Hendrik Rungelrath

Das Messianische

Zum Gebrauch eines Begriffs im Werk von Giorgio Agamben

[transcript] Religionswissenschaft

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hendrik Rungelrath
Das Messianische

Religionswissenschaft | Band 33

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hendrik Rungelrath (Dr. theol.), geb. 1987, Komponist und Theologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität des Saarlandes.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hendrik Rungelrath

Das Messianische

Zum Gebrauch eines Begriffs im Werk von Giorgio Agamben

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Gefördert durch ein Promotionsstipendium der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk.

The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

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

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

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld
© Hendrik Rungelrath

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6408-9
PDF-ISBN 978-3-8394-6408-3
https://doi.org/10.14361/9783839464083
Buchreihen-ISSN: 2703-142X
Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorwort 9

0. Einleitung 11
0.1 *Intonation*: »Sein Dolmetscher brauchte einen Augenblick für die Antwort« 11
0.2 Messianische Zeit, Profanität und Sprache – am Ort der Krippe 14
0.3 Zur Begriffsbestimmung des Messianischen 27
0.4 Zur rekursiven Methode der Untersuchung 29

I. Zeit und Stillstand – Erfahrung und Geschichte 35
I.1 Rhythmus und messianischer Stillstand 36
I.1.a) Zur ursprünglichen Struktur des Kunstwerks 36
I.1.b) Der Rhythmus als *epochē* 39
I.1.c) Der Bruch der Überlieferung und der melancholische Engel 44
I.1.d) Der Engel im messianischen Stillstand 47
I.2 Zum Zeitbegriff des historischen Materialismus 52
I.2.a) Die Erfahrung der Kindheit als Eröffnung von Geschichte 53
I.2.b) Die Zeit als Kontinuum: griechische Antike, Christentum und Moderne 55
I.2.c) Zur *Theorie* einer anderen Zeiterfahrung: Gnosis und Stoa 56
I.2.d) Zur *Theorie* einer anderen Zeiterfahrung: Benjamin und Heidegger 58
I.2.e) Zur *Praxis* einer anderen Zeit – der Genuss als Erfahrung 62
I.2.f) Das *Jetzt* als Stillstellung der Zeit im Eingedenken 63
I.2.g) Das *Programm für eine Zeitschrift* und – nochmals – die Krippe 66
I.3 Messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit 69
I.3.a) Kairologie, Chronologie und messianische Verrückung 75
I.3.b) Messianische Zeit als *Rest*-Zeit 80
I.3.c) Messianische Zeit und *operative* Zeit 83
I.3.d) Zur formalen Anlage von Agambens Kommentar 89
I.3.e) *typos* und Rekapitulation 90
I.3.f) Messianische Zeit und *katechontische* Zeit – das Ende des Gedichts 97
I.3.g) *Exkurs*: Poetische Atheologie – Hölderlin und Caproni 102
I.3.h) Messianische Zeit und *Jetztzeit* 108

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.3.i) Messianische Zeit und dialektisches Bild 113
I.3.j) Messianische Zeit und der Messias 116
I.4 Zeit, Bild und Geschichte 120
I.4.a) Die Nymphe als Bild der Bilder 121
I.4.b) Kairologische Sättigung und – messianische – Stillstellung 123
I.4.c) Die Ambivalenz der Bilder 125
I.4.d) Benjamins dialektisches Bild – Dialektik im Stillstand, zweiter Rekurs 127
I.4.e) Debords Arbeit an den Bildern 131
I.5 Fallende Schönheit – im messianischen Augenblick des Stillstands 135

II. Potenzialität und Profanität – Bartleby und das Experiment der Kontingenz 139
II.1 Bartleby als Student und seine limbische Natur 144
II.1.a) Jenseits der Vollendung – Bartleby und die messianische Spannung des Studiums 145
II.1.b) Jenseits der Sprachverwirrung – die Sprache der messianischen Welt 154
II.1.c) Jenseits des Vergessens Gottes – Bartleby und der Limbus 158
II.2 Eschatologische Heterotopien und ihre Bewohner 161
II.2.a) Das *paradis der fornuftigin sele* – die Mottos der kommenden Gemeinschaft 161
II.2.b) Jenseits des Jüngsten Tags – das Unrettbare 163
II.2.c) Jenseits von Universalem und Partikularem – *Beispiele* 166
II.2.d) Bartleby und der Engel *Feder* 168
II.2.e) Die *kleine Verrückung*, zweiter Rekurs 171
II.2.f) Erlösung, Offenbarung, Transzendenz im Profanen – theologische Begriffe in Spannung zu sich selbst 173
II.2.g) Das Kommen der Gemeinschaft und der *Tiqqun* der Nacht 181
II.3 Bartleby, ein neuer Messias 185
II.3.a) Schrift, Potenz und Schöpfung 187
II.3.b) Retrograde Kontingenz 190
II.3.c) Bartlebys Ent-Schöpfung 194
II.3.d) Die unerlösbare Kreatur 198
II.3.e) Entschöpfung als Rezeption, Rezeption als Entschöpfung 200
II.4 Das Unvergessliche und das Unrettbare – die messianische Modalität der *Erfordernis* 201
II.4.a) Die Wirklichkeit der Erlösung – zu Agambens Adorno-Kritik 202
II.4.b) Erfordernis und Möglichkeit 204
II.4.c) Das Unvergessliche 207
II.4.d) Das Unrettbare, zweiter Rekurs 212
II.5 Die Aporien der Souveränität, die Aporien der aristotelischen Ethik 216

III. Deaktivierung, Gebrauch und Untätigkeit – der Messias und das Gesetz, der Messias und die Theologie 221
III.1 Zwischen Erfüllung, Deaktivierung und Spiel – der Messias und das Gesetz 222
III.1.a) Religionsgeschichtliche Referenz: Messianismus als Grenzvorstellung 223
III.1.b) Übertretung und Erfüllung: Der Messias und der Ausnahmezustand 227
III.1.c) Der *Mann vom Lande* und der Messias 228
III.1.c.a) Die *Geltung* des Gesetzes *ohne Bedeutung* – zur Diskussion von Scholem und Benjamin 229

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.1.c.b) *Virtueller* und *wirklicher* Ausnahmezustand 232
III.1.c.c) Der Mann vom Lande und seine messianische Aufgabe 236
III.1.c.d) *Geltung ohne Bedeutung* und blockierter Messianismus – zu Agambens Derrida-Kritik 240
III.1.d) Messianische *katárgēsis* – das paulinische Verhältnis zum Gesetz 243
III.1.d.a) Zur Deaktivierung des Gesetzes 243
III.1.d.b) Der Messias und der Ausnahmezustand, zweiter Rekurs 247
III.1.d.c) Der Messias und der *katéchōn*, zweiter Rekurs 248
III.1.e) Studium und Spiel – Deaktivierung und anderer Gebrauch 250
III.1.f) Der andere Gebrauch 253
III.1.f.a) Messianische *klēsis*, messianische *chrēsis* – zum messianischen Gebrauch 253
III.1.f.b) Sakrales und Profanes – zum profanierenden Gebrauch 258
III.1.f.c) Eine Gemeinschaft jenseits des Rechts – zum franziskanischen Gebrauch 265
III.1.g) Messias und Gesetz in dialektischer Spannung – *Kirche und Reich* 269
III.2 Messianisches Leben im Offenen 271
III.2.a) Die maschinelle Produktion des Humanen 271
III.2.b) Die Maschine im Leerlauf – die Maschine im Stillstand 272
III.2.c) Das Messianische Gastmahl 275
III.2.d) *désœuvrement* und Untätigkeit 276
III.2.e) Die wesenhafte Werklosigkeit des Menschen 279
III.2.f) Die *gerettete Nacht* und das Unrettbare – das Unrettbare, dritter Rekurs 281
III.2.g) Pilatus und Jesus – das Unrettbare, vierter Rekurs 287
III.3 Zu Agambens theologiegeschichtlichen Studien – zwischen Messianologie und Theologie . 290
III.3.a) Trinitätstheologie als Laboratorium – zur Methode 292
III.3.b) Zur Ununterscheidbarkeit von Religion und Recht – der Begriff des *Vor-Rechts* 294
III.3.b.a) Vor-Recht, messianischer Glaube und Messianismus 295
III.3.b.b) Ein unablässiger Rollentausch 298
III.3.c) Der Messias und die Theologie 300
III.3.c.a) Der Messias und die Engel 300
III.3.c.b) Menge, Volk und messianische Gemeinschaft 304
III.3.c.c) *doxa* und *oikonomia* – zur messianischen Phänomenologie der Herrlichkeit 305
III.3.c.d) Messianisches Priestertum und die Wiederholbarkeit der Liturgie 306
III.3.d) Philosophische Archäologie – ein Zugang zur *Jetztzeit* 308
III.3.e) Herrlichkeit und Untätigkeit – messianisches Leben, messianische Untätigkeit 312

IV. *Engführung*: Zur Erfahrung des Wortes 319
IV.1 Zur messianischen Erfahrung des Wortes 319
IV.2 Die Begriffsbestimmung des Messianischen, zweiter Rekurs 324
IV.3 Resonanzräume messianischer Theologie 328

Literaturverzeichnis 337
Werke von Giorgio Agamben 337

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weitere Literatur 341

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vorwort

Eigentlich, so schreibt Giorgio Agamben in seiner *Idee des Studiums*, könne das Studieren gar nicht beendet werden – und wolle auch gar nicht beendet werden. Der vorliegende Band verdankt sich einer Praxis des Studierens: Es handelt sich um meine für die Drucklegung geringfügig überarbeitete Dissertation, die im Sommersemester 2020 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris Lodron Universität Salzburg angenommen wurde. Dafür, dass mein Prozess des Studierens einen Abschluss gefunden hat und sein Ertrag jetzt, als Studie, vorliegt, habe ich vielen Menschen Dank zu sagen, die mich in vielfältiger Weise unterstützt und begleitet haben.

An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Gregor Maria Hoff ganz herzlich für seine so profunde und so inspirierende Betreuung. Herr Prof. Dr. Christian Bauer hat das Zweitgutachten erstellt, auch dafür herzlichen Dank. Besonders dankbar bin ich der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk für die finanzielle und ideelle Unterstützung im Rahmen eines Promotionsstipendiums.

Die Möglichkeit, Überlegungen und erste Ergebnisse zur Diskussion zu stellen, haben mir auch viele Freundschaften geboten: Stellvertretend möchte ich Dr. Sigrid Rettenbacher, Ehsan Khatibi, Maik Neumann und den Mitgliedern des Theologischen Exzellenzprogramms und des Doktoratskollegs der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg für Anregungen und Hinweise danken.

Dem transcript Verlag danke ich herzlich für die Aufnahme ins Verlagsprogramm, insbesondere Herrn Jonas Geske für die angenehme Zusammenarbeit.

Und schließlich danke ich meiner Familie – meinen Schwestern, meinem Onkel, meinen Eltern, meiner Frau Andrea –, deren Vertrauen, deren Unterstützung und deren Liebe mich in jeder Hinsicht getragen hat und noch trägt.

Saarbrücken, im April 2022

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

0. Einleitung

0.1 *Intonation*: »Sein Dolmetscher brauchte einen Augenblick für die Antwort«

Während des Festmahls des Herodes Antipas, das mit der Enthauptung des Jochanaan enden wird, entspinnt sich – so schildert es Gustave Flaubert in seiner Erzählung *Hérodias* – eine theologische Diskussion:[1] Der Tetrarch liegt gemeinsam mit Prokonsul Lucius Vitellius und dessen Sohn, dem späteren Kaiser Aulus Vitellius, zu Tisch. Aber die Aufmerksamkeit des Herodes ist nicht exklusiv auf seine direkten Tischgenossen gerichtet – denn an den Nachbartischen, gerade in Hörweite, wird Anderes verhandelt. Dort kommt die Rede unter anderem auf einen »gewisse[n] Jesus …«[2], einen Wundertäter: Jakob, einer der Gäste, berichtet, wie Jesus seine Tochter geheilt habe, ohne sie auch nur angesehen zu haben. Aber wie soll das zugegangen sein? Steht dieser gewisse Jesus mit Dämonen im Bunde, heilt er mit Kräutern, ist er lediglich ein Scharlatan? Jakob soll Beweise für dessen Macht beibringen.

Die Antwort, die Flaubert ihn geben lässt, unterbreitet jedoch kein direktes Argument für Jesu Macht, Wunder zu wirken. Vielmehr führt Jakob in Form einer Frage einen speziellen Begriff zur *Identifizierung* Jesu ein: »Er krümmte die Schultern, und mit leiser Stimme, langsam, wie erschrocken über sich selbst: ›Wisst ihr es nicht, er ist der Messias?‹«[3]. Ganz überzeugend scheint die Anwendung des Titels *Messias* auf Jesus für die Anwesenden jedoch nicht zu sein – zumal der Begriff nicht allen bekannt ist und zunächst geklärt werden muss. Diese Begriffsklärung beansprucht, so vermerkt Flaubert, eine kurze Zeit: »Die Priester schauten einander an; und Vitellius verlang-

1 Vgl. Flaubert, Gustave: *Drei Geschichten*. Herausgegeben und aus dem Französischen neu übersetzt von Elisabeth Edl, München: dtv Verlagsgesellschaft 2019, 109-159.

2 Flaubert, Drei Geschichten, 145; im französischen Original heißt es: »Un certain Jésus …«, Flaubert, Gustave: *Trois Contes*. Préface de Michel Tournier. Édition établie et annotée par Samuel S. de Sacy, Paris: Éditions Gallimard 2007, 170.

3 Flaubert, Drei Geschichten, 146; »Vous ne savez donc pas que c'est le Messie?«, Flaubert, Trois Contes, 172.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te eine Erklärung des Ausdrucks. Sein Dolmetscher brauchte einen Augenblick für die Antwort«[4].

Es ist eine solche Zeitspanne – ein *Augenblick* (*minute*) wie der, den der Dolmetscher des Vitellius für seine Antwort benötigt –, die in der vorliegenden Untersuchung zur Debatte steht. Auch diese Untersuchung bemüht sich um eine Klärung des Begriffs *Messias* und um eine Evaluation seines Gebrauchs; dabei konzentriert sie sich auf ein begrenztes Corpus von Texten, nämlich die Schriften des italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Der Hinweis auf die *Zeit*spanne, die der Erklärung des Begriffs vorausgeht, wird in der Untersuchung ebenfalls aufgenommen: Dies einerseits materialiter, weil Agamben in mehreren Texten zeitphilosophische Überlegungen vorlegt, die zum Teil explizit messianisch orchestriert sind und im ersten Kapitel dieser Arbeit untersucht werden; dies andererseits aber auch, weil damit *formal* die Frage nach der zeitlichen Dimension des hermeneutischen Prozesses gestellt wird.

Flauberts Erzählung referiert intradiegetisch[5], auf der Ebene der Erzählung, eine Bestimmung des Begriffs *Messias* – möglicherweise die Antwort des Dolmetschers, die den Ausdruck für die beim Festmahl Anwesenden klärt: »So nannten sie einen Befreier, der sollte ihnen die Macht bringen über alle Habe und die Herrschaft über alle Völker. Manch einer behauptete sogar, es müsse mit zweien gerechnet werden. […] und seit Jahrhunderten erwarteten sie ihn, in jeder Minute«[6]. Ein *Messias* ist nach dieser Bestimmung ein *Befreier*, durchaus mit politisch-herrschaftlicher Konnotation, dessen Erwartung auf eine lange Tradition gründet. Einlinig ist diese Tradition indessen nicht: Auch die Erwartung *zweier* messianischer Figuren wird genannt, eine Auffassung, die auch bei Agamben aufgerufen wird (vgl. unten Kapitel III.1.c.c). In der sich bei Flaubert anschließenden theologischen Diskussion nennen die anwesenden Priester Kriterien zur Identifikation des Messias: So dessen Davidsohnschaft und sein spezifisches Verhältnis zum Gesetz, ein Aspekt, der in dieser Untersuchung ebenfalls zu diskutieren ist (vgl. Kapitel III.1). Beide Bedingungen, so argumentieren die Priester, erfüllt Jesus, der Sohn eines Zimmermanns, der das Gesetz nicht etwa bestätige, sondern *angreife*, nicht.[7] Für Flauberts Textregie besonders wichtig dürfte das dritte der genannten Kriterien sein: die Erwartung, dass dem Kommen des Messias die Wiederkunft Elias vorausgehen werde – aber ist Elia tot, ist er lediglich verschwunden, ist er auferstanden?[8]

Zu welchem Ergebnis die Diskussionen kommen, schildert Flaubert nicht; die theologischen Gespräche setzen sich während des Festmahls fort. Möglicherweise hat die

4 Flaubert, Drei Geschichten, 147; »Tous les prêtres se regardèrent ; et Vitellius demanda l'explication du mot. Son interprète fut une minute avant de répondre«, Flaubert, Trois Contes, 172.

5 Mit dem Begriff von Genette, vgl. Genette, Gérard: *Die Erzählung*. 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn: Wilhelm Fink 2010, 147-150.

6 Flaubert, Drei Geschichten, 147; »Ils appelaient ainsi un libérateur qui leur apporterait la jouissance de tous les biens et la domination de tous les peuples. Quelques-uns même soutenaient qu'il fallait compter sur deux. […] et, depuis des siècles, ils l'attendaient à chaque minute«, Flaubert, Trois Contes, 172.

7 Vgl. Flaubert, Drei Geschichten, 147.

8 Vgl. Flaubert, Drei Geschichten, 147.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Debatte um den Begriff *Messias* und haben die Kriterien zur Bewertung eines messianischen Anspruchs in Flauberts Erzählung die textstrategische Funktion, die Parallelisierung von Elia und Jochanaan anzudeuten, mit dessen Enthauptung nicht nur das Festmahl, sondern auch die Erzählung enden wird. Gerade so aber kann die intradiegetische Bestimmung des Ausdrucks *Messias* diesen Begriff auch den Leser:innen ins Gedächtnis rufen, oder, präziser: genau *die* Aspekte des Begriffsinhalts unterstreichen, die Flaubert ausgestalten wird. Immerhin *über-setzt* auch Flauberts Erzählung die biblische Szenerie, überbrückt *Zeit*spannen, aktualisiert die verwendeten Begriffe für ein Publikum, dem sie nicht unbedingt geläufig sind – und *erklärt* sie, wie der Dolmetscher des Vitellius.[9] Wichtiger ist, dass auch die vorliegende Arbeit, die Flauberts *literarischen* Text zu Beginn einer fundamental*theologischen* Untersuchung der Verwendung der Begriffe »Messias«, »messianisch« oder »das Messianische« im Werk eines italienischen *Philosophen* zitiert, eine solche Über-setzung vornimmt und Zeitspannen überbrückt. Damit unterstellt sie einen Zusammenhang, der den Begriff *Messias* als eine Art terminologischen Vektor zur Verbindung der verschiedenen Texte versteht. Flaubert klärt den Begriff für seine Erzählung unter Verweis auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund und eine theologische Kriteriologie. Aber welche Erklärung geben die Texte Agambens für die Begriffe *Messias*, *messianisch* oder *das Messianische*?

Die Geste, eine Untersuchung zu Agamben mit einem Flaubert-Zitat zu eröffnen, führt nicht nur zur Frage nach der je konkret zu evaluierenden *Bestimmung* des Begriffs, sondern auch zur Frage nach seinem *Gebrauch*: Ist es überhaupt weiterführend, eine theologische Arbeit mit dem Verweis auf die Begriffsverwendung in einem literarischen Text zu beginnen – es sei denn, diese Geste wäre durch Agambens häufige Verweise auf literarische Texte bereits gerechtfertigt?[10] So oder so suggeriert die Konstellation der Erzählung von 1877 mit den zwischen 1970 und 2019 publizierten philosophischen Texten Agambens innerhalb einer *theologischen* Untersuchung auch eine mindestens am Begriff *Messias* vermittelte Übersetzbarkeit von Textsorten. Kann man also für eine theologische Rezeption voraussetzen, dass der Begriff *Messias* bei Agamben als theologischer Begriff gebraucht wird? Oder verbindet sein Gebrauch eine *Bestimmung* mit dem Begriff, für deren theologische Erklärung, nochmals, ein Augenblick der Übersetzung nötig wäre? Und ist die Qualifizierung als *theologischer* Begriff für den Messiastitel überhaupt zulässig, insofern bereits die Perspektivierung dieser Untersuchung eine bestimmte Interpretation der auch und zumal begriffsgeschichtlich einschlägigen politischen Aspekte des Begriffs impliziert?[11] Grundsätzlicher gefragt: Was macht einen

9 Vgl. die Passage in einem Brief Flauberts an Iwan Turgenjew, in dem er explizit auf *Erklärungen* für das französischsprachige Publikum hinweist: »Denn ich habe mich auf ein kleines Werk eingelassen, das nicht kommod ist – wegen der Erklärungen – die der französische Leser braucht«, zitiert nach: Flaubert, Drei Geschichten, 207.

10 Vgl. für Verweise auf *Flaubert* bei Agamben beispielsweise MoI 17, 26, 32f oder S 255.

11 Damit ist ein Moment verbunden, das in dieser Arbeit mit ihrem Fokus auf die Texte Agambens nicht untersucht werden kann: Für den Begriff *Messias* gibt es ein unabsehbar reichhaltiges Tableau von Bezügen, eine Fülle von Übersetzungen in unterschiedlichste Kontexte mit unterschiedlichsten Strategien und Referenzen. Vgl. aus der Fülle der Beispiele einen Text, der gegenüber Flaubert Kontext und Pragmatik variiert: Der französische Komponist Gérard Grisey beendet im Jahr 1978 einen Vortrag zu den ästhetischen Grundlagen seiner kompositorischen Arbeit mit einem Abschnitt

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theologischen Begriff überhaupt zu einem theologischen Begriff? Gibt es eine spezifische *Performativität*, die seine Theologizität verbürgen würde? Dass Flaubert den Begriff *Messias* verwendet, ist durch das setting seiner Erzählung und ihren biblischen Bezug nahegelegt – aber warum gebraucht Agamben diesen Begriff? Welche Referenzen, welche Kontexte ruft er implizit oder explizit auf, welche textuellen Strategien sind mit ihm verbunden? Ist der Begriff *Messias* in seinen Texten theologischer Begriff – oder wird er es erst in der Rezeption? Und welcher Gebrauch, welche Performativität, wäre dafür nötig? Wie zu zeigen ist, ist *Gebrauch* ein zentraler Terminus der Philosophie Agambens, der, als Übersetzung des paulinischen Begriffs der *chrēsis*, auch messianisch konnotiert ist (vgl. unten Kapitel III.1.f.a);[12] auch den Begriff der *Performativität* diskutiert Agamben, unter anderem in seinem Kommentar zum Römerbrief (vgl. Kapitel IV.1). Wäre dann ein *messianischer Gebrauch* des Begriffs *Messias* denkbar? Und können Konturen einer Art *messianischer* Performativität bestimmt werden? Im Folgenden sollen die damit angedeuteten Fragen an einem Text Agambens präzisiert werden, der beinahe genau 100 Jahre nach Flauberts Erzählung publiziert wurde.

0.2 Messianische Zeit, Profanität und Sprache – am Ort der Krippe

Giorgio Agambens erstmals 1978 erschienenes drittes Buch *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*[13] enthält einen kurzen und dichten Kommentar zu

unter dem Titel »Messias«, den er mit einer ironischen Selbstbeschreibung eröffnet: »Ich bin kein Messias, falls Sie es noch nicht bemerkt haben«, Grisey, Gérard: *Zur Entstehung des Klanges…*, in: Thomas, Ernst (Hg.): Ferienkurse '78 (Darmstädter Beiträge zur Neuen Musik 17), Mainz: Schott 1978, 73-79, hier 78. Auch hier ist, anders gewendet und in kritischer Absetzung zur Tradition der seriellen Musik, ein gewisser Bezug zu einem Gesetz, zu *ästhetischer* Normativität denkbar – immerhin hält Grisey diesen Vortrag in *Darmstadt*. Dabei spielt er zugleich mit der Performanz seiner eigenen Geste. Vor allem aber fehlt der *Augenblick* zur *Erklärung* des Begriffs: Grisey rechnet damit, dass man *weiß*, was ein Messias ist. Vgl. für eine gänzlich andere Übersetzung z.B. die Studie von Ludolf Herbst zum Charisma Adolf Hitlers: Herbst, Ludolf: *Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2010; Herbst weist darauf hin, dass Rudolf Heß in Hitler als »Religionsersatz« den »sehnsüchtig erwarteten Messias«, ebd., 144, gesehen habe.

12 Vgl. bereits hier Agambens Überlegungen zu einem *profanierenden Gebrauch* bei PR 70-91 sowie die beiden Teilbände von Band IV des *Homo-sacer*-Projektes: *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita* von 2011 und *L'uso dei corpi* von 2014. Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, den *anderen* oder *profanierenden* Gebrauch in Agambens Texten als selbstreferenzielle Strategie zu entwickeln: Einen derartigen Gebrauch beschreiben Agambens Texte nicht nur, sie performieren ihn auch. Nach einem *neuen Gebrauch der Theologie*, so der Untertitel ihrer Sammlung luzider Aufsätze zu Agamben, suchen im Übrigen Colby Dickinson und Adam Kotsko, vgl. Dickinson, Colby/Kotsko, Adam: *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use for Theology*, London/New York: Rowman & Littlefield 2015.

13 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte.* Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004; aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle KuG und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Das italienische Original wird zitiert in der Ausgabe *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turin: Giulio Einaudi ^{2}1979; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf diese Ausgabe.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem Motiv der christlichen Tradition. Nach vier thematisch wie terminologisch verbundenen Essays folgen nämlich unter dem Haupttitel *Fabel und Geschichte* Agambens *Überlegungen zur Krippe* (*Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe*) (KuG 175-183/129-136). Anders als bei Flaubert begegnet das Substantiv *Messias* in diesem Text nicht und auch eine Identifizierung Jesu als Messias wird nicht explizit vorgenommen; stattdessen wird das Adjektiv *messianisch* mehrfach gebraucht. Dass dieser Begriff im Text, wiederum anders als bei Flaubert, nicht eigens bestimmt wird, ist aus theologischer Perspektive zunächst nicht problematisch – immerhin liegt nach christlich-theologischem Verständnis in der Tat ein *Messias* in der Krippe. Allerdings wird der Begriff *messianisch* auf eine komplizierte Art verwendet, die die theologische Perspektive verunklart und die Interpretation des Textes changieren lässt.

Bereits der Kombination von Haupt- und Untertitel korrespondieren zwei mögliche Lektüreperspektiven: Einerseits verwendet der Text die Begriffe *Fabel* und *Geschichte*, die Agamben in *Kindheit und Geschichte* an anderer Stelle sprachphilosophisch bestimmt, und illustriert ihr Verhältnis am Paradigma der Krippe. In diesem Sinn nimmt der Text Motive des Buches auf und veranschaulicht sie rekombiniert in anderem Kontext. Andererseits sind die – mit dem Untertitel – *Überlegungen zur Krippe* auch als ikonologische Interpretation eines religiösen Motivs unter Verwendung der an anderer Stelle philosophisch plausibilisierten Begrifflichkeit deutbar: Der Status des Motivs der Krippe changiert mit der Perspektive. Dass eine Bemerkung Agambens in dem *Kindheit und Geschichte* beschließenden *Programm für eine Zeitschrift* (KuG 185-198/137-148) eine weitere Interpretationsperspektive erschließt, wird weiter unten diskutiert (vgl. Kapitel I.2.g).

Dass die Krippe unter Rückgriff auf die in einem anderen Text exponierten Begriffe *Fabel* und *Geschichte* interpretiert werden kann, führt zur Frage zurück, ob und wie einzelne Texte anhand der verwendeten Terminologie verbunden werden können, hier konkret: in welchem Maße Begriffe, Motive oder mehrfach verwendete Zitate in Agambens Texten jeweils im Rekurs auf andere Texte mit den gleichen Begriffen, Motiven oder Zitaten gelesen werden können. Diese Untersuchung schlägt methodisch vor, solche Bezüge als textuelle Vektoren zu verstehen. Vom vorliegenden Text aus bieten sie mehrfach dimensionierte Verweisungszusammenhänge an: Verweise *erstens* auf andere Texte Agambens, in denen die entsprechenden Begriffe, Motive oder Zitate in anderen Kontexten und für andere Kontexte gebraucht werden; zum Teil werden die gleichen Begriffe dabei anders verwendet, zum Teil analoge Motive begrifflich anders gefasst. Verweise *zweitens* auf Texte der philosophischen oder – im Fall der Krippe – religiösen Tradition, die Agamben, so die These, gerade durch die Form der von ihm angelegten Verweisungszusammenhänge neu zur Diskussion stellt. Verweise *drittens* auf den Raum, der sich in und mit der Rezeption von Agambens Texten aufspannt und mit dem die Texte in der Performanz ihrer Argumentation rechnen dürften. Die vorliegende Arbeit versucht, diese *Übergängigkeit* zwischen verschiedenen Räumen nachzuzeichnen[14]

14 Der Begriff *Raum* bezieht sich hier zunächst auf strukturelle Relationen wie die beschriebenen und heuristisch als Vektoren bezeichneten, die Agambens Texte je nebeneinander ermöglichen, aber auch, wie unten methodologisch argumentiert wird, durchführen. Dabei bezieht sich der Begriff nicht lediglich auf die räumlich vorstellbaren Übergänge, die *Verschiebungen* oder auch *Verrückungen*, sondern auch auf die metaphorischen Anschlüsse einer *Öffnung* von Räumen eines frei-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– also, mit zwei Denkfiguren, die im Laufe der Untersuchung zu diskutieren sind, die *Potenz* der Begriffe zu validieren und die *Verrückungen* zu kartographieren, die sie vornehmen oder ermöglichen. In ihrer methodischen Ausrichtung lässt sich die Arbeit von dieser formalen Überlegung leiten und präzisiert sie material: Sie untersucht die Begriffe *Messias*, *messianisch* und *das Messianische* im Hinblick *erstens* auf ihren Gebrauch in Texten Agambens, *zweitens* auf die Texte und Traditionen, auf die Agamben sich explizit oder implizit bezieht, und *drittens* auf die Performativität der Texte, mithin auf die Anschlussstellen, die sie in einen Rezeptionsraum überschreiten lassen.

Wie also wird das Adjektiv »messianisch« (*messianico*) in Agambens Text über die Krippe gebraucht, welche Referenzen sind denkbar, auf welche Quellen beruft er sich – und welche Deutung legen die sprachphilosophisch konturierten Begriffe *Fabel* und *Geschichte* aus dem Haupttitel nahe? Das Adjektiv *messianisch* wird im Text insgesamt fünfmal verwendet, wobei eine konkrete Identifikation Jesu als Messias ausbleibt: Die Rede vom »messianischen Ereignis der Erlösung« (*evento messianico della redenzione*) (KuG 181/134) oder der »Historizität, die durch die messianische Geburt in die Welt tritt« (*storicità che avviene al mondo attraverso la nascita messianica*) (KuG 182/135), verweisen zwar auf Jesus, allerdings ohne ihn eigens zu nennen. Über dieses Ereignis hinaus können im Text auch *Zeiten* messianisch qualifiziert werden: So der »messianisch[e] Augenblick« (*istante messianico*) (KuG 177/131) des Übergangs von Fabel und Geschichte, die »messianisch[e] Nacht« (*notte messianica*) (KuG 179/133) und das »messianisch[e] Intervall zwischen zwei Augenblicken« (*intervallo messianico fra due istanti*) (KuG 180/133), das die Krippe darstellt. *Messianisch* ist im Text über die Krippe demnach *auch* eine mögliche Charakterisierung von Zeiträumen. Gibt es dafür eine mögliche Erklärung, zunächst mit Blick auf andere Texte Agambens?

In *Kindheit und Geschichte* wird der Begriff *messianisch* auch in einem weiteren und zwar signifikanterweise einem *zeit*philosophischen Text verwendet. Allerdings ist diese mögliche Referenz innerhalb von Agambens Buch keine explizit christlich-theologische, weil sie wiederum auf einen anderen Text verweist: In *Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen* (*Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo*) (KuG 129-152/89-107) rekurriert Agamben auf Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. In ihnen habe Benjamin, inspiriert von der gleichen »jüdisch-messianische[n]

---

en Gebrauchs oder, für diese Untersuchung noch wichtiger, das über Benjamin vermittelte Bild des *Eintritts* des Messias durch eine *Pforte*. Wenn schließlich Vektoren auch als Pfeilspitzen dargestellt werden können, so ergibt sich ein metaphorischer Verweis auch auf Benjamins Bild der unterschiedlichen Pfeilrichtungen aus dem *Theologisch-politischen Fragment*. Auf räumlich konnotierte Übergänge weist Vittoria Borsò hin, wenn sie über Agambens *Idee der Prosa* schreibt, dass in diesem Buch »die Schrift als ein großer Übergangsraum inszeniert« werde, Borsò, Vittoria: *Benjamin – Agamben. Biopolitik und Gesten des Lebens*, in: dies./Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 35-48, hier 43. Borsò bezeichnet *Idee der Prosa* als einen »immanente[n] Raum der Übergänge«, ebd., und weitet die Perspektive im Anschluss mit der These: »Agambens gesamtes Oeuvre sollte als Übergangsraum gelesen werden«, ebd., 44. Diesen Gedanken nimmt die vorliegende Arbeit auf. Vgl. zu Agambens topologischem Denken ausführlicher z.B. Schössler, Franziska: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben. Zur Poetologie seiner politischen Theorie*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 293-304.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Intuition« (*intuizione messianica dell'ebraismo*) (KuG 147/104) wie Kafka, der Zeitvorstellung eines homogenen Kontinuums einzelner Zeitpunkte einen »messianischen Stillstand der Ereignisse« (*arresto messianico dell'accadere*) (KuG 148/104) entgegengesetzt. So sei die »messianische Zeit des Judentums« (*tempo messianico dell'ebraismo*) (KuG 148/104) bei Benjamin Vorbild einer anderen Vorstellung von Geschichte geworden. Die Denkfigur eines – erstens – messianisch konnotierten Stillstands mit – zweitens – Bezug zum Geschichtsbegriff wird auch in den *Überlegungen zur Krippe* aufgerufen:[15] In der Krippe steht, so Agamben,

> »die Zeit still. Aber sie steht nicht in der Ewigkeit des Mythos und der Fabel still, sondern im messianischen Intervall zwischen zwei Augenblicken: Das ist die Zeit der Geschichte« (*il tempo si è fermato, ma non nell'eternità del mito e della fiaba, ma nell'intervallo messianico fra due istanti, che è il tempo della storia*) (KuG 180/133).

Wie ersichtlich gibt die deutsche Übersetzung sowohl »*arresto*« (KuG 148/104) als auch »*il tempo si è fermato*« (KuG 180/133) mit »Stillstand« oder »stillstehen« wieder und suggeriert damit einen terminologischen Zusammenhang, der im italienischen Original lediglich als motivischer Bezug besteht. Folgt man indessen dieser Linie, so dürfte die messianisch angehaltene Zeit, die im Text über die Krippe als Zeit der Geschichte figuriert, in der Dramaturgie von Agambens Buch mit dem messianischen Stillstand der Ereignisse in Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* korrespondieren – und könnte mithin auch das *messianische* Moment in beiden Texten korrelieren.[16] Darüber hinaus ist die Denkfigur des Stillstands als Verweis auf Benjamins Begriff der *Dialektik im Stillstand* deutbar, den Agamben in einem weiteren Text aus *Kindheit und Geschichte* aufruft: Das italienische Original von *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin* (*Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin*) (KuG 153-174/109-127) verwendet Benjamins deutschen Begriff in der Übersetzung »*dialettica immobile*«[17], die nicht direkt auf den messianischen Stillstand (*arresto messianico*) verweist; umso wichtiger dürfte allerdings sein, dass Agamben in seinem im Jahr 2000 publizierten Römerbriefkommentar[18] die »Dialektik im Stillstand« als »*dialettica in arresto*«[19] übersetzt, diesen terminologischen Bezug also herstellt. Der motivischen

15 Für die Verbindung der Texte steht außerdem der in *Zeit und Geschichte* entwickelte Begriff der »Kairologie« (*cairologia*), KuG 152/107, der im Krippentext in der Fügung »kairologisches Ereignis« (*evento cairologico*), KuG 182/135, wieder aufgenommen wird.

16 Vgl. dazu ausführlicher Kapitel I.2 dieser Untersuchung sowie bereits hier die »messianisch[e] Stillstellung des Geschehens« aus Benjamins These XVII, Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 691-704, hier 703.

17 Agamben, Infanzia e storia, 127, vgl. auch ebd., 145, sowie in der deutschen Übersetzung KuG 174 und 195.

18 Die deutsche Übersetzung *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, wird im Folgenden mit der Sigle Zdb und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Turin: Bollati Boringhieri 2000 (Nachdruck: 2018).

19 Agamben, Il tempo che resta, 135, vgl. in der deutschen Übersetzung Zdb 162.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konstellation dieser und einer Reihe weiterer Texte ist im ersten Kapitel dieser Untersuchung nachzugehen.

Liest man den Krippentext vor diesem Hintergrund, so lässt sich das Problem der Referenz zuspitzen. Denn wenn Agamben tatsächlich Benjamins Begriff *messianisch* auf die Deutung der Krippe appliziert, so stellt sich die Frage nach der Artikulation von jüdischem und christlichem Messiasbegriff: Wird durch die messianische Interpretation der Krippe eine Art ›Christianisierung‹ eines jüdischen Begriffs vorgenommen – oder wird, umgekehrt, ein Topos der christlichen Tradition unter Rückgriff auf Benjamin messianisch gedeutet, wobei die theoretische Valenz der traditionell-christlichen Interpretation gar nicht aufgerufen würde? Oder kreieren die *Überlegungen zur Krippe* einen textuellen Raum, in dem eine solche Zuordnung gerade nicht entschieden, sondern zugunsten einer möglichen *doppelten* Referenz offen gehalten werden muss?[20]

Das damit angedeutete referenzielle Netz ist jedoch noch dichter geknüpft: Neben »messianisch« gebraucht Agamben in seinen *Überlegungen zur Krippe* ein weiteres Adjektiv noch häufiger, auch in substantivierter Form – nämlich das Adjektiv »profan« (*profano*).[21] Für Agamben fällt beispielsweise in den Krippendarstellungen

> »in der feierlichen und grenzenlosen Erweiterung der Figuren und Episoden, in denen die ursprüngliche sakrale Szene fast untergeht (*l'originale scena sacrale è quasi dimenticata*) und mühevoll vom Blick gesucht werden muß, jede Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem aus, und beide Sphären fallen in der Geschichte zusammen (*cade ogni distinzione fra sacro e profano e le due sfere collimano nella storia*)« (KuG 182/135).

Mit dieser Qualifizierung der Geschichte als Zusammenfall von heiliger und profaner Sphäre ist auch nach der Koordination von *Messianischem* und *Profanem* bei Agamben zu fragen (vgl. unten Kapitel II) – nicht zuletzt deshalb, weil das Verhältnis dieser Begriffe auch in der Interpretation von Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* in Rede steht, das damit als eine weitere Hintergrundfolie für den Krippentext in Frage kommt.[22] Aber auch über *Kindheit und Geschichte* hinaus ist es denkbar, dem terminologischen Vektor folgend Begriffsverwendungen von »messianisch« in Agambens Werk heranzuziehen und damit wiederum andere Räume zu öffnen: Bereits in seinem ersten, acht Jahre

---

20 Vgl. dazu die in Bezug auf Agambens *La comunità che viene* geäußerte Einschätzung von Leland de la Durantaye: »The degree to which Agamben juxtaposes Jewish and Christian theological motifs is rare«, Durantaye, Leland de la: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, California: Stanford University Press 2009, 415. In der vorliegenden Untersuchung wird versucht, die Bedingungen einer solchen *Juxtaposition* aus christlich-theologischer Perspektive möglichst genau nachzuzeichnen.

21 Im italienischen Original wird das Wort sechsmal verwendet, vgl. Agamben, Infanzia e storia, 132f und 135; die deutsche Übersetzung gibt darüber hinaus die Wendung »scene di culto *pagane* e paleocristiane«, ebd., 133, Hervorhebung: HR, als »Szenen aus dem *profanen* und vorchristlichen Kult«, KuG 180, Hervorhebung: HR, wieder, fügt also – wohl irrtümlich, weil gegen den Duktus der Argumentation – noch eine weitere Verwendung hinzu.

22 Vgl. auch die Ausführungen bei Durantaye, Leland de la: Homo profanus:*Giorgio Agamben's Profane Philosophy*, in: Boundary 2 35/3 (2008), 27-62, hier z.B. 28, der die Bedeutung des Begriffs *profan* bereits in Agambens ersten Büchern nachzeichnet und mit dem Messianischen verbindet. Durantaye weist überzeugend auf das *Theologisch-politische Fragment* als Bezugstext für Agambens Rede vom Profanen hin, vgl. v.a. die Überlegungen ebd., 32-36 und 42ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor *Kindheit und Geschichte* publizierten Buch *L'uomo senza contenuto*[23] erwähnt Agamben in einer Schelling- und Novalis-Paraphrase die »Vorstellung vom Menschen als Erlöser und Messias der Natur« (*Quest'idea dell'uomo come redentore e messia della natura*) (MoI 103/116); vor allem wird auch in diesem Buch ein zeitlicher Stillstand als messianisch qualifiziert (vgl. Kapitel I.1.d dieser Untersuchung). Damit stellt sich, nochmals, die methodische Frage, ob und in welcher Form die Interpretation von Agambens Schriften im Sinne eines *Gesamtwerks* zulässig ist. Die vorliegende Untersuchung setzt diese Interpretation voraus. Daraus ergibt sich allerdings *erstens* die Notwendigkeit, die einzelnen Texte möglichst konsequent in der doppelten Perspektive von Syn- und Diachronie zu lesen, also die Dynamik von Verschiebungen und jeweils anderen Akzentuierungen gerade vor dem Hintergrund einer unterstellten Kontinuität nachzuzeichnen. Die Begriffe *Messias* und *messianisch* werden demgemäß mit mehreren anderen motivischen Linien verbunden, um unterschiedliche Konstellationen anzulegen – darunter, wie die bisherigen Überlegungen nahegelegt haben, die Frage nach dem Verhältnis des Messianischen zur Zeit oder ihrem Stillstand (vgl. Kapitel I) und zum Profanen (vgl. Kapitel II).

Die hier kursorisch vorgeschlagenen Bezüge auf christliche Theologie, auf andere Texte Agambens oder auf Texte Benjamins werden in den *Überlegungen zur Krippe* selbst nicht, etwa mit Quellenangaben, explizit gemacht – und ebenso wenig wird der Begriff *messianisch*, wie bei Flaubert durch den Dolmetscher, erklärt. So bleibt die Möglichkeit, den Text auch ohne solche Bezüge zu interpretieren und jeweils eigene Referenzen aufzurufen, also ein Verständnis des Begriffs bereits vorauszusetzen: Gerade der religiös, theologisch, auch politisch einschlägige Begriff des Messianischen lädt den Text mit einer Art begrifflicher *Energie* auf, weil er mehr interpretative Anschlüsse ermöglicht, als der konkrete Text austragen kann.[24] Für die vorliegende Untersuchung ergibt sich damit *zweitens* die Notwendigkeit, die Begriffe *Messias* und *messianisch* nicht in einer allgemeinen Reflexion klären zu können, sondern jeweils nach dem *Gebrauch* fragen zu müssen, den Agamben von ihnen macht.

Bisher wurden lediglich mögliche Referenzen für den Begriff *messianisch* in Agambens Krippentext aufgerufen und auf die Methode der Untersuchung hin ausgelegt. Wie aber kann das messianische Moment *inhaltlich* bestimmt werden? Und wofür steht die Krippe? Bereits in seinen ersten Sätzen stellt sich der Text als eine Art hermeneutischer Beitrag zum Verständnis der Krippe dar:

> »Man versteht die Krippe nicht, wenn man nicht allererst versteht, daß die Vorstellung der Welt, für die sie als Miniatur steht, eine historische Vorstellung ist. Denn die Krip-

23 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Der Mensch ohne Inhalt*. Aus dem Italienischen von Anton Schütz, Berlin: Suhrkamp 2012; aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle MoI und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Das italienische Original wird zitiert in der Ausgabe *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet ^{3}2003; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf diese Ausgabe.

24 Vgl. zur Vorstellung einer *energetischen Aufladung* z.B. N 30 und unten Kapitel I.4 dieser Untersuchung. Vgl. außerdem Agambens in anderem Zusammenhang geäußerten Hinweis, dass »die Wahl der Terminologie nie neutral sein« kann, AZ 10. Dies gilt gerade für den Terminus *messianisch*, insofern Agamben mit ihm einen Begriff der Tradition übernimmt, aber auch Anschlüsse an traditionelle – eben auch: theologische – Deutungsmuster ermöglicht.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> pe zeigt uns die Welt der Fabel genau in dem Augenblick, in dem sie auf der Schwelle von der Verzauberung zur Geschichte steht« (*Non si comprende nulla del presepe, se non ci comprende innanzi tutto che l'immagine del mondo, cui esso presta la sua miniatura, è un'immagine storica. Poiché esso ci mostra precisamente il mondo della fiaba nell'istante in cui si desta dall'incanto per entrare nella storia*) (KuG 177/131).

Im Sinne der erwähnten doppelten Perspektivierung inszeniert sich der Text als Interpretation der Krippe ebenso wie einer Vorstellung von Welt, die wiederum die Krippe als illustrierende Miniatur *zeigt*. Was die Krippe zeigt, ist paradoxerweise etwas Dynamisches, nämlich eine zeitlich qualifizierte Schwellensituation: Der Übergang der verzauberten Welt der Fabel (*fiaba*) zur Geschichte (*storia*), der als *Augenblick* (*istante*) bezeichnet wird, der im Verlauf des Textes, wie zitiert, als »messianische[r] Augenblick« (*istante messianico*) (KuG 177/131) wiederkehrt.[25] Mit dieser Bestimmung hängt das Verständnis der Krippe von der konkreten Füllung der Begriffe *Fabel* und *Geschichte* ab.

Zunächst fragt sich aber, auf welche Quellen Agamben sich für seine Interpretation beruft. Einerseits bezieht er sich auf figürliche *Darstellungen* der Krippe und akzentuiert die realistischen Abbildungen alltäglicher Szenen (vgl. KuG 179), die – im Gegensatz zur verzauberten Welt der Fabel – die Welt als eine gänzlich profane zeigen. So beinhalten die Krippendarstellungen in Agambens Beschreibung beinahe keine »rituelle Spur« und »keine sakrale Bedeutung« mehr (KuG 180), ja die »ursprüngliche sakrale Szene« (KuG 182) der Geburt Jesu wird in ihnen durch die alltäglichen Figuren beinahe verdeckt. Keine Sakralisierung, keine Verzauberung also, sondern Profanes – und wie bereits zitiert verunklaren die Krippendarstellungen für Agamben auch die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem (vgl. KuG 182/135).[26] Aber dies hat, so Agamben, Folgen für die dargestellten Menschen: Die gezeigten Szenen beinhalten keine irgendwie gearteten Bezüge auf Sakrales, keine Referenz auf anderes als das je Alltägliche: Die menschliche Geste (*gesto*) stellt nichts weiter dar als sich selbst. Sie befreit sich, so Agamben mit Rekurs auf einen weiteren messianisch konnotierten Zeitraum, »in der messianischen

---

25 Die deutsche Übersetzung suggeriert dabei einen terminologischen Zusammenhang mit dem Essay *Zeit und Geschichte*: In diesem Text verweist Agamben auf Heideggers Begriff des »*Augenblick[s]* [attimo] des authentischen Entschlusses«, KuG 149/105, Hervorhebung im Original. Die deutsche Fassung übernimmt das Wort *Augenblick* auch im Krippentext, während Agambens Original in diesem Fall, wie aus den Zitaten ersichtlich, den Begriff *istante* verwendet, also gerade den Begriff, den Agamben in *Zeit und Geschichte* dem *Augenblick* entgegengesetzt hatte. Vgl. dort die Formulierung über Heideggers Zeitverständnis: »Al centro di questa esperienza non è piú l'*istante* puntuale e inafferrabile in fuga lungo il tempo lineare, ma l'*attimo* della decisione autentica […]«, Agamben, Infanzia e storia, 105, Hervorhebungen im Original. Innerhalb des Krippentextes dürfte allerdings die Rede von einem »istante messianico«, ebd., 131, einerseits und dem »intervallo messianico fra due istanti«, ebd., 133, andererseits eine theoretische Spannung darstellen, weil unklar bleibt, ob ein *istante* oder vielmehr das Intervall zwischen zwei *istanti* messianisch qualifizierbar ist.

26 Der *Zusammenfall* von Sakralem und Profanem in der Geschichte steht in einer gewissen Spannung zu anderen Formulierungen, die die *Profanität* der in der Krippe dargestellten Welt akzentuieren: Vgl. die »profane Welt des Marktes«, die »profane Unschuld der Kreatur«, die »einfach human und profan« gewordene menschliche Geste, KuG 179, oder den »ganz profanen Schlaf der Kreatur«, ebd., 180. Offenbar ist der Zusammenfall weniger als Vermischung, sondern eher als eine Art Auflösung des Sakralen im Profanen gedacht: In der Krippe fällt die Möglichkeit aus, sich auf Sakrales zu beziehen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nacht […] von jeder magisch-juristisch-divinatorischen Bezugnahme« (KuG 179) und wird *als solche* eindeutig und transparent.[27]

Dies hat etwas Befreiendes: Weil in der Krippe »alle Zeichen erfüllt sind, ist der Mensch von den Zeichen befreit (*liberato dai segni*)« (KuG 179/133), oder, wie es gegen Ende des Textes heißt, »vom Geheimnis befreit (*dissigillato dal mistero*)« (KuG 183/136). Wie in der eingangs zitierten Begriffserklärung bei Flaubert ist das Messianische mit *Befreiung* verbunden; einer Befreiung von Vorstellungen wie der eines determinierenden Schicksals (vgl. KuG 182) oder – im Einklang mit der Kritik in Benjamins *Thesen* – des »›Fortschritt[s]‹« (KuG 182).[28] Das messianische Ereignis, das diese Befreiung zur Geschichte begründet, geschieht dabei nicht in Tod und Auferstehung Jesu, wie Agamben in seinem Römerbriefkommentar mit Bezug auf Paulus argumentiert, und ist auch nicht für die Zukunft zu erwarten – vielmehr ist die »Teilnahme am messianischen Ereignis der Erlösung« (KuG 181) bereits für alle möglich, die ganz profan an der Krippe stehen. Aber *wie genau* geschieht eine solche messianische Befreiung, was ermöglicht sie? Und welche theoretische Rolle spielt der Messias? In Agambens Text wird die Befreiung nicht direkt aus dem messianischen Ereignis der Geburt abgeleitet oder unter Rekurs etwa auf die Inkarnation argumentiert; vielmehr liest er sie den Darstellungen der Krippe ab. Könnte dies auch nahelegen, dass Zeiträume wie die zitierte *messianische Nacht* vom Menschen selbst zu realisieren wären – etwa durch Erkenntnis der Profanität, durch Abstandnehmen von der Vorstellung von Sakralität, durch ein *Profanieren* des Sakralen? In diesem Fall könnte der Begriff *messianisch* eine bestimmte Praxis, eine Art Ethik bezeichnen.

Die Zuordnung von messianischer Befreiung und Profanität kann, wie erwähnt, auch im Rekurs auf Benjamins *Theologisch-politisches Fragment* gelesen werden.[29] Benja-

---

27 Auch den Begriff der Geste nimmt Agamben an anderer Stelle wieder auf, vgl. z.B. den Aufsatz *Noten zur Geste* (*Note sul gesto*), in: Agamben, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Aus dem Italienischen von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: diaphanes [2]2006, 47-56/45-53. *Mittel ohne Zweck* wird im Folgenden mit der Sigle MoZ und Seitenangabe zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turin: Bollati Boringhieri 1996. Die Beschreibung der Geste jenseits magisch-divinatorischer Referenzialität und jenseits der Zeichen wird in *Mittel ohne Zweck* weitergeführt: Die Geste erscheint als *zweckloses* Mittel; sie stellt »Mittel vor, die sich *als solche* dem Bereich der Mittelbarkeit entziehen, ohne dadurch zu Zwecken zu werden«, MoZ 54/51. So zeigt sie die eigene Medialität; darauf ist weiter unten genauer einzugehen. Vgl. zur Zuordnung von Mittel und Zweck Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* als Bezugstext: Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders.: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 179-203; vgl. zur *Geste* bei Agamben z.B. Colby Dickinsons Aufsatz *Gestures of Text and Violence* bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 51-65 und zum Verhältnis von Mittel und Zweck, sprachphilosophisch perspektiviert, Sander, Hans-Joachim: *Politik aus sprachloser Macht – eine Lebensform ohne Zweck*, in: DZPhil 52 (2004) 4, 654-657.

28 Vgl. Benjamins Kritik am sozialdemokratischen Fortschrittsbegriff vor allem in These XIII sowie die Parallelisierung von Fortschritt und Katastrophe in These IX, Benjamin, GS I, 697f und 700f.

29 Vgl. nochmals die luzide Analyse des Begriffs des Profanen in Agambens Werk, vor allem die Verbindung von Profanem und Messianischem mit Interpretation des *Theologisch-politischen Fragments*, bei Durantaye, Homo profanus, v.a. 40-48.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

min fasst dort den Bezug der »Ordnung des Profanen« auf »das Messianische«[30] in das Bild zweier Pfeile mit unterschiedlichen Richtungen:

> »Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens«[31].

Agambens Rede von Messianischem und Profanem dürfte an Benjamins Zuordnung Maß nehmen. Zugleich variiert Agamben diese Zuordnung, insofern er im Krippentext das messianische Ereignis der Geburt bereits *voraussetzen* kann: Das Messianische naht nicht erst leise, es wird durch die Ordnung des Profanen nicht erst befördert – es ist bereits am Ort der Krippe, im Zusammenfall von Sakralem und Profanem, realisiert. Die Frage der Zuordnung stellt sich damit auf anderer Ebene neu: Profaniert die messianische Geburt und wirkt so erlösend und befreiend? Oder *vollzieht* umgekehrt die Profanität das Messianische? Zu bestimmen bleibt also, ob die Profanität *Folge* der messianischen Befreiung ist: Die Geburt des Messias würde dann von Sakralem und Divinatorischem hin zur Alltäglichkeit der Geste befreien. Aber auch eine Interpretation des Profanen als *Bedingung* des Messianischen scheint denkbar – zumal im Krippentext Zeiträume messianisch qualifiziert werden, während die messianische Figur tendenziell unterbestimmt bleibt: Die profane Ordnung oder die Realisierung der Profanität *beförderte* dann nicht lediglich das Kommen des messianischen Reiches, sondern *vollzöge* es.

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Messianischem sowie Profanem und Messianischem sind zwei Aspekte berührt, die in den ersten beiden Kapiteln des Hauptteils dieser Untersuchung behandelt werden. Wie angedeutet gibt es aber auch eine *sprachphilosophische* Referenz für den Krippentext, die einen weiteren Raum eröffnet: Neben figürlichen Krippendarstellungen beruft sich Agamben unter anderem auf eine Krippenbetrachtung des Ambrosius sowie die Kindheitsgeschichten der apokryphen Evangelien des Pseudo-Matthäus und Jakobus (vgl. KuG 177-180).[32] Der Verweis

30 Benjamin, Walter: *Theologisch-politisches Fragment*, in: ders.: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 203f, hier 203. Vgl. dazu ausführlich z.B. Wohlfahrt, Irving: *Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins* Theologisch-politischem Fragment, in: Noor, Ashraf/Wohlmuth, Josef (Hg.): ›Jüdische‹ und ›christliche‹ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002, 141-214, oder Hamacher, Werner: *Das Theologisch-politische Fragment*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 175-192.

31 Benjamin, GS II, 203f.

32 Auffällig ist insofern, dass Agamben die lukanische Kindheitsgeschichte als die biblisch-kanonische Beschreibung der Krippe gerade *nicht* zitiert, sondern stattdessen auf die ausführlicheren und detaillierteren Schilderungen zurückgreift, die seinem ikonologischen Ansatz entsprechend ergiebiger sein dürften. In diesem Zusammenhang ist eine Referenzverschiebung von Interesse: Agamben begründet die Anwesenheit von Ochse und Esel an der Krippe mit einem Zitat, das er explizit Pseudo-Matthäus zuschreibt: »Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel den Freß-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Ochse und Esel ermöglicht dabei den Rückbezug auf die Begriffe *Fabel* und *Geschichte*: Agambens Aufsatz *Kindheit und Geschichte. Versuch über die Zerstörung der Erfahrung* (*Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*) (KuG 21-95/3-62) führt beide Begriffe sprachphilosophisch ein (vgl. v.a. KuG 76ff/50ff, 82/55 sowie 94f/60ff und unten Kapitel I.2.a). Dazu beschreibt er eine strukturelle Differenz innerhalb der menschlichen Sprache, die diese von tierischen Lautäußerungen unterscheidet. Die Laute von Tieren setzen die Differenzierung zwischen Sprach*system* im Sinne der *langue* als abstrakte und überindividuelle Ordnung von Zeichen einerseits und Sprach*gebrauch* im Sinne der *parole* als konkreter Äußerung andererseits, nicht voraus: Tiere verwenden nicht in einer konkreten diskursiven Rede eine allgemeine *Sprache*, sie treten »nie in die *Sprache* ein, sie sind immer schon in ihr« (KuG 76). Im Vergleich dazu *spalte* die spezifisch menschliche Differenz von Sprache und Rede die menschliche Natur, weil der Mensch jeweils einen *Übergang* oder *Durchgang* (*passaggio*, *transito*) von der Sprache zur konkreten diskursiven Äußerung vollziehen muss (vgl. KuG 82/55). Gerade diese Spaltung zerstöre die reine, unhistorische Natürlichkeit einer Lautäußerung und eröffne allererst einen, wie Agamben formuliert, »Raum für die Geschichte« (*alla storia il suo spazio*) (KuG 77/51): »Nur weil […] die Sprache nicht mit dem Menschlichen übereinstimmt und weil es die Differenz zwischen *Sprache* und Rede, zwischen Semiotischem und Semantischem gibt, gibt es Geschichte und ist der Mensch ein geschichtliches Wesen« (KuG 77/51).

Wenn der Begriff *Geschichte* so die durch eine ursprüngliche Differenz innerhalb der menschlichen Sprache eröffnete Dimension bezeichnet, bezieht sich der Begriff *Fabel* nicht nur auf eine literarische Gattung, sondern kann als invertierter Gegensatz zur Geschichte erscheinen: In der Fabel wird der Mensch verzaubert und so in die »reine und stumme *Sprache* der Natur zurück« (KuG 95/61) geworfen, während umgekehrt Tiere die Spaltung in Sprache und Rede übernehmen. Diese Zuordnung von Fabel und Geschichte kann Agamben am Ort der *Krippe* anhand der Tiere plausibilisieren, die gerade *nicht* – oder nur für einen Augenblick – als sprechende erscheinen:

> »Während in der Fabel die Tiere aus der reinen und stummen *Sprache* der Natur (*pura e muta lingua della natura*) sprechend herausgetreten sind, verstummen sie nun an der Krippe. Gemäß einer antiken Legende erhalten die Tiere am Weihnachtsabend nur für einen Augenblick (*istante*) das Wort: Es sind die verzauberten Tiere aus der Fabel, die sich hier zum letztenmal vorstellen, bevor sie für immer in die stumme *Sprache* der Natur zurückkehren« (KuG 177f/131).

Gegen Ende des Textes verbindet Agamben seine Interpretation mit einer zeitdiagnostischen Perspektive, die eine Umkehrung der Entzauberung des Menschen von Fabel

napf des Herrn«, zitiert nach KuG 178. Bei dieser Formulierung handelt es sich allerdings um ein Zitat aus Jes 1,3, das der Autor des Evangeliums des Pseudo-Matthäus seinerseits als Erfüllungszitat verwendet; Agambens Referenz omittiert den Verweis auf den biblisch-kanonischen Text. Vgl. die entsprechende Passage des Evangeliums: »Da erfüllte sich, was vom Propheten Jesaja gesagt worden ist, als er sprach: ›Der Ochse hat seinen Besitzer erkannt und der Esel die Krippe seines Herrn.‹«, zitiert nach: Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 998.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu Geschichte andeutet und auch dies der Krippe abliest. Möglicherweise, so erwägt er, könnten zeitgenössische Krippendarstellungen anzeigen, »dass die Natur von neuem in die Fabel übergeht, daß sie von neuem das Wort der Geschichte verlangt«, während »der Mensch, für den die Geschichte wieder die dunklen Züge des Schicksals (*i tratti oscuri del destino*) annimmt, in der Verzauberung verstummt« (KuG 183/136). Insofern scheint der am Paradigma der Krippe entwickelte Übergang von Fabel zu Geschichte auch und »gerade heute« (*proprio oggi*) (KuG 182/135) wieder vonnöten zu sein.

In Frage steht damit unmittelbar die Bewertung des Messianischen: Ist der Übergang zur Historizität bereits mit der Geburt Jesu als »messianische[r] Geburt in die Welt« (KuG 182) getreten, was in christlich-theologischer Perspektive durchaus naheliegen könnte – oder ist die Darstellung der Krippe *Paradigma* einer Interpretation, die das entwickelt, was im »messianischen Intervall zwischen zwei Augenblicken« als »Zeit der Geschichte« (KuG 180) jeweils neu zu eröffnen ist? Erneut fragt sich, ob der Messias den Übergang von Fabel zu Geschichte in irgendeiner Weise durchführt, das Messianische also *Bedingung* des Übergangs ist – oder ob umgekehrt ein solcher Übergang je neu das Messianische performiert, das demgemäß eher als *Folge* oder als *Qualifizierung* erscheint. Sprachphilosophisch argumentiert ist die Historizität für Agamben bereits qua Differenz von *Sprache* und *Rede* gegeben – welche Funktion übernimmt dann der Messias? Dem entspricht, dass das Ereignis seiner Geburt in Agambens Überlegungen zwar erwähnt wird, in seiner Funktion für den Übergang zur Geschichte ebenso wie für den Text jedoch unterbestimmt bleibt: Die Formulierung, dass in den Krippendarstellungen »die ursprüngliche sakrale Szene fast untergeht und mühevoll vom Blick gesucht werden muß« (KuG 182), gilt in gewisser Weise auch für Agambens Text.

Neben der alltäglichen Profanität der menschlichen Gesten und der durch Entzauberung von der Fabel eröffneten Geschichte illustriert die Krippe, wie zitiert, auch ein bestimmtes *Zeitverständnis*. Dies deutet Agamben im Rekurs auf das Protoevangelium des Jakobus an, in dem von einer Erfahrung eines Stillstands der Zeit berichtet wird.[33] Im apokryphen Text ist nicht eindeutig, ob dieser Stillstand kurz vor, kurz nach, oder – dem theologischen Duktus gemäß am wahrscheinlichsten – im Moment der Geburt Jesu eintritt.[34] Agamben bezieht den Bericht wiederum direkt auf die Darstellung der Krippe, wenn er schreibt: »Wie im apokryphen Evangelium des Jakob […] steht die Zeit still (*il tempo si è fermato*). Aber sie steht nicht in der Ewigkeit des Mythos und der Fabel still, sondern im messianischen Intervall zwischen zwei Augenblicken: Das ist die Zeit der Geschichte« (KuG 180/133). Mit diesem Vergleich nimmt Agamben eine leichte

33 Vgl. den Text von Protev. Jak 18,2, beispielsweise bei Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Studienausgabe, I. Band: Evangelien. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ^{6}1999, 338-349, hier 345f. Auf das Protoevangelium rekurriert Agamben im Übrigen auch zur Beschreibung der Gesten des Tänzers Hervé Diasnas in seinem Text *Les corps à venir* von 1997, vgl. IeM 116.

34 François Bovon urteilt, die Vision des zeitlichen Stillstands »must coincide, even if the text does not expressly say so, with the birth of Jesus«, Bovon, François: *The Suspension of Time in Chapter 18 of* Protoevangelium Jacobi, in: ders.: Studies in Early Christianity (WUNT 161). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2003, 226-237, hier 226. Entsprechend schreibt auch Oscar Cullmann vom »Augenblick der Geburt Jesu«, Cullmann, Oscar: *Kindheitsevangelien. Einleitung, Protoevangelium des Jakobus*, in: Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 330-338, hier 337.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verschiebung vor: Nicht der Moment der Geburt Jesu löst das Anhalten der Zeit aus; vielmehr wird dieser Stillstand in den Darstellungen der Krippe, die üblicherweise einen Zustand *nach* der Geburt Jesu zeigen, interpretativ ablesbar. Dass das Intervall, das Geschichte eröffnet, in dieser Passage *zwischen* zwei Augenblicken situiert wird, akzentuiert stärker als die bereits zitierte Formulierung zu Beginn des Textes, dass dieses Intervall nicht als Zeitpunkt innerhalb einer chronologischen Folge verstanden werden kann. Strukturell korrespondiert dieser *Zwischenraum* dem *Übergang*, den die Krippe darstellt, und dem in späteren Texten Agambens ausgearbeiteten Modell der *Schwelle*.[35] So zeigt die Krippe für Agamben weder »ein mythisches Ereignis, noch ein raumzeitliches Geschehen (d.h. ein chronologisches Ereignis), sondern ein kairologisches Ereignis: Es ist seinem Wesen nach Darstellung der Historizität, die durch die messianische Geburt in die Welt tritt« (KuG 182).

Aber auch das Verhältnis von chronologischem und kairologischem Zeit*verständnis*, das Agamben in *Zeit und Geschichte* theoretisch entfaltet (vgl. unten Kapitel I.2), kann als *Übergang* gefasst werden. Dann geht es nicht nur um die Illustration von chronologischem oder kairologischem Ereignis, sondern um die jeweilige *Deutung* – und um die Möglichkeit, einen Übergang vom einen zum anderen theoretischen Rahmen zu vollziehen: Agambens Text wird dann als Raum beschreibbar, der einen solchen Übergang selbst ermöglicht. Mithin vollzieht sich dann ein Übergang wie der von Fabel zur Geschichte nicht lediglich in dem Moment, den die Krippe darstellt, sondern wären gerade die *Darstellung* dieses Augenblicks und seine *Interpretation* im Vollzug des Textes performativ als Voraussetzung eines solchen Übergangs zu beschreiben: Nicht nur die Krippe ist Ort des Übergangs, sondern *theoretisch* auch der Text, der sie beschreibt. Für die Übergänge von Entzauberung und Befreiung, oder – sprachphilosophisch – Fabel und Geschichte, oder – zeittheoretisch – Chronologie und Kairologie stellt der Text selbst die theoretischen Voraussetzungen bereit. Dafür ist die Kombination von Gegenwartsdiagnose und Zukunftsindex einschlägig, die der Text gegen Ende andeutet.

Vor dem Hintergrund seiner Argumentation legt Agamben für seine Gegenwart einen zwiespältigen Befund vor: »[G]erade heute« (*proprio oggi*), in »jener letzten zerfaserten Franse der Geschichte« (*quest'estrema, sfibrata frangia del secolo della storia*) (KuG 182/135), verschwinde die Krippe aus dem Brauchtum. Gleichzeitig stellten zeitgenössische Krippendarstellungen die Menschen »ungenau und schlaff«, die Natur aber mit

35 Vgl. dazu z.B. die topologischen Untersuchungen in Agambens zweitem Buch *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*. Aus dem Italienischen von Eva Zwischenbrugger, Zürich/Berlin: diaphanes 2005. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle S zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die Ausgabe *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Turin: Giulio Einaudi 2011. In *Stanzen* wird z.B. der »Ort der Kultur und des Spiels […] weder im Menschen selbst noch außerhalb von ihm, sondern in einer ›dritten Zone‹«, ebd., 105/69, verortet, also ebenfalls in einer Art nicht eindeutig zuweisbarem Zwischenraum. Vgl. dazu ausführlicher Durantaye, Agamben, 62-65, der diesen dritten Ort als einen »potential space«, ebd., 65, bezeichnet und so seiner überzeugenden Einschätzung zuordnen kann, dass die verbindende Idee in Agambens Texten die der *Potenz* sei, vgl. ebd., 4. Bereits die in *Stanzen* untersuchten topologischen Strukturen erwiesen sich demnach als Potenzräume. Die vorliegende Arbeit wird eine ähnliche These vertreten und die messianische Zeit *auch* als Zeit der Potenz zu entwickeln versuchen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»fantastische[r] und liebevolle[r] Akribie« (KuG 183/135) dar. Diese Diagnose könne, so impliziert Agamben, als »Botschaft« (*messaggio*) oder »Zeichen« (*segno*) (KuG 182f/135) gelesen werden – und zwar dafür, dass der Mensch seine profane Geschichtlichkeit als schicksalhafte Verzauberung verkennt und, dem skizzierten sprachphilosophischen Verhältnis von Fabel und Geschichte entsprechend, wieder »in der Verzauberung verstummt« (KuG 183). Diese Situation könnte freilich ein erneuter Übergang auflösen, eine erneute Entzauberung, die Agamben mit einem wörtlich ins »Halbdunkel« ausgreifenden Ausblick in den letzten Sätzen des Textes skizziert:

> »Bis in einer Nacht, im Halbdunkel, in dem eine Krippe (*un nuovo presepe*) noch unbekannte Figuren und Farben erleuchten wird, sich die Natur wieder in ihre stumme *Sprache* einmauert (*la natura tornerà a murarsi nella sua lingua silenziosa*), die Fabel in der Geschichte erwacht (*la fiaba si desterà nella storia*) und der Mensch, der sich vom Geheimnis befreit hat, im Wort auftaucht (*l'uomo emergerà dissigillato dal mistero alla parola*)« (KuG 183/136).

Könnte also das beschriebene befreiende Potenzial in Agambens Interpretation, könnte das entzaubernde »Wort der Geschichte« (KuG 183) in seinem eigenen Text vorliegen?

Nach diesem einführenden Kommentar stellt sich nochmals die Frage: Handelt es sich bei Agambens *Überlegungen zur Krippe* um einen *theologischen* Text, um eine adventliche Meditation etwa – oder stellt die religiöse Tradition lediglich Anschauungsmaterial für die philosophische Argumentation, für die Darstellung des Zeit- und Geschichtsverständnisses oder die Überlegungen zur Profanität bereit? Im letzteren Fall fragte sich freilich, warum der Begriff des *Messianischen* überhaupt verwendet wird, was als Referenz auf Benjamins *Thesen* ebenso wie auf die biblische Tradition plausibel gemacht werden kann. Denn durch den Kontext der Krippe ist eine christlich-theologische Referenz durchaus nahegelegt: Die biblischen Kindheitsgeschichten deuten die Geburt Jesu unter Verwendung des griechischen Begriffs Χριστός, der übersetzt »Gesalbter« bedeutet.[36] Damit stehen unmittelbar auch die Fragen nach der Übersetzung von Χριστός mit »Messias« oder »Christus«[37], nach einer Differenzierung von *Messianologie* und *Christologie* und schließlich auch nach dem Verhältnis von jüdischem und christlichem Messianismus im Raum. Schließlich ist es auch denkbar, den Begriff *messianisch* weder unter

36 Vgl. die Verkündigung des Engels bei Lk 2,11 sowie etwa Mt 1,16 und 2,4. Interessanterweise versucht das zitierte Protoevangelium des Jakobus, die Davidsohnschaft Jesu *über Maria* zu gewährleisten: Die adoptive Auffassung der Abstammung Jesu von David über Joseph scheint, so Cullmann, Kindheitsevangelien, 332f, offenbar nicht überall als überzeugend angesehen worden zu sein; im Protoevangelium werde das Problem demnach durch die theologische Sicherheitsvorkehrung gelöst, dass auch »das Mädchen Maria […] aus dem Stamme Davids und unbefleckt vor Gott war«, Protev. Jak 10,1, zitiert nach: Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 342. Vgl. zur messianischen Deutung in den biblisch-kanonischen Geburtsberichten z.B. Stegemann, Wolfgang: *Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 21-40, der u.a. darauf hinweist, dass Lukas vor der Beschreibung der Geburt Jesu »geradezu eine messianisch-apokalyptische Hochstimmung«, ebd., 25, mit zahlreichen Verweisen auf die prophetische Tradition Israels erzeuge.

37 Vgl. dazu die Bemerkungen Agambens bei Zdb 26f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rückgriff auf die christliche Tradition noch mit Benjamin-Bezug zu lesen, sondern ein je eigenes Verständnis des Begriffs vorauszusetzen. Insofern stellt die Terminologie das Potenzial für verschiedene Anschlüsse bereit. Gerade deshalb können sich Agambens Texte, wie vorgeschlagen, mit einer Art ›energetischer Aufladung‹ anreichern, die Bedeutungsüberhänge der religiösen Verwendung auch da implizit in Anspruch nehmen kann, wo diese inhaltlich abgeblendet bleiben. Offenbar wird der Begriff *messianisch* im Krippentext in einem dynamischen Verweisungsraum gebraucht – sodass die Begriffsverwendung mit dem Traditionsbezug zugleich eine Aktualisierung dieser Tradition verbindet, die den Begriff einem anderen, nicht mehr ausschließlich traditionell koordinierten Gebrauch öffnet.

So ist die Frage, ob *messianisch* bei Agamben ein theologischer Begriff ist, möglicherweise nicht korrekt gestellt: Möglicherweise schaffen die *Überlegungen zur Krippe* einen Textraum, in dem die Frage letztlich nicht entscheidbar ist – sodass jede Interpretation eine bestimmte Perspektive einnehmen, aber auch den eröffneten referenziellen Raum ausleuchten kann. Gerade auf diese Weise kann der Gebrauch, den Agambens Texte von den Begriffen machen, sie in den skizzierten *Übergang* oder Zwischenraum, auf die *Schwelle* der Referenzen, aber auch zwischen Traditionsbezug und eigener Begriffsfüllung, versetzen – mithin also daran arbeiten, die terminologischen Ein- oder Ausschließungsmechanismen zu sistieren und einen anderen Gebrauch vorzuschlagen. Vielleicht sind also das zitierte *Zusammenfallen* des Heiligen und Profanen (vgl. KuG 182) oder die Befreiung vom Geheimnis (vgl. KuG 183) im Text selbstreferenziell zu verstehen. Und vielleicht ist Agambens Begriffsverwendung so auf spezielle und noch genauer zu bestimmende Weise selbst ein Ort der Theologie.

0.3 Zur Begriffsbestimmung des Messianischen

Wie kann das *Messianische* bei Agamben begrifflich bestimmt werden? Der Kommentar zu den *Überlegungen zur Krippe* hat darauf hingewiesen, dass in diesem Text lediglich das Adjektiv *messianisch* begegnet. Häufig verwendet Agamben die substantivierte Form des Adjektivs und spricht vom *Messianischen* (*il messianico*). Das Substantiv *Messias* begegnet bei Agamben überwiegend in einerseits religionsgeschichtlichen Verweisen (vgl. Kapitel III.1.a dieser Untersuchung), sodass etwa Sabbatai Zwi und Jesus und vor allem der paulinische Diskurs über den Messias als Paradigmen begegnen können; andererseits werden (vgl. Kapitel II.3 und III.1.c) literarische Figuren als Messias-Figuren entwickelt. Wichtiger scheint indessen *das Messianische* zu sein, im Sinne zunächst der Modalitäten des Lebens einer Gemeinschaft, die sich auf ein messianisches Ereignis zurückführt, in Relation zu ihm steht oder die spezifisch messianische Berufung realisiert.[38] Insofern

38 Weil die Figur des Messias in Agambens Texten theoretisch tendenziell unterbestimmt bleibt, fragt sich, ob und inwieweit Agambens Diskurs über das Messianische christologisch zu rezipieren ist. Theologisch näher liegt, so die These der vorliegenden Untersuchung, eine Rezeption im Sinne einer messianischen *Ekklesiologie*, die auf die Bedingungen der messianischen Gemeinschaft reflektiert. In dieser Hinsicht ist hier eine Anfrage an den Entwurf von René Dausner: *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Studien zu Judentum und Christentum, Bd. 31, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, zu adres-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erklärt Agamben, es ginge in seinem Römerbriefkommentar darum, »die Bedeutung des Wortes *christós*, d.h. ›Messias‹, zu verstehen« (Zdb 29/24), fokussiert aber unmittelbar anschließend anders:

> »Was bedeutet es, im Messias zu leben (*vivere nel messia*), was ist das messianische Leben (*la vita messianica*)? Und welche Struktur besitzt die messianische Zeit (*la struttura del tempo messianico*)? Diese Fragen, die die Fragen des Paulus sind, müssen auch die unseren sein« (Zdb 29/24).

Wichtiger als der Messias selbst scheinen insofern das Leben im Messias und die Erfahrung der messianischen Zeit zu sein. Aber worauf bezieht sich dann der Terminus *das Messianische*? Gegen Ende seines Römerbriefkommentars legt Agamben folgende komplexe Bestimmung vor:

> »Mit dem Messianischen ist – jenseits des Vor-Rechts – eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich – ohne denotativ an die Dinge gebunden zu sein und ohne selbst als ein Ding zu gelten; ohne in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben zu sein und ohne sich im Dogma zu schließen – als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen freien und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren« (*Il messianico* […] *fa segno – al di là del prediritto – verso un'esperienza della parola che – senza legarsi denotativamente alle cose né valere essa stessa come una cosa, senza restare indefinitamente sospesa nella sua apertura né chiudersi nel dogma – si presenta come una pura e comune potenza di dire, capace di un uso libero e gratuito del tempo e del mondo*) (Zdb 151/126).

---

sieren: Die in den bisherigen Überlegungen variiert angeklungene Frage lautet, wie Agambens Überlegungen zur messianischen Zeit mit dem messianischen Ereignis verbunden sind, was *genau* also, zugespitzt gesagt, das Messianische mit dem Messias zu tun hat. Ermöglicht Jesus eine spezifisch messianisch Zeiterfahrung – und wenn ja, wodurch? Dausner untersucht Agambens Diskurs zur messianischen Zeit ausführlich und verbindet messianischen Diskurs und Christologie unter Bezug auf die Zeitphänomenologie und das messianische Subjekt, vgl. ebd., 293f; er spricht etwa von der »Konzeption einer Christologie als einer Theologie der Zeit«, ebd., 293. Allerdings scheint er dabei die Überlegungen zur kontrahierten messianischen Zeit christologisch auf die Person Jesu zu beziehen: So biete z.B. die »Zeitphänomenologie Möglichkeiten […], die Zeit Jesu als ein Jenseits des Seins zu verstehen«, ebd. Indessen bezieht sich Agambens Untersuchung der messianischen Zeit nicht auf die Zeit Jesu, sondern auf *unsere* Zeit, die Zeit, *die wir sind* oder die *uns* bleibt – und entsprechend hatten Dausners Überlegungen zur Zeitphänomenologie, vgl. ebd., 75-97, die Struktur *jeder* menschlichen Erfahrung untersucht. Dies räumt Dausner ein, wenn er, ebd., 90, fragt: »Sind die Überlegungen nicht charakteristisch für menschliche Erfahrungen überhaupt?« Um aber vor diesem theoretischen Hintergrund die messianische Zeit auf die Zeit Jesu beziehen zu können, müsste Dausner klären, was die allgemein entwickelte Zeitphänomenologie mit Jesus zu tun hat: Hat dieser in irgendeiner Weise messianisch privilegierte Zeiterfahrungen gemacht? Wenn es umgekehrt um die Zeiterfahrung des messianisch glaubenden Subjekts ginge, müsste theologisch ausgewiesen werden, in welcher Weise Jesus als Messias eine besondere Zeiterfahrung *ermöglicht*. Wenn nämlich – wie dies auch bei Agambens Überlegungen zur operativen Zeit naheliegt – die messianische Zeit als allgemeine Struktur menschlicher Erfahrungen entwickelt wird, bleibt ihr Bezug zum Messias und zur Christologie unterbestimmt. Wenn Dausner schreibt, dass die »messianische Zeit […] konkret in einem Menschen« werde, ebd., 294, so wäre zu fragen, *in welchem* Menschen sie konkret wird: Historisch konkret in Jesus – oder jeweils jetzt in jedem Menschen? Diesen Fragen ist weiter unten genauer nachzugehen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Erklärung, gegen Ende des vorletzten Kapitels des Römerbriefkommentars formuliert, fasst eine Reihe von Termini zusammen, die Agamben im Kommentar untersucht hat, sodass dieser in der Formulierung – mit einem Begriff, den Agamben messianisch entwickelt – *rekapituliert* wird. Die These der vorliegenden Untersuchung lautet, dass Agamben hier seine dichteste und ausführlichste, aber auch voraussetzungsreichste Bestimmung des Messianischen vorlegt. Dass die Erklärung auf eine spezifische Terminologie rekurriert, impliziert, dass diese Untersuchung nicht nur das *Messianische*, sondern jeweils den Verweisungszusammenhang auf gerade diese Terminologie behandeln muss. Wenn Agamben lediglich die ersten zehn Worte des Römerbriefs kommentiert, um gegen Ende seines Kommentars die zitierte Begriffsbestimmung vorzunehmen, versucht diese Arbeit, diese Geste gewissermaßen rückwärtsgängig auszuführen – um in ihrem Verlauf die Begriffe der *Zeit* (Kapitel I), der *Potenz* (II), des *Gebrauchs* (III.1.f), des *Vor-Rechts* (III.3.b) und der *Erfahrung des Wortes* (IV) jenseits der *Denotation* (z.B. I.3.f) in ihrem Verhältnis zum Messianischen zu beleuchten.

