

Isabella Bruckner

# Wider die einlinige Biopolitik

Kreative Taktiken der Konvivialität in Zeiten pandemischer Krise

ABSTRACT 

Die Corona-Pandemie hat nicht nur in religiös fundamentalistischen Kreisen Weltuntergangsstimmung heraufbeschworen – so etwa bei einem der bekanntesten Philosophen Italiens, Giorgio Agamben, der in mehreren kurzen Beiträgen dieser Zeit einen Abgesang auf den liberal-demokratischen Geist Europas anstimmt. Während in einem ersten Teil des Beitrags Agambens Kritiken (inklusive der dahinterliegenden Konzepte) sowie darauf erfolgte Reaktionen kurz präsentiert werden, zielt der zweite Teil des Beitrags darauf ab, über die Motive der Konvivialität und der Freundschaft von Ivan Illich sowie mit Hilfe Michel de Certeaus Kategorie der Taktik, einige konkrete, öffentlichkeitswirksam gewordene Praktiken in den Blick zu nehmen, die im Kontext der Einschränkungen zur Stiftung, zum Erhalt und zur Neuerfindung gemeinschaftlicher Lebensmöglichkeiten beigetragen haben. Was anhand der besprochenen Praktiken offenbar werden soll, ist die ingenüose Kreativität des „Jedermann“, welche sich einer Reduktion der menschlichen Existenz auf das von Agamben beschworene „nackte Leben“ auf je eigene Weise widersetzt.

*Countering unilinear biopolitics. Creative tactics of conviviality in times of a pandemic crisis*

*The pandemic caused by Covid-19 has conjured an apocalyptic spectre that is felt beyond religious fundamentalist movements. Giorgio Agamben, one of the most renowned Italian philosophers, for example, has heralded the doom of the European liberal-democratic spirit in a series of brief messages. Agamben's criticism (including underlying concepts) as well as reactions thereto are presented in the first part of this article. The second part offers a reflection on*

*Ivan Illich's notions of conviviality and friendship and uses Michel de Certeau's category of tactics with the aim of identifying a number of concrete practices that have proven to be popular and effective in fostering, maintaining and reinventing communal life despite the many restrictions at the time. This discussion should reveal the ingenious creativity inherent in anyone and everyone, refuting Agamben's claims that reduce human existence to "bare life".*

| BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> **Isabella Bruckner** ist Assistenz-Professorin am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholischen Privat-Universität Linz. Sie studierte Katholische Theologie in Wien, Graz und Linz und entwarf in ihrer Dissertation eine Theologie des Gebets ausgehend von Michel de Certeau SJ (1925–1968).

E-Mail: [i.bruckner\(at\)ku-linz.at](mailto:i.bruckner@ku-linz.at)

| KEY WORDS

Agamben; Certeau; Corona; Foucault; Illich; Jerusalema; Pandemie; Taktik

## 1 Einleitendes

Die Corona-Pandemie hat nicht nur in religiös fundamentalistischen Kreisen Weltuntergangsstimmung heraufbeschworen. Auch einer der meistzitierten Philosophen weltweit, Giorgio Agamben, stimmt in seinen Kommentaren zu den Geschehnissen der vergangenen Monate einen Abgesang auf den liberal-demokratischen Geist Europas an. Am 26. 2. 2020 veröffentlichte Agamben einen kurzen Beitrag in der Zeitschrift *Quodlibet* (Agamben 2020), in welchem er die Reaktionen des italienischen Staates auf den Ausbruch der SARS-CoV-2-Pandemie zutiefst in Frage stellte. In dem s. E. überzogenen Vorgehen der politischen Entscheidungsträger gegen eine „saisonale Grippe“ erblickte er die ungebremsste Normalisierung und Ausdehnung des rechtlichen und politischen „Ausnahmestands“, was dazu führe, die Bevölkerung, die sich – wie er im Vorwort seines später veröffentlichten Büchleins zu dieser Zeit schreibt – den Prozessen widerstandslos gefügt hätte (vgl. Agamben 2021, 10), auf „nacktes Leben“ (Agamben 2021, 58–64) zu reduzieren. Skandalös sei in dieser Hinsicht nicht nur die Aufgabe wesentlicher Freiheitsrechte, sondern insbesondere, dass zugelassen worden sei, dass die Menschen in ihrer Not alleine sterben mussten, z. T. sogar ohne anschließend in würdiger Form begraben zu werden. Nicht einmal die Kirchen hätten sich dem herrschenden Sog der Biopolitik widersetzt, sondern ihren Glauben dem bloßen Überleben geopfert (Agamben 2021, 55).

### Die ingeniöse Kreativität des „Jedermann“

Agambens Diagnosen blieben in linken Intellektuellenkreisen nicht unwidersprochen. Es soll im Folgenden jedoch zuvorderst nicht darum gehen, Agambens Beiträge zu befürworten, zu kritisieren oder auf sonstige Weise zu bewerten. Vermittels der kurzen Rekonstruktion einzelner Reaktionen auf Agambens Kommentar soll es vielmehr gelingen, noch einmal eine andere Perspektive auf die Pandemie-Situation zu gewinnen. Durch die Aufnahme der Motive der Konvivialität und der Freundschaft seitens Ivan Illich sowie mit Hilfe der Kategorie der Taktik Michel de Certeaus intendiert der Beitrag, einige konkrete, öffentlichkeitswirksam gewordene Praktiken in den Blick zu nehmen, die *im* Kontext der Einschränkungen zur Stiftung, zum Erhalt und zur Neuerfindung gemeinschaftlicher Lebensmöglichkeiten beigetragen haben. Was anhand der besprochenen Praktiken offenbar wird, ist die ingeniöse Kreativität des „Jedermann“, welche sich einer Re-

duktion der menschlichen Existenz auf das „nackte Leben“ auf je eigene Weise widersetzt. Dafür gilt es zunächst, in einem ersten Abschnitt den zugrundeliegenden Diskurs mit den beiden von Agamben in Anspruch genommenen Konzepten des Ausnahmezustands sowie des nackten Lebens ein wenig näher zu erläutern.

## 2 Die Produktion „nackten Lebens“

### 2.1 Agambens Theorie des biopolitischen Ausnahmezustands

Mit dem „Ausnahmezustand“ rekurriert Agamben auf ein Konzept, das er bereits im ersten Band seines umfassenden *Homo sacer*-Projektes entwickelte (vgl. Agamben 2015). Er bezieht sich dabei auf einen zentralen Terminus der politischen Theorie, der generell eine Situation bezeichnet, in welcher das geltende Recht der politischen Norm außer Kraft gesetzt ist. Im 20. Jahrhundert fand der Begriff insbesondere durch die Schriften des höchst umstrittenen Staats- und Völkerrechtlers Carl Schmitt (1888–1985) eine prominente Ausprägung. In seinem 1922 erstmals erschienenen Werk *Politische Theologie* bringt Schmitt den Ausnahmezustand zuvorderst mit der Instanz des Souveräns in Verbindung. Seine Perspektive basiert auf der Formel: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ (Schmitt 2015, 13) Der Souverän stellt bei Schmitt somit eine Figur dar, die in gewisser Weise zugleich innerhalb wie außerhalb der Rechtsordnung steht (vgl. Schmitt 2015, 14), denn seine Macht bestünde im Eigentlichen darin, die Rechtsordnung in ihrer Gültigkeit zu konstituieren bzw. den Ausnahmezustand zu bestimmen, in welchem jene außer Kraft gesetzt ist. Dieses Moment der Entscheidung ist zwar als solches als juristisches Element der Rechtsordnung inhärent und insofern ist die Ausrufung des Ausnahmezustandes legal, doch gestalten sich der Zeitpunkt und die Umstände des In-Kraft-Tretens selbst als durch die Rechtsordnung nicht mehr normierbar. Die Suspendierung des geltenden Rechts beruht damit allein auf der Dezision des Souveräns, der insofern jenseits des Gesetzes steht (vgl. Geulen 2009, 67–68).

Agamben knüpft in seinem *Homo sacer*-Projekt zwar an die beiden zentralen Begriffe der Souveränität und des Ausnahmezustandes an, bringt gegenüber der Schmitt'schen Konzeption jedoch einige signifikante Verschiebungen ein. Anders als Schmitt orientiert Agamben seine politische Theorie nicht an der Freund-Feind-Dichotomie (vgl. Schmitt 1979), son-

dern betrachtet die Produktion „nackten Lebens“ bzw. „heiligen Lebens“ als den eigentlichen Kern der politischen Sphäre. Agambens Abwandlung der Schmitt'schen Konzeption speist sich – nebst seinem Rekurs auf Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ (1921), in welchem dieser sich mit dem modernen Mythos von der „Heiligkeit des Lebens“, d. h. des bloßen Daseins, auseinandersetzt (vgl. Geulen 2009, 97–98; 138–142) – insbesondere aus seiner Adaption des Konzepts der Biopolitik Michel Foucaults.

## Die Produktion „nackten Lebens“ als Kern der politischen Sphäre

In Foucaults erstem Band zur Geschichte der Sexualität – *Der Wille zum Wissen* (Foucault 2017) – nimmt die Politisierung des biologischen Lebens als signifikante Transformation des rechtlichen und politischen Systems einen zentralen Stellenwert ein. Diese beginnt sich in Korrelation mit dem Neoliberalismus seit dem 17. Jahrhundert in zweifacher Weise herauszubilden, nämlich in Form der Anato-mo-Politik und in Form der „Biopolitik“:

*„Konkret hat sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole. Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. Seine Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme – geleistet haben all das die Machtprozeduren der Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers. Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrunde liegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Biopolitik der Bevölkerung.“ (Foucault 2017, 134–135)*

Die Biopolitik kümmert sich – anders als die „Anato-mo-Politik“ – nicht um das Individuum, sondern hat die Beförderung des Lebens der menschlichen Gattung als Ganzer im Blick. Hierzu bedient sie sich vor allem stochastischer Methoden in Kombination mit einem an Wahrscheinlichkeiten orientierten Risikomanagement.

