

e-Journal Philosophie der Psychologie	HOMO SACER – SACRILEGIUM HOMINIS. Zur Polarität der religiösen Sprachphilosophie und der linguistischen Religionsphilosophie Giorgio Agambens von Frank Jablonka
------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1. 'Dein Eid ist Meineid' – in dieses Aperçu ließe sich die polare Spannung von Giorgio Agambens sprach- und religionsphilosophischem Schaffen, insbesondere in der *Homo-sacer*-Reihe, und ganz besonders in Band II.3 *Das Sakrament der Sprache* (Agamben 2010), verdichten. Diese in paradigmatischer Weise im sowohl editorialen wie logischen Sinne reihenbildende polare Potenz des *homo sacer* ist in dessen Begriff selbst angelegt. Wie Agamben (2002: 88) unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Freuds Arbeit "Über den Gegensinn der Urbedeutungen" (Freud 1980[1910]) feststellt, liegt die schillernde Bipolarität, die dem lateinischen Etymon *sacer* anhaftet, in dessen doppelter, antonymischer Semantik, insofern es zugleich die Bedeutung von 'gesegnet' wie auch von 'verflucht' annehmen kann. Die numinose Aufladung des Heiligen ist demnach die Kehrseite der Ächtung, der Verwerfung, des Ausschlusses, der Verbannung aus der menschlichen Sozialität, was dessen Verwiesenheit an und in die 'andere Welt' der Götter bedingt; wie Agamben (2002: 88f) im Anschluss an den britischen Anthropologen Fowler feststellt, sind das und der/die Heilige mit dem Verdikt des Tabu geschlagen:

sacer esto ist tatsächlich ein Fluch; und der homo sacer, auf den dieser Fluch fällt, ist ein Ausgestoßener, Verbannter, tabuisiert, gefährlich. [...] Ursprünglich kann das Wort einfach tabu bedeutet haben, i.e. aus dem Bereich des profanum ausgewiesen, ohne besonderen Bezug auf eine Gottheit, aber je nach den Umständen 'heilig' oder 'verflucht' (*ibid.*).

1.1. Diese archetypische Form des "Gegensinns" hat Freud (1980[1910]: 233) in Anschluss an Abel explizit in Bezug auf das Heilige und das lateinische Etymon *sacer* in seine Überlegungen aufgenommen:

Der Mensch hat eben seine ältesten und einfachsten Begriffe nicht anders erringen können als im Gegensatz zu ihrem Gegensatz und erst allmählich die beide Seiten der Antithese sondern und die eine ohne bewußte Messung an die andere denken gelernt. (Abel, zitiert in Freud, *ibid.*, p. 232)

Dieses Phänomen unterliegt ganz offensichtlich dem Goetheschen Prinzip der *Polarität*, für das sich seit geraumer Zeit auch die Sprachwissenschaft interessiert¹ und das von Helmut Gipper (1974) explizit in die linguistische Semantik einbezogen wurde. Nach diesem Prinzip schließen die Glieder einer binären Opposition sich nicht wechselseitig aus; vielmehr bezieht jedes seinen Gehalt in und aus der oppositiven Spannung mit seinem Gegenüber, wie es bei Plus- und Minuspol der Fall ist. In einer polaren Opposition bilden die beiden Terme mithin gemeinsam die Totalität ein und derselben Gestalt: *contraria sunt complementa*.