0.4 Zur rekursiven Methode der Untersuchung

Methodisch werden im Folgenden die Begriffe *Messias*, *messianisch* und *das Messianische* in den Texten Agambens in einer Reihe von *close readings* behandelt. Nur in ihrem konkreten Gebrauch, so die Überlegung, sind die Begriffe zu evaluieren, sodass dieser Gebrauch möglichst nahe am jeweiligen Text nachvollzogen werden muss. Methodisches Prinzip der Arbeit ist dabei ein weniger reflexives als mehr *rekursives* Vorgehen:[39] Die Begriffe werden nicht allgemein untersucht, sondern in ihrer Performanz, auch in den jeweils neuen Kontexten, in die Agamben sie versetzt.[40] Das beinhaltet die Rekursionen, die Agambens Texte anlegen, indem sie *erstens* auf bestimmte Traditionen zurückgreifen – bereits der Begriff *Messias* mit seiner religionsgeschichtlichen Provenienz sowie die möglichen Bezüge auf Walter Benjamin und wiederum dessen Rekurse auf jüdische Traditionen standen dafür. Aber Agamben rekurriert, *zweitens*, auch auf Motive und Begriffe aus früheren eigenen Texten, die in Form einer rekursiven Schleife zum Teil anders gelesen werden. Das bedingt, *drittens*, dass auch diese Untersuchung im Prozess des Nachzeichnens solcher Rekursionen selbst Rekursionen vornimmt und in sich überlagernden Bewegungen variierte Interpretationen vorschlägt. Auf diese Weise soll vor allem die Übergängigkeit exponiert werden, die Agambens Texte, so die These, anlegen und die in der Perspektive dieser Arbeit vor allem *theologische* Begriffe betrifft:

39 Rekursion und Reflexion als Denkoperationen unterscheidet Avanessian, Armen: *Metaphysik zur Zeit*, Leipzig: Merve 2018, 85ff; die vorliegende Untersuchung übernimmt den Begriff *Rekursion*, fasst ihn jedoch anders.

40 Vgl. die Überlegungen von Alex Murray zu einem Begriff von Kritik, der die jeweilige These durch die Form der Präsentation performiert, vgl. Murray, Alex: *Giorgio Agamben*, London/New York: Routledge 2010, 6f. Kritik sei, so Murray, für »Benjamin, and I would suggest Agamben, […] a form of critical engagement that denies knowledge can be attained through approaching an object, but instead that it emerges through the representational form«, ebd., 99. Dem ist in der vorliegenden Untersuchung nachzugehen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was ein *Messias*, was das *Messianische* ist, warum möglicherweise gerade auf diese Begriffe rekurriert wird, ist je neu zu klären – aber dafür ist, wie beim Dolmetscher des Vitellius, Zeit vonnöten.

Dabei ergeben sich im Einzelnen eine Reihe von Anschlussfragen: Steht das Messianische bei Agamben für eine *Restauration*, verbindet sich mit dem Rückgriff auf einen Begriff der Tradition eine konservative Geste, ein Rekurs auf einen früheren, idealtypischen Zustand? Oder beschreibt Agamben umgekehrt eine *Utopie*, wird eine messianische Hoffnung auf Befreiung angedacht, die die gegenwärtige Welt vollkommen verwandelt und bestehende Verhältnisse umstürzt?[41] Handelt es sich bei Agambens Vorstellung von messianischer Erlösung, mit Scholem formuliert, um einen »Vorgang […], welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte«[42] – oder geht es um eine messianische Verrückung, die, wiederum mit Scholem, alles gleich bleiben lassen und doch ändern kann?[43]

Um solche Fragen anzugehen, geht die Untersuchung folgendermaßen vor: In drei Kapiteln werden zunächst Texte Agambens, in denen die Begriffe *Messias*, *messianisch* und *das Messianische* begegnen, behandelt. Dabei werden synchrone und diachrone Perspektive verschränkt: Die drei Kapitel sind thematisch-konstellativ angelegt und behandeln das Messianische in den Kontexten der *Zeitreflexion* (Kapitel I), der Überlegungen zu *Potenz* und *Profanität* (Kapitel II) sowie im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis des Messias zum *Gesetz*, zur Tradition und, zugespitzt, zur *theologischen* Tradition (Kapitel III). Innerhalb der Kapitel sind die Texte weitgehend chronologisch angeordnet: Das erste Kapitel beginnt mit Agambens erster Monographie *L'uomo senza contenuto* aus dem Jahr 1970 und der Rede von einem *messianischen Stillstand* und folgt dieser Denkfigur in andere Texte. Die Überlegungen führen zum Begriff der *Entschöpfung*, der im zweiten Kapitel untersucht wird, in dem die literarische Figur des Schreibers Bartleby aus Herman Melvilles gleichnamiger Erzählung in der changierenden Deutung verschiedener Texte Agambens fokussiert wird. Dass Bartleby als Figur mit einem bestimmten Verhältnis zum Gesetz entwickelt wird, führt im dritten Kapitel zu einer Konstellation von Texten, die eine Beziehung von Messianischem und Gesetz beschreiben. Im Anschluss werden Agambens theologiegeschichtlich ausgerichtete Studien unter dem Gesichtspunkt ihres Gebrauchs des Begriffs des Messianischen untersucht, wobei die These vertreten wird, dass Agamben in ihnen implizit eine Messianologie entwickelt,

41 So formuliert mit den beiden »Tendenzen« von Restauration und Utopie, die Gershom Scholem unterscheidet, wobei sich »nur aus beiden heraus […] die messianische Idee« kristallisiere, Scholem, Gershom: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*, in: ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 121-170, hier 124; vgl. auch, mit Blick auf das Verhältnis des Messianismus zur Tradition, ders.: *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, 155f.

42 Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, 121.

43 Vgl. die Angaben Scholems bei Benjamin, Walter/Scholem, Gershom: *Briefwechsel 1933-1940*. Herausgegeben von Gershom Scholem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 156 sowie Kapitel I.3.a und II.2.e dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die er gegen die christlich-theologische Tradition in Stellung bringt.[44] Den untersuchten Texten liegt in unterschiedlichem Maße die in der Einleitung bereits angedeutete sprachphilosophische Perspektive zugrunde.[45] Dass alle Kapitel mit der Reflexion auf Sprache zu tun haben, ja dass diese Reflexion einer der Kontexte der messianisch konnotierten Texte ist, führt zu einem abschließenden vierten Kapitel, in dem Agambens Überlegungen zur Performativität, zur Erfahrung des Wortes und zum paulinischen Begriff des *Glaubens* referiert werden (Kapitel IV). In dieser letzten Rekursion der Arbeit schließen sich die einzelnen Aspekte der Untersuchung zusammen, bevor Überlegungen zu den Resonanzräumen der spezifischen Form von Sprache, die Theologie darstellt, folgen.

Dass die Kapitel unterschiedliche Aspekte des Messianischen behandeln, entspricht einer weiteren These: Die Untersuchung versucht zu zeigen, dass das messianische Begriffsregister bei Agamben je nach Kontext gezogen oder *nicht* gezogen werden kann. So können seine Überlegungen zur messianischen Berufung im Anschluss an Paulus strukturell mit seinen Überlegungen zur wesenhaften Werklosigkeit des Menschen im Anschluss an Aristoteles verbunden werden; so korrespondiert die messianische Modalität der Erfordernis der Bestimmung von Philosophie; so kann die *Erfahrung des Wortes* sowohl, wie zitiert, zur Bestimmung des Messianischen dienen als auch die Anfänge der Philosophie beschreiben. Das Messianische, so die These, wird bei Agamben als *Paradigma* verwendet, das anlass- und vor allem traditionsbezogen verwendet und unterschiedlich stark begrifflich akzentuiert wird.

Der methodische Zuschnitt korrespondiert einer weiteren Überlegung: Moshe Idel urteilt, dass sowohl *Gesetz* als auch *Messias* Begriffe ohne klaren Inhalt sind, deren Bedeutung sich ändern und sich, so Idel, in unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Religionen, bei unterschiedlichen Autoren, ja sogar in unterschiedlichen Texten ein und desselben Autors jeweils verschieden darstellen kann.[46] Die Begriffe *Messias* oder *das Messianische* sind entsprechend nicht allgemein zu definieren – bereits bei Flaubert wurde darauf hingewiesen, dass »[m]anch einer« sogar auf zwei messianische Figuren warte. Dies dürfte strukturelle Gründe haben: Die vorliegende Untersuchung

---

44 Vgl. die überzeugende These von Adam Kotsko bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 121: Demnach versuche Agamben einen Weg aus der Theologie heraus zu finden, indem er »an explicitly theologico-political notion to name the operation of suspension« verwende, nämlich den Messianismus. Kotsko schließt insofern zutreffend: »There is a sense in which Agamben is actually opposing the messianic to theology«, ebd.

45 Vgl. die Überlegung von Alex Murray, der in Agambens Sprachphilosophie überzeugend Bezüge zum Sein, zur Macht und zur Kreativität von Sprache unterscheidet und insofern Ontologie/Philosophie, Politik und Literatur als wichtigste Themen in Agambens Werk identifiziert, vgl. Murray, Agamben, 5. Von Bedeutung für die vorliegende Untersuchung ist die These, dass diese Bereiche durch den Bezug auf *Sprache* eng verbunden sind, was auch die Übergänge zwischen ihnen ermöglicht.

46 Vgl. Idel, Moshe: *»Torah Hadashah«– Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 175-217, hier 175. Idel weist z.B. darauf hin, dass der Messias in rabbinischer Literatur als Ausleger der Torah, in chassidischer und kabbalistischer Literatur als mystische Figur gezeichnet werde, vgl. ebd., 176.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versteht den Messias als eine *Relationsfigur*, deren genaue Beschreibung abhängig vom jeweiligen Kontext ist. Innerhalb einer Tradition und auch in Reflexion auf sie entstanden, hängt der Rekurs auf messianisches Denken jeweils von den konkreten Umständen ab, unter denen der Messias erhofft, erwartet oder identifiziert wird, und kann situationsbedingt je neu aufgelegt werden[47] – was freilich auch für die vorliegende Untersuchung selbst gilt. Der Begriff *Messias* ist insofern in gewisser Weise *deiktisch* oder *indexikalisch*; er verweist nicht nur auf das, was in einer Situation erwartet oder erhofft wird, sondern auch auf diese Situation selbst, auf die Relation des je Faktischen und des Erhofften, oder auch: des je Faktischen und des messianisch konnotiert Möglichen. Dabei erscheint das Messianische nicht nur formal als Denkfigur einer Relation – und zwar in der doppelten Perspektive einer Relation auf die *Tradition*, der dieser Begriff je entnommen wird, ebenso wie der *Situation*, in der dieser Rekurs stattfindet –, sondern es steht bei Agamben, so die im Folgenden zu begründende These, auch material für eine bestimmte Relation, die als *deaktivierende* oder *entschöpfende* Relation zum Faktischen gefasst werden kann.

Im Hintergrund steht bei der überwiegend hermeneutisch-philologisch vorgehenden Untersuchung der Texte Agambens die *theologische* Perspektive, die sie auch als Paradigmen für den Gebrauch theologischer Begriffe liest: Denn der Frage, welchen Gebrauch Agamben von theologischen Begriffen macht, entspricht die Frage, welchen Gebrauch *Theologie* von ihnen macht. Dieser Perspektive gemäß sind die Kapitel nicht nur thematisch geordnet, sondern so angelegt, dass die in ihnen jeweils zu untersuchende Konstellation von Texten auch ein bestimmtes Verhältnis zu Theologie sichtbar macht: Im ersten Kapitel geht es um ein *paradigmatisches* Verhältnis, das die messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit liest. Im zweiten Kapitel stellt sich die Frage, ob die Profanität einen religions- oder mindestens transzendenzkritischen Impetus beinhaltet. Hier geht es vor allem um die paradoxen Zuordnungen, die Agamben soteriologisch mit der Rede von einer Rettung durch Unrettbarkeit und offenbarungstheologisch mit der Rede von einer Offenbarung vornimmt, die das Nichts aller Dinge offenbart. Diese Zuordnungen können, so die These, als Realisierungen des paulinischen *Als-ob-nicht* gelesen werden, das die Texte in dieser Hinsicht performieren. Im dritten Kapitel sind vor allem Agambens theologiegeschichtliche Untersuchungen einschlägig, in denen er den Messianismus als Grenzvorstellung innerhalb einer religiösen Tradition entwickelt und entsprechend der christlich-theologischen Tradition eine Messianologie entgegensetzt, die dekonstruktiv eine andere Form von Theologie andeutet.

Theologisch gehört zum methodischen Aufriss ein weiterer Aspekt: Gerade für den Begriff *Messias* stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Theologie in den Texten Agambens. Ob dessen Zugriff auf die Tradition eher jüdisch

47 Vgl. die Formulierung Hans Blumenbergs: »Was jeweils das Verheißungsvolle ist und sein kann, hängt also ab von dem Zustand, den zu verlassen nur dem großen Heilbringer zuzutrauen ist. Das Messianische ist so relativ wie alle Absolutismen, in denen Endgültigkeiten der Befriedung und Erfüllung gedacht werden sollen«, Blumenberg, Hans: *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{9}2018, 269. Vgl. auch Scholems Überlegung, der Messianismus stamme »aus einer historischen Vision und der historischen Erfahrung und vor allem aus dem Gegenbild zu dieser Erfahrung in der Imagination der Juden«, Scholem, Judaica III, 154.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder eher christlich konturiert ist, wurde in der Sekundärliteratur verschiedentlich diskutiert. Um zunächst nur zwei konträre Beispiele zu nennen: Der katholische Theologe René Dausner bezeichnet Agamben neben Levinas explizit als »jüdische[n] Denker«[48] – für die Philosophin Petra Gehring steht Agamben umgekehrt »keineswegs in der jüdischen Tradition, sondern ist durch und durch katholisch geprägt«[49]. In der vorliegenden Untersuchung soll jeweils am Text evaluiert werden, welche Verbindungen von jüdisch- und christlich-theologischen Traditionen Agamben vornimmt. Dabei lautet die These, dass sein messianischer Diskurs eine *Überlagerung* verschiedenster Traditionen vornimmt und an einem Messianismus als *Paradigma menschlichen Handelns* arbeitet, das entsprechend nicht religiös funktioniert, sondern binäre Zuordnungen in Richtung einer messianischen Praxis, einer Art Lebens-Form, überschreitet.[50] Dem entspricht zumal Agambens messianisch orchestrierte Kritik der christlich-theologischen Tradition.

---

48 Dausner, Christologie, 353; Dausner spricht auch von der »je eigenen jüdischen Tradition« von Levinas und Agamben, ebd., 98, oder einer »Auseinandersetzung mit diesen jüdischen Positionen«, 353.

49 Gehring, Petra/Hartung, Gerald/Lettow, Susanne: *Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerald Hartung und Susanne Lettow*, zitiert nach: https://www.information-philosophie.de/index.php/de/philo/personal/thphil/?a=1&t=1149&n=2&y=1&c=60 (Abruf: 28.3.2019). Vgl. die Einschätzung von Brumlik, Micha: *Postmodern Views of the Founder of Christianity*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 243-253, hier 249, der Agamben als Christen bezeichnet, der Paulus mit christlichem Vorverständnis liest. Auf dieser Linie lässt sich auch Vivian Liskas Rede von einer Art Christianisierung jüdischer Texte bei Agamben einordnen: »Dass Benjamins Denken dabei – und sei es oft nur um ein Geringes – christologisch zurechtgerückt wird, um zuletzt auch Kafka zum Pauliner werden zu lassen, gehört zu den bedenklicheren Gesten in Agambens Oeuvre«, Liska, Vivian: *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 75-89, hier 78. An anderer Stelle hebt Liska Agambens Kritik an bestimmten Formen des Christlichen, zugleich aber seine *größere* Differenz zu jüdisch inspiriertem messianischem Denken hervor: »[T]he distance he takes from the messianic theories developed my modern Jewish thinkers from Gershom Scholem to Jacques Derrida is more elaborated in his writings«, Liska, Vivian: *The Messiah before the Law. Giorgio Agamben, Walter Benjamin and Kafka*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 159-174, hier 161. Claire Colebrook und Jason Maxwell deuten sogar die Möglichkeit an, Agambens Texte mit »conservative Catholic nostalgia« zu verbinden, was nur durch genaue Lektüre verhindert werden könne, Colebrook, Claire/Maxwell, Jason: *Agamben*, Malden, Massachusetts: Polity Press 2016, 92.

50 Vgl. die Einschätzung von Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 143, dass Agambens Römerbriefkommentar »die übliche Alternative zwischen einem jüdischem und einem christlichem Messianismus abbauen will«, was Wohlfahrt als einen »suggestiven aber problematischen Entwurf«, ebd., qualifiziert. Die vorliegende Arbeit liest Agambens Messiasdiskurs weniger als Abbau einer Alternative zwischen jüdischem und christlichem Messianismus etwa in Richtung eines universaleren religiösen Messianismus, sondern als Überschreitung der verschiedenen aufgerufenen Traditionen auf eine Praxis hin, die letztlich weder eigentlich jüdisch noch christlich, aber von unter der Voraussetzung eines bereits geschehenen messianischen Ereignisses gelesenen jüdischen Traditionen inspiriert, entwickelt wird. Vgl. nochmals die Rede von einer *Juxtaposition* jüdischer wie christlicher Motive bei Durantaye, Agamben, 415; von einem »merkwürdigen Gemisch« sprechen Colebrook/Maxwell, Agamben, 93, Übersetzung: HR.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I. Zeit und Stillstand – Erfahrung und Geschichte

In Agambens Text *Fabel und Geschichte. Überlegungen zur Krippe*, den die vorliegende Untersuchung bisher kommentiert hat, wird der Bericht über den Stillstand der Zeit aus dem Protoevangelium des Jakobus mit den Krippendarstellungen verglichen: Auch an der Krippe steht die Zeit still – aber nicht im Ausblick auf Ewigkeit, sondern in dem »messianischen Intervall zwischen zwei Augenblicken« (KuG 180), das Agamben als die *Zeit* der *Geschichte* bestimmt. Einleitend wurde vorgeschlagen, den unterbrechenden Stillstand mit Bezug auf Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*[1] oder die »Dialektik im Stillstand«[2] aus der *Passagenarbeit*[3] zu lesen. Die Überlegungen im Folgenden konstellieren verschiedene Texte Agambens mit mehr oder weniger expliziten Zeitreflexionen und diskutieren so einen ersten Begriff aus der in der Einleitung zitierten Bestimmung des Messianischen. Die Denkfigur[4] des *Stillstands* dient dabei als leitmotivischer Vektor, der die untersuchten Texte verbindet. Die Ausführungen in diesem

1 Benjamins *Thesen* werden im Folgenden zur besseren Vergleichbarkeit mit den deutschen Übersetzungen der Werke Agambens nach dem Text der *Gesammelten Schriften* mit der Sigle GS I und Seitenangabe zitiert; vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 691-704. Der Text in der Edition der Gesamtausgabe *Werke und Nachlaß* wird gelegentlich ebenfalls zitiert; vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. Herausgegeben von Gérard Raulet, Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Berlin: Suhrkamp 2010. Die Nummerierung der Thesen, die in einzelnen Fassungen Benjamins unterschiedlich ist, wird in der Nummerierung der *Gesammelten Schriften* verwendet; vgl. dazu die »Konkordanz der Fassungen« im Kommentarteil bei Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 240f.

2 Vgl. die Fragmente N 2a,3; N 3,1; N 10a,3 bei Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, 577f, 595.

3 Diese Untersuchung folgt der Empfehlung Irving Wohlfahrts, nicht vom *Passagen-Werk*, sondern mit Benjamins eigener Formulierung von der *Passagenarbeit* zu sprechen, vgl. Wohlfahrt, Irving: *Die Passagenarbeit*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 251-274, hier 251, sowie Skrandies, Timo: *Unterwegs in den Passagen-Konvoluten*, in: Lindner (Hg.), Benjamin-Handbuch, 274-284, hier 275.

4 Der Begriff der *Denkfigur* wird hier zunächst heuristisch verwendet: Er bezeichnet im Folgenden eine Figur im Sinne eines Gebildes oder einer Gestalt, also weniger einen bestimmten Terminus, als mehr eine *Operation* des Denkens, eine bestimme Art, Relationen vorzunehmen: Die Denkfigur hat insofern auch mit Agambens weiter unten zu skizzierendem Paradigmenbegriff und mit

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel behandeln sechs Texte: Zunächst geht es um den – messianischen – Stillstand in Agambens erstem Buch, *Der Mensch ohne Inhalt* (I.1), es folgt eine Untersuchung der in dem Text *Zeit und Geschichte* aus *Kindheit und Geschichte* vorgelegten Zeitreflexion (I.2). Im Anschluss wird Agambens Diskurs über die messianische Zeit in *Die Zeit, die bleibt* ausführlich nachvollzogen (I.3), bevor der Aufsatz *Nymphae* und der Vortrag *Difference and Repetition* (I.4) sowie abschließend im Sinne einer Coda ein kurzer Text über Cy Twombly (I.5) diskutiert werden. Mit der Auswahl der Texte anhand des Motivs des Stillstands ergibt sich eine parallele Linie, die mit Diskussionen von Kunstwerken beginnt und endet: So beschreibt dieses Kapitel auch eine Bewegung von Albrecht Dürer zu Cy Twombly, von messianischem Stillstand zu *fallender Schönheit*.[5]

I.1 Rhythmus und messianischer Stillstand

In Agambens erstem Buch, *L'uomo senza contenuto* aus dem Jahr 1970, begegnet die Denkfigur eines *Stillstands* in zwei verschiedenen Passagen, von denen eine explizit von »einer Art messianischem Stillstand« (*una sorta di arresto messianico*) (MoI 145/165) spricht. In beiden Fällen handelt es sich beim Kontext der Argumentation nicht um eine Reflexion über Zeit im engeren Sinne: Paragraph 9 des Buches unternimmt eine Untersuchung der »ursprüngliche[n] Struktur des Kunstwerks« (so der Titel von § 9, MoI 125-137/143-156), in der der Stillstand eine *Erfahrung* bei der Rezeption eines Kunstwerks beschreibt. Diese im weitesten Sinn ästhetische Erfahrung wird auf den *Rhythmus* eines Kunstwerks als dessen ursprüngliche Struktur hin ausgelegt. Die zweite Textstelle in § 10 interpretiert die geflügelte Gestalt auf Dürers Kupferstich *Melencolia I* im Kontext der Frage nach der Möglichkeit und den Modalitäten eines Traditionsbezugs als »Engel der Melancholie« (*L'angelo malinconico*) (so der Titel von § 10, MoI 138-152/157-174). Der hier vorgeschlagene Bezug der beiden Textstellen aufeinander erzeugt – so die These, die die Untersuchung im Folgenden anleitet –, eine gewisse Spannung zwischen der phänomenologischen Beschreibung einer Stillstands-*Erfahrung* einerseits und dem Stillstand als Beschreibung der Situation eines möglichen oder unmöglichen Traditionsbezugs andererseits. Die Denkfigur des Stillstands kann, so die Überlegung, unterschiedlich funktionalisiert werden. Im Folgenden ist also, mit den Begriffen, die im Titel dieses Kapitels der Untersuchung gegenübergestellt werden, nach dem Verhältnis von *Erfahrung* und *Geschichte* zu fragen.

I.1.a) Zur ursprünglichen Struktur des Kunstwerks

Vermittelt über ein Hölderlin-Zitat entfaltet Agamben in § 9 von *Der Mensch ohne Inhalt* im Rekurs auf die zeitliche Stillstandserfahrung ein Verständnis des *Rhythmus* als »ur-

einer bestimmten Lesart der Pathosformeln Warburgs zu tun; allerdings gewissermaßen auf eine Operation des Denkens abgebildet.

5 Vgl. zu Agambens Text zur *Zeitgenossenschaft*, NA 21-35, der in dieser Arbeit nicht eigens untersucht wird, z.B. die Ausführungen bei Dausner, Christologie, 294-308.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprüngliche[r] Struktur des Kunstwerks« (MoI 125).[6] Das Hölderlin-Zitat, mit dem die Argumentation einsetzt, lautet: »[A]lles sei Rhythmus, das ganze Schicksal des Menschen sei ein himmlischer Rhythmus, wie auch jedes Kunstwerk ein einziger Rhythmus sei, und alles schwinge sich von den Dichterlippen des Gottes […]«[7]. Den Begriff »Rhythmus« übernimmt Agamben und füllt ihn in der Folge begrifflich.[8] Bereits in der Wahl der Formulierung Hölderlins dürfte ein Charakteristikum von Agambens Argumentation angelegt sein: Im Anschluss nämlich greift er zeitdiagnostisch über die kunstphilosophische Frage hinaus und öffnet die Perspektive auf den *Raum der Welt* des Menschen:

> »Was der Mensch mit dem Kunstwerk zu verlieren droht, ist daher nicht einfach ein Kulturgut, so hoch man dessen Wert auch immer ansetzen will. […] Es ist vielmehr der Raum seiner Welt selbst, der Raum, in dem allein er bestehen kann als Mensch, als mit Handlungs- und Erkenntnisvermögen ausgestattetes Wesen« (MoI 136).

Diese geweitete Perspektive entspricht der Überlegung, dass, dem Hölderlin-Zitat gemäß, nicht nur jedes Kunstwerk, sondern auch das *ganze Schicksal des Menschen* Rhythmus sei – Agambens Auslegung des Zitats führt vom Kunstwerk zum Menschen zurück. Dabei wird der Begriff »Rhythmus« *zeittheoretisch* ausgelegt: Unter Verweis auf die Etymologie des Begriffs entwirft Agamben die Vorstellung eines zeitlichen *Fließens* (vgl. MoI 131). Zeit sei demnach – gemäß der »allgemeinen Vorstellung« (MoI 131/150) – das »reine Fließen, die bruchlose Aufeinanderfolge der Augenblicke (*susseguirsi incessante degli istanti*) in einer endlosen Reihe« (MoI 131f/150). In diesem kontinuierlichen Fließen jedoch scheint wiederum, so Agamben, der »Rhythmus, wie wir ihn uns gemeinhin vorstellen, eine Störung oder gar einen Stillstand (*una lacerazione e un arresto*)« (MoI 132/150) zu verursachen: Er unterbricht, wiederum im Rekurs auf eine nicht näher spezifizierte allgemeine Vorstellung (*come ce lo rappresentiamo comunemente*) formuliert, das Fließen der Zeit.

---

6 Agamben bezeichnet sein Anliegen als das einer »philosophischen Untersuchung über das Kunstwerk« (*ricerca filosofica sull'opera d'arte*), MoI 125/143. Mit Bezug auf den Text *Ohne Identität* von Emmanuel Levinas schlägt René Dausner eine Assoziation der Formulierung *ohne Identität* an die »sog. ›Sans-Papiers‹« vor, »an jene Menschen also, die ohne Papiere und damit identitätslos in Frankreich leben« und schließt an, dass Agamben »mit seiner ersten Publikation eine ähnliche Thematik unter dem Stichwort *Der Mensch ohne Inhalt* aufgegriffen« habe, Dausner, Christologie, 211. Diese These hat allerdings keinen Anhalt in Agambens Text: Der *Mensch ohne Inhalt* ist der *Künstler*, nicht der Mensch ohne Papiere, vgl. MoI 74 oder auch EuF 118f.

7 Zitiert nach MoI 125, Auslassung und Majuskel zu Beginn des Zitats ebd.

8 Leland de la Durantaye weist darauf hin, dass sich der Begriff des Rhythmus bei Heidegger und Benjamin prominent findet; er verweist auf Heideggers *Rimbaud vivant* sowie auf Benjamins Einleitung zum Trauerspielbuch als mögliche ungenannt bleibende Quellen; vgl. Durantaye, Agamben, 399f. Zu denken ist darüber hinaus erneut an das *Theologisch-politische Fragment*, in dem Benjamin vom »Rhythmus« des »vergehenden Weltlichen« und dem »Rhythmus der messianischen Natur« spricht, Benjamin, GS II, 204. Dass Agambens Ausführungen auch da, wo sie sich als Hölderlin-Kommentar inszenieren, im Untergrund des Textes von Verweisen auf Benjamin oder Heidegger getragen sein könnten, ist mit Blick auf die engen Bezüge auf beide Autoren in anderen Texten naheliegend; hier geht es allerdings lediglich um Agambens Begriffsbestimmung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf diese Weise kontrastiert Agamben ein Verständnis von Zeit als Kontinuität von Zeitpunkten mit einem Bruch innerhalb dieses Kontinuums. Dabei wechseln die Formulierungen des Textes grammatisch in die erste Person Plural und rufen eine Erfahrungsdimension auf, die, so suggeriert der Text, von seinem Autor wie von seinen Adressat:innen geteilt wird: Nach den zitierten Verweisen auf eine allgemeine Vorstellung der Zeit als fließender Chronologie konstatiert Agamben, dass »[d]iese Dimension der Zeit […] *uns* vertraut« ist (*la dimensione del tempo che ci è familiare*) (MoI 132, Hervorhebung: HR/150), und beschreibt den Rhythmus wie zitiert so, »wie *wir* ihn *uns* gemeinhin vorstellen« (MoI 132, Hervorhebungen: HR). Dies setzt sich in den folgenden Formulierungen fort, die Beispiele der Störungs- oder Stillstands-Wahrnehmung in der ersten Person Plural beibringen. Dabei wird der Begriff »Stillstand« im entsprechenden Absatz des Textes nicht weniger als viermal verwendet (vgl. MoI 132/150f), sodass auch die Wiederholung des Begriffes selbst eine rhythmische Schicht anlegt, die Agambens Anläufe zur Beschreibung der Erfahrung *unterbricht*.

Der Gegensatz von Zeit im Sinne einer kontinuierlichen Chronologie einerseits und einer Unterbrechung dieses Kontinuums andererseits begegnet auch in Texten, die in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung diskutiert werden: So wird in *Kindheit und Geschichte* die chronologische Zeitvorstellung mit einem *kairologischen* Zeitverständnis kontrastiert[9]; damit korrespondiert in *Die Zeit, die bleibt* sowie dem unter dem Titel *Kirche und Reich* publizierten Vortrag aus dem Jahr 2009 das Verständnis der messianischen Zeit als Jetzt-Zeit, die »in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt« (Zdb 81, vgl. KR 17).[10] Der Begriff *Rhythmus* bedingt, dass Agamben die Störungs- oder Stillstands-Erfahrung in *Der Mensch ohne Inhalt* zuerst am Beispiel der *Musik* als einer Kunst präzisieren kann, in der sowohl der Zeitfluss als auch der Rhythmus als Gliederung dieses Fließens deutlich *erlebbar* sind. Für Agamben nehmen

> »wir in einem musikalischen Werk, auch wenn es offenbar in gewisser Hinsicht in der Zeit stattfindet, den Rhythmus als etwas wahr, das sich der ständigen Flucht der Augenblicke entzieht (*il ritmo come qualcosa che si sottrae alla fuga incessante degli istanti*) und darum als die Gegenwart des Zeitlosen in der Zeit (*quasi come la presenza dell'atemporale nel tempo*) erscheint« (MoI 132/150).

Diese Zeiterfahrung bei *auditiver* Wahrnehmung veranschaulicht Agamben auch an der *Betrachtung* eines Kunstwerks sowie, überraschenderweise, einer Landschaft. Die Be-

9 Vgl. unten Kapitel I.2. Der kritische Impetus gegenüber der chronologischen Zeitvorstellung wird in *Kindheit und Geschichte* deutlicher akzentuiert als in § 9 von *Der Mensch ohne Inhalt*; hier geht es zunächst um die *Erfahrung* einer Unterbrechung der Zeit.

10 Dieses Verhältnis wird in *Die Zeit, die bleibt* auch anhand der zeitlichen Struktur des *Reims* behandelt. In Bezug auf das Reimschema der Sestine formuliert Agamben: »Die chronologische Folge der homogen-linearen Zeit ändert sich […] völlig, um sich zu rhythmischen [!] Einheiten (*costellazioni ritmiche*) zu fügen«, Zdb 95/80. Mit der Konstellation von *Der Mensch ohne Inhalt* mit den Ausführungen zur messianischen Zeit im dreißig Jahre später publizierten Römerbriefkommentar wird eine theologisch wichtige Frage berührt: Ob und wie nämlich die messianische Zeit konkret *von uns erfahren* werden kann – ob also, anders gesagt, auch in ihrem Fall ein Rekurs auf eine erste Person Plural möglich wäre.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trachtung ermögliche eine Erfahrung, die er als »Stillstand in der Zeit (*un arresto*), als wären wir plötzlich in eine ursprünglichere Zeit (*un tempo più originale*) versetzt worden« (MoI 132/151), beschreibt. Sowohl beim Hören von Musik als auch bei der Betrachtung von Kunstwerk oder Landschaft erscheint der Rhythmus als Gegenwart von *Zeitlosem* oder einer *ursprünglicheren Zeit*. Dass auch die Betrachtung einer Landschaft in der kunstphilosophischen Untersuchung angeführt wird, verwundert; die Auslegung der in Rede stehenden Erfahrung verzichtet in der Folge entsprechend auf dieses Beispiel.[11] Signifikant für den Zusammenhang der vorliegenden Studie ist, dass Agamben die Erfahrung der Unterbrechung eines Zeitkontinuums offenbar in privilegierter Weise der Kunstrezeption zuspricht, ihre Möglichkeit darüber hinaus aber ebenfalls vorsieht. Dieser Spur ist in den nächsten Abschnitten weiter nachzugehen. Anzufragen wäre allerdings, ob die Überlagerung des chronologisch vorgestellten Zeitablaufs mit einer zusätzlichen – oder ursprünglicheren – rhythmischen Zeitschicht im Fall des musikalischen Kunstwerks, dessen *Material* Zeit ist und das Agamben als erstes Beispiel anführt, nicht naheliegender ist als im Fall der Betrachtung von Kunstwerk oder Landschaft:[12] Dass der Rekurs auf die Erfahrung eines Stillstands argumentativ ausreicht, um den Rhythmus *strukturell* als »ursprüngliche Struktur« oder »originären Charakter« (MoI 125) des Kunstwerks zu bestimmen, wäre genauer zu begründen. Signifikant ist allerdings Agambens argumentativer Rekurs auf eine *Erfahrung* zur Begründung einer Struktur.

I.1.b) Der Rhythmus als *epochē*

Den Rhythmus entwickelt Agamben als *Struktur* eines Kunstwerks, die die Stillstandserfahrung bei der Rezeption bewirkt und auf eine »ursprünglichere Zeit« (*tempo più originale*) verweist oder in eine »ursprungsnähere Dimension« (*una dimensione più originale*) (beide Zitate MoI 132/151) versetzt. Der Rhythmus ist so durch die doppelte Eigenschaft charakterisiert, eine »ursprüngliche ›Differenz‹ in der Dimension der Zeit« zu offenbaren und diese Differenz »zugleich in der eindimensionalen Flucht der Augenblicke«

11 Die Passage über die Betrachtung der Landschaft könnte ein Echo von Benjamins *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* sein, wo dieser den Aura-Begriff »an dem Begriff einer Aura von natürlichen Gegenständen zu illustrieren« empfiehlt, Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: ders.: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 431-508, hier 479. Auch die Formulierung Agambens erinnert an die von Benjamin: Bei Benjamin heißt es: »An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft […]«, ebd.; Agamben formuliert: »So bemerken wir, wenn wir ein Kunstwerk oder eine im Licht ihrer eigenen Anwesenheit liegende Landschaft (*un paesaggio immerso nella luce della sua presenza*) vor uns sehen […]«, MoI 132/150.

12 Dies allerdings wohl nur der Tendenz nach: Juliane Rebentisch weist darauf hin, dass »selbst die ideal ›gleichzeitige‹ Raumkunst der Malerei schon bei Lessing mit einem Index von Zeitlichkeit versehen ist – und zwar vermittelt über die Produktivität der Einbildungskraft, die allein das Kunstwerk prozessual freizusetzen vermag«, Rebentisch, Juliane: *Ästhetik der Installation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 150, vgl. zum Zusammenhang ebd., 146-151. Diese prozessual freigesetzte Produktivität der Einbildungskraft wäre dann wiederum für das Beispiel der Landschaft eigens zu begründen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(MoI 133) zu verbergen, Zeit und Stillstand also zu artikulieren. Daher beschreibt Agamben den Rhythmus als *epochē*, als Darbringen und gleichzeitiges Verbergen einer Gabe (vgl. MoI 132f):[13]

> »Der Rhythmus gewährt den Menschen sowohl das ekstatische Verweilen in einer ursprünglicheren Dimension (*una dimensione più originale*) als auch den Abstieg in das Verrinnen der meßbaren Zeit (*la caduta nella fuga del tempo misurabile*). Er hält *epochal* das Wesen des Menschen, hält es in der *epochē*, beschenkt ihn somit mit dem Sein ebenso wie mit dem Nichts« (MoI 133/151f).

Aus dieser doppelten Struktur ergibt sich eine weitergehende Funktion: Als *Ekstase* im zeitlichen Sinne eröffnet der Rhythmus dem Menschen »den Raum seiner Welt« (*lo spazio del suo mondo*) (MoI 133/152) oder auch »zwischen Vergangenheit und Zukunft den Raum seiner Gegenwart (*il proprio spazio presente*)« (MoI 135/154). Ein *Intervall*, ein Zwischen-Raum innerhalb der Zeit also, der als der Raum der Gegenwart des Menschen entwickelt wird. Bereits hier öffnet sich der kunstphilosophische Ansatz; zugleich wird deutlich, dass es Agamben beim Rhythmusbegriff nicht etwa um eine *Komposition* des Kunstwerks im Sinne der Beschaffenheit einzelner Elemente oder deren klein- wie großformale Anordnung geht. Stattdessen wird das Kunstwerk für Agamben durch den Rhythmus und die *epochē* als seiner ursprünglichen Struktur

> »in einer Dimension [situiert], in der es um die Struktur des In-der-Welt-Seins des Menschen (*dell'essere-nel-mondo dell'uomo*) und um sein Verhältnis zur Wahrheit und zur Geschichte selbst geht. Indem es dem Menschen seine authentische zeitliche Dimension (*la sua autentica dimensione temporale*) eröffnet, erschließt das Kunstwerk ihm zugleich den Raum seiner Zugehörigkeit zur Welt (*lo spazio della sua appartenenza al mondo*). Nur dieser Dimension kann er das ursprüngliche Maß seines Aufenthalts auf der Erde entnehmen, und allein dort findet er im unaufhaltsamen Fließen der linearen Zeit die Wahrheit seiner eigenen Gegenwart wieder« (MoI 134/152).

Analoge Formulierungen begegnen in den Zeitreflexionen von *Kindheit und Geschichte*, in denen von der »ursprüngliche[n] Dimension des Menschen« (*dimensione originale dell'uomo*) und seinem »ursprüngliche[n] Ort« (*luogo originale*) die Rede ist (KuG 151/106f). Auch in diesem späteren Text erschließt eine *Erfahrung* diesen Ort – allerdings ist es nicht die ästhetische Erfahrung bei der Rezeption von Kunst, sondern die Erfahrung des *Genusses*, und zwar, analog zu *Der Mensch ohne Inhalt* formuliert, für denjenigen, »der in der *epochḗ*[14] des Genusses der Geschichte als seiner ursprünglichen Heimat eingedenkt« (KuG 152). Bereits hier deutet sich an, wie Agamben von ähnlichen Formulierungen

---

13 Agamben weist auf den Einfluss Heideggers, insbesondere des Vortrags *Zeit und Sein*, auf diese Überlegungen hin. Ein Vergleich der Texte kann hier nicht geleistet werden; begriffliche Korrespondenzen bestehen etwa in der Vorstellung eines »Geben[s], das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht« oder dem auch bei Heidegger begegnenden Begriff der ἐποχή, Heidegger, Martin: *Zeit und Sein*, in: ders.: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 14, Zur Sache des Denkens. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2007, 3-30, hier 12 und 13.

14 Transliterationen aus dem Griechischen werden im Folgenden in der Schreibweise wiedergegeben, die die Übersetzung des jeweiligen Textes von Agamben verwendet; *epochḗ* wird in der deut-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in unterschiedlichen Kontexten oder zur Beschreibung unterschiedlicher Erfahrungen Gebrauch machen kann. Einen Rückbezug des Genusses in *Kindheit und Geschichte* zum Rhythmus in *Der Mensch ohne Inhalt* stellt Agamben im Übrigen nicht explizit her, sodass die Dimensionen von ästhetischer Erfahrung und Genuss als *epoché* nicht vermittelt werden.[15]

Die Erschließung der Gegenwart als Raum »zwischen Vergangenheit und Zukunft« (MoI 135) verweist bereits an dieser Stelle der Argumentation, deutlicher allerdings noch, wie Vivian Liska gezeigt hat, im anschließenden § 10, auf einen Text Hannah Arendts; dieser Bezug wird im nächsten Abschnitt referiert.[16] Außerdem stellt die spezifisch topologische Erschließung der Gegenwart als Zwischen*raum* ein Beispiel für Agambens theoretische Arbeit an und mit räumlichen Modellen dar.[17] Der theoretische Ertrag des *topologischen* Denkens dürfte dabei darin bestehen, dass Agamben Räume oder Zonen *aus verschiedenen Perspektiven* vermessen kann: Weiter oben wurde auf das Changieren der Begriffe verwiesen, das verschiedenen Perspektiven, verschiedenen

---

schen Version von *Kindheit und Geschichte* mit Makron und Akut, in *Der Mensch ohne Inhalt* lediglich mit Makron transliteriert.

15 Die Interpretation hängt auch von Agambens Bestimmung des Ursprungsbegriffs ab, der zumal für die Methode der philosophischen Archäologie von Bedeutung ist; vgl. unten Kapitel III.3.d. Hier kann dieser Begriff nicht untersucht werden; vgl. aber die luziden Überlegungen bei Durantaye, Agamben, 34-38 und 50ff: Unter Bezug auf Benjamins Trauerspielbuch und Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerks* zeigt Durantaye, dass Agambens Rede vom Ursprung sich nicht auf eine entfernte Vergangenheit bezieht, vgl. ebd., 35, sondern dass der Ursprung als dynamisches Potenzial der Gegenwart zugehört. Darüber hinaus interpretiert Durantaye den Ursprungsbegriff in *Der Mensch ohne Inhalt* überzeugend im Hinblick auf den in späteren Schriften Agambens entwickelten Begriff der *Potenz*: Der Ursprung sei insofern »not a completed state that then gave rise to a series of successive ones. Instead, it is a continuing potential for growth and change«, ebd., 50f. Vgl. dazu bei Agamben z.B. den 2014 in der Sammlung *Die Erzählung und das Feuer* publizierten Text *Strudel*, EuF 59-63, mit Bezug auf Benjamins Trauerspielbuch und die Bestimmung der Ursprungs als Strudel im Fluss des Werdens, der das Entstehungsmaterial in seine Rhythmik (!) hineinreißt. Für eine *theologische* Rezeption des Ursprungsbegriffes wäre daher an eine – durchaus messianisch zu konnotierende – Form der Transzendenz des Gegebenen zu denken; eine theologische Deutung im Sinne einer Rückkehr ins Paradies, wie Dausner für die analogen Überlegungen in *Kindheit und Geschichte* angeregt hat, scheint weniger einleuchtend zu sein, vgl. Dausner, Christologie, 257. Da der Ursprung jeweils gegenwärtig ist, urteilt Durantaye überzeugend: »Agamben is not referring to a belletristic Eden to which we might all return«, Durantaye, Agamben, 37.

16 Vgl. Liska, Vivian: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit. Arendt, Agamben und Kafka*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 191-206.

17 Vgl. dazu ausführlich Schössler, Raum und Bild, 293. Schössler spricht von »topologischen Strukturen« oder »dekonstruktivistischen Raummodellen«, ebd. Allerdings wäre anzufragen, ob Schössler Agambens Verfahren vollständig überzeugend beschreibt, wenn sie seine Texte als »interdisziplinär angelegt[e] Montagen«, ebd., 299, oder »eklektizistische Zitat-Sammlungen«, die »Tableaus« generieren, ebd., 295, bezeichnet. Demgegenüber wird hier die These vertreten, dass Agambens Zugriff auf seine Quellen nicht lediglich montierend, sammelnd, eklektisch ist, sondern als solcher bereits eine interpretierende Arbeit mit ihnen einschließt. Vgl. dazu Agambens mit Benjamin-Zitaten entwickelte Überlegungen zum *Zitat* bei MoI 138-142 sowie zu Agambens topologischem Denken auch die Einschätzung von Eva Geulen, dass sich Agambens »Visualisierungskraft […] in einem topologischen Denkstil [bezeuge], auf den zahlreiche räumliche Begriffe wie ›Schwelle‹ oder ›Zone‹ hinweisen«, Geulen, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius ²2009, 28.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kartographien eines Raumes – oder: eines Textraums – entspricht. Mit einem *räumlichen* Modell wird die Übergängigkeit der Dimensionen oder der Strukturen beschreibbar und ergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Paradigmen und Beispiele, aber auch verschiedene Texte Agambens aneinander zu vermitteln.

Für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung ist ein weiterer Aspekt von Bedeutung: Agambens Überlegungen zur ursprünglichen Struktur des Kunstwerks klingen mit einer Krisendiagnose aus, die seinem Projekt einer Destruktion der Ästhetik (vgl. MoI 14) korrespondiert. Im *Heute*, an das sich der Text richtet, sei die entfaltete Struktur des Kunstwerks *verborgen* – und zwar durch die Rezeption von Kunst im *ästhetischen* Paradigma.[18] Entsprechend wäre das Bedenken – und: *Erfahren* – des Rhythmus in der Doppelung von ästhetischer Erfahrung und ihrer Auslegung als *epochē* eine Möglichkeit, dem zu begegnen. Damit werden kritische Diagnose und Ausweg verschränkt, denn die diagnostizierte Krise beinhaltet das rettende Potenzial zur Umcodierung der Situation. Worin genau besteht dieses Potenzial? Für die Argumentation in *Der Mensch ohne Inhalt* wie für die analogen Partien in anderen Texten Agambens ist die These dieser Untersuchung, dass es um die *Erkenntnis* der je als problematisch diagnostizierten Entwicklungen oder Strukturen geht. Diese Erkenntnis beschreibt Agamben an zwei Stellen von *Der Mensch ohne Inhalt* mit einer Wendung, die auf Walter Benjamin zurückgehen dürfte:[19] Am Ende von Benjamins Trauerspielbuch steht die Überlegung, dass »aus den Trümmern großer Bauten die Idee von ihrem Bauplan eindrucksvoller spricht als aus geringen noch so wohl erhaltenen«[20]. Agambens Formel übernimmt das architektonische Bild, variiert die *Trümmer* jedoch zu *Flammen*, sodass bei ihm »der grundlegende architektonische Mangel eines Hauses erst in dem Moment sichtbar wird, in welchem es in Flammen steht« (MoI 14/17).[21] Während *Trümmer* auf eine in der Vergangenheit geschehene Zerstörung verweisen können, erscheinen *Flammen* als gegenwärtige Gefahr. Das damit angedeutete methodische Prinzip wird in späteren Texten Agambens weiterentwickelt: Das *Heute* des Textes wird als katastrophische Situation beschrieben; gerade in der Katastrophe werden jedoch die Mängel sichtbar: Das Heute erscheint so als möglicher Punkt eines *Umschlags*[22], als *krisis*.

---

18 Durantaye hat darauf hingewiesen, dass *Der Mensch ohne Inhalt* auch mit Hegels Satz vom Ende der Kunst arbeitet, vgl. Durantaye, Agamben, 30f, und z.B. MoI 70ff. Implizit entwickelt § 9 mit der Rede von der Verkennung der ursprünglichen Struktur des Kunstwerks durch die ästhetische Betrachtungsweise eine mögliche Begründung für Hegels Formulierung. Vgl. zum Problemkomplex insgesamt z.B. Geulen, Eva: *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002 sowie den Verweis auf MoI 152 ebd., 15.

19 Darauf weisen z.B. Liska, Tradierbarkeit, 204, und Durantaye, Agamben, 51f, hin.

20 Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders.: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 203-430, hier 409.

21 Vgl. MoI 152/172, wo im Original die gleiche Formulierung verwendet wird, sowie KuG 190/141, wo vom »grundlegende[n] architektonische[n] Plan bei einem brennenden Haus« die Rede ist. Vgl. motivisch ähnlich den am Ende von § 5 gegebenen Ausblick, dass es möglich wäre, »den Phönix des ästhetischen Urteils von Kopf bis Fuß in Flammen aufgehen zu lassen, um einen ursprünglicheren oder anfänglicheren Zugang zum Denken der Kunst zu eröffnen«, MoI 69/77.

22 So mit einer Formulierung, die in der deutschen Übersetzung von *Stanzen* verwendet wird, vgl. z.B. S 29/13; im Original spricht Agamben vom *rovesciamento dialettico*. Der Aspekt des *Umschlags* wurde

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entsprechend zitiert Agamben gegen Ende von § 9 Heideggers Formulierung: »Vielleicht ist jede andere Rettung, die nicht von dort kommt, *wo die* Gefahr ist, noch im Unheil«[23]. Wie genau funktioniert diese Rettung? Was verursacht oder markiert den rettenden Umschlag? Handelt es sich um eine Rettung *von außen*, oder sogar um einen soteriologischen Automatismus, der die Krise als solche zum Medium der Rettung machte und mit Blick auf Agambens Überlegungen etwa zu Auschwitz problematische Konsequenzen hätte[24] – oder kann menschliches Handeln diesen Umschlag herbeiführen?[25] Die hier vorgeschlagene These lautet, nochmals, dass es bei den Katastrophenszenarien, die Agamben beschreibt, weniger um einen sich unversehens vollziehenden Umschlag geht, als mehr um die Sichtbarkeit struktureller Probleme, die die Krise in besonderem Maße exponiert.[26]

---

in der Literatur zu Agamben ausführlich behandelt, vgl. beispielsweise Durantaye, Agamben, v.a. 40-43, oder Geulen, Agamben, 136ff, beide mit Bezug auf Heidegger und Hölderlins *Patmos*.

23 Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?*, in: ders: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1970, Bd. 5, Holzwege, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, 269-320, hier 296, Hervorhebung bei Heidegger.

24 Vgl. in etwas anderem Zusammenhang die scharfe Kritik von Oliver Marchart, der von einer »über die theologische Kategorie des Rests vermittelte[n] hochproblematische[n] Angleichung von nationalsozialistischer Massenvernichtung und messianischer Errettung«, Marchart, Oliver: *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 10-28, hier 17, spricht. Eine solche in der Tat hochproblematische Angleichung scheint Agamben jedoch in den von Marchart inkriminierten Passagen nicht explizit vorzunehmen. Eher scheint es um einen paradigmatischen Transfer zu gehen; um einen Rest-Begriff, der theoretisch auch im messianischen Paradigma entwickelt werden kann, ohne bereits Ausweis einer Angleichung von Massenvernichtung und messianischer Zeit zu sein oder im Lager in privilegierter Weise erkennbar zu sein. Dass Agamben den Rest-Begriff gegen Ende seines Auschwitz-Buches messianisch entwickelt, ist allerdings mindestens missverständlich.

25 Unmittelbar vor der von Agamben zitierten Passage zitiert Heidegger zwei Verse aus Hölderlins *Patmos*: »Wo aber die Gefahr ist, wächst | Das Rettende auch«, zitiert nach Heidegger, Wozu Dichter?, 296. Agamben bezieht sich an anderer Stelle explizit auf *Patmos*, vgl. z.B. WAb 66 oder EuF 31f; vgl. auch seine Analyse einer »doppelten Polarität«, S 36, der Melancholie in *Stanzen*. In diesem Zusammenhang verwendet Agamben eine Formulierung, die auf Hölderlin verweisen könnte: »Erst, wenn man auf diese wechselseitige Durchdringung von Acedia und Melancholie Bezug nimmt, deren doppelte innere Zerrissenheit in der Vorstellung eines tödlichen Risikos gewahrt bliebt [sic], welches den edelsten menschlichen Intentionen innewohnt, oder *eines Rettenden, das in der höchsten Gefahr schlummert* […]«, S 37, Hervorhebung: HR. Bezieht sich die hervorgehobene Passage tatsächlich auf Hölderlin, so wäre zugleich eine Differenz sichtbar: Das *Wachsen* des Rettenden, das im weitesten Sinne organisch, als Entwicklung verstanden werden kann, fasst Agambens Rede von den Gegensätzen von Schlummern und impliziertem Erwachen eher als einen plötzlichen Umschlag. In *Der Mensch ohne Inhalt* scheint sich dieser Umschlag dennoch nicht automatisch zu vollziehen, so als würde das Rettende in der Gefahr gewissermaßen selbsttätig heranwachsen – er vollzieht sich erst aufgrund einer *Erkenntnis* der Gefahr, die Voraussetzung zur Handlung ist.

26 Vgl. die luziden Überlegungen bei Khurana, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 29-44, der die »irritierende Nähe«, ebd., 34, der Figuren von Katastrophe und Rettung dadurch erklärt, dass zwischen ihnen die Relation einer *»ethischen Modifikation«*, ebd., 35, bestünde: Entsprechend seien Agambens »Projekte weder als utopische noch als restaurative [zu] begreifen. […] Die viel verspre-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.1.c) Der Bruch der Überlieferung und der melancholische Engel

Gemäß § 9 von *Der Mensch ohne Inhalt* ist die Betrachtung eines Kunstwerks besonders geeignet, Anlass einer zeitlichen Stillstandserfahrung zu sein. Im unmittelbar anschließenden § 10 stellt Agamben die Voraussetzungen einer solchen Erfahrung selbst her, indem er ein Kunstwerk interpretiert und das Dargestellte für die eigene Gegenwart aktualisiert. Angesichts der beschriebenen zeitdiagnostischen Perspektive verwundert indessen, dass dieses Kunstwerk über 450 Jahre vor der Publikation von Agambens Buch entstanden ist. Mit dieser Überlegung ist bereits der inhaltliche Ansatz von § 10 berührt: Agamben führt seine Destruktion der Ästhetik mit der Diagnose eng, dass die Gegenwart des Textes von einer Unmöglichkeit der *Überlieferbarkeit* von Kultur gekennzeichnet sei. Während Kultur in einem traditionsverhafteten gesellschaftlichen System im Vollzug ihrer Tradition und der Performanz ihrer Überlieferung als lebendige existiere, sei der funktionierende Überlieferungszusammenhang gegenwärtig zerbrochen und hätten sich der Akt der Überlieferung und das zu überliefernde Objekt voneinander getrennt. Damit steht das Verhältnis zur jeweiligen Vergangenheit zur Diskussion:

> »Der Bruch der Tradition, für uns heute ein *fait accompli* (*per noi oggi un fatto compiuto*), eröffnet in Wirklichkeit eine Zeit, in der es keine Möglichkeit der Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen gibt außer der endlosen Anhäufung des Alten innerhalb einer Art monströsen Archivs (*l'infinita accumulazione del vecchio in una sorta di archivio mostruoso*) oder aber der Entfremdung, die mit den Mitteln ins Werk gesetzt wird, die eigentlich der Überlieferung dienen sollten« (MoI 143/163).

Ein Vergangenheitsbezug im Modus der lebendigen Überlieferung ist für Agamben demnach – *heute* und für *uns* – unmöglich geworden. So steht »der Fortbestand der Kultur selbst auf dem Spiel« (MoI 147/167), wobei Agamben das Zutreffen der Diagnose weder argumentativ untermauert noch ihre Gültigkeit für die eigene Gegenwart plausibilisiert, sondern wiederum an eine durch die erste Person Plural aufgerufene Evidenz appelliert. Um die gegenwärtige Situation emblematisch zu illustrieren, führt er die Figur des »Engel[s] der Melancholie« ein: Wie sich Benjamin in These IX auf Klees Bild *Angelus Novus* bezieht, so übernimmt auch Agamben seine Engelfigur nicht aus einem religiösen oder theologischen Kontext, sondern aus der bildenden Kunst – aus Dürers Kupferstich *Melencolia I* von 1514: »Ist Klees *Angelus Novus* der Engel der Geschichte, so gibt es keine bessere Darstellung des Engels der Kunst (*l'angelo dell'arte*) als jene melancholische und geflügelte Kreatur des Dürer-Stichs« (MoI 145/164f).

---

chende Figur wird vielmehr konstituiert durch die sich zurückbeugende Bewegung eines Ethos, das sich auf die bestehende Konstellation bezieht«, ebd., 42. Entsprechend schließt Khurana in einem anderen Text unter Bezug auf die Denkfigur der messianischen Verrückung für die kommende Politik, es sei »die einzige Möglichkeit [für diese Politik, HR], um sofort und unmittelbar zu wirken und nicht einfach die Form einer fernen Utopie anzunehmen, der gegenwärtigen Situation zugleich extrem ähnlich zu sein und dennoch – ganz anders«, Khurana, Thomas: *Leben und sterben lassen. Giorgio Agambens Buch »Homo sacer« und seine Rezeption*, in: Texte zur Kunst 12 (2002), Heft 45, 122-127, hier 126. Stärker den Aspekt der Erkenntnis unterstreicht Alex Murray: »For Agamben it is through an understanding of the crisis, of the contradictions inherent in systems and structures, that one can understand how to bring them to a grinding halt«, Murray, Agamben, 3.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während Benjamins Engel der Geschichte vom Sturm des Fortschritts in die Zukunft getrieben wird, hat sich dieser Sturm im Fall des Engels der Kunst gelegt. Agambens Beschreibung von dessen Situation variiert die oben referierte Beschreibung des Rhythmus als ursprünglicher Struktur des Kunstwerks, führt aber auch das Adjektiv *messianisch* ein. Demnach scheint nämlich

> »der Engel der Kunst […] eingetaucht zu sein in eine Dimension der Zeitlosigkeit, als wäre das Kontinuum der Geschichte von irgend etwas unterbrochen worden, das die umgebende Realität in einer Art messianischem Stillstand eingefroren hätte« (*l'angelo dell'arte sembra immerso in una dimensione atemporale, come se qualcosa, interrompendo il* continuum *della storia, avesse fissato la realtà circostante in una sorta di arresto messianico*) (MoI 145/165).

Während die »Dimension der Zeitlosigkeit« an die »Gegenwart des Zeitlosen in der Zeit« aus § 9 erinnert (MoI 132/150), war die Unterbrechung des Kontinuums in einem Stillstand – allerdings der *Zeit*, nicht der *Geschichte* (*si spezza il* continuum *del tempo*, 154) – in § 9 als Erfahrung der originären Struktur des Kunstwerks entfaltet worden. Dürers Engel, so scheint es, macht selbst die Erfahrung, die Agamben zuvor beschrieben hatte. Allerdings ändert sich die Bewertung dieser Situation: Der Engel der Kunst hält sich nicht in der »ursprungsnäheren Dimension« (MoI 132) auf, die der Rhythmus eröffnete, sondern befindet sich in der diagnostizierten Situation der unterbrochenen Überlieferung. Deshalb scheinen

> »die Gebrauchsgegenstände des aktiven Lebens und die anderen Objekte, die um den melancholischen Engel verteilt sind, ihre Bedeutung verloren zu haben – eine Bedeutung, die ihnen ihr alltäglicher Gebrauch verliehen hatte (*la loro utilizzabilità quotidiana*) – und mit einem Entfremdungspotential aufgeladen zu sein, das sie zu Chiffren des Unbestimmbaren werden läßt« (MoI 145/165).

Die Gegenstände zu Füßen des Engels haben ihre durch die Überlieferung gewährleistete Verständlichkeit verloren. Als solche können sie nicht mehr wie traditionell geregelt *gebraucht* werden, sondern nur mehr im Modus des Zitats, das sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausspreng (vgl. MoI 138), vor dem Engel der Kunst auftauchen. Der Engel hat insofern eine ambivalente soteriologische Funktion:

> »Die Erlösung, die der Engel der Kunst der Vergangenheit bietet, indem er sie herbeizitiert und ihr damit die Möglichkeit gibt, am Tag des ästhetischen Jüngsten Gerichts außerhalb ihres wirklichen Kontexts zu erscheinen, ist darum der Tod (genauer: die Unfähigkeit, zu sterben) im Museum der Ästhetik«[27] (*La redenzione che l'angelo dell'arte offre al passato citandolo a comparire fuori del suo contesto reale nell'ultimo giorno del Giudi-*

27 Die hier implizite Kritik am Museum als Ort einer lediglich ästhetischen Betrachtungsweise wird in einem 35 Jahre später publizierten Text Agambens wieder aufgenommen, vgl. PR 70-91, v.a. 82, wo das Museum als Ausstellung einer »Unmöglichkeit des Benutzens, des Wohnens, des Erlebens«, definiert wird. Die Verbindung von *Der Mensch ohne Inhalt* zu Agambens Überlegungen zur Strategie der *Profanierung* stellt überzeugend auch Durantaye, Agamben, 399, her. Auch hier zeigt sich die Kontinuität von Agambens Denken und seinen Begriffen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zio estetico non è cioè nient'altro che la sua morte (o, meglio, la sua impossibilità di morire) nel museo dell'esteticità) (MoI 145f/165).

Benjamins Engel der Geschichte steht – in Agambens in *Der Mensch ohne Inhalt* vorgelegter Deutung – für die Situation des Menschen, der sich nicht mehr auf die Vergangenheit beziehen kann und sich daher in der Zeit verliert. Agambens Engel der Kunst ist in einer komplementären Situation: Zwar bedrängt ihn kein Sturm – aber der Vergangenheitsbezug funktioniert in der diagnostizierten Situation des Traditionsbruchs nur noch als ästhetische Betrachtung, der der Rhythmus als ursprüngliche Struktur des Kunstwerks verschlossen bleiben muss. Analog ändert Agamben die Bezeichnung des Engels wenig später in »Engel der Ästhetik« (*angelo dell'estetica*) (MoI 148/168), ohne dies eigens zu begründen. Beide Engelsfiguren stehen bei Agamben für die Unmöglichkeit, sich im Rahmen einer lebendigen Überlieferung auf Vergangenheit beziehen zu können:[28] »Der Engel der Geschichte, dessen Flügel sich im Sturm des Fortschritts verfangen haben, und der Engel der Ästhetik, der die Ruinen der Vergangenheit in einer der Zeit enthobenen Dimension (*in una dimensione atemporale*) fixiert, sind untrennbar miteinander verbunden« (MoI 148/168).

Gerade vor dem Hintergrund des konstatierten Überlieferungsbruchs ist Agambens Dürer-Interpretation jedoch überraschend, weil sie selbst einen mindestens doppelten Traditionsbezug enthält: So wäre erstens zu fragen, warum sich Agamben für sein emblematisches Bild des Engels der Kunst – oder der Ästhetik – gerade auf Dürers Stich aus dem Jahr 1514 beziehen kann, also ein Fundstück des »monströsen Archivs« (MoI 143) der akkumulierten Vergangenheit entnimmt und selbst im Modus eines interpretierenden Zitats auf ein solches Archiv zurückgreift. Gemäß Agambens Diagnose hat »die angehäufte Kultur ihre lebendige Bedeutung verloren und hängt über den Menschen nun wie eine Bedrohung, in der sie sich in keiner Weise wiederfinden können« (MoI 143/163) – gerade deshalb wäre zu fragen, warum Dürers Stich für Agamben offenbar *keine* Bedrohung darstellt. Dies gilt auch angesichts der Tatsache, dass der Dürer-Bezug Agambens eine Parallele wiederum bei Benjamin hat.[29]

---

28 Dem entspricht ein weiteres: Agamben zitiert Benjamins IX. These fast vollständig, paraphrasiert sie aber auch, um Engel der Geschichte und Engel der Kunst zu parallelisieren: Er schreibt, dass »die Ereignisse der Vergangenheit dem Engel der Geschichte als eine Anhäufung *unentzifferbarer* Trümmer einer Katastrophe erscheinen«; kurz darauf heißt es: »Die Vergangenheit, die der Engel der Geschichte nicht mehr zu *deuten* weiß«, beide Zitate MoI 145, beide Hervorhebungen: HR. In beiden Fällen legt Agambens Paraphrase den Fokus auf die *Deutung* der Vergangenheit. Diese Perspektive erschließt sich aus dem Kontext der Thesen und aus einzelnen Formulierungen; nichtsdestotrotz scheint Benjamins Engel der Geschichte eher ein *rettender* als ein *hermeneutischer* Engel zu sein: »Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen«, Benjamin, GS I, 697. Erst die *Deutung*, die Agamben dem Benjamin'schen Engel gibt, plausibilisiert die enge Verbindung der beiden Engelgestalten.

29 Darauf weist Liska, Tradierbarkeit, 200, hin: Vgl. nämlich die Erwähnung von Dürers Stich in Benjamins Trauerspielbuch, auf das Agamben in einer Fußnote verweist, vgl. MoI 171 und Benjamin, GS I, 317-335.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus hat Vivian Liska gezeigt, dass Agambens Argumentation Bezüge auf Hannah Arendts Text *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*[30] enthält. Liska kann eine Reihe von ähnlichen Formulierungen in beiden Texten nachweisen, macht jedoch auch signifikante inhaltliche Differenzen und »Verschiebungen«[31] zumal in den Benjamin- und Kafka-Lektüren Arendts und Agambens namhaft. Liskas Analyse legt nahe, dass Agamben sich für § 10 von *Der Mensch ohne Inhalt* auf verschiedene Quellen beruft, die er miteinander verfugt. So könnte die Spannung zwischen einzelnen Partien des Textes hypothetisch erklärt werden: Die Kombination der über Benjamin und Arendt vermittelten Diagnose des Traditions- oder Überlieferungsbruches mit der vermutlich ebenfalls über Benjamin eingespielten Dürer-Auslegung generiert die Spannung als Fuge der Kombination der Bezugstexte. So legt Agamben einen textuellen Raum an, in dem Zitat, Aktualisierung und Transformation oszillieren – und der gerade so eine Form von Traditionsbezug *performiert*. Umso wichtiger wird die Frage nach dem zweiten Überlieferungsbezug von Agambens Text: der Qualifizierung des Stillstands des Engels der Kunst als *messianisch*.

I.1.d) Der Engel im messianischen Stillstand

Agambens Engel der Kunst scheint sich auf Dürers Stich in einer Situation zu befinden, in der seine Umgebung »in einer Art messianischem Stillstand (*una sorta di arresto messianico*)« fixiert ist (MoI 145/165). Die Qualifizierung des Stillstands als »messianisch« wird dabei durch die Einschränkung »in einer Art« (*una sorta di*) abschattiert. Diese Art von messianischem Stillstand wird im Text weder erklärt noch durch Anführungszeichen als Zitat ausgewiesen. Was genau ist also das spezifisch *Messianische* an der Situation des Stillstands? Könnte es sich bei der Formulierung um eine Referenz auf eine andere Passage innerhalb von *Der Mensch ohne Inhalt* handeln, wird hier eine an anderer Stelle geklärte Bedeutung vorausgesetzt? Tatsächlich begegnet der Begriff »Messias« in *Der Mensch ohne Inhalt* zweimal in anderem Zusammenhang: In § 8 verweist Agamben auf Schellings Vorstellung vom Menschen als *Centralwesen* und Mittler zwischen Gott

30 Vgl. Arendt, Hannah: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Herausgegeben von Ursula Ludz, München: Piper ²2000, 7-19. Vgl. dazu die vergleichende Analyse von diesem Text und Agambens § 10 bei Liska, Tradierbarkeit, v.a. 194-206. Sie urteilt beispielsweise: »Anfangszitat, Wortlaut und Sequenz der Anfangsparagraphen von Agambens Text stimmen teilweise *verbatim* mit dem Anfang des dritten Teils von Arendts Essay überein«, ebd., 194. Liska verweist außerdem auf den Brief, den Agamben im Jahr der Publikation von *Der Mensch ohne Inhalt* an Arendt geschrieben hat und in dem er sich, offenbar mit Bezug auf Arendts Text, selbst »in the gap between past and future« verortet, zitiert nach Liska, Tradierbarkeit, 192. Vgl. die Reproduktion dieses Briefes z.B. unter https://www.critical-theory.com/letter-young-giorgio-agamben-hannah-arendt (Abruf: 28.1.2019).

31 Liska, Tradierbarkeit, 194. Den Begriff der *Verschiebung* verwendet zur Charakterisierung von Agambens Methode auch Philipp Sarasin, vgl. die Kritik bei Sarasin, Philipp: *Agamben – oder doch Foucault?*, in: DZPhil 51 (2003) 1, 348-353, hier 349, der argumentative Verschiebungen als »bezeichnend für die Argumentationsweise Agambens insgesamt«, ebd., 348, qualifiziert.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Natur. An ein Zitat aus Schellings *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*[32] schließt Agamben an:

> »Diese [d.i. Schellings, HR] Vorstellung vom Menschen als Erlöser und Messias der Natur (*Quest'idea dell'uomo come redentore e messia della natura*) wird bei Novalis in Form einer Interpretation der Wissenschaft, der Kunst und aller menschlichen Aktivität im allgemeinen als ›Bildung‹ der Natur weiterentwickelt« (MoI 103/116).

Gemäß dem Verständnis von Poesie bei Novalis sei außerdem der »Mensch, der sich zu dieser höheren Praxis erhoben hat, […] der Messias der Natur (*il messia della natura*)« (MoI 104f/118). Der Begriff *Messias* wird in beiden Fällen wie ersichtlich nicht als direktes Zitat eingeführt, sondern ist Teil von Agambens Paraphrase. Allerdings begegnen die Formulierungen »Erlöser der Natur« und »Messias der Natur« bei Schelling und Novalis jeweils tatsächlich: Unmittelbar nach der von Agamben zitierten Passage setzt Schelling mit der Formulierung fort: »Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen«[33]. Auch wenn Agamben diese Fortsetzung nicht zitiert, dürfte sich sein Referat auf sie beziehen. Gleiches gilt für die Fügung »Messias der Natur« bei Novalis,[34] die Agamben ebenfalls nicht direkt zitiert, auf die er mit der zweimal verwendeten Formulierung aber anspielen dürfte. Zum Verständnis des »messianischen Stillstands« aus § 10 liegt der Bezug auf Schelling und Novalis allerdings weniger nahe, weil der Kontext des Gott-Natur-Verhältnisses ebenso wie der Bezug zum Willen und zur Bildung der Natur als höherer Praxis in der Beschreibung der Situation des Engels der Kunst fehlen.

Stattdessen dürfte es sich bei der »Art messianischem Stillstand« um einen impliziten Verweis auf Benjamins *Thesen* handeln, auf die Agamben explizit mit dem Bild des Engels der Geschichte und mit Zitat aus These IX rekurriert. Wenn der Engel der Geschichte und der Engel der Kunst »untrennbar miteinander verbunden« (MoI 148/168) sind, so könnten auch die beiden Texte, in denen die Engelgestalten eingeführt werden, subkutan über Zitate »ohne Anführungszeichen«[35] verbunden sein. In Benjamins XVII. These heißt es:

> »Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich

---

32 Das Zitat aus Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Herausgegeben von Thomas Buchheim, Hamburg: Felix Meiner 1997, steht, anders als in der Übersetzung von *Der Mensch ohne Inhalt* angegeben, auf Seite 82; die Kursivierung in Schellings Original wurde in der Übersetzung nicht übernommen.

33 Schelling, Wesen der menschlichen Freiheit, 82.

34 Vgl. das folgende Fragment aus dem Spätsommer 1798: »Der Mensch hat immer symbolische Philosophie seines Wesens – in seinen Wercken und in seinem Thun und Lassen ausgedrückt – Er verkündigt sich und sein Evangelium der Natur. Er ist der Messias der Natur«, Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Band I: Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. Herausgegeben von Richard Samuel, München/Wien: Carl Hanser Verlag 1978, 235, vgl. auch ebd., 236.

35 Benjamin, Passagen-Werk, 572, vgl. die *Schwelle* von Agambens Römerbriefkommentar: Zdb 153-162/128-135, sowie dazu unten Kapitel I.3.e und I.3.h.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens«[36].

Allerdings kann die These, dass sich Agambens *italienischer* Text implizit auf Benjamins deutschen Text bezieht, nur über den Umweg italienischer Benjamin-Übersetzungen nahegelegt werden und auch dann streng genommen nur Hinweischarakter haben – zumal sich für den vorliegenden Fall das philologische Problem ergibt, dass die deutsche Übersetzung von Agambens Text das Wort *Stillstand* verwendet, während bei Benjamin von *Stillstellung* die Rede ist. Dass allerdings in der Übersetzung der *Thesen* in der 1962 erschienenen Ausgabe von Renato Solmi, in der Agamben nach eigener Aussage Benjamin zuerst gelesen habe[37], die Formulierung aus Benjamins These mit »un arresto messianico dell'accadere«[38] wiedergegeben wird, dürfte ein Hinweis in der Sache sein. Dass Agamben ebenfalls vom »arresto messianico« spricht, legt mindestens nahe, dass es sich um ein Benjamin-Zitat handelt, das bei der Rückübersetzung ins Deutsche mit »einer Art messianischer Stillstellung« wiederzugeben wäre. Die Übersetzung von *arresto* mit *Stillstellung* scheint auch deshalb angemessen, weil in Agambens Dürer-Auslegung das »Kontinuum der Geschichte« dezidiert »*von irgend etwas* unterbrochen worden« (*come se* qualcosa, *interrompendo il* continuum *della storia*) (MoI 145/165, Hervorhebungen: HR) zu sein scheint:[39] Die Zeit steht nicht von selbst still, sondern wurde messianisch *still gestellt*. Dieses Detail ist nicht nebensächlich: Denn von der Unterscheidung von Still*stand* und Still*stellung* aus lässt sich die Frage nach dem Status des Messianischen stellen. Die deutschen Begriffe scheinen eine gewisse Differenzierung zu erlauben: Was *still steht*, kann von selbst stillstehen – was *still gestellt* wird, wird der Tendenz nach extern und aktiv angehalten. Ist also ein *Stillstand* messianisch – oder benötigt die messianische *Stillstellung* einen Messias und seine Handlung?

Dem entspricht ein Detail in Benjamins Texten, das hier nicht geklärt werden kann: Offenbar qualifiziert Benjamin die *Stillstellung*, nicht aber den *Stillstand*, als messianisch.[40] Wenn also Agamben seinen Römerbriefkommentar mit einem Zitat aus Frag-

36 Benjamin, GS I, 702f.

37 Vgl. das Interview aus dem Jahr 1985: IGA.

38 Vgl. Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Traduzione e introduzione di Renato Solmi, Turin: Giulio Einaudi 1981 (1962), 85; gleichlautend übersetzt die Einaudi-Ausgabe: Benjamin, Walter: *Scritti 1938-1940*. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni con la collaborazione di Hellmut Riediger (Opere complete VII), Turin: Giulio Einaudi 2006, 492.

39 Auch das »Kontinuum der Geschichte« (*il* continuum *della storia*), MoI 145/165, das laut Agamben im messianischen Stillstand unterbrochen ist, dürfte ein Zitat aus den *Thesen* sein: Die Formulierung begegnet in den Thesen XIV, XV und XVI, vgl. Benjamin, GS I, 701f. Vgl. die italienische Übersetzung in der Solmi-Ausgabe, in der in These XIV mit »continuità della storia«, in Thesen XV und XVI mit »il *continuum* della storia«, Benjamin, Angelus Novus, 83ff, übersetzt wird, Hervorhebung in der Übersetzung. Auch hier entspricht Agambens italienische Formulierung der italienischen Benjamin-Übersetzung.

40 Vgl. neben der bereits zitierten These XVII auch Ms 1095 aus den Vorarbeiten zu den Thesen, Benjamin, GS I, 1229 und Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 149. Vgl. dazu die Thesen bei Hillach, Ansgar: *Dialektisches Bild*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Erster

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ment N 3,1 der *Passagenarbeit* beschließt und über diesen Text schreibt, er enthalte Benjamins »extremste messianische Formulierung« (Zdb 162), nimmt er eine spezifische Interpretation vor, denn das zitierte Fragment zur *Dialektik im Stillstand* beinhaltet weder den Begriff *Messias* noch das Adjektiv *messianisch*. Möglicherweise liegt hier ein Indiz für eine Verschiebung in der Konzeption des Messianischen vor: Sollte Benjamin tatsächlich zwischen messianischer und aktiver Still*stellung* und nicht explizit messianisch konnotiertem Still*stand* als eine Art Folge einer Stillstellung differenzieren,[41] so würde Agamben mit dem Zitat am Ende seines Römerbriefkommentars die messianische Qualifizierung auf den Stillstand *übertragen*. Dem ist weiter unten genauer nachzugehen.

Abgesehen davon gibt Benjamins These XVII einen Hinweis in der Sache des oben thematisierten Vergangenheitsbezugs. Liest man bei Agambens *Art von messianischer Stillstellung* These XVII als Subtext mit, so erscheint Dürers Stich als *Monade*; Agambens aktualisierende Interpretation würde dann, mit Benjamin, »eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte«[42] herausprengen. Insofern ist, so die These der vorliegenden Untersuchung, die messianische Stillstellung nicht lediglich auf Dürers Stich *dargestellt* – sondern Agambens Text, der sie beschreibt, bedingt selbst performativ eine stillstellende Konstellation mit dem geschichtlichen Gegenstand des Stichs. Denn die *Erfahrung* eines Stillstands bei der Betrachtung eines Kunstwerks, in diesem Fall der *Melencolia I*, verweist zurück auf § 9 von *Der Mensch ohne Inhalt*: So wird der Stillstand bei der Kunstrezeption, der sich dem Kontinuum der Zeit entzieht, zugleich auch, anders codiert, zum hermeneutischen Aspekt des Vergangenheitsbezugs. Entsprechend ist signifikant, *was* jeweils still steht – nämlich das Kontinuum der *Zeit* im Fall der ästhetischen Erfahrung, das Kontinuum der *Geschichte* beim Engel der Kunst.

Allerdings verfugt Agamben die – so die These – auf Benjamin anspielenden Formulierungen der messianischen Stillstellung und des Kontinuums der Geschichte mit der zeitkritischen Diagnose des Traditionsbruchs, was den Fokus des Textes nuanciert anders einstellt. Klärungsbedürftig ist daher die Wertung der messianischen Stillstellung: Der Engel der Kunst oder der Ästhetik wird als Emblem für eine Krisensituation entwickelt; auch die bereits zitierten Abschnitte, die die Erlösung durch den Engel als

---

Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 186-229, hier 223: »Das dialektische Bild entspringt einer solchen, stellvertretend messianischen Stillstellung des Geschehens, die nichts mit einer ›Dialektik im Stillstand‹ zu tun hat, die eine starre Verräumlichung von Dialektik wäre«. Hier scheint eine *aktive* Stillstellung gedacht zu sein. Hillach unterscheidet in der Folge zwei verschiedene Auffassungen der Dialektik im Stillstand bei Benjamin, die scheinbar divergieren, aber eigentlich zusammenhängen, vgl. ebd., 223f: Demgemäß ginge es bei der Dialektik im Stillstand um die »*Herstellung* einer derart produktiv zu machenden Dialektik durch schockhafte Stillstellung eines leeren und homogenen Geschehens wie der Fortschrittsgeschichte«, sodass ein »›Ablauf‹ […] im konstellativen Bild zur Dialektik im Stillstand gerinnt«, ebd., 224.

41 Vgl. auch Fragment N 10 a,3 der Passagenarbeit, Benjamin, Passagen-Werk, 595.

42 Benjamin, GS I, 703. Vgl. zum Begriff der Monade bei Benjamin z.B. Konersmann, Ralf: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Fischer 1991, 163-166. Konersmann verweist auf das aktive Moment und die Diskontinuität der Struktur: »Der Historiker wendet sich seinem Gegenstand nicht etwa zu, weil er ihn zuvor als monadologisch identifiziert hätte, sondern der Gegenstand wird monadologisch, indem er aus dem Kontinuum der Überlieferung herausgesprengt wird, in das er eingelassen war«, ebd., 166.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tod oder Unfähigkeit zu sterben (vgl. MoI 146) beschreiben, sind mindestens ambivalent. Die Stillstellung ist insofern eher negativ konnotiert; die Gegenstände zu Füßen des Engels sind nicht gerettet, sondern unbrauchbar, was möglicherweise auch die einschränkende Formulierung »einer Art messianischem Stillstand« (MoI 145) plausibel macht. Auch hier dürfte der Bezug auf Benjamin weiterführen: Gemäß Benjamins XVII. These begreift der historische Materialist die monadische Struktur als das »Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit«[43]. Liest man die Weiterführung mit, so ergibt sich erneut eine doppelte Codierung des Überlieferungsbruchs als Krise wie als Chance, wenngleich Agambens Text eher den gegenwärtigen Gebrauch der Gegenstände als die unterdrückte Vergangenheit im Blick zu haben scheint. Auch hier geht es um einen Umschlag, der das messianische Moment ausmacht: Denn gerade in der Situation des Engels liegt, gemäß der Überlegung, dass »der grundlegende architektonische Mangel eines Hauses erst sichtbar wird, wenn es in Flammen steht« (MoI 152), das Potenzial der rettenden Erkenntnis. Wenn die hier vorgeschlagene Lektüre zutrifft, ist dies genau die Situation, in der sich Agambens Text selbst situiert.

Die vorgelegte Deutung der Formulierung geht davon aus, dass Agamben ein implizites Benjamin-Zitat in einen zwar ebenfalls mit Benjamin beschriebenen, allerdings leicht variierten Kontext versetzt. Der Engel der Kunst oder der Ästhetik ist insofern nicht selbst der Messias, sein Handeln oder Nicht-Handeln ist nicht selbst rettend, zumal nicht er selbst, sondern »irgend etwas« (MoI 145) das Kontinuum der Geschichte unterbrochen hat[44] – aber die Situation, in der er sich befindet, ist insofern messianisch, als sie die Chance zur Veränderung beinhaltet. Agambens Text, der die entsprechende Krise beschreibt, erscheint als theoretischer Eingriff. Sollte diese Lektüre zutreffen, so ist vor dem Hintergrund der oben angestellten Überlegungen von Bedeutung, dass Agamben gerade auf den Begriff »messianisch« zurückgreift, sich also, über Benjamin vermittelt, zusätzlich auf eine jüdisch-theologische Tradition bezieht. Gerade weil der Begriff ohne direkte Referenz und ohne Zitatangabe verwendet wird, lädt er den Text mit einem Bedeutungsüberschuss auf und stellt der Rezeption, wie einleitend bemerkt, eine dichteres Referenzangebot bereit, als der konkrete Textzusammenhang austrägt.