Ebenso grenzt Foucault in seinen Vorlesungen von 1975/76 die „Biomacht“ als neue Form der Macht von jener des Souveräns ab (vgl. Foucault 2020, 51–52). Während dem Souverän nach Foucault vor allem die Macht zukam, „sterben zu machen oder leben zu lassen“ (Foucault 2020, 284), wird die souveräne Macht vom 19. Jahrhundert an von einer dieser genau entgegengesetzten Macht durchsetzt, nämlich der Biomacht, der es obliegt, „leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen‘“ (ebd.). Anstatt die Sexualität rückt Foucault diesbezüglich den Rassismus und die sich im Zuge der Moderne im Rassediskurs abzeichnenden diskursiven Verschiebungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Biologisierung des Rassebegriffs und seine Integration in die Mechanismen des Staates erlaubte es, „Zäsuren innerhalb des biologischen *Kontinuums*, an das sich die Bio-Macht wendet“ (Foucault 2020, 301), einzuführen und damit Grenzen zu markieren, die ein Sterben-Lassen oder Töten bestimmter Menschen erlaubten bzw. im Sinne des Überlebens der eigenen Rasse sogar ‚verlangten‘.

## Biomacht und Biopolitik

Diese beiden unterschiedlichen Kontextualisierungen, ebenso wie seine nur wenige Jahre später, in den Vorlesungen am *Collège de France* von 1978/79 (vgl. Foucault 2004), vorgenommene Verortung der Biopolitik im Rahmen seiner Untersuchung der Regierungskünste (*Gouvernementalität*), verweist bereits auf die Bedeutungsvielfalt des Begriffs in Foucaults Werk. Auch das Verhältnis von Biopolitik und Biomacht wird in seinen Arbeiten nicht eindeutig geklärt, sofern er sie in manchen Schriften fast synonym, in anderen einander entgegengesetzt verwendet (vgl. Gorgoglione 2016, 11–12). Nicht zuletzt aufgrund dieser Pluriformität der Begriffspragmatik blieben hinsichtlich des Konzeptes der Biopolitik bei Foucault viele Fragen offen – z. B. hinsichtlich des Absolutheitscharakters der biopolitischen Machtausübung oder des möglichen Emanzipationspotentials gegenüber einer solchen (vgl. Foucault 2020, 16). Im italienischen Sprachraum fanden Foucaults Arbeiten bereits in den 1990er-Jahren breitere Rezeption, sodass in der Forschung sogar von einer *Italian Theory* (vgl. Esposito 2010, 3–13) bzw. vom *Italian Thought* die Rede ist (vgl. Gorgoglione 2016, 28–62). Die vielen offenen Fragen gerade hinsichtlich seines Begriffs der Biopolitik führten jedoch zu durchaus diversen Entwürfen der Weiterentwicklung seiner Kategorien, von denen Agamben mit seinem *Homo sacer*-Projekt einen der bekanntesten, wenngleich stark umstrittenen Versuch vorlegte.

Während Foucault durchaus die Tendenz zeigt, die Biopolitik zu historisieren, betrachtet Agamben den Zugriff auf das Leben als den verborgenen Kern von Politik generell (vgl. Agamben 2015, 118–119). Biopolitik bedeutet in seinem Verständnis vor allem dies: die Produktion „nackten Lebens“, die letztlich in der Figur des *homo sacer* ihre emblematische Ausformung findet. Mit dem *homo sacer* rekurriert Agamben auf eine Figur des römischen Rechts, die ein durch den Bann (eine Idee, die er von Jean-Luc Nancy her aufnimmt) aus der rechtlichen sowie sozialen Sphäre ausgeschlossenes Leben bezeichnete, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (Agamben 2015, 18; 81–84). Der *homo sacer* stellt in diesem Sinn eine Schwellenfigur dar, die zwischen der sozialpolitisch bestimmten Lebensform des *bíos* und dem unqualifizierten bloßen Lebendig-Sein der *zoé* oszilliert. Auf diese Weise zeigt der *homo sacer* die letztliche „Ununterscheidbarkeit“ (Gorgoglione 2016, 80) der beiden Sphären auf bzw. die politisch-diskursive Produziertheit ihrer jeweiligen Grenzen.<sup>1</sup>

### Der Ausnahmezustand als entsubjektivierende „Maschine“

Anders als Foucault betrachtet Agamben die Macht des Souveräns (den Ausnahmezustand zu verfügen) und die Biomacht folglich aber auch nicht als zwei unterschiedliche Paradigmen, sondern lässt sie in ihrem eigentlichen Funktionieren konvergieren (vgl. Gorgoglione 2016, 86). In einer umgekehrten Analogie zum Schmitt'schen Souverän präsentiert der *homo sacer* eine Form des „nackten“ Lebens, die *als vom Recht Verlassenes* (Agamben spielt hier mit dem italienischen Wort *abbandonare*) bzw. *als von ihm Ausgeschlossenes* in der rechtlichen Sphäre eingeschlossen bleibt. Als solches ist das „nackte“ Leben jedoch nicht einfach die unqualifizierte *zoé*, die ebenso Pflanzen und Tiere belebt; Eva Geulen bezeichnet es vielmehr als einen „Rest, der erst durch Abstraktionen, Definitionen, Unterscheidungen und Ausschließungen produziert wird“ (Geulen 2009, 60).

Anders als bei Schmitt bezeichnet der Souverän, der den Ausnahmezustand verfügt, für Agamben nicht mehr notwendig eine Person (z. B. den *princeps*). Agamben konturiert den Ausnahmezustand vielmehr gegenteilig als eine zutiefst entsubjektivierende „Maschine“ (Agamben 2004, 102–103), sofern dieser die Subjekte von all ihren symbolischen, soziopolitischen und ästhetischen Einbettungen trennt und sie der Nacktheit ihrer bloßen Existenz aussetzt (vgl. Appel 2016, 87–88). Im gegenwärtigen Kontext erblickt Agamben insbesondere in den *medizinischen Strukturen* den zentralen biopolitischen, entsubjektivierenden Machtapparat, der sich sowohl in der

<sup>1</sup> Diesen Aspekt thematisiert Agamben noch einmal expliziter anhand der Unterscheidung von Mensch und Tier in seinem Werk *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (Agamben 2003a), welches zwar nicht dezidiert als Teil des *Homo sacer*-Projekts deklariert ist, jedoch wichtige Hinweise zu den darin entwickelten Perspektiven liefert.

Planung, Herstellung und Manipulation des zukünftigen Lebens betätigt als auch dessen Fortleben determiniert. Unter den politischen Umständen der Moderne bewegen sich „der Arzt und der Wissenschaftler [...] in einem Niemandsland [...], in das einst nur der Souverän vorstoßen konnte“ (Agamben 2015, 168).

Genau in diesem Kontext lässt sich nach Agambens Konzeption noch einmal ein Unterschied zwischen der antiken und der modernen Biopolitik konstatieren: Während die antike Biopolitik darauf abzielte, ein heiliges Leben zu produzieren, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“ (Agamben 2015, 18), zeichnet sich die moderne Form der Biopolitik dadurch aus, „das Leben in einer Zone festzuhalten, in der man nicht mehr lebt, aber gleichzeitig noch nicht gestorben ist“ (Gorgoglione 2016, 107). Wenn Foucault, wie oben festgehalten, die Biomacht als eine kennzeichnet, die vor allem darin besteht, „leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen‘“ (Foucault 2020, 284), so spitzt Agamben dies noch insofern zu, als für ihn die moderne Biopolitik dahin tendiert, das „nackte“ Leben als bloßes „Überleben“ (Agamben 2003b, 136) zu produzieren, das aber eben keine qualifizierte Form des Lebens (*bíos*) mehr darstellt, sondern unbestimmbar auf der Schwelle zwischen Leben und Tod, menschlichem und nicht-menschlichem Leben oszilliert.

Von daher ist Kurt Appel zuzustimmen, der mit der um sich greifenden Biopolitik der Moderne nicht zuletzt Konsequenzen für die (Un-)Möglichkeit zu sterben verbindet:

„Der gegenwärtige Homo sacer als Schwellengestalt zwischen (sozialem) Leben und Tod verschiebt sich von der Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Lebens in die Ausgeschlossenheit aus der Sphäre des Todes.“ (Appel 2016, 88)

Der Wachkoma-Patient, der maschinell im Bann des Lebens gehalten wird, hat in gewisser Weise den „eigenen Tod überlebt“ (Appel 2016, 80) und ist damit ebenso unfähig zu leben wie zu sterben, d. h. sowohl aus der Sphäre der Lebenden wie der Toten ausgenommen. Das Herausfordernde an Agambens Konzept des biopolitischen Ausnahmezustandes ist folglich, dass er die Produktion nackten Lebens nicht auf die römisch-antike Figur des *homo sacer* einschränkt. Vielmehr droht für Agamben gerade in den gegenwärtigen Gesellschaften – wie in der Coronapandemie s. E. klar ersichtlich wird – der Ausnahmezustand „letztlich zur Regel zu werden“ (Agamben 2015, 30).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Die These von der Normalisierung des Ausnahmezustands und der damit verbundenen Suspendierung des Rechts arbeitet Agamben vor allem in seinem gleichnamigen Werk Ausnahmezustand (Agamben 2004) aus. Der Ausnahmezustand war, wie sein Name schon sagt, ursprünglich auf die Kriegssituation bezogen. In seinem Buch charakterisiert Agamben die Integration des Ausnahmezustands in die Rechtsordnung (im Sinne einer gewöhnlichen politischen Handlung) als eine zutiefst problematische Tendenz der Moderne. Pate hierfür stünden etwa Strukturen wie das Lager sowie insbesondere Orte wie Guantanamo, welche mit der Idee verbunden seien, „dass die Gesellschaft nicht nur vor externen, sondern auch vor internen Feinden verteidigt werden müsse“ (Gorgoglione 2016, 94) und ebenjene in einen dauerhaften fiktiven Kriegszustand versetze.



