *wirklichen* und wirkenden Beweggründe diskutiert, hineingelesen und tradiert werden. Letztlich ist diese Frage ausschließlich aus der Innenperspektive zu beantworten. Paulus gibt in seinen Briefen einen Einblick in eine solche innere Notlage und formuliert, worunter er leidet: „Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. [...] Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht.“¹⁵⁹¹ Heil bedeutet hingegen: Wollen und Tun fallen im Subjekt zusammen – selbst wenn das Tun einen individuellen Schaden nach sich zieht. Heil wird so nicht in ein Jenseits transzendiert, sondern realisiert sich im Entstehen eines überindividuellen, militanten, handlungsfähigen Subjekts. Dies entspricht genau dem Gegenteil des Politik- und Subjektverständnisses von CDU-Politiker Armin Laschet, der in einem Interview die Verbindung von Todesvorstellung und politischem Handeln wie folgt markiert: „Wenn man daran glaubt, dass es nach dem Tod irgendwie weitergeht, macht man auch Politik anders als zum Beispiel ein Kommunist, der bis zum Lebensende dringend mit allen Mitteln das Paradies auf Erden schaffen will.“¹⁵⁹² Die Welt wird demnach ohne einen ‚dringenden‘ Gestaltungsanspruch *verwaltet*. Was Laschet damit in bemerkenswerter Weise ausspricht, ist sein Einverständnis damit, nicht die Gewalt, sondern den Zusammenfall von Wollen und Tun zu vertagen – mit Blick auf eine antizipierte Erlösung, die ohne das eigene Zutun stattfindet. In eben jenem Zusammenfall von Wollen und Tun liegt jedoch die Faszination von Martyriumserzählungen. Die Geschichten erzählen von kompromiss- und rücksichtsloser Verknüpfung von Denken und Handeln. Hier wird nicht Wein gepredigt und Wasser getrunken, sondern Wasser in Wein verwandelt, um ein letztes Mal Chestertons Bild zu bemühen. Eingedenk der angesprochenen neuen Narrative im Angesicht der Klimakrise, mit neuen Subjekten, die zwischen dem *Schon* der Zerstörung und dem *Noch-Nicht* einer anderen Welt situiert sind, wäre es also nicht überraschend, wenn künftig vermehrt handlungsfähige und militante Subjekte im Sinne Badiou auftreten. Die Aktivist*innen der *Letzten Generation*, die sich seit 2023 für die Einhaltung der bereits beschlossenen Klimaziele (Wollen) und den ausbleibenden Maßnahmen (Tun) auf die Straße kleben, können als ein Beispiel dafür verstanden werden, wie versucht wird, auf die politi-

¹⁵⁹¹ Röm 7,14–18.

¹⁵⁹² Sven Kühne: „CDU-Wahl: Katholik Armin Laschet neuer Chef der Christdemokraten“ auf: Glaube.at, 16.01.2021. URL: <https://www.glaube.at/news/politik/deutschland/article/1000003755-cdu-wahl-katholik-armin-laschet-neuer-chef-der-christdemokraten> (Stand: 01.06.2022).

sche Lücke zwischen Wollen und Tun mit einem subjektiven In-Deckung-Bringen von Denken und Handeln zu reagieren – und eben nicht wie Monnets Reh vor Angst handlungsunfähig zu bleiben. Für diese konsequente Handlungsweise ist, wie in der Arbeit gezeigt wurde, ganzer Körpereinsatz gefragt.

Die Frage ‚Müssen wir alle Märtyrerinnen werden?‘ ist daher irreführend. Vielmehr geht es bei einer normativen Übersetzung der in dieser Arbeit gezogenen Schlüsse um die lebenspraktische Frage, wie im Anschluss an ein differenziertes Grenzdenken konsequentes Handeln als ein leibliches Engagement im *Schon* für ein *Noch-Nicht* möglich wird. Das dritte Kapitel behandelte die Frage von Ausnahme und Alltag und stellte heraus, dass sich ein Ausnahmezustand nicht auf die außergewöhnlichen strukturellen Umstände einer Situation, sondern auf die Innerlichkeit des Subjekts bezieht, das sich dazu gezwungen sieht, sein Selbst für eine Idee zu *über-gehen*. Die Martyriums-Miniaturen dienten zur Sichtbarmachung von Entscheidungssituationen, die jedoch genauso in kleinen und alltäglichen Handlungen stattfinden. Hier kommt noch einmal Badiou's „Hartnäckigkeit“¹⁵⁹³ ins Spiel – die Treue zum Ereignis ist ein Langstreckenlauf, ist Beziehung zum Unendlichen, die sich nicht nur durch große Gesten, sondern durch konsequentes Handeln im Alltag verwirklicht. Daher gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass diese Übersetzung des Grenzdenkens in ein Grenzhandeln und *vice versa* auf vielfältige Weise erscheinen kann: in der kleinen levinasschen Geste des *„après vous“* wie in der zivilen Seenotrettung an den EU-Außengrenzen, beim Schreiben wissenschaftlicher Förderanträge wie in der Hospizarbeit, in der pädagogischen Begegnung wie im Schreiben eines Gedichts. Alle – das ist das universalistische Resultat dieses Gedankengangs, haben die Möglichkeit, dort, wo sie gerade sind, die Beziehung zum Unendlichen lebendig zu halten, auch wenn dadurch Scham, Angst oder Schmerzen riskiert werden.