Die Denkfigur eines zeitlichen Stillstands wird in *Der Mensch ohne Inhalt* also sowohl im Kontext einer Reflexion der Zeiterfahrung bei der ästhetischen Erfahrung als auch zur Beschreibung der gegenwärtigen geschichtlichen Situation lesbar und beinhaltet, wie das Adjektiv »messianisch« nahegelegt hat, die Möglichkeit eines Auswegs aus ihr. Damit sind zwei Problemstellungen berührt, die die Darstellung im Folgenden orientieren: Erstens ist zu fragen, wie in der Figur des Stillstands die je gemachte Erfahrung und die Erkenntnis, damit analog auch Zeit und Geschichte zuzuordnen sind; zweitens ist zu klären, wie genau ein Vergangenheitsbezug im Stillstand aussehen könnte

43 Benjamin, GS I, 703.

44 Liskas Rede vom »messianischen Blick des Kunstengels«, Liska, Tradierbarkeit, 202, dürfte in der Perspektive dieser Untersuchung insofern nicht ganz treffend sein; diese Zuordnung ist aber ein Hinweis auf die eher unklare Verwendung des Begriffs »messianisch« in § 10. Das Verhältnis des Messias zu den Engeln thematisiert Agamben im Übrigen in seiner Studie *Herrschaft und Herrlichkeit*, vgl. HH 198-200/161-185, BdH 69-72 und in dieser Arbeit Kapitel III.3.c.a.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und welches Potenzial er bereitstellt. Vor diesem Hintergrund wird nochmals die Frage nach dem Gebrauch des Begriffs »messianisch« virulent: *Zitiert* Agamben diesen Begriff – oder schreibt er in einer bestimmten Weise an seiner *Überlieferung* fort? In Agambens Diagnose haben die Gebrauchsgegenstände »ihre Bedeutung verloren […] – eine Bedeutung, die ihnen ihr alltäglicher Gebrauch verliehen hatte« (MoI 145). Gilt dies auch für den Gebrauch von *Begriffen*? Immerhin musste ein Dolmetscher den Begriff »Messias« für Vitellius klären – und möglicherweise auch Flaubert für seine Leser:innen. Dann stellt sich die Frage, was der Gebrauch zu bedeuten hat, den Agamben von diesem Begriff macht: Möglicherweise verwendet er ihn – ebenso wie den Stich Dürers – in mehrfacher Hinsicht als ein Fundstück aus dem Archiv der Vergangenheit, dessen Bedeutung er aktualisiert.[45]

I.2 Zum Zeitbegriff des historischen Materialismus

Die referierten Partien aus *Der Mensch ohne Inhalt* wurden im Hinblick auf den Stillstand der *Zeit* untersucht – auch in ihnen stand allerdings der Begriff der *Geschichte* oder der *Historizität* im Hintergrund. In Agambens drittem Buch *Kindheit und Geschichte* erarbeitet der Essay *Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen* (KuG 129-152/89-107) einen Begriff von Zeit, der dem marxistischen oder historisch-materialistischen Geschichtsbegriff entsprechen könnte. Bevor die Argumentation untersucht werden kann, muss nach Agambens Begriff von Geschichte gefragt werden.

45 Agambens Textpraxis entspricht, dass er Dürers Stich auch in anderen Kontexten behandelt, sodass auch *Melencolia I* eine Art Vektor innerhalb seines Werks darstellt: In *Stanzen* wird der Stich im Rahmen einer Analyse mittelalterlicher Theorien der Melancholie, vgl. S 21-56, erwähnt. Die zu Füßen des Engels abgebildeten Gegenstände werden dementsprechend mit anderer Tendenz interpretiert: Sie haben »[a]ls Reliquien einer mit der paradiesischen Signatur der Kindheit versehenen Vergangenheit […] für immer einen Widerschein dessen eingefangen, was sich nur um den Preis, daß es auf immer verlorengeht, dingfest machen läßt«, S 56. Ein Verweis auf die *Kindheit* kehrt überraschenderweise auch in dem 2009 in dem Band *Nacktheiten* publizierten Essay *Der verherrlichte Körper*, NA 151-171, wieder, während das Argument auf die nicht gebrauchten Objekte fokussiert: »Wie die zu Füßen des melancholischen Engels ausgebreiteten menschlichen Werkzeuge des Dürer'schen Stichs oder die von einem Kind nach dem Spiel sich selbst überlassenen Spielzeuge werden die von ihrem Gebrauch getrennten Objekte rätselhaft, ja selbst unheimlich«, ebd., 164. Dürers Stich dient in diesem Fall als Beispiel für die Argumentation zum *anderen Gebrauch*, die mit Agambens vor allem in *Herrschaft und Herrlichkeit* entwickelter kritischer Untersuchung der Theologie der Herrlichkeit verbunden wird: Die Herrlichkeit, so Agamben, »ist nichts anderes als die Absonderung der Untätigkeit in einen speziellen Bereich: den Kult oder die Liturgie«, ebd., 169. Ein in dieser Hinsicht *verherrlichter* Körper ist, wie die Gegenstände, zwar konkret nicht in Gebrauch, ist untätig – aber die Untätigkeit wird theologisch recodiert und kann nicht Ausgangspunkt für einen anderen Gebrauch werden: »Ein neuer Gebrauch des Körpers ist deshalb nur möglich, wenn man die außer Kraft gesetzte Funktion aus ihrer Absonderung befreit, wenn es gelingt, die Ausübung und die Untätigkeit, den ökonomischen und den verherrlichten Körper, die Funktion und ihre Aufhebung an einem Ort und in einer Geste zusammenfallen zu lassen«, ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.2.a) Die Erfahrung der Kindheit als Eröffnung von Geschichte

In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass Agamben den Begriff *Geschichte* in *Kindheit und Geschichte* in sprachphilosophischem Zusammenhang einführt (vgl. oben Kapitel 0.2). Ausgangspunkt ist dabei eine spezielle, nämlich »›stumme‹ Erfahrung im wörtlichen Sinne« (*un'esperienza ›muta‹ nel senso letterale del termine*) (KuG 69/45) – gemeint ist die Erfahrung der *Kindheit*. Die Überlegungen zu dieser Erfahrung sind für die vorliegende Untersuchung von besonderem Interesse, weil die eingangs zitierte Bestimmung des Messianischen dieses als eine *Erfahrung des Wortes* beschreibt (vgl. oben Kapitel 0.3). Worum geht es bei der Erfahrung der *Kindheit*? Der im italienischen Original verwendete Begriff *infanzia* beinhaltet etymologisch einen Bezug zur Sprache oder, genauer, ihrer Abwesenheit: Das lateinische Wort *infans* bedeutet ursprünglich *nichtsprechend* oder *stumm*.[46] Die *Kindheit* versteht Agamben jedoch nicht lediglich als einen dem Spracherwerb vorausgehenden Zustand, der mit dem Erlernen der Sprache beendet wäre (vgl. KuG 71): Vielmehr verweist die Kindheit auf das *Vermögen*, zu sprechen oder nicht zu sprechen – und so scheinen »Kindheit und Sprache […] in einem Zirkel aufeinander zu verweisen, in dem die Kindheit der Ursprung der Sprache und die Sprache der Ursprung der Kindheit ist (*in cui l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio l'origine dell'infanzia*)« (KuG 71/46).

Kindheit in diesem Sinne steht, genauer gesagt, dafür, dass auch der Mensch, der eine Sprache als überindividuelles Zeichensystem erlernt hat, über diese Sprache nicht einfach verfügt, sondern sie je konkret in einem Redevollzug realisieren, also einen Übergang von der *langue* zur *parole* vollziehen muss. Dabei markiert die Kindheit die Tatsache, dass dieser Übergang vom Sprachsystem zu seiner Verwendung nicht mit natürlicher Notwendigkeit geschieht, sondern konkret so oder anders – oder eben: gar nicht – vollzogen werden könnte. So besteht die spezifisch *kindliche* Erfahrung mit der eigenen Sprache darin, dass der Mensch die Sprache gleichsam nicht ›hat‹, dass er »nicht immer schon Sprecher gewesen ist, daß er Kind gewesen ist und immer noch ist« (KuG 74, im Original kursiv). Spezifisch *menschlich* ist für Agamben demnach nicht die Sprachfähigkeit als solche, sondern die durch die Kindheit eingeführte »Spaltung in *Sprache*[47] und Rede, […] in Zeichensystem und Diskurs« (KuG 76). Diese Differenzen bedingen, dass der Mensch – anders als das Tier – nicht unmittelbar in einer Sprache kommunizieren kann, sondern sich selbst als Sprechender konstituieren muss. Der

46 Darauf weist der deutsche Übersetzer von *Infanzia e storia*, Davide Giuriato, hin, vgl. KuG 202.

47 Der im italienischen Original verwendete Begriff *lingua* im Sinne der *langue* wird in der deutschen Übersetzung von *Kindheit und Geschichte* kursiviert als *Sprache* wiedergegeben, um ihn von »Sprache« als Übersetzung von *linguaggio*/*langage* zu unterscheiden; vgl. die Anmerkungen des Übersetzers bei KuG 202. Vgl. außerdem Agambens Überlegungen zum Ursprung der Literatur, in denen er die Unterscheidung von Mythos und Literatur an der Differenz von *langue* und *parole* spiegelt: Wenn der Mythos der *langue* und die Literatur der *parole* zugeordnet werden könne, so folgert Agamben, dass ein Literat sich »in der paradoxen Lage [befindet], ein Sprechen hervorbringen zu müssen, dessen Sprache abwesend oder unbekannt ist«, UV 67, dass also das Sprechen der Literatur sich auf einen je abwesenden Ursprung bezieht, vgl. ebd., 71f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch erlernt insofern allererst eine Sprache, die als *Medium* seine Kommunikation vermittelt.[48] Daher, so Agamben,

> »ist die Natur des Menschen ursprünglich gespalten, weil die Kindheit in sie die Diskontinuität und die Differenz zwischen *Sprache* und Diskurs einführt« (*la natura dell'uomo è scissa in modo originale, perché l'infanzia introduce in essa la discontinuità e la differenza fra lingua e discorso*) (KuG 77/51).

Gerade deshalb jedoch eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit von *Geschichte*: Ein Mensch, der von Geburt an sprechen könnte, würde die Spaltung von *langue* und *parole* nicht erfahren und keinen Übergang zwischen ihnen vollziehen müssen. Er wäre, so Agamben, »immer schon Natur und würde in ihr nirgends eine Diskontinuität und eine Differenz finden, in der so etwas wie eine Geschichte entstehen könnte« (KuG 77). Auf diese Weise öffne sich durch die Erfahrung der Kindheit und die Spaltung der Sprache in Zeichensystem und Diskurs ein »Raum für die Geschichte« (*alla storia il suo spazio*) (KuG 77/51). Geschichte öffnet sich so als ein *Möglichkeitsraum*.[49]

Die spezifische Erfahrung der *in-fanzia* verweist so nicht auf die Grenzen der Sprache, sondern auf das spezifisch menschliche Vermögen, den Übergang von nicht natürlich vorhandenem, sondern erlerntem Sprachsystem zu konkreter Äußerung zu vollziehen.[50] Damit allerdings fragt sich, in welcher *Zeit* sich der Raum der Geschichte durch die Kindheit öffnen kann. Im kunstphilosophischen Zusammenhang von *Der Mensch ohne Inhalt* hatte der als *epoché* entwickelte Rhythmus die Artikulation von Zeit als kontinuierlicher Abfolge von Zeitpunkten und einer anhand der Stillstandserfahrung erschlos-

---

48 Vgl. Durantaye, Agamben, 93.

49 Die deutsche Übersetzung von *Kindheit und Geschichte* beinhaltet das Vorwort *Experimentum linguae*, das Agamben 1989 für die französische Übersetzung hinzugefügt hat, vgl. KuG 7-17 und 199. In diesem Vorwort interpretiert er die Erfahrung der Kindheit im Rückgriff auf die aristotelischen Kategorien von Potenz und Akt: Kindheit erscheint in dieser Deutung als Experiment einer »Erfahrung des Vermögens oder der Potenz des Sprechens selbst, die sich durch den kindlichen Verbleib in der Differenz zwischen *Sprache* und Rede einstellt«, KuG 13. Kindheit, so Leland de la Durantaye überzeugend, ist für Agamben so eng mit dem Begriff *Potenz* verbunden, dass er den ersten Begriff in späteren Schriften sukzessive zugunsten des zweiten aufgibt und nur gelegentlich auf ihn verweist, vgl. Durantaye, Agamben, 91f. Der Begriff der Potenz ermöglicht dabei, gerade weil er das *Sprach-Vermögen* beinhalten kann, weitreichendere Anschlüsse und kann als argumentative Drehscheibe fungieren.

50 Auf den Begriff der Kindheit ebenso wie die beschriebene Struktur verweist Agamben auch in späteren Texten. Vgl. z.B. die Argumentation in *Was von Auschwitz bleibt*, in der er Potenz und Sprache in der Figur eines *Vermögens zur Kindheit* verbindet, vgl. WAb 127 sowie ebd., 106. Vgl. zur Sprachphilosophie in Bezug zum Zeugnis in *Was von Auschwitz bleibt* ausführlich Mein, Georg: *Narrative der Zeugenschaft*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 223-239, v.a. 234-237, oder Schmidt, Sibylle: *Für den Zeugen zeugen. Versuch über Agambens ›Was von Auschwitz bleibt‹*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 90-106, v.a. 95ff. Vgl. dazu theologisch perspektiviert auf die Frage, von welchem Ort aus nach Auschwitz von Gott und vom Menschen die Rede sein könne, Hoff, Gregor Maria: *Gott am Ende? Am Ende Gott! Zur Eschatologie der Gottrede im Angesicht des Lagers*, in: ders.: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2010, 273-290, v.a. 280-285.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senen ursprünglicheren zeitlichen Dimension koordiniert. In der Argumentation von *Kindheit und Geschichte* kann »die Geschichte nicht der kontinuierliche Fortschritt der sprechenden Menschheit entlang der Linearität der Zeit sein, sondern ist ihrem Wesen nach Intervall, Diskontinuität, *epochḗ* (*intervallo, discontinuità, epochḗ*)« (KuG 78/51). Signifikant ist dabei gerade aufgrund des im Vergleich mit *Der Mensch ohne Inhalt* etwas anderen Kontexts der Rückgriff auf den Begriff der *epochḗ* sowie die Absetzung der Geschichte vom Kontinuum. Eine Glosse zum Aufsatz *Kindheit und Geschichte* scheint allerdings nahezulegen, dass sich der Raum der Geschichte lediglich instantan, in dem kurzen zeitlichen Intervall eines Augenblicks öffne. Das Menschliche, so Agamben, sei der – am Ort der Kindheit zu vollziehende – Übergang »von der reinen *Sprache* zum Diskurs; dieser Durchgang aber, dieser Augenblick ist die Geschichte« (*ma questo transito, questo istante è la storia*) (KuG 82/55).

In der vorliegenden Untersuchung wird der Essay *Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen* vor diesem Hintergrund gelesen. Der Ansatz des Textes ist ein politischer: Agamben geht von der These aus, dass der »historische Materialismus […] es bislang unterlassen [hat], einen Begriff der Zeit zu erarbeiten, der sich mit seinem Begriff der Geschichte messen könnte« (KuG 131) – den entsprechenden Zeitbegriff legt Agamben mit seinen Überlegungen vor. Wie in *Der Mensch ohne Inhalt* wird die Perspektive indessen auch hier im Verlauf des Textes erweitert: Für Agamben ist das Fehlen einer dem Geschichtsbegriff entsprechenden Zeiterfahrung nämlich nicht nur politisch einschlägig, sondern allgemeiner auch der »grundlegende Widerspruch des zeitgenössischen Menschen« (KuG 144): Er habe sich »in der Zeit verloren« und sei unfähig, »sich seine eigene historische Natur anzueignen« (KuG 144). Das gesuchte Zeitverständnis entwickelt Agamben als eine *Kairologie*, als »qualitative Veränderung der Zeit« (*mutazione qualitative del tempo*) (KuG 152/107). Dabei ist vor allem von Interesse, worauf er für dieses veränderte Verständnis rekurriert: Einerseits entfaltet er es, wie im Folgenden zu zeigen ist, im Rückgriff auf vorliegende Ansätze der Philosophie- und Theologiegeschichte, andererseits erneut unter Bezug auf eine konkrete und, wie die Kunstrezeption, »für jedermann zugängliche Erfahrung« (*esperienza immediata e disponibile per ciascuno*) (KuG 150/106).

I.2.b) Die Zeit als Kontinuum: griechische Antike, Christentum und Moderne

Wie angedeutet setzt sich Agamben vor allem von der »gängige[n] Vorstellung der Zeit als eines punktuellen und homogenen Kontinuums« (KuG 131) ab: Die griechische Antike, so referiert er, habe Zeit als unendliche Abfolge einzelner, messbarer Zeitpunkte verstanden. Der jeweils einzelne Zeitpunkt sei analog zu einem geometrischen Punkt gedacht worden und habe die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft markiert. Da sich diese Grenze im Zeitablauf permanent verschiebt, sei Zeit anhand der Punkte mess- und quantifizierbar; die Zeitpunkte als solche blieben jedoch flüchtig und unverfügbar (vgl. KuG 134). Die christliche Zeitvorstellung habe, so Agamben, die griechisch-antike Zeitvorstellung dahingehend variiert, dass sie Zeit nicht zirkulär, sondern im Bild einer geraden Linie zwischen Schöpfung und Eschaton gedacht habe (vgl. KuG 135f): Zeit werde endlich, irreversibel und linear auf ihr Enden ausgerichtet gedacht.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch hier liege allerdings, so Agamben, die Vorstellung einer kontinuierlichen Folge einzelner Zeitpunkte zugrunde (vgl. KuG 136).

Die Zeiterfahrung der Moderne sei, wie Agamben unmittelbar anschließt, als Variation des christlichen Zeitbegriffs zu verstehen: Die Ausrichtung auf das Ende sowie die Vorstellung eines Sinnes, der sich als Offenbarungs- oder Rettungsgeschichte darstellen konnte, seien in der Moderne weggefallen. Mit diesem Begriff der Zeit als

> »reine Chronologie […] kann der Anschein von Sinn nur noch dadurch gerettet werden, daß die Vorstellung eines kontinuierlichen und unendlichen Prozesses (*progresso continuo e infinito*) eingeführt wird, der freilich jeder rationalen Grundlage entbehrt. Unter dem Einfluß der Naturwissenschaften werden ›Entwicklung‹ (*sviluppo*) und ›Fortschritt‹ (*progresso*), die einfach die Vorstellung eines chronologisch ausgerichteten Prozesses (*processo orientato cronologicamente*) wiedergeben, zu den leitenden Kategorien der geschichtlichen Erkenntnis« (KuG 139/97).

Ein Zugang zur »authentisch[en] Geschichtlichkeit« (*storicità autentica*) (KuG 139/98) sei mit diesem Zeitbegriff nicht möglich:[51] Werde, hegelianisch, Zeit als »Negation der Negation« (KuG 141) bestimmt, deren Einheit erst die Dialektik ermöglicht, sei entsprechend »auch die Geschichte nie im Zeitpunkt verfügbar, sondern nur als Gesamtprozeß« (KuG 142). Die konkrete und praktische Geschichte des je einzelnen Menschen sei, so präzisiert Agamben analog an Marx, mit dem Gesamtprozess der Geschichte als kontinuierlichem Prozess nicht in Einklang zu bringen (vgl. KuG 144) – Geschichte kann, so gedacht, nicht *ergriffen* werden.

I.2.c) Zur *Theorie* einer anderen Zeiterfahrung: Gnosis und Stoa

Um dagegen ein anderes Zeitverständnis zu entwickeln, greift Agamben zunächst auf verschiedene theoretische Positionen der Philosophie- und Theologiegeschichte zurück. Signifikant ist die Metaphorik, mit der er seine Rekonstruktion einleitet:

> »Die Elemente einer anderen Zeiterfahrung liegen verstreut in den Falten und Schatten der kulturellen Tradition des Westens. Es genügt, diese zu beleuchten, damit sie wie Bruchstücke einer Mitteilung[52] aufleuchten, die zu verifizieren hier unsere Aufgabe ist« (*Gli elementi di una diversa concezione del tempo giacciono sparsi nelle pieghe e nelle ombre della tradizione culturale dell'Occidente. È sufficiente far luce su di queste, perché essi sorgano come staffette di un messaggio che ci è destinato e che è nostro compito verificare*) (KuG 145/102).

Auch das neu zu entwickelnde Zeitverständnis wird anhand eines Traditionsbezugs erarbeitet; die entsprechenden »Elemente« liegen, gewissermaßen als archäologische

---

51 Vgl. auch die Fortschrittskritik v.a. in Benjamins These XIII, Benjamin, GS I, 700f sowie Durantaye, Agamben, 99ff.

52 Vgl. die im Original beinahe gleichlautende Formulierung gegen Ende der *Überlegungen zur Krippe*, der zufolge die »ungelenken Kreaturen der letzten neapoletanischen Figurenbildner eine *Botschaft* (*messaggio*) zu stottern [scheinen], die gerade uns vorbehalten ist (*che è destinato proprio a noi*)«, KuG 182/135, Hervorhebung: HR.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fundstücke, zwar vor, müssen jedoch zum »[A]ufleuchten« gebracht werden, damit ihr Potenzial erschlossen werden kann. Auffällig ist dabei die Rede von der *Mitteilung* (*messaggio*): Leland de la Durantaye verbindet das zugrundeliegende methodische Prinzip überzeugend mit Benjamins Formulierung vom *Jetzt der Erkennbarkeit* oder *Lesbarkeit*, die Agamben gegen Ende seines Römerbriefkommentars diskutiert:[53] Die *Mitteilung*, die die Vergangenheit in Agambens Text *uns* sendet, ermöglicht die »geheime Verabredung«[54], von der in Benjamins II. These die Rede ist. Tatsächlich spielen in Agambens Lektüre der Tradition, wie zu zeigen ist, gerade *Relationen von Zeiten* eine wichtige Rolle, ohne dass Agamben dies eigens markiert. Unter dieser methodologischen Voraussetzung ist allerdings auch der Traditionsbezug von Agambens eigenem Text als *kairós* zu qualifizieren – und steht der Text, der den *kairós* behandelt, selbst in einem als solchen verstehbaren Augenblick. Anders gesagt: Wenn der *kairós* durch Senecas Formulierung »omnium temporum in unum collatio«[55] beschrieben werden kann, so stellt Agambens Text als *kairós* performativ eine *hermeneutische* Fassung dieser Verdichtung oder »Verbindung aller Zeiten in einer einzigen«[56] dar.

Zu den verstreuten Elementen, die Agamben beleuchtet, zählen die Zeitvorstellungen von Stoa und Gnosis, die den Zeitvorstellungen von griechischer Antike und Christentum jeweils als Gegenbegriff zugeordnet werden können. Bei der Diskussion akzentuiert Agamben vor allem zwei Aspekte: das *Auf-* oder *Unterbrechen* des homogenen Kontinuums der Zeitpunkte einerseits und die Möglichkeit, einen Zustand zu *erkennen* oder eine Gelegenheit zu *ergreifen* andererseits. Bei der Zeitvorstellung der Gnosis handele es sich um eine

> »zusammenhangslose und nicht homogene Zeit (*incoerente e non omogeneo*), deren Wahrheit im Moment (*attimo*) unmittelbarer Unterbrechung (*brusca interruzione*) liegt, in dem der Mensch in einem plötzlichen Bewußtseinsakt seines eigenen Zustandes als Wiederauferstandener habhaft wird« (KuG 145f/102).

Die Zeitauffassung der Stoa beruhe demgegenüber darauf, dass Zeit nicht unabhängig von der menschlichen Praxis sei, dass sie als solche also aus dem jeweiligen Handeln und der Entscheidung des Menschen erst hervorgehe:

> »Ihr Modell ist der *kairós*, die unmittelbare und plötzliche Koinzidenz (*coincidenza brusca e improvvisa*), in der die Entscheidung (*decisio*) die Gelegenheit (*occasio*) ergreift (*coglie*) und sich in einem Augenblick (*attimo*) das Leben erfüllt. Die unendliche und quantifizierte Zeit ist so auf einen Schlag begrenzt und vergegenwärtigt: Der Kairos verdichtet in sich die verschiedenen Zeiten (*concentra in sé i vari tempi*) […], und der Weise ist in ihm ungebrochen Herr seiner selbst wie Gott in der Ewigkeit« (KuG 146/103).

Gnostisch wie stoisch wird das Kontinuum der unverfügbaren Zeitpunkte also durch eine plötzliche Unterbrechung, einen *kairós* aufgesprengt. Dabei kann dieser *kairós* als

53 Vgl. Durantaye, Agamben, 113ff und Zdb 162.

54 Benjamin, GS I, 694, vgl. Durantaye, Agamben, 113.

55 Zitiert nach KuG 146; das Zitat aus *De brevitate vitae* wird in Agambens italienischem Original wie in der deutschen Übersetzung ohne Quellenangabe verwendet.

56 So mit der deutschen Übersetzung der Formel bei KuG 201.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moment eines Bewusst-Werdens, also im weitesten Sinne als *Erkenntnis*, ebenso wie als das Ergreifen einer Gelegenheit, als *Möglichkeit*, charakterisiert werden – wie zu zeigen sein wird, entfaltet Agamben beide Aspekte in späteren Texten, nämlich, wie Leland de la Durantaye argumentiert, unter Verweis auf Benjamin als das *Jetzt der Lesbarkeit* und als *Potenz*.[57] Dies dürfte auch für einen dritten Aspekt gelten, nämlich die Vorstellung einer *Verdichtung* der Zeiten im *kairós*, die Agamben in seinem Römerbriefkommentar im Konzept der messianischen Rekapitulation weiter entwickelt.[58] Auf diese drei Aspekte wird in der vorliegenden Untersuchung an anderer Stelle genauer eingegangen (vgl. Kapitel I.3.e, I.3.i und II).

I.2.d) Zur *Theorie* einer anderen Zeiterfahrung: Benjamin und Heidegger

Daneben stützt sich Agambens Argumentation auf Positionen der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nämlich auf Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* und Heideggers Zeitlichkeitsanalyse in *Sein und Zeit* (vgl. KuG 147-150). Dass beide Denker die Kritik an der Vorstellung eines quantifizierbaren Zeitkontinuums verbinde, interpretiert Agambens als »Zeichen, daß die Zeitauffassung, die fast zweitausend Jahre lang das westliche Denken geprägt hat, nunmehr an ihr Ende gelangt ist (*è ormai prossima al tramonto*)« (KuG 147/104).[59] Die entsprechenden traditionellen Zeitverständnisse haben ihre theoretische Valenz, so wird impliziert, *ohnehin bereits* eingebüßt – nunmehr, in der Gegenwart des Textes, wäre dieses Ende zu erkennen und die Konsequenz daraus zu ziehen, der *kairós* zu ergreifen.

An Benjamins Thesen interessiert Agamben in diesem Kontext, dass sie an die Stelle der »vernichteten Gegenwart der metaphysischen Tradition« – gemeint ist der je unverfügbare Zeitpunkt im ablaufenden Kontinuum – eine andere Vorstellung der Gegenwart setzen: Eine Gegenwart nämlich, »›die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist‹« (KuG 147f).[60] Mit Rekurs auf Ben-

57 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 113ff.

58 Vgl. auch den Verweis auf die Verbindung von *kairós* und *chronos* im Römerbriefkommentar bei Dausner, Christologie, 251.

59 Anzufragen wäre hier wie an anderen Stellen Agambens Konzentration auf die *westliche* Tradition mit dem generalisierenden Impetus dieser Qualifizierung. Diesen Aspekt kritisieren beispielsweise Colebrook und Maxwell: »He remains one of the few thinkers left today who would refer to something like ›the‹ Western tradition as a whole, as though there is some unified history that runs from early Christianity and ancient Greece to the present«, Colebrook/Maxwell, Agamben, 123; sie erweitern diese Kritik in der Folge um den Hinweis auf weitere Generalisierungen in Agambens Werk, wie etwa »wir« oder »der Mensch«, vgl. ebd., 126f. Vgl. die Überlegungen zur Rede vom *Westen* in Agambens Texten bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 247f, und die These, eine *kommende Philosophie* müsse, möglicherweise als komparatives Projekt, die Konzentration auf westliche Traditionen überwinden, ebd., 248. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kritik an Agambens Gebrauch des Begriffs *Abendland* in *Homo sacer* bei Wolf, Frieder Otto: *Giorgio Agamben und Walter Benjamin. Eine Rede zur ›Logik der Rettung‹ mit einer Untersuchung zum ›Souveränismus‹*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 89-128, hier 117.

60 Agamben zitiert Benjamins XVI. These, vgl. Benjamin, GS I, 702. Die im italienischen Original verwendete Übersetzung des deutschen Zitats lautet: »un presente che non è passaggio, ma si tiene

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jamin wird an dieser Stelle der Begriff *messianisch* eingeführt: Agamben verweist, wie bereits zitiert, auf die »jüdisch-messianische Intuition« (KuG 147/104), die Benjamin geleitet habe. Entsprechend könnte es sich, wie oben vorgeschlagen, bei der Verwendung des Adjektivs *messianisch* im Text über die Krippe um eine Referenz auf Benjamin handeln. Dies liegt umso näher, als die Denkfigur des »messianischen Stillstand[s]« (KuG 180/133), die einleitend für den Krippentext kommentiert wurde, in Agambens Zeitreflexion mit explizitem Benjamin-Bezug aufgerufen wird: »Gegen den leeren und quantifizierten Zeitpunkt setzt er [Benjamin, HR] die *Jetzt-Zeit** als messianischen Stillstand der Ereignisse (*inteso come arresto messianico dell'accadere*), der ›in einer ungeheueren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt‹« (KuG 148/104).[61]

Auch hier stellt sich die Frage der Übersetzung des Begriffs *arresto* mit Still*stand* oder Still*stellung*; auch hier dürfte es naheliegen, den »messianischen Stillstand« mit Benjamins These XVII als »messianische Stillstellung« wiederzugeben. Wichtiger ist allerdings die Frage nach der *Zuordnung* von Jetztzeit und messianischer Stillstellung: Werden beide aufeinander bezogen – oder könnten sie sogar identifiziert werden? Und in welcher Weise kann die Jetztzeit als messianische Stillstellung *verstanden* werden, wie Agambens Formulierung nahelegt? In Benjamins Text scheinen Jetztzeit und messianische Stillstellung – oder Jetztzeit und messianische Zeit – eng zugeordnet, jedoch nicht gleichgesetzt zu sein: So fasst die Jetztzeit in der Formulierung von These XVIII, die Agamben zitiert, »*als Modell* der messianischen […] die Geschichte der ganzen Menschheit«[62] zusammen; entsprechend erkennt der historische Materialist in der monadischen Struktur »das *Zeichen* einer messianischen Stillstellung«[63], sind in den »Begriff der Gegenwart als der ›Jetztzeit‹ […] *Splitter* der messianischen eingesprengt«[64] und ist die uns mitgegebene Kraft »eine *schwache* messianische Kraft«[65]. Agamben diskutiert

immobile sulla soglia del tempo«, Agamben, Infanzia e storia, 104. Der deutsche Begriff *Stillstand* wird also nicht mit dem Wort *arresto* wiedergegeben, das kurz darauf in Agambens Text erscheint, sondern mit *immobile* umschrieben. Da Benjamins *Dialektik im Stillstand* im italienischen Original von *Kindheit und Geschichte* wie bereits erwähnt mit *dialettica immobile* übersetzt wird, vgl. Agamben, Infanzia e storia, 127, besteht wohl auch hier ein terminologischer Bezug.

61 Das Zitat im Zitat entstammt These XVIII, vgl. Benjamin, GS I, 703; der Asterisk markiert, dass der Begriff *Jetzt-Zeit* in Agambens italienischem Original auf deutsch verwendet wird.

62 Benjamin, GS I, 703, Hervorhebung: HR.

63 Benjamin, GS I, 703, Hervorhebung: HR. Dem scheint die Rede von einer *Identität* in Ms 450 zu widersprechen: »Der historische Materialist geht an das Vergangene nur da heran, wo es ihm in dieser Struktur entgegentritt, welche mit der der messianischen Aktualität streng identisch ist«, GS I, 1251. Auch hier ist indessen von der Identität der *Struktur* die Rede, nicht von einer Gleichsetzung von Jetztzeit und Messianischem.

64 Benjamin, GS I, 704, Hervorhebung: HR.

65 Benjamin, GS I, 694, Hervorhebung im Original. Vgl. dazu auch Hillach, Dialektisches Bild: Die schwache messianische Kraft bedeute für »die Gegenwart: Unterbrechung, Stillstellung des Geschehens«, ebd., 223, offenbar im Sinne einer »stellvertretend messianischen Stillstellung des Geschehens«, ebd. Insofern scheint die messianische Kraft auf das Messianische bezogen, allerdings eben als *schwache*: »[W]er, außer dem erlösenden Messias, hätte den Blick auf das, was an Besonderem, Ursprünglichem, aber auch Abgebrochenem, Abgelenktem, Diffamiertem und falsch in Dienst Genommenem sich in dem verbirgt, was als historisches Faktum auf uns kommt? Dies aber, soweit es uns mit unserer ›*schwachen* messianischen Kraft‹ möglich ist, zu erkennen und da-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Relation an dieser Stelle nicht; für seine Überlegungen zum Verhältnis der paulinischen Formulierung *ho nyn kairós* für die messianische Zeit und Benjamins *Jetztzeit* in der Schwelle seines Römerbriefkommentars ist sie nochmals zu behandeln.

Agamben übernimmt also in *Kindheit und Geschichte* die Charakterisierung der Stillstellung als *messianisch* von Benjamin und markiert explizit dessen »jüdisch-messianische Intuition« (KuG 147). Dabei werden der »messianisch[e] Stillstand« und die »messianische Zeit des Judentums« (*tempo messianico dell'ebraismo*) (KuG 148/104) nicht eigens terminologisch geklärt, sondern jeweils durch Relativsätze mit Benjamin-Zitaten ergänzt. So erscheint die messianische Zeit als die Zeit, »in der ›jede Sekunde die kleine Pforte [war], durch die der Messias treten konnte‹ […]«[66] (*Il tempo messianico dell'ebraismo, »in cui ogni secondo era la piccola porta da cui poteva entrare il messia«*) (KuG 148/104, Einfügung im Zitat in der deutschen Übersetzung). Damit allerdings wird die messianische Zeit auf eine spezifische Weise interpretiert: Sie erscheint nicht als die Zeit, die mit der Ankunft des Messias anbricht, sondern als die Zeit, *in der* er kommen kann[67] – die Zeit also, in der ein messianisches Ereignis möglich ist und die mit Agambens Überlegungen zur *Entscheidung* und zum *Ergreifen* einer Gelegenheit in der stoischen Zeitvorstellung vergleichbar scheint. Indessen verschiebt Agamben noch einen weiteren Aspekt: Die zitierte Formulierung bezieht sich in Benjamins Text auf die *Zukunft*, die »[d]en Juden« nicht zur »homogenen und leeren Zeit«[68] geworden sei. Indem Agamben das Zitat in seine Paraphrase einpasst, ersetzt er den Zukunfts-Bezug durch den Bezug auf die *messianische Zeit* aus These XVIII und *Anhang A*: Nicht in der Zukunft, sondern in der messianischen Zeit war, in Agambens Interpretation, jede Sekunde Pforte für den Messias. Auffälligerweise omittiert Agamben den Zukunftsbezug auch an einer Parallelstelle im Römerbriefkommentar, wenn er schreibt:[69] »Deswegen kann, in Benjamins Worten, jede Sekunde ›die kleine Pforte [sein], durch die der Messias eintreten kann‹« (*Per questo ogni istante può essere, nelle parole di Benjamin, la »piccola porta da cui entra il messia«*) (Zdb 85/71, Einfügung im Zitat in der deutschen Übersetzung).

In Agambens Pauluskommentar entspricht die Verschiebung von der Zukunft hin zur Gegenwart der explizit markierten paulinischen Voraussetzung, dass der »Messias […] schon gekommen [ist], das messianische Ereignis […] schon stattgefunden« (Zdb 85) habe: Dann aber ist die Jetztzeit in der Tat messianische Zeit – allerdings mit der konzeptuellen Besonderheit, dass in dieser Zeit der Messias immer wieder neu, durch

---

mit […] dem Vergangenen Genugtuung zu geben und den Gegenwärtigen weiterzuhelfen, ist nach Benjamin die Aufgabe des Historikers«, ebd., 225f.

66 Das Zitat im Zitat entstammt Anhang B der Thesen, vgl. Benjamin, GS I, 704.

67 Auf diese – mindestens – Besonderheit weist, mit Bezug auf Agambens Römerbriefkommentar, auch Edmund Arens hin. Für das Zitat aus Anhang B bei Zdb 85 wendet Arens überzeugend ein: »Dass für die Juden, wie Benjamin im Schlusssatz seiner Thesen schreibt, ›jede Sekunde die kleine Pforte (war), durch die der Messias treten konnte‹, heißt gegen Agambens Existentialisierung nicht, dass der ›heterochronische‹ […] Augenblick die ›messianische Zeit‹ darstellt, sondern dass die ausständige messianische Zeit in allernächster Zukunft einbrechen und ausbrechen konnte«, Arens, Edmund: *Die Zeit, die kommt. Zu Josef Wohlmuths Eschatologie*, in: ders. (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 222-237, hier 231.

68 Benjamin, GS I, 704.

69 Das merkt für die Parallelstelle im Römerbriefkommentar zu Recht auch Arens, Die Zeit, die kommt, 231, an; darauf ist weiter unten nochmals einzugehen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Pforte eines *kairós*, eintreten kann, messianische Zeit als solche also erst ergriffen werden muss. Anzumerken ist bereits hier, dass Agamben den Begriff *messianische Zeit* wie zitiert in einer *Benjamin*-Paraphrase einführt: Wenn gerade dieser Begriff also im Zentrum seiner Paulus-Lektüre steht, so stellt sich die Frage, ob Agamben ihn überhaupt als *paulinischen* Begriff kommentiert – oder ob er gerade *den* Begriff kommentiert, der einen theoretischen Anschluss an seine früheren Zeitreflexionen erlaubt. Die vorliegende Untersuchung schlägt in dieser Hinsicht die These vor, dass Agambens Römerbriefkommentar nicht nur Paulus, sondern mindestens *auch* Benjamin – oder, präziser gesagt: die Konstellation von Paulus und Benjamin – kommentiert. Darauf ist weiter unten ausführlich einzugehen.

Analog zu den Überlegungen zu Benjamin zielt auch Agambens Heideggerlektüre in *Kindheit und Geschichte* auf eine Zeiterfahrung, die die Vorstellung einer homogenen Kontinuität flüchtiger Zeitpunkte überwinden könnte. In seiner Untersuchung von Heideggers Analyse der Zeitlichkeit akzentuiert Agamben, ähnlich wie bei den Überlegungen zur Stoa, den *Augenblick* (*attimo*) eines authentischen Entschlusses, der über die Zeitlichkeit des Daseins auch die Geschichtlichkeit des Menschen ermöglicht.[70] Im weiteren Verlauf seiner Argumentation verweist er auf den Begriff des *Ereignisses* und deutet an, dass dieser Begriff

> »es erlaubt, das Ereignis nicht mehr als raum-zeitliche Bestimmung zu denken, sondern als Öffnung der ursprünglichen *Dimension*, auf der jede raum-zeitliche Dimension gründet (*come l'apertura della* dimensione *originaria in cui si fonda ogni dimensione spazio-temporale*)« (KuG 150/106, Hervorhebung im Original).[71]

Neben dem jeweils deutlich akzentuierten Charakteristikum einer Unterbrechung des homogenen Kontinuums der Zeitpunkte durch einen spezifisch qualifizierten Augenblick verbindet die von Agamben beigebrachten Beispiele der gnostischen und stoischen Zeitauffassung sowie der Überlegungen Benjamins und Heideggers wie bereits angedeutet noch ein weiterer, weniger deutlich markierter Aspekt: Implizit verweist Agamben in jedem Beispiel auf eine bestimmte und je unterschiedlich gezeichnete Figur des *Verhältnisses* von verschiedenen Zeiten: Im Fall der Gnosis spricht er vom »Bewußtseinsakt«, mit dem dem Menschen gegenwärtig klar werde, dass »die Wiederauferstehung […] immer schon stattgefunden habe« (KuG 145); der Gnostiker werte demgemäß »durch eine exemplarische *Vergegenwärtigung* das auf, was als negativ verurteilt worden war« (KuG 146/102, Hervorhebung: HR). Im Fall der Stoa weist er auf die Verdichtung verschiedener Zeiten im *kairós* (vgl. KuG 146) hin; bei Benjamin entspricht dem, eher vergangenheitsorientiert, die »Abbreviatur« der Geschichte und bei Heidegger, analog im weitesten Sinne zukunftsorientiert, die vorlaufende und zu-künftige Struktur

70 Im Übrigen begegnet der Begriff *Augenblick* auch in Benjamins Thesen V und XV, vgl. Benjamin, GS I, 695 und 701. In der italienischen Benjamin-Ausgabe von Renato Solmi wird er mit *attimo* wiedergegeben, also dem Begriff, den Agamben auch bei Heidegger hervorhebt, vgl. Benjamin, Angelus Novus, 77 und 84.

71 Vgl. nochmals die analogen Formulierungen zum *Rhythmus* in *Der Mensch ohne Inhalt*, wo etwa von einer »ursprungsnähere[n] Dimension« (*una dimensione più originale*), MoI 132/151, die Rede ist.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Daseins. Dieser Aspekt des zeitlichen Verhältnisses dürfte einen theoretischen Ansatzpunkt für die im Römerbriefkommentar entwickelte Denkfigur der *Rekapitulation* darstellen.

I.2.e) Zur *Praxis* einer anderen Zeit – der Genuss als Erfahrung

Neben den theoretischen Bezügen schlägt Agamben den Rekurs auf eine konkrete Erfahrung vor und variiert damit den Bezug auf die Stillstandserfahrung bei der Kunstrezeption aus *Der Mensch ohne Inhalt*: »Es handelt sich um den Genuß« (*Si tratta del piacere*) (KuG 150/106). Auch in diesem Fall appelliert Agamben an die Tatsache, dass es sich um eine »unmittelbare und für jedermann zugängliche Erfahrung« (KuG 150) handle, die praktisch gemacht werden könne. Auch der Genuss interessiert als Erfahrung, die sich der homogenen Zeit entzieht: Der Zeit als Folge flüchtiger Zeitpunkte stellt Agamben daher die »erfüllte, diskontinuierliche, endliche und vollendete Zeit des Genusses« (*tempo pieno, discontinuo, finito e compiuto del piacere*) (KuG 151/107) entgegen. Ein Rekurs beispielsweise auf die ästhetische Erfahrung im Sinne eines *ästhetischen* Genusses, wie ihn der Vergleich mit *Der Mensch ohne Inhalt* nahelegen könnte, unterbleibt ebenso wie der theoretisch immerhin mögliche Verweis auf religiöse Transzendenzerfahrungen. Stattdessen wird die Zeiterfahrung des Genusses mit Formulierungen beschrieben, die mit der Akzentuierung einer *Ursprünglichkeit* und deren topologischer Formulierung ihrerseits auf *Der Mensch ohne Inhalt* zurückgreifen dürften: So spricht Agamben vom »eigentliche[n] Ort des Genusses als ursprünglicher Dimension des Menschen« (*luogo proprio del piacere, come dimensione originale dell'uomo*) (KuG 151/106, vgl. MoI 133/152f), so ist die »ursprüngliche Heimat des Menschen der Genuß« (*la patria originale dell'uomo è il piacere*) (KuG 152/107, vgl. MoI 150), und so ist es für den Menschen möglich, »in der *epoché* des Genusses der Geschichte als seiner ursprünglichen Heimat« (*nell'*epoché *del piacere, si è ricordato della storia come della propria patria originale*) (KuG 152/107) einzugedenken.

Das impliziert die theoretische Besonderheit, dass der Genuss nicht lediglich als eine Erfahrung erscheint, die zufällig gemacht und im Anschluss als Illustration für den Zeitbegriff herangezogen werden könnte; vielmehr erschließt er für Agamben *als solcher* eine *ursprünglichere* Dimension. So wird der Genuss zur Grundlage für ein neues Zeitverständnis, kann dessen Plausibilität aber als *Heimat* des Menschen auch gewährleisten. Wie die verstreuten theoretischen »Elemente einer anderen Zeiterfahrung« (KuG 145) lediglich beleuchtet werden müssen, so ist der Genuss für Agamben »für jedermann« (KuG 150) zugänglich – nötig wäre dann lediglich, die Zeit des Genusses zu erfahren und sich der Ursprungsdimension bewusst zu werden, auf die sie verweist. Von dieser Zeiterfahrung schließt Agamben zurück auf den Geschichtsbegriff: Denn der »eigentliche Ort des Genusses als ursprünglicher Dimension des Menschen« (KuG 151) kann für Agamben konsequenterweise weder die chronologisch und als kontinuierlich vorgestellte Zeit noch die Ewigkeit sein, sondern die *Geschichte*.[72] Insofern unterscheidet

72 In diesem Zusammenhang verweist Agamben außerdem auf die »sieben Stunden Adams im Paradies« als den »ursprüngliche[n] Kern jeder historischen Erfahrung« (*Le sette ore di Adamo in Paradiso*), KuG 151/107. Den Aufenthalt Adams im Paradies erwähnt Agamben auch in seinem Diskurs

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agamben eine mit dem chronologischen Zeitbegriff gedachte »Pseudogeschichte« von der »authentischen Geschichte« (KuG 151), der ein *kairologischer* Zeitbegriff korrespondiere: »Die Zeit der Geschichte ist der Kairos, in dem der Mensch die günstige Gelegenheit im Moment freier Entscheidung ergreift« (*tempo della storia è il* cairós *in cui l'iniziativa dell'uomo coglie l'opportunità favorevole e decide nell'attimo della propria libertà*) (KuG 151/107).

Der stoische Begriff des *kairós* im Sinne des plötzlichen Ergreifens einer Gelegenheit wird so zu Agambens Terminus für ein Intervall in der Zeit, das nicht als Zeit*punkt* flüchtig bleiben und innerhalb einer kontinuierlichen Abfolge unmittelbar verstreichen muss, sondern das mit Benjamin als – messianischer – Stillstand des Kontinuums, mit Heidegger als *Augenblick* des Entschlusses und Erfahrung der je eigenen Endlichkeit und mit der Genusserfahrung als ursprünglichere Dimension des Menschen beschrieben werden kann.[73] So korrespondiert die kairologische Zeitvorstellung einer authentischen Erfahrung von Geschichte, die als »Befreiung des Menschen« (*liberazione dell'uomo*) (KuG 151/107) von der Zeitvorstellung der Chronologie erscheinen kann.

I.2.f) Das *Jetzt* als Stillstellung der Zeit im Eingedenken

Seinen Zeitbegriff entwickelt Agamben nicht anhand einer durchgängigen theoretischen Reflexion, sondern im Rekurs auf eine Reihe von Positionen und eine konkrete Erfahrung. Zum Schluss des Textes führt er die Überlegungen auf den historischen Materialismus zurück und verweist wiederum auf die Denkfigur der *Stillstellung* oder des *Stillstands* der Zeit:

> »Der wahre historische Materialist ist […] derjenige, der jederzeit imstande ist, die Zeit im Eingedenken daran stillzustellen (*colui che è in grado in ogni momento di arrestare il tempo*), daß die ursprüngliche Heimat des Menschen der Genuß ist (*perché detiene il ricordo che la patria originale dell'uomo è il piacere*). Genau diese Zeit wird in authentischen Revolutionen erfahren, die, wie Benjamin bemerkt, stets als ein Stillstand der Zeit (*arresto del tempo*) und als Unterbrechung der Chronologie (*interruzione della cronologia*) erlebt werden« (KuG 151f/107).

Für Benjamins Bemerkung wird keine Quelle angegeben; nahe liegt ein Bezug auf These XV und den Hinweis, dass die »Große Revolution […] einen neuen Kalender ein[führte]«[74]. Darüber hinaus dürfte neben der Stillstellung der Zeit auch der in der deutschen Übersetzung verwendete Begriff des *Eingedenkens* (*ricordo*) auf Benjamin verweisen:[75] Im

---

über die messianische Zeit in *Die Zeit, die bleibt*. In diesem Fall wird der Bezug explizit über Dante vermittelt – aber überraschenderweise auf *sechs* Stunden verkürzt: »Bei Dante verweist die ›sechste Stunde‹ ausdrücklich auf die sechs Stunden Adams im Paradies« (*In Dante, l'›ora sesta‹ rimanda esplicitamente alle sei ore di Adamo in Paradiso*), Zdb 96/80.

73 Konsequenterweise verwendet Agambens italienisches Original in der zuletzt zitierten Passage den Begriff *attimo*, den er in seiner Heidegger-Paraphrase entfaltet hatte, und der in der deutschen Übersetzung mit »Moment« wiedergegeben wird.

74 Benjamin, GS I, 701.

75 Darauf weist zu Recht Dausner, Christologie, 257, hin. Für Dausners These, dass Agamben den Begriff »von Benjamin übernimmt«, ebd., wäre jedoch wiederum der Umweg über die italienischen Benjamin-Übersetzungen nötig, um auszuschließen, dass sich die Gleichheit des Begriffs ledig-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verlauf seiner Benjamin-Paraphrase hatte Agamben wie beschrieben einen Teil des Anhangs B der *Thesen* zitiert; liest man den gesamten Anhang B, so ist es das *Eingedenken*, das die Zukunft entzaubert, ohne sie zur »homogenen und leeren Zeit«[76] werden zu lassen. Damit wird der kairologische Zeitbegriff politisch einschlägig, denn mit ihm erscheint *authentische Revolution* als jeweils gegenwärtige Möglichkeit. Sie ist nicht im stets flüchtigen Zeitpunkt zu realisieren oder verschöbe sich entlang des chronologischen Kontinuums von Zeitpunkten jeweils in eine unbestimmte Zukunft – sondern könnte im *augenblicklichen Jetzt* stattfinden. Den verschiedenen Beispielen von Agambens Argumentation entspricht dabei die Möglichkeit, den Text über die politische Perspektive hinaus mit mehrfacher Codierung, theoretisch wie praktisch, abstrakt wie konkret, zu lesen. Insofern akzentuiert Agamben gegen Ende des Textes die Revolution unter Rekurs auf die nicht unmittelbar politisch einschlägigen Kategorien der *epoché* und des Genusses:

> »Aber eine Revolution, der nicht eine neue Chronologie, sondern eine qualitative Veränderung der Zeit (eine Kairologie) entspringen würde, wäre die an Folgen schwerwiegendste und die einzige, die von der Restauration nicht eingenommen werden könnte. Derjenige, der in der *epoché* des Genusses der Geschichte als seiner ursprünglichen Heimat eingedenkt, wird nämlich dieses Eingedenken in alles hineintragen, wird in jedem Augenblick dieses Versprechen fordern: Er ist der wahre Revolutionär und der wahre Hellseher, der nicht erst im Millennium von der Zeit befreit ist, sondern *jetzt* (*Colui che, nell'*epoché *del piacere, si è ricordato della storia come della propria patria originale, porterà infatti in ogni cosa questo ricordo, esigerà in ogni istante questa promessa: egli è il vero rivoluzionario e il vero veggente, sciolto dal tempo non nel millennio, ma* ora)« (KuG 152/107, Hervorhebungen im Original).

Dabei ist der Verweis auf genau die Revolution, die die *Kairologie* als neues Zeitverständnis realisiert, auch selbstreferenziell lesbar – zumal die im Zitat unmittelbar anschließenden Sätze mit dem Verweis auf die *epoché* des Genusses eine Art Programm zur Realisierung der revolutionären Kairologie anzudeuten scheinen. Dem entspricht ein weiteres: Die kursiv als letztes Wort des Textes gesetzte Zeitangabe »*jetzt*« (*ora*) qualifiziert den Moment der Befreiung von der Zeit – aber ebenso auch von ihrem chronologischen *Verständnis*, das Agambens Text durch das kairologische ersetzt.[77] So korrespon-

---

lich einer Entscheidung der Übersetzung verdankt, denn Dausner bezieht sich an dieser Stelle lediglich auf die *deutsche Übersetzung* von Agambens Text. Das italienische Original verwendet, wie zitiert, den Begriff *ricordo*; der Begriff *Eingedenken* in den *Thesen* wird indessen weder in der Solmi-Ausgabe noch in der Einaudi-Ausgabe mit *ricordo* übersetzt, sondern mit *memoria*, Benjamin, Angelus Novus, 86, oder mit *rammemorazione*, Benjamin, Scritti 1938-1940, 493. Dass aber das *Eingedenken* in Fragment N 8,1 der *Passagenarbeit* von Agamben selbst in einem späteren Text mit *ricordo* wiedergegeben wird, dürfte Dausners These philologisch stützen, vgl. das Benjamin-Zitat bei B 63/83. Ebenso übersetzt die Einaudi-Ausgabe der *Passagenarbeit*, vgl. Benjamin, Walter: *I »passages« di Parigi. Volume primo*. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni. Übersetzt von Renato Solmi, Antonella Moscati, Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Gianni Carchia, Francesco Porzio, Turin: Giulio Einaudi 2010, 528.

76 Benjamin, GS I, 704.

77 Die Rede vom »wahre[n] Hellseher« (*vero veggente*) (KuG 152/107) ist aus der Argumentation heraus nicht unmittelbar verständlich. Möglicherweise liegt auch hier ein versteckter Bezug auf Benjamin

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diert die Zeitangabe im letzten Wort des Textes mit der Zeitangabe an seinem Beginn, an dem es im italienischen Original heißt: »È giunto *ora* il momento di portare alla luce il concetto di tempo implicito nella concezione marxiana della storia«[78]. Die Kursivierung am Ende des Textes verweist entsprechend nicht nur auf Benjamins Begriff der *Jetztzeit*, den Agamben mit »*tempo-ora*« wiedergibt[79], sondern markiert typographisch genau den Moment der Lektüre, der den von Agamben entwickelten kairologischen Zeitbegriff realisierbar macht. Über die zeitdiagnostische und theoretische Perspektive hinaus wird der Text selbst zum Medium, das mit einer Art kairologischer Energie geladen zu sein scheint. Demgemäß analysiert Agambens Text das Zeitverständnis des *kairós* nicht lediglich, sondern bietet auch die Möglichkeit, sich dieses Zeitverständnis zu eigen zu machen, die *Gelegenheit* dazu zu *ergreifen*. Auch dies ist in Agambens Diagnose, die westliche Zeitauffassung sei an ihr Ende gelangt (vgl. KuG 147), angelegt.

Wenn die weiter oben unterbreitete These über den je unterschiedlich gearteten Vergangenheitsbezug in den Beispielen für den *kairós* zutrifft, so umfasst die performative Dimension des Textes auch seine Methode: Der Bezug auf die in der Tradition nicht nur des 20. Jahrhunderts, sondern auch der Gnosis und der Stoa vorliegenden »Elemente einer anderen Zeiterfahrung« (KuG 145) realisiert, wie angedeutet, selbst einen *kairós*. Damit wird zugleich das Potenzial solcher Elemente *ans Licht* gebracht, das sie, wie zitiert, in Form einer *Mitteilung* an *uns* richten. Methode und Zeitverständnis dürften insofern eng aufeinander bezogen sein und, wie weiter oben mit Durantaye argumentiert, auf das Prinzip des *Jetzt der Erkennbarkeit* oder *Lesbarkeit* verweisen.[80] Dann aber geht es nicht nur um eine Theorie der Zeit, sondern um ein *hermeneutisches Prinzip*: In einer luziden Argumentation bezeichnet Leland de la Durantaye das in *Kindheit und Geschichte* entwickelte Zeitverständnis als »ein neues Konzept historischer Überlieferung«[81]. Auf diese Weise wird das im Kontext von *Der Mensch ohne Inhalt* markierte Problem des Vergangenheitsbezugs zeittheoretisch gefasst und mit Agambens Geschichtsbegriff angegangen: Überlieferung funktioniert demnach nicht entlang des linearen und homogenen Kontinuums von Zeitpunkten, sondern in der spezifischen Konstellation eines »Gewesene[n] mit dem Jetzt«[82]. Durantaye urteilt daher überzeugend: »Agamben is seeking to gather the elements not only of a kairology that is a radically different conception of time, a radically different conception of the relationship of

---

vor: Laut *Anhang B* der *Thesen* entzaubert das *Eingedenken* die Zukunft, »der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen«, Benjamin, GS I, 704. Möglicherweise ist der *Hellseher* aus Agambens Text den *Wahrsagern* Benjamins nachgebildet und wäre gerade deshalb der *wahre* Hellseher, weil er im kairologischen Zeitverständnis der Zukunft nicht verfällt. Allerdings lässt sich dies durch den Vergleich mit den italienischen Benjamin-Übersetzungen nicht nahelegen, denn sowohl die Solmi-Ausgabe als auch die Einaudi-Ausgabe übersetzt *Wahrsager* mit *indovini*, vgl. Benjamin, Angelus Novus, 86 und Benjamin, Scritti 1938-1940, 493.

78 Agamben, Infanzia e storia, 91, Hervorhebung: HR; die Licht-Metaphorik steht mit der bereits zitierten Formulierung in Verbindung, die Elemente eines neuen Zeitverständnisses seien lediglich zu *beleuchten* (*far luce su di queste*), um sie lesbar zu machen, vgl. ebd., 102. Das entsprechende *Licht* wirft Agambens Text in mehrfacher Hinsicht selbst.

79 Vgl. Agamben, Infanzia e storia, 104.

80 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 113.

81 Durantaye, Agamben, 115, Übersetzung: HR.

82 So mit Benjamins Fragment N 2a,3 aus der Passagenarbeit, vgl. Benjamin, Passagen-Werk, 576.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

instant to *continuum*, but also of a kairology of thought and reading themselves: a *kairology of historical transmission*«[83]. In theologischer Perspektive bleibt mit dieser Zuordnung von kairologischer Zeit und authentischer Geschichte das Verhältnis des jeweiligen *Jetzt* zur Vergangenheit und zur Zukunft, das in Agambens Text angedeutet ist, genauer zu klären. Theologisch einschlägig ist dieses Verhältnis für eine Traditionshermeneutik, grundsätzlicher aber noch für die Frage nach der Bedeutung des Christusereignisses jeweils *jetzt*.

I.2.g) Das *Programm für eine Zeitschrift* und – nochmals – die Krippe

Bevor auf diese Aspekte genauer eingegangen werden kann, sollen die bisherigen Überlegungen auf den Kontext von *Kindheit und Geschichte* bezogen und damit nochmals geöffnet werden. In *Kindheit und Geschichte* werden die eingangs untersuchten *Überlegungen zur Krippe* nämlich von dem *Programm für eine Zeitschrift* (*Programma per una rivista*) gefolgt (vgl. KuG 185-198/137-148), das das Buch beschließt. Das in diesem Text vorgestellte Zeitschriftenprojekt hatte Agamben mit Italo Calvino und Claudio Rugafiori in den Jahren 1974 bis 1976 in Paris geplant, aber nicht realisiert.[84] Die Vorstellung eines Bruchs, einer Spaltung oder einer Kluft, die in den bisherigen Überlegungen in Form der Spaltung (*scissione*) von Sprache und Rede (vgl. KuG 76/50) begegnet ist, wird im *Programm für eine Zeitschrift* zeittheoretisch wie zeitdiagnostisch gefasst und als »Ort der Zeitschrift« (*il luogo in cui la rivista si situa*) (KuG 195/146) methodisch produktiv gemacht. Konkret kann das Zeitschriftenprojekt vor dem Hintergrund der zeittheoretischen Überlegungen das topologische Modell eines Zwischenraums auch methodisch einsetzen, denn »der Ort der Zeitschrift koinzidiert mit ihrer Methode« (KuG 195/146). Entsprechend verwendet Agamben auch in diesem Text die Beschreibung des dialektischen Umschlags aus *Der Mensch ohne Inhalt*, allerdings dem veränderten Kontext entsprechend mit stärkerem Fokus auf das dazu nötige Verfahren. So können die

> »kategorischen Strukturen der italienischen Kultur […] – wie der grundlegende architektonische Plan bei einem brennenden Haus – nur in einer […] ›Zerstörung‹[85] zum Vorschein kommen« (*solo in una tale ›distruzione‹ che, come in una casa in fiamme il progetto architettonico fondamentale, potranno diventare visibili le strutture categoriche della cultura italiana*) (KuG 190/141).

In diesem Zusammenhang listet Agamben polare Kategorienpaare auf, die in der projektierten Zeitschrift zu untersuchen wären.[86] Darunter erscheint unter anderem die

---

83 Durantaye, Agamben, 115, Hervorhebung im Original.

84 Vgl. dazu die Angaben bei EoP xi–xiii.

85 Der im Original für den empfohlenen Ansatz verwendete Begriff *distruzione*, der in der deutschen Übersetzung mit *Zerstörung* wiedergegeben wird, kann auch als Verweis auf Heideggers *Destruktion* verstanden werden, also eine Art methodisches Verfahren bezeichnen. Dass *distruzione* als Situationsbeschreibung *ohne* Anführungszeichen, als der Situation angemessene Aufgabe der Zeitschrift *mit* Anführungszeichen geschrieben wird, dürfte diese Interpretation stützen.

86 Agamben nennt ein Kategorienpaar, das er als »die Überlegenheit des Gesetzes und die kreatürliche Konzeption der menschlichen Unschuld«, KuG 190/142, beschreibt und im Vorwort zu *Categorie italiane* als »*law/creature*«, EoP xi, rubriziert. Leland de la Durantaye sieht in dieser Polarität wohl

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»frühzeitige Zuwendung zur Fabel als einer verhexten Welt der Schuld und die christliche Rehabilitierung (*riscatto cristiano*)[87] dieser Welt in der ›historischen‹ Miniatur der Krippe (*nella miniatura ›storica‹ del presepe*)« (KuG 190/142). Dass eine Polarität von *Fabel* und *Krippe* im Programm der Zeitschrift unter den »kategorischen Strukturen der italienischen Kultur« (KuG 190) genannt wird, eröffnet eine andere, weniger theologische Interpretationsperspektive auf die *Überlegungen zur Krippe*: Die Krippe erscheint auf diese Weise als Objekt einer eher kulturtheoretischen Untersuchung, was die Zeitdiagnose, den Verweis auf das Brauchtum der Krippe, aber auch den gegen Ende des Textes angedeuteten Ausweg anders lesbar macht. In dieser Perspektive erschließt sich zugleich, warum Agamben eher auf die Krippen*darstellungen* als auf die biblischen Beschreibungen rekurriert. Dem Zusammenhang von Zeit und Geschichte im Krippentext sowie der Zuordnung in den oben diskutierten Texten entsprechend steht auch das Zeitschriftenprojekt unter der Prämisse, dass eine »neue und ursprünglichere Erfahrung der Geschichte und der Zeit« (*una nuova e piú originaria esperienza della storia e del tempo*) (KuG 194/145) erarbeitet wird, die eine »neu[e] und ursprünglicher[e] Auffassung von Geschichte« (*una concezione piú originale*) (KuG 195/145) bedingt. Insofern nimmt auch das *Programm für eine Zeitschrift* den Begriff der *Kairologie* auf und setzt diese dem Zeitbegriff eines »linearen und unendlichen Fortschreitens« (KuG 194) entgegen:

> »Der leeren, kontinuierlichen, quantifizierten und unendlichen Zeit des vulgären Historismus (*tempo vuoto, continuo, quantificato e infinito dello storicismo volgare*) muß deshalb die volle, zerbrochene, untrennbare und vollendete Zeit der konkreten menschlichen Erfahrung (*il tempo pieno, spezzato, indivisibile e perfetto dell'esperienza umana concreta*) gegenübergestellt werden; der chronologischen Zeit der Pseudogeschichte deshalb die kairologische Zeit der authentischen Geschichte; dem ›Gesamtprozeß‹ einer Dialektik, die sich in der Zeit verloren hat (*›processo globale‹ di una dialettica che si è perduta nel tempo*), die Unterbrechung und die Unmittelbarkeit einer Dialektik im Stillstand (*l'interruzione e l'immediatezza di una dialettica immobile*)« (KuG 195/145).

Signifikant ist dabei, dass dem Gegensatz von chronologischer und kairologischer Zeit auch der Gegensatz der prozessual vorgestellten Dialektik und der Dialektik im Stillstand (*dialettica immobile*)[88] an die Seite gestellt wird. Mit der Juxtaposition plausibilisiert sich die in der vorliegenden Untersuchung vorgeschlagene Konstellation der Stillstandsmotive, sodass der *kairós* neben der Dimension der zeitlichen Erfahrung auch eine Erkenntnis bedingen kann. Insofern treffen sich in den *Überlegungen zur Krippe* mehrere motivische Linien aus *Kindheit und Geschichte*.

---

zu Recht einen Vorverweis auf die späteren Analysen des Zugriffs des Rechts auf das Leben im *Homo-sacer*-Projekt, vgl. Durantaye, Agamben, 200f.

87 Wie ersichtlich gibt die deutsche Übersetzung das Wort *riscatto* mit *Rehabilitierung* wieder. Vor dem Hintergrund der in der Einleitung dieser Untersuchung zitierten Partien zur *Befreiung* dürfte eine Übersetzung etwa mit *Freikauf* oder *Auslösung* dem Kontext allerdings angemessener sein; vor allem dürfte die Formulierung, dass die Fabel in der Krippe *rehabilitiert* würde, Agambens *Überlegungen zur Krippe* inhaltlich widersprechen.

88 Die *dialettica immobile* wird an dieser Stelle nicht als Zitat ausgewiesen; der Begriff wurde in *Kindheit und Geschichte* vorher, nämlich in den letzten Sätzen des Essays *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin* (KuG 153-174/109-127), eingeführt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie in der Einleitung angedeutet betrifft das auch den Begriff des *Messianischen*: Liest man *Kindheit und Geschichte* chronologisch, so wird dieser Begriff im Essay *Zeit und Geschichte* erstmals und mit Bezug auf Benjamin verwendet. Im Kontext der Zeitreflexion und der Überlegungen zu *kairós* und messianischem Stillstand wäre es dann zumindest denkbar, das messianische Moment des Krippentextes *unabhängig* von der Messianität Jesu zu verstehen. Umgekehrt ist es die in den *Überlegungen zur Krippe* zwar nicht eigens markierte, aber doch traditionell vorausgesetzte Messianität dessen, der in der Krippe liegt, die eine messianische Deutung der Krippe nahelegt – zumal die Stillstandserfahrung in diesem Text nicht mit Benjamin-Bezug, sondern mit Zitat aus dem Protoevangelium des Jakobus als einer christlichen Quelle eingeführt wird. So erweist sich der Krippentext mindestens als *doppelter* paradigmatischer Zusammenhang: Das *Messianische* an dem in ihm dargestellten Ereignis wird, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Lektüre, ebenso unter Rekurs auf ein bestimmtes Zeit- und Geschichtsverständnis gedeutet, wie umgekehrt Zeit- und Geschichtsverständnis durch die Illustration am Beispiel der Krippe eine messianische Konnotation erhalten, die wiederum auf die messianische Stillstellung Benjamins zurückverweist. Weil in der Krippe alle Zeichen erfüllt sind, ist keine »Vorhersage im divinatorischen Sinn« (KuG 179) mehr nötig, braucht der »wahre Hellseher« (KuG 152) keinen Fortschritt hin zu einer besseren Zukunft zu prophezeien, ist alle Verzauberung der Welt der Fabel in der geschichtlichen Profanität des Alltags entzaubert: Von der Chronologie befreit, besteht das messianische Moment im *Jetzt*, im *kairós*, der – politisch formuliert – die Möglichkeit der Revolution nicht in die Zukunft verschiebt und der – methodisch formuliert – an die Stelle einer prozessual gedachten Dialektik den Stillstand der Dialektik setzt.

Aber der Krippentext ermöglicht noch eine weitere Deutung: Das »messianisch[e] Ereignis der Erlösung« (KuG 181) ist die »messianische Geburt« (KuG 182). Zugleich entwickelt Agamben, wie nachgezeichnet, eine Theorie der *Kindheit*, der gemäß die *infanzia* als die »ursprünglich[e] Dimension des Menschen« (KuG 95) den Raum der Geschichte allererst eröffnet. Dann ist es konsequent, dass in der Krippe gerade ein *Kind*, ein *infans*, liegt – ein Kind, das daran erinnert, dass der Mensch, jeder Mensch, »Kind gewesen ist und immer noch ist« (KuG 74, im Original kursiv). Auch hier entscheidet die Perspektive der Lektüre.[89]

89 Eine andere Interpretation des messianischen Moments des Krippentextes im Zusammenhang mit der Kindheit schlägt der amerikanische Theologe Colby Dickinson vor. Theologisch überzeugt seine Interpretation, allerdings wird nicht völlig klar, wie genau Kindheit, Krippe und messianisches Moment in seiner Textlektüre zusammenhängen: Zunächst fokussiert Dickinson den Aspekt der *Profanierung*, schließt dann aber an: »In essence, the task of the Messiah is to profane things in relation to the principle of infancy«, Dickinson, Colby: *Agamben and Theology*, London/New York: T&T Clark 2011, 149. Dieser Bezug der Profanierung durch den Messias zum »principle of infancy« wird inhaltlich allerdings nicht genauer bestimmt; abgesehen davon ergibt sich für Dickinsons Rede von einer *Aufgabe des Messias* das Problem, dass von einem Messias oder seiner Tätigkeit im Krippentext nicht die Rede ist und eine *Aufgabe* den messianisch qualifizierten Zeitangaben weniger zu entsprechen scheint. Daher hat die hier vorgeschlagene Interpretation den sprachphilosophischen und den profanierenden Aspekt des Krippentextes unterschieden und zwei unterschiedlichen Linien zugeordnet. Dickinson scheint die profan-messianische Befreiung von der Verzauberung und die sprachphilosophische Kategorie der Kindheit zu überlagern, ohne eine Deutung der Kindheit, die deren Relation zur Entzauberung deutlich machen würde, vorzulegen: »Agamben

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.3 Messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit

In seinem unter dem Titel *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani vorgelegten Kommentar zum Römerbrief aus dem Jahr 2000 diskutiert Agamben den bereits in der Zeitreflexion von *Kindheit und Geschichte* verwendeten Begriff der *messianischen Zeit*. Diesem Begriff widmet er nicht nur einen ausführlichen Diskurs im vierten Kapitel des Kommentars, sondern schreibt ihm auch besondere hermeneutische Relevanz zu: Für Agamben fällt nämlich die »Möglichkeit, die Botschaft des Paulus zu verstehen (*comprendere*), […] mit der Erfahrung dieser Zeit vollständig zusammen (*coincide integralmente con l'esperienza di questo tempo*)« (Zdb 11/9). Auch hier wird eine *Erfahrung* von Zeit akzentuiert und zugleich als Bedingung für *Verständnis* ausgewiesen. Die Verwendung des Erfahrungsbegriffs korrespondiert dabei der eingangs zitierten Begriffsbestimmung des Messianischen, die dieses als eine *Erfahrung des Wortes* fasst; auch dieser Aspekt der Definition steht im Folgenden im Hintergrund. Die These der vorliegenden Untersuchung lautet entsprechend, dass Agambens Römerbriefkommentar einerseits am *Verständnis* der messianischen Zeit arbeitet und dies andererseits insbesondere dadurch erreicht, dass er performativ ihre *Erfahrung* ermöglicht – und zwar vor allem deshalb, weil die im Diskurs entwickelten Denkfiguren auch seine formale Anlage bestimmen.[90] Dies

utilizes the image of the crib, and of an infancy that accompanies it, to liberate humanity from any sense of enchantment«, ebd., 149; darüber hinaus handele es sich beim Begriff der Kindheit um eine »almost theological conceptualization of ›infancy,‹«, ebd. Auch diese Qualifizierung wäre zu begründen, denn warum Agambens Begriff der Kindheit *beinahe theologisch* sein sollte, bleibt bei Dickinson unklar: Seine Verweise auf die Aufforderung Jesu an seine Jünger:innen, wie die Kinder zu werden, oder auf die Konzeptualisierung der Taufe als Wiedergeburt und damit als eine Art Kind-Werdung, ebd., 150, scheinen weniger streng argumentiert. Die vorliegende Untersuchung hat demgegenüber versucht, unter Bezugnahme auf die komplexen Verweisungszusammenhänge von Agambens Texten sowie unter Rückgriff auf die *sprachphilosophisch* eingeführte Kategorie der Kindheit und die *zeittheoretisch* erarbeitete Kategorie der Kairologie das messianische, befreiende Element in der Eröffnung von Geschichte als einem – wiederum doppelt, nämlich sprachphilosophisch wie zeittheoretisch plausibilisierten – Möglichkeitsraum zu bestimmen. Der Zusammenhang von Kindheit und Krippe wurde daher über den Begriff der Geschichte zu entwickeln versucht, nämlich durch den zeittheoretischen Bezug auf den *Stillstand* und den sprachphilosophischen Bezug auf die »stumme *Sprache*«, KuG 183, der Natur und die *nicht* sprechenden Tiere. Diese Öffnung der Geschichte wäre indessen nicht einmalig von einem Messias, sondern je konkret von *jedem Menschen* zu leisten.

90 Auf beides weist Manfred Schneider hin, wenn er schreibt, dass Agambens Kommentar »nicht nur die messianische Zeiterfahrung analysiert oder gar wieder herstellt, sondern auch der Struktur nach die messianische Erfahrung zu teilen und mitzuteilen bemüht ist«, Schneider, Manfred: *Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 41-58, hier 48. Schneider urteilt außerdem, dass die Form von Agambens Kommentar »selbst in diese spezifische Zeitform des messianischen Kairos einzutreten versucht oder diesen Eintritt, den Tritt über die Schwelle, in ihrer eigenen Zeit-Choreographie zu imitieren sucht«, ebd., 47. Mit dieser Formulierung stellt sich wiederum die Frage der Bestimmung des Begriffs des Messianischen: Handelt es sich bei der Zeit, die Agambens Kommentar erfahrbar zu machen versucht, um eine *Imitation* der messianischen Zeit? Kann also der Begriff *messianisch*, anders gefragt, überhaupt für konkrete, profane Zeiterfahrungen ohne ein theologisch bestimmbares messianisches Ereignis verwendet werden? Diese Arbeit vertritt die These, dass Agambens

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrifft die Gliederung des Buches in sechs *Tage* mit anschließender »Schwelle oder *tornada*« ebenso wie die methodische Entscheidung, lediglich den ersten Vers des Römerbriefs als verkürzende *Rekapitulation* der paulinischen Botschaft zu behandeln.[91] Dies ist im Folgenden zu präzisieren.[92]

Die bisherigen Überlegungen haben Texte zu Zeit und ihrem Stillstand untersucht, die Agamben vor seinem Römerbriefkommentar publiziert hat. Einige der dabei berührten Aspekte nimmt der Diskurs über die messianische Zeit auf; so die messianische Konnotation des Stillstands, die in den bisher untersuchten Texten erwähnt oder – gemäß der für *Der Mensch ohne Inhalt* vorgeschlagenen These – zitiert, aber nicht ausführlicher thematisiert wird. Agambens Diskurs in *Die Zeit, die bleibt* ist demnach nicht lediglich als *Zeitreflexion* mit früheren Texten verbunden, sondern führt auch den Aspekt des Messianischen genauer aus. So wird *Die Zeit, die bleibt* nicht nur als Kommentar zum Römerbrief lesbar, sondern auch als eine Aktualisierung der Philosophie Agambens am Beispiel des Römerbriefes – oder, präziser gesagt: als Aktualisierung der Philosophie Agambens *in genau der Form*, in der sie sich am Paradigma des Römerbriefs entfalten lässt. Die folgenden Überlegungen stehen daher in einer doppelten Perspektive: Einerseits soll gezeigt werden, welche Verbindungslinien von der messianischen Zeit aus zu anderen Texten Agambens gezogen werden können. Dies betrifft zeittheoretisch das Verhältnis von *chronos* und *kairós*, die Frage nach der Darstellung einer Zeiterfahrung und erneut die Denkfigur des zeitlichen Stillstands; dies beinhaltet aber auch Bezüge zu Aspekten wie etwa der *messianischen Verrückung*, der *Sestine* oder den Begriffen der *Atheologie* und des *Rests*. Andererseits ist zu untersuchen, wie verschiedene Elemente und Paradigmen aus unterschiedlichen Kontexten, die nicht immer frei von Spannun-

---

Kommentar den Begriff so weit fasst, dass er auch ohne theologischen Rekurs auf einen Messias verwendet werden kann – dass also Agambens Kommentar das, was er als messianische Zeit entwickelt, nicht lediglich *imitiert*, sondern *performiert*. Vgl. für den Akzent auf die *Erfahrung* auch ebd., 55.

91 Vgl. die Anmerkung von Jacob Taubes, dessen Vorträge über Paulus Agamben mehrfach zitiert und der über das Präskript des Römerbriefes äußert: »Im Grund kann man, wenn man den Brief versteht, merken, daß alles bereits im Präskript steht«, Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, München: Wilhelm Fink Verlag ^{3}2003, 23. Möglicherweise hat Agamben diesen Hinweis aufgenommen und mit der Denkfigur der Rekapitulation verbunden, um seine Methode zu begründen.

92 Eine Würdigung von Agambens Kommentar aus exegetischer Perspektive ist in der vorliegenden Untersuchung nicht intendiert, vgl. dazu z.B. die Kritik bei Frankemölle, Hubert: *Aspekte der Zeit im Römerbrief des Paulus. Eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens ›Die Zeit, die bleibt‹*, in: Biblische Zeitschrift 54/2 (2010), 179-200. Frankemölle kritisiert vor allem überzeugend Agambens Betonung des paulinischen Bekenntnisses zum Messias, vgl. ebd., 180f und 195, und zumal Agambens *messianische* Interpretation des Römerbriefs. Frankemölle spricht dagegen von seiner »Überzeugung […], dass es Paulus im Röm nicht um den Messianismus (was immer das meint) geht«, ebd., 180, und vertritt die prononcierte These: »Eine messianologische und in diesem Sinn eine verkürzt christologische Deutung des Röm unter Ausblendung bzw. Verkürzung der Theozentrik (wie bei Giorgio Agamben […]) ist daher m.E. unangemessen«, ebd., 199f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen zueinander zu sein scheinen, im Diskurs über die messianische Zeit verbunden werden.[93] Die Komplexität des Diskurses hat insofern mit seiner Anlage zu tun.

Die Intention der seinem Kommentar zugrundeliegenden Seminare gibt Agamben damit an, dass »[u]nser Seminar […] die messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit (*il tempo messianico come paradigma del tempo storico*) interpretieren möchte« (Zdb 13/11).[94] Worum handelt es sich bei einem *Paradigma*? In einem 2008 publizierten methodologischen Text hat Agamben diesen Begriff unter dem Titel *Was ist ein Paradigma?* (vgl. SR 11-39) präzisiert.[95] Wie weiter unten zu zeigen ist, begegnen Überlegungen zum *Beispiel* bereits 1990 in *La comunità che viene* und werden dort auf die komplexe Beschreibung der *beliebigen Singularität* jenseits der Differenzierung von Universalem und Partikularem hin ausgelegt (vgl. KG 14ff und Kapitel II.2.c dieser Untersuchung). Diesen Aspekt nimmt *Was ist ein Paradigma?* auf, denn gemäß Agambens Paradigmenbegriff »neutralisiert [das Paradigma] die Dichotomie zwischen dem Generellen und dem Partikularen« (SR 37). Die Erkenntnis, die anhand eines Paradigmas gewonnen werden kann, steht insofern jenseits der Einteilung von Induktion und Deduktion: Weder verläuft sie induktiv von einem Einzelfall zum Ganzen noch leitet sie deduktiv aus einer allgemeinen Regel Folgerungen für das konkrete Beispiel ab. Vielmehr verläuft sie »analogisch […], somit von einem Besonderen zu einem anderen Besonderen« (SR 37). Das hat eine weitere Pointe: Der Zusammenhang von Paradigmen, das »paradigmatische Ensemble« (SR 37), kann nicht unabhängig von den Paradigmen angegeben werden: Es geht ihnen »nie voraus, sondern bleibt ihnen immanent« (SR 37).

Legt man diese später publizierten methodologischen Überlegungen auf die paradigmatische Verbindung von historischer und messianischer Zeit an, so ergibt sich eine komplexe Zuordnung: Das »analogisch[e]« Vorgehen bedingt, dass messianische Zeit nicht als solche untersucht wird, sondern in den paradigmatischen Erkenntniszusammenhang mit der historischen Zeit eingespannt ist – denn das Paradigma ist »eine Erkenntnisform« (SR 37), es dient zum Verständnis. Umgekehrt erscheint messianische Zeit nicht lediglich als bloße Illustration eines allgemeinen Zeitverständnisses – vielmehr wird sie in dem Verweisungszusammenhang der Paradigmen *sowohl* als Einzel-

93 Daher spricht diese Untersuchung nicht von einem *Konzept* der messianischen Zeit (so etwa Höhn, Hans-Joachim: *Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen: V&R unipress 2012, 303-319, hier 309), sondern einem *Diskurs über* sie, der mit seinen Rekursen auf Texte anderer Autoren und auf frühere Texte Agambens unterschiedliche Anschlüsse erlaubt. Dies gilt auch für die vorliegende Lektüre, die nur *einen* Vorschlag unterbreiten kann und dafür am Paradigma des *Paradigmas* ansetzen wird.

94 Vgl. auch die leicht andere Intentionsangabe im ersten Satz des ersten Kapitels des Kommentars, der gemäß das »vordringlichste Ziel dieses Seminars […] darin [besteht], die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur (*testo messianico fondamentale dell'Occidente*) wiederherzustellen«, Zdb 11/9.