1.2. Nun ist die Zuweisung des Status, des Sonderstatus des *homo sacer* eine genuin sprachliche Operation, durch die eine menschliche Gemeinschaft oder im engeren Sinne ein soziales Gemeinwesen – eine *πόλις* – im logischen Sinne einer inklusiven Opposition den Betreffenden an

¹ Vgl. Lepschy (1981) für einen analytischen Überblick der sprachtheoretischen Diskussion seit Goethe über Abel und die Freudsche Psychoanalyse.

ihren Rand drängt, bildlich gesprochen in die Grauzone ihrer 'Bannmeile' verbannt, ohne ihn gleichwohl vollends aus ihrem Geltungsbereich zu eliminieren. Was übrig bleibt, ist das "nackte Leben":

Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält. (Agamben 2002: 18)

2. Während Agamben in seiner *Homo-sacer*-Ouvertüre den konkreten Nachweis der performativen Sprachmechanismen, kraft welcher diese einschließende Ausschließung bewerkstelligt wird, schuldig bleibt, widmet er nun einen ganzen Band der nach dieser Ouvertüre benannten Reihe einer eindrucksvollen Demonstration an Hand einer anthropologisch-archäologischen (im Foucaultschen Sinne) Analyse des Sprechakts "Eid" (Agamben 2010). Und auch hier erkennen wir die konstitutive Funktion des Prinzips der Polarität. In der Tat besteht zweifellos eins der bedeutendsten Verdienste Agambens darin, in einer nahezu paradox anmutenden Weise einen bis zu Hesiod zurückreichenden Gedankenstrang aufnehmend (*ibid.*, p. 13), den Eid *ex negativo* vom Meineid ausgehend zu begründen und von da aus in den Tiefenschichten der *conditio humana* zu schürfen. Die numinose Aura, die diesen Sprechakt in exemplarischer Weise umgibt, vereinigt in sich die sowohl sprachliche als auch religiöse Polarität insofern, als der Doppelsinn des lateinischen Begriffs *religio* sowohl als 'Frevel', 'Fluch' als auch als "peinlich genaue Einhaltung der Formeln und rituellen Vorschriften" (*ibid.*, p. 34) belegt ist. Die tragende Säule von Agambens sprach- und religionsphilosophischer Argumentation ist die polare Ambivalenz des Sprechakts "Eid" als *Sakrament*, auf den sich die oben behandelte Bipolarität von lat. *sacer* (gleichermaßen 'gesegnet' wie 'verflucht') überträgt. 'Sakralität' ist ansteckend – auch begrifflich.

2.1. Agamben verfolgt das Projekt einer im genannten Sinne "archäologischen" Anthropologie des Eides als performativem Akt mit Schlüsselfunktion des sprachlich verfassten und vergesellschafteten Menschseins. Dabei liegt sein Ansatz einer exemplarischen philosophisch-anthropologischen Analyse der Sprache im Kreuzungspunkt mit der Kultur und auch, im etymologischen Sinne, der Politik. Demzufolge scheint der Eid eine Institution zu sein, die von Anfang an gegen das Risiko aufgerichtet wurde, dass, biblisch gesprochen, "falsches Zeugnis geredet" wird. Wenn die Möglichkeit der Lüge also der Institution des Eides *ab ovo* zu Grunde liegt, ist dessen Negation in der Tat, zumindest der Möglichkeit nach, als vorgängig zu betrachten. Wenn nun die Macht Schutzdispositive gegen Falschaussagen unter Eid aufbaut, so zeigt dies, dass Macht und Sprache in der Anthropogenese interdependent sind. Nirgendwo wird deutlicher als im Sakrament des Eides, dass Sprache und Macht dieselbe (im doppelten Sinne) "sakrale" Aura in der *conditio humana* anhaftet.

2.2. Vor der weltlichen Macht steht jedoch zunächst die Macht der Götter, in der jene verankert ist. Durch die Ablegung des Eides fügt sich der Sprecher in eine kosmische Ordnung ein, in deren Rahmen er als kompetenter Sprachteilnehmer gilt und dem Sprechakt erst ein performativer Wert zukommt. Damit unterliegt der Schwörende einem durch sein Sprachhandeln selbst performativ hervorgerufenen Geltungsanspruch der Sakralität. Anders als bei der 'bloßen' Lüge, in der Augustinus (2007) bereits einen Pfahl im Fleisch der göttlichen Ordnung sah und die damit den Tatbestand eines Sakrilegs erster Ordnung erfüllt, ist es nach Agambens wesentlich

