

Die Performativität der Einsetzungsworte

Eine Untersuchung zu Giorgio Agambens Sprechakttheorie

von Tammo Mintken

Giorgio Agamben verknüpft die Sprechakttheorie eng mit der Anthropogenese, insofern sich im performativen Wahrsprechen die menschliche Selbstkonstitution vollzieht. Der Autor entwickelt diesen Ansatz Agambens in einer transzendentalen Lesart weiter und fragt von hier aus nach der Performativität der Einsetzungsworte Jesu und ihrer soteriologischen Relevanz für das Verständnis des eucharistischen Pascha-Mysteriums.

„Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed audito solo tuto creditur.
Credo quidquid dixit dei filius:
Nil hoc verbo Veritatis verius.“
(Thomas von Aquin, Adoro te devote.)

1. Einleitung

Die Einsetzungsworte beim letzten Abendmahl sind ein zentrales Moment der Eucharistiefeyer, weshalb eine theologische Klärung des Sinns dieser Worte ein wichtiges Moment der Theologie der Eucharistie insgesamt ausmacht. Ich versuche dieser Frage unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie Giorgio Agambens nachzugehen, die der italienische Philosoph insbesondere in seinem Werk *Das Sakrament der Sprache*¹ ausführt. Zunächst wird die Ansicht Agambens kritisch referiert (2.1), wobei ein besonderes Gewicht auf die enge Verbindung von Performativität und Anthropogenese gelegt wird (2.2). Agambens Theorie entwickle ich in Richtung eines transzendentalen Verständnisses weiter (2.3), um von hier aus die Performativität der Einsetzungsworte zu untersuchen und einige soteriologische Momente herauszuarbeiten (3). Abschließend sollen die Ergebnisse nicht nur zusammengefasst, sondern ein systematischer Ausblick gegeben werden (4).

2. Die performativen Sprechakte bei Giorgio Agamben

Agamben kommt auf dem Weg der Analyse von Eid und Meineid und den ihnen korrespondierenden „Erwartungshaltungen“ von Segnung und Fluch zu einer Beschreibung der Performative oder *speech acts* in lockerem Anschluss an J. L. Austin. Der Eid selbst stellt

¹ G. Agamben, *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides* (Homo sacer II. 3), Berlin 2010.

dabei für Agamben eine ursprüngliche Spracherfahrung dar.² Besonders wichtig ist dabei die Einheit von Magie, Religion und Recht. Agamben kehrt hier die Meinung, „der zufolge der Eid der magisch-religiösen Sphäre entstammt“, in ihr Gegenteil um und konstatiert, dass „Magie, Religion und Recht [...] aus ihm als seine Fragmente hervorgehen.“³ Der Eid selbst hingegen stellt diese Dreiheit „in einer noch ungeteilten Einheit vor Augen“⁴. Das Recht gilt dabei als der Versuch, das im Eid Zugesagte technisch zu sichern und durch die Androhung von Strafe bzw. Verfluchung zu garantieren.⁵ Auch die Religion sieht Agamben als einen entsprechenden Sicherungsmechanismus, insofern der Meineid nicht nur menschliche Sanktionen, sondern auch göttliche Strafe nach sich zieht.⁶ Entsprechend sieht es Agamben sowohl als Leistung und auch als konstitutiven Widerspruch der Kirche an, „den Glauben als performative Erfahrung eines Wahrsprechens mit dem Glauben an eine Reihe von assertorischen Dogmen zu versöhnen“ – und wiederum auf Fluch, Segen und kirchenrechtliche Technisierung zurückzugreifen.⁷

Die Magie geht jedoch aus dem Meineid hervor.⁸ So wird es fraglich, inwiefern dann eine *Einheit* der drei Sphären von Magie, Recht und Religion in der Spracherfahrung des Eids zu denken ist. Mehr noch, auch die Sphären von Recht und Religion sind laut Agamben Sicherungsfunktionen des im Eid Zugesagten. Von daher ist es wohl sinnvoller, die drei Sphären als Folgen eines Vertrauensverlusts anzusehen, die gerade nicht im Eid einheitlich erfahren wurden, sondern Konsequenzen aus dem Verlust dieser eigentlichen Erfahrung darstellen. In Recht und Religion wird das, worin sich der Mensch selbst riskiert und aufs Spiel setzt, technisch organisiert und legalistisch sanktioniert. Magie, Recht und Religion sind die das Risiko des Eides kontrollierenden und absichernden Funktionen und gehen zwar aus dem (Mein-)Eid hervor, aber nicht als Elemente seiner Erfahrung, sondern als Techniken seiner Beherrschbarkeit. Damit deckt sich auch die Aussage Agambens, dass der Fluch „sich dem Eid anheftet, um das zu garantieren, was am Beginn ausschließlich der *fides* im Wort anvertraut war“⁹. Diese Erfahrung selbst zu rekonstruieren, ist die nächste Aufgabe.

2.1 Die Theorie der Performative

Definitivisch versteht Agamben performative *speech acts* als eine Wirklichkeit erzeugende Rede, die das Ausgesagte im Sprechen verwirklicht oder doch zumindest zu verwirklichen beginnt: „Ein Performativ ist eine Aussage, die keinen Sachverhalt beschreibt,

² Vgl. ebd., 56 f.