95 Zu Agambens paradigmatischer Methode vgl. die genaue Analyse bei Durantaye, Agamben, 214-226, die mit Blick auf *Homo sacer* bei Foucaults Paradigmenbegriff ansetzt und auch die häufig und deutlich vorgetragene Kritik an Agambens paradigmatischer Methode diskutiert, sowie DeCaroli, Steven: *Art. Paradigm/Example*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 144-147; zur Kritik vgl. z.B. Geulen, Agamben, 29f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aspekt *als auch* in Zusammenhang mit dem Begriff historischer Zeit untersucht, wobei dieser Zusammenhang erst aus der paradigmatischen Verbindung emergiert. Was paradigmatisch erkannt wird, steht in einer dynamischen Verbindung: Es geht um das Paradigma als solches ebenso wie um den größeren Kontext, den es konstituiert und zugleich intelligibel macht (vgl. SR 11).[96]

Paradigmatisch sind dann erstens die Zusammenhänge, die Agamben innerhalb seiner Texte zwischen Denkfiguren anlegt, etwa wenn die operative Zeit als Paradigma der messianischen Zeit erscheint. Theologisch von größerem Interesse ist die Möglichkeit, zweitens nicht nur paradigmatische Zusammenhänge innerhalb einzelner Texte zu untersuchen, sondern auch die Texte als solche, und zwar gerade mit ihren mehr oder weniger expliziten messianischen Formulierungen, in einem solchen Zusammenhang zu lesen: Dies betrifft den Status der Theologie für Agambens Texte. Paradigma wäre dann Theologie oder hier konkret: Messianologie insofern, als das, was in der Untersuchung ihres Diskurszusammenhangs entwickelt wird, analogisch, einen paradigmatischen Zusammenhang konstituiert. Die Erfahrung der messianischen Zeit kann so innerhalb des Textes anhand von Paradigmen wie dem der operativen Zeit untersucht werden – aber zugleich selbst als Paradigma für die *historische Zeit* fungieren. Die bei den Überlegungen zu *Kindheit und Geschichte* berührte Frage nach einem Begriff von Zeit, der eine authentische Geschichtlichkeit und in diesem Sinne *historische Zeit* ermöglicht, wird also auch in *Die Zeit, die bleibt* gestellt – und dieser Zeitbegriff wird konkret anhand des Paradigmas der messianischen Zeit entwickelt.[97] In theologischer Perspektive stellen sich dabei die – analog für die *Überlegungen zur Krippe* angedeuteten – Fragen, was

96 Auf diesen Aspekt weist Durantaye, Agamben, 224, besonders hin. Im Übrigen lassen sich auch Agambens Überlegungen zum Amtsverzicht Benedikts XVI. von der paradigmatischen Methode her lesen: Bereits zu Beginn seiner Argumentation weist Agamben darauf hin, Benedikts Entscheidung in ihrem »theologischen und ekklesiologischen Kontext«, GdB 9, zu behandeln, zugleich aber auch den »exemplarische[n] [!] Charakter dieser Entscheidung« zu untersuchen, »um aus ihr Schlussfolgerungen für die Beurteilung der politischen Lage der heutigen Demokratien ziehen zu können«, ebd. Entsprechend deutet er den Amtsverzicht nicht nur mit Blick »auf ein innerkirchliches Problem […], sondern weil er erlaubt, ein genuin politisches Problem zu beleuchten: das der Gerechtigkeit«, ebd., 30.

97 Vgl. auch Agambens Äußerung in einem Interview von 2002, die den Bezug auf die Gegenwart als messianische Endzeit akzentuiert und diese als Paradigma bezeichnet: »Die einzige Möglichkeit, die wir haben, die Gegenwart wirklich zu erfassen, ist, sie als das Ende zu denken. Das ist auch ein Gedanke von Benjamin. Sein Messianismus ist vor allem so zu verstehen. Das Paradigma, um die Gegenwart zu verstehen, ist die messianische Zeit«, zitiert nach Pornschlegel, Clemens: *Die Ausnahme und die Regel. Zur Kritik des Gesetzes bei Brecht und Agamben*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 177-190, hier 180. Diese Passage kommentiert unter anderem Durantaye, Agamben, 103, indem er ihr mehrere Aspekte abliest: Es ginge, so Durantaye, nicht um das Ende der Welt, sondern um das Ende als Modell oder Paradigma für ein Denken, das nicht mehr auf messianische Vollendung oder das Resultat eines dialektischen Prozesses warte, vgl. ebd., sondern vom *Jetzt* aus denke: Wie oben für den Krippentext argumentiert, sind in Agambens Messianismus alle Zeichen bereits erfüllt, es ist kein Aufschub oder keine Ausrichtung auf Zukunft mehr möglich. Durantaye schließt an: »His idea is not of apocalypse but of *immediacy*; it is not waiting for the Messiah to come, it is acting as though He were already here«, ebd., vgl. auch Durantaye, Homo profanus, 45f. Neben der zeittheoretischen Fokussierung auf das Jetzt unterstreicht Duran-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die messianische Zeiterfahrung auslöst oder ermöglicht, wodurch sie ergreifbar wird und was sie zur *messianischen* macht: Ist dafür das Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu oder die Kenntnis oder Erkenntnis dieses Ereignisses notwendig – oder lediglich ein noch genauer zu spezifizierendes *Ergreifen* einer bestimmten Zeiterfahrung? Oder entsprechen diese Möglichkeiten jeweils einer bestimmten Auflösung der durch den paradigmatischen Zusammenhang entstehenden Konstellation, in der sich Theologie und Sprachphilosophie, Theologie und Geschichte wechselseitig beleuchten?

Mit Blick auf Agambens methodische Entscheidung, lediglich die ersten zehn Worte des Römerbriefpräskripts zu kommentieren, verwundert die Fokussierung auf die messianische Zeit allerdings – denn dieser Begriff kommt in dem zu kommentierenden Satz gar nicht vor.[98] Stattdessen wird der Diskurs über die messianische Zeit hauptsächlich in dem Kapitel des Kommentars geführt, das das Wort *apóstolos* behandelt. Um die Zeitreflexion einführen zu können, wird die Figur des Apostels anhand ihres Verhältnisses zur Zeit beschrieben und von anderen Figuren abgegrenzt: Im Gegensatz zum Propheten spreche der Apostel für die Gegenwart, nicht für eine noch ausstehende Zukunft (vgl. Zdb 75/62). Im Gegensatz zum apokalyptischen Visionär beinhalte die Botschaft des Apostels keine Beschreibung des Endes der Zeit in der näheren oder ferneren Zukunft, sondern beziehe sich auf eine vom Ende her besonders qualifizierte Gegenwart: Das Messianische ist daher, wie Agamben formuliert, »nicht das Ende der Zeit, sondern *die Zeit des Endes*« (*il messianico non è la fine del tempo, ma* il tempo della fine) (Zdb 75/63, Hervorhebung im Original).[99] Mit dieser doppelten Abgrenzung erweist sich die messianische Zeit als die Zeit, die mit dem messianischen Ereignis der Auferstehung beginnt und mit dem *éschaton* endet – es handelt sich um die Gegenwart des Paulus, die dieser als »*ho nyn kairós*, die ›Jetztzeit‹« (›*il tempo di ora*‹) (Zdb 75/62) beschreibt.[100]

---

taye damit zu Recht die *Immanenz* im Sinne der Profanität, die *Imminenz*, und das *Handeln* gemäß dem bereits geschehenen messianischen Ereignis.

98 Der Anfang des Römerbriefpräskripts lautet in der in *Die Zeit, die bleibt* verwendeten Transkription: *Paulos doulos christoú Iēsoú klētós apóstolos aphōrisménos eis euangélion theoú*, vgl. z.B. Zdb 17/14. Agamben weist darauf hin, dass sowohl das Wort *klētós* als auch das Wort *aphōrisménos* auf *apóstolos* bezogen werden, also sowohl »berufen zum Apostel« als auch »als Apostel ausgesondert« übersetzt werden kann, vgl. Zdb 17. Dieser Hinweis ermöglicht es ihm in der Folge, wie zu Recht auch Dausner, Christologie, 264f, bemerkt, das Wort *aphōrisménos* entgegen der Reihenfolge im Römerbriefpräskript vor *apóstolos* zu kommentieren, die messianische Zeit als Rest-Zeit textstrategisch also auf die Überlegungen zur messianischen Teilung rückbeziehen zu können.

99 Vgl. dazu theologisch Rahner, Johanna: *Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen*, in: Arens, Edmund (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 46-57, die die Zeitsignatur des Christlichen untersucht und – im Rückgriff auf Agamben, aber mit anderem Fokus – gegen die apokalyptische Vorstellung einer sich auf ein nahes Ende hin beschleunigenden Zeit überzeugend eine andere Zuspitzung vornimmt: Die »Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, müsste sich […] als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen«, ebd., 57.

100 In diesem Zusammenhang weist Agamben darauf hin, dass häufig »die messianische mit der eschatologischen Zeit verwechselt« werde, Zdb 75; diese Differenzierung nimmt er auf, wenn er Alexandre Kojèves Tendenz beschreibt, »das Messianische als Eschatologisches zu nivellieren«, Zdb 115. In dem späteren Text *Mysterium iniquitatis. Geschichte als Geheimnis*, GdB 33-59, scheint Agamben Messianisches und Eschatologisches allerdings tendenziell synonym zu verwenden, wenn er »die paulinische Auffassung der messianischen Zeit« mit der Parenthese »(mithin der historischen

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allerdings ist diese messianische Zeit, wie Agamben argumentiert, nicht als eine *Zwischenzeit* zu verstehen, die wiederum als eine chronologische Folge von Zeitpunkten in einem Kontinuum zu beschreiben wäre – vielmehr hat die messianische Zeit, ähnlich wie das kairologische Zeitverständnis, ein besonderes und komplexes Verhältnis zur chronologischen Zeit.[101]

Gerade weil Agamben einen theoretischen Umweg beschreitet, um die messianische Zeit von der Figur des Apostels aus zu fokussieren, fragt sich, wie diese Akzentsetzung bewertet werden kann. Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass ein Diskurs über Zeit mit messianischer Konnotation schon vor dem Römerbriefkommentar zu Agambens thematischem Repertoire gehört und anhand von Paulus aktualisiert wird. Wichtiger scheint zu sein, dass der Begriff der *messianischen Zeit* in Benjamins *Thesen* mehrfach begegnet[102] und entsprechend in *Kindheit und Geschichte* als Benjamin-Zitat eingeführt wurde. So ist es denkbar, dass Agambens Kommentar die messianische Zeit nicht nur mit Blick auf Paulus, sondern vielmehr mit Blick auf *Benjamin* einführt und kommentiert. Dies liegt noch aus einem weiteren Grund nahe: In der *Schwelle* seines Kommentars rekonstruiert Agamben mehrere Bezüge von Benjamins *Thesen* auf die paulinischen Briefe. Drei dieser Bezüge betreffen die messianische Zeit und die Begriffe, die Agamben zum technischen Vokabular ihrer Beschreibung zählt. Möglich ist demnach nicht bloß die von Agamben nahegelegte Interpretation, dass er paulinische Begriffe in Benjamins Text rekonstruiert – denkbar ist auch die umgekehrte These, dass nämlich Agambens Paulus-Kommentar *gerade die paulinischen Textstellen* präpariert, die als Schlusspointe in Benjamins *Thesen* identifizierbar sind.[103] Auf diese Weise be-

---

Zeit, so es denn wahr ist, dass die Eschatologie lediglich eine Abbreviatur oder ein Miniaturmodell der Menschheitsgeschichte ist)«, GdB 42, erklärt: Auch hier wird die *messianische* Zeit mit der *historischen* Zeit eng verbunden; außerdem wird die Anspielung auf Benjamins Begriffe der *Abbreviatur* und des *Modells* der *Geschichte der Menschheit* aus These XVIII, vgl. Benjamin, GS I, 703, nicht auf die »Jetztzeit […] als Modell der messianischen«, ebd., bezogen, sondern auf die *Eschatologie* ausgedehnt.

101 Vgl. auch die Argumentation bei MdD 299, die im Rekurs auf den *Sanhedrin* einen Benjamin-Vergleich einführt: »Hier, genauso wie im Denken Benjamins […], sind die Tage des Messias keine zeitliche Abfolge, die zwischen der historischen Zeit und der kommenden Welt verortet ist. Vielmehr sind sie gleichsam in der Form eines Aufschubs und einer Verschiebung der Zeit unter dem Gesetz, und somit als Effekt einer fehlenden Zeit in der Geschichte, anwesend«.

102 Vgl. These XVIII und Anhang A, Benjamin, GS I, 703f.

103 Leland de la Durantaye nennt in anderem Kontext Argumente, die diese These stützen: Im Verlauf seiner Lektüre von *Kindheit und Geschichte* zitiert er Agambens Aufsatz *Der Messias und der Souverän*, in dem dieser schreibt, dass der »Begriff der messianischen Zeit […] den theoretischen Kern der *Thesen* bildet«, MdD 287, vgl. Durantaye, Agamben, 99f. Auch dies dürfte ein Hinweis darauf sein, dass Agamben nicht lediglich die *paulinische* messianische Zeit kommentiert. Durantaye erinnert außerdem, vgl. ebd., 101, an die Tatsache, dass Benjamins von Agamben wiederentdecktes Handexemplar der *Thesen* eine zusätzliche These mit Verweis auf die messianische Zeit enthält: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so«, Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 42. Außerdem schlägt Durantaye die überzeugende Lektüreperspektive vor, die Texte Agambens als ausführliche Glossen zu Texten Benjamins zu lesen, vgl. Durantaye, Agamben, 112: So könne *Kindheit und Geschichte* als Glosse zu den Begriffen geschichtlicher Erfahrung, Fortschritt, Zeit und Methode aus Benjamins *Thesen* verstanden werden, *Die Zeit, die bleibt* unter anderem als Glosse zu Benjamins erster und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schreibt Agamben eine Konstellation (*costellazione*) von Paulus und Benjamin (vgl. Zdb 162/134f) – und gerade diese Konstellation realisiert, so die These der vorliegenden Arbeit, *als solche* die messianische Zeit *performativ* und macht sie *erfahrbar*. Diese Lektüreperspektive ist weiter unten zu präzisieren.[104]

Die vorliegende Untersuchung schlägt daher vor, *Die Zeit, die bleibt* als *doppelten Kommentar* zu lesen: Agamben kommentiert, so die These, nicht nur den Römerbrief, sondern vielmehr die *Konstellation*, die die paulinischen Briefe und Benjamins *Thesen* bilden. Zusätzlich erweitert sich die Konstellation um Agambens eigenen Text und seine Gegenwart als dem Ort, von dem aus die Konstellation beschrieben wird – konkret durch die Zeitangabe, dass die Konstellation von Paulus und Benjamin »gerade heute das Jetzt ihrer Lesbarkeit erfährt« (*conosce proprio oggi l'ora della sua leggibilità*) (Zdb 162/134). Die Gründe dafür, dass sie *gerade heute* lesbar wird, nennt Agamben nicht, sondern regt die Hörer:innen seines Seminars oder Leser:innen seines Textes dazu an, über sie nachzudenken (vgl. Zdb 162) – daher muss auch diese Untersuchung eine Reflexion darüber vornehmen. Vorher soll jedoch der Diskurs über die messianische Zeit möglichst ausführlich und mit Blick auf seine Konstruktion nachvollzogen werden.

I.3.a) Kairologie, Chronologie und messianische Verrückung

Der Begriff *kairós*, der in *Kindheit und Geschichte* die Differenzierung von chronologischer und kairologischer Zeitauffassung ermöglicht, wird in *Die Zeit, die bleibt* mit einer Verhältnisbestimmung von *chronos* und *kairós* wieder aufgenommen. Agamben kann sich dafür auf den paulinischen Sprachgebrauch berufen, der zwischen *chronos* als der »profane[n] Zeit, […] die sich von der Schöpfung bis zum messianischen Ereignis« (Zdb 76f/64) ausdehnt, und *kairós* als der Zeit unterscheide, die mit der Auferstehung beginnt: Mit der Auferstehung nämlich sei die Zeit anders qualifiziert, sie »beginnt […] sich zusammenzuziehen und zu enden (*si contrae e comincia a finire*)« (Zdb 77/64). Anders als in *Kindheit und Geschichte* betont Agamben in diesem Kontext weniger die Gegenüberstellung der beiden Zeitauffassungen und mehr ihre *Relation:* Der *kairós* ist keine andere Zeit als der *chronos*, sondern ein ergriffener, verkürzter und dadurch verwandelter *chronos*: »Was wir ergreifen (*afferriamo*), wenn wir einen *kairós* ergreifen, ist nicht eine andere Zeit (*un altro tempo*), sondern nur eine zusammengedrängte und verkürzte

Ausnahmezustand zu Benjamins achter *These*. Diese Perspektive ist zur Agamben-Interpretation weiterführend; darüber hinaus schlägt die vorliegende Untersuchung vor, *Die Zeit, die bleibt* nicht nur als Glosse zur Schachbrettallegorie aus These I, sondern auch zu Benjamins Begriff der *messianischen Zeit* zu lesen.

104 Wenn er die messianische Zeit als Paradigma der *historischen* Zeit liest, nimmt Agamben im Übrigen eine andere Zuspitzung vor als Benjamin im *Theologisch-politischen Fragment*, dem gemäß »nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen« könne, Benjamin, GS II, 203. Dass Derrida, wenn er im Rückgriff auf das Messianische ein nicht-zielgerichtetes Verständnis von Geschichte entwickelt, eine andere Terminologie als Benjamins *Fragment* verwendet, das Messianische aber mit der fehlenden Ausrichtung des Historischen auf ein messianisches Ziel ähnlich bestimmt, merkt Hollander, Dana: *Messianische Gespenster*, in: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie 11 (2000), 22-42, hier 27f, an. Für Agamben stellt sich die Zuordnung, wie in diesem Kapitel zu zeigen ist, aufgrund der paulinischen Voraussetzung des *bereits geschehenen* messianischen Ereignisses anders dar.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit (*solo un* chronos *contratto e abbreviato*)«[105] (Zdb 82/69). Die Vorstellung einer *Verkürzung* des *chronos* im *kairós* verweist auf den später diskutierten Begriff der Rekapitulation als einer »Art summarische[n] Verkürzung aller Dinge« (*una sorta di abbreviazione per sommi capi, di tutte le cose*) (Zdb 90/75): Im italienischen Begriff *abbreviazione* klingt Benjamins Begriff der *Abbreviatur* an; zugleich liefert die Denkfigur einer im Ergreifen kontrahierenden Rekapitulation Agamben wie erwähnt die methodische Begründung dafür, lediglich die ersten zehn Worte des Römerbriefpräskripts zu kommentieren.

Gegen Agambens Interpretation des *kairós* hat Hubert Frankemölle eingewandt, dass im Römerbrief »der καιρός das gesamte geschichtliche Handeln des Gottes Israels an Juden und Nichtjuden« bezeichne; andernfalls bliebe der Begriff »philosophisch abstrakt, idealistisch«.[106] Dieser Hinweis lenkt den Blick zumal auf die Tatsache, dass für Agamben wörtlich *wir* den *kairós* ergreifen – ein Heilshandeln Gottes ist zeittheoretisch weniger im Blick. Agambens Begriff ist daher nicht nur, wie Frankemölle zu Recht schreibt, *philosophisch*, sondern es fragt sich auch, wie *theologisch* er ist: Wie oben argumentiert, ist *Die Zeit, die bleibt* nicht nur als Paulus-Exegese, sondern auch als Aktualisierung der Philosophie Agambens am Paradigma der paulinischen Briefe lesbar. Die Überlegungen zum *kairós* im Römerbriefkommentar greifen, so die These, nicht zuletzt auf *Kindheit und Geschichte* zurück – dann allerdings ist es wenig verwunderlich, dass das Heilshandeln Gottes nicht deutlich akzentuiert wird.

Die Beziehung von *kairós* und *chronos* illustriert Agamben außerdem anhand der Vorstellung einer *messianischen Verrückung*. Diese Denkfigur wird in seinen Texten mehrfach unterschiedlich interpretiert und stellt ebenfalls eine Art Vektor innerhalb seines Werks dar: Bereits in *Die kommende Gemeinschaft* von 1990 greift Agamben den auf Scholem zurückgehenden Gedanken auf, dass zwischen dieser Welt und der kommenden messianischen Welt nur ein »kleine[r] Unterschied« (Zdb 82) bestünde, der bedingt, dass die Dinge dieser Welt weder zerstört noch vollständig neu geschaffen, sondern lediglich geringfügig verschoben, um ein Weniges verrückt würden.[107]

In *Die kommende Gemeinschaft* zitiert Agamben die Denkfigur in den leicht differierenden Fassungen, die ihr Benjamin und Ernst Bloch geben (vgl. KG 51-55 und unten Kapitel II.2.e): Bloch beruft sich in dem Text *Die glückliche Hand* aus *Spuren*[108] auf einen »wirklich kabbalistische[n]«[109] Rabbi: Die *Dinge* der Welt seien, so Bloch, nicht als

105 Wie ersichtlich ist die deutsche Übersetzung nicht ganz präzise: Agamben spricht von einem zusammengedrängten und verkürzten *chronos*, nicht allgemein von einer *Zeit*, greift also auf die Unterscheidung von *kairós* und *chronos* zurück, um ihr Verhältnis genauer zu beschreiben.

106 Frankemölle, Aspekte der Zeit, 182.

107 Vgl. dazu die Überlegungen zum *messianischen Minimalismus* bei Blumenberg, Matthäuspassion, 273-277: Blumenberg weist darauf hin, dass Scholem der Urheber der Denkfigur ist, vgl. ebd., 275f, was Agamben bei seinem Rekurs nicht explizit macht; darüber hinaus qualifiziert Blumenberg die Denkfigur als »›elegantes‹ Verfahren«, das zeittheoretische Problem des Messianismus anzugehen: »Keiner kann je wissen, ob schon geschehen ist, was geschehen soll; aber keiner kann auch jemals die Rolle usurpieren mit der Folge, sie zur Merklichkeit zu entstellen. […] Gewalt verliert ihre Chance«, ebd., 276.

108 Vgl. Bloch, Ernst: *Spuren*. Neue erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 198-202.

109 Dieses und die beiden folgenden Zitate: Bloch, Spuren, 201.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solche bereits schlecht oder gut, stattdessen »kommt [es] auf den Griff an, der in Richtung bringt« und die Gegenstände der Welt, räumlich vorgestellt, um ein Weniges verrückt, um das »Reich des Friedens herzustellen«. Das präzise Ausmaß dieser nötigen Verrückung ist jedoch so schwer zu bestimmen, dass der Messias sie durchführt. Benjamin seinerseits verweist zweimal in unterschiedlichen Kontexten auf den Gedanken: In *Die kommende Gemeinschaft* zitiert Agamben den Text *In der Sonne*, in dem Benjamin die Idee als chassidischen Spruch einführt und sie, anders als Bloch, nicht als eine Art Handlungsanweisung für den Messias, sondern zur *Beschreibung* der kommenden Welt heranzieht:[110] »Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders«[111]. Agamben gibt dabei die Quelle des – bei Benjamin – chassidischen oder – bei Bloch – kabbalistischen Spruchs nicht an; tatsächlich geht der Gedanke wie erwähnt wohl auf Scholem zurück, der die Provenienz der Idee in einem Brief an Benjamin von Juli 1934 für sich reklamiert.[112]

Für die vorliegende Untersuchung ist von Interesse, dass Agamben die Denkfigur in unterschiedlichen Kontexten verwenden und auf verschiedene Weise von ihr Gebrauch machen kann. In *Die kommende Gemeinschaft* verbindet er sie mit der thomanischen Theorie der *Aureole* (vgl. KG 52 und unten II.2.e); in einem ebenfalls 1990 erstmals veröffentlichten Vorwort zu Guy Debords *Kommentaren zur Gesellschaft des Spektakels*[113] steht die messianische Verrückung in einem wiederum anderen Verweisungszusammenhang: Um Debords Begriff der *Situation* zu erläutern, verweist Agamben auf Nietzsches *ewige Wiederkunft* und kommentiert unmittelbar, wiederum ohne genaue Quellenangabe:

> »Entscheidend ist hier die messianische Verrückung, die die Welt in ihrer Gänze verändert und sie doch *beinahe* unversehrt lässt. Denn alles hier ist gleich geblieben, hat aber seine Identität verloren« (*Decisivo è qui lo spostamento messianico che cambia* integralmente *il mondo, lasciandolo* quasi *intatto. Poiché tutto qui è rimasto uguale, ma ha perduto la sua identità*) (MoZ 70/65, Hervorhebungen im italienischen Original zweimal, in der deutschen Übersetzung nur einmal gesetzt).

110 Darauf weist Durantaye, Agamben, 381, hin; vgl. zur Diskussion der Texte von Bloch und Benjamin in Agambens Zugriff mit Analysen der *kleinen Unterschiede* auch zwischen Bloch und Benjamin ebd., 380ff, sowie ders., Homo profanus, 48ff.

111 Benjamin, Walter: *In der Sonne*, in: ders.: Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 417-420, hier 419. Scholem weist darauf hin, dass Benjamin die Vorstellung der messianischen Verrückung in leicht anderer Formulierung auch im Kafka-Essay verwendet, vgl. die Angaben bei Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 156 sowie Benjamin, Walter: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in: ders.: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 409-438. Dort ist die Rede vom Messias, »von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde«, ebd., 432.

112 Vgl. Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 154; vgl. auch die Angaben ebd., 156. Dass Scholem der Urheber der Idee sein dürfte, gibt Agamben weder in KG noch in MoZ, MdD oder Zdb an.

113 Agambens *Marginalien zu den* Kommentaren zur Gesellschaft des Spektakels (*Glosse in margine ai* Commentari sulla società dello spettacolo) wird in der 1996 in *Mezzi senza fine. Note sulla politica* veröffentlichten Fassung zitiert, vgl. MoZ 65-79/60-73. Vgl. zu Debord auch Kapitel I.4.e dieser Arbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei variiert Agamben Benjamins Formulierung »Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders« in doppelter Weise: Zunächst wird die Verrückung nicht für die Zukunft erwartet: Sie *wird* nicht sein, sondern hat bereits stattgefunden – und zwar offenbar immer dann, wenn man eine Situation im Sinne Debords konstruiert oder wenn, mit Nietzsche als Referenz, das »*experimentum crucis* seines Denkens« (MoZ 70/64) realisiert wird. Außerdem wird der Modus der Veränderung genauer beschrieben, nämlich als ein durch die Wiederkunft der Situation bedingter Verlust der *Identität* der Zustände der Welt. Hier scheint es um die Art der *Sicht* der Welt, um ihre Wahrnehmung zu gehen:[114] Verrückungen sind in diesem Kontext offenbar dann möglich, wenn sich das Verhältnis zur Welt ändert.

In dem Essay *Der Messias und der Souverän. Das Problem des Gesetzes bei Walter Benjamin*, in dem Agamben die messianische Zeit als den »theoretischen Kern der *Thesen*« (MdD 287) bezeichnet, wird die messianische Verrückung als rabbinischer Spruch eingeführt und zeittheoretisch ausgelegt: Im Anschluss an einen ausführlichen Kommentar von Benjamins VIII. These, auf den Agamben wiederum in *Homo sacer* mit kleinen, aber signifikanten Verschiebungen zurückgreift, erwähnt Agamben die »›kleine Verschiebung‹ […], in der, nach dem rabbinischen Spruch, den Benjamin aufgreift, das messianische Reich besteht« (MdD 308). Der kleine messianische Unterschied markiert hier die Übereinstimmung und gleichzeitige Nicht-Identität von historischer und messianischer Zeit, die Agamben anhand der Vorstellung einer Differenzierung des Messias in zwei messianische Figuren behandelt (vgl. unten Kapitel III.1.c).

Zeittheoretisch legt Agamben die Denkfigur auch in *Die Zeit, die bleibt* aus. Diese Interpretation kann sich im Übrigen wiederum auf Benjamin berufen, ohne dass Agamben darauf eigens hinweist: Im Kafka-Essay erklärt Benjamin, dass »die Entstellungen, die der Messias zurechtzurücken einst erscheinen werde, […] gewiß auch solche unserer Zeit«[115] seien. In Agambens Fassung entspricht diese kleine Entstellung dem *Ergreifen* des *chronos* im *kairós* – und zwar gemäß der

> »Relevanz des rabbinischen Spruchs, wonach die messianische Welt nicht eine andere Welt, sondern diese profane Welt mit einer kleinen Entstellung, mit einem kleinen Unterschied ist (*questo stesso mondo profano con un piccolo spostamento, un'infima differenza*). Aber dieser kleine Unterschied, der der Tatsache entspringt, daß ich meinen Bruch mit der chronologischen Zeit ergriffen habe (*risulta dal fatto che io ho afferrato la mia sconnessione rispetto al tempo cronologico*), ist in jedem Sinn entscheidend« (Zdb 82f/69).

Dabei nimmt Agamben indessen selbst eine kleine Verschiebung vor: Signifikant – und in diesem Sinne ebenfalls: *entscheidend* – ist grammatisch der Wechsel in die erste Person Singular. Die messianische Verrückung wird nicht – wie in Blochs Fassung – vom

114 So mit Durantaye, Agamben, 319. Thomas Khurana legt die messianische Verrückung in dieser Hinsicht überzeugend im Sinne eines reflexiv und relational distanzierenden Ethos aus, vgl. Khurana, Desaster und Versprechen, 39.

115 Benjamin, GS II, 433. Vgl. auch die Formulierung in einer fragmentarischen Notiz zu den *Thesen*: »rückt die Dinge in ihr zurecht, ähnlich wie es von der Messianischen Zeit gesagt ist, daß sie im Grunde nur eine leichte Verrückung der Dinge sei«, Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 127.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Messias vorgenommen, sondern als Möglichkeit *für mich* beschrieben. Ein messianisches Ereignis ist darüber hinaus theoretisch nicht vonnöten: Der messianische Unterschied *entspringt* (*risulta*) der Tatsache, dass *ich* den Bruch mit der chronologischen Zeit *ergriffen* (*afferrato*) habe. Die Möglichkeit, im *kairós* einen verkürzten *chronos* zu ergreifen, wird hier bereits als solche messianisch interpretiert: Das messianische Ereignis, das für Paulus in Tod und Auferstehung Jesu geschehen ist (vgl. Zdb 77), wird implizit hin zum je eigenen, gewissermaßen individualethischen Ergreifen des Bruchs mit der chronologischen Zeit verschoben. Auferstehung ist im Text dann »paulinisches Zitat, nicht […] mögliches Ereignis«[116]. Für die Identifikation einer messianischen Figur urteilt entsprechend René Dausner zu Recht, dass »[i]n Agambens messianischen Überlegungen […] Jesus Christus als Person keine tragende Rolle« spiele.[117]

Christlich-theologisch ist also dieser Bezug zum messianischen Ereignis genauer zu präzisieren. Wenn die messianische Zeit mit Tod und Auferstehung Jesu begonnen hat und ergreifbare Möglichkeit ist, so müsste auch die *messianische Verrückung* je jetzt und hier möglich sein. Worin besteht sie theologisch? Mehrere Interpretationen bieten sich an: Zunächst steht die Auferstehung dafür, dass der Tod auch in der messianischen Zeit nicht abgeschafft ist, aber dass eine andere, verschobene Relation zu ihm möglich wird.[118] Dadurch, so argumentiert Hans-Joachim Höhn, dass Gott sich im Tod Jesu »in ein Verhältnis zum tödlichen Verhältnis von Leben und Tod gesetzt [hat], das den Widerstreit von Leben und Tod zugunsten des Lebens entscheidet«[119], könne auch der Mensch ein anderes Verhältnis dazu leben. Wo also, so nochmals Hoff, »die Macht des Todes gebrochen ist, setzt sich das Ende der Zeiten als Vollendung durch«[120], was *zeichenhaft* erfahrbar ist. Erwin Dirscherl verbindet die messianische Verrückung, vermittelt über Bloch, überzeugend mit dem paulinischen *hōs mē* und legt sie subjektphilosophisch auf: Das *als-ob-nicht*, so Dirscherl, »ver-rückt das Subjekt ein wenig, aber eröffnet so dessen Zeit- und Handlungs-Raum, der ein ›Gebrauchen der Dinge‹ ermöglicht«.[121] Zu denken ist weiterhin etwa an die Heilungspraxis Jesu und die neuen Perspektiven, die sie *auch* eröffnet.[122] Worin allerdings besteht für *Agamben* der Bruch mit der chronologischen Zeit, dessen Ergreifen den messianischen Unterschied macht? Be-

116 Hoff, Gregor Maria: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer: topos plus 2009, 133.

117 Dausner, Christologie, 313.

118 Mit der Auferweckung des Gekreuzigten, so Gregor Maria Hoff, erweist sich die »Macht des Todes […] als eine Realität, aber nicht als Totalität. Die schöpferische Lebensmacht Gottes bricht und *invertiert* sie«, Hoff, Gregor Maria: *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, 184, Hervorhebung im Original.

119 Höhn, Messianische Zeit, 311.

120 Hoff, Religionsgespenster, 184.

121 Dirscherl, Erwin: *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche*, Studien zu Judentum und Christentum, Bd. 26, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013, 152. Eine Verbindung der messianischen Verrückung mit dem *hōs mē* deutet auch Durantaye, Agamben, 382, an.

122 Vgl. z.B. Appel, Kurt: *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2011, 126-147, hier 134.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor seine sprachphilosophische Begründung skizziert werden kann, muss zunächst auf die Überlegungen zur Zeit als *Rest*-Zeit eingegangen werden.

I.3.b) Messianische Zeit als *Rest*-Zeit

Mit dem messianischen Ereignis der Auferstehung wird die chronologische Zeit, so liest Agamben Paulus, zusammengedrängt und beginnt zu enden (vgl. Zdb 77). Die Verhältnisbestimmung von *kairós* und *chronos* hat eine erste argumentative Möglichkeit unterbreitet, die messianische Zeit in Bezug auf die chronologische Zeit zu beschreiben. Dazu kommt ein weiteres: Gemäß Agambens Differenzierung von Apostel und Visionär fällt die messianische Zeit nicht einfach mit der Ewigkeit zusammen. Sie ist, wie zitiert, nicht das *Ende der Zeit*, sondern *Zeit des Endes*. Wie lässt sich messianische Zeit also strukturell in den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit einordnen, wie kann sie mit Blick auf die Unterscheidung von *dieser* Zeit und Ewigkeit qualifiziert werden?

Zur Klärung greift Agamben auf die im Rekurs auf Benjamin entwickelte Figur des *Schnitts des Apelles* (*taglio di Apelle*) zurück:[123] Ein solcher Schnitt, so Agamben, teilt eine bereits existierende Teilung nochmals feiner, er bezieht sich auf eine Trennung, die er als solche schneidet. Diese zweite Teilung, dieser zweite Schnitt, erzeugt einen *Rest* – nämlich Abschnitte, die gemäß der ersten Teilung nicht eindeutig identifizierbar sind. Eine Einteilung, die durch einen Schnitt des Apelles nochmals geteilt wird, ist insofern »weder deutlich noch erschöpfend« (Zdb 63/53), sie wird allerdings auch nicht vollständig abgeschafft und in eine Universalität aufgehoben. Der entstehende Rest stellt insofern nicht einfach einen Teil eines Ganzen dar; es handelt sich nicht um eine eindeutig zuweisbare oder genau quantifizierbare Entität – vielmehr verunklart ein Rest klare Identitäten, die durch binäre Codierungen erzeugt werden.[124] Im dritten Kapitel seines Römerbriefkommentars, in dem Agamben den Begriff des Rests entwickelt, wendet er die Figur einer Teilung der Teilung auf die Unterscheidung von Juden und Nichtjuden an, die durch das messianische Ereignis als einem »messianische[n] Schnitt« (Zdb 64) wiederum geteilt werde. Dass der dabei resultierende *Rest* kein Volk als solches darstellen kann, sondern vielmehr die »Konsistenz« (Zdb 70, vgl. WAb 142), die das Volk Israel in der messianischen Berufung annimmt, dürfte, wie Connal Parsley argumentiert hat, die These von Jacob Taubes kritisch evaluieren, dass Paulus im Römerbrief ein neues

123 Vgl. Zdb 62-66 sowie Notiz N 7a,1 bei Benjamin, Passagen-Werk, 587f. Die Frage, ob Agambens Korrektur der deutschen Ausgabe der *Passagenarbeit* von »apoll(i)nischen Schnitt«, ebd., 588, in »apellnische[r] Schnitt«, Zdb 62, philologisch gerechtfertigt ist, kann hier nicht zur Debatte stehen. Anzufragen wäre allerdings, wie sich Agambens Auslegung des Schnitts als »›Teilung der Teilung‹«, Zdb 64/53, zu Benjamins Bemerkung verhält, dass die so geteilte Strecke »ihre Teilung *außerhalb* ihrer selbst erfährt«, Benjamin, Passagen-Werk, 588, Hervorhebung: HR. Vollständig klar scheint auch Agambens philologische Korrektur nicht zu sein.

124 Der *Rest* als ein zentraler Begriff der Philosophie Agambens kann hier nicht genauer behandelt werden, wird aber unten zur Bestimmung der messianischen Erfahrung des Wortes nochmals aufgenommen, vgl. Kapitel IV.1. Vgl. auch WAb 142f und aus der Fülle der Sekundärliteratur z.B. die luzide Analyse bei Durantaye, Agamben, 298-302, mit der Bestimmung »[T]he *remnant* in no way designates something less than a whole, but instead designates the whole (people, individual, language) seen in a new light and having taken on a different and new ›consistency.‹«, ebd., 301. Vgl. dazu in theologischer Perspektive Dausner, Christologie, 275-281.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottesvolk zu gründen beanspruche.[125] Weil der Rest weder einen Teil noch das Ganze darstellt, sondern diese Einteilung vielmehr verunklart, kann eine Gemeinschaft, die sich als *Rest* auf ein messianisches Ereignis zurückführt, weder durch Einschließungen noch durch Ausschließungen qualifiziert werden.

Wie lässt sich messianische Zeit vor dem Hintergrund der Teilung von Zeit und Ewigkeit und von dieser und kommender Welt als Rest-Zeit bestimmen? Auch die binäre Zuordnung von Zeit und Ewigkeit stellt sich messianisch im Modus einer apellnisch geschnittenen Einteilung dar: So entsteht ein Rest an *Zeit*, der weder der chronologisch messbaren Zeit noch der Ewigkeit zuzuordnen ist. Agambens Kommentar ist in der deutschen Übersetzung jedoch nicht unmittelbar verständlich:

> »In diesem Schema erscheint die messianische Zeit als jener Teil des profanen Äons, der den *chronos* und jenen über den zukünftigen Äon hinausgehenden Teil von Ewigkeit, die beide in bezug auf die Teilung der beiden Äone als ein Rest dargestellt sind, konstitutiv überschreitet« (*In questo schema, il tempo messianico si presenta come quella parte dell'eone profano che eccede costitutivamente il* chronos *e quella parte di eternità che eccede l'eone futuro, entrambe in posizione di resto rispetto alla divisione fra i due eoni*) (Zdb 77f/65).

Wie ersichtlich beinhaltet die Übersetzung offenbar eine Interpretation, die das Original nicht genau wiedergeben dürfte, zumal sie nicht zu Agambens an dieser Stelle eingefügter graphischer Darstellung passt (vgl. Zdb 77). Die Frage der Übersetzung ist inhaltlich mitnichten trivial: Die deutsche Fassung suggeriert, dass die messianische Zeit ein Teil des profanen Äons ist, der den *chronos* und zusätzlich – ebenfalls im Akkusativ formuliert – auch den »über den zukünftigen Äon hinausgehenden Teil von Ewigkeit« als Rest-Zeiten überschreitet, also lediglich zur profanen Zeit zu rechnen wäre. Das italienische Original legt dagegen nahe, dass messianische Zeit sowohl als Rest-Zeit in Bezug auf den *chronos* als auch in Bezug auf die *Ewigkeit* darstellbar ist, also *als Rest* in gewisser Weise Teil der profanen Zeit wie der Ewigkeit ist. Diese Interpretation wird durch die englische und die französische Übersetzung gestützt. In der englischen Ausgabe wird die Passage folgendermaßen wiedergegeben:

> »In this schema, messianic time is presented as a part of the secular eon that constitutively exceeds *chronos* and as a part of eternity [!] that exceeds the future eon, while being situated in the position of a remainder [*resto*] with regard to the division between the two eons«[126].

---

125 Vgl. Parsley, Connal: *Art. Paul*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 148ff, hier 149. Entsprechend weist Parsley auf die Differenz zu Badious These von Paulus als Begründer eines neuen Universalismus hin, vgl. die Kritik bei Zdb 64ff an Badiou, Alain: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Aus dem Französischen von Heinz Jatho, Zürich/Berlin: diaphanes 2009. Vgl. zu Agamben und Badiou z.B. Finkelde, Dominik: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien: Turia + Kant 2007, v.a. 41-48, und Geulen, Eva: *Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt*, in: dies./Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 59-74.

126 Agamben, Giorgio: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Aus dem Italienischen von Patricia Dailey, Stanford, California: Stanford University Press 2005, 64.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der französischen Übersetzung lautet die Passage:

> »Dans ce schéma, le temps messianique se présente comme la partie de l'éon profane qui excède le *chronos*, et comme la partie d'éternité [!] qui excède l'éon future, l'une et l'autre étant en position de reste par rapport à la division entre les deux éons«[127].

Entsprechend schlägt die vorliegende Untersuchung die folgende deutsche Übersetzung vor:

> »In diesem Schema erscheint die messianische Zeit als der Teil des profanen Äons, der den *chronos* konstitutiv überschreitet, und als der Teil der Ewigkeit, der den zukünftigen Äon überschreitet, wobei beide Teile in Bezug auf die Trennung der beiden Äone die Position des Rests einnehmen«.

Das bedeutet, dass die messianische Zeit, die durch einen Schnitt des Apelles abgetrennt wird, auch die »Möglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen den beiden *olamim* selbst in Frage« (Zdb 76/64) stellt – und zugleich, als Rest-Zeit, Zeit und Ewigkeit daran hindert, zusammenzufallen.[128] Damit spielt Agamben möglicherweise auf eine These Scholems aus dessen *95 Thesen über Judentum und Zionismus* an, die er im weiteren Verlauf seiner Argumentation zitiert. Die dreiundvierzigste dieser Thesen lautet: »Die Scheidung zwischen dieser und der kommenden Welt ist im tiefsten Grunde eine hypothetische«[129] – die messianische Zeit als Rest-Zeit ist genau dafür ein Funktor.

Von Bedeutung ist für diese Untersuchung ein bestimmter Aspekt der Interpretation: Die Vorstellung der Rest-Zeit beinhaltet nämlich keinen *Index* auf die Ewigkeit oder das Ende der Zeit. Zwar wird die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit messianisch verunklart; allerdings bedingt dies keine *Ausrichtung* auf Vollendung, sondern wird eher statisch, vor allem *räumlich* gedacht (vgl. Zdb 36). Wie zu zeigen sein wird, bringt Agamben diesen Aspekt über ein weiteres Paradigma ein. Textstrategisch ist von Interesse, dass Agamben die Interpretation der messianischen Zeit als Rest im weiteren Verlauf des Diskurses auf andere Verhältnisse übertragen wird: Strukturanalog kann auch in anderen Zuordnungen eine Zeit *als Rest* bleiben. Dass die Vorstellung der messianischen Rest-Zeit bereits im italienischen Originaltitel des Römerbriefkommentars, *Il tempo che resta*, anklingt,[130] gilt auch für das dem Buch als Motto vorangestellte Zitat von Jes 21,11. In Agambens Original wird der zweite Halbvers als »*Sentinella, quanto resta* [!] *della notte*?« wiedergegeben; auch hier ist also von einem Rest von Zeit die Rede, der in der

127 Agamben, Giorgio: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'*Épître aux romains. Aus dem Italienischen von Judith Revel, Paris: Rivages 2000, 107.

128 In diesem Sinne bestimmt Agamben im zweiten Kapitel des Kommentars die messianische Berufung als eine »Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit zwischen Immanenz und Transzendenz (*una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza*), zwischen gegenwärtiger und künftiger Welt«, Zdb 36/30.

129 Scholem, Gershom: *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in: Schäfer, Peter/Smith, Gary (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, 287-295, hier 291.

130 Darauf weist z.B. Dausner, Christologie, 260 und 275, hin. Vgl. die Anmerkungen des Übersetzers Davide Giuriato bei Zdb 224ff sowie die deutsche Übersetzung von Agambens zwei Jahre vor dem Römerbriefkommentar publiziertem Buch *Quel che resta di Auschwitz* als *Was von Auschwitz bleibt* und die Anmerkungen des Übersetzers bei WAb 154.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutschen Übersetzung »Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?« (Zdb 7/7) weniger deutlich wird.

Dass die von Agamben vorgeschlagene messianische Deutung des Schnitts des Apelles *räumlich* funktioniert und graphisch darstellbar ist, führt zu dem theoretischen Problem, dass Zeitdarstellungen auf räumliche Vergleiche zurückgreifen, dadurch jedoch die »erlebte Zeiterfahrung undenkbar« (Zdb 78) machen. Mit dieser Überlegung wird die Frage nach dem Verhältnis von Zeit*erfahrung* und ihrer Darstellung adressiert:

> »Wenn man sich die Zeit als eine gerade Linie und ihr Ende als einen Punkt vorstellt, so erhält man etwas vollkommen *Darstellbares*, aber absolut *Undenkbares* (*qualcosa di perfettamente* rappresentabile, *ma di assolutamente* impensabile). Wenn wir umgekehrt über eine reale Zeiterfahrung nachdenken, erhalten wir etwas *Denkbares*, aber strikt *Nicht-Darstellbares*« (Zdb 78/65, Hervorhebungen im Original).

Von dieser Beobachtung ausgehend formuliert Agamben die doppelte Frage nach dem Grund für dieses Problem und einer möglichen Lösung:

> »Woher stammt diese Kluft zwischen Darstellung und Gedanke (*scarto fra la rappresentazione e il pensiero*), zwischen dem Bild und der Erfahrung (*fra l'immagine e l'esperienza*)? Und ist eine andere Darstellung der Zeit (*un'altra rappresentazione del tempo*) möglich, die sich dieser Doppeldeutigkeit entziehen könnte?« (Zdb 78/65).

Gemäß dieser doppelten Frage dient das Paradigma der *operativen Zeit*, das Agamben im Folgenden einführt, *erstens* dazu, den Gegensatz zwischen Zeiterfahrung und Repräsentation dieser Erfahrung zu erklären, wird aber *zweitens* gerade aufgrund der beschriebenen Aporie zum Ausgangspunkt einer anderen *Darstellung* (*rappresentazione*) von Zeit. Für die messianische Zeit, insofern sie anhand des Paradigmas der operativen Zeit beschrieben werden kann, heißt das: Sie unterläuft den Gegensatz von Zeiterfahrung und Zeitrepräsentation dadurch, dass sie die Repräsentation von Zeit *ermöglicht*: Operative Zeit *verursacht* den Bruch von Zeit und Repräsentation, aber sie macht Repräsentation gerade deshalb *als* Repräsentation denkbar. Auch die messianische Zeit geht, im Rekurs auf die Überlegungen zu *Kindheit und Geschichte* formuliert, nicht in der repräsentierten Zeit als Kontinuum flüchtiger Zeitpunkte auf, weil sie nicht auf der Ebene der repräsentierten Zeit operiert.

I.3.c) Messianische Zeit und *operative* Zeit

Die Beobachtung, dass Zeiterfahrung und Repräsentation dieser Erfahrung nicht übereinstimmen, führt Agamben zu Gustave Guillaumes Konzept der *operativen Zeit* (*tempo operativo*). Der Ansatz ist dabei sprach- und subjektphilosophisch: Die operative Zeit ist nach Guillaume die Zeit, die jeder Denkvorgang zu seiner eigenen Realisierung benötigt – die Zeit also, *in der* das Denken operiert. Für das Problem des Verhältnisses von Zeiterfahrung und Zeitdarstellung hat sie insofern eine spezielle Bedeutung: Sie ist die Zeit, die im Denken erforderlich ist, um überhaupt eine Darstellung der Zeit, eine »Bild-Zeit« (*immagine-tempo*) (Zdb 79/66), zu entwickeln:

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Jeder Vorgang des Denkens – und sei er noch so schnell – benötigt eine bestimmte Zeit, die sehr kurz sein kann, die deswegen aber nicht weniger real ist. Guillaume definiert diejenige Zeit als ›operative Zeit‹, die der Verstand benötigt, um eine Bild-Zeit zu realisieren (*Guillaume definisce ›tempo operativo‹* il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo)« (Zdb 79/66, Hervorhebung im italienischen Original, in der deutschen Übersetzung nicht übernommen).

Auf diese Weise können Zeiterfahrung und -darstellung nicht zusammenfallen, weil zur Realisierung der letzteren wiederum Zeit benötigt wird, weil sich also zwischen beide immer ein – wenngleich möglicherweise minimaler – zeitlicher Abstand einschiebt. Dieser Abstand ist selbst nicht repräsentierbar – oder, genauer gesagt, für seine Repräsentation würde wiederum eine eigene operative Zeit benötigt:

> »Als ob der Mensch als denkendes und sprechendes Wesen eine weitergehende, die chronologische überschreitende Zeit produzieren würde (*un tempo ulteriore rispetto a quello cronologico*), die ihn daran hindert, vollständig mit der Zeit zusammenzufallen, von der er sich Bilder und Darstellungen (*immagini e rappresentazioni*) macht« (Zdb 81/67).

Die operative Zeit hat jedoch nicht lediglich Auswirkungen auf die Zeitdarstellung, sondern betrifft auch das Subjekt als solches: Agamben rekurriert in verschiedenen Texten auf Émile Benvenistes Theorie des Aussageaktes, der *énonciation*.[131] Für Agamben geht es insbesondere um die Möglichkeit, sprachlich auf den jeweils stattfindenden Vorgang der Rede zu referieren, also die Sprache in einem Redevorgang – durch *deiktische shifter*, etwa Personalpronomen, die ihre Referenz je nach konkretem Gebrauch ändern – als die je von einem *Ich* ausgesagte zu realisieren. Damit werde der »Aussageakt zur Grundlage der Subjektivität und des Bewußtseins« (Zdb 80). In *Was von Auschwitz bleibt* zitiert Agamben Benvenistes These: »*Ich* bedeutet ›die Person, welche die gegenwärtige [jeweilige Rede], die *ich* enthält, aussagt‹«[132]. Der Mensch stellt demnach, so erläutert Janine Böckelmann, wenn er *ich* sagt, keinen »realen Bezug« her, sondern referenziert mit dem Personalpronomen *ich* als deiktischem shifter auf den konkreten Redevorgang: »Das Pronomen ›Ich‹ bedeutet damit nicht einen Gegenstand, sondern die Person, die eine Aussage trifft, die ›Ich‹ enthält; das sprechende Individuum muss sich mit dem sprachlichen Ereignis identifizieren und nicht mit dem Inhalt des Aussageaktes«[133].

Die operative Zeit als die Zeit, die für einen Denkvorgang erforderlich ist, betrifft allerdings auch den sprachlich verfassten identifizierenden Bezug auf den je stattfindenden Diskurs: Dadurch bedingt sie nicht nur die Kluft zwischen dem Erfahren der Zeit und ihrer Darstellung, sondern auch, dass das sprachlich konstituierte Subjekt nie mit sich selbst zusammenfallen kann – dass also »dieser Abstand (*scarto*) und diese Verspätung (*ritardo*) konstitutiv zur Struktur des Subjekts« (Zdb 80/67) gehören. In

131 Vgl. die Diskussion bei WAb 101ff sowie z.B. auch WiP 42ff und AF 53f; vgl. zur Theorie der *shifter* als Bezug auf die jeweils stattfindende Rede KuG 67ff und v.a. SuT 39-52.

132 Zitiert nach WAb 101, Einfügung im Zitat ebd.; vgl. auch SuT 47.

133 Böckelmann, Janine: *Der Begriff des Lebens und die Perspektive des Ethischen*, in: dies./Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 131-148, hier 134.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Hinsicht stellt sich die operative Zeit wiederum als eine *Rest*-Zeit dar, sie verursacht »meine Nichtkoinzidenz mit meiner Zeitdarstellung« (Zdb 81/67). Damit ist die Frage nach dem Grund für die Kluft zwischen Erfahrung und Darstellung der Zeit geklärt. Aber die operative Zeit erscheint bei Agamben doppelt codiert; sie besitzt auch ein spezifisches Potenzial, denn sie erschließt die »Möglichkeit« (*possibilità*) (Zdb 81/67), überhaupt eine Zeit-Darstellung vorzunehmen. Dies betrifft zunächst lediglich das linguistische oder sprachphilosophische Konzept – was haben diese Überlegungen mit der Frage nach der messianischen Zeit zu tun? Um die operative Zeit im theologischen Zusammenhang auslegen zu können, muss dieses *Paradigma*, wie Agamben signifikanterweise formuliert, erst *transferiert* werden. Er schreibt: »Versuchen wir nun, das Paradigma der operativen Zeit (*il paradigma del tempo operativo*) jenseits der Linguistik zu entfalten und es auf unser Problem der messianischen Zeit zu übertragen (*per trasferirlo al nostro problema del tempo messianico*)« (Zdb 80/67).

Konzeptuell sind messianische und operative Zeit daher nicht identisch; durch die argumentative Transfer-Bewegung stellt Agamben allerdings beide Begriffe im weiteren Verlauf des Textes in einen derart engen Zusammenhang, dass sie tatsächlich synonym erscheinen.[134] Dadurch erläutern beide Paradigmen sich gegenseitig: So ist nicht nur messianische Zeit durch die operative Zeit erklärbar, sondern implizit auch operative Zeit, zumindest der Tendenz nach, messianisch qualifizierbar. Der Transfer des Paradigmas markiert, dass Agamben die operative Zeit an dieser Stelle des Diskurses im Sinne einer anderen *Darstellung* von Zeit entwickelt und so den zweiten Teil der zitierten doppelten Frage behandelt. Dabei jedoch sind argumentative Anpassungen vonnöten. Agamben schreibt:

> »Wir können nun also eine erste Definition der messianischen Zeit vorschlagen: Sie ist *die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu Ende zu gehen* – oder, genauer, die Zeit, die wir benötigen, um unsere Zeitdarstellung zu beenden, zu vollenden« (*Possiamo allora proporre una prima definizione del tempo messianico: esso è* il tempo che il tempo ci mette per finire – *o, più esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo*) (Zdb 81/67, Hervorhebungen im Original).

Signifikant ist allerdings, dass die beiden durch den Gedankenstrich getrennten Teile der Definition den beiden Kontexten entsprechen, die Agamben durch die paradigmatische Methode verbindet, und dadurch messianische und operative Zeit aufeinander abbilden: Während der erste Teil – theologisch – das Enden der *Zeit* betrifft, beschreibt der zweite – sprachphilosophisch – ein Be-enden im Sinne der Realisierung einer Zeit*darstellung* (*rappresentazione del tempo*). Wer also ist das Subjekt der Beendigung und was wird beendet? Laut dem ersten Teil der Definition benötigt die Zeit noch Zeit um zu

134 Vgl. beispielsweise die Rede von der »messianische[n] Zeit als operative[r] Zeit« (*il tempo messianico, come tempo operativo*) oder die Zuordnung von messianischer *klēsis* und operativer Zeit: »Gerade weil die messianische *klēsis* in dieser operativen Zeit aufgespannt ist […]« (*Proprio perché è tesa in questo tempo operativo, la* klēsis *messianica può* […]), beide Zitate: Zdb 81/68. Vgl. auch die Erläuterung »die messianische Zeit – insofern sie operative Zeit ist –« (*il tempo messianico – in quanto tempo operativo –*), Zdb 114/96.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

enden, gemäß dem zweiten Teil indessen benötigen *wir* Zeit zur Vollendung unserer *Repräsentation von Zeit*. Dass dabei der zweite Teil laut Agamben *genauer* (*più esattamente*) ist, verschiebt den Fokus der Definition hin zu *unserer* Beendigung (*finire*) oder Vollendung (*compiere*) der Zeitdarstellung. Auch hier ist die theologische Definition der messianischen Zeit mit einer Verschiebung verbunden, sie ist an ein nicht-theologisches Paradigma verwiesen. Für dieses Paradigma spielen jedoch Tod und Auferstehung Jesu als – christlich-theologisch eingeführtes – messianisches Ereignis keine theoretische Rolle mehr.[135] Zu Recht hat Vivian Liska außerdem darauf hingewiesen, dass Agamben auf diese Weise ein Verständnis der messianischen Zeit erarbeitet, das Scholems Vorstellung, der gemäß messianische Erlösung »sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann«[136], nicht entspricht.

Mit den Überlegungen zur operativen Zeit leistet Agamben eine weitere Zuspitzung: Anhand der Denkfigur des Schnitts des Apelles konnte die messianische Zeit, wie gezeigt, als *Rest*-Zeit in Bezug auf die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit qualifiziert werden, wobei dieser Rest – als primär räumlich vor- und graphisch dargestelltes Konzept – eher einem statischen Raum der Ununterscheidbarkeit als einem dynamischen, gerichteten Verlauf entsprach. Die dem theologischen Paradigma gemäße Ausrichtung auf das *Enden* der Zeit – denn mit der Auferstehung, so Agamben, »beginnt die Zeit […] zu enden« (Zdb 77) – wird durch die Vorstellung der operativen Zeit inhaltlich genauer qualifizierbar. So ist die messianische Zeit die Rest-Zeit, die weder chronologischer Zeit noch Ewigkeit eindeutig zuzuordnen ist, ist im Diskurs darüber hinaus aber auch zu derjenigen Rest-Zeit geworden, die – mit zeitlichem Index – als Rest *noch* bleibt. Das hat theoretische Folgen: Für Agamben ist die messianische Zeit, mit einer Formulierung, die messianische und operative Zeit tatsächlich zu identifizieren scheint,

> »vielmehr die operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*« (*è, piuttosto, il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo – in questo senso:* tempo che ci resta) (Zdb 81/68, Hervorhebung im Original).

Die enge – mindestens – Zuordnung von messianischer und operativer Zeit bedingt allerdings, dass Agamben die Eigenschaften des je einen Paradigmas in der zitierten Passage in einer Art Idiomenkommunikation auf das je andere übertragen kann: Es bleibt nämlich streng genommen klärungsbedürftig, warum die operative Zeit im skizzierten

---

135 Vgl. auch die veränderte Fassung der Definition in Agambens Vortrag *Kirche und Reich*: »Einerseits ist sie die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu enden, andererseits ist sie die Zeit, die uns bleibt, die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden, um mit der gewohnten Zeitvorstellung [!] abzuschließen, uns von ihr zu befreien [!]«, KR 17: Hier wird, wie oben für das Verhältnis von Chronologie und Kairologie vorgeschlagen, die messianische Zeit als die Zeit gedacht, in der man sich von der *gewöhnlichen* Zeitvorstellung *befreien* kann – nicht mehr die Beendigung der Zeitvorstellung im Sinne der operativen Zeit wird hier ermöglicht, sondern ein Ende des chronologischen Zeitverständnisses.

136 Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, 121, vgl. die Argumentation bei Liska, The Messiah before the Law, 165.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verständnis als linguistisches Konzept in der chronologischen Zeit *drängen* (*urge*), sie *bearbeiten* (*lavora*) und *verwandeln* (*trasforma*) kann, was eher dem *messianischen* Moment zu entsprechen scheint, während umgekehrt für die messianische Zeit im Hinblick auf das *éschaton* anzufragen wäre, warum *wir* diese Zeit benötigen (*abbiamo bisogno*), um die Zeit zu Ende zu bringen: Die paradigmatische Beziehung ermöglicht es, operative und messianische Zeit so aufeinander abzubilden, dass ihre jeweiligen Charakterisierungen im Raum des Textes changieren können. Das Ende der zuletzt zitierten Passage rekurriert dabei, wie aus dem italienischen Original ersichtlich, auf den Gedanken der Zeit, die *als Rest bleibt*, der man also in irgendeiner Weise habhaft werden könnte. Diesen Aspekt setzt Agamben voraus, wenn er weiter argumentiert:

> »Während unsere Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der* wir sind, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige[137] Zuschauer unserer selbst verwandelt (*spettatori impotenti di noi stessi*), […] ist die messianische Zeit als operative Zeit, in der wir unsere Zeitdarstellung ergreifen und vollenden, die Zeit, *die* wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben (*il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo* che *noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo*)« (Zdb 81/68, Hervorhebung im Original).

Die operative Zeit verursacht, wie oben zitiert, einen »Abstand« und eine »Verspätung« (*ritardo*) (Zdb 80/67) im Subjekt. Sie bedingt, dass das Subjekt nie mit sich identisch ist, weil jeder Sprachvorgang einen Zeit-Rest produziert. Andererseits geht sie deshalb nicht im Kontinuum der repräsentierten Zeitpunkte verloren oder bedingt einen unendlichen Aufschub der Zeit: Sie ist, erneut in der ersten Person Plural formuliert, die Zeit die wir *sind* und die wir *haben*. Gerade der »Bruch mit der chronologischen Zeit« (Zdb 83) kann *ergriffen* werden – und dieses *Ergreifen* macht in der Folge, wie bereits zitiert, messianisch registriert den kleinen Unterschied zwischen dieser Welt und der messianischen aus. Strukturell entspricht die messianische Zeit in dieser Hinsicht der Kindheit, die als Erfahrung der Sprachlosigkeit die »Spaltung zwischen *Sprache* und Rede in die Sprache« (KuG 76/50) einführt, gerade deshalb aber den Raum der Historizität eröffnet und gerade *als* Bruch das Potenzial der Geschichtlichkeit des Menschen bereitstellt.

Allerdings verläuft die paradigmatische Verbindung von messianischer und operativer Zeit argumentativ nicht spannungsfrei, weil das Objekt des Ergreifens immer wieder changieren kann: In der messianischen als der operativen Zeit wird die *Zeitdarstellung* ergriffen, in der messianischen Zeit als *kairós* ein verkürzter *chronos*, und schließlich ist es, wie bereits zitiert, entscheidend, »daß ich meinen *Bruch* (*la mia sconnessione*) mit der chronologischen Zeit ergriffen habe« (Zdb 83, Hervorhebung: HR/69). Im weiteren Verlauf der Argumentation erscheint außerdem der Sabbat als Bruch in der Zeit, durch den man ein wiederum anderes Objekt, nämlich »*die Zeit* ergreifen und

137 Im italienischen Original wird wie ersichtlich das Adjektiv *impotente* verwendet, das ein Hinweis auf die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz, vgl. Zdb 78, sein dürfte, die Agamben bei der Einführung des Konzepts der operativen Zeit erwähnt: Wie weiter oben nahegelegt, geht es hier also mindestens der Sache nach um ein *Vermögen*.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie vollenden kann« (Zdb 85, Hervorhebung: HR). Muss demzufolge die chronologische Zeit in der messianischen ergriffen werden – oder gerade die Unverbundenheit selbst, die die operative in die chronologische Zeit einführt? Je nach Kontext und verwendetem Paradigma scheinen verschiedene Antworten möglich.

Theologisch bleibt vor allem zu klären, auf welche Weise ein *messianisches Ereignis* die messianische Zeit beginnen lässt, ermöglicht oder orientiert: Im paradigmatischen Transfer kann bereits das Ergreifen des Bruchs den Unterschied zwischen dieser und der messianischen Welt ausmachen. Die Auferstehung Jesu bleibt im linguistisch eingeführten Paradigma der operativen Zeit eigentümlich unterbestimmt: Messianische Zeit hinge in dieser Hinsicht von messianischem Handeln ab – dafür indessen würde es ausreichen, die paulinischen Briefe in Agambens Auslegung zu lesen.[138] Offenbar ermöglicht der Text verschiedene Auslegungen, die sowohl christlich-theologisch die Auferstehung als auslösendes und orientierendes Ereignis für die messianische Zeit verstehen, oder – im weitesten Sinne ethisch – das Ergreifen des linguistisch plausibilisierten Bruchs mit der Zeit selbst messianisch konnotieren. Dafür ist eine unklare Formulierung einschlägig: Agamben verweist auf die Beziehung von messianischer und chronologischer Zeit bei Paulus und erklärt letztere in einem Nebensatz als die »Zeit, die sich von der Schöpfung bis zur Auferstehung erstreckt« (*tempo che va dalla creazione alla resurrezione*) (Zdb 87/73).[139] Zwar bezieht sich Agamben auf den paulinischen Sprachgebrauch; nichtsdestotrotz bleibt fraglich, wie sich die Vorstellung, die chronologische Zeit erstrecke sich lediglich bis zur *Auferstehung*, zur messianischen Zeit als operativer Zeit, die »*in der* chronologischen Zeit drängt« (*che urge* nel *tempo cronologico*) (Zdb 81/68, Hervorhebungen: HR) verhält. Hier scheint die Zuordnung von theologischem und linguistischem Paradigma nicht spannungsfrei.

Wenn Agamben die messianische Zeit als operative Zeit in der oben zitierten Passage als die »einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben« (*il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo*) (Zdb 81/68) bezeichnet, ergibt sich nochmals ein Rückbezug zu *Kindheit und Geschichte*: Messianische Zeit gehört nicht zum flüchtigen Kontinuum der Zeitpunkte, zur repräsentierten Zeit, sondern ist *real* und *ergreifbar*. Das bedingt auch: Messianische als operative Zeit ist die Zeit, in der Darstellung *ermöglicht* wird. Dies beinhaltet, dass sie sprachlich nicht repräsentierbar ist, sondern vielmehr die *Potenz* zur Darstellung, die Bedingung der Möglichkeit von Repräsentation, markiert:[140] Sie muss *erfahren* werden und besetzt insofern argumentativ einen ähnlichen Ort wie der *Genuss* oder der *Rhythmus*. Aus dem Gesagten folgt andererseits: Messianische als operative Zeit ist eine Art *Medium der Repräsentation*. Agamben exponiert nicht das Dargestellte, sondern die

138 Vgl. auch die Kritik von Edmund Arens: »Wenn Agamben weiter ausführt, die messianische Zeit als operative Zeit sei ›die Zeit, die wir selbst sind‹, dann handelt es sich nicht nur um eine Messianisierung ohne Messias, sondern zugleich um eine Existenzialisierung ohne Engagement«, Arens, Die Zeit, die kommt, 230f, das Zitat im Zitat: Zdb 81.

139 Vgl. analog die Formulierung bei Zdb 76f/64: »Es gibt zuallererst die profane Zeit, auf die sich Paulus gewöhnlich mit dem Ausdruck *chronos* bezieht (*il tempo profano – a cui Paolo si riferisce di solito col termine* chronos –) und die sich von der Schöpfung bis zum messianischen Ereignis (das für Paulus nicht die Geburt Jesu, sondern seine Auferstehung ist) erstreckt«.

140 So formuliert mit Bezug auf Agambens Überlegung zur leeren Schreibtafel als »reine[m] Vermögen der Darstellung selbst« (*pura potenza della rappresentazione stessa*), IP 13/12.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Potenz der Darstellung: Er arbeitet, mit den Formulierungen aus der eingangs zitierten Begriffsbestimmung des Messianischen, an einer »Erfahrung des Wortes« jenseits der Denotation, als »reine und allgemeine Potenz des Sagens« (Zdb 151).

I.3.d) Zur formalen Anlage von Agambens Kommentar

Der skizzierten Unabdingbarkeit der Erfahrung messianischer Zeit für das Verständnis der paulinischen Botschaft gemäß (vgl. nochmals Zdb 11) gibt Agambens Diskurs nicht nur eine Reihe von inhaltlichen Bestimmungen dieser Zeit, sie orientiert vielmehr auch die Gliederung seines Kommentars. Dies beinhaltet die methodische Entscheidung, auf »eine kurze Zeit«, nämlich die »*restliche* Zeit« (*tempo* restante) (Zdb 16/13, Hervorhebungen im Original), zu setzen und nur die ersten zehn Worte des Römerbriefpräskripts zu behandeln.[141] Dies betrifft aber vor allem die Unterteilung des Buches in *Tage*: Agambens Gliederung sieht sechs Tage und eine abschließende »Schwelle oder *tornada*« (*Soglia o* tornada) (Zdb 153-162/128-135) vor. Dieses letzte Kapitel entspricht dem siebten Tag, dem Sabbat, der, wie Agamben referiert, »im Judentum wie auch bei den Kirchenvätern eine Art *Modell* der messianischen Zeit (*una sorta di* modello *del tempo messianico*) darstellte« (Zdb 85/71, Hervorhebungen: HR). Im weiteren Verlauf der Argumentation wird die Bezeichnung als Modell omittiert und das Paradigma des Sabbats in einer Parenthese wiederum tendenziell mit der messianischen Zeit identifiziert:

> »Der Sabbat – die messianische Zeit – ist nicht ein weiterer, den anderen Tagen äquivalenter Tag. Er ist vielmehr der innere Bruch in der Zeit, durch den man – um Haaresbreite – die Zeit ergreifen und sie vollenden kann« (*Il sabato – il tempo messianico – non è un altro giorno, omogeneo agli altri: è, piuttosto, nel tempo, l'intima sconnessione attraverso cui si può – per un pelo – afferrare il tempo, portarlo a compimento*) (Zdb 85/71).

Mit dieser Zuordnung kann das letzte Kapitel von Agambens Buch, der siebte Tag, selbst der messianischen Zeit entsprechen. Das gilt auch für den zweiten Begriff im Titel des Kapitels, denn auch die *tornada* wird, wie unten zu zeigen ist, als Modell der messianischen Zeit entwickelt. In doppelter Hinsicht wird also ein Formteil des Kommentars als messianische Zeit inszeniert und damit suggeriert, dass dieser Teil das *Ergreifen* und *Vollenden* selbst performiert. Gerade so ermöglicht Agambens Text eine *Erfahrung* der messianischen Zeit, die als solche nicht direkt darstellbar, aber als *ergriffene* Potenzial zur Darstellung bereitstellt.[142]

---

141 Agamben verweist für diese Entscheidung auch auf 1Kor 7,29; vgl. die Tatsache, dass Taubes seine Paulus-Vorlesungen – unter Rekurs auf 1Kor 1-4 – in einer *drängenden Zeit* hielt, die in seinem Fall allerdings aufgrund der schweren Erkrankung begrenzt war, vgl. Taubes, Die politische Theologie des Paulus, 9. Agambens methodische Entscheidung mutet wie ein anders begründeter Reflex auf diese Zeiterfahrung an. Vgl. die ähnliche Anfrage an Agambens Argument bei Dausner, Christologie, 263 und die überzeugende These ebd., 266.

142 Manfred Schneider fasst die formale Anlage des Kommentars, wie bereits erwähnt, überzeugend als modellhafte oder performative Illustration der messianischen Zeit auf, die ihre Erfahrung ermöglichen soll. Schneider legt dabei nahe, dass Agamben damit einen »ersichtlich, wenn auch diskret erhobene[n] eigene[n] apostolische[n] Anspruch« verbinde, Schneider, Der Messias und die Reste, 49. Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass es weniger um einen apostolischen

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Daher ist es kein Zufall, dass Agamben gerade in diesem Formteil des Kommentars eine philologische Rekonstruktion mehrerer Paulus-Zitate im Text von Benjamins *Thesen* vorstellt und Paulus und Benjamin demgemäß in eine *Konstellation* (*costellazione*) (Zdb 162/134) eintreten. Ist also die Erfassung einer bestimmten Konstellation ein Modus, messianische Zeit zu ergreifen? Kann die spezielle Interpretation eines Textes, die Agamben hier vorlegt, als messianische qualifiziert werden? Dann würde diese Erfahrung einer messianischen Zeit gemäß der erwähnten Zuordnung in der Tat auch ein Verständnis der paulinischen Botschaft beinhalten (vgl. Zdb 11); nicht zuletzt, weil die Konstellation mit Benjamin auch die paulinischen Briefe hermeneutisch neu erschließt. Nochmals anders gesagt: Wenn Agamben zu Beginn seines Kommentars schreibt, dass das Verständnis der Botschaft des Paulus von der Erfahrung der messianischen Zeit abhängt (vgl. Zdb 11), so behandelt sein Kommentar beide Aspekte: Wer die messianische Zeit *verstehen* will, findet Anhaltspunkte im Diskurs des vierten Kapitels, wer sie *erfahren* will, in seiner Schwelle.

Agambens Kommentar endet entsprechend mit einem ausführlichen Zitat von Benjamins Überlegungen zur Dialektik im Stillstand aus der *Passagenarbeit*.[143] Wie in den diskutierten Zeitreflexionen in *Der Mensch ohne Inhalt* und *Kindheit und Geschichte* wird die Denkfigur des *Stillstands* also auch im Römerbriefkommentar wieder aufgerufen, allerdings nicht als zeitliche Erfahrung, sondern als Stillstand der *Dialektik*. Bevor darauf genauer eingegangen werden kann, müssen im Folgenden die wiederum inhaltlichen und terminologischen Bestimmungen der messianischen Zeit vorgestellt werden, die Paulus und Benjamin in Agambens konstellativer Rekonstruktion verbinden.

I.3.e) *typos* und Rekapitulation

Bisher wurden mit der messianischen Verrückung, dem Schnitt des Apelles und der operativen Zeit Paradigmen dargestellt, die Agamben zur Klärung der messianischen Zeit heranzieht. Konkret paulinische Formulierungen ruft sein Kommentar vor allem mit den beiden Begriffen *typos* (vgl. Röm 5,14) und *Rekapitulation* (vgl. *anakephalaioústhai* in Röm 13,9f) auf, wobei Agamben diese Begriffe jeweils zuerst anhand anderer paulinischer Textstellen klärt.[144] In der *Schwelle* des Kommentars markiert er mehrere Textstellen in Benjamins *Thesen*, die er als versteckte Paulus-Zitate identifiziert. Dass Benjamins Text überhaupt versteckte Zitate beinhalten könnte, macht Agamben – neben dem Verweis auf These I und die Allegorie des im Schachautomaten versteckten Zwergs

---

Anspruch Agambens geht, als darum, dass die messianische Zeit neben ihrer inhaltlichen Bestimmung gerade *so* erfahren werden kann, wie es die *Schwelle* des Kommentars durchführt, dass also die *Performanz* der messianischen Zeit unabdingbar für das Verständnis der paulinischen Briefe ist.

143 Zitiert wird ein Teil von Fragment N 3,1, vgl. Benjamin, Passagen-Werk, 578.

144 Für den Begriff *typos* verweist er auf 1Kor 10,1-11, vgl. Zdb 87/73, für die Rekapitulation auf Eph 1,10. Dass der Epheserbrief nicht als protopaulinisch gilt, diskutiert Agamben nicht, zumal er die Verwendung des Begriffs aus Eph 1,10 auch in Röm 13,9 zeigen kann. Möglicherweise kann die Tatsache, dass er sich für seine Rekonstruktion zunächst auf einen deuteropaulinischen Brief bezieht, auch als Hinweis auf die textuelle Konstruktion der Konstellation von Paulus und Benjamin verstanden werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– unter Rekurs auf Fragment N 1,10 der *Passagenarbeit* (vgl. Zdb 153/128) plausibel, in dem von der »Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren«[145] die Rede ist. Die Formulierung »Zitat ohne Anführungszeichen« (*citazione senza virgolette*) übernimmt Agamben und verwendet sie in der Folge dreimal für verschiedene Passagen des paulinischen und benjaminischen Textes (vgl. Zdb 155/130, 159/132, 160/133); für zwei weitere Passagen spricht er von einer »Anspielung« (*allusione*) (Zdb 159/132) und einer »wörtliche[n] Korrespondenz« (*corrispondenza letterale*) (Zdb 160/133).[146] Im Folgenden ist jeweils auch zu überprüfen, wie überzeugend Agambens philologische Rekonstruktionen sind.

Zwei der von Agamben als Zitate ohne Anführungszeichen in Benjamins Text markierten Begriffe sind das *Bild* und die *zusammenfassende Abbreviatur* – wobei *Bild* auf den paulinischen *typos* verweise, *zusammenfassen* auf die Verbform *anakephalaiősasthai*. Dass Agamben die beiden paulinischen Begriffe zunächst nicht anhand des Römerbriefs einführt, versteht die vorliegende Untersuchung als Hinweis auf die vorgeschlagene These, *Die Zeit, die bleibt* als einen doppelten Kommentar zu lesen: Demzufolge werden nicht lediglich zwei paulinische Begriffe als Zitate in Benjamins Text rekonstruiert – sondern umgekehrt präpariert der Kommentar, so die These, genau die Begriffe im paulinischen Text, die in den *Thesen* mit der *messianischen Zeit* in Verbindung stehen. Um dem Rechnung zu tragen, geht die Darstellung im Folgenden invers, nämlich von der *Schwelle* her vor, schließt also jeweils vom Text Benjamins auf den paulinischen Text zurück.

In der *Schwelle* verweist Agamben auf den Begriff des *Bildes* und dessen Bedeutung für Benjamins Geschichtskonzeption. Als Belege zitiert er These V und Ms 474, wo Benjamin das dialektische Bild als Konstellation von Gegenwart und Vergangenheit entwickelt.[147] Bild (*immagine*) sei für Benjamin demnach die Konstellation eines Augenblicks der Gegenwart mit einem Augenblick der Vergangenheit, in der »sich die Gegenwart

145 Benjamin, Passagen-Werk, 572.

146 Für eines dieser Zitate hat Manfred Schneider ein schlüssiges Gegenargument vorgelegt: Schneider zeigt, dass Benjamin die Passage aus These II, in der Agamben ein Paulus-Zitat zu rekonstruieren beansprucht, in seiner französischen Fassung der *Thesen* ohne jeden erkennbaren Paulus-Bezug formuliert, vgl. Schneider, Manfred: *Vom Versprechen zum Versprechen. Die Abfälle der Moderne*, in: Becker, Andreas/Reither, Saskia/Spies, Christian (Hg.): Reste. Umgang mit einem Randphänomen, Bielefeld: transcript 2005, 59-81, hier 77. Stattdessen macht Schneider einen anderen Bezug von Paulus und Benjamin geltend und rekonstruiert seinerseits eine »paulinische Stimme in Benjamins Denken«, ebd., 78. Vgl. auch Schneider, Der Messias und die Reste, 48 und 51. Schneiders Methode, die von Agamben als Paulus-Zitate identifizierten Passagen mit Benjamins französischer Fassung zu vergleichen, wird in dieser Untersuchung unten auch für die anderen potenziellen Zitate herangezogen, die Schneider nicht explizit behandelt. Tatsächlich ist in der Sekundärliteratur z.T. überraschenderweise nur von *einem* Zitat die Rede; vgl., mit Lokalisierung des Zitats in Benjamins These I, Morgenroth, Claas: *Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 129-155, hier 139. Vgl. die Bemerkung bei Arens, Die Zeit, die kommt, 230, dass die »Belege für die Referenz der ›schwachen messianischen Kraft‹ auf Paulus ebenso schwach wie dürftig« seien, was wohl korrekt ist, aber streng genommen auch für die anderen Zitate argumentiert werden müsste.

147 Vgl. Zdb 158; vgl. auch Benjamin, GS I, 1242f, Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 128, sowie die Fragmente N 2a,3 und N 3,1 der *Passagenarbeit*: Benjamin, Passagen-Werk, 576ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Vergangenheit erkennen muß und letztere in ersterer ihre Bedeutung und Vollendung erfährt (*il suo senso e il suo compimento*)« (Zdb 158/131). Für Paulus wird im vierten Kapitel von Agambens Kommentar eine analoge Konstellation von »Vergangenheit und Zukunft« (*costellazione tra passato e futuro*)[148] (Zdb 158/131) im typologischen Denken beleuchtet; auch hier geraten zwei Zeiten in eine konstellative Beziehung. Allerdings geht es Agamben nicht nur um eine Analogie in der Konzeption, sondern um den Nachweis eines *Zitats*. Den dafür nötigen sprachlichen Transfer vom griechischen Text zu Benjamins deutschem Text plausibilisiert Agamben über Luthers Übersetzung von Röm 5,14, die, wie er bereits an anderer Stelle nahegelegt hatte, »Benjamin wahrscheinlich vorlag« (Zdb 155/130). Bei Luther wird der paulinische Begriff *typos* mit *Bilde* wiedergegeben (vgl. Zdb 159), was Agamben als Ausweis der Verbindung der beiden Texte auffasst:[149] Das typologische Denken des Paulus wäre demnach direktes Vorbild für Benjamins Bildbegriff.

148 Agamben spricht in seiner Benjamin-Paraphrase wie zitiert von einer Konstellation, in der »ein Augenblick der Vergangenheit und ein Augenblick der *Gegenwart*« (*un istante del passato e un istante del* presente), Zdb 158/131, Hervorhebungen: HR, zusammentreten, sodass die Verbindung mit der paulinischen Konstellation von Vergangenheit und *Zukunft* nicht ganz klar scheint. Diese Verschiebung ist zwar auffällig, scheint aber keiner konzeptuellen Drift zu entsprechen, zumal Agamben in Bezug auf den paulinischen Text von der Spannung von »Vergangenheit und Zukunft« (*passato e futuro*), Zdb 88/74, und unmittelbar darauf von der gegenseitigen Verschiebung von Vergangenheit (*passato*) und Gegenwart (*presente*) ineinander sprechen kann, vgl. ebd. So scheint es Agamben eher auf die Konstellation als Struktur anzukommen, als auf die genaue Identifikation der Pole, die sie verbindet.

149 In diesem Zusammenhang bringt Agamben ein weiteres Argument: Vermittelt über ein Zitat aus Benjamins Aufsatz über das epische Theater legt er nahe, dass Benjamin mit der typographischen Konvention der *Sperrung* implizit Zitate in den *Thesen* markiere, vgl. Zdb 154. In Bezug auf These V, in der Benjamin den Begriff *Bild* verwendet, schreibt Agamben: »Übrigens greift Benjamin auch in dieser These auf die Sperrung (*la spazieggiatura*) zurück, er verschiebt sie aber um drei Wörter nach *Bild* auf einen Ausdruck, der keinerlei Hervorhebung zu benötigen scheint: *das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei*«, Zdb 159/132, Hervorhebung im Original. Agamben deutet dies als mögliche Anspielung auf 1Kor 7,31; vgl. für das Benjamin-Zitat: Benjamin, GS I, 695. Als Argument für die Zitation des Begriffs *Bild* überzeugt dieser Hinweis allerdings weniger, weil Agamben gerade die Verschiebung der Sperrung auf einen gänzlich anderen Begriff nicht plausibel begründet. Umgekehrt ist das Argument für eine mögliche Anspielung auf 1Kor 7,31 aus drei Gründen nicht nachvollziehbar: Erstens ist bei Paulus an dieser Stelle vom »*schēma tou kosmou toutou*«, zitiert nach Zdb 159, also gerade *nicht* vom *typos* als *Bild* dieser Welt die Rede. Zweitens ist, dem erwähnten Vorschlag von Manfred Schneider folgend, der Blick in Benjamins französische Fassung der *Thesen* naheliegend, in der Benjamin eine Formulierung verwendet, die den Bezug auf das Vorbeihuschen oder Vergehen des Bildes nicht deutlich macht: »*L'image authentique du passé n'apparaît que dans un éclair*«, Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 62, also etwa: »Das wahre Bild der Vergangenheit erscheint nur in einem kurzen Augenblick«. Sollte Benjamins deutscher Text eine absichtsvoll versteckte Anspielung beinhalten, so wäre klärungsbedürftig, warum er diese nicht auch in den französischen Text übernimmt. Drittens, und dies dürfte das wichtigste Argument sein, wird die Verbform *h u s c h t* in Benjamins handschriftlicher Fassung nicht durch Anführungszeichen, sondern durch *Unterstreichung* hervorgehoben, vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 8 und 18. Es liegt daher näher, dass die Sperrung in dieser These eine Hervorhebung des Begriffs anzeigt, keine Anspielung auf Paulus oder ein Zitat.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für die paulinische Typologie verweist Agamben neben Röm 5,14 vor allem auf 1Kor 10,1-11. Paulus bezeichne seine Gegenwart als eine Situation, in der frühere heilsgeschichtliche Ereignisse in eine Beziehung zur messianischen Gegenwart gesetzt werden können. Dabei erscheinen die früheren Ereignisse als *typoi* der Gegenwart; vor allem aber verursacht die typologische Beziehung eine »Verwandlung der Zeit« (*trasformazione del tempo*) (Zdb 88/73): Sie ist *als Beziehung* selbst messianisch. Von Interesse ist für Agamben insofern

> »die Spannung, die Vergangenheit und Zukunft, *typos* und *antítypos* zu einer untrennbaren Konstellation zusammendrängt und verwandelt. Das Messianische ist nicht einfach eine der beiden Grenzen dieser typologischen Beziehung: *Es ist diese Beziehung selbst*« (*una tensione che stringe e trasforma passato e futuro*, typos *e* antítypos *in una costellazione inseparabile. Il messianico non è semplicemente uno dei due termini della relazione tipologica:* è questa stessa relazione) (Zdb 88/74, Hervorhebung im Original).