differenzierterer Analyse erst für den Eid spezifisch, dass dieses ontologische Fundament als Garant für die Wahrhaftigkeit der Aussage angerufen wird. Im Gegensatz zur Lüge funktioniert der (Mein)eid nicht assertiv, sondern zelebrativ-rituell. Diese transzendente Rückbindung nennt Agamben in der griechischen Tradition *horkos*: "Diese spezielle Beziehung, die den Menschen an die angerufenen Objekte bindet, wird durch das Wort *horkos* definiert, das nicht [...] das Objekt bezeichnet, bei dem man schwört, sondern die Einfriedung, mit der sich der Schwörende umgibt." (Agamben 2010: 20; Zitat von Bollack 1958: 30f) Dies erklärt, warum der Meineid sprachlich in die gleiche ontologische Kategorie fällt wie Gotteslästerung (und umgekehrt der Eid mit dem Glaubensbekenntnis), weswegen seit dem Altertum sogenannte "Plagen" und "Flüche" regelmäßig als Folgen des Verstoßes gegen diese transzendente Ordnung angesehen wurden. Hierin zeigt sich die 'Familienähnlichkeit' des (Mein)eides mit der magischen Sprachfunktion.

2.3. Der Schwörende setzt sich demnach als Sprachwesen, dessen sprachlich verfasstes Menschsein immer nur erst innerhalb dieser apriorischen Ordnung überhaupt Sinn hat, selbst aufs Spiel. Der *homo loquens* schwört bei seiner eigenen Sprachlichkeit – und damit letztlich bei sich selbst, insofern ihm ohne die Eingebundenheit in diese sprachlich verfasste Apriorität keinerlei Subjektivität zukäme. Das denotative Band, das die Sprache durch den sprecherseitigen Akt des Meinens mit den Gegenständen und Sachverhalten verbindet, wird durch den Meineid zerschnitten: "Das Band, um das es hier geht, kann kein anderes sein als dasjenige, das den Sprechenden an sein Wort bindet und zugleich seine Worte an die Realität." (*Ibid.*, p. 45) Dieses Band aber, das durch die Evokation der göttlichen Instanz besiegelt wird, ist der *λόγος* selbst. Der meineidige Schnitt läuft auf eine Art 'Selbstverbannung', 'Ex-Kommunikation' hinaus, wobei die Kategorie des "Banns" im Kontext von Agambens Gesamtwerk mit ihrem vollen metaphysischen Sinngehalt zu lesen ist: Jeder Schwörende setzt sich dem Risiko des Ausschlusses aus der (Kommunikations-)Gemeinschaft aus, die kraft des *λόγος* verfasst ist, und ist somit ein potenzieller *homo sacer* (vgl. *ibid.*, p. 40 – dazu Agamben 2002). Sakrament und Sakrileg erscheinen damit, in der Eidesformel besonders klar erkennbar, als die beiden polar-komplementären Ansichten derselben vexierbildhaften Gestalt. Innerhalb der Eidesformel verdichtet sich damit die Verschränkung von *homo sacer* und *sacrilegium hominis*. Dass dies in gleicher Weise auch für die Macht gilt, ist im Folgenden unter Bezugnahme auf Agambens im engeren Sinne religionsphilosophische Positionen zu erörtern.

3. Dieser Zusammenhang lässt sich in exemplarischer, weil besonders anschaulicher Weise an Hand eines Vortrages herausarbeiten, den Agamben im Rahmen der "Conférences de Carême 2009" in der Pariser Kathedrale Notre-Dame gehalten hat (Agamben 2012). "Kirche" und "Reich" – das sind zwei Reizwörter, die im selben Atemzug, im selben Titel zusammenzustellen zumal das geschichtsbewusste Publikum im deutschsprachigen Raum beunruhigen sollte. In Anbetracht des institutionell-performativen Rahmens erstaunt es kaum, dass von Kirche bereits ab der dritten Zeile des eigentlichen Vortragstextes (*ibid.*, p. 9) die Rede ist. Auf den ersten Beleg des zweiten Reizwortes, und auf eine Vorstellung davon, wie dies mit dem ersten zusammenzudenken sein mag, muss die nach wie vor beunruhigte LeserIn allerdings bis Seite 22 warten.