Im Philosophieren über den Tod und mit dem Tod gibt es also keinen Schlusstrich, sondern gemäß des Gegenstands einen Horizont stets offener Möglichkeiten. So formuliert auch dieser Epilog nicht der thanatosophischen Weisheit letzter Schluss, sondern bietet eine Schlussfolgerung an: das hier erarbeitete Wissen um die relationale Komplexität des Todes entwickelt Grenzkompetenz am Leitfaden des Leibes. Es begründet einen akzeptierenden Umgang mit der eigenen Sterblichkeit und einen offensiven Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit, ohne dabei Tod und Schmerz zu fetischisieren. Es nährt die Idee des Gestaltungswillens im Hier und Jetzt und das leibliche Engagement für eine Welt, wie sie sein könnte, ein Leben im *Noch-nicht*. Mit der Erkenntnis, dass es Schlimmeres gibt als den individuellen Körpertod, wird der Tod als größtes Übel ersetzt und

¹⁵⁹³ Vgl. Badiou: *Lob der Liebe*, S. 34.

als Teil des Lebens bestätigt: wer gegen den Tod kämpft, kämpft gegen das Leben. Wer für das Leben kämpft, kämpft gegen die Gewalt. Nicht Ziel, aber Effekt der entwickelten Thanatosophie ist, durch das erworbene Verständnis über die ereignisfähige Relationalität in Anbetracht des Todes nicht in Angst, sondern ins Staunen zu verfallen. Dieses Staunen ist, wie Han in Bezug auf Bloch und Levinas ausführt, ein Vorgefühl, das erahnen lässt, dass der Tod mehr ist, als *ein Schluss*.¹⁵⁹⁴

¹⁵⁹⁴ Vgl. Han: *Todesarten*, S. 66.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1970.
- : *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966.
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2019.
- : *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2016.
- : *Nacktheiten*, Frankfurt am Main 2010.
- : *Signatura rerum – zur Methode*, Frankfurt am Main 2009.
- Alshech, Eli: „Egoistic Martyrdom and Hamas’ Success in the 2005 Municipal Elections: A Study of Hamas Martyrs’ Ethical Wills, Biographies, and Eulogies“, in: *Die Welt des Islams*, Nr. 48 (2008), S. 23–49.
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 2012.
- Anders, Günther: *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966*, München 1985.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1955.
- Ariès, Philippe: *Geschichte des Todes*, München 1982.
- Asmuth, Christoph: „Körperliche Christen“, in: Angela Treiber und Rainer Wenrich (Hrsg.), *Körperkreativitäten. Gesellschaftliche Aushandlungen mit dem menschlichen Körper*, Bielefeld 2021, S. 279–302.
- : *Subjekt und Prinzip*, Berlin 2017.
- : „Der verklärte Leib. Singularität und Technoromantik“, in: Karin Harrasser und Susanne Roeßiger (Hrsg.), *Parahuman. Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik*, Köln, Weimar 2016, S. 121–129.
- : „Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst“, in: ders. (Hrsg.), *Zirkel – Widerspruch – Paradoxon. Das Denken des Selbst in der klassischen deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg 2015, S. 175–194.
- Aurelius Augustinus: *Predigt des Heiligen Augustinus über die Heiligen Perpetua und Felicitas*, zitiert nach: Angela Berlis: „Zeichenhaftes Sterben. Deutungen des Todes von Frauen und Männern am Beispiel des Martyriums“, in: Silvia Schroer (Hrsg.), *Sensenfrau und Klage-mann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, S. 68–70.
- : *Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, Düsseldorf, Zürich 2002.

- : *De trinitate*. Neu übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg 2001.
- : *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andersen. München 1978.
- : *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, Buch 1 bis 10. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andersen. München 1977.
- : *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse (Confessiones)*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Hofmann. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 18, München 1914.
- : *Contre les juifs (Adversus Iudaeos)*. Aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt von M. l'abbé Aubert, in: *Oeuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx, Bar-Le-Duc 1869*, S. 23–32.
- Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*, Zürich, Berlin 2016.
- : *Das Endliche und das Unendliche*, Wien 2012.
- : *Lob der Liebe*, Wien 2011.
- : *Das Sein und das Ereignis 2: Logiken der Welten*, Zürich, Berlin 2009.
- : *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich, Berlin 2009.
- : *Gott ist tot: kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs*, Wien 2007.
- : „Geständnis eines Philosophen“, in: ders., *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003, S. 121–164.
- : *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003.
- Badiou, Alain und Hallward, Peter: „Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou“, in: ders., *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, London, New York 2001, S. 95–144.
- Barnes, Dunja: „Kennen Sie Zwangsernährung?“, in: Dies., *New York. Geschichten und Reportagen aus einer Metropole*, Hamburg 2002, S. 79–84.
- Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin 2001.
- Bedorf, Thomas: „Der blinde Philosoph des Blicks oder ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer anzusehen sei“, in: *Phänomenologische Forschungen*, 8 (2004), S. 113–132.
- Benjamin, Walter: „Passagen-Werk“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main 1982.
- Benthien, Claudia: *Haut: Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Reinbek 1999.
- Bergoffen, Debra: „Flight from Vulnerability“, in: Hilge Landweer und Isabella Marcinski (Hrsg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und Philosophie des Leibes*, Bielefeld 2016, S. 137–152.