Auch hier ist eine Verschiebung signifikant. Agamben verweist auf seine Überlegungen zur Rest-Zeit zurück und schreibt:

> »Noch einmal: Das Messianische (*il messianico*) ist bei Paulus kein drittes Zeitalter zwischen den zwei Zeiten, es ist vielmehr eine Zäsur, die die Teilung der Zeiten selbst teilt (*una cesura che divide la stessa divisione fra i tempi*), indem sie zwischen ihnen einen Rest einführt, eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz (*una zona d'indifferenza inassegnabile*), in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben (*viene dislocato*) und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird« (Zdb 88/74).

Allerdings hatte die Vorstellung der messianischen Zäsur und der Teilung der Teilung, auf die Agamben rekurriert, die Unterscheidung in *Zeit* und *Ewigkeit* betroffen. Insofern verschiebt Agamben den Gedanken einer nicht zuweisbaren Rest-Zeit hier auf das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit, zwischen denen die messianische Zeit wiederum eine Zone der Indifferenz einführt. Die nicht zuweisbare Indifferenz performiert indessen auch Agambens eigener Kommentar der Konstellation von Paulus und Benjamin, wobei die rekonstruierten Zitate als textueller Ausweis fungieren. So führt Agamben auch einen zeittheoretischen Begründungsdiskurs für seinen eigenen Kommentar – und kann zugleich den Grund dafür angeben, dass Paulus der Gegenwart zeitgenössisch ist.[150]

Die typologische Konstellation erläutert Agamben an einem weiteren explizit messianisch konnotierten Beispiel. Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass er mit diesem Beispiel implizit auch eine genetische Hypothese zu einem Text Benjamins vorlegt, die diesen neu erschließt: Agamben zitiert Scholems These über das Verhältnis von messianischer Zeit und der Zeit des inversiven Waw aus dessen *95 Thesen über Judentum und Zionismus*.[151] Allerdings gibt Agamben die These nicht ganz korrekt wie-

150 Vgl. zu Agambens Begriff der Zeitgenossenschaft ausführlicher Dausner, Christologie, 294-308.

151 Vgl. Scholem, 95 Thesen. Vgl. dazu die Angaben Scholems bei Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975 (2016): Demnach hatte Scholem die Thesen, wie auch Agamben angibt, Benjamin zu dessen Geburtstag schenken wollen, sie aber zurückgehalten, weil er von ihnen »am Ende nicht befriedigt war«, ebd., 91.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der, wenn er in italienischer Übersetzung zitiert: »il tempo messianico è il tempo del *waw* inversivo«[152]. In Scholems Original sind die beiden Zeiten umgekehrt: »Die Zeit des ההפוך ו ist die messianische Zeit«[153]. Die stillschweigende Umstellung bei der Übersetzung erlaubt es Agamben, Scholems These als Erläuterung der messianischen Zeit in seinen Diskurs einzuführen und entsprechend auszulegen. Ein *inversives Waw* bewirkt, so referiert Agamben, die Umkehrung des Aspekts der Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit eines Verbs: Eine Verbform, die Abgeschlossenes bezeichnet, verwandelt sich, mit einem *Waw* versehen, in eine Verbform, die eine nicht abgeschlossene Handlung beschreibt (vgl. Zdb 89/74). Vermittelt über diese grammatische Besonderheit kann Agamben die messianische Zeit als *Inversion* (*inversione*) (Zdb 89/74) von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem, von Vergangenheit und Zukunft bezeichnen. *Messianisch* ist diese Zeit nicht insofern, als sie *einen* der Aspekte bezeichnen könnte, sondern messianisch ist sie *als* Inversion. Die typologische Beziehung bei Paulus erscheint demgemäß als

> »ein Spannungsfeld (*campo di tensione*), in dem die beiden Zeiten zu einer Konstellation zusammengedrängt werden (*entrano nella costellazione*), die der Apostel den *nyn kairós* nennt: In ihr gewinnt die Vergangenheit (das Abgeschlossene) (*il passato (il compiuto)*) wieder Aktualität und wird unabgeschlossen, während die Gegenwart (das Unabgeschlossene) (*il presente (l'incompiuto)*) eine Art von Abgeschlossenheit erfährt« (Zdb 89/74).

Indessen hatte Agamben die messianische Zeit zuvor – vermittelt über das Paradigma des Schnitts des Apelles – als eine Zäsur bezeichnet, die

> »eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz [einführt], in der die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird« (*una zona d'indifferenza inassegnabile in cui il passato viene dislocato nel presente e il presente disteso nel passato*) (Zdb 88/74).

Klärungsbedürftig bleibt also das Verhältnis von *Indifferenz* und *Inversion*, die die messianische Zeit in Agambens Diskurs je nach Kontext beide verursacht: Die Indifferenz als Ununterscheidbarkeit verschiebt, wie zitiert, Vergangenheit und Gegenwart ineinander; die Inversion andererseits verwandelt als Umkehrung einer Zuordnung die Abgeschlossenheit der Vergangenheit in Unabgeschlossenheit, lässt diese dadurch jedoch offenbar nicht indifferent im Bezug zur Gegenwart werden. Beide Begriffe werden in Agambens Diskurs anhand unterschiedlicher Paradigmen eingeführt; sie argumentativ aneinander zu vermitteln dürfte zusätzliche Reflexionsschritte erfordern. Für Agambens Methode haben beide Qualifizierungen einen ähnlichen Effekt: So begründet die messianisch gelesene Indifferenz die Tatsache, dass die paulinische Botschaft in jeder Zeit gegenwärtig sein, weil jede Zeit sie messianisch lesen kann; die Inversion hingegen

152 Zitiert nach Agamben, Tempo che resta, 74. Das gemeinte Zitat steht bei Scholem, 95 Thesen, anders als bei Agamben referenziert, auf Seite 294.

153 Scholem, 95 Thesen, 294. Die deutsche Übersetzung von *Die Zeit, die bleibt* übernimmt das Zitat von Scholem in der korrekten Zuordnung und berichtigt die Seitenangabe, gibt allerdings die bei Scholem in hebräischen Buchstaben eingefügte Bezeichnung übersetzt wieder, vgl. Zdb 88.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liest Texte der Vergangenheit als unabgeschlossene ebenfalls jeweils jetzt messianisch neu.[154]

Aber der Verweis auf Scholem lässt sich, so die These dieser Untersuchung, erneut auch als Kommentar zu einem Text Benjamins lesen. Agamben bezeichnet nämlich Scholems These als »scharfsinnig[e] Bemerkung […] (an die sich Benjamin viele Jahre später erinnern sollte) ((*di cui Benjamin doveva ricordarsi molti anni dopo*))« (Zdb 89/74). Wann und wie diese Erinnerung sich vollzogen haben könnte und was dies zu bedeuten hat, wird nicht genauer erläutert. Allerdings ist die Interpretation möglich, dass Agamben mit der Formulierung der Parenthese eine Hypothese vorschlägt, die einen späteren Text Benjamins genetisch über die Erinnerung an Scholems These deutet: Gemeint ist die Vorstellung, dass das »Eingedenken […] das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abschlossenen [sic] und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen«[155] könne.

In seinem Aufsatz über Eduard Fuchs hatte Benjamin über den historischen Materialismus geschrieben, dass diesem das »Werk der Vergangenheit […] nicht abgeschlossen«[156] sei. In einem Brief an Benjamin hatte Horkheimer diese Vorstellung als »idealistisch« bezeichnet, solange »die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen«[157] sei. Benjamin wiederum zitiert Horkheimers Brief in der *Passagenarbeit* und kommentiert, dass »die Geschichte […] eine Form des Eingedenkens«[158] sei und gerade als solches Unabgeschlossenes abgeschlossen und Abgeschlossenes unabgeschlossen machen könne: »Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen«[159].

Agambens Parenthese im Römerbriefkommentar ermöglicht es, so der Deutungsvorschlag der vorliegenden Untersuchung, diesen Gedanken Benjamins durch die Erinnerung an das inversive Waw zu erhellen: Benjamin hätte sich bei der Formulierung im Fuchs-Aufsatz an Scholems These erinnert – und sollte diese Hypothese zutreffen, hätte dies theoretische Folgen für die Interpretation des Eingedenkens. Dann wäre die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit nicht primär im historisch-materialistischen

154 Im Übrigen verwendet Agamben das Paradigma des inversiven Waw im weiteren Verlauf der Argumentation auch in Bezug auf die aristotelische Zuordnung von Akt und Potenz, transferiert die Struktur im Modus der *Analogie* also nochmals in einen anderen Kontext: »Das Messianische bewirkt in diesem Verhältnis nun eine Inversion, die derjenigen analog [!] ist (*il messianico opera un'inversione analoga a quella che*), die Scholem mit dem konversen *Waw* beschreibt«, Zdb 110/92.

155 Benjamin, Passagen-Werk, 589.

156 Benjamin, Walter: *Eduard Fuchs. Der Sammler und der Historiker*, in: ders.: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 465-505, hier 477.

157 Zitiert nach Benjamin, Passagen-Werk, 588f.

158 Benjamin, Passagen-Werk, 589.

159 Benjamin, Passagen-Werk, 589. Vgl. zur Auseinandersetzung von Horkheimer und Benjamin um die Frage der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit ausführlich und in theologischer Perspektive Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{3}2009, 305-310.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenhang entwickelt und erst in der Antwort auf Horkheimers Kritik als theologische Erfahrung beschrieben worden, sondern, über Scholem vermittelt, *immer schon* messianisch konnotiert. Dann aber wäre dieser Gedanke in der Tat in mehrfacher Hinsicht die *Theologie*, von der Benjamin in N 8,1 schreibt. Ob eine solche Archäologie überzeugend ist, kann hier nicht diskutiert werden; allerdings wäre, wenn die vorgeschlagene Interpretation von Agambens Text zutrifft, mit der Verbindung von Scholems These und Benjamins *Eingedenken* nicht lediglich eine Benjamin-Deutung verbunden, sondern textstrategisch auch die Möglichkeit, die Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem im Eingedenken *messianisch* zu konnotieren. Insofern dürfte es kein Zufall sein, dass Agamben die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, auch in anderem, ebenfalls messianisch konnotiertem Kontext behandelt.

Auch der andere Begriff, den Agamben zum paulinischen Vokabular der Beschreibung der messianischen Zeit zählt, artikuliert ein bestimmtes Verhältnis zur Vergangenheit, nämlich der Begriff der *Rekapitulation* (vgl. Zdb 89ff, 159f). Die Konstellation von Benjamin und Paulus hängt jedoch zumal bei diesem Begriff von Agambens spezifischer Interpretation ab. Im Blick auf Benjamins Text verweist Agamben auf These XVIII:[160] »Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht«[161]. Eine – zunächst: konzeptuell – ähnliche Vorstellung analysiert Agamben bei Paulus (vgl. Zdb 89ff): In der messianischen Zeit nämlich »rekapitulieren sich (*si ricapitolano*)«, so Agambens Übersetzung von Eph 1,10, »alle Dinge im Messias« (Zdb 89/75).[162] Diese Rekapitulation sei, so kommentiert Agamben,

> »eine Art summarische Verkürzung aller Dinge (*una sorta di abbreviazione per sommi capi, di tutte le cose*) […], d.h. von allem, was sich von der Schöpfung bis zum messianischen ›Jetzt‹ ereignet hat, von der Gesamtheit des Vergangenen. Die messianische Zeit ist also eine summarische Rekapitulation des Vergangenen (*una ricapitolazione sommaria* […] *del passato*)« (Zdb 90/75).

Die im italienischen Text verwendete Formulierung *abbreviazione* verweist auf Benjamins Begriff der *Abbreviatur* voraus – oder je nach Lektüreperspektive: zurück –, den

160 Agamben fügt hinzu, dass diese These »nach dem Fund des *Handexemplars* (*il ritrovamento dello* Handexemplar) nicht mehr die achtzehnte, sondern die neunzehnte ist«, Zdb 159/132. Tatsächlich war es Agamben selbst, der das *Handexemplar* wiedergefunden hat; vgl. die Angaben zur Textüberlieferung bei Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 210ff.

161 Benjamin, GS I, 703, vgl. das Zitat bei Zdb 159.

162 Vgl. die Aufnahme des Motivs in Agambens Buch über Pulcinella, in dem die Pulcinella-Darstellungen von Giandomenico Tiepolo sowohl Venedig als auch Tiepolos Leben rekapitulieren, was Agamben auf die »christliche Theologie«, PUL 16, zurückführt. Diese Wendung bedingt, dass »alles, was mit dem Ende der Zeiten zu tun hat, in Pulcinella rekapituliert wird«, PUL 17. Vgl. auch Agambens Bemerkung in einem Interview von 2015, in dem er von der »Rekapitulation aller historischen Möglichkeiten des Abendlandes« spricht: »Die Menschheit […] kann auch auf die Totalität ihrer Vergangenheit zurückblicken, was ihr die Möglichkeit eröffnet, von allem je Gewesenen neuen Gebrauch zu machen oder erstmals das zu leben, was in ihr ungelebt blieb«, EMK 40.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agamben in seiner Übersetzung von Benjamins Text ebenfalls als *abbreviazione* wiedergibt.[163] Darüber hinaus liest Agamben auch in diesem Fall ein Zitat ohne Anführungszeichen; auch hier rekurriert er als Relais auf die Luther-Übersetzung von Eph 1,10. Luther übersetzt: »*alle ding zusamen verfasset würde in Christo*« (zitiert nach Zdb 160), gibt also das in Rede stehende Verb *anakephalaiősasthai* mit *zusammenfassen* wieder.[164] In der Tat scheint die strukturelle Ähnlichkeit der Denkfigur, wie sie Agamben in seiner Paulus-Lektüre präpariert und wie sie bei Benjamin erscheint, zunächst einleuchtend.

Indessen hängt die Verbindung von Zusammenfassung, Rekapitulation und Abbreviatur von einer spezifischen Interpretation Agambens ab, die wiederum eine Verschiebung vornimmt: In der Passage des Epheserbriefs ist, so paraphrasiert Agamben, von einer »Verkürzung aller Dinge, sowohl der himmlischen als auch der irdischen (*tutte le cose, tanto celesti che mondane*)« (Zdb 90/75), die Rede. Diese *Dinge* erläutert Agamben allerdings seinerseits genauer, und zwar mit der Formulierung: »d.h. von allem, was sich von der Schöpfung bis zum messianischen ›Jetzt‹ ereignet hat« (*cioè, di tutto quanto è avvenuto dalla creazione fino all'›ora‹ messianico*) (Zdb 90/75). Die himmlischen wie irdischen Dinge aus Eph 1,10 werden damit als *Ereignisse* interpretiert und *auf diese Weise* als die »Gesamtheit des Vergangenen« (*integralità del passato*) (Zdb 90/77) lesbar. Damit erscheint die paulinische Rekapitulation explizit als »summarische Rekapitulation des *Vergangenen*« (*ricapitolazione sommaria* […] *del* passato) (Zdb 90/75, Hervorhebungen: HR) – erst diese Lesart, die die Dinge »*epi tois ouranoís*« aus Eph 1,10 nicht mehr explizit beinhaltet, ermöglicht den Bezug zu Benjamins These und der Rede von der Geschichte der ganzen *Menschheit*. Eher als um ein Paulus-Zitat bei Benjamin scheint es sich um einen mit Benjamin gelesenen Paulus zu handeln.

I.3.f) Messianische Zeit und *katechontische* Zeit – das Ende des Gedichts

In einem Vortrag, der 1996 in *Categorie italiane. Studi di poetica*[165] publiziert wurde, hat Agamben das Enden der Zeit in einem gänzlich anderen Zusammenhang und an einem anderen Beispiel diskutiert: Es geht in diesem Text um das *Ende des Gedichts* (vgl. EoP 109-115). Damit ist nicht die poetische Form des Gedichts als solche gemeint und auch nicht, im Sinne des sich auf Hegel berufenden Diskurses über das Ende der Kunst, ihr Enden oder ihre Unzeitgemäßheit behauptet. Vielmehr geht es um die poetologische Frage, wie ein je konkretes Gedicht an sein Ende kommt, wie die Zeit, die sein Ablauf beansprucht hat, beendet wird – und wie ein solches Enden beschrieben werden kann.

---

163 Vgl. die Übersetzung bei Agamben, Tempo che resta, 132.

164 In Benjamins französischer Fassung der Thesen lautet die Passage: »Le ›présent‹, modèle des temps messianiques, ramassant, tel un raccourci formidable, en soi l'histoire de l'humanité ~~a~~entière«, Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 68, vgl. auch ebd., 58. Diese Übersetzung steht dem behaupteten Zitat nicht entgegen.

165 Dieses Buch ist bisher nicht in deutscher Übersetzung erschienen; zitiert wird mit der Sigle EoP aus der englischen Übersetzung: *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press 1999. Kürzere Zitate aus der englischen Übersetzung werden im Folgenden stillschweigend ins Deutsche übertragen, die Seitenangaben verweisen nach wie vor auf den englischen Text.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch in dem ästhetisch-poetologischen Diskurs hat der Messias einen paradigmatischen Gastauftritt; dass Agamben für den Diskurs über die messianische Zeit im Römerbriefkommentar implizit auf die in dem früheren Text entwickelte Argumentation rekurriert, verwundert daher nicht. Über diesen werkgenealogischen Hinweis hinaus ist von Interesse, dass Agamben die methodische Zuordnung von Gedicht und messianischer Zeit in dem Text von 1996 und im Römerbriefkommentar invertiert: Während der Diskurs über die messianische Zeit das Gedicht – genauer: die Sestine – als Modell für messianische Zeit entwickelt, ist in dem früheren Text über das Gedicht umgekehrt der Messias erläuterndes Beispiel innerhalb eines poetologischen Diskurses. Im Folgenden ist erstens zu zeigen, wie Agamben die Rolle des Messias in beiden Kontexten beschreibt; zweitens durchzieht den Diskurs über die messianische Zeit in *Die Zeit, die bleibt* wiederum eine gewisse konzeptuelle Spannung, die, so die These dieser Untersuchung, durch den Rückbezug auf den früheren Vortrag erklärt werden kann.

Bevor er das Enden eines Gedichts behandeln kann, muss Agamben klären, *was* mit ihm endet, worum es sich also bei der als *Poesie* bezeichneten Sprachform überhaupt handelt. Dafür greift er unter anderem auf Paul Valérys Definition des Gedichts zurück: »*Le poème, hésitation prolongée entre le son et le sens*« (zitiert nach EoP 109). Dieses verlängerte »Zögern« zwischen Klang und Bedeutung ist für Agamben Charakteristikum der Poesie und markiert ihre Differenz zur Prosa. Dafür ist ein kompositorisches Mittel entscheidend: Nur in der Poesie ist ein *Zeilensprung*, ein *Enjambement* möglich (vgl. EoP 109).[166] Der Zeilensprung unterbricht die syntaktische Einheit eines Satzes aus metrisch-rhythmischen oder klanglichen Gründen und führt in ihr eine Pause ein – was in einem Prosa-Text nicht möglich ist. So offenbart, wie Agamben an anderer Stelle schreibt, das

> »*Enjambement* […] die Nicht-Koinzidenz und Unverbundenheit (*una non-coincidenza e una sconnessione*) der metrischen und syntaktischen Elemente, von Lautrhythmus und Bedeutung (*ritmo sonoro e senso*), gleichsam als ob das Gedicht […] sein Dasein nur deren innigster Zwietracht verdankte« (IP 23/20).

Poesie ist für Agamben insofern ein »Diskurs«, in dem es möglich ist, Klang und Bedeutung einander »mindestens virtuell« entgegenzusetzen – und diese »Spannung« (alle drei Zitate: EoP 109) macht für Agamben das Gedicht aus. Wird also Poesie durch die Möglichkeit des Zeilensprungs definiert, so ergibt sich für das *Ende* des Gedichts eine problematische Konsequenz: Denn ein Zeilensprung ist im letzten Vers eines Gedichts nicht mehr möglich, die Opposition von Klang und Bedeutung kann an seinem Ende nicht mehr markiert werden – so als würden am Ende des Gedichts beide Ebenen tendenziell zusammenfallen. Dies allerdings würde Agambens Definition der Poesie widersprechen. Letztendlich könne ein Gedicht, so verstanden, *als Gedicht* nicht enden:

166 Darauf weist z.B. auch Murray, Agamben, 108, hin. Der Kommentar zu *The End of the Poem* ebd., 107-112, bezieht die Argumentation Agambens überzeugend auf den Begriff der Stimme aus *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* von 1982. Die vorliegende Untersuchung verbindet Agambens Text, durch das theologische Beispiel vermittelt, mit dem messianisch-zeitlichen Diskurs.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »As if the poem as a formal structure would not and could not end, as if the possibility of the end were radically withdrawn from it, since the end would imply a poetic impossibility: the exact coincidence of sound and sense. At the point in which sound is about to be ruined in the abyss of sense, the poem looks for shelter in suspending its own end in a declaration, so to speak, of the state of poetic emergency« (EoP 113).

Wie könnte ein solches Suspendieren des eigenen Endes, das das Gedicht im »poetischen Ausnahmezustand«[167] vornimmt, funktionieren? Agamben zitiert eine Passage bei Dante, die die letzten Verse einer *canzone* beschreibt: »The endings of the last verses are most beautiful if they fall into silence together with the rhymes« (zitiert nach EoP 113). Was könnte dieser *Fall in die Stille* konkret bedeuten? Oder, wie Agamben mit einer Formulierung fragt, die wiederum einem anderen seiner Texte den Titel leiht (vgl. Kapitel I.5): »What is beauty that falls?« (EoP 114). Endet mit dem konkreten Gedicht auch seine eigene Möglichkeitsbedingung, weil Poesie in Prosa aufgehoben wird? An diesem Punkt der Argumentation führt Agamben ein theologisches Beispiel ein. Wenn das Gedicht sein eigenes Enden durch das – mit Valéry – ausgedehnte Zögern zwischen Klang und Bedeutung immer weiter aufschiebt, so ist es für Agamben mit einer Figur der theologischen Tradition zu vergleichen: nämlich mit dem *katéchōn* aus dem Zweiten Thessalonicherbrief (vgl. 2Thess 2,6f). Das Gedicht sei, so Agamben, »like the *katechon* […]: something that slows and delays the advent of the Messiah, that is, of him who, fulfilling the time of poetry and uniting its two eons, would destroy the poetic machine by hurling it into silence« (EoP 114).

In diesem Vergleich übernimmt der Messias eine spezifisch *zeitliche* Aufgabe: Er erfüllt die Zeit der Poesie und zerstört die Maschine, die das Gedicht antreibt. Dass diese Erfüllung mit der Vereinigung der beiden *Äone* der Poesie einhergeht, entspricht im theologischen Paradigma dem Übergang zum Eschaton; mit einer Formulierung aus Agambens Römerbriefkommentar explodiert am Ende »die Zeit, oder vielmehr: sie implodiert in einen anderen Äon, die Ewigkeit« (Zdb 77/65). Im poetologischen Paradigma dagegen dürfte sich die Rede von zwei Äonen auf die Differenz von Klang und Bedeutung beziehen. Das Gedicht als *katéchōn* versucht, deren Zusammenfall durch prolongiertes Zögern aufzuschieben – solange, bis die Zeit des Gedichts endet, bis der Messias kommt.

Allerdings suggeriert Agambens Formulierung für das katechontische Gedicht eine andere Aufgabe, als sie der Zweite Thessalonicherbrief für den *katéchōn* vorsieht. Fraglich ist nämlich, *was genau* der *katéchōn* aufhält: Bei Paulus hält die »Kraft, *qui tenet*«[168] den »Mensch[en] der Gesetzwidrigkeit« (2Thess 2,3), der Anomie, auf, dessen Erscheinen wiederum Vorbedingung für die Parusie ist. Das katechontische Gedicht bei Agamben dagegen »verlangsamt und verzögert« explizit »die Ankunft des Messias« (EoP 114). Zwar verursacht letztlich auch der paulinische *katéchōn* eine Verzögerung der Ankunft des Messias; da jedoch der »Raum des Gedichts« (EoP 114) während seiner Dauer durch

167 Der Vortrag *The End of the Poem* wurde 1995, also im Jahr der Publikation von *Homo sacer* gehalten, einem Text, in dem der *Ausnahmezustand* im Rückgriff auf Carl Schmitt analysiert wird. Auch mit dieser Formulierung greift Agamben auf ein Paradigma zurück, das er in einen anderen Kontext überträgt.

168 Mit der Formulierung Carl Schmitts, die Agamben bei Zdb 124 zitiert.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die bleibende Differenz von Klang und Bedeutung aufrechterhalten wird, während der Messias als derjenige erscheint, der die zwei »eons« (EoP 114) der Poesie vereint, werden hier tendenziell *katéchōn* und Messias gegeneinander in Stellung gebracht.

Das theologische Beispiel ist indessen auch Mittel einer Anreicherung der Argumentation: Die beiden Figuren aus dem theologischen Paradigma ermöglichen es Agamben, von einer *Strategie* des Gedichts zu sprechen, einer »theological conspiracy«, die demonstrativ und »at any cost« (EoP 114) die Differenz von Klang und Bedeutung aufrechterhält – und damit letztlich die Sprache als solche betrifft. Dafür rekurriert er auf die Vorstellung Dantes, dass ein Gedicht besonders »schön« ende, wenn es in einem endlosen Fallen ins Schweigen, in die Stille versinke (vgl. EoP 115). Klang und Bedeutung fallen demnach am Ende des Gedichts nicht zusammen und werden auch nicht in einer Einheit aufgehoben, sondern markieren wiederum ihren Gegensatz – im Modus der endlosen Bewegung ihres Falls ins Schweigen. Agamben zieht aus dieser Beschreibung eine weitere Konsequenz, indem er den poetologischen Diskurs über das Ende des Gedichts sprachphilosophisch auslegt: Das Gedicht, als Zögern zwischen Klang und Bedeutung, ermöglicht es, dass Sprache sich selbst, *als Sprache*, kommuniziert (vgl. EoP 115). Die »Strategie« (EoP 115) des Gedichts zielt demnach nicht auf eine bestimmte Bedeutung, sondern sie zeigt Sprache als Medium von Bedeutung: Das Gedicht zeigt etwas, das zwar eine Voraussetzung menschlicher Sprechakte ist, in diesen aber üblicherweise ungesagt bleibt: *dass* es Sprache gibt.[169]

Die Überlegungen zum Ende des Gedichts und seiner Exposition der Sprache interessieren für diese Untersuchung nicht nur, weil sie in Agambens Römerbriefkommentar im Bezug auf das Gedicht und seine Modellfunktion für die messianische Zeit, also auf einer zeittheoretisch-messianischen Linie, aktualisiert werden. Wichtiger scheint ein anderer Aspekt zu sein: Was die poetische Sprache zeigt, lässt sich, so die These dieser Untersuchung, auch auf die *messianische Erfahrung des Wortes* beziehen, die in der eingangs zitierten Begriffsbestimmung erwähnt wird. Die damit angedeutete sprachphilosophisch-messianische Linie wird in den nächsten Abschnitten weiter verfolgt und in Kapitel IV fokussiert. Dass im Übrigen auch die Figur des *katéchōn* in Agambens Römerbriefkommentar diskutiert wird, allerdings auf der gesetzestheoretisch-messianischen Linie, wird ebenfalls unten untersucht (vgl. Kapitel III.1.d.c). Hier ist zunächst zu zeigen, wie Agamben den messianisch-*zeitlichen* Diskurs am Beispiel des Gedichts führt.

---

169 Vgl. zu diesem zentralen Gedanken Agambens ausführlich z.B. Heller-Roazen, Daniel: *Editor's Introduction*. »To Read What Was Never Written«, in: Agamben, Giorgio: potentialities. Collected Essays in Philosophy. Edited and Translated, With an Introduction, By Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press 1999, 1-23, v.a. 21f. Zu Recht weist Jason Maxwell darauf hin, dass auch Prosa das beschriebene Schwanken von Klang und Bedeutung beinhalten kann, üblicherweise allerdings nicht im gleichen Maße wie Poesie: »Because prose writing implicitly asserts that form does not participate in the creation of content, it suggests that this content exists independently of its articulation in *language*«, Maxwell, Jason: *Art. Prose*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 164f, hier 165, Hervorhebung im Original. Dieser Hinweis macht deutlich, warum das poetische Schwanken von Klang und Bedeutung die Sprache als Medium exponiert: Es weist darauf hin, dass Poesie *sprachlich* verfasst ist. Vgl. auch nochmals die Deutung bei Murray, Agamben, 107-112, v.a. 111f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch gegen Ende seiner Ausführungen zur messianischen Zeit in *Die Zeit, die bleibt* nämlich kommt Agamben auf das Ende des Gedichts zu sprechen. Als »eine Art Miniaturmodell (*una specie di modello in miniatura*) von der Struktur der messianischen Zeit« (Zdb 93/77)[170] führt er den *Reim* ein, vor allem die spezielle Anordnung der Reimworte in der Gedichtform der Sestine, die Agamben in *The End of the Poem* en passant erwähnt (vgl. EoP 111f). Die je eigene Zeit eines Gedichts *vor* seinem Ende wird vom Bezug der Reime aufeinander strukturiert. Das System der Aufnahme von Reimworten sowie des klanglichen – oder im Fall der Sestine wörtlichen – Rückbezugs oder Vorverweises der Verse bildet für Agamben *im Modus der Sprache* die paulinisch-typologische Relation von Vergangenheit und Gegenwart nach, die seiner Auslegung zufolge die messianische Zeit kennzeichnet. Wie die messianische Zeit ist auch die Zeit des Gedichts nicht eine *andere* Zeit, sondern eine rhythmisch gegliederte Organisation der chronologischen Zeit (vgl. Zdb 95):

> »Die Sestine – und in diesem Sinne jedes Gedicht – ist eine soteriologische Maschine (*una macchina soteriologica*), die durch eine ausgeklügelte *mēchanḗ* von Ankündigungen und Wiederaufnahmen der Reimwörter – die den typologischen Beziehungen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem entsprechen – die chronologische in messianische Zeit verwandelt (*trasforma il tempo cronologico in tempo messianico*). Und so wie diese messianische Zeit in bezug auf die chronologische Zeit oder die Ewigkeit nicht eine andere Zeit, sondern die Verwandlung ist, die die Zeit erfährt, indem sie sich als Rest setzt (*la trasformazione che il tempo subisce ponendosi come resto*), so ist auch die Zeit der Sestine die Metamorphose, die die Zeit als Endzeit erfährt, als *Zeit, die das Gedicht braucht, um zu enden* (*in quanto* tempo che il poema ci mette per finire)« (Zdb 96/80, Hervorhebungen im Original).

Die am Ende der zitierten Passage hervorgehobene Definition der Zeit der Sestine verweist wörtlich auf die in Bezug auf die operative Zeit vorgeschlagene Definition der messianischen als der Zeit, die die Zeit benötigt, um zu enden. Aber auch hier ändert sich das Subjekt: So können sowohl die *Zeit* als auch das *Gedicht* als auch *wir* messianisch Zeit brauchen. Allerdings verweist Agamben auch auf den Aspekt der *Rekapitulation*: Als eine solche verkürzende Wiederaufnahme steht im Beispiel der Sestine die *tornada*, die nach sechs Strophen als kürzere Strophe folgt und die Reimworte in drei Zeilen rekombiniert – also eine zusammenfassende Abbreviatur des Gedichts durchführt (vgl. Zdb 96).

Aber *was genau* am Paradigma des Gedichts illustriert die messianische Zeit? Verwandelt, typologisch, das Reimschema die Zeit des Gedichts als ganze in messianische Zeit – oder entspricht, als Rekapitulation, die *tornada* der Sestine der messianischen Zeit? Ist also, verkürzt gesagt, das *Gedicht* messianische Zeit – oder erst seine *letzte Strophe*? Dem korrespondiert eine Ambivalenz in der Frage, ob das Gedicht überhaupt endet: Die weiter oben zitierte Passage spricht von der *Zeit, die das Gedicht braucht, um zu enden*, sodass das Gedicht von »Anfang an auf sein eigenes Ende hin ausgestreckt« (Zdb 93) erscheint. Die rekapitulierende *tornada* steht demgegenüber dafür, dass die Sestine

170 Vgl. zum Begriff *Modell* auch hier die bereits mehrfach zitierte Formulierung Benjamins von der »Jetztzeit […] als Modell der messianischen« aus These XVIII, Benjamin, GS I, 703.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»nicht wirklich enden« (Zdb 97) kann. *Endet* also das Gedicht, endet die messianische Zeit? Je nach Fokus ermöglicht der Text beide Interpretationen.

Offenbar handelt es sich hier, erneut, nicht um ein *Konzept* messianischer Zeit, sondern um einen *Diskurs*, der verschiedene Anschlüsse ermöglicht, sie aber auch verschieden durchführt. Schließlich ist es auch möglich, die Spannung im Rekurs auf den Vortrag *The End of the Poem* zu erklären: Dort ging es, wie skizziert, um die Frage, wie ein Gedicht enden kann, ohne sich in Prosa zu verwandeln. Das dort mit Dante eingeführte *endlose Fallen* muss Agamben wiederum beim Transfer ins theologische Paradigma in ein konkretes Enden umwandeln, was die Ambivalenz des Textes erklärbar macht. Im Vergleich mit *The End of the Poem* ist weiterhin die veränderte Rolle der Messias-Figur auffällig: Das Gedicht selbst ist nicht mehr mit dem *katéchōn* vergleichbar, der die Ankunft des Messias aufschiebt, mit der die »poetische Maschine« (EoP 114) zerstört würde, sondern Modell für die messianische Zeit und insofern, unter Aufnahme der Maschinen-Metaphorik, typologische »Maschine« (Zdb 96), die chronologische in messianische Zeit verwandelt. Mit dem Rückgriff auf die Argumentation des früheren Textes übernimmt Agamben die messianische Konnotation und das Bild der Maschine, ändert aber ihren Aspekt.

Auf den früheren Text scheint Agamben auch gegen Ende des vierten Kapitels von *Die Zeit, die bleibt* zurückzugreifen: Dort unterbreitet er eine These, die die in *The End of the Poem* beschriebene Unterscheidung von Semiotischem und Semantischem voraussetzt (vgl. EoP 109): »Der Reim […] ist, wenn man ihn in weitem Sinn als differentielle Gliederung von semiotischer und semantischer Reihe versteht, das messianische Erbe, das Paulus der modernen Dichtung hinterläßt (*l'eredità messianica che Paolo lascia in eredità alla poesia moderna*)« (Zdb 100/83). Diese als Erbschaft gedeutete Relation von Theologie und Poesie verläuft indessen auch umgekehrt – denn das messianische Erbe kann offenbar auch ausgeschlagen werden:

> »Als Hölderlin […] seine Lehre vom Abschied der Götter und besonders des letzten Gottes, nämlich des Christus, erarbeitet, zerbricht die metrische Form seiner Lyrik, als sie diese neue Atheologie auf sich nimmt (*assume questa nuova ateologia*), bis sie in den letzten Hymnen jede erkennbare Identität verliert. Der Abschied der Götter ist eins mit dem Verschwinden der geschlossenen metrischen Form, die Atheologie ist unmittelbar Aprosodie (*l'ateologia è immediatamente aprosodia*)« (Zdb 100/84).

I.3.g) *Exkurs*: Poetische Atheologie – Hölderlin und Caproni

In der zuletzt zitierten Passage über Hölderlins späte Dichtung gebraucht Agamben ohne genauere Erklärung den Begriff *Atheologie*, der den Begriff *Theologie* mit einem alpha privativum versieht und so einen bestimmten Bezug auf sie impliziert. Einen poetologischen Diskurs mit Verweis auf Hölderlin und die Atheologie kombiniert Agamben in mehreren Texten je leicht variiert.[171] Was aber meint das Wort *Atheologie*? Und könnte

171 Vgl. zu Agambens Hölderlin-Bezug Deibl, Jakob Helmut: *Fehl und Wiederkehr der heiligen Namen. Anachronistische Zeitgenossenschaft Hölderlins*, Regensburg: Friedrich Pustet 2018, v.a. 19-29, der die einzelnen Verweise Agambens auf Hölderlins Gedichte genau und überzeugend überprüft und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es verwendet werden, um Agambens eigene Texte zu beschreiben? Geht es um eine *Verneinung* von Theologie, ihre Umkehrung – oder gar die Anzeige, dass sie unbrauchbar geworden sein könnte?[172] Den Begriff *Atheologie* verwendet Agamben bereits in seinem Text *Entäußerte Manier* über Giorgio Caproni aus dem Jahr 1991[173], in dem der Begriff mit Verweis auf Hölderlin eingeführt wird: Agamben rekonstruiert eine »Tradition der poetischen Atheologie (Caproni spricht auch von ›Pathotheologie‹) der Moderne« (N 96), die mit Hölderlin beginnt und mit der Dichtung Capronis kulminiert. Mit der atheologischen Linie beschreibt Agamben eine dezidiert *poetische* – nicht etwa philosophische oder theologische – Tradition, in der eine bestimmte Arbeit an Sprache vorgenommen wird: Dichtung wird »zu einem Laboratorium« (N 97), einem Ort also, an dem unter anderem die Form von *Logie*, die Theo-Logie darstellt, experimentell mit einem verneinenden Präfix versehen werden kann. Dabei wird in der Atheologie als Kombination von »Nihilismus und poetische[r] Praxis« (N 97) die *Trennung* von Göttlichem und Menschlichem verunklart: Mit dem Abschied der Götter treten nicht die Menschen an ihre Stelle, sondern wird vielmehr die *Definition* des Menschlichen fraglich, werden Unterscheidungen poetisch verwischt, werden Ausschließungsmechanismen unklar, was auf die Figur des Schnitts des Apelles, aber auch auf die Strategie der *Profanierung* bezogen werden kann (vgl. unten Kapitel III.1.f.b).[174] Die Tradition der Atheologie erscheint so als »nachtwandlerischer Niedergang des Göttlichen und des Menschlichen in eine ungewisse, subjektlose Zone, in der jegliche Transzendenz eingeebnet ist« (N 97).

Diese Formulierung ist von den *Überlegungen zur Krippe* her lesbar: Wie die getrennten Sphären von Sakralem und Profanem in der Geschichte messianisch zusammenfallen, so wird hier mit der sprachlich-experimentellen Einebnung der Transzendenz ein Raum gedacht, in dem Göttliches und Menschliches nicht mehr unterscheidbar sind.[175] Aber auch die messianische Zeit als Rest-Zeit zwischen Zeit und Ewigkeit, die

---

Fragen adressiert. Deibl behandelt auch die im Folgenden untersuchten Texte, wobei die vorliegende Untersuchung zum Teil andere Interpretationen vorschlägt.

172 Als Adverb begegnet der Begriff *atheologisch* wie bereits zitiert in Fragment N 8,1 der Passagenarbeit; vgl. dort die Formulierung: »Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen«, Benjamin, Passagen-Werk, 589. Möglicherweise übernimmt Agamben den Begriff aus diesem Text Benjamins, was auch deshalb denkbar ist, weil er die in der Passagenarbeit kurz vorher als Fragment N 7a,7 angeordnete Löschblattthese im hier interessierenden Zusammenhang tatsächlich zitiert, vgl. Benjamin, Passagen-Werk, 588 und bei Agamben N 95f. Allerdings füllt er den Begriff, wie zu zeigen ist, etwas anders.

173 Vgl. die deutsche Übersetzung bei N 91-115; der italienische Text ist auch in der Sammlung *Categorie italiane. Studi di poetica* enthalten, vgl. die englische Übersetzung EoP 87-101.

174 Darauf weist Murray, Agamben, 100, zu Recht hin.

175 Vgl. die Interpretation von Colby Dickinson, der die poetische Atheologie überzeugend als »zentrales Prinzip«, Dickinson, Theology, 11, Übersetzung: HR, bezeichnet, um Klassifizierungen, Trennungen und Grenzen abzubauen, die die jeweilige Repräsentation von Welt bestimmen. Entsprechend wird im Folgenden eine andere Deutung vorgeschlagen als bei Deibl, Fehl und Wiederkehr, 23. Deibl deutet die Passage im Hinblick auf Agambens Untersuchung des *homo sacer* und kommentiert: »Diese Stelle erinnert an ein für Agambens Werk zentrales Motiv, das er in vielen anderen Schriften als Kennzeichen des 20. Jahrhunderts ausführt, nämlich einen Raum, in welchem der Mensch reduziert wird auf einen jeglicher Bedeutung und Teilhabe an sozialen Vollzügen entleerten Rest ohne ein Verweisen über sich selbst hinaus«, ebd. Um eine *Reduktion* des Menschen

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die präzise Unterscheidung beider Sphären verunklart, die, als Rest, zu einer ungewissen Zuordnung führt, ist auf dieser Linie einzuordnen. Die Einebnung der Transzendenz stärkt indessen nicht die *Immanenz* als ihr Gegenteil; vielmehr ist diese als solche nicht mehr identifizierbar, weil gerade dies die Annahme von Transzendenz voraussetzen würde. Dafür stehen die Figuren, die Agamben entlang der atheologischen Traditionslinie identifiziert – oder, umgekehrt, mit denen er die Linie auszieht – und die inhaltlich die Ungewissheit der überkommenen Definitionen von Mensch und Gott repräsentieren:[176] Poetisch-atheologisch geht es um eine Dichtung, in der

> »alle vertrauten Gestalten in ihre Bestandteile zerlegt werden und neue parahumane und subdivine Geschöpfe an ihre Stelle treten: der hölderlinische Halbgott, die Marionette Kleists, Nietzsches Dyonisos [sic], der Engel und die Puppe bei Rilke, der kafkasche Odradek, schließlich das ›Medusenhaupt‹ und die ›Automaten‹ Celans oder auch die ›perlmuttfarbene Spur der Schnecke‹ bei Montale« (N 97f).

Diese Figuren sind in einer – mit dem von Agamben später entwickelten Begriff – Zone der Ununterscheidbarkeit situiert. Entsprechend setzt Agamben die Atheologie explizit von Traditionen negativer Theologie (vgl. N 97) ab: Diese nämlich nehme zwar keine Bestimmungen oder Qualifizierungen Gottes vor, setze aber *als Theologie* ein »reine[s] Sein« (N 97) voraus, impliziere also wiederum eine Trennung.[177] Zugleich unterscheidet Agamben die poetische Atheologie auch von »atheistischer Christologie (die gewisse zeitgenössische Sozialtheologien prägt)« (N 97), wobei ein Verweis auf exemplarische Autor:innen fehlt. Offenbar hebt die Differenzierung darauf ab, dass eine Christologie unter der Prämisse des Atheismus lediglich Menschliches, Soziales in den Blick nehmen kann, also *Gott* mit alpha privativum ausschließt, aber die Logik der Unterscheidung intakt lässt. Demgegenüber betrifft poetische A-Theologie für Agamben die *Rede* von Gott. Weder setzt Atheologie Gottes Existenz positiv voraus noch lehnt sie sie ab, kann

---

auf einen entleerten Rest dürfte es in dieser Passage indessen nicht gehen – stattdessen scheint die transzendenzlose Zone der Ununterscheidbarkeit von Göttlichem und Menschlichem eine Art Gegenstrategie gegen die Sakralität anzulegen, also gegen das, *was* den *homo sacer* qua Ausschließung reduziert. Entsprechend geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass gerade der *homo sacer*, der *heilige Mensch*, die Trennung von Sakralem und Profanem emblematisch *zeigt*, an deren Abbau die Strategie der Profanierung arbeitet und deren Verunklarung auch die poetische Atheologie ins Werk setzt. Mithin ist der *homo sacer* deshalb problematisch, weil die Trennung von Göttlichem, Sakralem und Menschlichem, Profanem als Ausschließungsmechanismus an ihm vollzogen wird. Anders gesagt: Mit Blick auf den *homo sacer* dürfte der *Niedergang des Göttlichen und Menschlichen* eher das sein, was Agamben empfiehlt.

176 Vgl. dazu z.B. Murray, Agamben, 99f, der die entsprechenden Figuren überzeugend zumal auf die Deaktivierung bestimmter Formen von Subjektivität hin auslegt.

177 Vgl. dazu die Analogie von Ausnahme und negativer Theologie in *Homo sacer*: Die Ausnahme »verhält sich zum positiven Recht, wie sich die negative zur positiven Theologie verhält. Während diese Gott bestimmte Eigenschaften prädiziert, negiert und suspendiert die negative (oder mystische) Theologie mit ihrem ›weder … noch …‹ die Attribution jeglicher Prädikate. Letztere befindet sich dennoch nicht außerhalb der Theologie, sondern funktioniert bei näherem Hinsehen wie das Prinzip, das die Möglichkeit von etwas wie Theologie im allgemeinen begründet. Nur deshalb, weil die Göttlichkeit negativ als das vorausgesetzt worden ist, was außerhalb jedes möglichen Prädikats Bestand hat, kann sie Subjekt einer Prädikation werden«, HS 27.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber gerade deshalb die »vertrauten Gestalten« (N 97) als die traditionell kodifizierten Sprachformen von Gott und Mensch fremd werden lassen: Es ist eine Theologie mit alpha privativum, insofern ihre Sprache in ihrem eigenen Laboratorium nicht von Gott, sondern von »parahumane[n] und subdivine[n] Geschöpfen« (N 98) redet.[178]

Eine ähnliche Passage begegnet sechzehn Jahre später in *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*[179] aus dem Jahr 2007. In dieser ausführlichen theologiegeschichtlichen Untersuchung behandelt Agamben die Machtform der *Regierung* anhand einer Analyse der Trinitätstheologie und der Lehre von der göttlichen, heilsökonomischen Weltregierung. Dabei rekonstruiert er das Paradigma der Regierung als eine Maschine, die jeweils zwei Pole miteinander verschaltet.[180] So werden Immanenz und Transzendenz, Eigengesetzlichkeit der Welt und göttliche Regierung systematisch artikuliert:

> »Unsere Rekonstruktion der bipolaren Maschine der theologischen *oikonomia* (*macchina bipolare dell'*oikonomia *teologica*) hat […] gezeigt, daß es in ihr keinen Widerspruch zwischen ›Providentialismus‹ und ›Naturalismus‹ (*›provvidenzialismo‹ e ›naturalismo‹*) geben kann, da die Funktion der Maschine ja gerade darin besteht, ein transzendentes Prinzip und eine immanente Ordnung miteinander zu korrelieren (*mettendo in correlazione un principio trascendente e un ordine immanente*)« (HH 340/312).

Das Bild der doppelt gepolten Maschine kann demzufolge eine vollkommen immanent gedachte Welt als vollkommen von der göttlichen Vorsehung regiert beschreiben. Demzufolge erläutert Agamben, indem er den Begriff der Atheologie aufruft:

> »Bloß weil die Moderne den göttlichen Pol außer Kraft setzt (*abolirà il polo divino*), hat sich die daraus hervorgehende Ökonomie deshalb noch lange nicht vom Vorsehungsparadigma befreit. In gleicher Weise wirken in der modernen christlichen Theologie Kräfte, die die Christologie in eine quasi atheologische Drift (*la cristologia fino a una deriva quasi ateologica*) treiben. Doch auch in diesem Fall wird das theologische Modell nicht überwunden (*il modello teologico non è superato*)« (HH 340/312, vgl. BdH 21).

Wie in *Entäußerte Manier* wird auch hier auf christologische Entwürfe verwiesen, ohne genaue Quellen zu nennen; während aber im Caproni-Text die Atheologie den athe-

178 Diese *Atheologizität* hat für den Anlassfall der Spule Odradek überzeugend Murray, Agamben, 101f, beschrieben: »So Odradek is given a strange set of attributes, human (speech) as well as mystical (immortality) that mark an undoing and confusion of existing categories, leaving no ground – material, human, religious – on which to ground ourselves«, ebd., 102.

179 Die deutsche Übersetzung erschien 2010 unter dem Titel *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Suhrkamp 2010; aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle HH im Fließtext zitiert, Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die Ausgabe: *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Homo sacer, *II*, 2, Vicenza: Neri Pozza 2007.

180 Vgl. auch die Rede von der »abendländische[n] Ontologie« als »bipolare[r] Maschine«, AdB 252, sowie zu Agambens Konstruktion der Maschine als ontologischer und politischer Struktur v.a. im Hinblick auf *L'uso dei corpi* auch Lucci, Antonio: *Jenseits des Austausches. Die Unterbrechung der Austauschordnung als logische Strategie bei Giorgio Agamben*, in: Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age III (2015), nr. 5: Rethinking Exchange. Itineraries Through Economy, Sociology and Philosophy, edited by Federica Buongiorno and Antonio Lucci, 105-118, hier 109f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

istischen Christologien entgegengesetzt wird, treibt in *Herrschaft und Herrlichkeit* die moderne Theologie selbst die Christologie in die »quasi atheologische Drift«. Der kritische Impetus dürfte aber analog sein: Die inkriminierten atheologisch ausgreifenden Christologien überwinden die Theologie nicht, sie übernehmen vielmehr, so die Diagnose, theologische Voraussetzungen, wenn sie die Welt ohne Gott und *gerade deshalb* im theologischen Modell denken. Atheologie erscheint hier als theologische Denkform, die die Zuordnung der Pole von Immanenz und Transzendenz nicht radikal genug hinter sich lässt: Weil im Rahmen der von Agamben rekonstruierten »Maschine« nur einer der beiden Pole deaktiviert wird, wird der Unterschied von Gott und Welt weiterhin vorausgesetzt – also gerade das perpetuiert, was im Caproni-Text von 1991 die poetische Atheologie *in der Sprache* experimentell überwindet.

Dieser Aspekt von Agambens theologischer Rekonstruktion der Regierung wird gegen Ende von *Herrschaft und Herrlichkeit* nochmals in einer Kritik an der Moderne, die das rekonstruierte theologisch-gouvernementale Erbe angetreten habe (vgl. HH 173), akzentuiert:

> »Indem die Moderne Gott aus der Welt verbannt hat, ist sie nicht nur nicht der Theologie entkommen, sondern hat gleichsam nichts anderes gemacht, als das Projekt der providentiellen *oikonomia* zu vollenden« (*La modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell'*oikonomia *provvidenziale*) (HH 342/314).

Schließt man von dieser Kritik auf den Text über Caproni zurück, so könnte das im Medium der Literatur angesiedelte atheologische Laboratorium in der Lage sein, die theologiegeschichtlich untersuchte gouvernementale Bipolarität zu überwinden. Dass und wie Dichtung in der Tat Modell für Politik und Philosophie sein kann, beschreibt Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit* an anderer Stelle (vgl. HH 300). Dieser Aspekt ist weiter unten zu skizzieren (vgl. Kapitel III.3.e); hier wird zunächst die Argumentation von *Entäußerte Manier* weiter verfolgt.

Mit Hölderlin beginnt die von Agamben rekonstruierte Tradition der poetischen Atheologie, mit der Dichtung Capronis kulminiert sie:

> »Indem Caproni in der Figur der *res amissa* Natur und Gnade jäh zusammenfallen lässt, setzt er in einer für ihn typischen Geste die kategorischen Unterscheidungen, auf denen die abendländische Theologie und Ethik beruhen, außer Kraft – oder besser, er kompliziert sie und versetzt sie in einen Bereich, in dem sich ihre Bedeutung radikal verändert« (N 95).

Die Unterscheidungen werden bei Caproni deaktiviert, außer Kraft gesetzt – und das hat Folgen für die poetische Atheologie: Bei Caproni geschehe das »Abschiednehmen vom Abschied selber« (N 99). Das betrifft auch die menschlich-göttlichen Mischwesen, deren Reihe Agamben von Hölderlin bis Montale hatte auftreten lassen: »Bei Caproni nehmen all diese Gestalten der Atheologie ihren Abschied. […] Das atheologische Pathos ist endgültig beseitigt, die Erinnerung an Götter und Menschen verflogen, um einer nunmehr von jeder Gestalt befreiten Landschaft das Feld zu räumen« (N 98). Das beinhalte, so Agamben mit einem Caproni-Zitat, zugleich die Freiheit, »an Gott zu glauben, obgleich man – endgültig – zur Kenntnis genommen hat, dass es keinen Gott gibt,

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass er nicht existiert« (zitiert nach N 99). Arbeitete also die Atheologie sprachlich-experimentell am Abschied der Götter – oder wohl präziser: am Abschied von der *Rede* vom Göttlichen –, bestimmt der Abschied vom Abschied zugleich das Verhältnis zur Theologie komplexer. Entsprechend zieht Agamben zur Beschreibung von Capronis Verhältnis zur Theologie Benjamins Löschblattthese heran:

> »Auf Caproni ließe sich also dasselbe *Bonmot* anwenden, mit dem Benjamin sein eigenes Verhältnis zur Theologie zu bestimmen versuchte, indem er es mit dem zwischen Löschblatt und Tinte verglich. Zwar ist das Löschblatt ganz von ihr vollgesogen, doch ginge es nach ihm, würde von der Tinte kein einziger Tropfen übrig bleiben« (N 95f).

Im Hinblick auf die Frage, ob Agambens eigene Methode als Atheologie bezeichnet werden kann, dürfte der Abschied von der Atheologie in dem am Beispiel Capronis anvisierten Sinne eine schlüssige Qualifizierung sein[181] – zumal Agamben auf Benjamins Löschblattthese auch zur Beschreibung seines eigenen Verhältnisses zur Theologie zurückgreift.[182] Dieser Abschied ermöglicht es, unbefangen von theologischen Begriffen Gebrauch zu machen, sie also einem anderen als dem traditionell kodifizierten Gebrauch zu öffnen. Ob damit allerdings die durch die traditionelle Verwendung eingespielte »Ladung« der Begriffe (vgl. z.B. N 45) im Sinne eines *Rests* an Bedeutungsüberschüssen konsequent neutralisiert wird, bleibt offen. So oder so wird mit der Rede von der poetisch-atheologisch eingeebneten Transzendenz auch eine andere Zuordnung von Immanenz und Transzendenz nötig, die im nächsten Kapitel zu klären ist.

Neben dem bisher beschriebenen inhaltlichen Aspekt hat der Begriff der Atheologie auch einen direkteren Bezug zur Sprache: In *Die Zeit, die bleibt* schlägt Agamben, wie zitiert, eine Verbindung von poetischer Form und paulinischem Messiasdiskurs vor. Atheologie bezeichnet den in der Dichtung Hölderlins inhaltlich vollzogenen Abschied von den Göttern, dem, auf der Ebene der poetischen Form, der Abschied vom Reim entspreche.[183] In *Herrschaft und Herrlichkeit* begegnet die Verbindung von Atheo-

---

181 Wie erwähnt schlägt Jakob Helmut Deibl eine gegensätzliche Interpretation vor. Er kommentiert die oben zitierte Passage zur »von jeder Gestalt befreiten Landschaft«, N 98, folgendermaßen: »Wie auch immer diese Landschaften zu deuten sein mögen, es handelt sich hierbei nicht um den Weg, welchen Agamben selbst verfolgt. Er stellt vielmehr der totalen Entfremdung moderner Entmenschlichung die Utopie der Öffnung auf messianische Spuren einer kommenden Gesellschaft gegenüber«, Deibl, Fehl und Wiederkehr, 24. Tatsächlich geht es Agamben in dieser Passage offenbar nicht um eine entfremdende *Entmenschlichung*, sondern um eine Zone der Ununterscheidbarkeit von Göttlichem und Menschlichem, einen Raum jenseits der Trennungen oder Ein- und Ausschließungsmechanismen. Wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist, *entspricht* ein solcher Raum dem, auch messianisch zu qualifizierenden, Raum der kommenden Gemeinschaft – sodass es sich in der Tat um den Weg handeln dürfte, »welchen Agamben selbst verfolgt«. Dass Agambens Projekt als *Atheologie* beschrieben werden kann, legt Dickinson bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 179, nahe, allerdings in offenbar etwas anderem Sinn als in der vorliegenden Untersuchung vorgeschlagen; vgl. unten Kapitel IV.3.

182 So in einem Interview aus dem Jahr 2005, das Durantaye, Agamben, 369, zitiert.

183 Ob diese Hölderlin-Lektüre Agambens überzeugend ist, kann hier nicht untersucht werden; vgl. aber die Anfrage von Deibl, Fehl und Wiederkehr, 19, ob »Hölderlin nicht erst nach 1800, also *nach dem Abschied der Götter (Atheologie)*, seine großen Hymnen über Gott bzw. die Götter geschrieben« habe.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie und Hölderlins *Hymnen* ein weiteres Mal. Dabei ermöglicht die Verbindung von beiden offenbar auch eine umgekehrte Beeinflussung: Hölderlins aprosodische Faktur erscheint als Operation in der Sprache, die den Abschied der Götter, in einer weiteren Drehung, *verursacht*: »Indem er die Hymne sprengt, zertrümmert Hölderlin die Namen der Götter und verabschiedet sie zugleich« (HH 285). Anders als in *Die Zeit, die bleibt* geht es hier um die Isolierung einzelner Worte, um eine Art *aprosodischer* Fragmentierung. Diese sieht Agamben bei Mallarmé noch überboten: Wie bei Caproni so werde auch bei Mallarmé eine Traditionslinie beschlossen und zugleich etwas begründet – und entsprechend verschiebt sich in Agambens Kommentar das alpha privativum in die Mitte des Begriffs *a-theologisch*, bezieht sich hier also unmittelbar auf die *Rede*:

> »Der *Coup de dés* ist diese hymnische Explosion des Gedichts. Mit seiner unaussprechlichen Doxologie hat der Dichter die moderne Lyrik in einem zugleich inaugurierenden und beschließenden Akt als atheologische (oder besser theoalogische) Liturgie begründet (*con un gesto insieme iniziatico ed epilogante, ha costituito la lirica moderna come liturgia ateologica (o, piuttosto, teoalogica)*)« (HH 285/262).

I.3.h) Messianische Zeit und *Jetztzeit*

Weiter oben wurden zwei der von Agamben rekonstruierten Paulus-Zitate in Benjamins *Thesen* bereits diskutiert. In einem weiteren Fall spricht er nicht explizit von einem Zitat, sondern von einer »wörtliche[n] Korrespondenz« (*corrispondenza letterale*) (Zdb 160/133): In Benjamins These XVIII ist es nämlich die »Jetztzeit, die als Modell der messianischen«[184] die Geschichte rekapituliert. Agamben verweist darauf, dass der Begriff *Jetztzeit* in Benjamins Handschrift bei seinem ersten Vorkommen in These XIV in Anführungszeichen stünde. So suggeriert er, dass Benjamin – mindestens seiner »Intention« (*intenzione*) (Zdb 160/132) nach – einen Bezug oder sogar eine Übernahme des Begriffs nahelegen könnte.[185] Agamben schlägt dabei einen Rekurs auf den paulinischen Ausdruck *ho nyn kairós*, die paulinische Bezeichnung der messianischen Zeit, vor. So gebe

184 Benjamin, GS I, 703.

185 Allerdings erweist sich diese Beobachtung in mehrfacher Hinsicht als ungenau: In dem Hannah-Arendt-Manuskript, auf das sich Agamben bezieht, wird die entsprechende These nämlich nicht als These XIV, sondern als These XII gezählt. Abgesehen davon ist sie in dem Manuskript *doppelt* vorhanden – überraschenderweise wird das Wort *Jetztzeit* dabei in der einen Version *mit*, in der anderen *ohne* Anführungszeichen geschrieben; vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 6-29, hier 12f für das Faksimile des Manuskripts sowie 24f für die Transkription. *Für* Agambens Behauptung spricht, dass *Jetztzeit* in dem Manuskript auch in den Thesen XV und XVII *mit* Anführungszeichen erscheint, vgl. ebd., 15 sowie 28. Wiederum anders sieht der Befund für das von Agamben wiedergefundene *Handexemplar* aus: Dort begegnet die *Jetztzeit* in den Thesen XIV und XIX, allerdings in beiden Fällen *ohne* Anführungszeichen, vgl. den Text des Handexemplars, ebd., 30-43, hier 40 und 43. In der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* steht der Begriff in den Thesen XIV und XVIII *ohne*, dagegen in Anhang A *mit* Anführungszeichen, vgl. Benjamin, GS I, 701 und 703f. Der Frage nach dem Grund für die wechselnden Schreibweisen kann hier nicht nachgegangen werden; hier kommt es lediglich auf den Nachweis an, dass der Sachverhalt sich weniger eindeutig darstellt, als Agambens Formulierung suggeriert.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benjamin dem Ausdruck *Jetztzeit* »seinen paradigmatischen Charakter für die messianische Zeit (*carattere di paradigma del tempo messianico*) wieder[…], den er im *ho nyn kairós* bei Paulus besitzt« (Zdb 160/133).

So kann Agamben auch in diesem Fall die paulinischen Briefe und die *Thesen* eng aufeinander beziehen. Der Nachweis einer »wörtliche[n] Korrespondenz« (Zdb 160) überbrückt eine bestimmte Differenz: Paulus nämlich bezieht sich auf die qualitative Veränderung der Zeit, die mit dem messianischen Ereignis bereits eingesetzt *hat*, er »spricht ausgehend von der Ankunft des Messias« (Zdb 75). Das paulinische *Jetzt* ist bereits messianisch qualifizierte Zeit. Ob diese Voraussetzung qua terminologischer Korrespondenz für Benjamins *Jetztzeit* zu übernehmen wäre, ist jedoch – unabhängig von der Interpretation der *Thesen* im Einzelnen – fraglich. Möglicherweise ist deshalb die Jetztzeit bei Benjamin lediglich *Modell* der messianischen, sind in sie lediglich *Splitter* der messianischen eingesprengt, und erkennt der historische Materialist in der monadischen Struktur das *Zeichen* einer messianischen Stillstellung.[186] Ist also *Jetztzeit* messianische Zeit? Die über den Nachweis der terminologischen Korrespondenz nahegelegte Verbindung von Benjamin und Paulus erscheint mindestens *auch* als textuelle Strategie: Denn auf diese Weise kann Agamben Benjamins Begriff *Jetztzeit* gerade in Verbindung mit der paulinischen Voraussetzung, der Messias sei bereits gekommen, unmittelbar als messianische Zeit kennzeichnen. Anders formuliert: Wenn Benjamins *Jetztzeit* mit dem paulinischen *kairós* korrespondiert, so die Implikation, dann kann das messianische Ereignis jeweils *jetzt* theoretisch vorausgesetzt werden – und Benjamins *Jetztzeit* wird tendenziell als solche messianisch. Entsprechend liest Agamben auch Texte von Scholem und Kafka explizit unter der Voraussetzung des bereits geschehenen messianischen Ereignisses: Auch hier wird Zeit mit der *paulinischen* Voraussetzung als gegenwärtig messianische ausgewiesen – was für Scholem wie Kafka weniger nahe liegen dürfte.

Agamben verweist nämlich auf Scholems These, dass die »messianische Idee im Judentum das *Leben im Aufschub* erzwungen«[187] habe. Mit dieser Formulierung werde messianische Zeit als eine Ergänzung zur chronologischen Zeit verstanden, die das Ende der Zeit unbestimmt aufschiebe (vgl. Zdb 84). Eine *Vollendung* werde so aber, im ständigen Aufschub, *nicht* realisiert, sie bleibe permanent in die Zukunft verschoben – und ein solches Verständnis der messianischen Zeit charakterisiert Agamben als aporetisch (vgl. Zdb 83).[188] Eine analoge Kritik trifft christlich-theologische Konzeptualisierungen

186 Vgl. zu letzterem allerdings nochmals Ms 450 und die Formulierung, dass die monadische Struktur »mit der der messianischen Aktualität streng identisch ist«, Benjamin, GS I, 1251.

187 Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, 167, Hervorhebung im Original; vgl. auch MdD 296f.

188 Erwin Dirscherl scheint Agambens Scholem-Bezug dagegen als *zustimmenden* Verweis zu lesen: »Wenn Agamben mit G. Scholem von der messianischen Zeit als einer›Zeit im Aufschub‹spricht, in der nichts endgültig vollendet werden kann, so steht diese Unvollendbarkeit für eine Offenheit des Geschehens«, Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 159. Demgegenüber geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass Agamben Scholem *kritisiert* und messianische Zeit für ihn gerade *keine* Zeit im Aufschub darstellen kann. Als These *gegen* Scholem liest die entsprechende Passage auch Wohlmuth, Josef: *Theologie als Zeit-Ansage*, Paderborn: Ferdinand Schöningh ²2016, 84.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der messianischen Zeit als Übergangszeit,[189] weil sie auch in diesem Fall als Teil der chronologischen Zeit verstanden werde, der nicht auf Vollendung hin ausgerichtet sei: Diese Übergangszeit könne unendlich lange andauern. Versteht man die messianische Zeit dagegen mit Agamben im Sinne der *operativen Zeit*, so ermöglicht sie eine andere Zuordnung zur Chronologie: Das messianische Ereignis, so Agamben, sei für Paulus »aus zwei heterogenen Zeiten zusammengesetzt […], einem *kairós* und einem *chronos*, einer operativen Zeit und einer dargestellten Zeit, die verbunden, aber nicht addierbar sind (*congiunti, ma non addizionabili*)« (Zdb 84/70).

In Agambens Verständnis kann die messianische Zeit demgemäß nicht als Aufschub dargestellt werden, sie kann keine Zwischenzeit sein:[190] Als *kairós* ermöglicht sie *jetzt* das Ergreifen des *chronos*, ohne in ihm aufzugehen, als *operative* Zeit ermöglicht sie die Vollendung der chronologischen Zeitdarstellung, ohne mit dieser zusammenzufallen – und als *Rest*-Zeit ist sie kein »Komplement, das einer Sache hinzugefügt wird, um sie zu vervollständigen« (Zdb 84), weil durch den Schnitt des Apelles ein Rest entsteht, der gerade nicht zuweisbar ist. Allerdings bringt Agamben diese Argumente bei, um die messianische Zeit *bei Paulus* zu untersuchen. So steht die gesamte Passage unter der folgenden expliziten Voraussetzung: »Das messianische Ereignis hat schon stattgefunden (*l'evento messianico si è già prodotto*), die Rettung ist für die Gläubigen schon vollendet (*la salvezza è già compiuta per i credenti*), gleichwohl impliziert sie für ihre wirkliche Vollendung eine weitere Zeit« (Zdb 83/69). Die Auflösung der messianisch-zeitlichen Aporie unter der Prämisse eines *bereits geschehenen* messianischen Ereignisses dürfte für *Scholem* allerdings weniger überzeugend sein. Analog verweist Agamben auf Kafkas These,

> »wonach der Messias nicht am Tag seiner Ankunft kommt, sondern erst am Tag darauf: ›er wird erst nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten‹« (*secondo cui il messia non arriva il giorno della sua venuta, ma soltanto il giorno dopo, non l'ultimo giorno, ma l'ultimissimo*) (Zdb 85/71).

Unmittelbar anschließend *verschiebt* Agamben Kafkas im Futur formulierte Ankündigung gemäß seiner paulinischen Voraussetzung in die Gegenwart:

> »Der Messias ist schon gekommen, das messianische Ereignis hat schon stattgefunden (*Il messia è già arrivato, l'evento messianico è già compiuto*), aber seine Anwesenheit enthält in ihrem Innern eine andere Zeit, die deren *parousía* entfaltet, nicht um sie aufzuschieben, sondern um sie zu ergreifen (*non per differirla, ma, al contrario, per renderla afferrabile*)« (Zdb 85/71).[191]

189 Agamben belegt diese Position anhand eines Zitats, das allerdings weder im italienischen Original noch in der deutschen oder englischen Übersetzung mit einer Quellenangabe versehen ist.

190 Vgl. auch die Formulierung in Agambens späterem Vortrag *Kirche und Reich*, in dem er darauf hinweist, dass die »Zeit des Messias […] keine zeitliche Dauer, sondern eine qualitative Transformation der gelebten Zeit«, KR 12, bezeichne.

191 Auf das *Ergreifen* der messianischen Zeit jeweils *jetzt* und nicht in einer irgendwie qualifizierten Zukunft weist Alex Murray hin, wenn er in Bezug auf diese Passage festhält: »The messianic thus opens up not in some time after time, but precisely within regular time. It is that remnant that exists in all time but needs to be brought about, grasped«, Murray, Agamben, 130. Dieser *Rest* von Zeit, der der chronologischen Folge der Zeitpunkte nicht zu subsumieren ist, ist insofern je jetzt als

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit *dieser* Kafka-Interpretation befindet man sich im paulinischen *ho nyn kairós* in der Tat bereits gegenwärtig gleichsam in der Lücke zwischen letztem und allerletztem Tag, zwischen dem Tag der Ankunft und dem Tag, an dem der Messias *wirklich* kommt. Dem entspricht, dass Agamben ebenso wie in *Kindheit und Geschichte* auf *Anhang B* zu den *Thesen* verweist, allerdings auch hier nicht vollständig zitiert:

> »Deswegen kann, in Benjamins Worten, jede Sekunde ›die kleine Pforte [sein], durch die der Messias eintreten kann‹. Der Messias macht immer schon seine Zeit – d.h. er macht seine Zeit und vollendet sie zugleich« (*Per questo ogni istante può essere, nelle parole di Benjamin, la ›piccola porta da cui entra il messia‹. Il messia fa già sempre il suo tempo – cioè, insieme, fa suo il tempo e lo compie*) (Zdb 85/71).

Wie in *Kindheit und Geschichte* omittiert Agamben auch hier Benjamins Verweis auf die *Zukunft* und legt die Formulierung so paulinisch und präsentisch aus.[192] Mit diesen Überlegungen soll nicht die These vertreten werden, dass Agamben Scholems, Kafkas oder Benjamins Texte unmittelbar einer christianisierenden Lektüre unterwerfe.[193] Eher geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass Agamben christliche und jüdische Traditionen gebraucht, um einen weder explizit jüdischen noch explizit christlichen – und zumal nicht religiösen – Messianismus zu entwickeln, der eine spezifische Art der Überlagerung durchführt:[194] So fragt sich, ob die binäre Codierung von

---

Potenzial vorhanden. Es bleibt dann die Frage, wie dieses *Ergreifen* vorzustellen ist. In den nächsten Kapiteln dieser Untersuchung werden dafür Anhaltspunkte entwickelt.

192 Dem entspricht eine Besonderheit in der Wiedergabe des Benjamin-Zitats: In Agambens Original erscheint es ins Italienische übersetzt; die deutsche Übersetzung gibt die in der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* als Haupttext gebotene Fassung der Thesen mit einer Variation wieder, die offenbar auf Ms 1053v zurückgeht. Der in den *Gesammelten Schriften* zuerst abgedruckte Text lautet: »Denn in ihr [der Zukunft, HR] war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten *konnte*«, Benjamin, GS I, 704, Hervorhebung: HR. Demgegenüber formuliert die deutsche Ausgabe von *Die Zeit, die bleibt* wie zitiert *präsentisch*, sodass der Messias in jeder Sekunde eintreten *kann*. Vgl. dazu die Formulierung in Benjamins Ms 1053v: »Sondern ihr ist jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten kann. Die Angel, in welcher sie sich bewegt, ist das Eingedenken«, Benjamin, GS I, 1252. Möglicherweise hat der Übersetzer auf dieses Fragment zurückgegriffen. Auf die zeitliche Verschiebung weist, wie für die Parallelstelle in *Kindheit und Geschichte* erwähnt, auch Edmund Arens hin, wenn er schreibt, dass Agamben Benjamin »zumindest in der deutschen Ausgabe falsch, nämlich präsentisch zitiert«, Arens, Die Zeit, die kommt, 231. Allerdings ist die Sachlage, wie gezeigt, komplexer: *Falsch* ist das präsentische Zitat mit Blick auf den in GS zuerst gebotenen Text; allerdings liegt eine präsentische Formulierung in den Vorarbeiten zu den Thesen in der Tat vor, worauf Arens nicht eigens hinweist.

193 So, wie bereits zitiert, z.B. Brumlik oder Liska in verschiedenen Kontexten; in ihrer genauen Analyse von Agambens Kafka-Interpretation in *Homo sacer* vertritt auch Susanne Lüdemann die These, dass Agambens Gesetzesbegriff einer »spezifisch römisch-christliche[n]« Logik verhaftet bleibe, Lüdemann, Susanne: *»Geltung ohne Bedeutung«. Zur Architektonik des Gesetzes bei Franz Kafka und Giorgio Agamben*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 124/4 (2005), 499-519, hier 517.

194 Liska, The Messiah before the Law, 161, formuliert entsprechend: Agamben »invokes Paul and Walter Benjamin as his leading figures, and, in a Jewish reading of Paul and a Paulinian reading of Benjamin, conflates their visions«. Vgl. den Hinweis Agambens auf Benjamin als »jemand[en] […], in dessen Denken sich Judentum und Christentum auf einzigartige Weise verschränkten«, HH 22. Vgl. zu Benjamin z.B. auch die These bei Kaulen, Heinrich: *Rettung*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 619-664, hier 624f, dass

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jüdischem oder christlichem Messianismus für die *Struktur* der messianischen Zeit, die Agamben exponiert, überhaupt weiterführend ist. Agambens Kritik an der christlich-theologischen Rezeption des paulinischen Messianismus, vor allem aber der *paradigmatische* Zusammenhang, in dem er Paulus interpretiert, scheinen eher nahezulegen, dass er eine paradigmatisch-messianische Philosophie konturiert, die zugleich nicht auf eine konkrete messianische *Figur*, sondern auf ein als messianisch qualifizierbares Handeln, eine messianische Lebensform, ein *Leben im Messias*, in der messianischen Zeit, abzielt.

Ob der Messias im Jetzt paulinisch bereits gekommen ist, oder benjaminisch durch die Pforte jeder Sekunde eintreten kann, ist für Agambens Messianismus offenbar weniger entscheidend, solange Zeit als messianische in der beschriebenen Struktur gedacht und zumal: ergriffen wird. Dafür ist nochmals Agambens paradigmatische Methode einschlägig: Paulinisch-theologisch hängt die messianische Zeit von Kreuz und Auferstehung ab, diese Voraussetzung jedoch bleibt im linguistisch-sprachphilosophisch eingeführten Paradigma der operativen Zeit inhaltlich unterbestimmt.[195] In diesem Sinne kann, wie zitiert, bereits die »Tatsache […], daß ich meinen Bruch mit der chronologischen Zeit ergriffen habe« (Zdb 82f) den Unterschied zwischen dieser und der messianischen Welt ausmachen – ohne dass argumentiert würde, warum das Christusereignis genau dieses Ergreifen des Bruchs *ermöglichen* würde.

So scheint der von Agamben anvisierte Messianismus jenseits der konkreten Differenzierungen unterschiedlicher religiöser Auslegungen zu operieren – und gerade dafür dürfte die Konstellation von Paulus und Benjamin und dürfte die Rekonstruktion der Zitate in den *Thesen* stehen: Dass das messianische Ereignis paulinisch bereits geschehen ist, ist argumentative Voraussetzung dafür, dass messianische Zeit jeweils jetzt *ergreifbar* und *vollendbar* ist – wie genau dies theoretisch von der Auferstehung ermöglicht wird, ist dabei weniger evident. Dem entspricht ein weiteres: Oben wurde Agambens Lektüre von Scholems These über die Zeit des inversiven Waw als genetische Hypothese zu Benjamins *Eingedenken* verstanden. Sollte dies zutreffen, könnte der Transfer freilich auch umgekehrt funktionieren: Dann wäre Benjamins Eingedenken, vermittelt über die Erinnerung an Scholem, von der Vorstellung messianischer Zeit inspiriert und demgemäß Theologie – aber umgekehrt könnte dieses Eingedenken dann auch zum Paradigma für das Erhandeln messianischer Zeit werden. Wer eingedenkt,

---

Benjamin den Begriff *Apokatastasis* nicht aus eigentlich jüdischen Quellen, sondern von Paulus und Origenes ableite, wenngleich der Begriff auch dem *Tikkun* der lurianischen Kabbala entspreche, vgl. ebd., 625. Darauf, dass in der Vorstellung, dass der Engel der Geschichte das *Zerschlagene zusammenfügen* wolle, die Vorstellung des *Tikkun* ebenfalls anklingt, weist z.B. Pangritz, Andreas: *Theologie*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 774-825, hier 798, hin. Pangritz nennt es außerdem »bezeichnend«, ebd., 800, dass Benjamin mit dem Verweis auf den *Antichrist* in These VI »aus der Terminologie der jüdischen Mystik in die der christlichen Apokalyptik überspringt«, ebd., vgl. Benjamin, GS I, 695. Vgl. schließlich auch die Einschätzung von Wohlfahrt, Messianischer Nihilismus, 143f, dass Benjamin sein Judentum so selbstverständlich war, dass er sich *gerade deshalb* auch auf andere als ausschließlich jüdische Traditionen habe berufen können.

195 Manfred Schneider urteilt zu Recht: »Der Messias ist der Rest, der in dieser Paulinischen Rekonstruktion seltsam verschwindet«, Schneider, Der Messias und die Reste, 52.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

handelte dann paradigmatisch messianisch. Wenn messianische Zeit für Agamben mit Scholem also die Zeit der Inversion ist, so ist zugleich das *Eingedenken*, das Abgeschlossenes und Unabgeschlossenes invertiert, eine Praxis, die das Kriterium der messianischen Zeit erfüllt.

In gewisser Weise praktiziert Agamben selbst eine Art *theoretisches Eingedenken* an Paulus und Benjamin, das über den Nachweis von terminologischen Korrespondenzen und Zitaten beide Texte unabgeschlossen macht – und die Diskussion auch über die philologische Zuverlässigkeit der Zitatrekonstruktionen hat diese Unabgeschlossenheit eingelöst. Aber auch die messianische Zeit, und darauf zielt die in dieser Untersuchung vorgelegte Interpretation, erscheint in der Anlage von Agambens Römerbriefkommentar wie zitiert als *Paradigma*, nämlich als »Paradigma der historischen Zeit« (Zdb 13).[196] Vielleicht steht Agambens Aufweis einer »wörtliche[n] Korrespondenz« (Zdb 160) von *ho nyn kairós* und *Jetztzeit* genau dafür, diese paradigmatische Verbindung zu ziehen: Nicht nur Paulus und Benjamin bilden eine Konstellation – sondern die Jetztzeit ist als historische Zeit im Paradigma der messianischen Zeit verstehbar, und zwar in der Doppelung von Vergangenheitsbezug, der konstellativ und typologisch eingelöst wird, und Handlung, die im Ergreifen der messianischen Zeit auch den *kairós* ergreift.

I.3.i) Messianische Zeit und dialektisches Bild

Im Verlauf dieser Untersuchung wurden drei der als paulinische Zitate in Benjamins *Thesen* markierten Passagen bereits behandelt; dabei erschienen die von Agamben vorgeschlagenen Rekonstruktionen aus je verschiedenen Gründen nicht vollständig überzeugend. Dies gilt auch für ein weiteres Zitat, das Agamben als ersten Beleg aufführt (vgl. Zdb 154f): Im maschinengeschriebenen Handexemplar der Thesen verwendet Benjamin in These II typographisch eine Sperrung und beschreibt »eine s c h w a c h e messianische Kraft«[197]. Agamben deutet die Sperrung als subtile Anzeige eines versteckten Zitats: Der Bezugstext sei 2Kor 12,9f, den Luther unter Verwendung der Formulierung »denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig« (zitiert nach Zdb 155) übersetzt. Dass Benjamin mit den Begriffen *schwach* und *Kraft* formuliert, deutet Agamben als Zitat ohne Anführungszeichen. Manfred Schneider hat gezeigt, dass dieses Argument wenig überzeugend ist, denn Benjamins französische Fassung der *Thesen* gibt die Passage so wieder, dass von der *schwachen* messianischen Kraft nicht die Rede ist.[198] Ein weiteres Argument gegen die Annahme eines Paulus-Zitats liefert der Blick ins Hannah-Arendt-Manuskript, das Agamben selbst für die Anführungszeichen bei dem Begriff *Jetztzeit* heranzieht (vgl. Zdb 159): Das Wort *schwache* in These II ist dort nicht etwa durch Anführungszeichen, sondern durch Unterstreichung hervorgehoben.[199] Auch

196 Vgl. auch Agambens Vorstellung der Vollendung durch Widerrufung der Gründung, die er im Kontext seiner Derrida-Kritik als »eigentlich messianisch und *historisch*« (*propriamente messianica e* storica) bezeichnet, Zdb 117/98, Hervorhebungen im Original.

197 Hier zitiert nach Zdb 154; vgl. das Faksimile des Textes dieser These bei Zdb 156f/130. Bei Benjamin, GS I, 694, wird die Hervorhebung im Übrigen durch Kursivierung, nicht durch Sperrung realisiert.

198 Vgl. nochmals Schneider, Vom Versprechen zum Versprechen, 77.

199 Vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 7, für Benjamins Handschrift und ebd., 17 für die Transkription.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dies scheint darauf hinzudeuten, dass Benjamin mit der Sperrung eher die Paradoxie einer als schwach qualifizierten Kraft hervorhebt, als ein verstecktes Zitat anzeigt.