## 2.2 Antworten auf Agambens Intervention

Agambens Beitrag in *Quodlibet* rief in linkspolitischen Philosoph\*innenkreisen teils heftige Reaktionen hervor – u. a. bei Agambens langjährigem Freund, dem erst im August 2021 verstorbenen Jean-Luc Nancy, der prompt mit einer kurzen Replik in der italienischen Zeitschrift *Antinomie* auf Agambens Text antwortete. Zunächst war es schlichtweg Agambens Verharmlosung des Coronavirus als einfacher Grippe, die Nancy kritisierte. Im Weiteren hinterfragte er jedoch, inwieweit Agambens Anwendung seines an sich sehr komplexen Konzepts des Ausnahmezustandes auf die faktische Corona-Politik in der Tat der aktuellen Lage gerecht werde, zumal es hierbei zu bedenken gälte, dass Agamben den Ausnahmezustand als eine generelle Struktur von Recht und Politik herausgearbeitet hatte. Außerdem rief Nancy den eminent globalen Charakter – der in seinen Augen zunächst einmal „virale[n] Ausnahmesituation“ (Nancy 2020) – in Erinnerung, der wesentlich mit der weltweiten ökonomischen, technologischen und mobilen Vernetzung in Verbindung steht. Es reiche von daher nicht, wie Agamben dies in erster Linie tat, die italienische Regierung für ihr Agieren zu kritisieren; vielmehr wäre die Krise in ihren transnationalen Verflechtungen zu erfassen.

Nur einen Tag später meldete sich Roberto Esposito in selbiger Zeitschrift zu Wort (vgl. Esposito 2020).<sup>3</sup> Ein zentraler Aspekt, den dieser in die Debatte einbrachte, war die Pluralität – nämlich sowohl der Formen der Biopolitik als auch der je verschiedenen Arten und Konstellationen von Ausnahmezuständen. Kurz gesagt: Weder gibt es die *eine* Biopolitik, noch den *einen* Ausnahmezustand. Gleichsam wie Agambens Konzept des Ausnahmezustands nicht mit der faktischen politischen Praxis äquivalent gesetzt werden kann, sondern auf eine Grundstruktur von Politik generell verweist, so erinnert Esposito mit einem Rückgriff auf Foucault daran, dass mit dessen Konzept der Biopolitik nicht allein eine die Moderne kennzeichnende Langzeitentwicklung des politischen Kalküls gemeint sei, sondern genauso konkrete und auch kurzfristig gesetzte lebensproduzierende Praxen in den Blick geraten. Diese gestalten sich dann jedoch historisch different und kulturell wie gesellschaftlich kontextspezifisch. Mit seinem Hinweis auf die je kontextspezifisch konturierten Biopolitiken öffnet Esposito somit den Raum für die differenziertere Wahrnehmung einer Pluralität von lebensbefördernden Praktiken.

In vergleichbare Fahrwasser begab sich alsdann der griechische Journalist Panagiotis Sotiris mit seiner Frage nach der Möglichkeit einer „demokra-

<sup>3</sup> In der Tat replizierte Esposito jedoch weniger auf Agamben als auf Nancys Beitrag und lieferte dabei eine Kritik an der Kritik. Was Nancys Arbeiten schwächte, so Esposito, sei Nancys Ausblendung der modernen Politik in ihrer biopolitischen Dimension (egal ob Foucault'scher, Agamben'scher oder sonstiger Couleur), welche für Esposito selbst jedoch das zentrale Konzept darstellte, mittels welchem die komplexen Verstrickungen von Politik, Gesellschaft, Ökonomie, Gesundheitswesen und diversen anderen Sphären unter dem Blickpunkt der Erhaltung und Beförderung des Lebens des Bevölkerungskollektivs analysiert werden könne. Unter den aktuellen pandemischen Bedingungen zeige sich diese Relevanz der biopolitischen Perspektive – insbesondere zugespitzt auf seine immunologische Komponente – noch einmal umso deutlicher. Denn gerade sie mache deutlich, dass die Pandemie nicht einfachhin auf eine „virale“, d. h. „natürliche“, Ausnahmeerscheinung reduziert werden könne, ebenso wenig wie Sterben, Gebären, Krankheit und Gesundheit nie nur rein organische Phänomene darstellten, sondern in ihrer noetischen wie praktischen Erfassung und Gestaltung je schon als Momente kultureller sowie soziopolitischer Konstellationen und Entscheidungen fungierten.

tischen Biopolitik“ (Sotiris 2020a; 2020b). Dank Foucaults „nominalistischen“ Zugangs zum Phänomen der Macht könne im Ausgang von Foucaults Werken von der Biopolitik nur im Plural der Biopolitiken gesprochen werden. In dieser Hinsicht dürfe man Foucaults Spätwerk nicht vergessen.<sup>4</sup> In diesem Sinn denkt Sotiris die Möglichkeit an, eine andere Form von Biopolitik zu entwickeln, die sowohl dem Paradigma der Souveränität als auch dem Paradigma der ökonomisch-liberalen Politik des Marktes entgegensteht und stattdessen „von der Kraft der Kämpfe der Subalternen bestimmt wird“ (Sotiris 2020b). Gerade Foucaults Praktiken der asketischen „Sorge um sich“ (Foucault 2019, 17 u. a.) würden Beispiele einer Biopolitik darstellen, in denen sich „die individuelle und kollektive Fürsorge ohne Zwang miteinander verbinde[n]“ (Sotiris 2020a).

Sotiris' Vorschläge für eine demokratische Biomacht erinnern über weite Strecken an die Idee einer *konvivial* organisierten Gesellschaft, wie Ivan Illich dies in den 1970er-Jahren mit seinem vielfach rezipierten Werk *Selbstbegrenzung* vorlegte. Illich, der schon damals die naive Übernahme der biopolitischen Perspektive in den kirchlich-pastoralen Jargon und die dementsprechende Rede vom „Leben“ als einer plan- und kontrollierbaren Ressource scharf kritisierte (vgl. Illich 1992), verstand eine Gesellschaft als konvivial, deren Idee von Fortschritt sich nicht in einer wachsenden Waren- und Dienstleistungsproduktion, sondern in der zunehmenden Fähigkeit zur Selbstsorge ihrer Mitglieder verwirklichte (vgl. Illich 2014, 60). Die folgenden Abschnitte gestalten sich dementsprechend von Sotiris angeregt als Versuch, eine alternative Biopolitik auf Basis von Illichs Perspektive zu entwerfen. Im Zuge dessen soll jedoch auch Agambens Denken auf breiterer Textbasis erneut aufgegriffen werden, um gleichsam die fundamentalen Ressourcen aufzuzeigen, die sein Denken für die Entwicklung eines alternativen Blicks auf das Leben in der Tat anbietet.

### 3 Grundkonstanten einer konvivialen Biopolitik

#### 3.1 Die Freundschaft als Inbegriff konvivialen Lebens

Wenn Ivan Illich dies auch nicht immer explizit macht, formuliert der Theologe und Historiker seine Kritiken und Analysen der westlichen Moderne aus einer dezidiert christlichen Perspektive. Den Dreh- und Angelpunkt seines Denkens bildet dabei das Ereignis der Inkarnation. Die Fleischwerdung des *logos* habe, so Illich, „einige ganz neuartige Möglichkeiten des sinnlichen

<sup>4</sup> In *Hermeneutik des Subjekts* (Foucault 2019) geht es Foucault angesichts der Schwächung der symbolischen Institutionen und des Verlustes sinnvermittelnder Narrative nicht mehr um die archäologische Dekonstruktion der leitenden Institutionen der modernen Disziplinargesellschaft wie z. B. noch in *Überwachen und Strafen* (1976); vielmehr sucht er – insbesondere in Anknüpfung an späthellenistische Autoren der römischen Stoa, der Kyniker und der Epikureer (vgl. Foucault 2019, 30) – nach asketischen Techniken des Selbst, die im Kontext der (spät-)modernen Individualisierung Formen der Subjektivierung, des Umgangs mit dem Tod und der neuerlichen Instanzierung eines Wahrheitsregimes ermöglichen könnten.

Empfindungsvermögens – also nicht nur des Begriffsvermögens, sondern auch der sinnlichen Empfindung –“ (Illich 2006, 132) eröffnet. Sie habe zu einer unendlichen Aufwertung der körperlich-sensitiven Wahrnehmungsweisen ebenso geführt wie zu einer Aufwertung des menschlichen Fleisches in seiner lebendigen Saftigkeit und Verwundbarkeit generell, da im Endlichen bereits das verherrlichte Fleisch des Gottessohnes aufstrahle. Die biopolitische Perspektive auf das Leben erachtet Illich dahingegen als eine völlige Korruption jener Idee des Lebens, wie es den Menschen von Christus her verheißen sei. Leben, so wie das Evangelium es meint, lasse sich nicht mittels Statistiken errechnen oder durch gesundheitspolitische Maßnahmenpakete fördern und kontrollieren, sondern verwirkliche sich grundlegend in Form der Beziehung, die jener Mann aus Nazareth, der über sich sagte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), in seinem Leben aufzeigte: der Freundschaft.