- Berlis, Angela: „Zeichenhaftes Sterben. Deutungen des Todes von Frauen und Männern am Beispiel des Martyriums“, in: Silvia Schroer (Hrsg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, S. 53–67.
- Boehm, Omri: *Radikaler Universalismus*, Berlin 2022.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Boston 2017.
- Block, Hans und Riesewieck, Moritz: *Vom Ende der Endlichkeit. Unsterblichkeit im Zeitalter Künstlicher Intelligenz*, München 2022.
- Bloom, Mia: „Female suicide bombers. A global trend“, in: *Daedalus*, 136/1 (2007), S. 49–53.
- Boethius: *Trost der Philosophie*, aus dem Lateinischen von Eberhard Gothein, Berlin 2022.
- Bormann, Lukas: „Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin 2001, S. 307–330.
- Bowersock, Glen W.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge 2002.
- Boyarín, Daniel: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1997.
- Bertolt Brecht: *Die Dreigroschenoper*, Berlin 1994.
- : *Die Horst-Wessel-Legende*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 20, Frankfurt am Main 1967, S. 209–219.
- Bremmer, Jan und Formisano, Marco (Hrsg.): *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012.
- Bronfen, Elisabeth: *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, München 1996.
- Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel: sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.
- Brumlik, Micha: „Paulus der Jude und seine postmodernen Deuter“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Stuttgart 2013, S. 48–58.
- Brunner, Claudia: „Occidentalism Meets the Female Suicide Bomber. A Critical Reflection on Recent Terrorism“, in: *Signs*, 32, Nr. 4 (2007), S. 957–971.
- Büchner, Georg: „Dantons Tod“, in: ders., *Dichtungen*, Leipzig 1990.
- Bullwinkel, Bastian: „Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung“, auf bpb.de, 17.04.2023. URL: <https://www.bpb.de/themen/parteien/wer-steht-zur-wahl/bremen-2023/519953/partei-fuer-schulmedizinische-verjuengungsforschung> (Stand: 01.09.2023).
- Buschmann, Maximilian: „Hungerstreiks. Transnationale Geschichte einer Protestform“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 49 (2015), S. 34–40.

- BVerfG, Beschluss der 2. Kammer des Ersten Senats vom 03. November 2000 – 1 BvR 581/00 –, Rn. 1–3.
- Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten*, Berlin 2011.
- Casper, Bernhard: *Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins*, Freiburg, München 2020.
- Casquete, Jesús: *Politics of death. The cult of Nazi martyrs, 1920–1939*, London 2023.
- : „Martyr Construction and the Politics of Death in National Socialism“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10, 3–4 (2009), S. 265–283.
- Castles, Stephen, de Haas, Hein und Miller, Mark: *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Hounds-mills 2014.
- Chanter, Tina (Hrsg.): *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania 2001.
- Chenu, Bruno: *The Book of Christian Martyrs*, London 1990.
- Cohen, Richard: „Levinas: Thinking Least about Death. Contra Heidegger“, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 60 (2006), S. 21–39.
- Collenberg, Carrie: „Dead Holger“, in: Gerrit-Jan Berendse und Ingo Cornils (Hrsg.), *Baader-Meinhof Returns. History and Cultural Memory of German Left-Wing Terrorism*, Amsterdam 2008, S. 65–81.
- Conradt, Gerd: *Starbuck Holger Meins*, Berlin 2001.
- Crary, Jonathan: *24/7: schlaflos im Spätkapitalismus*, Berlin 2021.
- Croitoru, Joseph: „Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmord-attentäters als Märtyrer“, in: Andreas Kraß und Thomas Frank (Hrsg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt am Main 2008, S. 59–75.
- Czapski, Jutta: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Lévinas*, Würzburg 2017.
- de Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1968.
- : *Ein sanfter Tod*, Reinbek 1965.
- : *Alle Menschen sind sterblich*, Reinbek 1949.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Tausende Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992.
- Delhom, Pascal (Hrsg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, Berlin 2005.
- Demandt, Alexander: *Diokletian: Kaiser zweier Zeiten*, München 2022.
- de Montaigne, Michel: *Essais*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band I, München, Leipzig 1953.