³ Ebd., 56.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. ebd., 57; 74 f.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Ebd., 82 f.

⁸ Vgl. ebd., 57.

⁹ Ebd., 58. Agamben lässt das Wissen des Sprechers um die gleichzeitige Möglichkeit von Wahrheit und Lüge zur Bruchstelle werden – gleichsam das Wissen um Gut und Böse (vgl. Gen 3,1-5). Erstaunlicherweise fehlt der Andere, dem gegenüber der Eid ausgesprochen wird, in Agambens Darstellung und wäre um diese intersubjektive Sicht zu ergänzen. Doch auch Agambens Ansatz hat seinen Reiz, da es scheint, als ob der Mensch sich seines eigenen Wortes versichern wollte.

sondern unmittelbar eine Tatsache schafft, ihre Bedeutung selbst realisiert.“¹⁰ Das Performativ wird demgemäß von der denotativen Aussage abgegrenzt. Das Performativ ist eine Sprachform, durch die „sich der verbale Akt im Sein verwirklicht“¹¹. Als öffentlich wirksame und rechtlich bindende Performative können exemplarisch das Ehe-Versprechen oder der Amtseid angesehen werden. Dabei ist es spannend zu beobachten, dass auch die weithin säkulare Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland diese Rechtsakte weiterhin mit einer religiösen Konnotation versieht, wenn einerseits das standesamtliche Ehegelöbnis in kirchlichen Bahnen „wiederholt“ wird und auch der Amtseid der Politiker im Namen Gottes, „so wahr mir Gott helfe“, geleistet wird – nach der letzten Bundestagswahl wählten alle Kabinettsmitglieder die religiös informierte Version des Eids. Recht und Religion finden sich hier also weiterhin im Eid einander zugeordnet, auch wenn „Segen und Fluch“ sich ganz auf das gesetzgeberisch zu bewirkende Gemeinwohl (Segen) bzw. die rechtliche Strafandrohung (Fluch) verlagert haben.

Nach Agamben ist für das Funktionieren des Performativs insbesondere der selbstreferentielle Charakter entscheidend. Das bedeutet zum einen, dass die Aussage selbst ihr eigener Referent wird, anstatt auf einen „äußeren“ Sachverhalt zu verweisen und zum anderen, dass der Aussageinhalt als Referent des Sprechakts auf die Realität verweist, die in ihm realisiert wird. Die Selbstreferenzialität des Performativs bedeutet keine inhaltsleere Hohlform des Sprechens, sondern fordert die Realisierung des zugesagten Inhalts.¹² Agamben weist noch darauf hin, dass die Funktion des Performativs „eine zeitweilige Aussetzung des denotativen Normalcharakters der Sprache konstituiert.“¹³ Der denotative Charakter bezeichnet dabei die auf einen Gegenstand oder Sachverhalt verweisende Sprachstruktur, deren Wahrheitsgehalt wesentlich in der Übereinstimmung von Aussage und Sache zu suchen ist.¹⁴

Der performative Ausdruck – zum Beispiel „ich schwöre“ – verdrängt nun das Denotativum und setzt den Sprechenden durch den Selbstbezug des Performativs an die Stelle des sprachlich bezeichneten Gegenstands oder Sachverhalts:

„Das Performativ ersetzt die denotative Beziehung zwischen Wort und Faktum also durch eine selbstreferentielle Beziehung, die sich, indem sie die erste aus dem Verkehr zieht, sich selbst zum entscheidenden Faktum macht.“¹⁵

Damit kommt es auch zu einer Veränderung des Wahrheitsmodells. Das Modell der sachlichen Kongruenz von Wort und Sache weicht einem Modell der „existenzialen Verbindung“¹⁶ von Wort und seiner gewissen Verwirklichung. Im Performativ wird die Wahrheit sozusagen zu einer den Sprecher verbindlich inkorporierenden Wirklichkeit.

¹⁰ Ebd., 69.

¹¹ Ebd., 70.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd. 70 f.

¹⁵ Ebd., 71.

¹⁶ Ebd.

Dabei wird aber die denotative Dimension nicht einfach aufgelöst, sondern durch die performativen Ausdrücke transformiert oder transfiguriert. So wie der performative Ausdruck – z. B. „ich verspreche“ – für sich genommen, also ohne ein ihn objekthaft erweiterndes *dictum* – inhaltlich leer bleibt, so wird das *dictum* von seiner deskriptiv-denotativen Sachlichkeit durch das Performativ zu einer Verbindlichkeit für das sprechende Subjekt.¹⁷ Letztlich lässt sich im Performativ eine existenzielle Beziehung des Sprechers auf die Wahrheit behaupten, die zugleich eine Forderung an die Wahrhaftigkeit des Sprechers stellt. Schon hier wird erkennbar, dass der *speech act* eine Herausforderung an den Sprechenden stellt, der sich selbst im Sprechen der Möglichkeit von Wahrheit und Lüge aussetzt, die ihn personal betrifft und die nicht auf eine bloße Sachaussage (oder Falschaussage) reduziert werden kann.