### Freundschaft als eine sich im Fleisch regende Betroffenheit

Wie Illich in der Einleitung seines Buches *Selbstbegrenzung* festhält, entwickelte er seine Idee der konvivialen Gesellschaft deshalb auch im Dienste jener umfassenden Tugend der Freundschaft, die in der Antike wie im Mittelalter die Höchstform der menschlichen Beziehungsformen darstellte (Illich 2014, 14). Als paradigmatisch für die Freundschaftsbeziehung führt Illich immer wieder Jesu Parabel vom barmherzigen Samariter an (Lk 10,30–35). Diesen zitiert Illich deshalb im Kontext der Freundschaft, da der Samariter in seinem Verhalten gegenüber dem verletzten Juden nicht aufgrund einer verallgemeinerbaren Norm agiert, oder weil ihn das Ethos seines Volkes auf ein barmherziges Handeln gegenüber dem Juden verpflichtet hätte. Der Samariter antwortet allein aus der sich in seinem Fleisch regenden Betroffenheit, die der Anblick des zusammengeschlagenen Juden am Wegesrand in ihm auslöst. Er handelt aus derselben tiefgehenden körperlichen Berührbarkeit, die Jesus als der fleisch-gewordene Gottesname selbst an den Tag legte.<sup>5</sup> Die christliche Freundschaft lebt zutiefst aus ebendieser Disposition der sinnlichen Empfänglichkeit und Sensibilität, die der Fleischwerdung des Gotteswortes zu entsprechen vermag. Dass in Bezug auf den Samariter *überhaupt* von Freundschaft und nicht allein von Barmherzigkeit gesprochen werden kann, zeigt sich in einer Bemerkung, die Illich in Bezug auf das sehr hohe Freundschaftsethos des mittelalterlichen Mönches Aelred von Rievaulx tätigte:

<sup>5</sup> Die Evangelien verwenden hierfür in Bezug auf Jesus ebenso wie für den Samariter die griechische Verbform ἐσπλαγγίσθη (vgl. z. B. Mk 6,34), was wörtlich auf das *splanchna*, die „Eingeweide“, verweist und damit auf eine bis ins Innerste, Organische reichende Erschütterbarkeit.

„Was zwischen dem Juden und dem Samariter geschieht, ist wie ein Samenkorn. Wenn es heranwächst, wird es gerüttelt und vielleicht wird sein Stengel sogar gebrochen, und es wird nie zur Blüte kommen. Woran wir uns festhalten, ist das Samenkorn. Nicht alle Freundschaften sind schön oder herrlich oder voll entwickelt.“ (Illich 2006, 209–210)

Die zufällige Begegnung, die sich zwischen dem Juden und dem Samariter als ein völlig unvorhersehbares Geschehen ereignet, bietet die Chance, dass durch stets neue Zuwendung eine langanhaltende persönliche Beziehung entsteht, die sich als „gewachsene *philia*“ bezeichnen ließe. Leben im wahrhaft menschlichen Sinn ereignet sich für Illich genau in Form eines solch persönlichen Beziehungsgeschehens, das sich als Geschenk in offener Gemeinschaft gestaltet.

### In die Sprache und Welt des anderen gerufen sein

Auch in Agambens Werk kommt der Freundschaft keine unwesentliche Rolle zu. Sie ist, wie Daniel Kazmaier festhält, eine jener „Modi, in denen Agamben einen Ausweg aus der Logik der Souveränität bzw. des Banns sucht“ (Kazmaier 2020, 44) und steht in dieser Hinsicht für eine „Praxis der Lebensform, die die Logik des nackten Lebens deaktiviert“ (ebd.). In Agambens kurzer Abhandlung über die Figur des Freundes rückt er das Wort „Freund“ in den Rang einer Transzendentalie (vgl. Agamben 2018, 78), die nicht mehr ein Seiendes charakterisiert, sondern das Sein als solches bezeichnet. Agamben setzt die Freundesbezeichnung in Relation zu den philosophischen Transzendentalien, da sie – gleichsam wie diese – einer Person nicht als Prädikat beigelegt werden kann und insofern auf keine Eigenschaft derselben referiert. Realität gewinnt die Bezeichnung „Freund“ in der Anrede selbst, durch die Art und Weise, als „Freund“ in die Sprache und Welt des anderen gerufen zu sein, und in der Beziehung, die sich von daher entspinnt.

Bei Illich wie bei Agamben entsprechen der Freundschaft jedoch – gemäß der Idee der antiken *philia* bzw. der mittelalterlichen *amicitia* – vor allem Tätigkeiten, die keiner äußerlichen Zweckhaftigkeit und keinem biopolitischen Kalkül mehr unterliegen. Die Freundschaft verwirklicht sich, wie Illich dies formuliert,

„durch die Feier gemeinsamer Erfahrung: Dialog, Streitgespräch, Spiel und Poesie – kurzum, Selbstverwirklichung in schöpferischer Muße“ (Illich 1996, 43).

Dies entspricht Agambens Anliegen,

*„gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt, [...] der Politik ihre zentrale Untätigkeit wieder[zu]geben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen“ (Agamben 2010, 13).*

Für ihn ist der Mensch „seinem Wesen nach gänzlich werklos“, das „sabbatische Tier par excellence“ (Agamben 2010, 293), der „im letzten keiner Funktionalität und äußeren Bestimmung untergeordnet“ (Appel 2016, 90) ist. Für Illich wie für Agamben bietet sich demnach dort ein Ausweg aus dem biopolitischen Paradigma, wo das kapitalistische und medizinisch sowie sicherheitspolitisch aufgeladene Kalkül der Reduktion der Bevölkerung auf „nacktes Leben“ außer Kraft gesetzt wird und sich Sprache, Zeit, Körper, Beziehungen und nicht zuletzt auch die Dinge auf den Überschuss eines unverzweckten und auch unverzweckbaren Gebrauchs hin öffnen.

### 3.2 *Eine taktische Kunst des Handels*

Die Idee wird im Folgenden sein, Praktiken und Aktionen aufzuzeigen, die sich den Rahmenbedingungen der biopolitisch induzierten Maßnahmen während der Pandemiesituation zwar eingliederten, die in ihrem Umgang mit den Einschränkungen jedoch deutlich machten, dass sich „Leben“ nicht auf ein biologisches, plan- und kontrollierbares Abstraktum reduzieren lässt. Vielmehr versuchten sie, *innerhalb* der faktischen Bedingungen des pandemischen Ausnahmezustands die Zeit in ihrem festlichen Überschuss offen zu halten sowie der Barmherzigkeit und Freundschaft des Samariters treu zu bleiben.

## Nicht-souveräne Praktiken, die die Zeit in ihrem festlichen Überschuss offen halten

Diese kontingenten Aktionen, die genau in jener Zeit, in denen der öffentliche Raum und die sozialen Beziehungen starken Einschränkungen unterlagen, die verfügbaren Mittel kreativ zu nutzen verstanden, sind demgemäß nicht als das Handeln eines Souveräns zu verstehen, sondern präsentieren sich als eine politische Praxis „von unten“. Um die spezielle Art dieser nicht-souveränen Praktiken adäquat in den Blick zu bekommen, bietet sich insbesondere die Perspektive Michel de Certeaus an, der in seinem kultur-

wissenschaftlichen Hauptwerk *Kunst des Handelns* die Alltagspraktiken des „Jedermann“ (Certeau 1988, 36) zu analysieren versucht.

Auf Foucaults Arbeit über die Disziplinargesellschaft *Überwachen und Strafen* antwortend, konzentriert sich Certeau in seinem eigenen Ansatz weniger auf die Macht der Institutionen als auf die subversive „Antidisziplin“ (Certeau 1988, 16) des Konsumenten, die sich weder vom pantokratischen Souverän noch vom alles durchsetzenden Kapitalismus vollkommen determinieren lässt. Insofern zeichnet Certeau die Figur des Konsumenten nicht als rein passives und den Mächten unterworfenen Subjekt, sondern erblickt in ihm eine kämpferische Widerständigkeit, die sich gerade *in* der öffentlichen und häuslichen Rezeption bzw. Konsumation vollzieht. Diese äußert sich in einer listenreichen Kombinatorik der diversen kulturellen Praktiken sowie in der unsachgemäßen Verwendung (und der dadurch erwirkten Verfremdung) von Orten und Dingen. Bei aller Bestätigung der korrumpierenden Dynamiken der kapitalistischen Logik des Marktes geht es Certeau demnach darum, die Freiheitsräume *innerhalb* der herrschenden Systeme aufzuzeigen. Entgegen einer Politik ‚von oben‘ verweist Certeau auf ‚Mikropraktiken des Widerstands‘ und interessiert sich für die alltägliche Kreativität einer gegenüber den institutionellen Logiken alternativen Mikrophysik der Macht, die sich insbesondere durch polyseme Nutzungen von Konsumprodukten und öffentlichen Plattformen vollzieht. Dominierende Kräfteverhältnisse werden damit zwar nicht aufgehoben, jedoch situativ erschüttert und zeitweise durchbrochen.

### Die alltägliche Kreativität einer gegenüber den institutionellen Logiken alternativen Mikrophysik der Macht

Certeau unterscheidet insofern zwei unterschiedliche Arten von Handlungskalkülen, deren Charakterisierung er der Kriegstheorie von Carl von Clausewitz entnimmt: das „strategische“ und das „taktische Handeln“. Die Strategie bestimmt er folgendermaßen:

*„Als ‚Strategie‘ bezeichne ich eine Berechnung von Kräfteverhältnissen, die in dem Augenblick möglich wird, wo ein mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt (ein Eigentümer, ein Unternehmen, eine Stadt, eine wissenschaftliche Institution) von einer ‚Umgebung‘ abgelöst werden kann. Sie setzt einen Ort voraus, der als etwas Eigenes umschrieben werden kann und der somit als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt (Konkurrenten, Gegner in*

*Klientel, Forschungs-, Ziel' oder ,-Gegenstand') dienen kann. Die politische, ökonomische oder wissenschaftliche Rationalität hat sich auf der Grundlage dieses strategischen Modells gebildet.“ (Certeau 1988, 23)*

Während also die Strategie eine Berechnung oder Planung bezeichnet, die über Macht, Territorium und entsprechende materielle Ressourcen verfügt und die insofern von einem definierbaren „Eigenen“ auszugehen vermag, meint die Taktik ein Kalkül, das sich situationsoffen auf dem Feld des Anderen vollzieht und zwar mit jenen Mitteln, die von diesem her bereitstehen:

*„Als ‚Taktik‘ bezeichne ich demgegenüber ein Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann und somit auch nicht mit einer Grenze, die das Andere als eine sichtbare Totalität abtrennt. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können.“ (Certeau 1988, 23)*

Die oben genannten kreativen Umgangsweisen des Konsumenten fallen gemäß der getroffenen Unterscheidung in den Bereich des „taktischen Handelns“. Und auch die nun nachfolgend besprochenen Praktiken sind, da sie sich in einem Raum- und Strukturgefüge abspielen, das sich durch die strategischen Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung noch stärker als sonst restringiert gestaltet, gemäß der Certeau'schen Klassifizierung als taktische zu verstehen.