- Derrida, Jacques: „Gewalt & Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, S. 121–235.
- Deutsche Bischofskonferenz: „Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Heiligsprechung von Edith Stein am 11. Oktober 1998“, auf: dkb.de, 05.10.1998. URL: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/hirtenwort-der-deutschen-bischoefe-zur-heiligsprechung-von-edith-stein-am-11-oktober-1998> (Stand: 15.07.2023).
- Die Akten der Hl. Perpetua und Felizitas*, in: Frühchristliche Apologeten Band II, aus dem Griechischen oder Lateinischen übersetzt von Gerhard Rauschen (Märtyrerakten). Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 14, München 1913, S. 328–344.
- Domradio: „Edith Stein hat unserer Zeit etwas zu sagen“, auf: vaticannews.va, 09.08.2022. URL: <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2022-08/deutschland-edith-stein-auschwitz-jahrestag-itv-sr-ancilla-frau.html> (Stand: 16.07.2023).
- Downey, Jack Lee: „Dying they live. Suicide Protesting and Martyrdom“, in: *Journal of Religion and Violence*, Bd. 3, Nr. 2 (2015), S. 213–242.
- Dunn, Shannon: „The Female Martyr and the Politics of Death. An Examination of the Martyr Discourses of Vibia Perpetua and Wafa Idris“, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 78/1 (2010), S. 202–225.
- Enders, Markus: „Wahrheit‘ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter. Stationen einer Begriffsgeschichte“, in: ders. und Jan Szaif (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, S. 65–102.
- Endres, Elisabeth: *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987.
- Epikur: *Brief an Menoikos; Massgebende Sätze*, in: Wege zum Glück, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf, Zürich 2003, S. 223–253.
- Eusebius von Caesarea: *Über die Märtyrer in Palästina (De martyribus palaestinae)*, in: Eusebius von Cäsarea, ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt von P. Johannes Maria Pfäffisch und Andreas Bigelmair. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 9, München 1913.
- Fillipelli, Sandra: „An Inquiry of Self-Immolation as a social Protest“, in: *Art/Research International: A Transdisciplinary Journal*, 3/1 (2018), S. 53–68.
- Finkelde, Dominik: „Politische Logik“, in: ders. und Rebekka Klein (Hrsg.), *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Halle 2014, S. 216–241.

- : *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou, Agamben, Žižek, Santner*, Wien 2007.
- Finkelde, Dominik und Klein, Rebekka (Hrsg.): *Souveränität und Subversion. Figurationen des Politisch-Imaginären*, Halle 2014.
- Flasch, Kurt: *Augustin: Einführung in sein Denken*, Ditzingen 2020.
- : *Warum ich kein Christ bin*, München 2013.
- Flusser, Vilém: *Zwiesgespräche. Interviews 1967–1991*, Göttingen 1996.
- Focus: „Edith Stein. Schwierige Heilige“, auf: focus.de (Archiv 1998), 12.09.2017. URL: https://www.focus.de/politik/deutschland/schwierige-heilige-edith-stein_id_1906550.html (Stand: 16.07.2023).
- Foucault, Michel: „Zum Begriff der Übertretung“, in: ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974, S. 73.
- Füllenbach, Elias: „Die Heiligsprechung Edith Steins – Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?“, in: *Freiburger Rundbrief, Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung*, 6/650 (1999), S. 3.
- Geffcken, Johannes: „Die Christlichen Martyrien“, in: *Hermes*, 45 (1910).
- Gehring, Petra: „Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung“, in: Matthias Junge (Hrsg.), *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2010, S. 203–222.
- : *Theorien des Todes zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Gold, Barbara: „And I Became a Man. Gender Fluidity and Closure in Perpetua’s Prison Narrative“, in: Donald Lateiner (Hg.), *Roman Literature, Gender and Reception. Domina Illustris*, New York 2013, 153–165.
- Grahl, Lorenz: *Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids*, Wiesbaden 2012.
- Großheim, Michael und Nörenberg, Henning: „Die paulinische Anthropologie aus Sicht der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 103–119.
- Guldin, Rainer: „Ineinandergreifende graue Zonen. Vilém Flussers Bestimmung der Grenze als Ort der Begegnung“, in: Christoph Kleinschmidt und Christine Hewel (Hrsg.), *Topographien der Grenze*, Würzburg 2011, S. 39–48.
- Gußmann, Elena: *Im Anfang war die Relation. Mit Meister Eckhart und Michel Henry den Johannesprolog lesen*. Baden-Baden 2022.
- Guttenberger, Gudrun: „Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert?“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin 2001, S. 273–305.
- Han, Byung-Chul: *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*, Berlin 2020.
- : *Tod und Alterität*, München 2002.
- : *Todesarten: philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998.