Diese Transfiguration erläutert Agamben näher am von Foucault entlehnten Begriff des Wahrsprechens. Mit dem Wahrsprechen wird die Beziehung zum Subjekt zum eigentlich entscheidenden Kriterium der Wahrheits- oder Wirklichkeitsfähigkeit des Sprechakts.¹⁸ Die menschliche Person konstituiert sich im Wahrsprechen selbst, es

„konstituiert sich das Subjekt im Wahrsprechen erst und setzt sich als solches aufs Spiel, indem es sich performativ an die Wahrheit der eigenen Versicherung bindet.“¹⁹

Im Wahrsprechen entscheidet sich das Menschsein des Menschen in Hinsicht auf sein Sprachvermögen als seiner existenziellen Fähigkeit zur Wahrhaftigkeit. Wie der Mensch sich im Sprechakt konstituiert, wenn er die Wahrheit spricht, weil er dann mit sich selbst übereinstimmt, so verliert er sich in der Lüge (quasi im Deformativ), weil er sich auf „die [Möglichkeit der] Nichtigkeit der menschlichen Sprache“ einlässt.²⁰ Laut Agamben ist der Name Gottes der Garant der Wahrhaftigkeit des Logos als der Verbindung von wahrer Übereinstimmung von Wort und Ding. Diese Verbindung wird im Meineid aufgehoben, der Sinn vom Wort abgelöst und so zu sinnleerer Gerede. Damit korrespondiert das sinnleere Aussprechen des Gottesnamens als Urform der Gotteslästerung.²¹ Als Ausdrucksformen und Wesensmerkmale des Logos bezeichnet Agamben nun gerade die Veridiktion, also das Wahrsprechen als performatives Konstitutionsgeschehen und die Aussage, also das richtige denotative Sachurteil.²² So wie der Meineid die Wahrheitskraft des Logos aufhebt, so hebt sich der lügende Mensch in seiner performativ vollzogenen Selbstkonstitution auf: Die deformativ sprechende Person entleert sich ihres eigenen Sinns, indem sie ihr Subjektsein, das an die Wahrhaftigkeit gebunden ist, mit der Lüge zu einem Nicht-Sein werden lässt. Agamben versteht also die performativen Sprechakte als Wirklichkeit erzeugende Akte, die aus sich selbst heraus seinsgestaltende Kraft besitzen.

¹⁷ Vgl. ebd., 73–75.

¹⁸ Vgl. ebd., 73.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 53.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd., 77.

Dabei variiert der performative Ausdruck die denotative Funktion der Sprache und bezieht das sprechende Subjekt als Beziehungspol des Wahrheitswerts in den Sprechakt ein. Dadurch wird das Subjekt überhaupt erst als zum Logos fähige Person konstituiert und existiert so im Risiko von wahren Sein und falschem Schein.

2.2 Anthropogenese und Selbstrisiko

Die Archäologie des Eids führt Agamben zu der Frage, inwiefern der Eid und damit das performative Sprechen, als dessen ausgezeichnetes Paradigma der Eid gilt, in der Entstehung des Menschen als sprachfähigem Wesen Bedeutung erlangt. Agamben will „den Eid in seiner Beziehung zur Anthropogenese archäologisch verorten.“²³ Wie bereits dargestellt, hält Agamben das Performativ für ein Konstituens des menschlichen Subjekts; im Wahrsprechen konstituiert sich der Mensch als überhaupt sprechendes Wesen.²⁴ In gut spätmoderner Tradition beginnt Agamben mit der Kritik am logozentrischen Vorurteil und der „Vorherrschaft des kognitiven Paradigmas“, das laut Agamben dazu führt, „das Ereignis der Anthropogenese [...] in seinen gnoseologischen Aspekten“²⁵ zu betrachten. Das Vorurteil stelle für den Zusammenhang der Entwicklung der Sprache und der menschliche Erkenntnisfähigkeit das Anwachsen der theoretischen Fähigkeiten in den Vordergrund und vernachlässige dabei die praktischen Belange der Ethik, der Politik und des Rechts.²⁶ Demgegenüber will Agamben die ursprünglich moralisch-politischen Implikationen des Sprechens herausstellen. Damit geht einher, dass nicht allein die dem kognitiven Paradigma entsprechende denotative Falschheit bestimmter Sachaussagen anthropogenetisch relevant ist, sondern vor allem die dem Ethischen²⁷ verwandten Performative, denn

„ebenso entscheidend, möglicherweise noch viel entscheidender, muss für das Lebewesen, das sich als sprechendes entdeckt hat, die Wirksamkeit und Wahrhaftigkeit seines Wortes gewesen sein, also das, was die ursprüngliche Verbindung hat garantieren können: die Verbindung zwischen den Namen und den Dingen, die Verbindung zwischen dem Subjekt – das Sprechend und damit fähig wurde, zu behaupten und zu versprechen – und seinen Handlungen.“²⁸

Der Sprechende erfährt sich also dem Spannungsfeld von Wahrhaftigkeit und Lüge ausgesetzt und damit im weitesten Sinne als ethisch verpflichtet. Systematisch lässt sich diese Grunderfahrung wohl in zwei Richtungen analysieren: Zum einen verlangt der soziale Hintergrund, vor dem die Möglichkeit und Notwendigkeit aufrichtigen Handelns erst entstehen, nach der richtigen Handlungsweise. Doch darüber hinaus ist es die fundamentale Möglichkeit von Wahrhaftigkeit und Lüge überhaupt, die zum Risiko der Wahrheit auf-

²³ Ebd., 83.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Ebd., 85.