#### **4 Konviale Praktiken**

In diesem Kapitel werden nun zwei konkrete taktische Aktionen beleuchtet, die die einschränkenden Gegebenheiten der Pandemiezeit aktiv aufzugreifen und auf kreative Weise zu gestalten wussten. Die eine stellt eine weltweite virtuelle Vernetzung von konkreten Lokalitäten und Institutionen im Medium der konvivialen Geste des Tanzes dar. Bei der zweiten Aktion handelt es sich um die örtlich begrenzte Praxis einer christlichen Gemeinschaft, die in der Not des Versammlungsverbotens zur (auch biblisch) alt-bewährten Form des Briefes zurückfand, um miteinander in Beziehung zu bleiben.

#### 4.1 Tanz der himmlischen Stadt

*Jerusalema ikhaya lami  
Ngilondoloze  
Uhambe nami  
Zungangishiyi lana [...]  
Ndawo yami ayikho lana  
Mbuso wami awukho lana [...]*<sup>6</sup>

*(Jerusalem ist meine Heimat  
Schütze mich,  
Begleite mich  
Lass mich hier nicht zurück [...]  
Mein Platz ist nicht hier  
Mein Königreich ist nicht hier [...])*<sup>7</sup>

Fast wie ein Gebet tönen die Zeilen des Liedes „Jerusalema“ auf isiZulu weltweit aus Lautsprecherboxen, Radio und Internet. „Ich habe zuerst den Beat gemacht und danach hatte ich im Sinn, dass ich einen Dance-Song machen möchte, aber gleichzeitig auch ein spirituelles Lied“<sup>8</sup>, erzählt DJ Master KG (eigentlich: Kgaogelo Moagi), der am 29. November 2019 den bald darauf weltbekannten Song veröffentlichte. Gleichsam bekennt die Gospelsängerin Nomcebo Zikode, welche der DJ aus Johannesburg bat, seine Kreation zu interpretieren, dass „[m]it Jerusalema ein spiritueller Ort gemeint [ist], an dem man Frieden findet, an dem es keine Sorgen, sondern nur Glück und fröhliche Menschen gibt“<sup>9</sup>. Schon Monate bevor das Lied in Europa die Musikcharts eroberte, war es in der Heimat des DJs (Südafrika) ein Hit. Der Titel, der den Sehnsuchtsort der biblischen himmlischen Stadt besingt, wurde in den Zeiten der Bedrängnis durch Lockdowns, Krankheit und Tod zu einem Symbol der Hoffnung, einer regelrechten „Corona-Hymne“<sup>10</sup>.

Ausschlaggebend hierfür war das Video der angolanischen Tanzgruppe *Fenómenos do Semba*, die Anfang des Jahres 2020 den Song aufgriff und dazu eine einprägsame und leicht zu erlernende Choreographie entwickelte. Das Video wurde in einem Hinterhof in Luanda gedreht. Es zeigt die sechs Tänzer\*innen (vier Männer und zwei Frauen) noch während des gemeinsamen Essens – mit Tellern und Gabeln in der Hand – in eine Gruppenchoreographie einstimmen, wobei sie sich frei aus dem reichen Tanz-Reservoir der euro-afrikanischen Tanzkultur bedienen. Afro-beat, *kuduro*, *pantsula* und *kwaito*: die Germanistin Ananya Jahanara Kabir erkennt in der Pluralität

6 Original: <https://www.songtexte.com/songtext/master-kg/jerusalema-g4bb64f46.html> [03.11.2021].

7 Deutsche Übersetzung: <https://www.songtexte.com/uebersetzung/master-kg/jerusalema-deutsch-6bd6460a.html> [03.11.2021].

8 Jerusalema Dance Challenge. Das steckt hinter dem Internet-Phänomen, *stern*, 23.11.2020. <https://www.stern.de/lifestyle/leute/jerusalema-dance-challenge--das-steckt-hinter-dem-internet-phaenomen-9502604.html> [03.11.2021].

9 Von Südafrika bis Nottwil: Die Welt tanzt zu «Jerusalema», *SRF 3 Viral*, 08.09.2020. <https://www.srf.ch/radio-srf-3/musik/srf-3-viral-von-suedafrika-bis-nottwil-die-welt-tanzt-zu-jerusalema> [03.11.2021].

10 Jerusalema Dance Challenge – auch die Schweiz geht ab, 05.11.2020. <https://marketing.ch/jerusalema-dance-challenge-auch-die-schweiz-geht-ab/> [03.11.2021].



11 The Angolan Civil War (1975–2002): A Brief History, South African History Online. <https://www.sahistory.org.za/article/angolan-civil-war-1975-2002-brief-history> [03.11.2021].

12 <https://www.youtube.com/watch?v=92WKbtocEA0> [03.11.2021].

13 <https://www.youtube.com/watch?v=jMXZoOczaWs> [03.11.2021].

14 <https://www.youtube.com/watch?v=LScKpb9VqYc> [03.11.2021].

15 <https://www.youtube.com/watch?v=Dp7aVYPa6QM> [03.11.2021].

16 <https://www.youtube.com/watch?v=YxFp23Y0o2o> [03.11.2021].

17 [https://www.youtube.com/watch?v=NMMejs6\\_hi\\_k](https://www.youtube.com/watch?v=NMMejs6_hi_k) [03.11.2021].

18 <https://www.youtube.com/watch?v=sqrCFcDQBs8> [03.11.2021].

19 [https://www.youtube.com/watch?v=Q89Lu2L\\_xSA](https://www.youtube.com/watch?v=Q89Lu2L_xSA) [03.11.2021].

20 <https://www.youtube.com/watch?v=aoQCQ9KEYfs> [03.11.2021].

21 Original: „È una ‘pandemia’ musicale assolutamente positiva, una sorta di grande ballo collettivo di liberazione dopo la chiusura, una celebrazione della vita, della collettività, della speranza, che passa attraverso pochi e semplici passi di danza che chiunque è in grado di replicare e che tutti vogliono condividere.“ (Assante2020).

der in Afrika seit dem 19. Jahrhundert aufgekommenen Stile und Rhythmen – ebenso wie in der Performance der angolanischen Tänzer\*innen – ein Produkt beständiger Kreolisierungsprozesse, einen Mix der Kulturen entlang der atlantischen Küste und über den Ozean hinweg (vgl. Kabir 2020a). „Multi-directional, unpredictable, but always innovative, creolisation is the motor of the ‘alegropolitics’ of African-heritage music and dance“ (Kabir 2020b), charakterisiert Kabir den Entstehungsprozess der stilistisch pluralen afrikanischen Musik- und Tanzszene. Die Kreolisierung zeigt sich im angolanischen Jerusalema-Video schon in dem darin präsentierten kulinarischen Gericht: Das von den Tänzer\*innen verspeiste Cachupa ist die Nationalspeise der Kapverdischen Inseln, ein Eintopf, der überwiegend aus Bohnen und Gemüse besteht und immer wieder als Symbol der Kreolisierung fungiert.

Essen in Gemeinschaft, Musik und Tanz in den Innenhöfen bilden nicht nur fundamentale konviviale Praktiken, die die vielen Ausgangssperren während des angolanischen Bürgerkriegs (1975–2002)<sup>11</sup> erträglicher gestaltet hatten; der kreolische Mix vermochte auch während der Lockdowns in Europa immer wieder für Feiermomente zu sorgen. Der Tanzclip von *Fenómenos do Semba* ging online und verzeichnet in allen sozialen Medien – ob auf YouTube, Facebook, TikTok oder Instagram – zig Millionen Views. Zudem löste die Aufnahme in Folge international eine Dance-Challenge aus, die heute unter dem Hashtag *#JerusalemaDanceChallenge* bereits über dreitausend Videos zählt. Nicht nur Jugendliche oder Familien wagten sich bei der Übernahme der fremden Tanzschritte vor die Kamera, sondern vor allem Einsatzkräfte der in Pandemiezeiten so vielfach beanspruchten Blaublichtorganisationen<sup>12</sup>, ebenso wie Krankenhauspersonal<sup>13</sup>, Schulen<sup>14</sup>, Ordensleute<sup>15</sup>, Priester mit Ministrant\*innen<sup>16</sup>, Pastor\*innen<sup>17</sup> und Marinesoldaten<sup>18</sup>. Ganze Dorfgemeinschaften<sup>19</sup> bis hin zum Kenianischen Parlament<sup>20</sup> beteiligten sich an dem weltumspannenden Tanz-„Virus“.

Das Tanz-Phänomen gelangte jedoch nicht nur in diverse Internetforen, sondern schaffte es auch bis in die seriöse Presse. So schreibt etwa die italienische Tageszeitung *La Repubblica*:

„Es ist eine absolut positive musikalische ‚Pandemie‘, eine Art großes kollektives Fest der Befreiung nach der Klausur, ein Fest des Lebens, der Gemeinschaft, der Hoffnung, die durch ein paar wenige und einfache Tanzschritte geschieht, die jeder und jede nachmachen kann und die alle zu teilen vermögen.“<sup>21</sup> (Assante 2020)

Bei dieser Art des Tanzens konnten die strategischen Bedingungen zur Infektionsminderung ohne Weiteres eingehalten werden. Teils mit, teils ohne Masken, nutzten die Tänzer\*innen in taktischer Manier die kleinen Freiräume, die die Corona-Bestimmungen gerade jeweils zuließen, um durch den Rhythmus und die gemeinsame entzweckte Bewegung die isolierenden Begrenzungen für die Dauer eines Liedes aufzuheben – und anschließend die Feiermomente zumindest virtuell in der *social community* zu teilen. Wenn die Kirchenväter den rechtmäßigen Tanz wegen der mit ihm verbundenen Erotik zwar lieber im Himmel als auf Erden verorteten, so evozierten nichtsdestotrotz auch sie die tanzende Gemeinschaft als eschatologisches Bild festlicher Seligkeit (vgl. Berger 1985, 27–28). Der Tanz erscheint hier als Symbol für die überschüssige Freude und für die verklärten Körper in heiliger Gemeinschaft. Tanz ist insofern in der Tat, wie *La Repubblica* formuliert, Medium der Gemeinschaftserfahrung und der Gemeinschaftsbildung. Er ist aber ebenso Zeichen der Befreiung der Körper aus der unmittelbaren Zweckgerichtetheit ihrer Bewegungen. Stephane Mallarmé und Paul Valéry bezeichneten den Tanz als „Arabeske“ um die Sinn-überschüssige Form und den reinen Übergang der Bewegung im Tanz hervorzuheben. Damit widerspricht der Tanz zutiefst einer Wahrnehmung des Körpers als einem rein biologischen Substrat im Sinne des nackten Lebens.