- Harari, Yuval: *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, München 2017.
- Hayatshahi, Maryam: *Zur Kategorie der Situation im Denken von Emmanuel Levinas: Inszenierung der Liebe im Zugang des Weiblichen bei Levinas und Hafis*, Frankfurt am Main 2008, S. 6f.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, Band 20, Frankfurt am Main 1997.
- : *Wissenschaft der Logik, Erster Teil. Die Objektive Logik*, Hamburg 1975.
- : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden, Band 5, Frankfurt am Main 1970.
- : *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden, Band 7, Frankfurt am Main 1970.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001.
- Heimerl, Theresia: „Der Leib Christi und der Körper des Christen. Körper und Leib als zentrale Problemzonen des Christentums“, in: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny (Hrsg.), *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, 2. Auflage, Tübingen 2019, S. 166–182.
- Heit, Alexander: „Unendliche Unendlichkeit als das Prinzip allen Seins“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 178–198.
- Henten, Jan Willem und Avemarie Friedrich: *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London, New York 2002.
- Herbstrith, Waltraud (Hrsg.): *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Freiburg im Breisgau 1980.
- Herrmann, Steffen: *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld 2013.
- Hilbrenner, Anke und Jahnz, Charlotte: *Am 9. November. Innenansichten eines Jahrhunderts*, Köln 2019.
- Horn, Friedrich (Hrsg.): *Das Ende des Paulus: historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, Berlin, New York 2001.
- Horsch, Silvia und Tremml, Martin (Hrsg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, Paderborn 2011.
- Husserl, Edmund: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik; Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Dordrecht 2020.
- Ignatius: *Die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien*. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, in: *Die Apostolischen Väter*. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35, München 1918, S. 117–156.

- Irigaray, Luce: „The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, ‚Phenomenology of Eros‘, in: Chanter, Tina (Hrsg.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania 2001, S. 119–144.
- Jaspers, Karl: *Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. Die maßgebenden Menschen*, München 1964.
- Jonkus, Dalius: „The parallels of sleep and death in the phenomenology of Levinas“, in: Rita Šerpytyte und Emmanuel Levinas (Hrsg.), *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality*, Vilnius 2009, S. 82–89.
- Junge, Matthias (Hrsg.): *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2010.
- Jünger, Ernst: „Über den Schmerz“, in: ders., *Sämtliche Werke, Essays I*, Band 7, München 1980, S. 143–191.
- Kanitscheider, Bernulf und Schmidt-Salomon, Michael: „Der Körper als biologische Stradivari. Bernulf Kanitscheiders Plädoyer für aufgeklärten Hedonismus“, Interview in: MIZ. Materialien und Informationen zur Zeit. Politisches Magazin [für] Konfessionslose und AtheistInnen. Ausgabe 4/02, 2002.
- Kant, Immanuel: *Werke in zwölf Bänden*, Herausg. von Wilhelm Weischedel, Band 5, Frankfurt am Main 1977.
- Kapust, Antje: „Die Bedeutung von Gewalt und die Gewalt von Bedeutung“, in: Michael Staudigl (Hrsg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, S. 51–73.
- Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Hofenberg 2015.
- Karłowicz, Dariusz: *Socrates and Other Saints. Early Christian Understandings of Reason and Philosophy*, Eugene 2017.
- : *The Archparadox of Death. Martyrdom as a Philosophical Category*, Frankfurt am Main 2016.
- Katz, Claire Elise: „From Eros to Maternity: Love, Death and ‚the Feminine‘ in the Philosophy of Emmanuel Levinas“, in: Hava Tirosh-Samuelson (Hrsg.), *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indianapolis 2004, S. 154–175.
- Keintzel, Brigitta und Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg (Breisgau) 2010.
- Kellner, Heinrich: „Einleitung“, in: *Tertullian, private und katechetische Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912.
- Kermani, Navid: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen 2013.
- Kernic, Franz: *Tod und Unendlichkeit: über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Levinas*, Hamburg 2022.
- Kierkegaard, Søren: *Furcht und Zittern/Die Wiederholung*, in: *Gesammelte Werke*, Jena 1923.

- Kitzler, Petr: *From ‚Passio Perpetuae‘ to ‚Acta Perpetuae‘. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*, Berlin, Boston 2015.
- : „Nihil enim anima si non corpus: Tertullian und die Körperlichkeit der Seele“, in: *Wiener Studien* 122 (2009), S. 146–169.
- Kleinschmidt, Christoph: „Semantik der Grenze“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 4–5 (2014), S. 3–8.
- Klun, Branko: „Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas“, in: *Prolegomena: časopis za filozofiju*, 6/2 (2007), S. 253–266.
- : „Die Störung der Metaphysik. Levinas gegen Heidegger“, in: *Studia Phaenomenologica*, 6 (2006), S. 155–170.
- Köppe, Tilmann und Kindt, Tom: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Stuttgart 2014.
- Krempel, Stefan: „Alles ist eins - außer der Null“, auf: telepolis.de, 04.11.2000. URL: <https://www.telepolis.de/features/Alles-ist-eins-ausser-der-Null-3450791.html> (Stand: 24. Juni 2023).
- Krochmalnik, Daniel: „Judentum und Martyrium. Das Zeugnis Edith Steins in jüdischer Prospektive“, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, Bd. 3, Würzburg 1997, S. 50–63.
- Krüger, Oliver: *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*, Freiburg, Berlin 2019.
- Kühne, Sven: „CDU-Wahl: Katholik Armin Laschet neuer Chef der Christdemokraten“ auf: Glaube.at, 16.01.2021. URL: <https://www.glaube.at/news/politik/deutschland/article/1000003755-cdu-wahl-katholik-armin-laschet-neuer-chef-der-christdemokraten> (Stand: 01.06.2022).
- Lachmann, Renate: „Narren in Christo – göttliche Maske der Torheit“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 84–86.
- Lefort, Claude: *Die Bresche. Essays zum Mai 1968*, Wien 2008.
- Lehmann, Karl Kardinal: „Paulus, Apostolischer Zeuge des christlichen Glaubens und mutiger Lehrer der Völker“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 13–30.
- Levinas, Emmanuel: „Hegel und die Juden“, in: ders., *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 2017, S. 177–181.
- : *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 2017, S. 177–181.
- : *Die Spur des Anderen*, Freiburg (Breisgau) 2017.
- : *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 2013.
- : *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg (Breisgau), München 2011.