²⁶ Vgl. ebd., 83–85.

²⁷ „Ethik“ verwende ich in diesem Beitrag in einem weiten Sinne für die fundamentale Entscheidung für oder gegen die eigene Berufung zur Liebe und zu wahren Menschsein. Vgl. hierzu das Verständnis Levinas' z. B. bei W. Stegmaier, Emmanuel Levinas zur Einführung, Hamburg 2009, 119–121; 151–157.

²⁸ *Agamben*, Sakrament (wie Anm. 1), 85.

fordert. Der Mensch wird wegen der fundamentalen Wahlmöglichkeit, die im Sprechakt verfügbar und zugleich unausweichlich wird, zugleich zu selbstreflexiver Verantwortung bestimmt.²⁹

In dieser ethischen Anthropogenese setzt sich der Mensch aufs Spiel, geht das Risiko seines Selbstverlustes ein. Als erster Hinweis darauf erweist sich der innere Konstitutionszusammenhang von sprechendem Subjekt und performativer Gültigkeit. Der Mensch verliert sich als Sprachwesen, wenn sein Sprechen nicht mit der Wirklichkeit in Deckung gebracht wird, wenn also die Wirkungskraft des Performativs in der Lüge zerbricht. Doch mehr noch setzt sich der Mensch aufs Spiel, weil die ethisch-performative Spracherfahrung überhaupt erst die Entstehung des Menschen als verantwortlichem Ich-Subjekt verbürgt.

Um dieses Selbstrisiko besser zu verstehen, gilt es, Agambens Erläuterungen zum Sakrament einzuholen. Im Fahrwasser der Archäologie des Eides nimmt er Bezug auf den Sakramentenbegriff des griechischen wie des römischen Rechts. Konnten bei einem Rechtsstreit keine Zeugen aufgeboten werden, musste die Gültigkeit des beschworenen Rechtsanspruchs anderweitig sichergestellt werden.³⁰ Dies wurde durch das Hinterlegen einer geweihten (konsekrierten) Geldsumme bewerkstelligt, die als *sacramentum* bezeichnet wurde.³¹ Gegenstand einer Sakralhandlung war hier also stellvertretend für ein Leben das Geld. Der Geldbetrag wurde somit zum Einsatz für die Wahrhaftigkeit des Eids, denn als *sacramentum* galt das, „was durch den Einsatz eines Eides konsekriert worden ist.“³² In einem erweiterten Verständnis lässt sich also das Sakrament als dasjenige auffassen, was eingesetzt bzw. riskiert wird, um eine performative Leistung zu bestätigen. Wenn Agamben vom Sakrament der Sprache spricht, setzt sich der Sprechende im Sprachsakrament selbst ein. Der Sprechende riskiert sich selbst, insofern er sich im Performativ selbst beeidigt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Mensch im Sprechakt zu einer ethischen Urverantwortung aufgefordert ist, die ihm unmittelbar gegenübersteht und durch die er sich in seiner personalen Subjektivität zuerst konstituiert. Der Mensch setzt sich im Performativ selbst aufs Spiel und riskiert damit, sich im verfehlten *speech act* auch selbst zu verfehlen und durch Lüge oder Meineid zu verlieren. Nur ganz vage verweist Agamben auch auf die Möglichkeit, sich im Performativ selbst zu gewinnen und zu einem gerechten Menschen zu werden, wenn er schreibt, dass ursprüngliche Probleme der Ethik und der Politik für die Anthropogenese entscheidend sind und „der *homo sapiens* [...] vielleicht gerade deswegen ein *homo iustus* wäre“³³. Der Mensch steht im Performativ

²⁹ Vgl. ebd., 89.

³⁰ Vgl. ebd., 76.

³¹ Vgl. ebd., 81. Von dieser Rechtspraxis sieht Agamben auch die „sakrale Aura“ bestimmt, „die das Geld in unserer Kultur umgibt.“ (Ebd.)

³² Ebd., 77. Für die Theologie wäre es eine interessante Frage, welche Bedeutung dieser urtümliche Sakramentenbegriff für das christlich-katholische Sakramentenverständnis in sich birgt. S. u. 3.

³³ Ebd., 85.

vor oder besser: in der Wahl zwischen dem *homo iustus* und dem *homo iniustus*. Agamben verknüpft somit Performativität und eigentliches Menschsein in einer anthropogenetischen Leistung des im Sprechen werdenden Menschen. Wie sich diese Anthropogenese allgemein verstehen lässt, soll im Folgenden behandelt werden.