In der vorliegenden Untersuchung kommt es indessen weniger auf die philologische Plausibilität der rekonstruierten Zitate an, als auf die Tatsache, *dass* Agamben eine Konstellation der paulinischen Briefe und der *Thesen* herstellt. Sein Kommentar endet mit einem Zitat von Notiz N 3,1 der Passagenarbeit. Darin heißt es: »Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand«[200]. Die Konstellation von Paulus und Benjamin kann insofern als solche als *dialektisches Bild*, als *Dialektik im Stillstand* beschrieben werden – oder, im Rekurs darauf, dass Agamben das *Bild* als Zitat des paulinischen *typos* gedeutet hatte, als *typologische* Beziehung. Gerade deshalb kann er schreiben, dass das Fragment N 3,1 Benjamins »extremste messianische Formulierung enthält« (*la sua estrema formulazione messianica*) (Zdb 162/135), obwohl in ihm die Begriffe *Messias* oder *messianisch* nicht begegnen. Auf diese Weise wird auch hier die Vorstellung eines *Stillstands* aufgegriffen und explizit messianisch konnotiert. Dabei wird die Dialektik im Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit stillgestellt: Sie geht weder in einem kontinuierlichen, chronologisch-zeitlich gedachten Prozess auf noch im permanenten *Leben im Aufschub* – sie ist jeweils jetzt möglich und entsprechend messianisch und nicht eschatologisch tingiert.

Dies führt erstens zur formalen Anlage von Agambens Kommentar und der Tatsache zurück, dass er seine Zitatrekonstruktion gerade in der *Schwelle* vorschlägt, die, wie oben gezeigt, als messianisch-zeitlicher Formteil inszeniert wird. Denn mit der Verbindung von Paulus und Benjamin nimmt Agamben nicht nur eine verkürzende Rekapitulation der Motive seines Buchs vor, sondern exponiert auch eine typologische Beziehung zweier Texte, die vom *Jetzt* seines eigenen Textes aus als »Gewesenes« erscheinen. Gerade so ermöglicht die *Schwelle* performativ eine Erfahrung dessen, was in den vorigen Kapiteln theoretisch beschrieben wurde: Sie ist in diesem Sinn Paradigma, nämlich *Paradigma der messianischen Zeit als historischer Zeit*. Darüber hinaus öffnet Agamben die Konstellation nämlich auch auf die Gegenwart seines eigenen Textes:

> »Ich glaube, daß die *Thesen* und die *Briefe* […], die zweitausend Jahre voneinander trennen und die beide in einer radikal krisenhaften Situation niedergeschrieben wurden, eine Konstellation bilden, die aus einigen Gründen – über die nachzudenken ich Sie

200 Benjamin, Passagen-Werk, 578. Benjamins Begriff des *dialektischen Bildes* kann in dieser Untersuchung nicht eigens thematisiert werden, vgl. dazu z.B. Hillach, Dialektisches Bild, wo das dialektische Bild als »eine Konfiguration im historischen Prozeß, die dadurch aus dem Fluß des Geschehens sich als Bild heraushebt, daß sie einem aktiv fixierenden Moment des Erkennens unterliegt und damit auf eine Wirklichkeit ungelebten Lebens verweist«, ebd., 187, bestimmt wird. Für die vorliegende Studie zu Agamben sind mehrere Aspekte dieser Erklärung von Interesse: Zunächst die Tatsache, dass das dialektische Bild aus dem chronologischen Fluss des Geschehens *herausgehoben* wird, wie oben analog für die Stillstandserfahrung bei der Kunstrezeption oder im Genuss argumentiert wurde; außerdem das *aktive* Moment des Erkennens sowie das, worauf das Bild der Begriffsbestimmung zufolge verweist: auf *ungelebtes Leben*. Dieser Aspekt wird in der vorliegenden Untersuchung weiter unten behandelt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anregen möchte – gerade heute das Jetzt ihrer Lesbarkeit erfährt (*formano una costellazione che, per qualche ragione su cui vi invito a riflettere, conosce proprio oggi l'ora della sua leggibilità*)« (Zdb 162/134).

Nicht nur bilden Benjamin und Paulus eine Konstellation, sondern diese wird *gerade heute* (*proprio oggi*) als solche lesbar. Die Gründe dafür zu benennen bleibt den Leser:innen des Textes überlassen. Diese Geste Agambens ist in messianisch-zeitlicher Perspektive konsequent: Das *Jetzt der Lesbarkeit* wird als blitzhafte Konstellation des jeweiligen Jetzt mit dem Gewesenen qualifiziert; gerade sie muss jedoch für *jedes Jetzt* neu erfasst werden. Die Begründung für die Konstellation kann, so der Interpretationsvorschlag dieser Untersuchung, nie anders als *jeweils jetzt* angegeben werden – deshalb *muss* jeder Lektürevorgang sie neu bestimmen. Agambens Anregung, über die Gründe für die Konstellation nachzudenken, bildet eine Art Schwelle, die den Text öffnet und das Jetzt seiner Niederschrift mit jedem Jetzt der Lektüre verbindet: Gerade wegen der zeitlichen Differenz können die Gründe der Konstellation nicht feststehen. Dem entspricht die in der Einleitung aufgeworfene Frage, ob die Entzauberung der Fabel als Öffnung der Geschichte, wie sie die Krippendarstellungen zeigen, »gerade heute« (*proprio oggi*) (KuG 182/135) erneut durchzuführen wäre – mit den Überlegungen zur messianischen Zeit ist diese Frage für jedes *gerade heute* zu bejahen.

So verweist Agamben jede Interpretation neu an die Voraussetzungen, die sie orientieren: »Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei«, sodass es, mit These V, »ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit [ist], das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte«[201]. Liest man die Konstellation messianisch-zeitlich, so ist für jede Lektüre in jeder Gegenwart ein je neues Bild festzuhalten.[202] Damit erweist sich die *Schwelle* von Agambens Kommentar als textliches Paradigma für die messianische Zeit: Wenn messianische Zeit erfahrbar ist, dann nicht in der chronologischen Folge der Augenblicke, sondern als *kairós*, der den *chronos* ergreift; nicht in der nach dem Vorbild einer Reihe quantifizierbarer Zeitpunkte gedachten Dialektik, sondern in ihrem Stillstand. Als Zeit des inversiven Waw macht messianische Zeit Abgeschlossenes wieder unabgeschlossen – und gerade das Rekonstruieren von, möglicherweise, versteckten Zitaten in Texten erweist sich auch dafür als

201 Benjamin, GS I, 695.

202 Eine andere, aber überzeugende Deutung der zuletzt zitierten Passage schlägt Claas Morgenroth vor: »Diese Schlusspointe von *Die Zeit, die bleibt* verrät viel über Agambens theoriepolitischen Anspruch, Denkanstöße zu geben, ›Denken‹ zu ermöglichen, ohne sich weiter auf die Frage einzulassen, welche Schlüsse *er* denn daraus zieht. […] So erweist sich Agambens Tiefenlektüre von Paulus' *Römerbriefen* [sic] und Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* als die eigentliche Handlungsvorschrift, die nur noch als solche begriffen und umgesetzt werden muss, um die angemahnten ›Gründe‹ dieser ›Konstellation‹ zu erfahren«, Morgenroth, Politik des Posthistoire, 140. Die These, dass Agambens Lektüre zumal in der *Schwelle* eine »Handlungsvorschrift« anbietet, ist einleuchtend; darüber hinaus wird die fehlende Angabe von Gründen in dieser Untersuchung zeittheoretisch erklärt, weil der Bezug auf das jeweils konkrete *Jetzt* konstitutiv zur entwickelten Handlungsvorschrift gehört. Entsprechend liest die vorliegende Untersuchung die *Schwelle* eher als *Performieren* messianischer Zeit.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paradigma.[203] In dieser Hinsicht *performiert* Agambens Römerbriefkommentar messianische Zeit: Ihre *Theorie* wird im vierten Kapitel des Buchs erarbeitet, ihre *Erfahrung* ermöglicht die *Schwelle*.[204]

I.3.j) Messianische Zeit und der Messias

Die vorangegangenen Überlegungen zu Agambens messianisch-zeitlichem Diskurs haben mögliche theologische Anschlussstellen berührt und theologische Interpretationen zitiert. Dabei hat die vorliegende Untersuchung zumal den argumentationsstrategischen Status der messianischen Zeit als Paradigma der historischen Zeit und die dem korrespondierenden Übertragungen und Verschiebungen innerhalb von Agambens Diskurs akzentuiert und zugleich die These vertreten, dass Agambens Paulus-Kommentar nicht ausschließlich als Kommentar zu Paulus gelesen werden muss. Dieser Aspekt wird mit den Überlegungen zur Modalität der Erfordernis und der Vorstellung einer Koinzidenz von geretteter und unrettbarer Welt in der messianischen Zeit weiter unten nochmals diskutiert (vgl. Kapitel II.4). Insofern sie die *messianische* Zeit untersuchen, sind Agambens zeitphilosophische Überlegungen indessen theologisch einschlägig: So hat etwa Johanna Rahner ein christliches Zeit- und Geschichtsverständnis konturiert und dabei auf die Untersuchungen des Römerbriefkommentars zurückgegriffen, um sie, ihrer theologischen Perspektive entsprechend, mit anderen Akzenten zu versehen.[205] Die christliche Signatur der Zeit bestehe demnach nicht in ihrer Befristung sondern in der Vorstellung einer »erfüllten Zeit; d.h. einer, qualitativ in ein neues, nicht mehr hintergehbares Stadium gekommenen Zeit«[206]. Diese Erfüllung wird anamnetisch wie schöpfungstheologisch begründet, wobei die Erinnerung an Gottes Heilshandeln die Erwartung bedingt, dass er wieder handeln werde.[207] Dass demgemäß auch der Mensch handeln könne und handeln solle, beschreibt Rahner unter Rekurs auf Agamben als »›operative Zeit‹«[208]; damit variiert sie diesen Begriff leicht, indem sie ihn auf *menschliches* Handeln bezieht, während Agamben operative Zeit mit Guillaume als die Zeit beschreibt, in der *das Denken* operiert (vgl. Zdb 79f).

Dieser Aspekt führt zu einer wichtigen Frage: Weiter oben wurde gezeigt, wie Agamben die operative Zeit als linguistischen oder sprachphilosophischen Begriff einführt – operative Zeit gehört insofern qua Sprachfähigkeit zum Menschen. Dann aber

203 Ähnlich beschreibt Connal Parsley unter Verweis auf These II und den Begriff der Rekapitulation eine Art messianisch-performativer Geste Agambens: »Agamben himself ›recapitulates‹ history and demonstrates the secret ›appointment‹ between chronologically separate historical moments. By placing the texts of these two writers in a chronologically indeterminate ›constellation whose time of legibility has finally come‹ […], Agamben suggests that Paul and Benjamin are contemporaries«, Parsley, Paul, 150.

204 Auf diese Doppelung macht etwas anders auch Durantaye aufmerksam: »Agamben adopted Benjamin's idea of a ›now of knowability‹ (or a ›now of legibility‹); but not only did he adopt Benjamin's idea, he also found the clearest instance of it in his own experience of reading Benjamin«, Durantaye, Agamben, 115.

205 Vgl. Rahner, Die Zeit, die bleibt, 54.

206 Rahner, Die Zeit, die bleibt, 53.

207 Vgl. Rahner, Die Zeit, die bleibt, 54.

208 Rahner, Die Zeit, die bleibt, 54.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wäre theologisch auszuweisen, was die im Paradigma der operativen Zeit gedachte messianische Zeit mit dem Messias oder einem messianischen Ereignis zu tun hat: Was ändert sich, christlich-theologisch, mit dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu? Oben stellte sich bereits die Frage, ob und wie ein messianisches Ereignis etwa für *unser* Ergreifen des *kairós* theoretische Voraussetzung sein könnte. Hier ist, nochmals zugespitzt, zu fragen, wie eine qualitative Änderung der Zeit oder ihrer Erfahrung durch eine messianische Figur und ihr Handeln zu begründen ist.

Zu Recht hat Manfred Schneider formuliert, Agambens messianische Zeit sei eine Zeit »ohne Messias«, sodass, wie bereits zitiert, der Messias der »Rest [sei], der in dieser Paulinischen Rekonstruktion seltsam verschwindet«[209]. Wie also könnten Agambens Überlegungen zur messianischen Zeit dezidiert christlich-theologisch angebunden werden?[210] Weiter oben ist in diesem Sinn die Heilungspraxis Jesu[211] sowie Hans-Joachim Höhns Hinweis erwähnt worden, dass sich Gott im Tod Jesu in ein neues Verhältnis zu Leben und Tod gesetzt habe, das auch dem Menschen eine andere Relation ermögliche.[212] Gregor Maria Hoff hat schöpfungstheologisch angebunden von der »unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht Gottes«[213] gesprochen und dies mit der messianischen Zeit verbunden: Wenn die Macht des Todes nach der Auferweckung des Gekreuzigten zwar Realität bleibt, aber gebrochen wird,[214] so sind jeweils jetzt und hier Erfahrungen dieser schöpferischen Lebensmacht Gottes möglich, die in der messianischen Zeit Raum gewinnt:

---

209 Schneider, Der Messias und die Reste, 52. Vgl. ähnlich die Einschätzung von Arens, Die Zeit, die kommt, 231, es handele sich bei Agamben unter anderem »um eine Messianisierung ohne Messias« sowie nochmals Dausner, Christologie, 313, und Hoff, Die neuen Atheismen, 133.

210 Im Übrigen ist Schneiders Einschätzung über den fehlenden Messias im weiteren Verlauf seiner Argumentation auch Ausgangspunkt einer Kritik, die sich zwar nicht explizit gegen Agamben richtet, sich aber auf ihn beziehen dürfte: »Aber wie soll es das Messianische ohne Messias geben? […] Messianismus ohne Messias, das ist keine Politik. Messianismus ohne Messias ist das Messiasgespenst, Messiaspoesie. Nach Marx' Gespenstern, die Derrida dekonstruiert hat, wären nun die Messiasgespenster dran«, Schneider, Der Messias und die Reste, 57. Allerdings können Agambens Überlegungen, wie diese Arbeit anzudeuten versucht, in der Tat als eine Dekonstruktion des Messianismus gelesen werden, wie Schneider sie fordert: Agamben beschreibt keine messianische Figur, der die entsprechende Befreiung aufgetragen wäre und die politisch-theologisch in problematischer Weise ausgelegt werden könnte. Auf eine Messiasfigur als – politische – Führungsfigur wartet Agamben offenbar nicht. Stattdessen bezieht er sich auf den Messiasdiskurs der Tradition, transformiert diesen aber, indem er das Messianische als Lebensform entwickelt, die je von *uns* und jeweils *jetzt* zu realisieren ist. Dies kann durchaus *auch* als das Austreiben messianischer Gespenster verstanden werden. Das von Schneider verwendete begriffliche Register führt weiter: Im nächsten Kapitel dieser Untersuchung ist zu zeigen, dass Agamben von Bildern spricht, die »als Alp oder *Gespenst* überlebt haben«, N 31, Hervorhebung: HR, und die aus ihrem gespenstischen Dasein befreit wieder zum Leben erweckt werden können – der Begriff *Messias* kann als ein solches traditionell überliefertes Bild verstanden werden, das Agambens Textpraxis zu einem bestimmten Leben erweckt.

211 Vgl. nochmals Appel, Die Ankunft des Messias im Text, 134.

212 Vgl. nochmals Höhn, Messianische Zeit, 311.

213 Vgl. z.B. Hoff, Religionsgespenster, 185.

214 Vgl. Hoff, Religionsgespenster, 184.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das Leben Jesu hat sie in messianischen Zeichen verkörpert, die Gemeinde als Leib Christi gibt ihnen Raum. Die messianische Zeit greift also in der Weltzeit nicht nur auf ihre Vollendung aus, sondern ruft zu ihrer Verwirklichung jetzt und führt in die Welt ihren eigenen Aufschub ein«[215].

Die Frage nach dem mit der operativen Zeit argumentierten zeitlichen Bruch im Subjekt hat noch einen weiteren Aspekt. In seinen bereits zitierten Überlegungen hat Erwin Dirscherl Agambens messianischen Diskurs zeittheologisch ausgelegt. Unter anderem deutet er Agambens Thesen zur messianischen Berufung mit Bezug auf das zeitliche Selbstverhältnis des Menschen, in dem er einen »Abstand im Selbstverhältnis« namhaft macht, der einen »Zeit-Raum für das Verhalten, für radikales Infragestellen ebenso wie für Entscheidung und Deutung«[216] eröffne. Dem korrespondiert, dass Dirscherl vom »Messias in uns«[217] oder von einer »Beziehung zum Messias, die in mir geschieht, die mir unter die Haut geht«[218], spricht. Diese Perspektive öffnet Dirscherl, wenn er auch die menschlichen *Handlungen* fokussiert:

> »Ohne den Messias könnten wir nichts tun, weil alles schon abgeschlossen, das Vergessene vergessen wäre. Mit ihm können wir alles tun, wir werden handlungsfähig, Rettung wird möglich, weil Veränderung und Übergänge nicht nur für uns, sondern für alle möglich sind. Dieses Offenhalten der Geschichte und unseres Handlungsraumes aber geschieht durch einen Anderen, durch Gott«[219].

Der zeitphänomenologisch anhand der operativen Zeit und dem im menschlichen Selbstverhältnis gegebenen zeitlichen Abstand beschriebene Raum scheint dabei den Resonanzraum darzustellen, in den hinein der messianische Ruf ergeht, in dem er gehört werden kann. Wie genau aber verhält sich diese Struktur des Subjekts, diese »Spannung«[220] im Selbstverhältnis, zum *messianischen* Ereignis und zur »Spannung […], in die das menschliche Leben versetzt wird«[221], wenn der Messias beruft? Wird durch Leben, Sterben und Auferstehen Jesu eine andere Zeiterfahrung möglich, sodass mit dem messianischen Ereignis die »Zeit sich zusammenzuziehen und zu enden« beginnt (Zdb 77)? Oder ist der messianische Ruf je in uns entscheidend? Dirscherl verweist auf die Zeit, die Jesus mit den Menschen geteilt, und auf den »unendlichen Raum der Zeit«, den er eröffnet habe, weil seine Gegenwart mit seinem Tod nicht endet.[222] In Agambens Diskurs scheint, wie argumentiert, die spezifische Zeiterfahrung wichtiger zu sein als ihre theoretische Begründung im Jesus-Ereignis. Entsprechend schreibt Dirscherl mit Verweis auf den Durchzug durch das Rote Meer: »In der Geschichte Israels geschieht von Anfang an die rettende messianische Zeit«[223].

---

215 Hoff, Religionsgespenster, 185.
216 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 149.
217 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 150.
218 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153.
219 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 160, vgl. ebd., 161f.
220 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 149.
221 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 151.
222 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 159.
223 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 164.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusätzlich zu der eher individuell ansetzenden Deutung der messianischen als der Zeit, die im Subjekt »selbst geschieht«[224] und das Ich öffnet, ist die messianische Zeit, wie Josef Wohlmuth argumentiert hat, auch als die Zeit der *Kirche* deutbar: Messianische Zeit orientiert so die Gemeinschaft der messianisch Berufenen, die sich in dieser Zeit bewegt. Damit wird der Zeitdiskurs ekklesiologisch einschlägig, aber die messianische Zeit umgekehrt auch ekklesiologisch bestimmbar. Unter Bezug auf die Rede vom messianischen Volk in LG 9 konturiert Wohlmuth mit Agamben eine »messianisch orientiert[e] Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums«[225], die er zumal mit Agambens Auslegung der paulinischen Formel *hōs mē* beschreibt. Entsprechend ist »messianische Zeit als Zeit der Kirche […] Pilgerschaft auf die noch ausstehende Vollendung hin, die wiederum nicht nur die Kirche betrifft, sondern die Hoffnung der ganzen Schöpfung ist«[226]. Dem Messias-Begriff der Formulierung in *Lumen gentium* ebenso wie der messianischen Rekapitulation korrespondierend dürfe sich die Kirche aber, so Wohlmuth, nicht gegen das Judentum stellen, das vielmehr in das Heil einbezogen sei.[227]

---

224 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 162.

225 Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 20, vgl. ebd. v.a. 20-26.

226 Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 22. Vgl. allerdings auch Agambens messianisch instrumentierte und gegen Erik Peterson gerichtete Kritik an der Vorstellung von Kirche als Volk bei HH 210f sowie unten Kapitel III.3.c.b.

227 Vgl. Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 23. Wohlmuth entwickelt darüber hinaus die *Liturgie* unter Rekurs auf die messianische Zeit, vgl. ebd., 29f, sowie ausführlicher und mit Bezug auf Agamben ebd., 65-85. In der Tat könnte die kirchliche Praxis der Liturgie eine ritualisierte Vollzugsform messianischer Zeit darstellen, obwohl Agamben, wie weiter unten zu zeigen ist, in späteren Texten deutliche Kritik gerade am Paradigma der Liturgie vorträgt, vgl. z.B. OD und HA sowie Kapitel II.5 und III.3.c.d dieser Untersuchung. An anderer Stelle hat Wohlmuth in seiner Untersuchung der Zeitstruktur der christlichen wie der jüdischen Liturgie, vgl. Wohlmuth, Josef: *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996, 159-165, von der »Dreidimensionalität der synthetisierenden ›memoria‹, ›attentio‹ und ›expectatio‹«, ebd., 163, gesprochen. Dem »synthetisierende[n] Vorgang der ›Repräsentation‹«, ebd., fügt er den Hinweis auf eine »andere Zeiterfahrung – ›passives Bewußtsein‹ genannt«, ebd., 164, hinzu. Er schließt an: »Ist dies aber eine menschliche, nicht nur eine jüdische oder christliche Zeiterfahrung, dann muß m.E. von daher die jüdische *und* christliche Liturgie eine gemeinsame anthropologische Basis bis hinein in die Erfahrung der Ewigkeit in der Zeit haben«, ebd. Wenn Wohlmuth an wiederum an anderer Stelle, vgl. Wohlmuth, Josef: *Eschato-Ästhetik – Eschato-Logik – Eschato-Praxie. Bruch der Totalität – Mysterium der Verwandlung*, in: Arens, Edmund (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 193-221, hier 218f, die Differenzierung von synthetisierendem und passivem Zeitbewusstsein mit Agambens Rede von der operativen Zeit in Verbindung bringt und dabei anzudeuten scheint, dass die operativ-messianische Zeit mit dem passiven Zeitbewusstsein verbunden werden könne, so stellt sich nochmals die Frage nach der Verhältnisbestimmung von operativer und messianischer Zeit: Ist erstere eine Art anthropologisches Datum, die »anthropologische Basis«, die zur Anschlussstelle messianischer Zeiterfahrung werden kann – oder ist sie, wie Agambens paradigmatische Beziehung beider Zeiten suggeriert, bereits messianische Zeit? Was aber ändert sich dann mit dem messianischen Ereignis? Im Übrigen legt Wohlmuth die messianische Zeit, wiederum leicht variiert, auch mit Bezug auf Röm 8 aus, vgl. Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 76 sowie 105: »Ich selbst vernehme im ›Seufzen‹ der Schöpfung und des Menschen, in denen Gottes Geist mitstöhnt, die messianische Zeit«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei der Durchmusterung von Agambens Diskurs über die messianische Zeit, gelesen in dieser Untersuchung vor allem als Paradigma der historischen Zeit, wurden zumal zwei Aspekte akzentuiert: Einerseits die Betonung der messianischen Zeit als *Jetztzeit*, die nicht auf eine Erfüllung in der Zukunft ausgerichtet ist und sich nicht im Aufschub vollzieht, andererseits der je unterschiedlich qualifizierte Gedanke, dass *wir* den messianischen *kairós* in irgendeiner Weise ergreifen. Christlich-theologisch wird jedoch auch die Ausrichtung auf das noch Ausstehende, auf die von der Zukunft erhoffte Vollendung hervorzuheben sein. In der dynamischen Spannung von chronologischer und kairologisch-messianischer Zeit, die strukturell die Zuordnung von messianischer Erlösung in der Jetztzeit und ihrer Vollendung im Reich Gottes spiegelt, steht Kirche als messianische Gemeinschaft; in ihr steht aber auch, für die Perspektive dieser Untersuchung noch wichtiger, die spezifische Sprachform der Theo-Logie.

Im nächsten Abschnitt werden die Überlegungen zur Zeit und ihrem Stillstand mit leicht variiertem Fokus fortgeführt. Dabei wird auch der zweite soeben erwähnte Aspekt, die Betonung *unserer* Praxis, aufgenommen, insofern Agambens Überlegungen zur Tätigkeit des historischen Subjekts oder künstlerischer Arbeit zu behandeln sind. Könnte neben der spezifischen Zeitstruktur aber auch der Aspekt eines bestimmten Gebrauchs von traditionell überlieferten Bildern auf die Sprachform der Theologie zurückbezogen werden?

I.4 Zeit, Bild und Geschichte

Die bisher verfolgten Zeitreflexionen Agambens haben zum Begriff des – dialektischen – *Bildes* und zur Frage nach dessen Bezug zum Begriff von Geschichte geführt. *Bilder* interessieren in dieser Untersuchung nicht nur inhaltlich, sondern auch formal: Können nämlich die Begriffe *Messias* oder *messianisch* als sprachlich verfasste Bilder verstanden werden, als Reflexionsbegriffe, die – nicht nur, aber auch religiös – tradiert und gebraucht werden, um individuell wie kollektiv bestimmte Erfahrungen zu beschreiben und dadurch fassbar zu machen? Könnten dann auch diese Begriffe, als geschichtlich vorliegende, Abgeschlossenes beinhalten, das eine bestimmte Begriffsverwendung messianisch invertiert und unabgeschlossen macht, um sie dadurch einem anderen Gebrauch zu öffnen? Um diesen Fragen nachzugehen, wird der Begriff des Bildes in seinem Verhältnis zu Zeit und Geschichte im Folgenden anhand zweier kürzerer Texte Agambens untersucht. Der These gemäß, dass der Bezug auf die Begriffe *Messias* und *messianisch* bei Agamben je nach Kontext vorgenommen oder nicht vorgenommen werden kann, geht es um einen Text, der *ohne* diese Begriffe auskommt, und um einen, der sie explizit verwendet: Zunächst wird der 2005 in deutscher Übersetzung erschienene Aufsatz *Nymphae*[228] untersucht, der unter anderem eine Lektüre von Aby Warburgs Be-

228 Die deutsche Übersetzung erschien 2005 in Agamben, Giorgio: *Nymphae*. Herausgegeben und übersetzt von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2005, 7-47. Aus diesem Text wird im Folgenden mit der Sigle N und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Vgl. für die französische Version IeM 37-69 sowie die Angaben zum Text ebd., 155; Seitenzahlen nach dem Schrägstrich beziehen sich auf die Paginierung der französischen Version.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griff der *Pathosformel* vornimmt, die mit dem dialektischen Bild verbunden wird. Der Begriff *Messias* oder das Adjektiv *messianisch* begegnen in dem Text an keiner Stelle; allerdings lässt sich, so die These dieser Untersuchung, ein verschwiegener Bezug zum messianisch-zeitlichen Begriffsregister rekonstruieren.

Dafür steht der zweite zu behandelnde Text: Es handelt sich um einen Vortrag über die filmischen Arbeiten Guy Debords, den Agamben 1995 gehalten hat.[229] Am Paradigma der Filme Debords beleuchtet er die beiden Verfahren *repetition* (*répétition*) und *stoppage* (*arrêt*) (DR 315/90) als kompositorische Techniken, mit Bildern – hier konkret: Bildern im Medium des *Films* – umzugehen. Die Technik der *stoppage* entspricht dabei, so die These dieser Untersuchung, der Denkfigur des zeitlichen Stillstands, übertragen auf die künstlerische Arbeit mit Bildern. Auch in diesem Text verweist Agamben auf Benjamins dialektisches Bild, vor allem aber leitet er aus dem Begriff einer *messianischen Geschichte* (vgl. DR 314) eine »messianische Aufgabe des Kinos« (DR 318) ab. So lässt sich auch die Verhältnisbestimmung von Zeit und Geschichte am Paradigma des Bildes genauer fassen.

I.4.a) Die Nymphe als Bild der Bilder

An dem Aufsatz *Nymphae* interessiert hier vor allem die Tatsache, dass Agambens paradigmatische Methode anhand seiner Überlegungen zu Warburg genauer bestimmt werden kann:[230] Inhaltlich zieht Agamben Warburgs Pathosformeln-Tafel zur *Nymphe* als Beispiel heran – und entwickelt die Nymphe zugleich paradigmatisch als *Bild* des *Bildes*. Warburgs Projekt ginge es nämlich, so Agamben, nicht darum, unter den verschiedenen auf der Pathosformeln-Tafel gesammelten Erscheinungsformen etwa eben der Nymphe eine als die ursprüngliche zu identifizieren, der die anderen als Varianten oder spätere Modifikationen zugeordnet werden könnten. Im Gegenteil:

> »Keines der Bilder ist das Original, keines ist einfach eine Kopie. Ebenso ist auch die Nymphe weder emotionales Material, dem der Künstler eine neue Form geben soll, noch eine Form, in die er seine Gefühlsinhalte einbringen kann. Die Nymphe ist ein Ununterscheidbares aus Originalität und Wiederholung, aus Form und Materie« (N 16, vgl. SR 35).

229 Die vorliegende Untersuchung zitiert die englische Übersetzung *Difference and Repetition: On Guy Debord's Films*. Ins Englische übersetzt von Brian Holmes, in: McDonough, Tom (Hg.): Guy Debord and the Situationist International. Texts and Documents, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2004, 313-319 mit der Sigle DR und Seitenangabe im Fließtext; kürzere Zitate werden stillschweigend ins Deutsche übertragen. Vgl. die französische Transkription des Vortrags unter dem Titel *Le cinéma de Guy Debord* bei IeM 87-96, auf die die Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen. Agambens Text über Godard bietet im Übrigen eine gekürzte und anders fokussierte Fassung der Argumentation, vgl. CH.

230 Alex Murray sieht in Agambens Untersuchungen zu Warburg überzeugend einen wichtigen Ausgangspunkt für die Entwicklung seiner archäologischen Methode, vgl. Murray, Alex: *Art. Warburg, Aby*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 199f, hier 200.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im methodologischen Diskurs des 2008 erschienenen Aufsatzes *Was ist ein Paradigma?* legt Agamben diese Beobachtung im Sinne seiner Theorie des Paradigmas aus: Gerade weil keine Darstellung als die ursprüngliche ausgewiesen wird, »oszilliert« die Nymphe »zwischen Diachronie und Synchronie« (SR 35), zwischen Allgemeinem und Besonderem. So zeige die Bildtafel *Nymphe*, dass »die Nymphe das Paradigma ist, zu dem die einzelnen Nymphen sich als die Exemplare verhalten, oder […] daß die Nymphe das Paradigma der einzelnen Bilder ist, wie die einzelnen Bilder die Paradigmen der Nymphe sind« (SR 35). Allerdings greift Agamben die Tafel zur Nymphe nicht zufällig heraus, um *formal* den paradigmatischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Darstellungen zu illustrieren. Das Motiv der Nymphe verfolgt er außerdem auch *inhaltlich* und kann die Nymphe, vermittelt über Paracelsus und Boccaccio, auch als den »Gegenstand leidenschaftlicher Liebe schlechthin« (N 33) entwickeln. Allerdings, so Agamben,

> »führen die Nymphen auf der Welt eine Parallelexistenz. Nicht nach Gottes, sondern nach dem Bild des Menschen geschaffen, sind sie so etwas wie sein Schatten, seine *imago*. […] Und nur in der Begegnung mit dem Menschen erhalten die unbelebten Bilder eine Seele und beginnen wirklich zu leben« (N 37f).

So ist die Nymphe im Text nicht lediglich Beispiel für Warburgs Pathosformeln; sie ermöglicht es Agamben textstrategisch außerdem, das Verhältnis des Menschen zu seinen *Bildern* anhand des Verhältnisses von Menschen und *Nymphen* zu illustrieren: »Die Geschichte des zweideutigen Verhältnisses von Menschen und Nymphen ist die Geschichte der schwierigen Beziehung, die der Mensch zu seinen Bildern unterhält« (N 38). Diese Parallelisierung beinhaltet eine begriffliche Anreicherung: Ein Verhältnis zu den Bildern zu finden kann aufgrund des ambivalenten Verhältnisses zur Nymphe zur *Aufgabe* werden – und der Text über Debords Filme beschreibt diese Aufgabe, wiederum anders gefasst, dezidiert als messianisch. Die Beiordnung des Verhältnisses von Mensch und Nymphe einerseits und Mensch und Bild andererseits ermöglicht einen weiteren Argumentationsschritt: Die Nymphe erweist sich, vermittelt über die inhaltliche Auslegung, als »das Bild des Bildes, die Summe der *Pathosformeln, die die Menschen von Generation zu Generation weitergeben und denen sie ihre Möglichkeit sich zu finden oder zu verlieren, zu denken oder nicht zu denken anvertraut haben« (N 44).

Diese These korrespondiert der Methode des Essays: Einerseits werden in ihm Beispiele beigebracht, die inhaltlich leitmotivisch mit der Nymphe verbunden sind. Andererseits können, gerade weil die Nymphe als *Bild des Bildes* entwickelt wird, auch eine Reihe von Beispielen zusammengestellt werden, die in unterschiedlicher Weise mit *Bildern* zu tun haben: Agambens Text operiert auf beiden Ebenen. So erweist sich der Essay als eine Art Übertragung der Warburg'schen Bildertafel ins Medium eines Textes: So wie die Nymphe auf Warburgs Tafel Paradigma der einzelnen Darstellungen ist und umgekehrt die Darstellungen Paradigmen der Nymphe, so ist in Agambens Text das *Bild* Paradigma, das die Auswahl der Beispiele im Text orientiert – und sind umgekehrt die einzelnen Beispiele Paradigmen des Bildes.[231]

231 Dass Agambens Methode von Warburg beeinflusst ist, hat beispielsweise Alex Murray überzeugend beschrieben; vgl. neben dem bereits zitierten Artikel Murray, Warburg, auch seine Überlegung: »These principles of organisation [Warburgs Pathosformelntafeln, HR] helped Agamben

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.4.b) Kairologische Sättigung und – messianische – Stillstellung

Die Argumentation in *Nymphae* setzt mit zwei Beispielen ein, die eine *zeitliche* Interpretation des Bild-Begriffs nahelegen. Beide Beispiele aktualisieren Agambens Überlegungen zur Kairologie und stehen so mit den Überlegungen zur messianischen Zeit in Zusammenhang: Zunächst verweist er auf die Videoarbeiten von Bill Viola. Dessen Videos zeigen, so referiert Agamben, Bewegungen in so extremer Zeitlupe, dass es sich auf den ersten Blick um *unbewegte* Bilder, um Fotos, zu handeln scheint. Noch wichtiger im Hinblick auf die Frage nach dem Bild dürfte die Tatsache sein, dass die Videos Bewegungen von Figurengruppen zeigen, die sich langsam zu bekannten Motiven der Kunstgeschichte hin entwickeln: Ein Verhältnis zum Bild haben diese Videos erstens *als Videos*, zweitens aber auch deshalb, weil sie ein aus der Kunstgeschichte bekanntes Bild, nämlich eine Darstellung als ikonographisches Thema, aktualisieren – genauer: dass durch Violas Videos solche »ikonographischen Motive […] in Bewegung gesetzt werden« (N 8). Agamben formuliert eine Beschreibung, die eine Reihe der in der vorliegenden Untersuchung bereits behandelten Begriffe aufruft:

> »Wenn zuletzt das ikonographische Motiv wiederhergestellt ist und die Bilder stillzustehen scheinen, sind sie nämlich tatsächlich derart mit Zeit aufgeladen, dass sie jeden Moment zu zerspringen drohen. Und eben diese kairologische Sättigung bringt sie auf gewisse Weise zum Zittern, was ihre besondere Aura ausmacht. […] Wollte man die spezifische Leistung der Videos von Viola auf eine Formel bringen, könnte man sagen, dass sie nicht die Bilder in die Zeit, sondern die Zeit ins Bild einführen« (N 9).

Violas verlangsamte Videos ermöglichen es Agamben, sein Verständnis des Bildes über das Verhältnis zur *Zeit* einzuführen: Ein Bild ist etwas, das sich – in Violas Fall durch die technische Bearbeitung und die spezielle Wahrnehmung, die sie bedingt – mit Zeit *aufgeladen* hat. Agamben variiert hier ein weiteres Mal die in *Der Mensch ohne Inhalt* beschriebene ästhetische Erfahrung bei der Kunstrezeption; vor allem rekurriert er auch hier auf das – in diesem Fall *scheinbare* – Stillstehen sowie auf den Begriff der *Kairologie*. Darüber hinaus verweist die Beschreibung – neben der »besondere[n] Aura«, die auf Benjamins Kunstwerkaufsatz anspielen dürfte – an mindestens zwei Stellen implizit auf Formulierungen Benjamins. Signifikanterweise handelt es sich um Formulierungen aus Texten, die Agamben später in seinem Aufsatz diskutiert: Das gilt zunächst für den Gedanken einer *Aufladung mit Zeit bis zum Zerspringen*; hier greift Agamben offenbar auf Fragment N 3,1 der Passagenarbeit zurück. In diesem Text heißt es über das *Jetzt der Erkennbarkeit*, dass in ihm »die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen«[232] ist. Wo Agamben im weiteren Verlauf von *Nymphae* zur Klärung des dialektischen Bildes auf Fragment N 3,1 verweist, zitiert er zwar nicht diese Formulierung, sie dürfte jedoch

develop a generalised theory of the image, moving from seeing the artwork as revealing the emptiness of the self-absorbed artist, to the image as part of a larger historical canvas«, Murray, Agamben, 85. Vgl. auch den Hinweis auf Warburg in Eva Geulens Überlegungen zu Agambens Methode bei Geulen, Agamben, 19-33, hier 27: »Methodisch eröffnete die anhand von Pathosformeln mögliche Entdeckung relativ konstanter Bildelemente über große Zeiträume hinweg neue Organisationsmöglichkeiten kunstgeschichtlicher Verläufe und forderte neue Methoden der Bildanalyse«.

232 Benjamin, Passagen-Werk, 578.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bereits in seiner Beschreibung impliziert sein.[233] Wie bereits erwähnt hatte Agamben gegen Ende seines Römerbriefkommentars die entsprechende Passage – inklusive der Aufladung mit Zeit bis zum Zerspringen – als die Notiz Benjamins bezeichnet, »die seine extremste messianische Formulierung enthält« (Zdb 162). Neben dem Stillstand und der Kairologie wird also in der Beschreibung der Videos eine weitere von Agamben an anderer Stelle messianisch konnotierte Formulierung eingespielt, ohne dass der Begriff *messianisch* hier fällt.

Dies betrifft noch deutlicher den Aspekt des *Zitterns*, das die kairologische Sättigung laut Agambens Beschreibung verursacht: Im Verlauf seines Textes zitiert Agamben ein Fragment aus den Vorarbeiten zu Benjamins *Thesen*, das in der deutschen Übersetzung von *Nymphae* auf deutsch und ohne Quellenangabe wiedergegeben wird (vgl. N 24). Tatsächlich handelt es sich um das Exzerpt einer Definition von Henri Focillon, die Benjamin selbst im französischen Original wiedergibt und auf deutsch kommentiert. Agamben omittiert Benjamins Einleitung und zitiert lediglich Focillons Definition, die er auf die Dialektik im Stillstand bezieht. Signifikanterweise bringt die bei Agamben fehlende Einleitung Benjamins die Definition explizit mit der *messianischen Stillstellung des Geschehens* in Verbindung. Benjamins vollständiger Text lautet:

> »Zur messianischen Stillstellung des Geschehens könnte man die Definition des ›klassischen Stils‹ bei Focillon heranziehen: ›Brève minute de pleine possession des formes, il se présente … comme un bonheur rapide, comme l'ἄκμη des Grecs : le fléau de la balance n'oscille plus que faiblement. Ce que j'attends, ce n'est pas de la voir bientôt de nouveau pencher, encore moins le moment de la fixité absolue, mais, dans le miracle de cette immobilité hésitante, le tremblement léger, imperceptible, qui m'indique qu'elle vit.‹ Henri Focillon : Vie des formes Paris 1934 p 18«[234].

Das *leichte Zittern* (*tremblement léger*) aus dieser Definition taucht wie zitiert auch in Agambens Beschreibung der Videos von Viola auf, deren scheinbarer Stillstand durch die kairologische Sättigung »auf gewisse Weise zum Zittern« (N 9) gebracht wird – die französische Fassung von *Nymphae* spricht analog von »une sorte de tremblement, que leur donne leur aura particulière«[235]. Treffen die vorgeschlagenen Rekonstruktionen von Benjamin-Zitaten in Agambens Beschreibung der Videos zu, so wird diese als eine Art Palimpsest zu Benjamins Texten lesbar.

---

233 Dies liegt umso näher, als Benjamin das *Zerspringen* auch als den »Tod der Intentio« bezeichnet, Benjamin, Passagen-Werk, 578, eine Formulierung, die in *Nymphae* wiederum explizit zitiert wird, vgl. N 23f.

234 Benjamin, GS I, 1229, Auslassung im Zitat bei Benjamin; vgl. auch Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 149. In der deutschen Übersetzung von *Nymphae* lautet der Text: »In einem anderen Fragment zitiert Benjamin einen Passus, in dem Focillons [sic] den klassischen Stil definiert als ›kurze[n] Augenblick der vollen Formbeherrschung… als ein flüchtiges Glück, als *akmé* der Griechen: der Balken der Waage schwingt nur noch ganz schwach. Wir [sic, im französischen Original heißt es in der ersten Person Singular *Ce que j'attends*, HR] warten nicht darauf, ihn von neuem sich neigen zu sehen, und noch weniger auf den Augenblick seines absoluten Stillestehens, sondern wir warten auf das leichte, kaum merkliche Zittern, das uns im Wunder dieser zögernden Unbewegtheit sein Leben verrät‹«, N 24.

235 IeM 39.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass Agamben Formulierungen verwendet, die an anderer Stelle – auch in seinen eigenen Texten – messianisch konnotiert sind, ohne diesen Aspekt hier aufzurufen, bedeutet nicht, dass auch dieser Aufsatz ohne Weiteres messianisch – gewissermaßen ›kryptomessianisch‹ – zu interpretieren wäre. Naheliegender scheint zu sein, dass Agamben das messianische Begriffsregister je nach konkretem Kontext ziehen oder nicht ziehen kann: In dem im Folgenden zu untersuchenden Vortrag *Difference and Repetition* wird das dialektische Bild ebenfalls in Bezug auf Benjamin als »charged with history« (DR 314) beschrieben; in diesem Fall aber ist die »Arbeit mit Bildern« dezidiert von »historischer und messianischer Bedeutung« (DR 316). Signifikant ist hier die Doppelung von *historischer* und *messianischer* Qualifizierung, die der paradigmatischen Zuordnung von historischer und messianischer Zeit im Römerbriefkommentar entspricht. Auch mit diesem Vergleich der beiden Texte steht wiederum der Status der Theologie zur Debatte: Hier scheint sie eine Art Beispielreservoir anzubieten, aus dem Agamben schöpft – oder nicht schöpft.

I.4.c) Die Ambivalenz der Bilder

Das Beispiel der Videos Violas – ebenso wie das des Stillstands der Bewegung beim Tanz, das Agamben im Anschluss kommentiert – ermöglicht verschiedene Anschlüsse: So wie die Videos eine Aufladung der ikonographischen Motive mit Zeit nahegelegt haben, schließt Agamben für Warburgs Begriff der Pathosformel: »*Pathosformeln bestehen aus Zeit, sind Kristalle des historischen Gedächtnisses« (N 16). Sie sind mit Erinnerung und mit Energie aufgeladen, sodass wiederum »Warburg [sie] mit energiegeladenen Dynamogrammen vergleicht« (N 30, vgl. 22). Als *Kristalle* des Gedächtnisses entwickelt Agamben die Pathosformeln als Bilder aus der Vergangenheit, die sich im Laufe der historischen Überlieferung zu Formeln sedimentiert haben und dabei Zeit in Form von Erinnerung und Energie in sich zusammenfassen.[236] Zugleich verbindet die Rede von den *Kristallen* Agambens Überlegungen motivisch mit Benjamin. In dessen These XVII heißt es, signifikanterweise erneut unter Bezug auf die Stillstellung des Denkens: »Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert«[237].

Die Bilder als Kristalle des Gedächtnisses sind individuelle wie kollektive Sedimente: Nicht nur das Vergangenheitsverhältnis einer Gemeinschaft steht zur Debatte, sondern die Geschichte jedes einzelnen, der anhand übernommener oder selbst geprägter

236 Durantaye beschreibt die Pathosformeln insofern anhand der Prämisse »that images from our cultural past are not dead, gone or extinguished; they are at most dormant and remain infused or ›charged‹ with the energies that cultures have invested in them – a dynamic potential that they retain even when they lie forgotten for decades, centuries, or even longer«, Durantaye, Agamben, 71. Um dieses *dynamische Potenzial* auch in der Verwendung des Begriffs *messianisch* geht es in der in dieser Untersuchung vorgeschlagenen Lektüre: Agamben arbeitet in dieser Hinsicht ebenfalls an einem Bild aus der Vergangenheit und entbindet dessen begriffliche Energie.

237 Benjamin, GS I, 702f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bilder seine Geschichte schreibt. Allerdings kann die Beziehung des Menschen zu seinen Bildern, gleich ob individuell oder kollektiv, auch ambivalent und problematisch sein – was Agamben wiederum anhand des Verhältnisses von Mensch und Nymphe nahegelegt hatte:

> »Wie die Elementargeister des Paracelsus bedürfen die Bilder, um tatsächlich lebendig zu sein, eines sich ihrer annehmenden Subjekts, dass [sic] bereit ist, sich mit ihnen zu vereinigen; doch diese Begegnung birgt – wie die Vereinigung mit der Undinen-Nymphe – eine tödliche Gefahr. Im Lauf der historischen Überlieferung kristallisieren sich die Bilder und verwandeln sich in Spektren, in Gespenster, deren Sklaven die Menschen werden, die immer wieder aufs Neue von dieser Fessel befreit werden müssen« (N 44).[238]

Demgemäß kommt es darauf an, die in kristallisierter Form begegnenden wiedergängerischen Bilder lebendig zu machen, um sie von ihrem den Menschen bannenden gespenstischen Zustand zu befreien (vgl. auch N 20): Diese Aufgabe weist Agamben dem *Historiker*, aber auch, allgemeiner, dem *geschichtlichen Subjekt* (vgl. N 22f) zu und damit darauf hin, dass die Wiederbelebung der Bilder von einem bestimmten Vergangenheitsverhältnis abhängt. Dafür ist die Interpretation der Pathosformel als zeit- und energiehaltig Voraussetzung, weil diese Ladung entbunden und nutzbar gemacht werden kann. Die Folgen einer solchen historischen Handlung beschreibt Agamben mit einer Formulierung, die eine in dieser Untersuchung bereits erwähnte Denkfigur aufgreift:

> »Tatsächlich ist das Nachleben der Bilder keine Gegebenheit, sondern bedarf einer Tätigkeit, deren Verrichtung Aufgabe des geschichtlichen Subjekts ist […]. Vermittels dieser Tätigkeit setzt sich vor unseren Augen das Gewesene – die uns von früheren Generationen hinterlassenen Bilder –, das abgeschlossen und absolut unzugänglich zu sein schein, in Bewegung und öffnet sich erneut der Möglichkeit« (N 23).[239]

Im Römerbriefkommentar hatte die messianische Rekapitulation das Abgeschlossene der Vergangenheit unabgeschlossen und die Vergangenheit in der Erinnerung wieder möglich gemacht (vgl. Zdb 92); ähnlich formuliert Agamben in seinem Bartleby-Text (vgl. B 63f). Auch die »messianische Modalität« der »Erfordernis« (*esigenza*) (Zdb 50/42) wird ähnlich definiert:

> »*omne existens exigit possibilitatem suam*, ›alles Wirkliche erfordert seine eigene Möglichkeit, erfordert, möglich zu werden.‹ Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen

238 An früherer Stelle im Essay hatte Agamben davon gesprochen, dass die Bilder des Gedächtnisses lediglich dazu »*neigen* […], sich im Lauf ihrer (kollektiven und individuellen) Überlieferung in Spektren, in Gespenster zu brechen«, N 20, Hervorhebung: HR. Aus dieser Neigung ist im Verlauf der Argumentation offenbar eine Notwendigkeit geworden. Vgl. auch die Formulierungen in der französischen Fassung: »Autrement dit, les images dont notre mémoire est faite *tendent* sans cesse […]«, IeM 47, Hervorhebung: HR; sowie »De fait, dans le cours de la tradition historique, les images se cristallisent et se transforment en spectres«, ebd., 67.

239 Diese Tätigkeit dürfte der Methode entsprechen, die Agamben in einem späteren Aufsatz als *Philosophische Archäologie* entwickelt, vgl. SR 101-138, und die er in den Untersuchungen des II. Teils des *Homo-sacer*-Projekts anwendet, vgl. dazu weiter unten Kapitel III.3.d.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr (*L'esigenza è una relazione fra ciò che è – o è stato – e la sua possibilità – e questa non precede, ma segue la realtà*)« (Zdb 51/43).

Nymphae entwickelt einen strukturell analogen Vergangenheitsbezug im Verhältnis zu den Bildern, der in einer noch zu spezifizierenden Weise das Herstellen einer *Möglichkeit* gegen die Faktizität, auch die der Vergangenheit, betrifft.

I.4.d) Benjamins dialektisches Bild – Dialektik im Stillstand, zweiter Rekurs

Neben den Pathosformeln Warburgs verweist Agamben auch in diesem Zusammenhang auf Benjamins Begriff des dialektischen Bildes, den er, wie erwähnt, mit Zitaten aus Fragment N 3,1 und der Definition von Focillon erläutert. Vor allem akzentuiert Agambens Benjaminlektüre in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen der dialektischen Konzeption Adornos und Benjamins Dialektik im Stillstand anhand des Gegensatzes von einer vermittelnden Bewegung hin zur Aufhebung und einem Stillstand dieser Bewegung.[240] Agamben entfaltet die Dialektik im Stillstand hier topologisch als Zwischenraum zwischen entgegengesetzten Polen und beschreibt sie, mit einem *terminus technicus* seiner Philosophie, als Zone der Ununterscheidbarkeit (vgl. N 26).[241] Die Dialektik im Stillstand überbrücke einen Gegensatz, der »nicht dichotomisch und substantiell, sondern bipolar und gespannt [ist]: Die sich gegenüberstehenden Termini, [sic] werden weder voneinander entfernt, noch zu einer Einheit zusammengefügt, sondern verharren in einer unbeweglichen, spannungsgeladenen Koexistenz« (N 26). Auf diese Weise vermag die Dialektik im Stillstand »einen Moment der Vergangenheit mit der Gegenwart kurzzuschließen« (N 27), sie also unmittelbar und instantan im Modus der Konstellation zu verbinden. Dies bedingt einen bestimmten Bezug zur Vergangenheit, denn so erscheint das dialektische Bild als Voraussetzung dafür, die Vergangenheit der Möglichkeit zu öffnen. Unter diesem Gesichtspunkt kann Agamben das dialektische Bild mit Warburgs Pathosformeln vergleichen:

> »Wie die dialektischen Bilder Benjamins […] werden auch die *Pathosformeln – die Warburg mit energiegeladenen Dynamogrammen vergleicht – im Zustand einer *›unpolarisierten latenten Ambivalenz‹ empfangen und nur auf diese Weise, in der Begegnung mit einem lebenden Individuum, können sie ihre Polarität und ihr Leben wiedergewinnen« (N 30).

240 Vgl. nochmals die Auseinandersetzung Agambens mit den methodischen Differenzen von Adorno und Benjamin in dem Essay *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin*, KuG 153-174/109-127; zur Dialektik im Stillstand ebd. v.a. 172ff/126f.

241 In dem bereits zitierten Text *Was ist ein Paradigma?* »oszilliert« auf ähnliche Weise die Nymphe als Paradigma »unentscheidbar […] zwischen Diachronie und Synchronie, Einzigkeit und Multiplizität«, SR 35. Auch hier wird das topologische Modell eines Zwischenraums verwendet; transferiert man diese Struktur, so operiert in Agambens Lektüre in *Nymphae* auch Benjamins Dialektik im Stillstand mit einem Mechanismus, der »kein logischer (wie bei Hegel), sondern ein analoger und *paradigmatischer*«, N 26, Hervorhebung: HR, ist.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verglichen mit den Überlegungen in *Die Zeit, die bleibt* nimmt Agamben hier eine Variation vor: Im messianischen Paradigma des Römerbriefkommentars hatte er die typologische Beziehung zur Vergangenheit selbst als messianische Inversion entwickelt. Im Kontext der Auseinandersetzung mit den Bildern scheint das dialektische Bild allerdings, anders gewichtet, gerade im Vergleich mit Warburgs Pathosformeln eine nuanciert andere Funktion zu erfüllen – und möglicherweise ist dies der Grund dafür, dass die messianische Konnotation nicht explizit erfolgt: Die soeben zitierte Passage entwickelt das dialektische Bild nämlich eher als *Möglichkeitsbedingung* für die Befreiung von der gespenstischen Existenz der Bilder. Es bedürfte dann *zusätzlich* einer bestimmten Tätigkeit des historischen Subjekts, die Agamben als *Aufhebung* und *Umpolung* der Ladung des Bildes beschreibt: Angesichts der Ambivalenz der Bilder sei es »in der Begegnung mit dem spannungsgeladenen Dynamogramm entscheidend, die Fähigkeit zu besitzen, dessen Ladung aufzuheben und umzupolen, das Schicksal in Glück zu verwandeln« (N 45). Worin genau die gemeinte *Fähigkeit* zur *Umpolung* bestünde, wird nicht ausgewiesen – ein Verweis auf Warburgs Atlas *Mnemosyne* gibt jedoch einen Hinweis. Der Atlas sei, so Agamben, eine

> »Art Station der De- und Repolarisierung (Warburg spricht von *›abgeschnürten Dynamogrammen‹), in denen die Bilder der Vergangenheit, die ihre Bedeutung verloren und als Alp oder Gespenst überlebt haben, im Zwielicht suspendiert sind, in dem das historische Subjekt, zwischen Schlaf und Wachen, ihnen entgegentritt, um sie zum Leben zu erwecken – aber womöglich auch um aus diesem Alptraum zu erwachen« (N 31).

Warburgs Atlas erscheint als Kompilation der spektralen Bilder im Zustand ihrer *verlorenen Bedeutung* – und diese Beschreibung kann an die im ersten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung referierte Zeitdiagnose in *Der Mensch ohne Inhalt* zurückverwiesen werden (vgl. Kapitel I.1.c): Zu Füßen des Engels der Kunst waren »die Gebrauchsgegenstände des aktiven Lebens und die anderen Objekte« verteilt, die »ihre Bedeutung verloren zu haben« (MoI 145) schienen. Während es in diesem Zusammenhang darauf ankam, die Überlieferbarkeit der Dinge und ihren Gebrauch zu gewährleisten, sollen in *Nymphae* die bedeutungslos gewordenen Bilder wieder zum Leben erweckt werden. Diese Überlegungen dreht die Schlusswendung von Agambens Text ein weiteres Mal: Neben der Doppelung von Überlieferung und Befreiung von den Bildern wird der »Raum einer bildlosen Imagination« anvisiert:

> »Die Geschichtsschreibung Warburgs ist […] das Gedächtnis und die Überlieferung der Bilder und zugleich der Versuch der Menschheit, sich von ihnen zu befreien, um jenseits des ›Zwischenraums‹ zwischen mythisch-religiöser Praxis und bloßem Zeichen den Raum einer bildlosen Imagination zu öffnen. Insofern bezeichnet der Titel *Mnemosyne* das Bildlose, den Abschied – und die Zuflucht – aller Bilder« (N 47).

Wie genau dieser Raum sich öffnen könnte, wird nicht erläutert. Allerding dürfte in der Schlussgeste des Textes erneut ein Benjamin-Zitat ohne Anführungszeichen vorliegen. Dies bestätigt der Text *Difference and Repetition*, der mit einer ähnlichen Coda ausklingt:

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »The image exhibited as such is no longer an image of anything; it is itself imageless. […] There are two ways of showing this ›imagelessness,‹ two ways of making visible the fact that there is nothing more to be seen. One is pornography and advertising […]; while the other way is to exhibit the image as image and thus to allow the appearance of ›imagelessness,‹ which, as Benjamin said, is the refuge of all images« (DR 319).

Die *Zuflucht* der Bilder, mit der auch *Nymphae* ausklingt, wird explizit als Benjamin-Verweis bezeichnet. Gemeint sein dürfte Benjamins Text *Zu nahe* aus *Kurze Schatten I*.[242] In diesem Text beschreibt Benjamin, wie er im Traum vor der Kathedrale Notre-Dame von einer »unerhörte[n] Sehnsucht«[243] nach Paris überwältigt wird: Auch das Motiv des *Traums* – oder Alptraums – verbindet Agambens Text mit dem Benjamins. Diese Sehnsucht erklärt Benjamin damit, dass er dem Gegenstand seiner Sehnsucht zu nahe gekommen sei, dass er »schon die Schwelle des Bildes und Besitzes überschritten«[244] habe. Dadurch wird, wie Roger Müller Farguell kommentiert, »der Abstand aufgehoben, der für die mediale, vermittelnde Funktion des Bildes konstitutiv ist. Im Bilde angekommen, hört jede mediale Vermittlung auf«[245]. So weiß die Sehnsucht, wiederum mit Benjamin, »nur noch von der Kraft des Namens […], aus welchem das Geliebte lebt […] und, bildlos, Zuflucht aller Bilder ist«[246]. Der Verweis auf das *Geliebte* erhellt aus dem Zusammenhang der Sammlung *Kurze Schatten I*, deren Texte, so Müller Farguell, eine »elliptische Bewegung des Eros«[247] beschreiben. Bedenkt man den in *Nymphae* entwickelten paradigmatischen Zusammenhang des Umgangs des Menschen mit der Nymphe als »Gegenstand leidenschaftlicher Liebe« (N 33), so dürfte der Verweis auf gerade *diesen* Text Benjamins absichtsvolle Komposition Agambens sein.

Liest man die Schlusswendung von *Nymphae* vor dem Hintergrund des Benjamin-Textes, so ergibt sich eine Interpretationsperspektive: Demnach öffnet sich der *Raum einer bildlosen Imagination* dann, wenn Bilder nicht als Bilder von etwas, also in der Funktion, die Müller Farguell als medial-vermittelnd beschreibt, sondern vielmehr jenseits ihrer konkreten Bedeutung *als solche* ausgestellt werden – denn das Bild als solches ist, wie zitiert, »imageless« (DR 319). Eine analoge Denkfigur wurde oben bereits für das Gedicht untersucht: Am Ende des Gedichts kommunizierte sich, so Agamben, was in der vermittelnden Medialität menschlicher Sprechakte üblicherweise ungesagt bleibt: die Sprache *als solche* (vgl. EoP 115). Entsprechend führt die Arbeit an den Bildern in den Raum einer Imagination, die bildlos ist, die aber darum nicht nur Abschied, sondern

242 Vgl. Benjamin, Walter: *Kurze Schatten I*, in: ders.: Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 368-373, hier 370.

243 Benjamin, GS IV, 370.

244 Benjamin, GS IV, 370. Wie ersichtlich wird hier der für Agamben zentrale Begriff der *Schwelle* verwendet, der in der von Agamben herausgegebenen italienischen Ausgabe von *Kurze Schatten* mit *soglia* übersetzt wird. Dort lautet die Formulierung: »Era la nostalgia beata, che ha già varcato la soglia dell'immagine e del possesso«, Benjamin, Walter: *Ombre corte. Scritti 1928-1929*. A cura di Giorgio Agamben, Turin: Einaudi 1993, 349.

245 Müller Farguell, Roger W.: *Städtebilder, Reisebilder, Denkbilder*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 626-642, hier 635.

246 Benjamin, GS IV, 370.

247 Müller Farguell, Städtebilder, 635.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch *Zuflucht* der Bilder ist.[248] Die in *Nymphae* in Aussicht gestellte Befreiung von den Bildern funktioniert, wenn das Bild als Bild, in seiner Medialität exponiert wird.[249]

In die Argumentationslinie dieses Kapitels fügt sich der Text über die Bilder auch anhand der Frage nach der *Geschichte* ein:

> »Die Bilder sind der Rest, die Spur dessen, was die Menschen, die uns vorausgegangen sind, erhofft und begehrt, gefürchtet und verdrängt haben. Und weil nur in der Imagination so etwas wie Geschichte möglich werden konnte, muss sie auch durch Imagination je neu entschieden werden« (N 46).

Insofern bieten die Bilder die Möglichkeit, nicht nur in ein Verhältnis zur Vergangenheit zu treten, sondern auch jeweils jetzt neu zu entscheiden und zu handeln. Auf diese Weise könnte das in den Bildern sedimentierte zeitliche und energetische Potenzial freigesetzt werden, könnten sie ihre individuell wie kollektiv möglicherweise bannende Wirkung verlieren. Auch in diesem Zusammenhang verwendet Agamben ein Benjamin-Zitat ohne Anführungszeichen: Er bezeichnet nämlich die mit Warburg eingeführten Sternbilder als den Urtext, »in dem die Imagination liest, was nie geschrieben wurde« (N 45). Damit dürfte sich Agamben, wie Leland de la Durantaye schreibt, auf eine Notiz aus den Entwürfen zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* beziehen.[250] Der Text der Notiz lautet: »Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ›Was nie geschrieben wurde, lesen‹ heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker«[251]. Signifikanterweise steht dieses Zitat in einem Fragment, das *Das dialektische Bild* überschrieben ist – implizit ruft Agamben also eine weitere Definition des Bildes auf, ohne diesen Zusammenhang namhaft zu machen. So legt sich nochmals die oben vorgeschlagene Interpretation nahe, Agambens Text mit seinen expliziten wie impliziten Referenzen auf Bilder von Bildern als eine unter der doppelten Bezeichnung von Nymphen und Bildern stehende Übertragung einer Bildtafel ins Medium des Textes zu verstehen.

---

248 Vgl. auch die Überlegungen zu Bild und Messias in dem kurzen Text *Wünschen* (*Desiderare*), PR 45f/57f. Auch in diesem Text scheint ein messianisch konnotierter Abschied von Bildern anvisiert zu sein: »Der Messias kommt wegen unserer Wünsche (*desideri*). Er trennt sie von den Bildern (*immagini*), um sie zu erfüllen. Oder eher, um zu zeigen, daß sie schon erfüllt sind. […] Unerfüllt – bleiben die Bilder des Erfüllten. Aus den erfüllten Wünschen baut er die Hölle, aus den unerfüllbaren Bildern den Limbus. Und aus dem eingebildeten Wunsch (*desiderio immaginato*), dem reinen Wort (*la pura parola*), baut er die Seligkeit des Paradieses«, ebd., 45f/58.

249 Vgl. den luziden Artikel Parsley, Connal: *Art. Image*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 100f. Mit Agambens Begriff des *Messianischen*, so argumentiert Parsley, hat das Bild insofern zu tun, als es darum geht, dessen Medialität auszustellen, das Medium des Bildes selbst zu zeigen, vgl. ebd., 101. Dies wäre Bedingung dafür, die in ihm potenziell angelegten Machtformen und -strukturen wahrnehmen und, wie beschrieben, seine Ladung umpolen zu können, vgl. N 45.

250 Vgl. Durantaye, Agamben, 151.

251 Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 124, vgl. auch Benjamin, GS I, 1238. Vgl. zu Agambens Bezug auf dieses Benjamin-Zitat den luziden Text von Daniel Heller-Roazen, der die Wendung *Was nie geschrieben wurde, lesen* bereits im Titel trägt: Heller-Roazen, What Was Never Written, sowie Durantaye, Agamben, 151ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie eine Lektüre dessen, was nie geschrieben wurde, verstanden werden könnte, wird in der vorliegenden Untersuchung an anderer Stelle diskutiert (vgl. Kapitel II.2.d). Zunächst ist zu fragen, ob der von Agamben entwickelte Begriff des Bildes in theologischer Perspektive methodisch von Interesse sein könnte: Auch der Begriff *Messias* kann als eine Art Kristall aus Zeit, Erinnerung und Energie aufgefasst werden; als ein Begriff, der traditionell überliefert wird, aber »nur in der Begegnung mit dem Menschen« »wirklich zu leben« (N 38) beginnt. So käme es entsprechend darauf an, den Begriff je neu einer Möglichkeit zu öffnen – und genau diesen Umgang mit dem sprachlich verfassten Bild performiert Agamben selbst. Er liest den aus der Tradition übernommenen Begriff neu, um nach den in ihm als Rest enthaltenen Möglichkeiten im Sinne begrifflicher Ladungen zu suchen. Sein Diskurs über das Messianische erscheint so als eine Praxis, die beschriebene Arbeit an Bildern selbst zu verrichten und damit nicht zuletzt an ihrer Überlieferung, ihrer Tradition weiterzuschreiben. Dies kann darüber hinaus die – kollektiven oder individuellen – Bilder von Gott betreffen, die je *unsere* sind und die durchmustert und einer Möglichkeit geöffnet werden können, die nach den bisherigen Überlegungen heuristisch als die Eröffnung eines Raums messianisch qualifizierbarer Zeit beschrieben werden kann. Theologisch wird man allerdings eine Kriteriologie für diese Öffnungen voraussetzen, die vor allem den Traditionszusammenhang – nicht zuletzt pneumatologisch – stärker berücksichtigt, als Agamben dies durchführt. Dies beträfe, ekklesiologisch, die Kirche als spezifische Form einer kollektiven Bildvermittlung, in der Bilder entstehen, die selbst wiederum an Bildern, wie sie in Schrift und Tradition vorliegen, Maß nehmen. Ein Umgang mit Bildern, der sie ihrer Möglichkeit öffnet, fände so in einem dynamischen Raum statt, in dem die Entstehung, Transformation und Weitergabe der Bilder wegen der in ihnen sedimentierten Erinnerung und Energie wiederum an genau diesen Zusammenhang zurückverwiesen werden muss. Schließlich ist möglicherweise auch der Eintritt in den Raum einer »bildlosen Imagination«, ist der »Abschied – und die Zuflucht – aller Bilder« (N 47) als – wiederum – Bild für das *eschaton* lesbar: Für den Raum und die Zeit, in der die Funktionalität der Bilder als Vermittlungsmedien sich in irgendeiner Weise ändert. Für das Bild, das wir vom *Messias* haben, können indessen die Öffnungen, die Agambens Texte vornehmen, wiederum einschlägig werden, weil sie Ladungen am Bild entbinden, die auf den theologischen Verweisungs- und Traditionszusammenhang abbildbar sind.

I.4.e) Debords Arbeit an den Bildern

Für Agambens Essay *Nymphae* hat die vorliegende Untersuchung zeittheoretische Bezüge zu an anderer Stelle messianisch konnotierten Denkfiguren aufzuzeigen versucht. Wie die Arbeit mit und an Bildern bei Agamben explizit messianisch konnotiert ist, wird im Folgenden an dem Vortrag *Difference and Repetition: On Guy Debord's Films* erörtert. Bereits der Titel markiert, dass es um *konkrete Bilder* geht, nämlich die im Medium des Films bearbeiteten Bilder.[252] Dabei verweist Agamben auf die Figur des Messias

252 Vgl. die Beschreibung der Filme Debords von Alex Murray, der im Anschluss auch deren Intention überzeugend beschreibt: »The goal here is to create a fractured cinema in which the images of the mediatised world are ripped from their context and placed in a montage, with the idea that

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und die *messianische Geschichte* (vgl. DR 314). Wenn Agamben indessen auch von einer *messianischen Aufgabe* des Kinos spricht (vgl. DR 318), transferiert er den Begriff zugleich: Obwohl mit religionsgeschichtlichem Verweis eingeführt, kann die messianische Aufgabe offenbar allgemeiner – etwa von Künstler:innen, die an Bildern arbeiten – versehen werden.

Wie Warburgs Pathosformeln so verbindet Agamben auch die Bilder Debords mit Benjamins dialektischem Bild: Das filmische Bild bei Debord hat für Agamben *historischen Charakter* und ist mit *Geschichte geladen* (vgl. DR 314). Allerdings sei diese Geschichte keine chronologische, sondern, entsprechend der Kombination von messianischem und historischem Register, eine »messianische Geschichte« (DR 314). Den Begriff *messianisch* führt Agamben dabei ohne direkte Referenz ein; in der Folge verweist er auf die jüdische Tradition und zitiert Benjamin (vgl. DR 314f). Genauer bestimmt wird der Begriff einer *messianischen Geschichte* zumal unter Verweis auf deren zwei wichtigste Charakteristika: Einerseits sei sie eine »history of salvation: something must be saved« (DR 314), andererseits impliziert dies, dass sie eine Geschichte des Endes ist, in der eine Vollendung und ein Urteil über die Geschichte zur Debatte stehen. Messianisch ist aber offenbar vor allem die spezielle Struktur der Zuordnung von Geschichte und Chronologie: Erstere vollzieht sich, so Agamben mit einer in dieser Untersuchung bereits mehrfach erwähnten Denkfigur, »here, but in another time; it must leave chronology behind, but without entering some other world« (DR 314).

Das Adjektiv *messianisch* markiert insofern einen bestimmten Bezug zur Zeit: Gerettet, vollendet und beurteilt wird messianisch *hier* und *jetzt*, aber in einer *anderen Zeit* als der chronologisch angebbaren. Auf diese Weise werden Rettung und Vollendung nicht erst im Aufschub oder als Endresultat eines Prozesses denkbar. So plausibilisiert sich nochmals Agambens Bezug auf die Dialektik im Stillstand, obwohl er die Figur eines *Stillstands* in der Folge eher an Debords kompositorischer Technik der *stoppage* beschreibt. Die Ankunft des Messias legt Agamben insofern, unter Bezug auf die »Jewish tradition« (DR 314), folgendermaßen aus: »[E]ach historical moment is the time of his arrival. The Messiah has always already arrived, he is always already there. Each moment, each image is charged with history because it is the door through which the Messiah enters« (DR 315). Auch hier bezieht sich Agamben offenbar auf Benjamins Formulierung über den Eintritt des Messias durch eine Pforte, auch hier wird diese Möglichkeit – vermittelt durch die These, der Messias sei immer schon bereits gekommen, eine Zusatzannahme, die im Römerbriefkommentar der paulinische Bezug begründet – auf jedes Jetzt bezogen. Signifikanterweise wird dem *Moment* seines Eintritts, nur durch ein Komma getrennt, das *Bild* beigefügt: Auch ein Bild als mit Geschichte geladenes kann Pforte für den Messias sein. Diese Deutung bedingt theoretisch die Möglichkeit einer »messianic task of cinema« (DR 318) und bewirkt, dass die Arbeit mit

---

unusual constellations can emerge«, Murray, Agamben, 91; vgl. zu Agambens Text über Debord insgesamt die luziden Bemerkungen ebd., 90-93. Vgl. für die Verbindung von Agambens Werk mit der Philosophie des Films z.B. Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn: *Introduction: Giorgio Agamben and the Shape of Cinema to Come*, in: dies. (Hg.): Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image, New York u.a.: Bloomsbury Academic 2015, 1-17, dort zu Agambens Text über Debord, auch im Kontext anderer filmphilosophischer Positionen, v.a. 3-6. Vgl. auch Agambens Überlegungen zu einer Ethik des Kinos: FEC.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bildern »such a historical and messianic importance« (DR 316) haben kann. Wie aber könnte eine solche messianische Arbeit vorgehen? Das implizite Zitat aus *Anhang B* gibt einen Hinweis: Denn laut Benjamins Text ist es, wie mehrfach zitiert, das »Eingedenken«, das die Zukunft entzaubert und in ihr jede Sekunde zur möglichen Eingangstür für den Messias macht. Entsprechend wird Agamben im Verlauf des Textes auch das Eingedenken mit indirektem Zitat aus Fragment N 8,1 der *Passagenarbeit* einführen.

Konkret expliziert Agamben die messianische Aufgabe des Kinos an den kompositorischen Techniken der *Wiederholung* und des *Anhaltens* von Bildern (»*repetition* and *stoppage*«, »la répétition et l'arrêt«) (DR 315/90). Die Unterbrechung einer Abfolge von Bildern kann dem dieses Kapitel orientierenden Motiv zugeordnet werden: *Stillstand* ist hier indessen weder eine Erfahrung wie in *Der Mensch ohne Inhalt* noch eine Qualifizierung der Dialektik wie in *Die Zeit, die bleibt* oder *Nymphae*, sondern ein Verfahren der künstlerischen Bildbearbeitung: Die aktive Unterbrechung, die Still*stellung*, erscheint als Werkzeug messianischer Arbeit, wird aber als künstlerische Praxis entwickelt. Die von Debord verwendeten Techniken entfaltet Agamben philosophisch und verweist dabei auf Topoi, die in dieser Untersuchung bereits behandelt wurden. *Wiederholung* beschreibt Agamben als »the return as the possibility of what was. Repetition restores the possibility of what was, renders it possible anew; it's almost a paradox« (DR 315f). Auch durch Wiederholung also wird die *Möglichkeit* für das Vergangene hergestellt, der Effekt, den in anderen Texten Agambens das Eingedenken hat. Entsprechend bezieht er sich im Anschluss auf Benjamin und, ohne genaue Quellenangabe, auf Fragment N 8,1 der *Passagenarbeit*: »This is the meaning of the theological experience that Benjamin saw in memory, when he said that memory makes the unfulfilled into the fulfilled, and the fulfilled into the unfulfilled« (DR 316).

Diese Definition verweist Agamben zurück auf das Kino, denn auch das Kino verwandle das faktisch Reale in das Mögliche und das Mögliche in das Reale – und gerade dadurch erhalte die Arbeit mit Bildern ihre »historical and messianic importance« (DR 316). Sie ist, analog zur Tätigkeit des historischen Subjekts in *Nymphae*, »a way of projecting power and possibility toward that which is impossible by definition, toward the past« (DR 316, vgl. N 23).[253] Das *messianische* Moment liegt dabei in der Eröffnung einer Möglichkeit, die Bilder anders zu sehen, sie von mit ihnen qua individueller wie kollektiver Tradition verbundenen abgeschlossenen Bedeutungen zu lösen und sie dadurch

253 In dieser Passage besteht ein Unterschied zwischen der französischen und der englischen Version des Textes, der die Frage betrifft, ob die *Bilder selbst* die Möglichkeit auf die Vergangenheit projizieren, oder ob dies die *Arbeit* mit ihnen bewirkt. In der englischen Version heißt das vollständige Zitat: »We then understand why work with images can have such a historical and messianic importance, because *they* are a way of projecting power and possibility toward […] the past«, DR 316, Hervorhebung: HR. In der französischen Fassung dagegen lautet die Passage: »On comprend alors pourquoi un travail avec des images peut avoir une telle importance historique et messianique, parce que *c'est* une façon de projeter la puissance et la possibilité vers ce qui et impossible par définition, vers le passé«, IeM 91, Hervorhebung: HR. Die französische Version, nach der es um die *Arbeit* mit den Bildern geht, dürfte dem Duktus der Argumentation eher entsprechen. Daher wird hier davon ausgegangen, dass Agamben mit der zitierten Erläuterung die *Verfahren* von Debord beschreibt, nicht die *Bilder* als solche.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Bedeutungen, auch: einem anderen Gebrauch, zu öffnen.[254] Auf diese Weise ist *historisch* ein Bezug auf wie *messianisch* eine Rettung der Vergangenheit denkbar, deren Potenzial erschlossen werden kann – sodass die Vergangenheit, aber auch *wir*, als Zuschauer:innen des konkreten Films, von den mit Bildern verbundenen Machtstrukturen befreit würden.[255]

Auch das filmische Verfahren des *Anhaltens* von Bildern wird zunächst mit Benjamin erläutert. Zugleich greift Agamben auf das Paradigma des Gedichts zurück und schließt – ähnlich, wie er Valérys Rede vom Zögern zwischen Klang und Bedeutung als Strategie des Gedichts ausgelegt hatte, die Sprache als solche zu kommunizieren (vgl. EoP 109-115 und oben Kapitel I.3.f) – für das Medium des Bildes:

> »One could return to Valéry's definition of poetry and say that cinema, or at least a certain kind of cinema, is a prolonged hesitation between image and meaning. It is not merely a matter of a chronological pause, but rather a power of stoppage that works on the image itself, that pulls it away from the narrative power to exhibit it as such« (DR 317).

Die Technik des Anhaltens einer Abfolge von Bildern sistiert die mit ihnen verbundene Bedeutung, die Bilder zeigen keine Narration und erwecken nicht die Illusion, Wirklichkeit direkt abzubilden.[256] Wenn das Bild also durch künstlerisch-technische Bearbeitung als Bedeutungsträger problematisiert wird, wird es als solches sichtbar, es wird *als Bild* exponiert: Das bearbeitete Bild ist »a means, a medium, that does not disappear in what it makes visible. It is what I would call a ›pure means,‹ one that shows itself as such« (DR 318).[257]

Die Aufgabe der künstlerischen Arbeit an den Bildern sei es also, so schließt Alex Murray überzeugend, die illusorische Natur des Kinos zu exponieren.[258] Schließt man auf Sprache – und damit auch auf sprachlich vermittelte Bilder – zurück, so kann der Verweis auf die *Medialität* der Sprache auch die ihr inhärenten Machtstrukturen exponieren. Insofern können auch die Begriffe *Messias* und *messianisch* – zumal als auch politisch einschlägige – eine begriffliche Energie beinhalten, die durch eine bestimmte Arbeit an ihnen entbunden werden kann. Die Arbeit an diesen Bildern macht darauf aufmerksam, dass es sich um Reflexionsbegriffe handelt, die relational zur je konkreten Situation aktualisiert werden, in denen Hoffnungen aufgespeichert werden können, mit denen die Erwartung einer Form von Befreiung sprachlich gefasst wird. Wenn Theologie mit Repräsentationen, mit sprachlich verfassten Bildern arbeitet, macht die messianische Arbeit an den Bildern auf diese Struktur aufmerksam – führt also eine

254 Vgl. dazu die genaue Interpretation bei Murray, Agamben, 91.

255 Darauf weist Murray, Agamben, 91, hin: Es ginge, so argumentiert Murray überzeugend, für Agamben nicht nur um die Bilder, sondern auch um diejenigen, die sie sehen.

256 Vgl. nochmals auch Murray, Agamben, 92f.

257 Vgl. zum Begriff des *reinen Mittels* auch Agambens Aufsatz *Noten zur Geste*, MoZ 47-56/45-53, wo die Politik als die »Sphäre der reinen Mittel, das heißt, die absolute und integrale Gestik der Menschen« (*sfera dei puri mezzi, cioè dell'assoluta e integrale gestualità degli uomini*), MoZ 56/53, beschrieben wird.

258 Vgl. Murray, Agamben, 92, mit Bezug auch auf Agambens Text *Die schönsten sechs Minuten der Filmgeschichte* in der Sammlung *Profanierungen*, vgl. PR 92f/107f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reflexion auf die Begriffe *als* Begriffe und das in ihnen sedimentierte gelebte Leben, ihren tradierten Gebrauch, ihre geschichtliche Verwendung, durch. Dies beinhaltet, was die Begriffe selbst angeht, einen offenbarenden Aspekt.

Die Medialität des Bildes kann indessen, wie oben bereits zitiert, selbst kein Bild sein: »The only thing of which one cannot make an image is, if you will, the being-image of the image« (DR 319). Gerade deshalb erscheint die Bildlosigkeit als »refuge of all images« (DR 319): Es handelt sich um einen Raum potenzieller Imagination, in dem die Bedeutung der Bilder sistiert ist, in dem sie aber, je nach geschichtlicher Tätigkeit, im Modus des Gebrauchs mit anderen Bedeutungen verknüpft werden können. In diesem Zusammenhang verwendet Agamben einen Begriff, der im nächsten Kapitel dieser Untersuchung behandelt wird, nämlich den als Gegensatz zur *Schöpfung* (*creation/création*, DR 318/94) eingeführten Begriff der *Ent-Schöpfung* (*decreation/dé-création*, DR 318/94). Der Begriff *Schöpfung* ist im theologischen ebenso wie im künstlerischen Paradigma verwendbar,[259] stellt also gewissermaßen eine Schwelle zwischen beiden dar. Die Ent-Schöpfung wird dabei, wie die Eröffnung der Möglichkeit für die Vergangenheit, gegen die Faktizität in Stellung gebracht: Ent-Schöpfen heißt demnach »de-creating what exists, de-creating the real, being stronger than the fact in front of you. Every act of creation is also an act of thought, and an act of thought is a creative act, because it is defined above all by its capacity to de-create the real« (DR 318). Dass eine Künstler:in nicht lediglich kreativ, sondern in einer noch genauer zu spezifizierenden Weise auch *dekreativ* wirken könnte, ist im ästhetischen Paradigma naheliegend, sodass die Formulierung in einem Text über Debord nicht überrascht. Aber auch dieser Begriff changiert je nach Lektüreperspektive: Kann die Vorstellung einer *Ent-Schöpfung* auch theologisch einschlägig sein, könnte ein Messias ent-schöpfende Funktion haben, könnte messianisches Handeln dekreativ sein? Diesen Fragen ist im nächsten Kapitel dieser Untersuchung nachzugehen.

I.5 Fallende Schönheit – im messianischen Augenblick des Stillstands

Zum Schluss dieses Kapitels soll ein weiterer Text Agambens kommentiert werden, in dem die Denkfigur eines Stillstands mit messianischer Konnotation verwendet wird. Zusätzlich spielt der nur wenige Seiten umfassende Text auch auf andere bereits behandelte Motive an und überträgt die Denkfigur der Exposition eines Mediums, die oben für die Sprache und das Bild konturiert wurde, auf eine wiederum andere Kunstform: Es handelt sich um einen Text über Cy Twombly, der im Original 1998 unter dem Titel *Bellezza che cade* publiziert wurde und 2006 in der deutschen Übersetzung *Fallende Schönheit* erschien.[260] Die titelgebende *Fallende Schönheit* dürfte eine Anspielung auf Dante und dessen bereits zitierte Äußerung über das Ende der *canzone* sein. Das Motiv des

259 Vgl. dazu z.B. Bröckling, Ulrich: *Über Kreativität. Ein Brainstorming*, in: Menke, Christoph/Rebentisch, Juliane (Hg.): Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus, Berlin: Kadmos ^{3}2016, 89-97.