- : *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 2008.
- : *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg (Breisgau), München 2006.
- : *Ausweg aus dem Sein*, Hamburg 2005.
- : *Humanismus des Anderen Menschen*, Hamburg 2005.
- : *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003.
- : *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg (Breisgau), München 2002.
- : *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg, München 1999.
- : *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg (Breisgau), München 1997.
- : „Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty“, in: Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels: *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, S. 48–55.
- Lewis, James R. und Cusack, Carole M. (Hrsg.): *Sacred Suicide*, London, New York 2016.
- Liebsch, Burkhard (Hrsg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges: ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 2016.
- : „Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute“, in: Michael Staudigl (Hrsg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, S. 355–382.
- Livius: *Die Anfänge Roms. Römische Geschichte I–V*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Hans Jürgen Hillen, München 1991.
- Loidolt, Sophie: „Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens“, in: Burkhard Liebsch und Andreas Hetzel (Hrsg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie: Ein Kompendium*. Berlin 2011, S. 125–144.
- Lotman, Jurij M.: *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972.
- Luckey, Heiko: *Personifizierte Ideologien*, Göttingen 2008.
- Macho, Thomas: *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Berlin 2017.
- : *Todesmetaphern*, Frankfurt am Main 1987.
- Malka, Salomon: *Emmanuel Levinas: Eine Biographie*, München 2003.
- Markschies, Christoph: *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012.
- Matthes, Melissa: *The rape of Lucretia and the founding of republics. Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*, University Park Pennsylvania 2000.
- McManus, Anne-Marie: „Sentimental Terror Narratives: Gendering Violence, Dividing Sympathy“, in: *Journal of Middle East Women's Studies*, 9/2 (2013), S. 80–107.

- Meister Eckhart: „Daz buoch der goetlichen troestunge“, in: ders., *Werke II, Lateinische Werke*, herausgegeben von Niklaus Largier, Frankfurt am Main 2008, S. 233–313.
- : „Expositio sancti evangelii secundum Iohannem“, in: *Werke II, Lateinische Werke*, ed. Niklaus Largier, Frankfurt am Main 2008, S. 487–537.
- Menke, Bettine: „Sumpf und Mauer. Oder: Was die Philosophie mit dem Sumpf zu tun vorhat ...“, in: Butis Butis (Hrsg.), *Stehende Gewässer. Medien der Stagnation*, Zürich, Berlin 2007, S. 141–148.
- Middleton, Paul: *Radical Martyrdom and cosmic Conflict in early Christianity*, London 2006.
- Minister, Stephen: „Forging Identities and Respecting Otherness: Lévinas, Badiou, and the Ethics of Commitment“, in: Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy 9/2 (2005), S. 267–287.
- Monnet, Agnieszka Soltysik: „Haunted Nature, Haunted Humans: Intelligent Trees, Gaia, and the Apocalypse Meme“, in: Balazan, Sladja (Hrsg.), *Haunted Nature. Entanglements of the Human and the Nonhuman*, London 2022, S. 159–179, hier: S. 159f.
- Müller, Ernst: „Schierlingsbecher und Kreuz. Der christianisierte Sokrates“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 49–51.
- Müller, Michael und Grimm, Petra: *Narrative Medienforschung. Einführung in Methodik und Anwendung*, Marburg 2017.
- Münch, Christan: *In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des ‚jurodstvo‘ im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches*, Göttingen 2017.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, KSA 6, München 2008.
- : *Der Antichrist*, KSA 6, München 2008.
- : *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, München 2008.
- : *Sämtliche Briefe*, KSA 7, München 1986.
- : „Jenseits von Gut und Böse“, in: Karl Schlechta (Hrsg.), *Werke in sechs Bänden*, Viertes Band, München, Wien 1980.
- : *Werke, Kritische Gesamtausgabe VI*, Band 2, Berlin 1968.
- : *Also sprach Zarathustra*, München 1967.
- Oliver, Kelly: „Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas“, in: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hrsg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, Paderborn, München 2005, S. 189–204.
- Opielka, Birgit: *„Leidender Gerechter“ und „Diener aller“*, Berlin, Bern 2012.
- Pannewick, Friederike: „Wafa Idris – eine Selbstmordattentäterin zwischen Nationalheldin und Heiliger“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 110–113.