### Die Geste als Sphäre einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck

Agamben, der Mallarmé und Valéry rezipiert, erblickt im Tanz – zwischen der Aristotelischen *praxis* und der *poiesis* – einen dritten Bereich von Tätigsein, nämlich jenen der *Geste*, dessen Charakteristikum darin liegt, jede Signifikanz und Zweckgerichtetheit der Bewegung außer Kraft zu setzen und die reine Medialität als solche zum Ausdruck zu bringen (vgl. Agamben 2001, 60). Die Geste ist weder ein Akt der Herstellung, der einen äußeren Zweck verfolgt, d. h. Mittel zum Zweck (wie die *poiesis*), noch Zweck in sich selbst (wie die *praxis*); die Geste bezeichnet vielmehr die „Sphäre nicht eines Zwecks in sich, sondern [...] einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck“ (Agamben 2001, 61). Die Geste des Tanzes fungiert dementsprechend als eine „Mitteilung der Vermitteltheit einer jeden Mitteilung“ (Fischer 2013, 156). Dem Tanz geht es nicht darum, etwas Konkretes zu sagen, zu bedeuten oder zum Ausdruck zu bringen, d. h. irgendeinen Inhalt zu vermitteln, vielmehr zeigt sich die Eigentlichkeit des Tanzes darin, das „Sagen“ und das Mitteilen an sich sowie den Körper in seiner Bedeutungsmöglichkeit selbst in Szene zu setzen. Der Geste eignet insofern die performative

Kraft, „ein Mittel in seinem Mittel-Sein zu unterbrechen und dadurch eine Sphäre der reinen Mittelbarkeit zu eröffnen“ (Fischer 2013, 158). In dieser schwachen Potenz handelt es sich beim Tanz um eine jener Praktiken, die der Politik der Körper ihre verlorene Untätigkeit wiederzugeben vermögen, welche Agamben in seinem *Homo sacer*-Projekt anstrebt.

Wohlgemerkt: Dem Tanz eignet diese Eigenschaft nach Agamben, *sofern er Geste ist* (Agamben 2001, 60). Das, was er unter dem Begriff der Geste versteht, nicht den Tanz an sich, fasst Agamben im Sinne dieser Zweckfreiheit, für welche der Tanz ein exzellentes Beispiel darzustellen vermag, es aber nicht notwendigerweise tut. Denn als ganz so zweckfrei, wie Agamben dies in seiner Theorie der Geste entwirft, gestaltet sich jedenfalls die Jerusalema-Tanz-Challenge in der Tat nicht immer. Die Tanz-Aktionen dienen nicht nur der kollektiven Erheiterung, dem kurzen Genuss in ansonsten eher unlustigen Zeiten und fungieren nicht allein als Außer-Kraft-Setzung des Getriebes. Die verschiedenen tanzenden Gruppen nutzten ihre Auftritte sehr wohl auch für (sozial-)politische Statements. Dementsprechend berichtete z. B. die *Tagesschau* von der Spontandemonstration des tanzenden Ärzte- und Pflegepersonals eines Brüsseler Klinikums, das auf die steigenden Infektionszahlen und den damit einhergehenden drohenden Pflege-notstand in den Spitälern hinweisen wollte.<sup>22</sup>

## Neue Möglichkeiten des Umgangs mit vermeintlich bekannten Räumlichkeiten

Sogar in Bezug auf den Tanz lässt sich demnach die von Certeau markierte polyseme Weise des Gebrauchs feststellen. Vor allem aber zeigt sich polyseme Umfunktionierung bei der Jerusalema-Challenge in den neuen bzw. ungewohnten Verwendungsweisen der Orte und Dinge, die in den Videos in Szene gesetzt werden. Jerusalema macht vor keinem Ort Halt, getanzt wird überall: auf Parkplätzen, in Spitälern, auf Flughäfen, in Büros, Gärten, auf Marktplätzen, Schulhöfen und auch in Kirchen. Die zumeist zu anderem Zweck intendierten Orte werden durch die spezielle Raumpragmatik der Tanzgruppen in ihrer Funktionalität für eine gewisse Dauer außer Kraft gesetzt und einem anderen Gebrauch zugeführt (vgl. Certeau 1988, 189–197). Die Gelegenheit der Tanz-Challenge lässt folglich in den zuvor schon vermeintlich bekannten Räumlichkeiten des eigenen Wohn-, Lern- oder Arbeitsumfeldes neue Möglichkeiten des Umgangs mit den Orten und Dingen zutage treten. Vielleicht können solche Aktionen sogar Initiatoren sein, die heute oftmals rein auf hoch-technologisierte Funktionalität hin

<sup>22</sup> Corona-Lage in Belgien: Spontandemonstration des Krankenhauspersonals in Brüssel, in: *tagesschau*, 23.10.2020. <https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-773689.html> [03.11.2021].

ausgelegten öffentlichen Bauten – wie z. B. Krankenhäuser oder Verwaltungsgebäude – wieder in ihrer ästhetischen Dimension in den Blick zu bringen und neuerlich offenere Gestaltungsweisen dieser städtischen Architekturen anregen (vgl. Deibl 2019, 148–150).<sup>23</sup>

#### 4.2 Der briefliche Austausch als „Szene“ der Freundschaft

Bevor sogleich die zweite Praxis in den Blick genommen wird, ist noch einmal kurz auf Titel und Text des oben besprochenen Liedes zurückzukommen. Sie evozieren das himmlische Jerusalem als einen Sehnsuchtsort, der zugleich als personale Instanz um Schutz und Beistand angerufen wird. Personifizierungen von Städten sind in der biblischen Tradition keine Seltenheit. In der Offenbarung des Johannes präsentiert sich das himmlische Jerusalem einerseits als ein Ort, in welchen die Könige aller Völker einziehen, um ihre kulturellen Reichtümer zu bringen; es präsentiert sich zum anderen als ein Ort, an welchem Gott nicht mehr eigens in einem Gebäude oder einem Gegenstand lokalisiert werden kann – die gesamte Stadt leuchtet stattdessen von der Gegenwart Gottes. Gestaltet sich dann die sich um den Namen „Jerusalem“ sammelnde Menge an Tanzclips aller Kontinente schon als das ‚himmlische Jerusalem‘? Die Frage, die sich hierbei stellt, ist vor allem die nach der Bedeutung von realer Präsenz und dem Körper in seiner Zeitlichkeit und Materialität. Gegenüber der neutestamentlichen Verheißung von einem verklärten Leib, welcher sich in einer tiefen affektiven Offenheit der einzelnen Körper füreinander realisiert, stellt die Virtualität und Zeitenthobenheit des Internets eher eine gnostische Perversion als eine Erfüllung der christlichen Heilshoffnung dar. Wenn demnach zwar der reale Tanz, die digitalen Medien sich aber nur bedingt dazu eignen, die Zwecklosigkeit der Körper und Beziehungen zu feiern, stellt sich die Frage, welche andere Möglichkeiten es noch gibt, in Zeiten des erzwungenen „social distancing“, der Freundschaft treu zu bleiben.

Für die Kirchen formulierte sich dieses Problem vor allem in der Frage, wie sie ihre sonntäglichen Gottesdienste feiern sollten und konnten, wenn es sich bei diesen doch gemäß ihrem Selbstverständnis um öffentliche Feiern handelt. Häufig wurde sodann die Option von Fernsehgottesdiensten oder Live-Mitschnitten über das Internet in Anspruch genommen. Die adäquate Gestaltung und Inszenierung derselben sowie die Befürchtung eines Rückfalls in vor-vatikanische Klerikerliturgien waren – jedenfalls in der Katholischen Kirche – Themen heftigster Diskussion (vgl. Bukovec/Volgger 2021). Notgedrungen wurde der Wert der „Hauskirche“ wiederentdeckt,

<sup>23</sup> Es wäre hier im Weiteren auch noch die Dimension der differentiellen Raumwahrnehmung durch den Einsatz der Kamera und insbesondere von Kamera-Drohnen in den Blick zu nehmen. Gerade in einer Zeit der Zugangsbeschränkungen, der eingeschränkten Bewegungs- und Versammlungsmöglichkeit sowie der fehlenden Öffentlichkeit ist es interessant, wie durch die Videos die eigentlich offenen, jedoch in Pandemiezeiten nur beschränkt zugänglichen öffentlichen Räume noch einmal neu bespielt und im virtuellen Medium auf völlig neue Weise erfahrbar gemacht werden können. Durch den Einsatz der Drohnen eröffnet sich hier ein Blick auf die Gebäude, Institutionen und Plätze, der aus der gewöhnlichen Fußgänger\*innen-, Patient\*innen- oder Konsument\*innen-Perspektive überhaupt nicht einnehmbar gewesen wäre. Dies wäre unter Einbeziehung von Certeaus Unterscheidung vom Blick des Voyeurs und dem des Fußgängers (vgl. Certeau 1988, 179–182) noch einmal gesondert zu beleuchten.

was einerseits neue pastorale Gestaltungsräume eröffnete, andererseits aber ebenfalls zu hitzigen Debatten führte und zwar hinsichtlich der verhältnismäßigen Wertigkeit der laiengeleiteten Feiern im Haus- und Familienverband zu den von einem Priester geleiteten Messfeiern in den Gotteshäusern. All diese Diskussionen, die sicherlich für die Untersuchung von alternativ-taktischen biopolitischen Praktiken auch lohnenswert wären, möchte ich an dieser Stelle außer Acht lassen, um eine auf den ersten Blick eher unspektakuläre Taktik zu beleuchten: das Briefeschreiben.