2.3 Das Transzendental des ursprünglichen Sprechakts

Die von Agamben in der Anthropogenese verortete Theorie des ursprünglich ethisch bedeutenden Performativs wirft das Problem auf, dass eine entsprechende Momentaufnahme in der realen Geschichte kaum festzuschreiben sein wird. Es gibt nicht den einen Zeitpunkt, an dem durch den Sprechakt das Tier in den Menschen und seine subjektive Selbstverantwortung verwandelt wird. Wegen dieses historisch nicht nachvollziehbaren Scheidepunkts schlage ich vor, die Ausführungen Agambens zu einem transzendentalen Verständnis weiterzuentwickeln. Als Transzendental verstehe ich dabei eine personal-konstitutionelle Vorgabe, die *im Akt des Performativs* personal-konstitutiv wird. Die Möglichkeit des Sprechakts ist dann die (oder eine) Bedingung der Möglichkeit subjektiv verantworteten und wahrhaftigen Mensch- bzw. Personseins. Faktisch vollzogen verwirklicht das Performativ wiederum diese Möglichkeitsbedingung. In Anlehnung an das aristotelische Schema von Akt und Potenz lässt sich die performative Sprachfähigkeit auch als Potenz begreifen, die im Sprech-Akt aktualisiert wird.³⁴ Da aber mit dem Performativ zugleich die Möglichkeit selbst zur Disposition gestellt wird, der Mensch sich also in seiner Anthropogenese selbst aufs Spiel setzt, wird auch das Transzendental selbst als Konstitutionelles mit riskiert, denn ohne das Gelingen des konstitutiven Akts, geht auch die konstitutionelle Möglichkeit verloren, da die Anthropogenese im Keim erstickt wird.³⁵ Die Vorgabe ist der Gefahr ausgesetzt, durch ihren Missbrauch zu verderben. Ebenso aber verlangt die Vorgabe nach ihrem Gebrauch, so dass auch in der vermeintlichen Enthaltung die Anthropogenese bzw. die personale Selbstkonstitution mindestens unvollendet bleibt. Um ein Bildvergleich zu benutzen: Das Samenkorn kann nicht reaktionslos in der Erde liegen, sondern muss aufgehen, wenn bestimmte Faktoren es dazu anstoßen; wenn es aber verfault, kann es nicht erneut „versuchen“, zur Entfaltung der in ihm angelegten Pflanze zu gelangen. Wieder mit dem aristotelischen Begriffspaar ausgedrückt,

³⁴ Agamben selbst zeigt sich dem aristotelischen Begriffspaar von Akt und Potenz durchaus zugeneigt, vgl. z. B. *G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2012, 111–113.

³⁵ An dieser Stelle eröffnet sich der Zugang zu einer Vielzahl dogmatischer Themenbereiche: Besonders drängt sich die Rede von der Ursünde auf, die zum Verlust der ursprünglichen Gnade führt. Ist der Mensch erst in Sünde gefallen, kann er sich aus eigener Kraft nicht erlösen, weil ihm in der Sünde die Möglichkeit zur Heiligkeit (oder Gerechtigkeit: *homo iustus*) genommen ist: Der falsche konstituierende Gebrauch zerstört auch die konstitutionelle Vorgabe. Erlösung ist so nur vom Geber der Vorgabe her denkbar, der die Vorgabe erneuert und damit eine „neue Anthropogenese“ ermöglicht. Damit ist Vergebung weit mehr als nur ein moralisches Gebot, sondern eben der göttliche Akt der Erneuerung der transzendentalen Möglichkeitsbedingung zum Guten, die „Befreiung zu Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (vgl. Lk 1,74 f.). Besonders die Theologie des Anselm von Canterbury zeigt hier eine große geistige Ähnlichkeit, vgl. *M. Kirschner, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg im Breisgau 2013, 335–452.

bedeutet das hier verhandelte Transzendental kein Vermögen neben anderen, sondern eine Potenz, deren Aktualisierung über die Anthropogenese als solche entscheidet und deren Verwirklichung gleichsam das menschlich-personale Subjektsein überhaupt aktiviert.

Der anthropogenetische „Effekt“ kommt also immer dann zustande, wenn ein Mensch sich in seiner Rede aufs Spiel setzt. Jede performative Leistung wird so zu einer Schwelle, an der sich Menschheit ereignen kann und Anthropogenese vollziehen soll, insofern sich der Mensch hier vor die Entscheidung ethischer Verantwortung und ursprünglicher Wahrhaftigkeit gestellt sieht. Insofern geht die Anthropogenese mit der Freiheit einher, der performativ zugesagten oder versicherten Wirklichkeit gemäß wahrhaftig zu sein oder der Möglichkeit zum Abfall vom Menschlichen und zum Sturz ins Böse und Uneigentliche zu folgen.

3. Die Performativität der Einsetzungsworte

Wie bereits erwähnt betrachtet Agamben es als zentrales Paradoxon der Kirche, performative Erfahrungen in einer Reihe denotativer Aussagen festzuhalten. Diese Kritik muss theologisch ernst genommen werden, denn es ist ja unbestreitbar, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch ein – von Zeichen und Handlungen getragenes – Sprachgeschehen ist. Das Evangelium, die frohe Botschaft, ist das lebendig machende und befreiende Wort Gottes. Das Markusevangelium bringt dies besonders prägnant zum Ausdruck, wenn es den Sendungsauftrag des Herrn folgendermaßen bestimmt:

„[Jesus] verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt³⁶, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (1,15). „Lasst uns anderswohin gehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich gekommen. Und er zog durch ganz Galiläa, predigte in den Synagogen und trieb die Dämonen aus“ (1,38 f.).