260 Vgl. Agamben, Giorgio: *Fallende Schönheit*. Übersetzt von Marianne Schneider, in: Alte Pinakothek München in Zusammenarbeit mit Schirmer/Mosel (Hg.): Cy Twombly in der Alten Pinakothek. Skulpturen 1992-2005, München: Schirmer/Mosel 2006, 13ff. Aus diesem Text wird im Folgenden

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fallens wird in der deutschen Version des Texts allerdings mit Rilkes zehnter Duineser Elegie eingeführt, die den Gegensatz von »*steigende[m]* Glück« und einem Glücklichen, das »*fällt*« (zitiert nach FS 13, Hervorhebung im Original), inszeniert. Analog legt Agamben die *fallende Schönheit* im Sinne einer Zäsur zwischen den Bewegungsrichtungen aus, nämlich als den Zustand »in der Schwebe« (FS 15) oder den »Augenblick, in dem das Bild der Schönheit« seinen Aufstieg »umkehrt und sich sozusagen als vertikal fallend zeigt« (FS 14).[261] Diesen Augenblick, die Zäsur, die Unterbrechung, in der eine Bewegung sich umkehrt, zeigen, so Agambens Interpretation, Twomblys Skulpturen. Zugleich haben sie einen eigenen Offenbarungswert: Sie stellen nicht nur eine Zäsur dar, sondern *sind* Zäsur – und zwar eine Zäsur, die die *Kunst* offenbart:

> »Und wie nach Hölderlin die Zäsur das Wort selbst zeigt, so erscheint hier im Sichbrechen der aufsteigenden Bewegung das Werk selbst, die Kunst selbst. Ich will damit sagen, daß das Werk nicht einfach eine Darstellung der Zäsur ist, sondern daß es selbst in seiner Bewegung eine Zäsur ist« (FS 15).

So kann Agamben seine Überlegungen in einer Formulierung auslaufen lassen, die die einzelnen im Text entwickelten Motive rekapituliert und auf engem Raum kombiniert:

> »So geartet ist Twomblys Bewegung bei diesen extremen Skulpturen, bei denen jeder Aufstieg umgekehrt und unterbrochen ist, beinahe Schwelle oder Zäsur zwischen einem Tun und einem Nicht-Tun: fallende Schönheit. Es ist der Punkt der Dekreation, wenn der Künstler auf seine höchste Weise nicht mehr kreativ wirkt, sondern dekreativ – der messianische Augenblick ohne möglichen Titel, in dem die Kunst wie durch ein Wunder stillsteht, beinahe entgeistert: in jedem Augenblick gefallen und wieder erstanden« (FS 15).

Der *messianische Augenblick* des Stillstands der Kunst wird besonders qualifiziert: Dass die konkrete Skulptur Twomblys, auf die Agamben sich bezieht, keinen Titel – oder besser: den Titel *Untitled* – trägt, reichert sich zu der These an, der messianische Augenblick sei *ohne möglichen Titel*. Er ist offenbar nicht selbst Vorstellung oder konkreter Inhalt und in diesem Sinne mit einem Titel zu versehen, sondern korrespondiert dem reinen Wort bei Hölderlin, ist Medium der Repräsentation. Dem »endlosen Fallen« von Klang und Bedeutung am Ende des Gedichts entspricht für Twomblys Skulpturen die Vorstellung, dass Fallen und Wieder-Erstehen sich je neu vollziehen, sich nicht in einer einheitlichen Bewegung von Fall *oder* Aufsteigen aufheben, sondern ihren Gegensatz als *Schwelle* oder *Zäsur* aufrechterhalten.

---

mit der Sigle FS und Seitenangabe im Fließtext zitiert; vgl. auch die kürzere französische Version *Beauté qui tombe* bei IeM 153f.

261 Vgl. dazu Agambens poetologische Überlegungen in dem Text *Idee der Zäsur*: An der Stelle des Verses, an der dieser durch eine Zäsur unterbrochen wird, erscheine für Hölderlin die Zäsur als das »reine Wort«, zitiert nach IP 26, erscheine demnach »nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber (*la rappresentazione stessa*)«, zitiert nach IP 26/24. Weil es um eine Unterbrechung der Folge von konkreten Repräsentationen »in der Schwebe« (*in sospeso*), ebd., geht, ermöglicht es die Zäsur in dieser Interpretation, das *Medium* der Repräsentation, hier die dichterische Sprache, darzustellen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine konkrete Referenz für das Adjektiv *messianisch* wird nicht angegeben. Vor dem Hintergrund der bisher behandelten Texte liegt nahe, dass Agamben den Begriff aus seinen eigenen Schriften übernimmt; dabei dürfte die *Zeitstruktur* einer Unterbrechung oder eines Stillstands die Übernahme orientieren, während der theologische Inhalt oder eine irgendwie geartete *Rettung* keine theoretische Rolle zu spielen scheinen. Messianisch ist die *Unterbrechung* oder der Moment eines Übergangs – im Sinne etwa des Verhältnisses von Fabel und Geschichte in den *Überlegungen zur Krippe*. Dieser Rückbezug steht dafür, dass Agamben den Begriff *messianisch* sowohl über ein religiöses Motiv wie das der Krippe als auch über den theologischen Kontext des Römerbriefkommentars einführen kann – aber ebenso in Texten über Kunstwerke wie die von Debord oder Twombly. Insofern bildet Twomblys Skulptur als Zäsur und messianischer Augenblick des Stillstands auch eine Brücke zurück zur messianischen Stillstellung des Kontinuums der Geschichte auf Dürers Kupferstich: Sowohl Twomblys Skulptur als auch Dürers Stich stellen auf je eigene Weise einen messianischen Stillstand dar. Dabei wird der messianische Augenblick in der Schlusspassage des Texts zu Twombly wiederum mit der *Dekreation*, der *Entschöpfung*, verbunden. Wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, ist die Ent-Schöpfung nicht nur in den Texten über Twombly und Debord mit dem messianischen Diskurs verbunden, sondern wird auch als spezifische Leistung einer bestimmten messianischen Figur ausgewiesen. Dafür steht eine *literarische* Figur: Melvilles Schreiber Bartleby.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II. Potenzialität und Profanität – Bartleby und das Experiment der Kontingenz

Die bisherigen Überlegungen haben die These vertreten, dass Agambens Bezug auf eine messianische Figur in seinen Diskursen über Zeit oder Bild theoretisch unterbestimmt bleibt und durch die Frage nach den Modalitäten messianischer Zeiterfahrung überlagert wird. Tatsächlich wird ein Subjekt *Messias* vorausgesetzt, etwa durch den paulinischen Bezug oder die zitierte Formulierung Benjamins, dass jede Sekunde – oder jedes Bild – Pforte für den Eintritt dieses Messias sein könnte. Im Rahmen der Zeitreflexionen schien jedoch eher eine bestimmte Praxis messianisch bestimmt zu sein: Die Praxis nämlich, die darin besteht, messianische Zeit im *kairós* zu ergreifen, oder – wie bei Debord oder dem historischen Subjekt – eine bestimmte Arbeit an Bildern und ihrer zeitlichen und begrifflichen Ladung vorzunehmen. Allerdings benennt Agamben auch konkrete messianische Figuren. In diesem und im nächsten Kapitel interessieren zwei solcher Prädikationen: Bartleby, die Figur des Schreibers aus Melvilles gleichnamiger Erzählung, erscheint in einem Text von 1993 als »neuer Messias« (*nuovo Messia*) (B 71/87) und der Mann vom Lande aus Kafkas Parabel *Vor dem Gesetz* erhält in *Homo sacer* von 1995 eine weiter unten genauer zu bestimmende messianische Aufgabe. Gemäß der skizzierten Übergängigkeit der Bezüge handelt es sich um *literarische* Figuren, die mit dem theologischen Begriff gedeutet werden – oder, in umgekehrter Perspektive, um eine Deutung des theologischen Begriffs anhand literarischer Figuren.

Bei den bisherigen Überlegungen wurden einige Fragen als Problemüberhänge markiert; etwa die Präzisierung des Begriffs der *Dekreation* oder *Entschöpfung* und die Frage danach, wie die Erschließung einer Möglichkeit oder Potenz für die Vergangenheit gedacht werden kann. Diese Überhänge werden im rekursiven Gang dieses Kapitels aufgegriffen. Es schlägt eine Konstellation von Texten Agambens aus den Jahren 1985 bis 2012 vor und kommentiert das Messianische anhand der Bezüge auf die literarische Figur Bartleby. Dabei geht es weniger um die leicht differierenden Bartleby-Deutungen als mehr um die je konkrete messianische Qualifizierung: In welchen Kontexten wird Bartleby messianisch konnotiert, wo fehlt eine solche Konnotation, wo erscheint sie verschoben? Zugleich können von der Figur Bartleby aus andere theologisch einschlägige Begriffe Agambens – neben der *Entschöpfung* etwa die

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unrettbarkeit – erschlossen werden. Insbesondere ermöglicht Bartleby einen Zugang zu einem weiteren Begriff aus Agambens eingangs zitierter Bestimmung des Messianischen, nämlich dem Begriff des *Vermögens* oder der *Potenz* (*potenza*): In nahezu allen Texten Agambens spielt die Idee der Potenz eine wichtige Rolle und verbindet als Relais verschiedenste Diskurszusammenhänge, wobei Agamben sie in den meisten Fällen unter Verweis auf die aristotelische Unterscheidung von Potenz (*dýnamis*) und Akt (*enérgeia*) diskutiert.[1] Leland de la Durantaye urteilt, dass Agambens Fassung des Begriffs der Potenz seine »central idea«[2] darstelle; entsprechend ausführlich ist dieser Aspekt in der Sekundärliteratur behandelt worden.[3] Die vorliegende Untersuchung schlägt zusätzlich die Überlegung vor, dass diese *Zentralität* an die – möglichen, potenziellen – Übergänge in andere Diskurszusammenhänge gebunden ist: Die Denkfigur, die Agamben im Kontext seiner Aristoteles-Diskussion als *Potenz* oder *Vermögen* entwickelt, steht in engem Bezug zu anderen Begriffen – und dies realisiert formal wie material eine *Potenz* auf der Ebene der Texte.

Neben der Potenz geht es in diesem Kapitel um einen weiteren Aspekt: In der Einleitung zu dieser Untersuchung wurde vorgeschlagen, die Zuordnung von Messianischem und Profanem in Agambens Überlegungen zur Krippe vor der Hintergrundfolie von Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* zu lesen.[4] Wurde im ersten Kapitel vor allem der Bezug Agambens auf Benjamins *Thesen* untersucht, so werden in diesem zweiten Kapitel Agambens Begriff der *Unrettbarkeit* ebenso wie seine Überlegungen zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz vor dem Hintergrund von Benjamins Verhältnisbestimmung von Messianischem und Profanem gelesen: Als Aufnahme von Benjamins Zuordnung ebenso wie als aktualisierende Fortschreibung, als Kommentar ebenso wie als Transfer in andere Kontexte.

In anderem Zusammenhang charakterisiert Clemens Pornschlegel Agambens Begriff der *Lebens-Form* als den »Versuch eines *profanen Messianismus*«[5] und verweist eben-

---

1 Vgl. vor allem *Die Macht des Denkens* im gleichnamigen Sammelband, MdD 313-330, sowie z.B. B 23-27, HS 50-59, KG 37-40, Zdb 111, NA 77f oder auch EuF 40ff. Vgl. dazu den einleitenden Essay von Daniel Heller-Roazen zu der 1999 von ihm herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen Agambens unter dem Titel *potentialities*: Heller-Roazen, What Was Never Written. Bereits hier ist anzumerken, dass die 2005 erschienene Aufsatzsammlung *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza 2005, die fast alle Aufsätze aus *potentialities* enthält und um einige zusätzliche Texte erweitert ist, in deutscher Übersetzung 2013 unter dem für Agambens Begriffsverwendung eher irreführenden Titel *Die Macht des Denkens* erschienen ist, vgl. MdD. Um der Differenzierung von *potenza* und *potere* und dem aristotelischen Bezug beim Gebrauch des ersteren Begriffs Rechnung zu tragen, wäre die Übersetzung des Titels mit *Das Vermögen des Denkens* wohl angemessener.

2 Durantaye, Agamben, xix.

3 Vgl. z.B. den präzisen Artikel von Attell, Kevin: *Art. Potentiality/Impotentiality*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 159-162, der ebenfalls von der »centrality of this doctrine of potentiality« für Agamben spricht, ebd., 162. Vgl. auch Heller-Roazen, What Was Never Written, v.a. 14-18, sowie die konzise Deutung bei Durantaye, Agamben, 4-7. Auch Colebrook und Maxwell halten die Potenz für das bei Agamben dominierende Konzept, vgl. Colebrook/Maxwell, Agamben, 29.

4 Vgl. zu Agambens Rezeption des *Theologisch-politischen Fragments* nochmals z.B. Durantaye, Homo profanus, v.a. 32-48, sowie Durantaye, Agamben, 372-382.

5 Pornschlegel, Die Ausnahme und die Regel, 189.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

falls auf Benjamins *Theologisch-politisches Fragment*. Tatsächlich denkt Agamben, wie bereits angedeutet, Profanes und Messianisches nicht nur mit dem Bild zweier Pfeilrichtungen eng zugeordnet, sondern scheint beides tendenziell zu vermischen, sodass Pornschlegels Formulierung zutreffend sein dürfte. Dazu kommt indessen ein weiterer Aspekt: Über das *Theologisch-politische Fragment* schreibt Irving Wohlfahrt, der Pfeil des Profanen sei »[m]it einem Wort: […] profan, nicht profanierend«[6]. Vivian Liska hat sich auf diese Formulierung bezogen, um Agambens Fassung des Messianischen von Benjamin zu unterscheiden: Sie kritisiert Agambens Rede von einer *Strategie* des Mannes vom Lande bei Kafka und setzt dagegen die These, dass Benjamin »nicht die zielstrebige – also ›strategische‹ – Deaktivierung des Gesetzes im Blick [habe]. Nicht an dessen profanierender Ungültigkeitserklärung ist die Herbeiführung des Reichs auszurichten, sondern am profanen und irdischen Glückstreben der Menschheit selbst«[7]. Mit der Differenzierung von *Profanem* und *Profanierendem* ist ein zentraler Punkt zur Bestimmung von Agambens Messianismus berührt: Tatsächlich geht es offenbar, wie vor allem im dritten Kapitel dieser Untersuchung zu zeigen ist, um eine bestimmte *Tätigkeit*, die unter anderem als Deaktivierung oder Entschöpfung beschrieben werden kann. Dann ginge es auch darum, das Profane aktiv herzustellen und auf diese Weise eine messianische Lebensform zu realisieren – also um einen dezidiert *profanierenden* Messianismus.

Bevor dem weiter nachgegangen werden kann, muss zunächst Agambens Denken der Potenz skizziert werden; das Referat im Folgenden stützt sich primär auf die Fassung der Diskussion in *Homo sacer*. Agamben geht davon aus, dass »Potenz und Akt […] für Aristoteles vor allem Kategorien der Ontologie (*categorie dell'ontologia*) [sind], zwei Modi, ›in denen das Sein gesagt wird‹ (*due modi ›in cui l'essere si dice‹*)« (HS 59/55).[8] Auf diese Weise wird das Vermögen, wird die Potenz nicht lediglich als logische Voraussetzung eines Akts, einer Verwirklichung, gedacht, sondern erhält die ontologische Qualität einer Seinsmodalität – eine Aristoteles-Interpretation, die, so Eva Geulen, eine »keineswegs kanonische« ist.[9] Diese ontologische Lesart der Potenz stellt zugleich die Frage nach der Qualifizierung ihrer Existenz als solcher, unabhängig von ihrer Ausrichtung auf den Akt. Diese Perspektive nimmt der fünfte Teilband des zweiten Teils von *Homo sacer* auf, die 2012 unter dem Titel *Opus Dei* publizierte *Archäologie des Amts*, die einer »kommenden Philosophie« (*filosofia che viene*) (OD 202/147) die Aufgabe zuweist, eine »Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots zu denken« (OD 202/147). Damit wird eine Ontologie anvisiert, die nicht von dem her denkt, was operativ ausgeführt, ins *opus* gesetzt wird.

Wie aber ließe sich das Vermögen *als solches* und *autonom* (vgl. HS 55/52) denken? Tatsächlich muss der Potenz, dem Vermögen, offenbar eine Existenz unabhängig von der konkreten Verwirklichung eignen: Das Vermögen müsste auch dann existieren, wenn

6 Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 182.

7 Liska, Als ob nicht, 81.

8 Vgl. auch die ähnliche Bestimmung in *Opus Dei*: »In diesem Sinne ist die Unterscheidung von Potenz und Akt bei Aristoteles zweifelsohne ontologisch (*dynamis* und *energeia* sind ›zwei Weisen, vom Seienden zu sprechen‹)«, OD 99/72.

9 Geulen, Agamben, 46.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es nicht zu einer Handlung führt. So behalte etwa ein Kitharaspieler das Vermögen zu spielen auch dann, wenn er nicht spielt (vgl. HS 55, B 13f, MdD 317f) – seine Potenz zu spielen muss ihm also unabhängig von der konkreten Aktualisierung zugeschrieben werden können. Bereits hier deutet sich an, inwiefern Bartleby, der Schreiber, der sein Schreibvermögen *nicht* umsetzt, Emblem für Agambens Potenzdenken sein kann: Bartleby kann *potenziell* auch dann schreiben, wenn er es *aktuell* vorzieht, dies nicht zu tun.

Wie ist diese Existenz des Vermögens zu denken? Agamben zufolge besitzt die Potenz bei Aristoteles einen »doppelten Aspekt« (HS 57/54): Einerseits ist sie die positive *Potenz-zu* einer Handlung, ist also ein Vermögen, das sich in einem Akt realisieren kann. Zugleich muss jedoch denkbar sein, dass sich diese Potenz auch *nicht* in den entsprechenden Akt umsetzt – nur dann nämlich handele es sich um eine Potenz, um eine *Möglichkeit*, und keine *Notwendigkeit*. Jede *Potenz-zu* muss demnach zugleich auch als eine »*Potenz nicht zu* (tun oder sein)« (HS 56/52), eine »*adynamía*« (HS 56/52), gedacht werden (vgl. B 23f, KG 37). Diese *adynamía* als negative Potenz ist nicht als Impotenz oder Ohnmacht zu verstehen:[10] Vielmehr handele es sich um das Vermögen, einen konkreten Akt *nicht* zu setzen (vgl. MdD 322f), um eine *Potenz-nicht-zu*. Nur in diesem doppelten Modus kann Potenz *als solche*, als Potenz, verstanden werden: Wäre sie lediglich *Potenz-zu*, so würde sie sich immer in einen Akt umsetzen müssen – und wäre mithin von dem Akt, auf den sie sich richtet, nicht zu unterscheiden (vgl. B 13f, 23f). Gerade dann hätte sie aufgehört, Potenz im Gegensatz zur Notwendigkeit zu sein: Die Potenz, so formuliert Agamben, »*vermag* […] den Akt, indem sie vermag, ihn nicht zu verwirklichen, sie vermag die eigene Impotenz *souverän*« (può *l'atto potendo non realizzarlo, può* sovranamente *la propria impotenza*) (HS 56/52f, Hervorhebungen im Original).

Dann allerdings muss bestimmt werden, wie sich der doppelte Aspekt der Potenz beim Übergang in den Akt darstellt, wie sich also überhaupt ein Übergang zum Akt vollziehen kann. Agamben verweist auf eine Formulierung aus der aristotelischen *Metaphysik*, die er als Beschreibung dieses Übergangs liest, und legt die Umsetzung einer Potenz in den Akt als *Ablegen* der negativen Potenz aus:[11] »Das Vermögende kann erst dann zum Akt übergehen, wenn es die Potenz, nicht zu sein (seine *adynamía*), ablegt« (HS 56/53, vgl. B 58/79). Mit diesem Ablegen der Potenz-nicht-zu bezieht sich die Potenz auf sich selbst: Sie vermag den Aspekt der Potenz-nicht-zu; im Übergang zum Akt vermag sie es, »nicht nicht zu können« (*non non-potere*) (B 58/79). Nur auf diese Weise ist Potenz *als Potenz* im Gegensatz zur Notwendigkeit einerseits und zur Unmöglichkeit andererseits gedacht – denn

> »[d]ieses Ablegen der Impotenz bedeutet nicht ihre Zerstörung, sondern im Gegenteil ihre Erfüllung; die Potenz wendet sich auf sich selbst zurück, um sich sich selbst zu

10 Darauf weist z.B. Attell, Potentiality/Impotentiality, 160, hin. Durantaye, Agamben, 5, argumentiert außerdem, dass die negative Potenz gerade deshalb nicht als Unvermögen oder Mangel zu verstehen ist, weil sie gar nicht vom Akt her, also nicht als der Verwirklichung untergeordnet, zu denken ist.

11 Vgl. in der *Metaphysik* 1047a, 24-26: Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie.* Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam Verlag 2000, 225, und die Zitate bei Agamben, HS 56/53, B 57/79 oder auch MdD 326.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben« (*Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa*) (HS 56/53).[12]

Wie angedeutet versteht Agamben den aristotelischen Begriff der *dýnamis* auch im Sinne einer *Möglichkeit*: In dem Text *Die Macht des Denkens* (*La potenza del pensiero*, MdD 313-330) von 1986[13] weist er darauf hin, dass die Bedeutungen *Potenz* und *Möglichkeit* nicht zu trennen seien (vgl. MdD 316). Entsprechend interpretiert er das Verhältnis von Potenz und Akt je nach dem Kontext seiner konkreten Untersuchung nuanciert anders: In *Die Macht des Denkens* akzentuiert er vor allem die Tatsache, dass die Potenz im Akt nicht abgeschafft, sondern im skizzierten Sinne einer *Selbstgabe* erhalten und vervollkommnet wird. Die Folgen eines solchen Verständnisses deutet Agamben in wenigen Sätzen für Philosophie, Ästhetik, Politik und schließlich für das Verständnis des Lebens als solchem an – die skizzierte Denkfigur wird also strukturell in verschiedenste Kontexte transferiert, in denen sie ihre Valenz entfalten kann:

> »Die Konsequenzen dieser Gestalt der Potenz, die sich erhält und im Akt vermehrt, indem sie zur Selbst(zu)gabe wird, müssen wir erst noch ermessen. Sie zwingt uns dazu, nicht nur das Verhältnis zwischen Akt und Potenz, zwischen Möglichem und Wirklichem, von Grund auf neu zu durchdenken, sondern ebenfalls, in der Ästhetik, den Status des künstlerischen Aktes und des Kunstwerks sowie, in der Politik, das Problem des Erhalts der konstituierenden Macht in der konstituierten Macht neu zu konzipieren. Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als Vermögen gedacht werden soll, das seine eigenen Formen und Verwirklichungen stets übersteigt« (MdD 329f).

In *Bartleby oder die Kontingenz* von 1993 spitzt Agamben die Argumentation zur Frage zu, wie angesichts des Ablegens der Potenz-nicht-zu beim Übergang zum Akt das zu denken ist, »das nicht sein konnte, sobald das Mögliche Wirklichkeit geworden ist« (B 58/79). Wie zu zeigen ist, übernimmt in diesem Text Bartleby als messianische Figur die soteriologische Funktion der Rettung dieser nicht realisierten Möglichkeiten, indem er eine Art »Gleichgewicht […] zwischen dem Sein-Können und dem Nicht-sein-Können« (*bilico* […] *tra il poter essere e il poter non essere*) (B 64/83) herstellt: Agambens Interpretation des Verhältnisses von Akt und Potenz ermöglicht es, jeden gesetzten Akt, jede Wirklichkeit mit der jeweils eigenen Potenz in Verbindung zu bringen.

In *Homo sacer* von 1995 führt Agamben die Diskussion im politisch-philosophischen Zusammenhang der Beziehung von konstituierender und konstituierter Gewalt ein und interpretiert das Verhältnis wiederum anders:[14]

---

12 In *Die Macht des Denkens* formuliert Agamben analog, dass nur »derjenige wirklich vermögend [ist], der im Augenblick des Übergangs zum Akt sein eigenes Vermögen-nicht-zu weder schlichtweg auflöst noch hinter sich zurücklässt, sondern vielmehr das Vermögen-nicht-zu als solches in den Akt übergehen lässt; allein derjenige also, der fähig ist, seine Potenz nicht nicht zu aktualisieren«, MdD 328.

13 Wie erwähnt dürfte die Übersetzung von *La potenza del pensiero* mit *Die Macht des Denkens* nicht ganz präzise sein; angemessener wäre wohl die Übersetzung *Das Vermögen des Denkens*. Vgl. die englische Übersetzung von Daniel Heller-Roazen unter dem Titel *On Potentiality*, PO 177-184.

14 Eva Geulen hat überzeugend argumentiert, dass »Agambens Überführung erkenntnistheoretischer bzw. fundamentalontologischer Motive in politische und umgekehrt, argumentative Ver-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Während er das authentische Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität (*il paradigma della sovranità*) gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nichtsein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns (*bando sovrano*), der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *souverän* gründet (*La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'Essere si fonda* sovranamente)« (HS 57/54).

Dem ist in diesem Kapitel genauer nachzugehen. Um *Potenzialität* und *Profanität* in ihrer Beziehung zum Messianischen zu bestimmen, geht die Untersuchung folgendermaßen vor: Zunächst werden zwei Texte aus Agambens Buch *Idea della prosa* von 1985 diskutiert (II.1). Es folgen Überlegungen zu *La comunità che viene* von 1990, die neben Bartleby auch die Figuren Robert Walsers behandeln (II.2). Von besonderem Interesse ist Agambens Essay *Bartleby o della contingenza* von 1993, dem Bartleby nicht nur den Titel gibt, sondern der die literarische Figur dezidiert als *neuen Messias* entwickelt (II.3). Die vorliegende Untersuchung schlägt außerdem vor, den im Römerbriefkommentar als messianische Modalität beschriebenen Begriff der *Erfordernis* (*esigenza*) vor dem Hintergrund des spezifischen Vergangenheitsbezugs Bartlebys zu interpretieren (II.4). Im Anschluss werden die variierten Bartleby-Deutungen in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* von 1995 sowie in *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* von 2012 referiert (II.5). Dass Bartleby seine messianische Funktion in *Homo sacer* an eine andere literarische Figur, nämlich Kafkas Mann vom Lande, abtreten wird, leitet zum nächsten Kapitel dieser Arbeit über.

II.1 Bartleby als Student und seine limbische Natur

Melvilles Figur Bartleby tritt in zwei der insgesamt 33 kurzen Texte in Agambens *Idea della prosa*[15] auf. In beiden Fällen handelt es sich um einen Verweis gegen Ende des jeweiligen Textes, der die literarische Figur einführt, um die Argumentation zuzuspitzen

---

werfungen zeitigt, deren kumulativer Effekt in der Ausbildung von Aporien besteht«, Geulen, Eva: *Agambens Politik der Nicht-Beziehung*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 59-69, hier 59. Auf das Problem weist auch Durantaye, Agamben, 234, hin. In der Perspektive dieser Untersuchung ist vor allem Geulens Rede von der *Überführung* verschiedener Motive von Interesse, denn genau dieses Verfahren versucht die vorliegende Untersuchung auch mit Bezug auf Agambens Gebrauch theologischer Begriffe nachzuzeichnen.

15 Das Buch erschien im italienischen Original 1985 und 2002 in einer um drei Texte erweiterten und illustrierten Neuausgabe. Eine deutsche Übersetzung erschien zunächst 1987; 2003 folgte eine Neuausgabe, die auch die Illustrationen der italienischen Ausgabe übernimmt, unter dem Titel: *Idee der Prosa*. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle IP und Seitenangabe im Fließtext zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich zitieren die zweite Auflage der italienischen Neuausgabe: *Idea della prosa*. Nuova edizione illuminata e accresciuta, Macerata: Quodlibet ^{2}2013 (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder auf einen anderen Horizont hin zu öffnen[16] – und auffälligerweise wird sie in beiden Fällen in einen im weitesten Sinne religiösen oder theologischen Zusammenhang eingespannt: In der *Idee des Studiums* (*Idea dello studio*) (IP 51-54/43ff) steht Bartleby für die Selbstüberschreitung der »messianische[n] Spannung des Studiums« (IP 54); in der *Idee der Politik* (*Idea della politica*) (IP 67ff/59f) erscheint die »vorhöllische Natur« des *limbus puerorum* als das »Geheimnis Bartlebys« (IP 68). Beide Zusammenhänge und die Relation von Bartleby zur jeweiligen *Idee* sind im Folgenden zu präzisieren.[17]

II.1.a) Jenseits der Vollendung – Bartleby und die messianische Spannung des Studiums

Die *Idee des Studiums* entwickelt Agamben, unter Verweis auf die jüdische Geschichte ebenso wie auf die aristotelische Unterscheidung von aktiver und passiver Potenz, als eine spezifische Polarität: Studium ist auf Vollendung, auf Umsetzung in ein Werk ausgerichtet – zugleich aber als solches »unendlich und unvollendbar« (*in sé interminabile*) (IP 52/44). Diese Spannung überschreitet sich, so argumentiert Agamben gegen Ende des Textes, in der literarischen Figur des Schreibers Bartleby – sodass das Studium »zu seiner wahren Natur zurück« (IP 54/45) finden könne. Aber warum ist das Studium durch eine *messianische* Spannung charakterisierbar und wie ist ihre Selbstüberschreitung zu beschreiben? Mit dem Hinweis, dass der Begriff *Talmud* übersetzt *Studium* bedeutet, verortet Agamben die Praxis des Studiums zunächst im Kontext der jüdischen Religionsgeschichte: Während des babylonischen Exils und potenziert nach der Zerstörung des Zweiten Tempels sei, so referiert Agamben, weniger die *Ausübung* des Kults als vielmehr sein *Studium* identitätsstiftend geworden.[18] So vermittelt kann Agamben die Figur des Studierenden soteriologisch deuten; der aufgerufene Kontext der jüdischen Geschichte legt dabei die *messianische* Interpretation nahe:

> »Der Gestalt des Studierenden, in jeder Tradition geehrt, wächst so eine messianische Bedeutung (*un significato messianico*) zu, die in der heidnischen Welt unbekannt ist: da

16 Alex Murray identifiziert für Agambens Verweise auf Kafkas Spule Odradek überzeugend die doppelte Perspektive einer Lektüre *und* Transformation eines literarischen Textes, vgl. Murray, Agamben, 102. Von Bedeutung für diese Untersuchung ist der Hinweis deshalb, weil diese Doppelung Agambens Rekurse nicht nur auf literarische, sondern auch auf *theologische* Texte orientieren dürfte.

17 Die Originalausgabe von *Idea della prosa* von 1985 umfasste nur 30 Texte; für die Neuausgabe 2002 wurden unter anderem *Idee des Studiums* und *Idee der Politik* hinzugefügt. Da die im Folgenden zu behandelnden Texte also nachträglich hinzugefügt wurden, stellt sich die Frage nach der Plausibilität der in diesem Kapitel vorgeschlagenen chronologischen Abfolge. Alle drei zusätzlichen Texte erschienen aber bereits in der deutschen Übersetzung von 1987, vgl. Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, München/Wien: Carl Hanser 1987, 38-41, 53ff sowie 93-96. Vgl. dazu Durantaye, Agamben, 410, der darauf hinweist, dass die drei Kapitel nicht nur in der deutschen, sondern auch in der englischen und französischen Übersetzung bereits *vor* der italienischen Neuausgabe publiziert wurden.

18 Den Hinweis auf das Studium der Torah, das an die Stelle der Opferriten trete, nimmt Agamben 2012 in *Opus Dei* im Rekurs auf Guy Stroumsa wieder auf, legt ihn aber in diesem Kontext unter Bezug auf die Liturgie aus, vgl. OD 33/26.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> es bei der Gestalt des Studierenden um die Frage der Erlösung geht (*è in questione la redenzione*), verbindet sich sein Anspruch unmittelbar mit dem Heilsanspruch des Gerechten (*la sua pretesa si confonde con quella del giusto alla salvezza*)« (IP 51f/43).

Allerdings ist diese soteriologische Ausrichtung des Studiums für Agamben nicht lediglich religionsgeschichtliche Besonderheit; vielmehr entwickelt er sie als *Hinterlassenschaft* und reichert auf diese Weise die *Idee des Studiums* begrifflich an: Die »soteriologische Polarität des Studiums« (IP 51/43) gehöre demzufolge zu den »*Vermächtnissen* des Judentums« (IP 51/43, Hervorhebung: HR), sodass der Studierende von einem »messianische[n] *Erbe*, für das er einsteht« (IP 52/44, Hervorhebung: HR), angeleitet werde. Dieser messianisch konnotierten Ausrichtung auf Vollendung steht andererseits entgegen, dass das Studium als solches nicht vollendet werden könne. Agamben plausibilisiert diesen Aspekt unter Rekurs auf konkrete *Erfahrungen*:

> »Wer das stundenlange Vagabundieren in Büchern kennt, bei dem jedes Bruchstück, jede Chiffre, jedes Initial, auf das man stößt, einen neuen Weg zu eröffnen scheint, der indes einem neuen Fund zuliebe sogleich wieder aufgegeben wird […], der weiß, daß das Studium nicht nur kein Ende haben kann, sondern auch keines wünscht (*lo studio non soltanto non può propriamente aver fine, ma nemmeno desidera averla*)« (IP 52/44).

Die religionsgeschichtlich eingeführte Hinterlassenschaft der Ausrichtung auf Vollendung und die konkrete Erfahrung der Endlosigkeit des Studiums erzeugen eine Spannung, die Agamben philosophisch einholt: Er vergleicht das Studium mit der Potenz, dem *Vermögen* (*potenza*) (vgl. IP 52/44) der aristotelischen Unterscheidung von Potenz und Akt. Die Spannung des Studiums erscheint so der Differenzierung von *potentia passiva* und *potentia activa* analog: Erstere ist »reine Leidenschaft und virtuell unendlich« (IP 53/44), entspricht also der beschriebenen Erfahrung, letztere ist, wie das messianische Erbe, auf die Umsetzung in einen Akt ausgerichtet. Das Studium wird auf diese Weise als Zeitraum der *Potenz*, des *Vermögens* entwickelt – und unterhält eine problematische Beziehung zum Akt: »[W]enig ist bitterer als der allzu lange Aufenthalt in der Sphäre der reinen Potenz« als einem Zustand des »fortwährenden Aufschub[s] des Aktes« (IP 53/45).

Überlegungen zum Begriff des Vermögens oder der Potenz durchziehen auch *Idee der Prosa* in unterschiedlichen Variationen.[19] Die *Schwelle*, die das Buch eröffnet, führt als literarisch angelegter Text zu diesem Begriff: Damaskios, das letzte Oberhaupt der neuplatonischen Schule, arbeitet, so erzählt es Agamben, an einem Buch über das erste Prinzip und den »Ursprung des Denkens« (IP 11). Während Damaskios einen Gedanken auf seiner Schreibtafel notieren will, erinnert er sich an die Passage aus *De anima*, in der Aristoteles »den passiven Verstand mit einer Tafel vergleicht, auf der nichts geschrieben steht« (IP 12/11f). Mit diesem Bild kann Agambens Damaskios schließen:

19 Leland de la Durantaye stellt das *Idee der Prosa* gewidmete Kapitel seiner Agamben-Monographie entsprechend unter den Titel *The Pure Potentiality of Representation*, vgl. Durantaye, Agamben, 121-155; dieser Titel dürfte Agambens Verweis auf das »reine Vermögen der Darstellung« (*la pura potenza della rappresentazione*), IP 13/12, zitieren.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Die äußerste Grenze, die das Denken erreichen kann, ist nichts Seiendes, kein Ort oder Ding, selbst ohne alle Eigenschaft, sondern sein eigenes absolutes Vermögen, das reine Vermögen der Darstellung selbst (*la propria assoluta potenza*, *la pura potenza della rappresentazione stessa*): die Tafel zum Schreiben! Was er [d.i. Damaskios, HR] bis dahin für das Eine und schlechthin Andere des Denkens gehalten hatte, war also nur die Materie, nur das Vermögen des Denkens (*soltanto la materia*, *soltanto la potenza del pensiero*)«[20] (IP 13/12).

Der Bezug zur *Idee des Studiums* verläuft nicht lediglich terminologisch über den Begriff der Potenz oder des Vermögens – vielmehr verweist leitmotivisch auch die noch leere Schreibtafel des Damaskios auf Bartleby voraus: Denn als Schreiber, der nicht mehr schreibt, hat auch Bartleby eine solche vor sich.[21] Möglicherweise plausibilisiert der Bezug zu Bartleby auch die Formulierung, mit der Agamben die Folgerung aus der Entdeckung des Damaskios beschreibt: »er konnte jetzt die Tafel zerbrechen und aufhören zu schreiben« (IP 13). Konsequenterweise kehrt der aristotelische Vergleich mit der unbeschriebenen Schreibtafel auch in dem Aufsatz über Bartleby von 1993 wieder (vgl. B 10f). Seine Entdeckung ermöglicht es Damaskios in Agambens Fassung indessen nicht nur, das Schreiben aufzugeben, sondern vielmehr »wirklich [zu] beginnen« (IP 13/12) – und analog beginnt auch Agambens Reihe der 33 *Ideen* unmittelbar nach diesem Text, mit dem Übertritt über die *Schwelle*.[22] Liest man *Idee der Prosa* von dieser Schwelle aus, geht es weniger um das in jeder *Idee* konkret Dargestellte, als mehr um das *Vermögen* zur Darstellung. Es ist dieses Vermögen, das die einzelnen Texte auf unterschiedliche Weise wiederum: *darstellen*[23] und dem der spannungsvolle Möglichkeitsraum des Studiums als Raum der Potenz entspricht. Fraglich wird damit, ob dieser potenzielle Raum nicht *verlassen* wird, wenn die Potenz sich, für den philosophischen Kontext formuliert, in einen Akt umsetzt oder das Studium zum Werk wird – denn immerhin legt Agamben seinen eigenen Text *als Schrift* vor. Wie wäre also eine Existenz des Raums der Potenz unabhängig vom Akt oder *nach* der konkreten Verschriftlichung denkbar? Wäre, wie

---

20 Die Formulierung *la potenza del pensiero* (das Vermögen des Denkens) leiht offenbar dem im Jahr 2005 erschienenen Aufsatzband Agambens *La potenza del pensiero* den Titel.

21 Auf die leere Schreibtafel als Bild für die Beziehung von Potenz und Akt und die Bedeutung dieses Bilds für Agamben weist in seinem Kommentar zur Erzählung von Damaskios auch Durantaye, Agamben, 123, hin.

22 Die Interpretation von Bernd Witte, dass Agamben sich mit der Erzählung von Damaskios seine eigene Identität als ein »›letzte[r]‹ Philosoph« zuschreibe, ist insofern überzeugend, Witte, Bernd: *Über einige Motive bei Giorgio Agamben*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 23-33, hier 32. Auf der Linie der Selbstreferenz wäre außerdem die in *Idee des Rätsels* eingeführte Figur eines Philosophen zu nennen, der die »traditionellen Formen wie Fabel, Märchen und Legende (*l'apologo*, *la favola*, *la leggenda*)« für die »einzig legitime Form der Darstellung«, IP 111/97, hält. In der unmittelbar anschließenden *Idee des Schweigens* ist von einer *Fabel* in einer *Märchen*sammlung (»*raccolta di* favole *tardo-antiche, si legge questo* apologo«), IP 115/99, Hervorhebungen: HR, die Rede, in der *Idee der Sprache II* entsprechend von einer *Legende* (*leggenda*), vgl. IP 121/105: Alle drei Darstellungsformen des ungenannt bleibenden Philosophen begegnen auch bei Agamben.

23 Vgl. ähnlich auch Durantaye, Agamben, 121 und ebd., 127.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bereits angedeutet, eine Ontologie der Potenz möglich, die sie autonom und ohne die Ausrichtung auf Umsetzung oder praktische Anwendung behandelt?

Gegen Ende der *Idee des Studiums* öffnet Agamben einen weiteren Bezugsraum. Weniger argumentativ als illustrativ führt er mehrere literarische Figuren als »äußerste, exemplarischste Verkörperung des Studiums in unserer Kultur« (*l'ultima, più esemplare incarnazione dello studio nella nostra cultura*) (IP 54/45) ein – nämlich die Studentenfiguren bei Kafka, Robert Walser und Herman Melville.[24] Als die »qualvollste Ausprägung« (*figura più stremata*) (IP 54/45) des Studiums wiederum erscheint Bartleby – wobei die Formulierung verdeckt, dass Bartleby in Melvilles Erzählung nicht als Student in dem von Agamben beschriebenen Sinne erscheint. Der Zusammenhang – und der Grund für Bartlebys Auftritt in *Idee des Studiums* – dürfte stattdessen über sein Verhältnis zur Potenz und sein Verharren in der Möglichkeit jenseits der schreibenden Verwirklichung vermittelt sein. Bartleby wird als *Ausprägung* des Studiums eingeführt, sodass Agamben an seiner Gestalt den doppelten Ansatz der Idee spiegeln und die über das Studium des Kultes nahegelegte messianische Spannung auf ihn übertragen kann – religions- und philosophiegeschichtlicher Kontext werden dabei, wie im folgenden Zitat ersichtlich, beigeordnet. Zugleich führt Bartleby Agambens Argumentation aber auch weiter, denn in ihm habe

> »die messianische Spannung des Studiums sich umgekehrt, oder besser, sich selbst überschritten. Seine Geste ist die einer Potenz, die dem Akt nicht vorausgeht, sondern folgt, die ihn für immer hinter sich läßt; eines Talmuds, der auf den Wiederaufbau des

24 Die Verkörperung des Studiums leistet in der deutschen Übersetzung überraschenderweise eine zweite Figur, die nicht recht in den Kontext der Argumentation zu passen scheint: »der Student, der Gehilfe, wie er in Romanen Kafkas und Robert Walsers auftritt«, IP 54. Der Vergleich mit Agambens italienischem Original zeigt, dass der *Gehilfe* eine Interpolation der deutschen Übersetzung ist; die Passage lautet im Original: »*lo studente, quale appare in certi romanzi di Kafka o di Walser*«, Agamben, Idea della prosa, 45. Die Einfügung des »Gehilfe[n]« steht bereits in der deutschen Übersetzung von 1987, vgl. Agamben, Idee der Prosa, 41. In der englischen ebenso wie in der französischen Übersetzung fehlt der Einschub dagegen, vgl. Agamben, Giorgio: *Idea of Prose*. Aus dem Italienischen von Michael Sullivan und Sam Whitsitt, Albany, New York: State University of New York Press 1995, 65, sowie ders., *Idée de la prose*. Aus dem Italienischen von Gérard Macé, Paris: Christian Bourgois 1998, 47. Für diese Einfügung in der deutschen Version sind mehrere Erklärungen denkbar: Möglicherweise versucht die deutsche Übersetzung einen Bezug auf Walsers Roman *Der Gehülfe* herzustellen, vgl. Walser, Robert: *Der Gehülfe*. Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, zehnter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [15]2016. Der Protagonist dieses Romans ist indessen kein Student in der von Agamben skizzierten Weise, sodass der Einschub die Argumentation tendenziell verunklart. Stattdessen könnte sich Agamben auf Walser Prosastück *Der Student* beziehen, vgl. Walser, Robert: *Der Spaziergang*. Prosastücke *und* Kleine Prosa. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, fünfter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [14]2016, 207-212. Die Verbindung von Gehilfen und Studenten begegnet allerdings, so eine zweite mögliche Erklärung, auch in Benjamins Kafka-Essay: »Diese Gehilfen gehören einem Gestaltenkreis an, der das ganze Werk Kafkas durchzieht. Von ihrer Sippe ist so gut der Bauernfänger […] wie der Student«, Benjamin, GS II, 414. In diesem Kontext wiederum verweist Benjamin auf Walsers *Der Gehülfe*, sodass mindestens die Doppelung von Walser und Kafka bei Agamben ihr Vorbild bei Benjamin haben könnte; vermutlich handelt es sich entsprechend bei der Einfügung des »Gehilfe[n]« in der deutschen Übersetzung um einen Bezug auf Benjamins Kafka-Aufsatz. Vgl. im Übrigen auch Agambens Text *Die Gehilfen*, PR 23-29, mit Verweisen unter anderem auf Kafka, Benjamin und Walser.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Tempels nicht nur verzichtet, sondern ihn schlechtweg vergessen hat« (*Qui la tensione messianica dello studio si è rovesciata, o, piuttosto, è andata oltre se stessa. Il suo gesto è quello di una potenza che non precede, ma segue il suo atto, se l'è lasciato per sempre alle spalle; di un* Talmud *che non soltanto ha rinunciato alla riedificazione del Tempio, ma lo ha addirittura dimenticato*) (IP 54/45).

In *erstens* der aristotelischen Terminologie verbleibt Bartleby in der Potenz, ohne zu handeln – aber auf eine Weise, die nicht den unendlichen Aufschub des Aktes bedingt, sondern sich jenseits des Aktes, jenseits der Ausrichtung auf Vollendung situiert. Analog steht *zweitens* – religionsgeschichtlich vermittelt – der Talmud Bartlebys jenseits jeder soteriologischen Ausrichtung auf den Wiederaufbau des Tempels. Hier wird eine Potenz jenseits der Relation zum Akt und eine Praxis ohne Ausrichtung auf zukünftige Vollendung anvisiert – allerdings wird beides im *literarischen* Paradigma beschrieben, sodass sich der religionsgeschichtliche und der philosophische Bezug auch innerhalb von Agambens Text überlagern. Das *Vergessen* als Begründung für den Verzicht auf den Wiederaufbau grundiert auch Bartlebys zweiten Auftritt innerhalb von *Idee der Prosa*, nämlich in dem Text *Idee der Politik*, der den theologischen Topos des Limbus kommentiert. Zusätzlich stellt eine im italienischen Original von *Idee des Studiums* unmittelbar an die zuletzt zitierte Passage angefügte und in der deutschen Übersetzung nicht übernommene Parenthese einen weiteren Bezug zwischen beiden Texten her, indem sie explizit auf das *Studium* der ungetauften Kinder und der paganen Philosophen im *Limbus* verweist.[25] Den Limbus erwähnen indessen nicht nur die italienische Version von *Idee des Studiums* und *Idee der Politik*, sondern er wird auch im Text *Vom Limbus* (*Dal Limbo*) in *La comunità che viene* mit wörtlichen Übernahmen aus *Idee der Politik* diskutiert.[26] In *Vom Limbus* folgt ein Verweis auf den Zustand der Welt nach dem Jüngsten Tag (vgl. KG 13/12), der in dieser Welt jedoch nicht Bartleby oder ungetaufte Kinder, sondern die Figuren Robert Walsers ansiedelt, die wiederum mit einer Figur Kafkas verglichen werden. In mehrfacher Hinsicht sind die entsprechenden Texte motivisch und referenziell eng verwoben.

Die messianische Konnotation wird in *Idee des Studiums* durch den Verweis auf die jüdische Religionsgeschichte plausibel. Allerdings gibt es noch einen weiteren Bezug, der das messianische Begriffsregister erklären könnte. Zumal der Bezug auf Kafka und Walser deutet nämlich an, dass sich der Text, wie Vivian Liska überzeugend gezeigt hat, auch als Variation auf eine Passage in Benjamins Kafka-Essay lesen lässt.[27] Benjamin verweist auf Kafkas *neuen Advokaten* Doktor Bucephalus, der die Gesetzbücher zwar

25 Die Parenthese lautet: »(Questi studenti studiano come, dopo la fine dei tempi, potrebbero studiare, nel limbo, i bambini non battezzati o i filosofi pagani, che non hanno più nulla da sperare, né dal futuro né dal passato.)«, Agamben, Idea della prosa, 45; also etwa: »Diese Studenten studieren so, wie, nach dem Ende der Zeit, im Limbus, die ungetauften Kinder oder die heidnischen Philosophen studieren könnten, die weder von der Zukunft noch von der Vergangenheit noch etwas zu erhoffen haben«. Die Passage fehlt auch in der ersten deutschen Übersetzung von 1987.

26 Auf den Limbus verweist Agamben im Übrigen auch 2019 in seinem Text über Peter Handkes Zeichnungen, vgl. ZuB 11, in dem er Handkes Zeichnungen als Marginalien bezeichnet, die am Rand des Textes und zugleich »wie der Limbus nach der Ansicht der Theologen […] *in ora inferni*, am Rand der Hölle stehen«, ebd.

27 Vgl. Liska, Als ob nicht, v.a. 82-86, und Liska, The Messiah before the Law, v.a. 171ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

studiert, die Gesetze jedoch nicht mehr anzuwenden scheint. Das Motiv eines nicht ausgeführten, sondern studierten Rechts kommentiert Benjamin folgendermaßen:

> »Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit. Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium. Und doch wagt Kafka nicht, an dieses Studium die Verheißungen zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat. Seine Gehilfen sind Gemeindediener, denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam«[28].

In der Diskussion über den Kafka-Essay im Briefwechsel mit Scholem entwickelt Benjamin das Studium außerdem als *messianische Kategorie*:

> »Hiermit hängt die Frage der Schrift zusammen. Ob sie den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird. […] Daß ich den Aspekt der Offenbarung für Kafkas Werk nicht leugne geht schon daraus hervor, daß ich – indem ich sie für ›entstellt‹[29] erkläre – den messianischen für sie anerkenne. Kafkas messianische Kategorie ist die ›Umkehr‹ oder das ›Studium‹«[30].

Auf das Motiv des studierten Gesetzes rekurriert Agamben in späteren Texten mit messianischer Konnotation (vgl. z.B. AZ 76f und v.a. HH 200 sowie Kapitel III.1.e dieser Untersuchung); die Kontroverse Benjamins mit Scholem um die Frage nach der abhanden gekommenen Schrift kommentiert er in *Homo sacer* (vgl. HS 61-66 und unten Kapitel III.1.c). Für die *Idee des Studiums* ist die Überlegung von Interesse, dass Agamben die messianische Qualifizierung des Studiums, wie Liska nahelegt, aus der Diskussion um Benjamins Aufsatz übernehmen könnte. Während aber für Benjamin *Umkehr* oder *Studium* messianische Kategorien darstellen, so scheint Agamben, wie zitiert, mit einer signifikanten Verschiebung eine *Umkehrung* der messianischen Spannung im Studium zu entwickeln: Das Studium Bartlebys ist von Verheißungen befreit – und zwar konkret deshalb, weil ihm die Ausrichtung aufs Werk fehlt, weil es als Aufenthalt in der

---

28 Benjamin, GS II, 437.

29 Vgl. dazu nochmals Benjamins oben bereits zitierte Fassung der messianischen Verrückung im Kafka-Aufsatz, in dem es um »die Entstellungen, die der Messias zurechtzurücken einst erscheinen werde«, Benjamin GS II, 433, geht: Die *entstellte* Offenbarung ist auf das Zurechtrücken durch den Messias beziehbar. Vgl. die Anmerkungen zur Kontroverse mit Scholem bei Weigel, Sigrid: *Zu Franz Kafka*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 543-557, v.a. 550ff. Weigel weist auf die Differenz in der Formulierung der Legende von der messianischen Verrückung zwischen einer »Entstellung« und dem minimalen Unterschied hin, den sie unter anderem auf die unterschiedlichen Sprachtheorien Scholems und Benjamins bezieht und als »Mißverständnis«, ebd., 551, bezeichnet. Vgl. zur Frage der Offenbarung auch den Hinweis von Eli Friedlander, dass Scholem einen Unterschied zwischen einem »Zeichen für die Existenz des Göttlichen«, nämlich der nicht zu enträtselnden Schrift, und dem Inhalt der Offenbarung aufrecht erhalte. Diesen Unterschied lehne Benjamin, so Friedlander, ab, weil ein »bloßes inhaltsleeres Zeichen der Existenz […] für ihn keine Offenbarung sein« könne, Friedlander, Eli: *Walter Benjamin. Ein philosophisches Portrait*. Aus dem Englischen von Christa Krüger, München: C.H. Beck 2013, 248f.

30 Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 167.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Potenz ohne Akt gedacht wird. Insofern korreliert es dem Studium des Gesetzes ohne dessen Anwendung. Messianisch ist weniger die Ausrichtung auf das Kommende, sondern eher deren Fehlen, das, zeittheoretisch formuliert, ins *Jetzt* führt.

In ihrem Vergleich der Qualifizierungen des Studiums in Benjamins Kafka-Aufsatz und Agambens *Idee des Studiums* markiert Vivian Liska eine Differenz, die Agambens Beschreibung genauer zu bestimmen erlaubt. Was nämlich passiert mit dem *Gegenstand* des Studiums, mit der Schrift oder dem Gesetz? In markantem Gegensatz zu Benjamin, so argumentiert Liska, sei »Agambens messianische Hoffnung mit dem Ende des Studiums der Schrift«[31] verbunden. Die Messianität des Studiums werde insofern auf ein *Ende* des Studiums, aber auch auf ein Ende der Schrift hin verschoben: Liska spricht für Agamben von einer »Aufhebung der Schrift«[32] und bilanziert: »Bei Agamben soll das Gesetz zunächst studiert statt praktiziert, aber zuletzt […] ›von Kopf bis Fuß zerstört‹ werden. […] Doch den Schritt Agambens vollzieht Benjamin nicht«[33]. Allerdings liest Liska *Idee des Studiums* mit dem späteren Aufsatz *Bartleby oder die Kontingenz*, der, so die These der vorliegenden Untersuchung, eine wiederum variierte Bartleby-Deutung und entsprechend einen anderen Gesetzesbezug vorschlägt. Tatsächlich ist dort, vermittelt über die Kabbala, von einer Zerstörung der Torah die Rede (vgl. B 72); der Kontext scheint jedoch, so wird die vorliegende Untersuchung argumentieren (vgl. Kapitel II.3.c), schöpfungstheologisch grundiert und auf die unter Bezug zur Potenz erfolgende Einführung des Begriffs der *Entschöpfung* ausgerichtet zu sein. Ein direkter Bezug zum *Studium* fehlt in diesem Text – und umgekehrt fehlen in *Idee des Studiums* Hinweise auf die Zerstörung des Gegenstands des Studiums.[34] Aufgehoben und vergessen wird stattdessen, so die hier vorgeschlagene Interpretation, die Ausrichtung auf Vollendung, auf das Werk, auf den Akt – also in diesem Sinne die Spannung des Studiums. Und aufgehoben wird, im Hinblick auf den *neuen Advokaten* formuliert, die *Anwendung* des

31 Liska, Als ob nicht, 82.

32 Liska, Als ob nicht, 84.

33 Liska, Als ob nicht, 85.

34 Möglicherweise gibt es für die vorgeschlagene Interpretation auch ein Indiz bei Liska selbst. Im Haupttext wurde bereits ihre These zitiert: »Bei Agamben soll das Gesetz zunächst studiert statt praktiziert, aber zuletzt […] ›von Kopf bis Fuß *zerstört*‹ werden. […] Doch den Schritt Agambens vollzieht Benjamin nicht«, Liska, Als ob nicht, 85, Hervorhebung: HR. In einem englischsprachigen Aufsatz formuliert Liska: »According to Agamben, the messianic task of Kafka's students no longer lies in practicing or observing the law, but in studying it, in order to *deactivate* it and ultimately let it *disappear into oblivion*. This last step is absent in Benjamin's reflections«, Liska, The Messiah before the Law, 172, Hervorhebungen: HR. Die *Zerstörung* wird also in der englischen Fassung der Argumentation durch eine *Deaktivierung* und ein schließliches *Vergessen* ersetzt. In der Tat ist die *Deaktivierung* eine Formulierung, die Agamben in späteren Texten häufig verwendet und die sich, als De-*Akt*-ivierung, auf das von ihm beschriebene Verhältnis von Potenz und Akt bezieht. Wie weiter unten zu zeigen ist, korreliert die Deaktivierung insofern auch der *Entschöpfung*. Allerdings ist wiederum fraglich, ob das Vergessen des Gesetzes eine schlüssige Deutung von *Idee des Studiums* ist: Vergessen wird, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, der *Wiederaufbau* des Tempels, also wiederum: die Ausrichtung der Potenz auf einen Akt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetzes, seine Realisierung – aber nicht das Gesetz selbst.[35] Studium erscheint bei Agamben eher als die Praxis eines Gebrauchs, der den jeweiligen Gegenstand weder zerstört noch vergisst, sondern eine andere Beziehung zu ihm erprobt.

Dem entspricht ein weiteres: Liska zeigt überzeugend, dass Benjamin am Ende seines Kafka-Aufsatzes davon spricht, dass Kafka ein Gesetz gefunden habe. Er habe es »einer Niederschrift anvertraut, die nicht nur darum seine vollendetste wurde, weil sie eine Auslegung ist«[36]; gemeint ist Kafkas Text *Die Wahrheit über Sancho Pansa*. Ein Bezug zum Gesetz im Modus einer *Auslegung* also – und wenn Liskas Deutung, dass Agamben in *Idee des Studiums* Benjamins Kafka-Aufsatz kommentiert, zutrifft, so wäre Agambens Text *gerade deshalb* selbst als Auslegung zu lesen. Auslegung und Studium sind dann genau das, was er selbst in seinem Text *performiert*: Im Modus einer kommentierenden und variierenden Auslegung ist seine *Idee des Studiums* selbst *Studium* eines Textes.[37]

In *Idee des Studiums* stehen also, so die hier vorgeschlagene Interpretation, die Umkehrung des Verhältnisses von Akt und Potenz und das Vergessen der soteriologischen Vollendung für die Selbstüberschreitung der messianischen Spannung des Studiums. So hat Bartlebys Geste für Agamben auch *befreiendes* Potenzial:

> »In ihr befreit sich das Studium von der Trauer (*lo studio si libera dalla tristezza*), die es entstellte, und findet zu seiner wahren Natur zurück. Diese liegt nicht im Werk, sondern in der Inspiration, an der die Seele sich nährt (*non è l'opera, ma l'ispirazione, l'autonutrimento dell'anima*)« (IP 54/45).

Auch der hier nicht geklärte Begriff der *Inspiration* begegnet in *Idee der Prosa* an mehreren anderen Stellen, wäre also ebenfalls in dem dichten Verweisungszusammenhang des Buches zu interpretieren.[38] Für diese Untersuchung ist die These wichtiger, dass die als jüdische Hinterlassenschaft eingeführte messianische Spannung des Studiums in Bartleby über sich selbst hinaus getreten ist: Sie wird nicht abgeschafft oder aufgelöst, sondern im Modus der Selbstüberschreitung beschrieben – und zeigt gerade so ihr *befreiendes* Potenzial. Dass Bartleby dabei als *Ausprägung* der Idee des Studiums eingeführt wird, stellt die Frage nach seiner Funktion für Agambens Texte: Ist Bartleby Paradigma in dem Sinne, dass seine Handlung in irgendeiner Weise vorbildlich wäre?

---

35 Die Bestimmung der Relation wird dadurch verkompliziert, dass Agamben den *Schreiber* Bartleby als *Studenten* bezeichnet: Wie dessen Schreiben und sein Studieren zuzuordnen sind, wird nicht ganz klar.

36 Benjamin, GS II, 437.

37 Dass das Studium keine Ausrichtung auf ein Ziel hat, überträgt Alex Murray auf einen anderen Aspekt von Benjamins Kafka-Aufsatz: Dieser wendet sich gegen psychoanalytische und theologische Interpretationen von Kafkas Werk, vgl. Benjamin, GS II, 425. Murray kommentiert: »Both the psychoanalytic and the religious readings of Kafka which Benjamin rejects are also forms of study, yet importantly they invest in something like a *telos*, a point beyond the present – the analysand cured, the coming messianic kingdom – upon which we can focus. To study the law with no possibility of practice, as Dr Bucephalus does in Kafka's ›The New Advocate‹, is to divest the law of its power, to deactivate it«, Murray, Agamben, 101. Das Studium im Sinne der Deaktivierung wäre insofern nicht als *telos* zu verstehen, es besteht lediglich in seiner Performanz. Die fehlende Ausrichtung auf ein *zukünftiges* Ziel lässt sich dabei auch messianisch-zeitlich lesen.

38 Vgl. IP 27/24, 47/39, 112/97.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oder erscheint die Figur textstrategisch als eine Art Relais, das Agamben die Exposition eines anderen Potenzbegriffs ermöglicht? Beide Interpretationen sind möglich. Theologisch werden diese Fragen wichtiger, wenn sie an die messianische Qualifizierung adressiert werden: Bartleby wird zwar hier nicht explizit als messianische Figur gezeichnet, aber in der Form einer Umkehrung der Spannung – oder, wie Agamben hinzufügt, »besser« (*piuttosto*) (IP 54/45) ihrer Selbstüberschreitung – nimmt der Text ein messianisches Moment auch für Bartleby in Anspruch. Der Verweis auf den literarischen Text ermöglicht es, eine Potenz jenseits des Verhältnisses zum Akt zu denken, die zumindest in messianisch konnotiertem Kontext steht – und diese Denkfigur wird in Agambens Bartleby-Text von 1993 aufgenommen.[39]

Zugleich lässt sich hier ein Rückbezug auf die Zeitreflexionen Agambens herstellen: Dann bestünde der ausschlaggebende Aspekt der messianischen Spannung im Modus ihrer Selbstüberschreitung *auch* darin, dass sie nichts mehr in die Zukunft verschiebt, nichts mehr von einer gegenwärtig noch ausstehenden Vollendung erwartet, keinen zukünftigen rettenden Eingriff erhofft – also nicht *im Aufschub*, sondern *jetzt* lebt.[40] Die beschriebene *Umkehrung* der messianischen Spannung lässt sich insofern auch als Inversion der messianischen Hoffnung beschreiben: Sie impliziert auch ein *Jenseits* des Gedankens von Vollendung. Dem ist weiter unten genauer nachzugehen. Indessen hat sich die Dynamik der messianischen Spannung auch im Ablauf des Textes selbst überschritten: Das Messianische ist aus dem religiösen Kontext, in dem es eingeführt wurde, über das Bild der *Hinterlassenschaft* oder des *Erbes* in den literarischen Kontext verschoben worden, hat sich auf eine literarische Figur hin *überschritten*. Dies führt nochmals zu der bereits angedeuteten Anfrage: Unklar bleibt nämlich, wie sich Agambens eigene Texte zu dem entwickelten Gedanken einer Potenz jenseits des Akts verhalten – denn sie werden als *verwirklichte* Texte vorgelegt. Das gilt zumal für die Figur Bartleby: Warum Agamben dessen Beispiel, das Schreiben einzustellen, nicht folgt, sondern diesen Gedanken vielmehr selbst im Medium der Schrift entwickelt, wird nicht eigens begründet.[41]

---

39 Dagegen spricht indessen innerhalb von *Idee der Prosa* die eher negative Konnotation der Potenz in *Idee der Macht*; dort heißt es etwa: »Aus dieser Bestimmung folgt, daß das Vermögen das Gegenteil der Lust ist. Es ist dasjenige, das niemals in Verwirklichung ist, das kein Ende hat, mit einem Wort: der Schmerz«, IP 59.

40 Von einem »Raum der Gegenwart […] frei vom Mythos einer Realisierung in der Zukunft« spricht daher überzeugend Borsò, Gesten des Lebens, 43. Borsò verweist auf das »nicht vollendbare Studium der Thora, das im Judentum entstand«, ebd.; demgegenüber geht die hier vorgelegte Interpretation davon aus, dass das *Überschreiten* der Messianität des Studiums das Drehmoment von Agambens Text darstellt: Erst durch das *Vergessen* des Wiederaufbaus des Tempels wird die Potenz des Studiums von der Trauer befreit.

41 Eine ähnliche Anfrage formuliert Witte, Über einige Motive, 33, spitzt sie allerdings stärker mit Bezug auf die Erzählung von Damaskios zu: Witte akzentuiert, ähnlich wie Liska, den Aspekt einer »Vernichtung der Schrift«, ebd. Allerdings scheint der Bezug unklar: Witte bezieht den Gedanken einer *Vernichtung* der Schrift offenbar aus der Passage, der gemäß Damaskios nach seiner Erkenntnis die Schreibtafel zerbrechen und das Schreiben beenden könne, vgl. das Zitat von IP 13 bei Witte, Über einige Motive, 32. Allerdings fügt Agamben noch einen Satz an, den Witte nicht zitiert: »er konnte jetzt die Tafel zerbrechen und aufhören zu schreiben. Oder vielmehr wirklich beginnen«, IP 13. Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass es Agamben um einen bestimmten und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für *Idee der Prosa* lässt sich eine Antwort andeuten – und zwar mit Bezug auf die eigenwillige methodische Vorgehensweise des Buchs:[42] Wie erwähnt besteht *Idee der Prosa* aus 33 kurzen Texten, die durch eine *Schwelle* (*Soglia*) ein- und ausgeleitet werden. Jeder der Texte kündigt durch seinen Titel die Beschäftigung mit der *Idee* eines Begriffes an. Überraschenderweise werden diese Ideen jedoch in den meisten Fällen nicht mit einer philosophischen Argumentation erschlossen, wie der Anklang an Platon vermuten lassen könnte.[43] Stattdessen folgen Miniaturen, deren Bezug zum jeweiligen Titel interpretativ erschlossen werden muss. So lassen sich aber auch Agambens skizzierte Überlegungen zur Unvollendbarkeit des Studiums selbstreferenziell auf die Rezeption seines eigenen Buches beziehen, das von einem Netz terminologischer Querverbindungen zwischen den Texten und den – unkommentiert als weitere mediale Schicht eingefügten – Illustrationen durchzogen ist: Die Öffnung der Texte auf ihre Potenz wird in die Rezeption verschoben. Zugleich legt sich ein Rückbezug zu den im ersten Kapitel dieser Untersuchung diskutierten Überlegungen Agambens zur Medialität der Sprache nahe, der in *Idee der Prosa* selbst hergestellt wird und daher im folgenden Abschnitt zu skizzieren ist.

II.1.b) Jenseits der Sprachverwirrung – die Sprache der messianischen Welt

Die Formulierung *Idee der Prosa* gibt nicht nur der Sammlung der 33 Ideen den Titel, sondern auch einem einzelnen Text (vgl. IP 21-24/19ff). Auch dieser Text legt, anders als sein Titel vermuten lassen könnte, zunächst keine Definition von Prosa vor, sondern fragt stattdessen nach deren Gegenteil, nach der Definition des *Verses*. Dieser wird, wie oben bereits skizziert (vgl. Kapitel I.3.f), anhand des *Enjambements* als Gegensatz von syntaktischer und metrischer Einheit definiert, der in poetischer Rede, nicht aber in Prosa-Texten möglich ist (vgl. IP 21). Wird in einem Gedicht ein Zeilensprung verwendet, so ist die syntaktische Einheit des Satzes mit der metrischen Einheit des Verses noch nicht beendet: Der Zeilensprung markiert die

> »zweideutige Bewegung, die gleichzeitig in entgegengesetzte Richtungen weist, rückwärts (Vers) und vorwärts (pro-vorsa, Prosa). Dieses Schweben (*pendenza*), dieses erhabene Zögern zwischen Bedeutung und Klang, ist die poetische Erbschaft, an der sich

---

noch genauer zu qualifizierenden *Bezug* auf die Schrift geht, der eine Deaktivierung, aber keine Vernichtung beinhaltet. Die Frage nach der *Vernichtung* wird daher weiter unten in Bezug auf das Gesetz wieder aufgenommen.

42 Die Textpraxis von *Idee der Prosa* ist häufig und ausführlich kommentiert worden. So hat Jason Maxwell vorgeschlagen, die Kombination von jeweiligem Titel und Text als die praktische Ausführung einer Kritik zu lesen, die die Spaltung von Philosophie und Poesie durch eine Art Verschränkung beider Diskurse überwindet, wie sie Agamben in früheren Büchern theoretisch entwickelt hat, Maxwell, Jason: *Art. Aesthetics*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 20ff, hier 21. In seiner genauen Analyse entwickelt Leland de la Durantaye ein ähnliches Argument; zusätzlich unterscheidet er zwischen *exoterischem* und *esoterischem* Inhalt der in *Idee der Prosa* gebotenen Texte, sodass er die Beziehung von Titel und Inhalt mit Benjamin als *allegorisch* bezeichnen kann, vgl. Durantaye, Agamben, 124f.

43 Darauf weist Maxwell, Aesthetics, 21, hin.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> das Denken zu messen hat (*questa sublime esitazione fra il senso e il suono è l'eredità poetica, di cui il pensiero deve venire a capo*)« (IP 23f/20f).

Mit dem Verweis auf das *Zögern zwischen Bedeutung und Klang* dürfte Agamben auf die Definition Valérys anspielen, die er auf das Denken überträgt. Ein Denken, das die *Erbschaft* dieses Zögerns oder Schwebens nicht ausschlägt, müsste demzufolge eine Art Zwischenraum offen halten, der weder von der einen noch der anderen Seite her abgeschlossen wird. Entsprechend blicke auch Platon, so führt Agamben den Gedanken auf die *Sprache* eng, »auf jene Idee der Sprache (*quell'idea del linguaggio*) hin, die für ihn […] weder Poesie noch Prosa, sondern deren Mitte war« (IP 24/21). Der kurze Text *Idee der Prosa* klingt so mit dem Verweis auf eine *Idee der Sprache* in der Mitte von Poesie und Prosa aus: Eine Sprache in einem Zwischenraum, wie ihn die Texte des Bandes *Idee der Prosa* auf unterschiedliche Weise exponieren. So realisieren sie das *Zögern zwischen Bedeutung und Klang*, an das die Interpretation verwiesen bleibt.

Im ersten Kapitel dieser Untersuchung wurde verfolgt, wie Agamben die Definition Valérys auf die Strategie des Gedichts hin auslegt, die Sprache selbst zur Sprache zu bringen (vgl. EoP 115 sowie Kapitel I.3.f). Strukturell analog argumentiert die sich in *Idee der Prosa* unmittelbar an den gleichnamigen Text anschließende *Idee der Zäsur* (IP 25ff): Durch die Zäsur als poetisches Mittel erscheine, so argumentiert Agamben mit Rekurs auf Hölderlin, »nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber« (IP 26), auch hier also führt die poetologische Untersuchung zum Hinweis auf Medialität. Trifft es zu, dass die Sammlung *Idee der Prosa* formal einlöst, was in dem in ihr enthaltenen Text *Idee der Prosa* anvisiert wird – ein Denken, das sich an der poetischen Erbschaft des Zögerns zwischen Klang und Bedeutung misst, eine Sprache in der Mitte von Poesie und Prosa –, so kann dies auch als Exposition der Medialität der Repräsentation gelesen werden: *Idee* der Prosa wäre dann eine Prosa, die ihr Vermögen zur Darstellung, ihre Potenz zur Repräsentation nicht in der konkreten Bedeutung aufgehen lässt, sondern zeigt: Eine Sprache mithin, die sich selbst als Sprache jenseits jeder konkreten Bedeutung, im Zögern von Bedeutung und Klang, erfahren lässt.

Damit ist ein weiterer Hinweis auf die eingangs zitierte Bestimmung des Messianischen gegeben: Das Messianische entwickelt Agamben als eine »Erfahrung des Wortes« (Zdb 151). Diese wird in der sich anschließenden Parenthese mit einander zugeordneten Verneinungen genauer qualifiziert: Eine Erfahrung des Wortes, »ohne denotativ an die Dinge gebunden zu sein und ohne selbst als ein Ding zu gelten; ohne in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben zu sein und ohne sich im Dogma zu schließen« (Zdb 151). In dem Zwischenraum zwischen unbestimmter Offenheit und dogmatischer Schließung, zwischen denotativer Bindung an die Dinge und Verdinglichung, kann man, so die These dieser Untersuchung, eine Variation auf das in *Idee der Prosa* beschriebene Schweben und Zögern, auf die Sprache im Zwischenraum lesen. Dies liegt umso näher, als die Erfahrung des Wortes in Agambens Bestimmung des Messianischen auch als eine »reine und allgemeine Potenz des Sagens« (Zdb 151) bezeichnet wird, sodass auch hier der Gedanke der *Potenz* der Repräsentation aufgenommen zu sein scheint. Dem ist weiter unten genauer nachzugehen (vgl. Kapitel IV.1); vorläufig sei hier die These vertreten, dass Agamben in seinem Römerbriefkommentar für die Beschreibung der *Erfahrung*

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Wortes auf theoretische Bausteine zurückgreift, die er in früheren Texten entwickelt und die mindestens implizit seine eigene Textpraxis beschreiben.

Allerdings kann aus der Formulierung, die Agambens Buch den Titel gibt, noch ein weiterer Bezug zum Messianischen erschlossen werden: Agamben legt diesen Bezug nicht offen; es handelt sich um einen *potenziellen* Bezug. Bei der Formulierung *Idee der Prosa* dürfte es sich nämlich, wie häufig angemerkt wurde, erneut um ein Benjamin-Zitat handeln.[44] Eine »Idee der Prosa« begegnet in mehreren Notizen aus dem Umfeld von Benjamins *Thesen*. In Ms 441 heißt es beispielsweise:

> »Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Was sich heute so bezeichnet, kann immer nur eine Sorte von Esperanto sein. Es kann ihr nichts entsprechen, eh die Verwirrung, die vom Turmbau zu Babel herrührt, geschlichtet ist. Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmälert zu übersetzen ist. Oder besser, sie ist diese Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier und er [sic] kennt keine Festgesänge. Seine Sprache ist die *Idee der Prosa* selbst, die von allen Menschen verstanden wird wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern«[45].

Entsprechend fällt laut Ms 470 die »Idee der Prosa […] mit der messianischen Idee der Universalgeschichte zusammen«[46]. *Idee der Prosa* ist mit Benjamin die Sprache des Fests ohne Feier in der *messianischen Welt*. Vor diesem Hintergrund gelesen unterhält Agambens Titel einen subkutanen Bezug zum Messianischen.[47] Wie ist dieser Bezug zu interpretieren? Weist Agambens *Idee der Prosa* mit ihrer speziellen Form lediglich auf diese messianische Welt hin, greift auf ihre Prosa aus, um sie auf die vermittelte Weise darzustellen, die ihr jetzt – vor der Schlichtung der babylonischen Sprachverwirrung – entsprechen kann? In dieser Hinsicht wäre Agambens Buch wiederum als ein ausführlicher Kommentar zu Benjamins Notiz zu lesen. Näher scheint die These zu liegen, dass Agambens Text diese *Idee der Prosa* in gewisser Weise *performiert*, also *jetzt* diesen Aspekt der messianischen Welt im Modus einer spezifischen Textpraxis zu realisieren sucht. Dann freilich würde das Messianische, ähnlich wie im ersten Kapitel dieser Untersuchung für das Verhältnis von Jetztzeit und messianischer Zeit dargestellt, *erstens* in die

---

44 Darauf weisen z.B. Geulen, Agamben, 25, Durantaye, Agamben, 143f, oder ders., Homo profanus, 33f, hin.

45 Benjamin, GS I, 1239, Hervorhebung: HR. Vgl. auch das Zitat dieses Textes als Motto von Agambens *Kirche und Reich*: KR 6.

46 Benjamin, GS I, 1238, vgl. Ms 484 und 490, ebd., 1234f, sowie Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 109, 124f, 136, 140.

47 Dass das Zitat sich keiner zufälligen Gleichheit der Formulierungen verdanken dürfte, legt der zwei Jahre vor *Idea della prosa* publizierte Aufsatz *Sprache und Geschichte. Sprachliche und geschichtliche Kategorien im Denken Benjamins*, vgl. MdD 41-63, nahe, den Durantaye, Agamben, 143f, zur Deutung des Titels heranzieht, und in dem Agamben eine Interpretation von Benjamins Ms 441 vorlegt. In diesem Aufsatz wird die »messianische Perspektive«, in die die Sprache bei Benjamin gestellt werde, ebd., 51, mehrfach unterstrichen; dass bereits in diesem Text der Verweis auf die platonische Vorstellung von Sprache »als ›ein Mittleres zwischen Prosa und Poesie‹«, MdD 58, vgl. IP 24/21, begegnet, unterstreicht die Verbindung der Texte zusätzlich.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegenwart übertragen, also in das *heute*, für das Benjamin in der zitierten Passage lediglich »eine Sorte von Esperanto« gelten lässt. Und *zweitens* würde das Messianische entgegen einem traditionellen theologischen Verständnis interpretiert, als Qualifizierung einer Methode nämlich, als eine Sprachpraxis: Messianische Sprache im Sinne der Idee der Prosa wäre dann jeweils jetzt zu realisieren und ein messianisches Ereignis erneut theoretisch weniger im Blick.

Aber ist es wirklich eine schlüssige Überlegung, dass Agamben an einer in dieser Weise messianisch zu qualifizierenden Sprachauffassung arbeitet? Dies könnte seine Auslegung von Benjamins Ms 441 in dem erwähnten Aufsatz *Sprache und Geschichte. Sprachliche und geschichtliche Kategorien im Denken Benjamins* (MdD 41-63) nahelegen: Agamben entwickelt den Begriff einer »Universalsprache der messianischen Menschheit« (MdD 51) als Sprache, »die keine Sprache mehr voraussetzt und die, da sie in sich jede Voraus-setzung und jeden Namen verbrannt hat, wirklich nichts mehr zu sagen hat, sondern einfach spricht« (MdD 59). In dieser *Idee* der Sprache scheinen, so Agamben mit Bezug auf Ms 441, die konkreten menschlichen Sprachen »wirklich an ihr messianisches Ende gelangt zu sein« (MdD 59f). Dieses *messianische Ende* präzisiert er, indem er es – grammatisch mit Wechsel in die erste Person Plural – als Abschied von *unserem* Sprachverständnis beschreibt:

> »Was hier aber endet, ist nur eine bestimmte Auffassung der Sprache und eine bestimmte Auffassung von Kultur: Jene, an die wir uns gewöhnt haben, welche jedes Werden und jede historische Überlieferung auf die unheilbare Spaltung zwischen der mitzuteilenden Sache und dem Akt der Mitteilung, zwischen Namen und Worten gründeten, und die, um diesen Preis, die Unendlichkeit und Kontinuität des historischen (und sprachlichen) Prozesses garantierten« (MdD 60).

Mit dieser Deutung wäre es denkbar, der gewöhnlichen Auffassung von Sprache eine *andere* Auffassung entgegenzusetzen und die als Sprache der messianischen Welt beschriebene *Idee der Prosa* zu verwirklichen. Agamben räumt zwar ein, dass es sich dabei um eine »schwierige Aufgabe« (MdD 61) handle – aber »das ist es, und nichts weniger als das, was ein Denken denken muss, das seinem eigenen Problem gewachsen sein möchte« (MdD 61). Genau dieses Denken scheint Agamben in seiner *Idee der Prosa* zu erproben. Signifikanterweise gibt er ein Beispiel für ein solches Denken durch den Bezug auf einen *Literaten* an – auch hier scheint also »Dichtung zu einem Laboratorium« (N 97) zu werden. Unter Rekurs auf Antonio Delfini beschreibt Agamben den Ausblick auf eine Nähe – hier von Mensch und Sprache –, die keinen Raum für *Bilder*, für Repräsentationen, bietet, und legt damit eine Variante der Schlusswendungen vor, die in den späteren Texten *Difference and Repetition* und *Nymphae* wie skizziert unter Verweis auf Benjamin eine *Zuflucht der Bilder* in Aussicht stellen:

> »In diesem Ende der Erinnerung, in dieser unerhörten Nähe zwischen dem Menschen und seiner Sprache, in der es keinerlei Platz mehr für Bilder, Buchstaben oder Grammatik gibt, müssen wir vielleicht die wahre Figur der Universalsprache der Menschheit sehen« (MdD 62).

Folgt man diesen Verweisen, so ist nicht behauptet, Agamben würde messianische Prosa im theologischen Sinne praktizieren. Vielmehr sind die potenziellen Bezüge als *mög-*

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche Interpretationsräume zu lesen, sodass seine Prosa sich in einer Tradition verortet – die ihrerseits auf Traditionen zurückgreift –, in der sie auch als messianische bezeichnet werden *kann*.

II.1.c) Jenseits des Vergessens Gottes – Bartleby und der Limbus

Der zweite Verweis auf Bartleby in *Idee der Prosa* erfolgt zur Qualifizierung der *Idee der Politik* (*Idea della politica*) (IP 67ff/59f). Auch hier legt Agamben keine Definition von Politik vor, sondern überlässt es der Interpretation, den Zusammenhang von Titel und Text zu bestimmen. Wie in der *Idee des Studiums* wird die literarische Figur auch hier mit einem religiösen Paradigma kombiniert: Der kurze Text behandelt zunächst das theologische Thema der ungetauft verstorbenen Kinder im Limbus, bevor Bartleby im letzten Absatz erwähnt wird. Auffälligerweise hat die *Idee der Politik*, wie bereits erwähnt, ein Double in *Die kommende Gemeinschaft*, in dem die Argumentation auf andere literarische Figuren zugespitzt wird. Agambens Kommentar zum Limbus beginnt mit einem Verweis auf die theologische These, dass das »Vergessen Gottes« (IP 67/59) die schlimmste Strafe sei: Noch der Zorn Gottes stelle eine Beziehung dar; wer hingegen von Gott *vergessen* wurde, befinde sich in diesem »göttliche[n] Vergessen« (*dimenticanza divina*) (IP 67/59) unterhalb der göttlichen Allwissenheit und damit jenseits jeder Möglichkeit von Rettung. Allerdings stellt, so Agamben, die theologische Tradition zugleich einen Ort bereit,

> »wo dieser Zustand nicht mehr als ein Frevel erscheint und sogar eine besondere Seligkeit (*speciale letizia*) mit sich führt: den der ungetauften Kinder (*fanciulli non battezzati*), die ohne Schuld – mit Ausnahme der Erbsünde – gestorben sind und in Gesellschaft der gerechten Heiden und Wahnsinnigen für immer in der Vorhölle weilen« (IP 67/59).