Konkret beziehe ich mich dabei auf die Evangelisch-methodistische Kirche der Stadt Linz (Oberösterreich). Seit 1922 ist die Evangelisch-methodistische Kirche in Linz präsent. Die jetzige Gemeinde wurde nach dem Zweiten Weltkrieg hauptsächlich von Flüchtlingen unterschiedlicher Provenienz gegründet. Bis heute ist sie kulturell vielfältig geprägt, was sich nicht zuletzt in der Gestaltung der wöchentlichen Gottesdienste durch den Einsatz von Trommeln und die Integration afrikanischen Liedguts niederschlägt.<sup>24</sup> Als es für die Gemeinde lockdownbedingt nicht mehr möglich war, sich zum Gottesdienst zu treffen, begann der Pfarrer, die sonntägliche Predigt nicht per Mail oder digitalem Newsletter, sondern per Brief an die Gemeindeglieder auszusenden, um auf diese Weise, trotz der gebotenen Distanz, gemeinschaftlich in Verbindung zu bleiben.

## Der Brief als urchristliche Textgattung

<sup>24</sup> Die seit 1951 in Österreich staatlich anerkannte Methodistenkirche ist nicht nur international, sondern stark ökumenisch und vor allem auch sozial orientiert. Ursprünglich ist sie im 18. Jahrhundert aus der Anglikanischen Kirche hervorgegangen, weist hinsichtlich ihrer Theologie und Gemeindeordnung jedoch ebenso stärkere Einflüsse der Lutherischen wie der Schweizer Reformation auf. Der Name „Methodisten“ leitet sich vom griechischen „méth-odos“, dem „Weg zu etwas hin“ ab. Zunächst ging es nämlich dem anglikanischen Priester John Wesley (1703–1791) nicht um die



Der Brief stellt eine urchristliche Textgattung dar. Abgesehen vom Matthäus- und Markus-Evangelium lässt sich die Briefform in allen übrigen Schriften des Neuen Testaments aufzeigen. Schon bei Lukas zeichnet sie sich im Proömium mit der direkten Adressierung an den „Gottesfreund“, „Theophilus“, anfänglich ab. Beide Schriften des lukanischen Doppelwerks, nämlich ebenso die Apostelgeschichte, sind derart als adressierte Schreiben verfasst. Das Johannes-Evangelium weist zwar selbst keine solchen brieflichen Merkmale auf, findet seine Fortsetzung jedoch in den drei Johanneischen Briefen. Die Paulinischen Schriften gestalten sich durchgängig explizit als Briefe, und nebst dem Hebräerbrief, der noch einmal die Geschichte Israels in Briefform rekapituliert und auf Jesus hin bezieht, werden mit Jakobus, Petrus, Johannes und Judas im Weiteren sowohl die drei führenden Repräsentanten der „Zwölf“ als auch die wichtigsten „Herrnbrüder“ als Verfasser von Briefen angeführt (vgl. Appel 2016, 109–110). Sogar das letzte Buch des Neuen Testaments, die Johannes-Offenbarung, weist neben den in ihm enthaltenen sieben Sendschreiben an sieben Ge-

meinden mit Blick auf seinen Beginn und den Segenswunsch am Ende Briefform auf.

Jakob Deibl, der ebendiese erste Weise des theologischen Schreibens in seiner Relevanz für die christliche Theologie generell befragt, erkennt im brieflichen Austausch eine Form von Öffentlichkeit, die sich nicht als unpersönlicher Raum gestaltet, sondern vielmehr die Form einer freundschaftlichen Vernetzung annimmt:

*„Dass die Briefe nach der Lektüre in den Gemeinden nicht weggeworfen, sondern weitergegeben, an andere Gemeinden weitergereicht wurden, ermöglichte, dass sich ein Netz freundschaftlicher Verbundenheit bildete, ein öffentlicher Raum, der zum Resonanzkörper für eine erste Form von christlicher Theologie werden konnte.“* (Deibl 2016, 220–221)

Briefe zeichnen sich durch ihre persönliche Anrede aus. Die neutestamentliche Briefliteratur, die sich an der klassischen antiken Form orientierte, weist deshalb jeweils aufwändig gestaltete Grußworte und Einleitungen auf, um durch Segenswünsche und Selbstvorstellung einen persönlichen Aussage-Raum zu eröffnen. Ebenso, oder teils noch aufwändiger, gestalten sich bei Paulus sodann auch die Schlussworte, die dem prekären Moment des Abschieds gerecht zu werden suchen. Von daher ließe sich der Brief deshalb in der Tat, wie Jakob Deibl dies tut, als eine schriftliche Form der „freundschaftlichen An-Rede“ (Deibl 2016) verstehen; als eine Weise des Schreibens, in welcher das Ethos der Freundschaft formale und stilistische Performanz gewinnt. Insofern braucht es nicht zu verwundern, dass Giorgio Agamben für sein Vorhaben, die Freundschaft gemeinsam mit seinem „Freund“ Jean-Luc Nancy zu thematisieren und sie in einer ihr entsprechenden Weise „in Szene zu setzen“, ebenfalls den Brief als Medium wählte (vgl. Agamben 2018, 73–74).

Natürlich charakterisiert sich ein Brief nicht allein durch die Form der Anrede. Wiewohl digitale Nachrichten gleichsam im persönlichen Stil gehalten sein können, zeichnet sich der Brief gerade auch noch einmal durch sein ästhetisches Moment der körperlich-materialen Kontingenz aus. Vor allem der handgeschriebene Brief, bei welchem schon das verwendete Material, sodann aber auch jeder Schwung der Feder die Persönlichkeit der Schreibenden widerspiegelt (ebenso wie die unachtsamen Abschweifungen im Schreibprozess, die Konditionen der Schreibumgebung, die unkontrollierbaren körperlichen Regungen usw.), stellt ein unüberbietbares Zeugnis persönlicher Zuwendung in seiner konkreten physischen Komponente dar.

Verbreitung einer neuen Lehre oder einer anderen Doktrin, sondern um die Einübung in einen neuen Weg, in eine neue radikale Lebensweise gemäß der evangelischen Botschaft. Sein Weg führte ihn vor allem in die sozial schwache Arbeiterbevölkerung, die damals von der Amtskirche kaum mehr erreicht wurde. Dies prägte die weitere Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, die sich von Beginn an stark in der Diakonie engagierte und sich für würdige Lebensbedingungen der am Rand Stehenden einsetzte. Demgemäß verabschiedete die Kirche nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziales Bekenntnis, in welchem sie sich auf soziales und ökologisches Engagement verpflichtete. Traditionell gehören deshalb zu den Gemeinden verschiedene Diakoniewerke – wie etwa im Linzer Diakoniezentrum in der Spattstraße, in welchem seit 1963 u. a. Kinder und Jugendliche aus sozial schwachen Verhältnissen Aufnahme und Unterstützung finden.

Als Minimalform – quantitativ betrachtet – der persönlichen Bezeugung fungiert in diesem Sinn die händische Signatur, die größtenteils auch im hochtechnologisierten Zeitalter noch ein rechtsgültiges Authentifizierungsmerkmal darstellt und den Namen einer Person in seiner Singularität noch einmal gänzlich anders präsent werden lässt, als die Lettern einer Schreibmaschine oder eines Laserdruckers dies zu tun vermögen.

### Der Sinn des im Brief Gesagten erschließt sich erst im Nachhinein, aus der Antwort, die der andere zurückgibt.

Jedenfalls aber stellt ein Brief keinen einfach allgemeinen, zeitenthobenen Lehrtext dar, der unabhängig der Beachtung seiner Verfassungs-Situation verlesen werden könnte. Der Brief ist wesenhaft relationaler Natur und richtet sich mit seinem Text an eine bestimmte Person oder an eine bestimmte Gruppe in ihrer jeweiligen Situation von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (*Gaudium et spes* 1). Ein Brief wartet auf Antwort; er vermeint sich nicht in der Position des ‚letzten Wortes‘ zu sehen, sondern ist wesentlich auf eine Korrespondenz hin angelegt. Der Sinn jedes Gesagten erschließt sich damit erst *im Nachhinein*, retroaktiv, letztlich aus der Antwort, die der andere zurückgibt. Ein Brief hat also nicht nur eine Vorgeschichte, was bereits eine persönliche Beziehung voraussetzt, er hat auch eine Nachgeschichte und kann nicht für sich alleine stehen. Indem die Evangelisch-methodistische Gemeindeleitung beschließt, der Predigt Briefcharakter zu verleihen, enthebt sie sie folglich eines absoluten Standpunkts der Rede. Die Briefform verleiht ihr eine gewisse „schwache“ Sprecher-Position, die gerade insofern „schwach“ ist, als sie wesentlich der Antwort der Adressierten bedarf.

Wenn die Theologie zuvorderst Liebe und Freundschaft zum *Inhalt* hat, wäre dann vielleicht die *Form* des Briefes generell als adäquater Modus kirchlicher Lehre und Verkündigung denkbar? Nicht, dass jeder theologische Gedanke in der Tat in der Gestalt eines Briefes verfasst sein müsste, jedoch in dem Sinne, dass die Rede von und über Gott „den Charakter der sich adressierenden Freundschaftsrede wenigstens bisweilen durchscheinen lassen [sollte]“ (Deibl 2016, 221–222). Ein Beispiel hierfür liefert der deutsch-französische Theologe Christoph Theobald. Er hat seinem während der Pandemie erschienen Buch *Et le peuple eux soif* (Theobald 2021) ganz bewusst einen brieflichen Charakter verliehen. Indem er die Lesenden immer wieder mit „Liebe Freundinnen, liebe Freunde“<sup>25</sup> anspricht, adressiert er seine Worte an all „jene, denen die Zukunft der christlichen

<sup>25</sup> Original: „Chères amies, chers amis“.