3.1. Blickt man auf den italienischen Originaltitel, so wird deutlich, dass das deutschsprachige Publikum hier durch die Sprache fehlgeleitet wird. Denn der im italienischen Originaltitel verwendete Ausdruck für "Reich" ist eben nicht etwa *impero*, sondern *regno*. Wir haben es also nicht mit einer historisch-imperialen Perspektive zu tun, sondern mit der Idee einer Herrschaft, wie

sie etwa ein König ausüben mag, und zwar auch übertragen auf die religiös-metaphysische Ebene im Sinne eines "Reichs Gottes". Die von Agamben eingenommene Perspektive ist also eine eschatologische und messianische, die über die Menschheitsgeschichte hinausdrängt – allerdings vom Zeilenende retrospektiv und retroaktiv wieder in die historische Dimension zurückwirkt und in diese eingeholt wird. Diese messianische Orientierung ist für Agamben programmatisch. Und hierin besteht, ungeachtet des (italienischen) Titels, auch das Einfallstor für die (macht)politische Perspektive mitsamt ihrer polaren Aufladung.

Vor diesem Hintergrund erscheint es nun allerdings plausibel, dass Agamben sich zunächst um die Kirche selbst kümmert und für die Behandlung der auf das "Reich" (*regno*) bezogenen heilsgeschichtlichen – oder, unter explizitem Bezug auf Walter Benjamin (*ibid.*, p. 6), universalgeschichtlichen – Fragestellung und die Verklammerung mit der ersteren ein wenig Spannung aufkommen lässt. Kirche, das ist für Agamben zunächst die (römisch-)katholische Kirche. Dies wird weniger durch die dem Vortragstext vorgeschaltete, über vier Seiten eingefaltete Abbildung einer Bischofsweihe im Petersdom deutlich als durch den gleich eingangs (*ibid.*, p. 9) vorgenommenen Verweis auf die Etymologie von griech. *katoikein* im Sinne des ständigen Wohnsitzes eines Bürgers. Dem wird nun der für Agambens Gedankenführung zentrale Begriff *paroikousa* (von dem im Übrigen auch das deutsche Wort *Pfarre* abgeleitet ist) im Sinne des "vorübergehenden Aufenthalts des Exilanten, des Kolonisten oder des Fremden" (*ibid.*) gegenübergestellt. Der Pfarrer wäre demnach also ein in "Parochie" (*ibid.*, p. 10) lebender Fremder, dem hienieden vorübergehend Aufenthalt gewährt wurde und der sich dann als katholischer Amtsträger dauerhaft eingenistet hat. In der Tat: "Das heißt, sie [die Kirche] wäre vom *paroikein* zum *katoikein* übergegangen, hätte das Säkulum nicht länger als Fremde bewohnt, sondern als Bürgerin wie jede andere weltliche Institution auch." (*Ibid.*)