- (Hrsg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004.
- Papavarnavas, Christodoulos: *Gefängnis als Schwellenraum in der byzantinischen Hagiographie. Eine Untersuchung früh- und mittelbyzantinischer Märtyrerakten*, Berlin, Boston 2021.
- Pfeifer, Wolfgang: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 2003.
- Plank, Katarina: „Burning Buddhists: Self-Immolation as Political Protest“, in: James R. Lewis und Carole M. Cusack (Hrsg.): *Sacred Suicide*, London, New York 2016, S. 173–191.
- Platon: *Phaidon*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 3, Darmstadt 1974, S. 3–207.
- : *Des Sokrates Apologie*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 2, Darmstadt 1973, S. 1–69.
- : *Kriton*, in: ders., Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler, Band 2, Darmstadt 1973, S. 71–108.
- Plietzsch, Susanne: „Es dauert mich‘ – Tod und Zeit im Denken Emmanuel Levinas“, in: Dan Diner (Hrsg.), *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Band 1 (2003), S. 47–62.
- Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992.
- Raether, Elisabeth und Thumann, Michael: „Ich will nicht Präsidentin werden“, Interview mit Svetlana Tichanowskaja, in: DIE ZEIT Nr. 42/2020, 7. Oktober 2020.
- Rajan, Julie: *Woman Suicide Bombers. Narratives of Violence*, Abingdon 2011.
- Reuter, Christoph: *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter, Psychogramm eines Phänomens*, München 2002.
- Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel 1974, S. 875–877.
- Rock, Chelsea: „Complicating ‚female suicide bombers‘. Violence, agency and gender in the rhetoric of shahida“, in: *Honors Theses* 267 (2006).
- Rose, Jacqueline: „Deadly Embrace“, in: *London Review of Books*, 26/21 (2004), URL: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v26/n21/jacqueline-rose/deadly-embrace> (Stand: 13.07.2023).
- Rydén, Lennart: *Bemerkungen zum Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1983.
- Scarry, Elaine: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York 1985.
- Schandl, Felix: *„Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!“. Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942)*, Sinzig 1990.

- Schankweiler, Kerstin: „Affektive Dynamiken von Bildern in Zeiten von Social Media. Bildzeugenschaften aus Ägypten, 2010–2013“, in: *kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften*, 1/44 (2016), S. 72–85.
- Schmid, Wolf: *Elemente der Narratologie*, Berlin, Boston 2014.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 2004.
- Schnädelbach, Herbert: „Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.–27. September 2002*, Berlin 2004, S. 283–295.
- Schnelle, Udo: *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n.Chr.: die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2019.
- Schöppner, Ralf: *Das Altern des Anderen. Das Nicht-zu-Bewältigende in Emmanuel Levinas' ethischer Intersubjektivitätstheorie*, Marburg 2016.
- Schrodi-Grimm, Renate: *Die Selbstmörderin als Tugendheldin. Ein frühneuzeitliches Bildmotiv und seine Rezeptionsgeschichte*, Dissertation: Göttingen 2009.
- Schroer, Silvia (Hrsg.): *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014.
- Schumacher, Bernard N.: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004.
- Schupp, Franz: *Geschichte der Philosophie. Antike*, Band 1, Hamburg 2013.
- Schwarz, Richard: „Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 63 (1954), S. 323–360.
- Scornaienchi, Lorenzo: *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, Göttingen 2008.
- Senigaglia, Cristiana: „Die Spur der Andersheit: Fichte und Levinas“, in: Christoph Asmuth und Kazimir Drilo (Hrsg.), *Der Eine oder der Andere: „Gott“ in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen 2010, S. 97–112.
- Seitz, Sergej: „Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Levinas“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Band 3, Heft 1 (2016), S. 165–202.
- Siemens, Daniel: *Horst Wessel. Tod und Verklärung eines Nationalsozialisten*, München 2009.
- Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg (Breisgau), München 2006.
- Smit, Peter-Ben: „War Paulus suizidal?“, in: *Biblische Notizen*, Nr. 158 (2013), S. 113–118.
- Stähler, Tanja: „Vom Berührtwerden. Schwangerschaft als paradoxes Paradigma“, in: Hilge Landweer und Isabella Marcinski (Hrsg.), *Dem Er-*

leben auf der Spur. Feminismus und Philosophie des Leibes, Bielefeld 2016, S. 27–44.

Staudigl, Barbara: *Emmanuel Lévinas*, Göttingen 2009.

Stein, Edith: „Endliches Und Ewiges Sein. Versuch Eines Aufstiegs zum Sinn des Seins“, in dies., *Edith Steins Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Andreas Uwe Müller, Bd. 11/12. Freiburg 2006.

–: „Ich bin bereit“, in: Christian Leven, *100 Gebete, die das Leben verändern*, Stuttgart 2005.

–: *Edith-Stein-Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Michael Linssen, Freiburg 2000.

–: *Edith Steins Werke*. Herausgegeben von Lucy Gelber und Romaeus Leuven. Druten, Freiburg im Breisgau 1977.

–: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970.

Straub, Verena: *Das Selbstmordattentat im Bild. Aktualität und Geschichte von Märtyrereignissen*, Bielefeld 2021.

Stegemann, Ekkehard W.: „Paulus, die antike Philosophie und Immanuel Kant“, in: Christian Strecker, Micha Brumlik und Joachim Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013, S. 31–47.