Das Johannesevangelium verankert die Spracherfahrung theologisch in Gott selbst, wenn der fleischgewordene Sohn Gottes als das präexistent bei Gott seiende Wort prädiziert wird (vgl. Joh 1,1–18; 1,14). Die heilige Schrift selbst hält also eindeutig die Bedeutung der Spracherfahrung fest. Darüber hinaus ist aber auch die Bibel selbst ein Sprachdokument, das im Glauben als Gottes Wort im Menschenwort gilt, also selbst noch einmal als literarischer *speech act* aufgefasst werden kann, insofern sich im Glauben Gott als verborgene Autorität des historischen Texts beeidet.³⁷ Dass also das Evangelium als performative und nie bloß denotative Spracherfahrung beim Menschen ankommt, lässt sich von der Offenbarung selbst her bestätigen.

Als zentrales Ergebnis der Untersuchung zur Sprechakttheorie Agambens habe ich das Selbstrisiko herausgestellt. Der Mensch setzt sich im Sprechakt selbst aufs Spiel und entscheidet in seiner Wahrhaftigkeit zugleich über das Gelingen oder Scheitern seiner

³⁶ Die erfüllte Zeit ist wiederum Thema in Agambens Römerbriefkommentar, vgl. *Agamben*, Die Zeit, die bleibt (wie Anm. 34), 82–91.

³⁷ Vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Dogmatische Konstitution *Dei verbum* (DV) 11–20; *Päpstliche Bibelkommission*, Inspiration und Wahrheit, 5–12.

Anthropogenese. Dieses Erkenntnis lässt sich in eine unmittelbare Beziehung zu den Einsetzungsworten Jesu setzen.³⁸ Die Einsetzungsworte sind ein performatives Sprachgeschehen *par excellence*, denn Jesus leistet nicht nur einen Eid, der zugleich eine Wirklichkeit hervorbringt, sondern gibt sich selbst in diesem Eid hin. Der Mensch setzt sich im Performativ prinzipiell selbst aufs Spiel, aber Jesus macht dieses Risiko selbst zum Inhalt des Performativs. Wenn also nach griechisch-römischem Brauch das Sakrament dasjenige ist, „was durch den Einsatz eines Eides konsekriert worden ist“³⁹, ist Jesus selbst das, was er einsetzt, um es durch den Eid seiner Zusage zu konsekrieren. Jesus, der sich in den Einsetzungsworten selbst in Form von Brot und Wein gibt, vollzieht den schlechthinnigen *speech act*.

Damit nimmt Jesus das Selbstrisiko in seiner ganzen Tiefe auf, sein Sprechakt ist zugleich die Aufnahme aller menschlichen Sprechakte und damit auch ihrer anthropogenetischen „Funktion“. Jesu „Selbstkonsekration“ bedeutet nicht irgendeine (denotative) Zusage eines Sachverhalts, sondern die Ermöglichung eines neuen Menschwerdens und wegen der Performativität zugleich die Verwirklichung dieser Erneuerung. Die Einsetzungsworte lassen sich so als die vom Gottmenschen im Eid verheißene Zusage seiner Gegenwart und die darin performativ vollzogene Heiligung des performativen Sprechens überhaupt begreifen.

Um diese erneuerte Anthropogenese besser zu verstehen, muss daran erinnert werden, dass im Sprechakt der Mensch am Scheidepunkt einer Urentscheidung über sein eigenes Werden steht. Das Transzendental des ursprünglichen Performativs wird als Bedingung der Möglichkeit verantworteten Menschseins (des *homo iustus*) selbst aufs Spiel gesetzt. Im verfehlten Sprechakt verfehlt sich der Mensch als ganzer und weil das Transzendental mit aufs Spiel gesetzt war, kann sich der Mensch nicht aus eigener Kraft erneuern. Wenn sich Jesus in den Einsetzungsworten selbst gibt, also das Transzendental *in actu* verwirklicht, indem er das Gesetz des Performativs zum Inhalt seiner Zusage macht, bewirkt er damit eine Erneuerung des Transzendentals für jene, für die er sich hingibt und die an seiner Hingabe teilhaben. Jesu Selbsthingabe heilt durch seine Vollverwirklichung des Transzendentals das gekränkte Transzendental, indem er es gleichsam in der Wurzel aufnimmt und erneuert. Der wahre Mensch Christus vollzieht in seiner Hingabe die Anthropogenese neu, so dass jeder Mensch, der an dieser Selbsthingabe teilhat, auch an der erneuerten Anthropogenese teilhat. Die Teilhabe wird durch die eucharistischen Gestalten ermöglicht, in denen der Herr gegenwärtig ist, um sich in der Kommunion mit den Seinen zu verbinden. Mit den Einsetzungsworten sagt der Herr den Jüngern die aus ihm (anthropogenetisch) hervorgehende neue Menschheit (vgl. Röm 5,12–21; Kol 3,10) zu – die Kirche als universales Volk Gottes.⁴⁰

Systematisch müssen zwei Schritte unterschieden werden: Zum einen die Gegenwart Jesu in Brot und Wein durch seinen (zugleich immer auch göttlichen) Sprechakt und zum

³⁸ Dabei kann ich an dieser Stelle nicht auf die exegetischen Feinheiten der Diskussion um die Einsetzungsberichte eingehen.