3.2. Dies ist entscheidend dafür, dass der Kirche offenbar der ursprünglich messianisch-heilsgeschichtliche Impuls abhanden gekommen ist und sie sich stattdessen in die immanent-historische Dimension integriert hat. Denn die ursprüngliche messianische Zeiterfahrung der Kirche war, wie Agamben unter Berufung auf den Kirchenvater Petrus feststellt (*ibid.*), *ho chronos tēs paroikas*. Anders gesagt: Im Gegensatz zum Apokalyptiker ist vom messianischen Standpunkt der Bezugspunkt nicht das "Ende der Zeit", sondern die "Zeit des Endes" (*ibid.*, p. 14). Diese Endzeiterfahrung ist jedoch präsentisch: Die in der Gegenwart vorgenommene Antizipation des Endes – der Parusie – wirft einen langen Schatten in diese Gegenwart selbst hinein. Indem wir die vorletzten Dinge *sub specie* der letzten Dinge erfahren, haben wir es, in den Worten Agambens (*ibid.*, p. 17), "mit einer Zeit zu tun, die in der chronologischen Zeit wächst und drängt und sie von innen bearbeitet und verwandelt". Insofern ist der mehrfache geschichts- und religionsphilosophische Bezug auf Benjamin vollauf konsequent, in diesem Falle auf seine Vorstellung davon, dass jede Sekunde die schmale Pforte sei, durch die der Messias eintreten könne (*ibid.*, p. 13). Diese Rekursivität führt eine etwaige Verspätung des Messias *ad absurdum*: Er 'kommt' zwar erst mit den letzten Dingen, ist jedoch von dort aus präsentisch rückwirkend in die vorletzten Dinge (die gegenwärtige Endzeit) eingeholt und ist in diesen 'im Kommen'.

3.3. Um dieser Präsenz-Absenz-Dialektik genüge zu tun möchte man raten: "Wer Ohren hat, der höre" (vgl. Offb 2.7, 3.13) ... Denn der Messias enthüllt sich nicht von selbst in der Welt, sondern um seiner Anwesenheit gegenwärtig zu werden bedarf es interpretativer Techniken, die der

Lesbarkeit der Welt gerecht werden. Als habe Agamben die Offenbarung des Johannes² bei der Abfassung seines Textes offen vor sich liegen gehabt verweist er im letzten Drittel seines Pariser Vortrags immer wieder auf die Notwendigkeit, die göttlichen Zeichen der Zeit zu interpretieren: "Um die Zeit des Messias zu leben, muss man die Zeichen seiner Anwesenheit in der Geschichte zu lesen verstehen, in ihrem Verlauf die Signatur der Heilsökonomie erkennen können." (Agamben 2012: 26) Diese Ansätze zu einer 'Himmelssemiotik', die Agamben für sich selbst in Anspruch nimmt ("hartnäckige Gewohnheit, die Zeichen der Zeit zu lesen" (*ibid.*, p. 30), hätte sich als Aufhänger für einen interkulturellen Dialog der Weltreligionen hervorragend angeboten, was als Ausblick für den Ausbau von Agambens Ansatz im Sinne einer *philosophia perennis* dienen könnte. Denn seine Ausführungen führen uns bei genauerem Hinsehen direkt zum *Ayatollah*, was ja in der arabischen Etymologie (آية الله) nichts anderes bedeutet als 'Zeichen Gottes'. Auch im schiitischen Islam, auf den Agamben bereits in seiner *Homo-sacer*-Ouvertüre ausdrücklich verwiesen hatte (Agamben 2002: 67), den er aber in seinen jüngeren Schriften vernachlässigt, ist der zwölfte Imam nicht abwesend, sondern nur okkultiert, bevor er am Zeilenende wieder leibhaftig sichtbar in Erscheinung tritt – weswegen er bekanntlich das verfassungsgemäße Staatsoberhaupt der Islamischen Republik Iran ist, während der jeweils amtierende Staatspräsident lediglich dessen Amtsgeschäfte erfüllt. Dies führte im Zuge der islamischen Revolution im Iran tendenziell zu dem Missverständnis der Identifikation eines individuellen Imams, eben eines historisch-personalen *Ayatollah*, mit jenem transzendental-heilsgeschichtlichen Imam, dessen Wiederkehr erhofft wird.³ Politisch schlug sich dies darin nieder, dass Khomeini kraft seiner Ernennung zum obersten *Ayatollah* (*faqih*) in der Hierarchie dem iranischen Staatspräsidenten übergeordnet war (cf. Sivan 1999: 447). Michel Foucault arbeitet in seinen Schriften zur iranischen Revolution (in Foucault 1994) deutlich heraus, dass den Massendemonstrationen in Teheran, bei denen die Protestierenden mit bloßem Oberkörper den Maschinengewehren die Stirn boten und massenhaft mit ihrer demonstrativen Inanspruchnahme des Status des Märtyrers den Schah vertrieben und Khomeini die Bahn freiräumten, nur wenige Monate später von den *Ayatollahs* inszenierte Massenhinrichtungen gleich einem Echo folgten. Wenn, wie Agamben (2002: 93f) es darstellt, der *homo sacer* jene Ausnahme bildet, dem gegenüber alle anderen Menschen Souveräne sind, und spiegelbildlich dazu der Souverän derjenige ist, demgegenüber alle anderen Menschen potenzielle *homines sacri* (die man demzufolge ungestraft töten, jedoch nicht opfern könne) sind, so liegt im Iran der späten 70er Jahre eindeutig der Fall vor, dass die souveräne Macht der erfolgreichen islamischen Revolutionsführer einen nicht unwesentlichen Teil derjenigen, die ihnen zu dieser Machtposition verholfen hatten, in jene fatale Randposition des *homo sacer* abdrängte. Indem die Macht hier ihr oben (§ 2.3) angedeutetes polares Doppelgesicht freilegt wird deutlich, dass das *regnum* geradezu spontan in die Logik des *imperium*, seines polar-oppositiven Gegenübers und Komplements,⁴ ebenso wie das Sakrale, Sakramentale in dessen Namen selbst ins Sakrileg, und zwar *durch* Menschen *an* Menschen – *sacrilegium hominis* – umschlägt. Hier wird ganz