Tradition nicht gleichgültig ist“ (Theobald 2021, 30; Übers. I. B.)<sup>26</sup>. Damit versucht er, Menschen über die Grenzen institutionell verfasster Konfessionalität hinaus in ein freundschaftliches Gespräch über das allen gemeinsame christliche Erbe einzuladen, wobei die geteilte Situation der pandemisch bedingten Bedrängnis den konkreten Frage- und Erfahrungskontext darstellt.

### Briefe als Möglichkeit, einander auch in persönlichen, materiellen Zeichen die Treue zu halten

Eine generelle Option also, sich gemäß dem Ausspruch Jean Pauls „Bücher sind nur dickere Briefe an Freunde; Briefe sind nur dünnere Bücher für die Welt“ in der Theologie und der kirchlichen Verkündigung auf das eigene Ursprungserbe zurückzubedenken? Den Mitgliedern der Evangelisch-methodistischen Kirche haben die brieflichen Kontakte jedenfalls geholfen, in Zeiten der Distanz einander nicht nur virtuell, sondern auch in persönlichen, materiellen Zeichen die Treue zu halten. Sie vermochten auf diese Weise miteinander im Gespräch zu bleiben – und sogar wieder mit Menschen in Kontakt zu treten, die davor schon länger nicht mehr zu den regelmäßigen Gottesdienstbesucher\*innen gehört hatten.

## 5 Conclusio

Der Beitrag nahm seinen Ausgangspunkt von Giorgio Agambens kontroverser Beitrag in der Zeitschrift *Quodlibet*, dem im Laufe der vergangenen Monate noch mehrere weitere kritische Artikel zu den gesellschaftspolitischen Vorgängen während der Coronapandemie folgten. In gewisser Weise ist Agambens apokalyptischem Ton sogar zuzustimmen: Die Krise hatte *offenbarenden* Charakter – jedoch nicht nur in Bezug auf kaputtgesparte Hospitalsstrukturen, die Fragilität der politischen und sozialen Freiheit sowie die global vernetzten Ökonomien, nicht nur hinsichtlich der latenten Gewaltpotentiale häuslicher Beziehungen oder der Schwächen und Chancen digitaler Kommunikation, und nicht einmal allein im Blick auf das, was in den hypermedikalisierten Gesellschaften des Westens gerne verdrängt wird, nämlich die Verletzlichkeit und Sterblichkeit der menschlichen Existenz. Sie förderte des Weiteren die Ungenügendheit einer Politik zutage, die darauf abzielt, die menschliche Lebendigkeit allein auf ein biologisches Substrat des „nackten Lebens“ zu reduzieren. Mit Ivan Illich und einem er-

<sup>26</sup> Original: „celles et ceux qui ne sont pas indifférents à l'avenir de la tradition chrétienne“.



neuten Rückgriff auf Agamben wurden stattdessen die Beziehungsform der Freundschaft und die ihr entsprechenden zeitlichen Verwirklichungsformen der Muße, des Spiels, des Tanzes und Festes als wesentliche Momente wahrer Lebendigkeit hervorgehoben. Diese Momente galt es dann mit Blick auf die Pandemiezeit zu erhellen. Mithilfe von Michel de Certeaus Kategorie der Taktik gelang es, zwei konkrete Praktiken in den Fokus zu rücken, die nicht in einfacher Ablehnung oder Entgegensetzung zu den Regelungen des – viralen wie politischen – Ausnahmezustands agierten, sondern in kreativem Umgang mit den gegebenen Konditionen die Offenheit von Körper und Zeit sowie die Freundschaft zu wahren versuchten. Es gäbe eine Menge ähnlicher Beispiele. Die „Biopolitik“ des „Jedermann“ ereignet sich in einer unüberschaubaren Vielzahl an listigen Coups, unerwarteten Finten und ungeahnten Fabrikationen des Gebrauchs ...

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2001), *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg i. Br./Berlin: diaphanes.
- Agamben, Giorgio (2003a), *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003b), *Homo sacer III: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004) [1995], *Homo sacer II/1. Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Agamben, Giorgio (2010), *Homo sacer II/2. Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2015) [2002], *Homo sacer I. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10. Aufl.
- Agamben, Giorgio (2018), *Der Freund*, in: ders., *Das Abenteuer. Der Freund*, Berlin: Matthes & Seitz, 71–86.
- Agamben, Giorgio (2020), *L'invenzione di un'epidemia*, in: *Quodlibet*, 26. Februar 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [17.11.2021].
- Agamben, Giorgio (2021), *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, Wien: Turia + Kant.
- Appel, Kurt (2016), *Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben*, in: ders. / Dirscherl, Erwin (Hg.), *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption*, Freiburg i. Br.: Herder (*Questiones Disputatae* 278), 77–111.
- Assante, Ernesto (2020), *'Jerusalem' il tormentone che dall'Africa fa ballare il mondo ... compresa la Marina a Taranto*, *La Repubblica*, 9. August 2020. [https://www.repubblica.it/spettacoli/musica/2020/08/09/news/jerusalem\\_il\\_tormentone-264252251/](https://www.repubblica.it/spettacoli/musica/2020/08/09/news/jerusalem_il_tormentone-264252251/) [03.11.2021].
- Berger, Teresa (1985), *Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven*, St. Ottilien: EOS Verlag.
- Bukovec, Predrag / Volgger, Ewald (Hg.) (2021), *Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen*, Regensburg: Pustet.
- Certeau, Michel de (1988), *Die Kunst des Handelns*, Berlin: Merve.
- Deibl, Jakob (2016), *Evangelii Gaudium: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief*, in: Appel, Kurt / Deibl, Jakob Helmut (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg i. Br.: Herder, 218–230.
- Deibl, Jakob (2019), *Ästhetik der Sphäre und der offenen Wendungen. Überlegungen zu Kunst und Medizin im Ausgang von Massimo Kaufmanns „Gingko“*, in: Del Guercio, Andrea B. / Guanzini, Isabella / Ruckebauer, Hans-Walter / Terracciano, Ida (Hg.), *Kunst heilt Medizin. Interdisziplinäre Untersuchungen zu vulnerabler Körperlichkeit*, Innsbruck/Wien: Tyrolia, 136–157.
- Esposito, Roberto (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.

- Esposito, Roberto (2020), Curati a oltranza, *Antinomie. Scritture e immagini*, 28. Februar 2020. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/> [22.01.2021].
- Fischer, Miriam (2013), Tanz als rein(st)e Geste. Überlegungen zum Konzept des Gestischen im Ausgang von Maurice Merleau-Ponty und Giorgio Agamben, in: Göppelsröder, Fabian / Hildebrandt, Toni / Richtmeyer, Ulrich (Hg.), *Bild und Geste: Figurationen des Denkens in Philosophie und Kunst*, Bielefeld: Transcript, 149–169. DOI: 10.14361/transcript.9783839424742.
- Foucault, Michel (1976), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004), *Geschichte der Gouvernementalität*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2017) [1977], *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21. Aufl.
- Foucault, Michel (2019) [2009], *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Foucault, Michel (2020) [2001], *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 6. Aufl.
- Geulen, Eva (2009) [2005], *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2. Aufl.
- Gorgoglione, Ruggiero (2016), *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld: transcript.
- Illich, Ivan (1992), The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life. Presented as a 'Planning Event' of the Evangelical Lutheran Church in America Chicago, 29th March, 1989, in: ders., *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978–1990*, New York/London: Marion Boyars, 218–231.
- Illich, Ivan (1996), Die Ohnmacht der Kirche, in: ders., *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken. Mit einer Einleitung von Erich Fromm*, München: Beck (Beck'sche Reihe 1151), 41–48.
- Illich, Ivan (2006), *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München: C. H. Beck.
- Illich, Ivan (2014) [1975], *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, München: C. H. Beck, 3. Aufl.
- Kabir, Ananya Jahanara (2020a), Circum-Atlantic connections and their global kinoscapes: African-heritage partner dances, *Atlantic Studies* 17, 1, 1–12. DOI: 10.1080/14788810.2019.1708159.
- Kabir, Ananya Jahanara (2020b), The Angolan dancers who helped South African anthem *Jerusalema* go global, *The Conversation*, 29. Oktober 2020. <https://theconversation.com/the-angolan-dancers-who-helped-south-african-anthem-jerusalem-go-global-148782> [03.11.2021].
- Kazmaier, Daniel (2020), Vom Bann zum Singular-plural-Sein – Giorgio Agambens Auseinandersetzung mit Jean-Luc Nancy von *Homo sacer* zu *The Use of Bodies*, in: Kirschner, Martin (Hg.), *Subversiver Messianismus: interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, Baden-Baden: Academia, 27–55.
- Nancy, Jean-Luc (2020), *Eccezione virale*, *Antinomie. Scritture e immagini*, 27. Februar 2020. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> [28.10.2021].

Schmitt, Carl (1979) [1963], *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot, unveränd. Nachdruck der 1963 erschienenen Aufl.

Schmitt, Carl (2015) [1922], *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot, 10. Aufl.

Sotiris, Panagiotis (2020a), *Ist eine demokratische Biopolitik möglich?*, Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis, März 2020. <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/ist-eine-demokratische-biopolitik-moeglich/> [28.10.2021].

Sotiris, Panagiotis (2020b), *Demokratische Biopolitik neu betrachtet: Antwort auf eine Kritik*, Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis, Juni 2020. <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/demokratische-biopolitik-neu-betrachtet-antwort-auf-eine-kritik/> [01.11.2021].

Theobald, Christoph (2021), *Et le peuple eut soif: lettre à celles et ceux qui ne sont pas indifférents à l'avenir de la tradition chrétienne*, Paris: Bayard.