³⁹ *Agamben*, Sakrament (wie Anm. 1), 77.

⁴⁰ Zur Nähe von Eucharistie und Kirche vgl. u. a. *Benedikt XVI.*, Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis*, 27–29; 82–84.

anderen die sakramentale Kraft, die seiner Selbstgabe im Einsetzungsbericht durch die Verwirklichung seiner Selbstgabe im Kreuzestod zukommt.⁴¹ Sachlich bilden aber beide Pole – Einsetzung und Kreuzesopfer – einen unauflöslichen Zusammenhang, da die Hingabe am Kreuz auch die Verwirklichung der Hingabe in der eucharistischen Einsetzung bedeutet.⁴² Durch den performativen Akt der Einsetzungsworte lässt sich die Ermordung des Gottessohnes als Heilsereignis erfahren, als von Gott her gestiftetes Eintreten Jesu „für uns“, „für viele“, letztlich für die gesamte Menschheit und jeden einzelnen Menschen.

Wenn Paulus in 2 Kor 5,21 davon spricht, dass Gott Jesus „für uns zur Sünde gemacht hat“, lässt sich dies ebenfalls im Horizont des verfehlten transzendentalen Sprechakts diskutieren. Jesus nimmt in seinem Sprechen die gefallene Menschheit auf, d. h. er nimmt von Gott her die Sünde der Menschen in seine Hingabe hinein („für euch; für viele“). Indem Jesus das Selbst-Risiko des Performativs in den Einsetzungsworten expliziert und es proexistenziell für die gefallene Menschheit vollzieht, wird Jesus zur Sünde (nicht: sündig) gemacht. Jesus schafft mit seinen Worten diejenige Wirklichkeit, in der er die transzendente Entscheidung an seinem eigenen Leben sichtbar macht.⁴³ Hier kommen zwei Aspekte zusammen: Zum einen ist es die Sündhaftigkeit der Menschen, die überhaupt zu Jesu Tod führt, z. B. der religiöse Stolz oder das politische Kalkül, die über den Wert des Lebens gestellt werden. Diesem äußeren Aspekt⁴⁴ kommt aber noch ein anderer hinzu: Wer einen Sprachakt wagt, setzt sich nicht nur transzendental dem Risiko seiner gescheiterten Anthropogenese aus. Vielmehr birgt jeder Sprechakt auch ein empirisches Risiko, sich dem Spott, der Feindschaft und der Verfolgung auszusetzen. Diese Gefahr gilt umso mehr für diejenigen, die Wahrheit und Gerechtigkeit entgegen bestimmter Machtinteressen oder konventionaler Vorurteile aussprechen und einfordern.⁴⁵ Auch der Herr setzt sich durch seine Verkündigung Spott, Verfolgung und dem Tod aus. Seiner performativen Hingabe in den Einsetzungsworten korrespondieren die Selbsthingabe im Risiko seiner Verkündigung und die ihnen gemeinsame Konsequenz des Kreuzestodes. Im Kreuzestod kommt es so zu einer „doppelten“ Verwirklichung des Performativs der Einsetzungsworte, denn Jesus setzt sich nicht nur in seinen Worten aufs Spiel, sondern mit seinem Leben. Das in den Worten Eingesetzte ist sein ganzes Menschsein.⁴⁶

⁴¹ Vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Liturgische Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) 6.

⁴² Vgl. G. Augustin, Die Eucharistie mit spirituellem Gewinn feiern. Ein Perspektivenwechsel, in: Ders.; K. Krämer (Hg.), *Leben aus der Kraft der Versöhnung*. FS Weihbischof Dr. Johannes Kreidler zum 60. Geburtstag, Ostfildern 2006, 124–151; hier: 128–133; *Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg im Breisgau 2011, 146–158.

⁴³ Diese Sichtbarkeit ließe sich wiederum in Hinsicht auf die „Materie“ des Sakraments und die Leiblichkeit sakramentaler Erfahrbarkeit reflektieren und in ein Verhältnis zum Glaubensgeheimnis der Inkarnation setzen.

⁴⁴ Äußerlich nenne ich diesen Aspekt, insofern er nicht klären kann, warum Gott Jesus zur Sünde macht.

⁴⁵ Vgl. H. Arendt, *Über das Böse*. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 9/2006.

⁴⁶ Wenn Agamben das Sakrament der Sprache als Sakrament der Macht bezeichnet (z. B. *Sakrament* [wie Anm. 1], 83), dann wäre zu fragen, inwiefern Jesu leidensbereite Selbsthingabe seine Einsetzungsworte zu einem Sakrament der Ohnmacht machen. Damit wären Agambens Ausführungen im Römerbriefkommentar zur Außerkraftsetzung (*katargein*; *asthénéia*; Aufhebung) durch den Messias abzugleichen (Die Zeit, die bleibt [wie Anm. 34], 109–126).