2 Bekanntlich ist in diesem apokalyptischen Text allenthalben von Zeichen die Rede, die auf die nahende Endzeit hindeuteten und in entsprechender Weise zu interpretieren seien (etwa Offb 12.1, 13.13, 15.1, 16.14 ...).

3 Auf populärer Ebene wird die Zuweisung der legitimen messianischen Führerrolle etwa ersichtlich in Demonstrationslogos wie "Khomeyni héritier de Hossein, Khomeyni, nous suivons tes pas." (Foucault 1994: 685)

4 Daher die verwirrungstiftende Wirkung der Koinzidenz der beiden oppositiv-polaren Terme im deutschen *Reich*, vgl. oben (§ 3.1).

offensichtlich, dass die Konfusion von *paroikein* und *katoikein* von ihrer Logik her im Kreise der monotheistischen Religionen keineswegs auf die katholische Kirche bzw. allgemein auf das Christentum beschränkt ist.

3.4 Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen drängt sich die Frage auf, ob nicht zwischen Apokalyptikern und integrierten 'Messianikern' doch eine Art womöglich ungewollter (und uneingestandener) zwillingshafter 'Wahlverwandtschaft' besteht, und zwar symmetrischen Charakters, wie es das chiasmatische Verhältnis der sprachlichen Konstruktionen "Ende der Zeit" und "Zeit des Endes" nahelegt. Wir haben allen Grund zu der Annahme, dass zwischen dem "Ende der Zeit" und der "Zeit des Endes" ebenfalls ein polares Verhältnis besteht – allerdings eines, das erst herausgearbeitet werden muss, gleichsam eine 'Krypto-Polarität'. Diese Affinität scheint auch, klarer noch als im Deutschen (*Reich*), durch die doppelte Semantik des italienischen *regno* hindurch, die zugleich auf immanente und transzendente Herrschaft bezogen ist. Historisch führt der Weg jeweils in die Verlegung der Ankunft des Messias in die chronologische Zeit, sei es an deren fernes Ende, sei es in die Jetztzeit, deren Zeichen so gedeutet werden, dass das Ende sich ankündigt. Und so nimmt es nicht Wunder, dass Agamben das Resultat zu Recht jeweils als katastrophisch charakterisiert: "Der permanente Krisen- und Ausnahmezustand, der von den Regierungen der Welt allerorten ausgerufen wird, ist nichts anderes als die säkularisierte Parodie der beständigen Vertagung des Weltgerichts in der Geschichte der Kirche." (Agamben 2012: 28) So lässt sich denn auch das auf die Kirche bezogene Urteil auf andere eschatologisch inspirierte Fallbeispiele übertragen, wobei vielleicht weniger an die real existierende Islamische Republik als an den Restbestand des real existierenden Sozialismus zu denken wäre, von dem wir ebenfalls ein eingefaltetes vierseitiges Aperçu aus Pjongyang (unter Einschluss der Porträts von Kim Il Sun und Kim Jong Il) erhalten: "Bricht die Kirche ihre ursprüngliche Verbindung zur *paroika* ab, verliert sie sich unweigerlich in der Zeit." (*Ibid.