Strecker, Christian, Brumlik, Micha und Valentin, Joachim (Hrsg.): *Paulus unter den Philosophen*. Stuttgart 2013.

Szklarska, Anna: „The Category of Violence in Modern Philosophy“, in: *Edukacja Etyczna*, 16 (2019), S. 5–22.

Szyska, Christian: „Martyrdom: a Drama of Foundation and Transition“, in: Friederike Pannewick (Hrsg.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 29–45.

Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg*, 23.–27. Februar 1987, München 1996.

Taureck, Bernhard: *Emmanuel Levinas zur Einführung*, Hamburg 2022.

Templer, Robert: „Madame Nhu obituary“, auf: *theguardian.com* (2011), URL: <https://www.theguardian.com/world/2011/apr/26/madame-nhu-obituary> (Stand: 02.08.2023).

Tertullian: *Gegen die Juden (Adversus Iudaeos)*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. 300–323.

–: *Über den weiblichen Putz*, aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. 175–202.

- : *An die Märtyrer*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, München 1912, S. 215–223.
- : *Apologetikum oder Verteidigung der christlichen Religion und ihrer Anhänger*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 24, München 1912, S. 33–182.
- : *Über die Seele (De anima)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 284–377.
- : *Über die Auferstehung des Fleisches (De resurrectione carnis)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 417–507.
- : *Über den Leib Christi (De carne Christi)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 2, Tertullian, dogmatische und polemische Schriften, Köln 1882, S. 318–375.
- : *Über das Fliehen in der Verfolgung (De fuga in persecutione)*, in: Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A. Heinrich Kellner, Band 1, Tertullian, die apologetischen und praktischen Schriften, Köln 1882, S. 377–397.
- The White House: „Remarks by President Obama at Official Arrival Ceremony“ auf: obamawhitehouse.archives.gov, 19.05.2010. URL: <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-obama-official-arrival-ceremony> (Stand: 12.06.2023).
- Thieme, Sarah: *Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Sakralisierte Politik und Christentum im westfälischen Ruhrgebiet (1929–1939)*, Frankfurt am Main 2017.
- Vierkant, Maica: *Märtyrer und Mythen. Horst Wessel und Rudolf Heß: Nationalsozialistische Symbolfiguren und neonazistische Mobilisierung*, Marburg 2008.
- Weber, Elisabeth: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990.
- Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, München 2007.
- : „Lucretia. Exemplum, Gründungsopfer und Blutzeugnis“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*, München 2007, S. 45–48.
- Weitbrecht, Julia: „Vergegenwärtigung der Antike. Lucretia in der Kaiserchronik und in den Römerdramen von Hans Sachs und Jacob Ayer“, in: Anna Heinze und Albert Schirrmeister (Hrsg.), *Antikes Er-*

- zählen. *Narrative Transformationen von Antike in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, Boston, 2013, S. 243–262.
- : „Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugos von Langenstein Martina“, in: Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten (Hrsg.), *Scham und Schamlosigkeit: Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*, Berlin, Boston 2012, S. 330–350.
- : „Maternity and Sainthood in the Medieval Perpetua Legend“, in: Jan Bremmer und Marco Formisano (Hrsg.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, S. 150–166.
- Welzer, Harald, Giesecke, Dana und Tremel, Luise: *FUTURZWEI Zukunftsalmanach*, Frankfurt am Main 2015.
- West, Ed: „How George Floyd became a martyr“, auf: unherd.com, 22.04.2021. URL: <https://unherd.com/2021/04/how-george-floyd-became-a-martyr/> (Stand: 19.06.2023).
- Wiesberger, Franz: *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozess*, Berlin 2022.
- Wild, Cornelia: „Corona aeternitatis – Der Wettstreit des Märtyrers“, in: Sigrid Weigel (Hrsg.), *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen*, München 2007, S. 71–73.
- Wittgenstein, Ludwig: „Philosophische Betrachtungen“, in: Michael Nedo (Hrsg.), *Wiener Ausgabe. Studien Texte*, Band II, Wien, New York 1994.
- : *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig 1990.
- Wittwer, Héctor (Hrsg.): *Der Tod: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014.
- Wüschner, Philipp: „Widerstand als Ereignis? Der Märtyrer als Beispiel für einen nicht-intentionalen, nicht-subjektiven Widerstandsbegriff“, in: Julian Junk und Christian Volk (Hrsg.), *Macht und Widerstand in der globalen Politik*, Baden-Baden 2013, S. 31–48.
- Zingg, Andreas: „Emmanuel Lévinas' maternité-Konzeption und ihre biblischen Grundlagen“, in: *lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis*, 2 (2013), URL: <https://lectio.unibe.ch/de/archiv/andreas-zingg-emmanuel-levinas-maternite-konzeption-und-ihre-biblischen-grundlagen.html> (Stand: 18.06.2023).
- Žižek, Slavoj: *Living in the End Times*, London 2010.
- : *Die Puppe und der Zwerg: das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt am Main 2003.
- : *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt am Main 2001.