Die Lebenshingabe Jesu schafft die neue Wirklichkeit des erlösten Menschen. Die performativ zugesagte Hingabe für die Vielen bewirkt durch die Ganzhingabe am Kreuz die Erneuerung der Anthropogenese. Da Jesu Sprechakt die Erfüllung eines Transzendentals bedeutet, durch das jeder Mensch sich selbst aufs Spiel setzt, bedeutet das Ja des Glaubens an Jesus zugleich ein Ja zum eigenen verwirklichten Menschsein „durch ihn und mit ihm und in ihm“, das Ja also zu der in Jesu Sprechakt verwirklichten Seinsweise. Das Ja zu Jesu Selbsthingabe ist ein freier und selbst wieder performativer Akt, der diejenige Wirklichkeit formt, die zugesagt wird.

Damit lässt sich auch die Dichotomie von Selbstbestimmung und Stellvertretung aufheben oder doch zumindest mindern. Denn das Ja zu Jesu performativ gewirkter Neuschaffung der Anthropogenese im Sprechen ist selbst ein performativ-autonomer Akt. Indem aber Jesus durch sein Sprechen und seine Kreuzeshingabe das Transzendental voll verwirklicht, verwirklicht er es stellvertretend für alle Menschen. Damit wird das performative Ja zu Christus zu einer Aktualisierung der Vollverwirklichung durch Christus und zugleich zu einer Bejahung der im Performativ aufs Spiel gesetzten Freiheit selbst.⁴⁷ Dadurch, dass Jesus das Transzendental stellvertretend verwirklicht, kann die darin verwirklichte Freiheit selbst zum Gegenstand der Bejahung werden; oder mit Paulus gesprochen: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1).⁴⁸

4. Ergebnissicherung und Ausblick

Giorgio Agambens Archäologie der Sprechakte arbeitet besonders die anthropogenetische Relevanz performativer Rede und ihre urethischen Implikationen heraus: Gegenüber dem denotativen Sachurteil verändert Performativität den Wahrheitsmodus des Sprechens, indem die Wahrhaftigkeit des sprechenden Subjekts aufs Spiel gesetzt wird und es so über seine Konstitution entscheidet. In einer transzendental gewendeten Lesart können auf dieser Grundlage die Einsetzungsworte in ihrer soteriologischen und anthropologischen Reichweite im Horizont spätmodernen Denkens reflektiert werden. Da sich der Mensch im Sprechakt nicht nur einem vorübergehenden Verlust an Aufrichtigkeit aussetzt, sondern sich in seiner personalen Selbstwerdung auf Spiel setzt, kann die einmal missratene performative Konstitution nicht aus eigener Kraft restauriert werden. Christus erfüllt nicht nur das anthropogenetische Konstituens, sondern macht in seiner Selbsthingabe für die Vielen dieses Selbstisiko eigens zum Gegenstand des Sprechakts und ermöglicht eine Teilhabe an seinem Wahrsprechen und der damit korrespondierenden Wahrhaftigkeit. Dieser erste und gewiss unfertige Blick erschließt zahlreiche theologische Anschlusspunkte: Zunächst wäre nach dem näheren Zusammenhang zwischen der Performativität der Einsetzungsworte, dem Pascha-Mysterium und der Feier der Eucha-

⁴⁷ Die Betonung der Freiheit als Ausdruck der stellvertretenden Erlösung betont z. B. Vgl. *W. Kasper*, Jesus der Christus, in: G. Augustin; K. Krämer, Walter Kasper Gesammelte Schriften, Bd. 3, Freiburg im Breisgau, 2007, 304–309.

⁴⁸ Meine auf die Menschheit Jesu konzentrierten Ausführungen müssten freilich in einer eigenen Arbeit noch auf die Bedeutung der Gottheit Jesu, der Gnade und der Selbstvermittlung Gottes im Pneuma für das Ja zu Jesus in Glaube, Hoffnung und Liebe untersucht werden.

ristie zu fragen. Besonderes Interesse verdiente hier der Vollzug der Wiederholung der Worte Jesu durch den Zelebranten und das Teilhabegeschehen in der Feier des Pascha-Mysteriums. Aber auch die Feier der anderen Sakramente und Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre wären anschlussfähig und würden alsbald Probleme der Ekklesiologie aufwerfen. Darunter müsste das von Agamben aufgeworfene Dilemma zwischen denotativer Glaubenslehre und performativen Glaubensvollzugs fallen. Dabei müsste die Soteriologie als sprachlich vermitteltes Begegnungsgeschehen mit Christus stark gemacht werden und eine stärkere Einbeziehung der Gottheit Christi in die Überlegungen im Horizont der Trinitätstheologie erfolgen.

Giorgio Agamben conjoins his theory of speech acts closely with anthropogenesis, as in performative acts the human beings self-constitution is put into effect. The author refines this approach in a transcendental interpretation und asks for the relevance concerning the performativity of the words of institution and their soteriological importance in the understanding of the Eucharistic paschal mystery.