*, p. 30) In der Tat, geht, mit Bloch (1980: 72) gesprochen, der "Geist der Utopie" verloren, so dienen die Sprossen der Leiter, über die die Utopie über sich in die Geschichte hinaussteigen soll, nur noch als Schlagstöcke der Ordnungskräfte. Das empirische Endresultat ist ein infernalisches: "Schließlich kennt die christliche Theologie nur eine Institution, die weder Auszeit noch Ende kennt: die Hölle." (Agamben 2012: 30) In paraphrasierender Weise möchte man eingedenk der offenbar werdenden fatalen Risiken folgende Warnung aussprechen: Offensichtlich ist kein Kraut dagegen gewachsen, dass durch jene schmale temporale Pforte, die eigentlich für den Messias bestimmt ist, unversehens der Antichrist, und obendrein in dessen Verkleidung hindurchtritt. Angesichts dieser ernüchternden Aussichten erscheint es empfehlenswert, auch von dezidiert präsentischen Eschatologien, unabhängig vom Grad ihrer Säkularisiertheit, das eschatologische Element abzustreifen und allein das Präsentische übrig zu behalten. Dieser notwendig erscheinende Abschied von der Parusie sollte jedoch nicht mit einem geschichtsphilosophischen *τέλος* als regulativer, sinnstiftender und subjektkonstituierender *Idee* im Widerspruch stehen, wie sie auf säkularer Ebene insbesondere etwa Alain Badiou (2010) vorschwebt.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Agamben, Giorgio (2010), *Das Sakrament der Sprache. (Homo sacer, Bd. II.3)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Agamben, Giorgio (2012), *Kirche und Reich*. Berlin: Merve.
 Augustinus, Aurelius (2007), *Die Lüge und Gegen die Lüge*. 3. Aufl., Würzburg: Augustinus-Verlag.

- Badiou, Alain (2010), "L'idée du communisme", in: ders., Slavoj Žižek (eds.), *L'idée du communisme*. Paris: Éd. lignes, pp. 7-25.
- Bloch, Ernst (1980), *Abschied von der Utopie? Vorträge*. Hrsg. von Hanna Gehle. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bollack, Jean (1958), "Styx et serments", *Revue des Études Grecques* 71, pp. 1-35.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits 1954-1988*. Bd. III: 1976-1979. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund (1980[1910]), "Über den Gegensinn der Urworte", in: ders., *Studienausgabe*, Bd. IV. Frankfurt a.M.: Fischer, pp. 227-234.
- Gipper, Helmut (1974), "Polarität in der Sprache", in: Höhl, Gudrun; Herbert Kessler (eds.), *Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip*. Mannheim: Verlag der Humboldt-Gesellschaft, pp. 134-145.
- Lepschy, Giulio C. (1981), "Freud, Abel e gli opposti", in: ders., *Mutamenti di prospettiva nella linguistica*. Bologna: Il Mulino, pp. 173-198.
- Jablonka, Frank; Daniel Kneipp (2012), Rezension zu Agamben (2012), *Das Argument* 299, pp. 747-749.
- Sivan, Emmanuel (1999), "Kultur und Identität im Vergleich unterschiedlicher Ausprägungen des Fundamentalismus", in: Assmann, Aleida; Heidrun Friese (eds.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 427-455.

*