Die *Fröhlichkeit*[48] der Kinder im Limbus hat ihren Grund in einem speziellen Unwissen: Da sie die Taufe nicht empfangen haben, fehlt ihnen jede übernatürliche Erkenntnis – und damit auch das Wissen, dass sie »des höchsten Gutes beraubt sind« (IP 68/60). So kehrt sich der genitivus subiectivus, mit dem das *Vergessen Gottes* eingeführt wurde, in einen genitivus obiectivus um: »[E]s ist nicht Gott, der sie vergaß, sondern sie haben ihn je schon vergessen, und über dieses Vergessen hat das göttliche Vergessen keine

48 Die vorliegende Untersuchung schlägt eine Korrektur der zitierten deutschen Übersetzung vor: Die »speciale letizia«, die den Zustand der Kinder im Limbus beschreibt, wird in der deutschen Übersetzung als »besondere Seligkeit« wiedergegeben; analog wird im Verlauf des Textes »naturale letizia« mit »Zustand natürlicher Seligkeit«, IP 68/60, übersetzt. Beides dürfte allerdings unpräzise sein, weil das italienische Original terminologisch zwischen der *letizia* der Kinder und den *Seligen* (*beati*) unterscheidet. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Kinder im Limbus für Agamben gerade »[w]eder selig wie die Erwählten« (*Né beati come gli eletti*), ebd., sind, während ihr Körper mit dem der Seligen verglichen werden kann, nämlich »wie der der Seligen ohne Empfindung« (*come quelli dei beati, impassibili*), ebd., ist. Im deutschen Text steht beides in Spannung zur Übersetzung von *letizia* mit *Seligkeit*. Entsprechend gibt Andreas Hiepko in der Übersetzung der Parallelstelle in *Die kommende Gemeinschaft* die Formulierung »naturale letizia« mit »natürlicher *Fröhlichkeit*«, KG 12/11, Hervorhebung: HR, wieder; die vorliegende Untersuchung übernimmt diese Übersetzung auch für *Idea della prosa*.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gewalt (*contro il loro oblio resta impotente la dimenticanza divina*)« (IP 68/60). Das Vergessen Gottes – als genitivus subiectivus – wird als Strafe irrelevant und der Topos des Limbus zum Ort »natürlicher Fröhlichkeit« (IP 68). Das Motiv des Vergessens schlägt eine Brücke zurück zur *Idee des Studiums*: Der spezielle Talmud der Geste Bartlebys hatte den Wiederaufbau des Tempels vergessen und gerade so das Studium von der Trauer befreit (vgl. IP 54). Wie die Studierenden in Agambens Interpretation befinden sich auch die Kinder im Limbus in einem Raum, der auf keinerlei Vollendung ausgerichtet ist, in dem kein Mangel mehr beseitigt werden, kein Akt gesetzt werden müsste. Dieser Zwischenraum steht jenseits der Alternative von göttlichem Zorn oder göttlichem Erbarmen – und die Kinder in ihm befinden sich jenseits der Aufteilung in Selige oder Verdammte.

Entsprechend führt Agamben einen Vergleich ein, der den Auftritt Bartlebys vorbereitet. Er schreibt über die Kinder im Limbus: »Wie Briefe, die ohne Empfänger (*senza destinatario*) blieben, sind diese Auferstandenen ohne Schicksal (*senza destino*) geblieben« (IP 68/60). In Melvilles Erzählung wird gegen Ende enthüllt, dass Bartleby vor seiner Tätigkeit als Kanzleikopist im Amt für unzustellbare oder tote Briefe gearbeitet habe.[49] Auch diese Briefe befinden sich in einer Art Limbus, sind ohne Ziel unterwegs, in einem Zwischenraum ohne Möglichkeit einer Ankunft. Dürfte die Wahl gerade dieses Beispiels auf Melvilles Erzählung verweisen, so öffnet das theologische Beispiel des Limbus umgekehrt auch eine Interpretationsperspektive für die literarische Figur:

> »Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis Bartlebys (*Questa natura limbale è il segreto di Bartleby*), der antitragischsten aller Figuren Melvilles (auch wenn in unseren Augen nichts verzweiflungswürdiger scheint als sein Schicksal). Und es ist diese unaustilgbare Wurzel des ›lieber nicht‹, an der die göttliche und menschliche Vernunft zerbricht (*con la divina, anche ogni umana ragione*)« (IP 68f/60).

Wie Agamben den Zustand der Limbusbewohner als natürliche Fröhlichkeit interpretiert hatte, so ermöglicht der Schluss von diesem Paradigma auf die Figur des Schreibers, ihn gegen menschlichen Augenschein und menschliche Vernunft – und gegen die Deutung, die Melvilles Erzähler nahezulegen scheint – als *antitragische* Figur zu entwickeln. Wie die Kinder im Limbus einen Zwischenraum besetzen, so scheint Bartlebys Ablehnung der Schreibertätigkeit einen analogen Raum jenseits einer Aktualisierung der Potenz zu öffnen. Während sich indessen die ungetauft verstorbenen Kinder als Beispiel aus der *theologischen* Tradition jenseits des Vergessens Gottes befinden, so zerbricht mit dem *literarischen* Beispiel Bartlebys mit der göttlichen auch die *menschliche* Vernunft.

Was haben die Bewohner des Limbus und Bartleby mit der *Idee der Politik* zu tun? Jakob Helmut Deibl argumentiert überzeugend, dass der Text auf eine Politik zielt, die jenseits des Vergessens Gottes operieren würde, also weder *mit* Bezug auf Gott noch dezidiert *ohne* ihn – eine Politik, »die auf den Verweis auf Gott (das Absolute) genauso verzichten müsse wie auf den aus seiner Ablehnung einmal geflossenen ethisch-

49 Vgl. die Rede vom »Dead Letter Office at Washington«, Melville, Herman: *Bartleby*, in: ders.: Billy Budd, Sailor and other Stories. Selected and Edited with an Introduction by Harold Beaver, London: Penguin Books 1985, 57-99, hier 99.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

politischen Impuls«[50]. Für die *Vernunft* einer solchen Politik kommen, anders formuliert, metaphysische Annahmen ebenso wenig in Frage wie dezidiert antimetaphysische Grundlagen. Deibl fragt allerdings zu Recht an, warum Agamben dies gerade unter Verwendung theologischer Bilder beschreibt,[51] warum also die theologische Tradition gebraucht wird, um eine Politik jenseits von ihr anzudeuten. Im Rückgriff auf die bisherigen Überlegungen liegt zunächst der Rekurs auf Agambens Text *Zeit und Geschichte* und die in ihm angewandte Methode nahe: Demnach lagen die »Elemente einer anderen Zeiterfahrung […] verstreut in den Falten und Schatten der kulturellen Tradition des Westens« (KuG 145) und mussten lediglich beleuchtet werden. Analog entnimmt Agamben hier den Falten und Schatten der christlich-*theologischen* Tradition ein solches Element, beleuchtet es und kann die Tradition selbst von diesem »Bruchstück[…] einer Mitteilung« (KuG 145) aus kritisch lesen. Weder ersetzt er die Tradition, noch zerstört er sie – sondern er *studiert* sie und legt eine in ihr *potenziell* enthaltene Deutung vor, die sich gegen die Tradition selbst wendet. Diese dekonstruktive Lektüre der christlichen Tradition gebraucht einen ihrer Topoi als Widerlager gegen sie, entwickelt also den Ansatz der Traditionskritik aus der Tradition selbst.

Außerdem ist auffällig, dass *Idee der Politik* – ebenso wie *Idee des Studiums* – mehrere Paradigmen kombiniert und mehrere Bezugsräume ineinander schachtelt: Die Beschreibung des theologischen Beispiels des Limbus führt zu Bartleby als literarischer Figur. Insofern muss *Idee der Politik* nicht ausschließlich religionskritisch verstanden werden: Nicht nur die göttliche, sondern mit ihr auch die *menschliche* Vernunft zerbricht an Bartlebys Formulierung. Theologisches und literarisches Paradigma werden, wie zu zeigen ist, strukturell ähnlich auch in den Texten von *Die kommende Gemeinschaft* vielfach kombiniert. Liest man *Idee der Politik* von dieser Doppelung aus, dann geht es nicht bloß um das Vergessen *Gottes*, sondern um die politisch einschlägige Exposition des Zwischenraums eines Zustands jenseits einer Ausrichtung auf dieses oder jenes Ziel – ginge also, mit *Idee des Studiums* gelesen, um den Talmud, der den Wiederaufbau des Tempels vergessen hat, *ebenso* wie um die Potenz, die dem Akt folgt. Diese Linie der Verbindung von Potenz und Politik kann bis zu Agambens politisch-philosophischen Überlegungen in *Homo sacer* ausgezogen werden:

> »Solange nicht eine neue und kohärente Ontologie der Potenz […] die auf dem Primat des Akts und seiner Beziehung zur Potenz gegründete Ontologie ersetzt hat, bleibt eine politische Theorie, die sich den Aporien der Souveränität entziehen könnte, undenkbar« (HS 55).

Zugleich ist Agambens Text aber auch als Variation auf ein Thema lesbar, das Benjamins *Theologisch-politisches Fragment* intoniert: Gerade als Idee der *Politik* kann Agambens Text auf Benjamins Rede von der »Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat«[52], oder die »Ordnung des Profanen«[53] bezogen werden. Mit dem theologischen Ort des

50 Deibl, Fehl und Wiederkehr, 27.
51 Vgl. Deibl, Fehl und Wiederkehr, 28.
52 Benjamin, GS II, 204.
53 Benjamin, GS II, 203.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Limbus stellt sich erneut die Frage nach dem Status der Theologie für Agambens Überlegungen. Dem ist im Folgenden anhand einiger Texte aus *La comunità che viene* nachzugehen.

II.2 Eschatologische Heterotopien und ihre Bewohner

II.2.a) Das *paradis der fornuftigin sele* – die Mottos der kommenden Gemeinschaft

Die Frage nach der Funktion der Theologie in Agambens Texten stellt sich zumal für *La comunità che viene*, das erstmals 1990 und in einer um eine *Postille* erweiterten Neuausgabe 2001 erschien.[54] Dass *Die kommende Gemeinschaft* neben philosophiegeschichtlichen und literarischen Beispielen auch anhand einer Reihe christlich- wie jüdisch-theologischer Bezüge beschrieben wird, deuten bereits die beiden Zitate an, die dem Buch ohne Quellenangabe vorangestellt sind:

> »Dit buchelin heizit ein paradis der fornuftigin sele, paradisus animae intelligentis. Quodlibet est in quolibet et nihil est extra se« (KG 7/7).

Paradisus anime intelligentis ist der Titel einer Sammlung von deutschsprachigen Predigten aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, von denen ein großer Teil von Meister Eckhart stammen dürfte.[55] *Dit buchelin heizit ein paradis der fornuftigin sele* ist der – offenbar ursprünglichere – deutsche Titel dieser Kompilation.[56] Dass Agamben seinem Buch den Titel einer *Predigtsammlung* als Motto voranstellt, korrespondiert mit dessen formaler Anlage: *Die kommende Gemeinschaft* besteht aus einer Reihe von neunzehn kurzen Texten, denen ein etwas längerer dreiteiliger Text unter dem Titel *Das Irreparable* (*L'irreparabile*) (KG 81-100/71-88) sowie in der Neuausgabe von 2001 die Postille *Tiqqun de la noche* (KG 101-105/89-93) folgen. Die einzelnen Texte sind durch ein Netz von terminologischen und inhaltlichen Vor- und Rückgriffen verbunden und kommentieren sich gegenseitig. Für diese Untersuchung ergibt sich die Notwendigkeit, dieses Geflecht möglichst ausführlich beschreiben zu müssen, um die theologischen Bezüge aufzeigen zu können. Dabei konzentriert sie sich unter den möglichen theologischen Anschlüssen auf die Aspekte, die anhand der Figur Bartlebys sowie des Messianischen erschlossen werden können.

Formal hat Agambens Buch also tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Sammlung von Predigttexten. Dass die Predigtsammlung – und damit implizit auch

---

54 Aus der deutschen Übersetzung *Die kommende Gemeinschaft*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003, wird mit der Sigle KG und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe: *La comunità che viene*, Turin: Bollati Boringhieri 2001, Nachdruck: 2017.

55 Vgl. dazu Hasebrink, Burkhard/Palmer, Nigel F./Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): *›Paradisus anime intelligentis‹. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen: Niemeyer 2009, vgl. dort v.a. Steer, Georg: *Die dominikanische Predigtsammlung ›Paradisus anime intelligentis‹. Überlieferung, Werkform und Textgestalt*, 17-68, hier 17.

56 Vgl. Steer, Predigtsammlung, 29.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agambens Buch, denn *Dit buchelin heizit* – als *paradis/paradisus* bezeichnet wird, legt indessen auch einen inhaltlichen Akzent: Die im Buch beigebrachten Beispiele illustrieren die kommende Gemeinschaft häufig anhand von theologischen Spekulationen über im Vergleich mit *dieser* Welt *anderen* Orten und entwickeln sie nicht zuletzt topologisch: Neben dem Limbus (KG 11ff) werden auch die »Gehenna« (KG 18), der Garten Eden (KG 26), das »Gehinnom« (KG 26-29 und 34) oder das »Reich des Messias« (KG 51) erwähnt, wird nach dem Zustand der Natur nach dem Jüngsten Gericht (KG 41f) gefragt und das Leben nach dem Jüngsten Tag beschrieben (KG 13). Für die kommende Gemeinschaft fragt sich in theologischer Perspektive, ob ihr Kommen diesen Verweisen entsprechend eschatologisch angelegt ist: Entsteht sie im Reich des Messias, oder nach dem Jüngsten Gericht, oder kann man bereits jetzt – und vor allem: *hier* – zu ihr gehören?

Während das erste Motto aus christlich-theologischem Kontext stammt, verweist das zweite Motto auf die Kabbala: Es handelt sich um eine Formel aus der von Flavius Mithridates angefertigten lateinischen Übersetzung von Abraham Abulafias *Sitre Tora*. Wie Chaïm Wirszubski in einer Studie über Pico della Mirandola und die Kabbala gezeigt hat, steht der Satz *Quodlibet est in quolibet et nihil est extra se* allerdings nicht in Abulafias Original, sondern wurde von Mithridates bei der Übersetzung eingefügt.[57] Dabei kombiniert diese Interpolation, so zeigt Wirszubski, zwei verschiedene Quellen: Der erste Teil, *Quodlibet est in quolibet*, zitiert *De docta ignorantia* des Cusanus, der seinerseits auf Anaxagoras verweist.[58] Den zweiten Teil der Formel, *nihil est extra se*, führt Wirszubski auf einen Traktat des Kabbalisten Azriel von Gerona zurück, den Mithridates ebenfalls ins Lateinische übersetzt hatte.[59] Dem mit diesem zweiten Motto aufgerufenen Kontext der Kabbala – oder der Kabbala in christlicher Rezeption – entspricht zum Beispiel, dass Agamben in *Die kommenden Gemeinschaft* auch »jen[e] Sünde« erwähnt, »die die Kabbalisten ›Absonderung der Schechina‹ nennen« (KG 74/64). Der Begriff *tiqqun* im Titel des Nachworts von 2001 dürfte ebenfalls die kabbalistische Füllung dieses Begriffs voraussetzen.[60] Möglicherweise geht es Agamben mit dem zweiten Motto gerade um den komplexen Übersetzungs- und Verweisungszusammenhang, den der Satz als Kombination des Anaxagoras-Zitats bei Cusanus mit dem Traktat Azriels von Gerona als Interpolation bei der Übersetzung eines kabbalistischen Texts ins Lateinische eröffnet – denn ähnliche Kombinationen und Verweisungszusammenhänge legen seine Texte in *Die kommende Gemeinschaft* selbst an. Der Kombination der beiden Motti entspricht formal die Kombination jüdisch- wie christlich-theologischer Referenzen mit anderen Kontexten, konkret vor allem mit literarischen Verweisen. Umso wichtiger wird die Frage, welche Funktion die theologischen Bezüge zur Qualifizierung der *kommenden Gemeinschaft* haben.

---

57 Vgl. dazu und zum Folgenden Wirszubski, Chaïm: *Pic de la Mirandole et la cabale*. Aus dem Englischen und Lateinischen von Jean-Marc Mandosio, Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat 2007, 151-162, v.a. 155-158, sowie Miernowski, Jan: *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden: Brill 1998, 113ff.

58 Vgl. Wirszubski, Pic de la Mirandole, 156.

59 Vgl. Wirszubski, Pic de la Mirandole, 156ff.

60 Vgl. für den Gedanken des Exils oder der Absonderung der Schechina z.B. Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 253 und 302, für den Begriff *tiqqun* in der lurianischen Kabbala ebd., v.a. 291ff; vgl. unten Kapitel II.2.g.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.2.b) Jenseits des Jüngsten Tags – das Unrettbare

Die Verbindung des theologischen Beispiels des Limbus mit der literarischen Figur Bartleby aus *Idee der Politik* hat, wie erwähnt, ein Double im zweiten Text aus *Die kommende Gemeinschaft*: *Vom Limbus* (*Dal Limbo*) (KG 11ff/11f). Dieser Text übernimmt einige Passagen aus *Idee der Politik* wörtlich,[61] ersetzt den knappen Verweis auf Bartleby gegen Ende aber durch einen ausführlicheren Bezug auf die Figuren Robert Walsers und, erneut, Kafkas. Allerdings wird *Vom Limbus* mit einer Frage eingeleitet, die den Bezug des theologischen Beispiels zur kommenden Gemeinschaft deutlicher hervortreten lässt. Im ersten Text des Buches hatte Agamben den Begriff der *beliebigen Singularitäten* eingeführt; die Untersuchung des theologischen Beispiels des Limbus setzt, topologisch formuliert, mit der Frage nach ihrem Herkunftsort ein: »Woher kommen die beliebigen Singularitäten, was ist ihr Reich? (*Da dove provengono le singolarità qualunque, qual è il loro regno?*) Die Fragen des Thomas zum Limbus enthalten die Elemente für eine Antwort« (KG 11/11). Die sich anschließende Beschreibung der ungetauft verstorbenen Kinder im Limbus übernimmt die Beschreibung aus *Idee der Politik* fast wörtlich.[62] Eine inhaltlich signifikante Änderung im italienischen Text besteht darin, dass die *unauslöschliche Hoffnung* (*speranza per sempre inesitabile*) (IP 68/60) der Kinder im Limbus in eine *unauslöschliche Freude* (*letizia per sempre inesitabile*) (KG 12/12) geändert wird: In der Tat scheint die *Freude* den Zustand der Limbusbewohner in doppelter Hinsicht jenseits des Vergessens Gottes schlüssiger zu beschreiben als eine *Hoffnung*, bei der unklar bliebe, worauf sie sich richtet. Auch den am tertium comparationis des fehlenden Schicksals präzisierten Vergleich der Limbusbewohner mit den nicht zugestellten Briefen übernimmt *Vom Limbus*; wegen des unterbleibenden Verweises auf Bartleby wirkt die Analogie allerdings eher unklar. Der Übergang zum literarischen Paradigma vollzieht sich in beiden Texten parallel: In *Idee der Politik* heißt es: »Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis Bartlebys« (*Questa natura limbale è il segreto di Bartleby*) (IP 68/60); in *Vom Limbus* lautet der Übergang: »Diese vorhöllische Natur ist das Geheimnis von Walsers Welt« (*Questa natura limbale è il segreto del mondo di Walser*) (KG 12/12).

Worin genau besteht die Beziehung von theologischem und literarischem Paradigma? Hatte Agamben den Limbus als einen Ort beschrieben, dessen Bewohner sich jenseits von Heil und Verdammnis befinden, so führt er die »Geschöpfe« (KG 12/12) Walsers mit einer analogen topologischen Qualifizierung ein: Sie haben sich, so Agamben, »unwiederbringlich verirrt« (*irreparabilmente smarrite*), und zwar in »Regionen, die jenseits von Verdammnis und Heil liegen« (*in una regione che sta al di là della perdizione e della salvezza*) (KG 12/12).[63] Während die Kinder im Limbus jenseits des göttlichen Heils ste-

61 Darauf weist z.B. auch Salzani, Carlo: *Art. Inoperative/Deactivation*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 106ff, hier 106, hin.

62 Die deutschen Übersetzungen differieren in einigen Details; im Original sind die Texte aber weitgehend identisch, vgl. Agamben, Idea della prosa, 59f und Agamben, La comunità che viene, 11f.

63 Auf welche Figuren Walsers er sich konkret bezieht, gibt Agamben nicht an; in dem Aufsatz über Bartleby nennt er in anderem Zusammenhang Simon Tanner, vgl. B 9. Vgl. parallel zum Vergessen Gottes der Limbusbewohner auch die Gedanken der Klara Agappaia aus *Geschwister Tanner*: »Gott will nicht, daß man so sehr an ihn glaubt, er will, daß man ihn vergißt, es freut ihn sogar, wenn er geschmäht wird; denn er ist über alle Begriffe gütig und groß«, Walser, Robert: *Geschwister Tanner*.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hen, verhalten sich die Figuren Walsers dem Heil gegenüber indifferent. Dabei spitzt Agamben seine Beschreibung der literarischen Figuren zu, indem er den Begriff der *Unrettbarkeit* einführt. Für die Figuren Walsers ist nämlich ihre

> »Neutralität gegenüber dem Heil (*neutralità rispetto alla salvezza*) […] der radikalste Einwand, der gegen die Idee der Erlösung erhoben werden kann (*l'idea stessa della redenzione*). Im eigentlichen Sinn unrettbar ist nämlich nur das Leben, in dem es nichts zu retten gibt und an dem die mächtige theologische Maschinerie christlicher *oikonomia* scheitert (*Propriamente insalvabile è, infatti, la vita in cui non vi è nulla da salvare e contro di essa naufraga la poderosa macchina teologica dell'*oikonomia *cristiana*)« (KG 12/12).

Der Begriff *unrettbar* (*insalvabile*) begegnet in mehreren Texten Agambens und ist als terminus technicus seines Denkens zu qualifizieren (vgl. Kapitel II.4.d, III.2.f und III.2.g dieser Untersuchung). Wie unten zu zeigen ist, wird er auch im Römerbriefkommentar und mit explizitem Bezug zur messianischen Berufung gebraucht, sodass das Unrettbare auch unmittelbar in den Diskurs über das Messianische führt. Wie genau könnte der Begriff *unrettbar* zu verstehen sein? Agamben präzisiert ihn in der zitierten Passage mit dem Verweis auf ein Leben, in dem es nichts zu retten gibt. Offenbar impliziert dies keine derart gründliche Verdammnis, dass Rettung nicht mehr möglich wäre – *unrettbar* ist vielmehr ein Leben, das aufgrund der dem Vergessen Gottes der Limbusbewohner analogen *Neutralität gegenüber dem Heil* nicht in den Kategorien von Rettung oder Verdammnis gedacht wird, das also in dieser Hinsicht jenseits von Erlösung oder Verdammnis steht. Entsprechend hatte in *Idee der Politik* noch der Zorn Gottes eine bestimmte Beziehung impliziert.[64] An einem unrettbaren Leben dagegen scheitert die Soteriologie, weil sie nichts Rettungsbedürftiges in ihm angeben kann. Der »Einwand […] gegen die Idee der Erlösung« betrifft die Erlösungs*bedürftigkeit*, ein Denken, das die »Regionen […] jenseits von Verdammnis und Heil« (KG 12) auf dem einen oder anderen Weg zu verlassen sucht.

Zugleich fragt sich, ob Agamben sich für den Begriff *unrettbar* auf eine Vorlage beziehen könnte. In der Aufnahme des Begriffs im Römerbriefkommentar referenziert er zweimal auf Benjamin (vgl. Zdb 54 und 69), gibt aber keine genaue Quelle an. Offenbar bezieht er sich auf Fragment N 9,7 der Passagenarbeit, einen Text zum dialektischen Bild und dem Jetzt der Erkennbarkeit:

> »Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt – und nur dergestalt – vollzogen wird, läßt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlornen <sich> vollziehen«[65].

Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, neunter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [11]2015, 96.

64 Diese Logik entspricht strukturell der einschließenden Ausnahme, die Agamben in *Homo sacer* erläutert und die auch qua Ausschließung einen – negativen – Bezug impliziert. Das Vergessen Gottes steht in *Idee der Politik* jenseits von Erbarmen und Zorn, überschreitet also die binäre Logik.

65 Benjamin, Passagen-Werk, 591f. Vgl. zu Benjamins Begriff der *Rettung* ausführlich Kaulen, Rettung. Kaulen weist auf die »semantische Polyvalenz«, ebd., 621, des Begriffs *Rettung* bei Benjamin mit Bezügen zu Erkenntnistheorie, Theologie und Literaturkritik hin, vgl. ebd., 620: Benjamin setze

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die augenblickshafte Konstellation ist in jedem Jetzt eine spezifische, die im nächsten Jetzt bereits verloren wäre. Der Begriff des *unrettbar verlornen* markiert offenbar, dass jede Konstellation einmalig ist und nicht ex post wiederhergestellt, nicht gerettet werden könnte. Rettung hängt insofern an dem Zeitmoment des instantan aufblitzenden dialektischen Bilds. In späteren Texten wird Agamben beides überlagern und die *gerettete Nacht* als Beziehung zu einem *Unrettbaren* (vgl. O 89f und Kapitel III.2.f) oder die Denkfigur einer Rettung durch Unerlösbarkeit (vgl. B 75 und Kapitel II.3.d) entwickeln. Entsprechend erscheint im Römerbriefkommentar der *Rest* als »das Unrettbare, das die Rettung möglich macht« (*l'insalvabile che rende possibile la salvezza*) (Zdb 70/58, vgl. Kapitel II.4.d).

Neben diesem möglichen Bezug auf Benjamin lässt sich für den Begriff *unrettbar* allerdings auch ein Bezug auf Bartleby rekonstruieren: Als Bartleby in Melvilles Erzählung das erste Mal auftritt, bezeichnet der Anwalt ihn als »incurably forlorn«[66]. Für Agambens Begriff ergibt sich damit eine doppelte mögliche Referenz – und dem korrespondiert, dass die Unrettbarkeit, variiert zur Beschreibung einer Kreatur als »gerettet, weil unerlösbar« (*salva perché irredimibile*) (B 75/89), auch im Bartleby-Text von 1993 begegnet. Am unrettbaren Leben, so Agamben, zerbricht (*naufraga*) die »mächtige theologische Maschinerie christlicher *oikonomia*« (*poderosa macchina teologica dell'*oikonomia *cristiana*) (KG 12/12).[67] Motivisch entspricht dem Bild eine ganz andere und sehr konkrete Maschine, denn Agamben schreibt über die Figuren Walsers:

> »Wie der Verurteilte in Kafkas Strafkolonie, der befreit wird und so die Zerstörung der Maschine überlebt, die ihn bestrafen sollte, haben auch sie der Welt der Schuld und der Gerechtigkeit den Rücken zugekehrt (*si sono lasciati alle spalle il mondo della colpa e della giustizia*)« (KG 13/12).

Anders als die theologische Maschine des Heils dient die Maschine dieses literarischen Beispiels zur Bestrafung; ihre Wirkungsweise markiert jedoch – in Kafkas Erzählung *markiert* sie im Wortsinne – »Schuld« und »Gerechtigkeit«, nimmt also eindeutige Zuordnungen vor. Dass der Verurteilte bei Kafka nach der Zerstörung der Maschine weiterlebt, ermöglicht es Agamben, auch die Figuren Walsers nicht lediglich *räumlich* in den »Regionen« jenseits von Heil und Verdammnis zu verorten, sondern sie auch mit einem *temporalen* Index zu versehen. Überraschenderweise führt er dazu wiederum ein theologisches Paradigma an:

»je nach Kontext ganz unterschiedliche semantische Akzente«, ebd., 629. Vgl. zu dem zitierten Fragment Benjamins ebd., 649f.

66 Melville, Bartleby, 66; in deutschen Übersetzungen heißt es z.B. »rettungslos verlassen«, Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Jürgen Krug, Berlin: Insel Verlag [8]2016, 21.

67 Das Bild der *Maschine*, zumal der *theologisch-ökonomischen* Maschine, weist auf spätere Texte Agambens voraus, die im dritten Kapitel dieser Untersuchung diskutiert werden: In *Herrschaft und Herrlichkeit* spricht Agamben von der »Gliederung der Regierungsmaschine (*macchina governamentale*)«, HH 11/9. Vgl. auch *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, vor allem Kapitel 9, *Anthropologische Maschine* (*Macchina antropologica*), O 42-48/38-43.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Über ihr Antlitz ergießt sich – unwiederbringlich (*irreparabile*) – das Licht der Morgendämmerung, die auf den *novissima dies* des Gerichtes folgt (*che segue alla* novissima dies *del giudizio*). Das Leben aber, das nach dem Jüngsten Tag die Erde erfüllt, ist schlicht das menschliche Leben (*semplicemente la vita umana*)« (KG 13/12).

Das *schlicht menschliche* Leben ist *unrettbar*, insofern das letzte Gericht bereits hinter ihm liegt, insofern es nicht mehr auf eine zukünftige Ent-Scheidung wartet.[68] Das eschatologische Paradigma plausibilisiert die fehlende Zukunftsorientierung: In der hier anvisierten Zeit ist theologisch keine Veränderung durch göttlichen Eingriff mehr zu erwarten; was nach dem Jüngsten Gericht lebt, ist in der Tat nicht mehr rettbar, ist keiner Rettung mehr bedürftig. So lebt dieses menschliche Leben nicht nur topologisch jenseits der Einteilung von Heil und Verdammnis, sondern auch temporal *nach* dem Gericht. Ein solches Leben ist, formuliert mit einer motivischen Linie, die Agamben in anderen Texten variiert aufnimmt, in soteriologisch paradoxer Weise gerettet – als *Unrettbares* oder *Unerlösbares*, in der Beziehung zu etwas *Unrettbarem*, oder als das »Unrettbare, das die Rettung möglich macht« (Zdb 70).[69]

Die Kombination von eschatologischer Frage und Antwort mit Robert Walser begegnet auch in weiteren Texten in *Die kommende Gemeinschaft*: In *Irreparabel* (*Irreparabile*) (KG 41f/37f) etwa liefert Agamben, nachdem er in *Vom Limbus* die Figuren Walsers nach dem Jüngsten Gericht beschrieben hatte, das entsprechende Theoriestück für die *Natur* nach, indem er mit Thomas nach dem »Zustand der Natur nach dem Jüngsten Gericht« (KG 41/37) fragt und unter Verweis auf Walsers *Spaziergang* antwortet. In *Dämonisch* (*Demonico*) (KG 34ff/31f) wird die Welt Walsers wiederum *nach* dem Ende der Heilsgeschichte eingeordnet: »Erst wenn auch der letzte Dämon aus dem Gehinnom in den Himmel zurückgekehrt und der Prozess der Heilsgeschichte an sein Ende gelangt ist (*il processo della storia della salvezza si è concluso senza residui*), hebt sich der Vorhang: vor uns liegt Walsers Welt« (KG 34/31).

II.2.c) Jenseits von Universalem und Partikularem – *Beispiele*

Theologisch fragt sich nochmals, wie die theologischen Bezüge der Argumentationen bewertet werden können: Offenbar geht es Agamben darum, analog zur oben beschriebenen Ausarbeitung der Kairologie, die *kommende Gemeinschaft* anhand überlieferter, aber in der Tradition versteckter Elemente zu exemplifizieren. Die theologischen Topoi

---

68 Vgl. Durantaye, Homo profanus, 53f und ders., Agamben, 198f.

69 Vgl. auch Agambens Basilides-Lektüre, die dessen Kommentar zur Figur der *apokaradokía tēs ktíseōs*, vgl. Röm 8,18-22, untersucht: Die Beschreibung der Erlösung, die Agamben zitiert, erinnert an die Beschreibung der Kinder im Limbus; auch hier geht es um »Räume«, zitiert nach O 98, wobei in den unteren Räumen aufgrund einer »großen Unwissenheit« keine Kenntnis der oberen Räume vorhanden ist. Dies entspricht dem Vergessen Gottes der Limbusbewohner – und konsequenterweise rekurriert Agamben auch hier auf die *Unrettbarkeit*: »Basilides hat in der Vorstellung dieses unrettbaren und von jedem geistigen Element völlig verlassenen natürlichen Lebens (*questa vita naturale insalvabile e completamente abbandonata da ogni elemento spirituale*), das gleichwohl durch ›große Unwissenheit‹ vollkommen glückselig ist (*perfettamente beata per effetto della ›grande ignoranza‹*), eine grandiose Kontrafaktur der wiedergefundenen Animalität des Menschen am Ende der Geschichte erdacht«, O 98/92.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bilden dabei einen paradigmatischen Zusammenhang mit den literarischen oder philosophiegeschichtlichen Beispielen, wobei sie das Bild der *kommenden Gemeinschaft* nicht schlicht illustrieren, sondern dieses Bild aus dem Zusammenhang erst emergiert. Dafür gibt es einen methodischen Anhaltspunkt im Buch, auf den Leland de la Durantaye aufmerksam gemacht hat:[70] Die *beliebigen Singularitäten*, die die kommende Gemeinschaft bilden, stehen, so Agambens Beschreibung, jenseits der Alternative von verständlichem Allgemeinbegriff einerseits und unbeschreiblichem Individuellen andererseits (vgl. KG 9/9), und insofern auch jenseits der Unterscheidung von Universalem und Partikularem.[71] Für diese besondere Struktur gibt Agamben im dritten Text des Buches ein Beispiel – nämlich das *Beispiel* (*Esempio*) (KG 14ff/13f). Wenn ein Beispiel verwendet, also als Beispiel gegeben wird, werde, so Agamben, eine komplizierte Handlung ausgeführt: Das Beispiel werde einerseits als partikularer Einzelfall aus einer Menge herausgegriffen – umgekehrt werde es jedoch nicht als besonderer Fall gewertet, weil es dann seine Beispielhaftigkeit verlieren würde (vgl. KG 15/14). Das Beispiel ist nicht einfach einer Menge subsumierbar, weil es kein Element einer Menge, sondern *Beispiel* ist – aber umgekehrt steht es auch nicht jenseits der Menge, denn dann könnte es kein Beispiel sein.

Durantaye hat gezeigt, dass das Beispiel mit dieser strukturellen Überlegung *materialiter* Beispiel für die kommende Gemeinschaft sein kann, aber dass Agambens Buch konsequenterweise auch *formal* aus Beispielen besteht.[72] Wenn die beliebige Singularität dem Beispiel in Bezug auf das Verhältnis von Universalem und Partikularem – aber auch, politisch zugespitzt, von Individuum und Gemeinschaft – strukturanalog ist, so liegt es nahe, dass die kommende Gemeinschaft nur an Beispielen entwickelt werden kann. Insofern wird, so legt Durantaye nahe, in dem Text »Beispiel« nicht nur ein solches gegeben, sondern auch die Methode des Buches beschrieben. Dementsprechend kann der Text allerdings, so die These dieser Untersuchung, nochmals anders gewendet werden, um den Zusammenhang der im Buch behandelten Topoi zu bestimmen. Agamben führt den griechischen Terminus *Paradigma* als Übersetzung für *Beispiel* ein und legt ihn topologisch auf:

> »Nun geht auch der tiefere Sinn jenes Wortes auf, das im Griechischen Beispiel bedeutet: *para-deigma*, was sich daneben zeigt (was im deutschen Wort *Bei-spiel* ebenfalls an-

70 Vgl. Durantaye, Agamben, 163f.

71 Vgl. für das Verhältnis von Universalem und Partikularem auch Agambens Diskussion von Badious These zu Paulus als Begründer des Universalismus, vgl. Zdb 64ff. Die Qualifizierung des Zwischenraums von Universalem und Partikularem kehrt ähnlich auch in seiner Untersuchung der monastischen Regeln wieder: Am »exemplarischen Fall«, HA 9, der Mönchsorden sucht Agamben den Begriff einer Lebensform zu entwickeln; dabei werden Dichotomien wie die zwischen »Regel und Leben, Allgemeinem und Besonderem, Notwendigkeit und Freiheit«, HA 104, fraglich. Die monastische Lebensform erscheint als Beispiel, das die Struktur der beliebigen Singularität einlöst, zugleich aber, aufgrund der Beispielhaftigkeit des Beispiels, selbst als *Paradigma*: »*Forma* bedeutet hier ›Beispiel, Paradigma‹; doch die Logik, dem [sic] das Beispiel folgt, ist nicht einfach die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes […]. *Forma vitae* bezeichnet eine Lebensweise, die, da sie sich eng an eine Form oder ein Muster hält, von dem sie nicht getrennt werden kann, selbst zum Beispiel wird«, HA 132, vgl. SR 26.

72 Vgl. Durantaye, Agamben, 157 und 163f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> klingt). Denn der eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum, in dem sich sein qualitätsloses, unvergessliches Leben abspielt (*il luogo proprio dell'esempio è sempre accanto a se stesso, nello spazio vuoto in cui si svolge la sua vita inqualificabile e indimenticabile*)« (KG 15/14).

Der *Ort* (*luogo*) des Beispiels ist der *leere Raum* (*spazio vuoto*) – und diese Angabe führt zu den theologisch eingeführten Räumen in *Die kommende Gemeinschaft* zurück: Die Methodenreflexion Agambens kann insofern den Rekurs auf *Räume*, auf das *paradisus*, den Limbus und die Regionen jenseits des Heils, erklärbar machen. Zugleich lässt sich auf diese Weise die Funktion der Theologie für die Argumentation genauer angeben: Wenn es zutrifft, dass die einzelnen Kapitel des Buches *Beispiele* für die kommende Gemeinschaft geben, so haben auch die theologischen Verweise textstrategisch den Status von Beispielen, können darum aber auch mit literarischen Beispielen kombiniert werden. Agamben entnimmt der theologischen – und zwar, wie die beiden dem Buch vorangestellten Motti angedeutet haben, der christlich- wie der jüdisch-theologischen – Tradition *Beispiele*. Auch sie stehen in dem leeren Raum des *Para-digmas*, sind zwischen Universalem und Partikularem verortet, geben darum aber auch keine allgemeingültige Regel an, nach der etwa die *kommende Gemeinschaft* theologisch zu bestimmen oder umgekehrt als Säkularisierung theologischer Argumentationen zu verstehen wäre: Vor dem Hintergrund von Agambens Überlegungen zum Beispiel scheint es um eine komplexere topologische Zuordnung der Kontexte zu gehen.

Dafür drängt sich erneut der Vergleich mit den Bildtafeln Aby Warburgs auf: Die einzelnen Texte in *Die kommende Gemeinschaft* ebenso wie die in ihnen kombinierten Paradigmen exponieren die Gemeinschaft. Dementsprechend legt Agamben keine Theologie im Sinne etwa einer eschatologischen Spekulation vor, sondern entwickelt die Welt nach dem Jüngsten Gericht als einen anderen Ort, an dem eine minimale Veränderung des Gegenwärtigen ihr Maß nehmen könnte. Dass in *Die kommende Gemeinschaft* ausgerechnet eschatologische Topoi aufgerufen werden, reichert Agambens Text wiederum gewissermaßen energetisch an: Implizit erscheint die kommende Gemeinschaft als eine auch theologisch vollendete Gemeinschaft, ihre Beschreibung zehrt implizit von den theologischen Begriffsinhalten, obwohl sie zugleich explizit eine Neutralität gegenüber dem Heil, eine Indifferenz gegenüber der Verdammnis entwickeln. Umso dringlicher wird die Frage, wie Eschatologie und das *Kommen* der *kommenden Gemeinschaft* zuzuordnen sind. Kommt diese Gemeinschaft als eschatologische? Ist ihr Kommen schon und noch nicht gegeben, jetzt und hier zu artikulieren? Bevor darauf weiter eingegangen werden kann, muss die Argumentation dieses Kapitels nochmals auf die Figur zurückgeführt werden, die die Auswahl der Texte in ihm bestimmt.

II.2.d) Bartleby und der Engel *Feder*

Nachdem die Figur des Schreibers Bartleby durch den Vergleich der Kinder im Limbus mit den nicht zugestellten Briefen – und formal durch die Korrespondenzen zwischen *Vom Limbus* und *Idee der Politik* – im zweiten Text von *Die kommende Gemeinschaft* bereits verschwiegen anwesend war, trägt der neunte Text, *Bartleby* (KG 37-40/33ff), seinen Namen im Titel. Ähnlich wie in *Idee der Politik* erscheint Bartleby als eine Art Emblem der

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorangehenden philosophischen Argumentation; auch hier wird die Figur mit einem im weitesten Sinne theologischen Topos verbunden. Dabei rekurriert die Diskussion auf die beispielhaften, beliebigen Singularitäten, aus denen die kommende Gemeinschaft besteht: Das »beliebige Sein« hat für Agamben »potentiellen Charakter« (KG 37/33). Dieser zeige sich daran, dass das beliebige Sein »die Potenz zur Impotenz hat, sein eigenes Unvermögen vermag« (KG 37/33), sich also im oben skizzierten Sinne auf die eigene Potenz zurückbeziehen kann. Eine Potenz, die ihre eigene Potenz-zu ebenso wie ihre Potenz-nicht-zu vermag, bezeichnet Agamben als »*potentia potentiae*« oder als »höchste Potenz« (KG 38/34). Analog bestimmt er das Denken als reine Potenz, unabhängig vom je konkret gedachten Gegenstand. Unter Verweis auf *De anima* gebraucht er für das Vermögen des Denkens das Bild der noch unbeschriebenen Schreibtafel:

> »Nur dank der Potenz nicht zu denken vermag das Denken, sich auf sich selbst (auf seine reine Potenz) zu richten (*rivolgersi a se stesso (alla sua pura potenza)*) und, auf seinem Höhepunkt, Denken des Denkens (*pensiero del pensiero*) zu sein. In diesem Fall denkt es also keinen Gegenstand, kein Im-Akt-Sein, sondern jene Wachsschicht [der Schreibtafel, HR], jenes *rasum tabulae*, das nichts anderes ist als die Passivität selber, die reine Potenz (nicht zu denken): In der Potenz, die sich selbst denkt, sind Handeln und Erleiden eins und die Schreibtafel schreibt von selbst, oder besser, sie schreibt ihre eigene Passivität (*nella potenza che pensa se stessa, azione e passione si identificano e la tavoletta per scrivere si scrive da sé o, piuttosto, scrive la sua propria passività*)« (KG 39/34f).

Die Wachsschicht der Schreibtafel steht für die reine Potenz – und das Denken des Denkens, das Denken dieser Wachsschicht, wird als Doppelung von Aktivität und Passivität beschrieben, sodass die Schreibtafel *von selbst schreibt*. Auf diese Weise hat Agamben nicht mehr die Potenz vom Akt aus bestimmt – sondern umgekehrt den *reinen Akt* (*atto puro*) (KG 40/35) von der Potenz aus gedacht und über die Denkfigur der Potenz einer Potenz erklärt. Daran schließt er mit einem Bezug an, der das Leitmotiv der Schreibtafel mit dem Verweis auf eine Schreib-*Feder* variiert: »Deshalb hat der wirkende Intellekt in der arabischen Tradition die Gestalt eines Engels, dessen Name Qalam, Feder, lautet, und dessen Ort eine unergründliche Potenz ist (*cui luogo è una potenza imperscrutabile*)« (KG 40/35, vgl. B 16f/54). Vom Engel *Feder* aus kann Agamben auf Bartleby schließen und ihn im Rückgriff auf die Denkfigur der von selbst schreibenden Schreibtafel interpretieren:

> »Mit Bartleby, also jenem Schreiber, der nicht einfach aufhört zu schreiben, sondern ›lieber nicht‹ schreibt, erhält die Gestalt dieses Engels ihre äußerste Ausprägung: Denn er schreibt nichts anderes als seine Potenz nicht zu schreiben« (*Bartleby, cioè uno scrivano che non cessa semplicemente di scrivere, ma ›preferisce di no‹, è la figura estrema di quest'angelo, che non scrive nient'altro che la sua potenza di non scrivere*) (KG 40/35, vgl. auch B 18/55).

Damit ist vor dem Hintergrund des Potenzbegriffs eine andere Bartleby-Deutung vorgelegt als in *Idee des Studiums*: Bartleby realisiert nicht einfach seine Potenz-nicht-zu, indem er das Schreiben beendet – vielmehr schreibt er *lieber nicht*, er schreibt, indem er sich auf seine Potenz-nicht-zu zurückwendet und diese *vermag*. So beinhaltet der potenzielle Charakter des beliebigen Seins, dessen Konturen Agamben in *Die kommende*

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemeinschaft umreißt, weder das konkrete Vermögen zu einem bestimmten Akt, noch auch das Vermögen zu *jedem* möglichen Akt (vgl. KG 37) – vielmehr *vermag* das beliebige Sein sein eigenes Unvermögen.[73]

Leland de la Durantaye hat das aristotelische Bild der leeren Schreibtafel außerdem überzeugend mit Benjamins im ersten Kapitel dieser Untersuchung bereits zitierter Bestimmung der historischen als philologischer Methode verbunden und damit den motivischen Zusammenhang noch enger geknüpft:[74] Benjamin zitiert Hofmannsthals Formulierung »›Was nie geschrieben wurde, lesen‹«[75] und weist diese Aufgabe dem wahren Historiker zu. Wenn die leere Schreibtafel für die reine Potenz steht, dann kann man auf ihr tatsächlich *im Wortsinn* das lesen, was nie geschrieben wurde. Die damit angedachte interpretative oder hermeneutische Arbeit beschreibt Durantaye als ein »Denken über *Potenzialität*«[76]. Es bezieht sich, wie er anschließt, auf das Denken wie auf das Leben, in dem nicht realisierte, aber – potenziell – vorhandene Möglichkeiten gelesen werden können: »To read what was never written is a way of reading the potentiality inhering in thought and life.«[77] Dass dabei, so bei Durantaye konkreter für die Praxis des Lesens formuliert, auch der *aktuell* vorhandene Text mit der Potenz des Denkens der Leser:in verbunden wird, mache die Lektüre dessen, was nie geschrieben wurde, zugleich zu einer *kreativen* Lektüre – genau der Lektüre, die Agamben selbst performiert.[78] Neben diesem hermeneutischen Aspekt ist der Potenzbegriff, wie häufig angemerkt wurde, auch *ethisch* einschlägig. Im Kapitel *Ethik* (*Etica*) (KG 43ff/39f) formuliert Agamben:[79]

> »[D]ie einzige ethische Erfahrung (die, als solche, weder eine Pflicht noch eine subjektive Entscheidung sein kann) ist die Erfahrung (der eigenen) Potenz, (der eigenen) Möglichkeit zu sein, d.h. in jeder Gestalt die eigene Gestaltlosigkeit und in jedem Akt

73 Vgl. für eine politisch-philosophische Deutung des Zusammenhangs von Bartleby und der Potenz auch Durantaye, Agamben, 169-172, wo Agambens Bartleby-Lektüre mit dem Kapitel *Tiananmen* (*Tienanmen*) aus *Die kommende Gemeinschaft*, vgl. KG 78ff/67ff, politisch gelesen wird. Bartlebys Handeln erscheint dabei als »a one-man sit-in of the most radical sort«, Durantaye, Agamben, 171: Bartleby steht für Durantaye insofern philosophisch für ein Denken der Potenz, ist aber politisch auch Paradigma für konkreten Widerstand, vgl. ebd., 171f.

74 Vgl. Durantaye, Agamben, 152.

75 Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 124, vgl. auch Benjamin, GS I, 1238.

76 Durantaye, Agamben, 152, Übersetzung: HR, Hervorhebung im Original.

77 Durantaye, Agamben, 152. Vgl. auch die nuanciert andere Deutung bei Heller-Roazen, What Was Never Written, v.a. 22f: Mit der spezifischen Verbindung von Sprache und Potenz, die Heller-Roazen bei Agamben nachzeichnet, schließt er, dass das, was nie geschrieben wurde, »the fact that there is language«, ebd., 22, sei: Dass es Sprache gibt, könne, so Heller-Roazen, exponiert werden und als Existenz einer Potenz verstanden werden: »›To read what was never written‹ is in this sense […] to return everything that has ever been said to the event of its taking place in its pure potential to be said (or not to be said)«, ebd.

78 Vgl. Durantaye, Agamben, 152f.

79 Vgl. auch, in Bezug auf Agambens politische Philosophie, die überzeugende Einschätzung von Thomas Khurana, dass »die positiven Figuren Agambens letztlich nicht als *politischer Entwurf* funktionieren, sondern zunächst und in erster Linie eine *ethische Wendung* des Bestehenden anstreben«, Khurana, Desaster und Versprechen, 34. Es ginge dann um »eine *andere Art, sich zu* den existierenden Strukturen, Institutionen und Systemen *zu verhalten*«, ebd., Hervorhebungen im Original. Diese Linie wird in den nächsten Kapiteln dieser Untersuchung weiter verfolgt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die eigene Untätigkeit auszustellen« (*l'unica esperienza etica (che, come tale, non può essere compito né decisione soggettiva) è di essere la (propria) potenza, di esistere la (propria) possibilità; di esporre, cioè, in ogni forma la propria amorfia e in ogni atto la propria inattualità*) (KG 44/40).

Gemäß der Übersetzung des aristotelischen Potenzbegriffs mit *Potenz* oder *Möglichkeit*, die Agamben in *Die Macht des Denkens* unterstreicht (vgl. MdD 316), werden auch hier Potenz (*potenza*) und Möglichkeit (*possibilità*) genannt. Die je *eigene* Potenz oder Möglichkeit ist, erneut, einer *Erfahrung* (*esperienza*) zugänglich: Auch hier dürfte es darum gehen, dass diese Potenz experimentell erprobt wird – dass, anders gesagt, die Lektüre des nie Geschriebenen nicht von vornherein ihre eigenen Prinzipien kennt. Sie müsste dann, ähnlich wie das Erfassen der messianischen Zeit, *performiert*, müsste *erfahren* werden. Mit der Formulierung »d.h.« (*cioè*) schließt Agamben in der zitierten Passage eine Art Handlungsanweisung an, die wiederum auf Bartleby verweisen könnte: Ein Ausstellen einer *Untätigkeit* (*inattualità*) praktiziert dieser in der Tat beispielhaft. Aber auch hier geht es nicht einfach um eine Ablehnung jeder Tätigkeit, die lediglich den Aspekt der Potenz-nicht-zu aktualisieren würde. Stattdessen ist die Untätigkeit in jedem *Akt* zu exponieren, ist, anders gesagt, ethisch so zu agieren, dass die – jeweils eigene – Potenz-nicht-zu in irgendeiner Weise in der Handlung erfahrbar bleibt. Im ersten Kapitel dieser Untersuchung wurde gezeigt, dass das Realisieren einer Möglichkeit für die Vergangenheit bei Agamben, vermittelt über das Eingedenken und die Inversion des Abgeschlossenen und Unabgeschlossenen, auch messianisch konnotiert ist (vgl. Kapitel I.3.e, I.4.c). Entsprechend wird weiter unten argumentiert, dass Agambens Überlegungen zur messianischen Berufung mit den Überlegungen zur Ethik und zur wesenhaften Werklosigkeit des Menschen verbunden werden können (vgl. Kapitel III.2.e). Auch hier scheint eine Denkfigur beschrieben zu sein, die in messianisch konnotiertem Kontext entwickelt werden kann – oder nicht.

II.2.e) Die *kleine Verrückung*, zweiter Rekurs

Bei der Untersuchung von Agambens Diskurs über die messianische Zeit wurde die zeittheoretische Auslegung der Denkfigur der *kleinen Verrückung* (vgl. Zdb 82f/69, KG 52/45 und oben Kapitel I.3.a) skizziert: Der kleine Unterschied zwischen *dieser* und der *messianischen* Welt entspringe der Tatsache, »daß ich meinen Bruch mit der chronologischen Zeit ergriffen habe« (Zdb 82f). In *Die kommende Gemeinschaft* verbindet Agamben die kleine Verrückung in *Aureolen* (*Aureole*) (KG 51-55/45ff) mit der thomanischen Theorie des Glorienscheins, greift zur Erklärung zusätzlich aber auch auf seine Interpretation der Potenz zurück. Wie oben beschrieben zitiert Agamben die Denkfigur dabei in den Fassungen von Bloch und Benjamins *In der Sonne*. In der Folge legt er den messianischen Unterschied anhand von mehreren Bezügen aus, die auf in anderen Texten von *Die kommende Gemeinschaft* entfaltete Motive zurückgreifen: Ansatzpunkt ist die These, dass die Verrückung nicht einfach die faktischen Gegebenheiten durch eine substanzielle Verwandlung abändere, sondern eher den »Sinn und die Grenzen der Dinge« (*il suo senso e i suoi limiti*) (KG 52/46) betreffe. Offenbar fügt sie den Dingen (*cose*) weder etwas Wesentliches hinzu, noch verändert oder zerstört sie sie: »Die Veränderung findet nicht in den

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dingen, sondern an ihrem Rand[80] statt (*non ha luogo nelle cose, ma alla loro periferia*), in jenem Spielraum […], der zwischen jedem Ding und ihm selber liegt« (KG 52/46). Dieser Interpretation gemäß wird die Verrückung also in dem paradox bestimmten Zwischen-Raum zwischen einer Sache und sich selbst vorgenommen. Strukturell verweist dies auf Agambens auch methodisch einschlägige These, der »eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum« (KG 15). Zur Exemplifizierung zieht er einen weiteren Topos heran, nämlich die thomanische Theorie der Aureole; auch hier wird von der Vorstellung einer Vollendung ausgegangen, die dann argumentativ zurückgewendet wird. Der Heiligenschein sei, so interpretiert Agamben Thomas, eine Art »Erzittern (*tremare*) dessen, was zu seiner Vollendung gekommen ist, nicht mehr als ein Schillern an seinen Rändern (*un iridarsi dei suoi limiti*)« (KG 53/46). Was vollendet ist, wird nicht verändert oder ersetzt – es *zittert*. Der topologischen Konnotation entsprechend beschreibt Agamben den Heiligenschein als eine Zone der Ununterscheidbarkeit, indem er auf die skizzierte Interpretation des Verhältnisses von Potenz und Akt zurückgreift:

> »Man muss sich die Aureole als eine Zone vorstellen, in der Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, ununterscheidbar werden (*Si può pensare, in questo senso, l'aureola come una zona in cui possibilità e realtà, potenza e atto diventano indistinguibili*).[81] Dem Sein, das an sein Ende gelangt ist, das alle seine Möglichkeiten erschöpft hat, wird so die Gabe einer supplementären Möglichkeit (*una possibilità supplementare*) zuteil« (KG 54/47).

Das vollendete Sein wird, in der Ununterscheidbarkeit von Potenz und Akt, durch eine *Möglichkeit* qualifiziert, die ihm in der Vollendung zukommt. Entsprechend hatte Agamben zuvor argumentiert, dass das Gleichnis von der messianischen Welt »dort, wo alles vollkommen ist, die Möglichkeit (*una possibilità*)« (KG 52/46) einführe. In der messianischen Welt geht es demnach – ähnlich wie bei der Geste des Studiums von Bartleby in *Idee des Studiums* – um eine »Potenz, die sich erst nach dem Akt einstellt« (*una potenza che viene solo dopo l'atto*) (KG 55/47). Zum Ende seiner kombinierten Auslegung der Theologie der Aureole und des Gleichnisses über das messianische Reich rekapituliert Agamben die verschiedenen Topoi, die er im Zuge seiner Auslegung aufgesucht hat: In wenigen Sätzen bringt er das Messianische der kleinen Verrückung, die Aureole, das Zittern an den Rändern, die Beliebigkeit und die Potenz in einen dichten Zusammenhang, in dem die einzelnen Aspekte sich gegenseitig erhellen:

> »Dieses unwahrnehmbare Zittern des Vollendeten (*impercettibile tremito del finito*), das seine Grenzen unbestimmbar werden lässt und ihm aus der Fassung zu geraten, beliebig zu werden erlaubt, ist die geringfügige Verrückung, die jede Sache in der mes-

80 Diese Formulierung könnte sich auf Satz 6.43 aus Wittgensteins *Tractatus* beziehen; vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, 172, sowie den Bezug auf Wittgenstein bei KG 85 und Kapitel II.2.f dieser Untersuchung.

81 Im italienischen Original wird, wie ersichtlich, die Formulierung *in questo senso* hinzugefügt, die in der Übersetzung fehlt. Sie unterstreicht, so die These dieser Untersuchung, den paradigmatischen Zusammenhang der Bezüge: Die Aureole *ist* nicht einfach eine Zone der Ununterscheidbarkeit, aber sie kann *in einem bestimmten Sinne* als Zone der Ununterscheidbarkeit gedacht werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sianischen Welt vollziehen muss (*il piccolo spostamento che ogni cosa dovrà compiere nel mondo messianico*). Ihre Glückseligkeit ist die einer Potenz, die sich erst nach dem Akt einstellt (*una potenza che viene solo dopo l'atto*), die einer Materie, die nicht in der Form eingeschlossen ist, sondern sie umgibt und erstrahlen lässt« (KG 54f/47).

Am Topos der kleinen Verrückung wird auch hier eine Verschiebung vorgenommen: Für *diese* Verrückung ist kein Messias zuständig; »jede Sache« muss sie selbst »vollziehen«. Die Erschließung einer Möglichkeit *nach* dem Akt, *nach* der Vollendung, *nach* dem Jüngsten Tag kann entsprechend gegenwärtig ausgelegt werden: Wenn keine Möglichkeit, keine Potenz mehr gegeben zu sein scheint, eröffnen die als beliebige verstandenen Dinge eine supplementäre Möglichkeit. Diese als das leichte Zittern an den Rändern der Dinge, die Inversion des abgeschlossen Scheinenden, aufzufassen, versetzt in die messianische Welt.[82]

II.2.f) Erlösung, Offenbarung, Transzendenz im Profanen – theologische Begriffe in Spannung zu sich selbst

Weiter oben wurde die Figur der *Unrettbarkeit* eingeführt, auf die auch in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung rekurriert wird. Hier ist eine ähnliche Denkfigur zu skizzieren, die in einem weiteren Text aus *Die kommende Gemeinschaft* entwickelt wird: Die Idee einer *Erlösung* (*redenzione*), die soteriologisch paradox an Verlust und Profanierung gebunden ist, oder die geschieht, wenn der Wunsch nach Erlösung aufgegeben wird – eine Rettung also, die auf kontraintuitive Weise realisiert wird. Im Anschluss sind zwei weitere paradoxe Zuordnungen zu untersuchen, die mit der *Offenbarung* (*rivelazione*) und dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz wiederum theologisch einschlägige Themen behandeln und in Spannung zum traditionell vorgesehenen Begriffsinhalt bringen.

Am Schluss von *Die kommende Gemeinschaft* steht ein längerer Text mit dem Titel »Das Irreparable« (*L'irreparabile*) (KG 81-100/71-88)[83], der ebenfalls mit einer Reihe von Topoi arbeitet, die an anderer Stelle entwickelt wurden und im Modus einer Rekapitulation

82 Überzeugend verbindet Thomas Khurana die messianische Verrückung mit seinen Überlegungen zur reflexiven und relationalen ethischen Distanzierung: »Diese Verschiebung hat statt in dem Spielraum, der zwischen jedem Ding und ihm selbst liegt, in der Selbst-Distanz, die auch durch die relationale und reflexive Distanz des Ethos auf besondere Weise exponiert wird. Wie der Messias vorgeht, um diese Verrückung zu erreichen, ist naturgemäß nicht transparent und – gewiss für uns nicht einfach nachzuvollziehen«, Khurana, Desaster und Versprechen, 39. Dem ist hier die These hinzuzufügen, dass in Agambens Fassung nicht der Messias diese Verrückung durchführt, sondern dass sie eher als Paradigma für menschliches Handeln, in genau dem Sinn, den Khurana beschreibt, zu verstehen ist: Dafür stehen die markierten Bezüge auch zu Agambens Überlegungen zur Ethik.

83 Der Text ist nicht in die Zählung der neunzehn kurzen Texte aufgenommen; in der englischen Ausgabe wird er daher als Anhang bezeichnet, vgl. »Appendix: The Irreparable« bei Agamben, Giorgio: *The Coming Community*. Übersetzt von Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press ^{4}2003, 89-105.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anders gedeutet werden. Den Begriff der Erlösung (*redenzione*) verbindet Agamben dabei mit dem Begriff des *Irreparablen*, des Unwiederbringlichen (vgl. KG 41f), und erklärt:[84]

> »Die Erlösung ist kein Ereignis, in dem das Profane heilig und das Verlorene wiedergefunden wird. Die Erlösung ist im Gegenteil der unwiederbringliche Verlust des Verlorenen, die endgültige Profanierung des Profanen« (*La redenzione non è un evento in cui ciò che era profano diventa sacro e ciò che era stato perduto viene ritrovato. La redenzione è, al contrario, la perdita irreparabile del perduto, la definitiva profanità del profano*) (KG 97/85).

Erlösung wird hier nicht als Wiederherstellung von Gefallenem oder Verlorenem gedacht, hier wird kein als bedrängend erfahrener Zustand zum Heil geführt, nicht aus einer unheilvollen Situation gerettet. Stattdessen wird der Verlust oder die Profanierung radikalisiert – und zwar *unwiederbringlich* (*irreparabile*) und *endgültig* (*definitiva*). Auch hier dürfte es darum gehen, das *Bedürfnis* nach Erlösung aufzugeben, den Gedanken an ein Wiederfinden des Verlorenen zu verwerfen – dann aber geschieht in der Tat etwas, was als Erlösung bezeichnet werden kann.[85] Erlösung wird dabei an zwei Aspekten veranschaulicht, die in dieser Untersuchung weiter unten nochmals thematisiert werden: Zum Einen wird hier kein *Wiederfinden* von *Verlorenem*, sondern der vollständige Verlust gedacht. Eine ähnliche Denkfigur wird Agamben, so die These dieser Untersuchung, auch mit der messianischen Modalität der *Erfordernis* vorlegen (vgl. Kapitel II.4). Zum Anderen spricht Agamben von der *Profanierung* des Profanen, die der Heiligung entgegengesetzt wird. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung weist die Formulierung zurück auf die Überlegungen zur in der Krippe dargestellten profanen Welt; zugleich weist sie voraus auf die Strategie der Profanierung, die Agamben in seinem Text *Lob der Profanierung* entwickelt und die dezidiert gegen die Ausschließungsmuster der Sakralität gerichtet ist (vgl. unten Kapitel III.1.f.b). Zusätzlich kann diese terminologische Linie innerhalb von Agambens Werk wie mehrfach angedeutet auf das *Theologisch-politische Fragment* bezogen werden: Wie bei Benjamin »die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches«[86] zu befördern vermag, so führt bei Agamben Profanität zur Erlösung. Allerdings spricht Agamben von einer *Profanierung* und denkt damit eine Aktivität, während in Benjamins Text »nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen«[87] kann: Weiter oben wurde bereits darauf verwiesen, dass Vivian Liska Benjamins Rede vom Profanen überzeugend von Agam-

84 Vgl. zum Irreparablen auch die Bemerkungen in Agambens Pulcinella-Buch, wo er von der »Idee des Irreparablen, die für mich so wichtig war und ist« spricht und dem Begriff eine andere Wendung gibt: »Dass jemand oder etwas irreparabel so ist, wie es ist: Das ist Pulcinella«, PUL 53, vgl. auch ebd., 77 und 102f.

85 Vgl. die Überlegung von Sergei Prozorov: Dass die Welt, wie hier vorausgesetzt, profan *ist*, ist irreparabel; diese Tatsache kann weder rückgängig gemacht werden noch sollte sie beklagt werden. Wenn aber die irreparable Profanität radikal genug gedacht wird, *vollzieht* sich Erlösung, vgl. Prozorov, Sergei: *Art. Redemption*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 166ff, hier 167.

86 Benjamin, GS II, 204.

87 Benjamin, GS II, 204.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bens strategischer Deaktivierung unterscheidet und damit *Profanes* und *Profanierendes* differenziert.[88]

Agamben beschreibt also in der Tat eine Erlösung, liest sie jedoch jenseits traditioneller Erlösungsvorstellungen. Wie ist Erlösung dann überhaupt aussagbar? Eine Antwort deutet Agamben für den Begriff *salvezza* an, indem er auf ein Kafka-Zitat anspielt. Er schreibt: »Das eigenste Merkmal der Erlösung (*salvezza*) ist, dass sie uns erst in dem Moment zuteil wird, in dem wir uns nicht mehr wünschen, erlöst zu werden. In diesem Moment gibt es Erlösung – jedoch nicht für uns (*c'è salvezza – ma non per noi*)« (KG 97/85). Kafkas Äußerung zur *Hoffnung* – die es gibt, jedoch nicht für uns – wird hier variiert und auf die Rettung hin ausgelegt:[89] Diese vollzieht sich an uns demnach dann, wenn der Wunsch nach Rettung aufgegeben wird. Allerdings kann diese Rettung nicht mehr ausgesagt werden – wer von ihr *weiß*, steht jenseits von ihr. Ähnlich deutet Agamben auch die Kategorie der *Offenbarung* unter Rückgriff auf die Begriffe des Profanen und des Irreparablen:

> »Offenbarung bedeutet nicht Offenbarung der Heiligkeit der Welt, sondern Offenbarung ihres unabänderlich profanen Charakters (*Rivelazione non significa rivelazione della sacralità del mondo, ma soltanto rivelazione del suo carattere irreparabilmente profano*). […] Die Offenbarung liefert die Welt der Profanierung und der Verdinglichung aus« (KG 83/73).

Offenbarung ist damit nicht als Selbstmitteilung *Gottes* bestimmt; vielmehr führt sie zu einer Aussage über die *Welt*: Mit der binären Codierung von Profanität und Heiligkeit formuliert zeigt Offenbarung die irreparable *Profanität*. Aber vermittelt über diese Profanität wird sie wiederum an *Rettung* und *Erlösung* gebunden: »Rettung (*salvezza*) ist nur in diesem Punkt möglich – sie ist Erlösung (*salvazione*) der Profanität der Welt, ihres So-Seins« (KG 83/73). Auch diese Bestimmung scheint einen Gedanken Benjamins zu variieren, denn wie im *Theologisch-politischen Fragment* das »Profane […] zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens«[90] darstellt, so wird bei Agamben die Welt *als profane* erlöst. Dem entspricht die Erläuterung, wie die Profanität der Welt verstanden werden solle: Sie stelle keinen Mangel dar, der zu beheben wäre, weil die Welt »nur insofern erlöst wird, als sie profan« sei (*è proprio in quanto profano che esso sarà salvato*) (KG 83/73). Gerade deshalb sei es außerdem nicht geboten, die profane Welt wieder heiligen zu wollen, denn so könne sie nicht gerettet werden. Nicht nur die Heiligung der Welt dürfte dabei abgelehnt sein, sondern auch der Gedanke, Heiliges im Sinne einer Transzendenz vorauszusetzen oder, konkreter, einen Gottesbegriff einzuführen, zu dem die profane Welt in ein Verhältnis gesetzt werden könnte. *Erlösung* und *Offenbarung* sind damit zu Kategorien der Sicht auf

88 Vgl. nochmals Liska, Als ob nicht, 81, mit Bezug auf Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 182.

89 Die Äußerung aus einem Gespräch mit Max Brod zitiert Benjamin im Kafka-Aufsatz: »›So gäbe es außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen, Hoffnung?‹ – Er lächelte: ›Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns.‹«, Benjamin, GS II, 414. Vgl. auch das Zitat der Formulierung Kafkas bei Zdb 69 oder AF 64; auf das Kafka-Zitat verweist auch Durantaye, Agamben, 197.

90 Benjamin, GS II, 204.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Welt geworden: Mit einer überzeugenden Formulierung von Sergei Prozorov geht es um eine Erlösung »*from* the irreparability of the world perceived as oppressive necessity *to* its irreparability grasped as immanent transcendence«[91]. Agambens Text zielt insofern, wie Prozorov zu Recht andeutet, darauf, eine bestimmte, kleine Verrückung in der Sicht der Welt vorzunehmen.[92] Aber diese Verrückung der Sicht wird signifikanterweise an einer kleinen Verrückung theologischer Begriffe erprobt: Auch diese Begriffe sind gleich geblieben, sie sind *so wie hier*, nämlich in dem Raum, den der theologische Diskurs darstellt – und sind doch *ein klein wenig anders*.

Dem Begriff der Offenbarung fügt Agamben eine Parenthese an, wenn er schreibt, dass »die Welt von der Offenbarung (der Sprache) (*dalla rivelazione (dal linguaggio)*) unwiderruflich dem Bereich des Profanen (*sfera profana*) ausgeliefert wurde« (KG 83/73). Mit der so angedeuteten Nähe von Sprache und Offenbarung rekurriert Agamben auf einen Aspekt, der ebenfalls in mehreren Texten entwickelt wird: In *Die Idee der Sprache* von 1984 (vgl. MdD 27-40) erarbeitet er unter Bezug auf die theologische Tradition einen Begriff von Offenbarung, dem gemäß diese die Sprache *als solche* offenbart.[93] Dieser Aspekt wird in einem weiteren Text aus *Die kommende Gemeinschaft* forciert und gegen Ende von Agambens Römerbriefkommentar mit der These »Jede Offenbarung ist immer zuallererst Offenbarung der Sprache selbst« (Zdb 150) wieder aufgerufen (vgl. unten Kapitel IV.1). Die genaue Verbindung von Sprache und Offenbarung kann hier nicht genauer behandelt werden;[94] wichtiger ist die Frage, warum Agamben den theologischen Be-

91 Prozorov, Redemption, 167, Hervorhebungen im Original.

92 Vgl. Prozorov, Redemption, 167.

93 Dabei führt der Akzent auf die *Sprache selbst* zurück auf die Überlegungen zur Exposition der Medialität der Sprache, etwa im Zögern zwischen Klang und Bedeutung im Gedicht oder auch im Erscheinen der Kunst in den Skulpturen Twomblys. Vgl. Agambens Überlegung aus *Die Idee der Sprache*: »Der Inhalt der Offenbarung ist keine Wahrheit, die kraft sprachlicher Aussagen über das Seiende (und sei dieses auch das höchste Seiende) ausgedrückt werden könnte, sondern vielmehr eine Wahrheit, die die Sprache selbst betrifft, die Tatsache als solche, dass es Sprache (und mithin Erkenntnis) gibt. Der Sinn der Offenbarung ist, dass der Mensch zwar das Seiende durch die Sprache offenbaren kann, nicht aber die Sprache selbst«, MdD 28.

94 Vgl. aber die überzeugenden Überlegungen zu Agambens Offenbarungsbegriff bei Durantaye, Agamben, 143 sowie 178ff, und, theologisch perspektiviert, in dem Aufsatz *Immanence as Revelation* von Colby Dickinson bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 87-110, v.a. 101-106, sowie bei Dickinson, Theology, 21-24, der im Bezug auf den Römerbriefkommentar formuliert, dass religiöse Inhalte in Agambens messianischem Diskurs weniger wichtig seien, weil sie jeweils mit der fundamentaleren Offenbarung von Sprache *als Sprache* verbunden seien: Religion, so Dickinson, drücke insofern eine grundlegende Wahrheit über unsere Realität aus, die sie jedoch zugleich verberge, vgl. ebd., 22. Durantaye legt eine luzide Analyse des Texts *Schechina*, KG 72-77/63-66, vor, der die Verbindung von Sprache und Offenbarung wiederum anders fasst; vgl. zum Folgenden Durantaye, Agamben, 172-183: In *Schechina* wird Debords Analyse der Spektakelgesellschaft mit dem kabbalistischen Topos der *Absonderung der Schechina* (›*isolamento della Schechina*‹), KG 74/64, verbunden, indem beide Paradigmen dezidiert sprachphilosophisch ausgelegt und dadurch verknüpft werden: In der Spektakelgesellschaft offenbart das Wort, so Agambens Interpretation, nichts mehr und entspricht deshalb der abgesonderten Schechina als Wort, das von der Erkenntnis getrennt sei. Das Wort kann so unabhängig von seinem Inhalt existieren, vgl. KG 75/65, es offenbart nichts mehr, »oder besser, das Nichts aller Dinge« (*nemmeno rivela più nulla – o, meglio, rivela il nulla di tutte le cose*), KG 76/66. Gerade dieser Zustand enthält für Agamben das Potenzial zum Umschlag, weil Sprache *als Sprache*, als solche, exponiert werden kann. Das ist offenbarungstheologisch von Inter-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griff *Offenbarung* überhaupt gebraucht. In dieser Sache gibt es einen Hinweis, der eine Rekonstruktion zulässt.

Agamben weist den Text *Das Irreparable* in einer Vorbemerkung nämlich als Kommentar zu § 9 von Heideggers *Sein und Zeit* sowie zu Satz 6.44 aus Wittgensteins *Tractatus* (vgl. KG 82/72) aus. Damit kann der Rekurs auf den Begriff *Offenbarung* interpretiert werden: Agamben kommentiert, so die These der vorliegenden Untersuchung, nicht nur die genannte Proposition 6.44, die folgendermaßen lautet: »Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist«[95]. Auch darüber können in seinem Text Bezüge zum *Tractatus*, zumal zum Begriff *Offenbarung*, rekonstruiert werden. Agamben schreibt:

> »Der Satz, demzufolge Gott sich nicht *in* der Welt offenbart, lässt sich auch anders ausdrücken: dass die Welt Gott nicht offenbart, ist das eigentlich Göttliche. (Es handelt sich also nicht um den ›bittersten‹ Satz des *Tractatus*.)« (*La proposizione, secondo cui Dio non si rivela* nel *mondo, si potrebbe anche esprimere dicendo: che il mondo non riveli Dio, questo è propriamente divino. (Dunque essa non è la proposizione ›più amara‹ del* Tractatus)) (KG 84/74, Hervorhebung im Original).

Bei dem Satz Wittgensteins, auf den die Parenthese anspielt, handelt es sich offenbar um Satz 6.432: »*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt«[96]. Paradoxerweise wird in dem Reformulierungsvorschlag, den Agamben für diese Proposition unterbreitet, das Fehlen der göttlichen Offenbarung in der Welt selbst als göttlich ausgewiesen; dass göttliche Offenbarung ausbleibt, ist weder Mangel noch Grund für Bitternis – sondern das *Göttliche* (*divino*). Entsprechend variiert Agamben auch das Subjekt der Offenbarung: Während bei Wittgenstein *Gott* Subjekt der unterbleibenden Offenbarung ist, ist es in Agambens Fassung die *Welt*. Der Subjektwechsel markiert die Profanität der Welt: Hier wird kein Gott vorausgesetzt, der sich offenbart oder nicht offenbart – Offenbarung führt zu nichts anderem als in diese Welt. So aber ist es denkbar, dass Agamben den Begriff *Offenbarung* in seinem Text auch mit Bezug auf Wittgenstein einführt: Dann können seine Überlegungen *nicht nur* als Kommentar zum *theologischen* Begriff gelesen werden, sondern zugleich als Kommentar zu *Wittgensteins* Begriff. Auch hier scheint es um die doppelte mögliche Referenz zu gehen.[97]

---

esse: Es ginge für Agamben demgemäß darum, das »Offenbarende im Nichts, das es offenbart« (*il rivelante* […] *nel nulla che rivela*) zu zeigen, also »die Sprache selber zur Sprache [zu] bringen«, KG 77/66. Hier wird der Offenbarungsbegriff sprachphilosophisch verschoben, auch wenn mit dem Topos der abgesonderten Schechina ein theologisches Paradigma aufgerufen wird.

95 Wittgenstein, Tractatus, 174.

96 Wittgenstein, Tractatus, 174.

97 Vgl. im Übrigen die bei Agamben unmittelbar anschließende Passage, die Wittgensteins Satz 6.43 kommentieren dürfte. Wittgenstein spricht von einer Veränderung der »Grenzen der Welt« und legt die These vor: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen«, Wittgenstein, Tractatus, 172. Agamben greift die Vorstellung einer Veränderung an den *Grenzen* der *Welt* auf, die er als Veränderung an den Grenzen der *Dinge* wiedergibt. Wie bereits zitiert weist er auch bei seiner Interpretation der messianischen Verrückung auf eine Veränderung an den *Grenzen der Dinge* hin, vgl. KG 52, und exemplifiziert diese mit der *Aureole*. Dem theologischen Topos des Glorienscheins entspricht, dass Agamben nicht nur den *Glücklichen* und den *Unglücklichen* aus Wittgensteins Satz zitiert, sondern auch den *Gerechten* (*giusto*) und schließlich den *Erlösten* (*salvo*)

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Offenbarung offenbart die Profanität der Welt, Erlösung geschieht jenseits des Wunsches nach Erlösung. Aus theologischer Sicht werden die Gehalte der Konzepte Offenbarung und Erlösung damit vollständig reformuliert. Agambens Insistieren auf der Profanität korrespondiert dabei seiner Zuordnung von Transzendenz und Immanenz, die letztere als Bedingung der ersteren liest: »In dem Moment, in dem wir wahrnehmen, dass die Welt irreparabel ist (*percepisci l'irreparabilità del mondo*), wird sie transzendent (*è trascendente*)« (KG 100/88). Auch hier geht es um eine *Wahrnehmung* (*percepisci*) der Welt, die sie instantan – wohl im Sinne einer Erfahrung – transzendiert. Insofern wendet Agamben den Begriff *Gott* auf die Welt an: »Die Welt – als absolut und unabänderlich profane – ist Gott« (*Il mondo – in quanto assolutamente, irreparabilmente profano – è Dio*) (KG 83/74). Nicht nur ist die Tatsache, dass die Welt Gott nicht offenbart, als göttlich zu qualifizieren – sondern der Begriff *Gott* kann die irreparabel profane Welt sogar bezeichnen.[98] Wie aber können diese Formulierungen theologisch eingeordnet werden? Geht es hier um eine Art *profaner Theologie*? Colby Dickinson kommentiert Agambens Wittgenstein-Variation, dass die Welt Gott nicht offenbare, *sei* das Göttliche, folgendermaßen:

> »Not the ›bitterest‹ proposition, perhaps, because it leaves open the chance that God still does exist, though there is no way of knowing whether or not any such conjecture is possible. […] Thus also are the terms traditionally reserved for theological dogma displaced and inverted, illustrating again the proximity of Agamben's thought to theology but also his absolute distance«[99].

Damit wird eine andere Deutung für Agambens These, Wittgensteins Satz über die ausbleibende Offenbarung Gottes sei *nicht* der »›bitterst[e]‹ Satz« des Tractatus, vorgeschlagen: Für Dickinson ist der Satz deshalb nicht bitter, weil die Existenz Gottes trotz mangelnder Offenbarung noch möglich scheint, sodass Theologie nicht gänzlich ausgeschlossen wird – obwohl über den eigentlichen Gegenstand einer Gott-Rede keinerlei Äußerungen möglich sind. Demgegenüber liest die vorliegende Untersuchung, wie argumentiert, ganz anders: Der Satz ist deshalb nicht bitter, weil das Fehlen der Offenbarung in der Welt nicht als bitter zu qualifizieren ist, sondern Agambens Reformulierung vielmehr in der Tat von einem Göttlichen sprechen kann. Der *Begriff* des

---

und *Verdammten* (*perduto*) einführt: »Der Erlöste und der Verdammte haben dieselben Glieder (*Il salvo e il perduto hanno le stesse membra*). Der Körper des Seligen (*corpo glorioso*) und der sterbliche Körper sind ein und derselbe. Was sich verändert, sind nicht die Dinge, sondern ihre Grenzen. Es ist, als ob über ihnen etwas wie eine Aureole, ein Glorienschein (*qualcosa come un'aureola, una gloria*) schwebte«, KG 85/75.

98 Auf den Aspekt der absoluten und irreparablen Immanenz der Welt, die ohne Bezug zur Transzendenz gedacht wird, weisen Colby Dickinson und Adam Kotsko in den sehr genauen und überzeugenden Beiträgen ihres Bands über Agambens Theologie mehrfach hin, vgl. z.B. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 22. Colby Dickinson hat angedeutet, dass die entsprechenden Formulierungen Agambens im Sinne einer pantheistischen oder panentheistischen Theologie – oder zumindest einer Offenheit für diese Position – ausgelegt werden können, ohne aber Agamben selbst als Pantheisten zu bezeichnen, vgl. z.B. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 87ff, 106, 131f, 210, oder Dickinson, Theology, 174. Darauf ist in dieser Untersuchung weiter unten nochmals einzugehen, vgl. Kapitel IV.3.

99 Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 105.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Göttlichen wird gebraucht, aber er wird gegenüber der theologischen Verwendung vollständig umcodiert: Eine Welt ohne den Anspruch einer Offenbarung Gottes in ihr wäre der Begriffsgehalt, für den das Adjektiv *göttlich* anwendbar ist. Dass Gott tatsächlich existieren könnte, wie Dickinson liest, wird von Agambens Text in der Tat nicht explizit ausgeschlossen; allerdings dürfte eine *Rede* von Gott mit den offenbarungstheologischen und soteriologischen Reformulierungen kaum möglich sein. Insofern scheint die *Distanz* von Agambens Denken zur Theologie, die Dickinson am Ende der zitierten Passage beschreibt, in der Perspektive dieser Untersuchung die schlüssigere Beschreibung zu sein als die *Nähe*, von der er kurz vorher spricht. Diese Nähe artikuliere sich, wie Dickinson formuliert, auch in der Verwendung theologisch-traditioneller Begriffe, die »displaced and inverted« erscheinen. Dass indessen die Begriffe *Offenbarung* und *Gott* wie oben argumentiert *auch* in dem Text Wittgensteins begegnen, den Agamben explizit kommentiert, bedingt, dass sie nicht unmittelbar als *theologische* Begriffe interpretiert werden müssen.

Entsprechend liest die vorliegende Untersuchung die zitierten Formulierungen Agambens nicht als theologische Aussagen, auch nicht im pantheistischen Sinne, sondern als, mit Dickinson, Inversionen theologischer *Begriffe*. Dabei werden diese traditionell überlieferten Begriffe nicht einfach abgelehnt oder ausgeschlossen, sondern es wird im Modus eines anderen Gebrauchs diskursiv erprobt, inwieweit sie anders verwendet werden können. Die These dieser Untersuchung betrifft also, nochmals, den *Gebrauch* der *Begriffe*: So scheint der Begriff *Gott* für Agamben keinen anderen Gehalt zu haben als die irreparabel profane Welt, so vollzieht sich Erlösung durch den Verzicht auf Erlösungsbedürftigkeit, so offenbart Offenbarung keine überweltliche Wahrheit, sondern die Welt als solche, als profane. Transzendenz verweist entsprechend nicht auf Gott, sondern stellt sich ein, wenn die Welt als vollkommen irreparabel wahrgenommen wird.[100]

Dies kann mit Bezug auf Agambens im Römerbriefkommentar angestellte Überlegungen zum paulinischen *hōs mē*, zum *als-ob-nicht*, gelesen werden: Wie weiter unten zu zeigen ist, entwickelt Agamben die Formulierung aus dem Ersten Korintherbrief als einen »Spannungserzeuger besonderer Art«, der Begriffe »in bezug auf sich selbst in Spannung versetzt« (Zdb 35). Insofern schlägt die vorliegende Untersuchung vor, Agambens Gebrauch von Begriffen wie *Erlösung*, *Gott*, *Offenbarung* – aber auch *Messias* – als Erzeugung einer Spannung zum theologisch-traditionell eingeübten Begriffsgehalt zu interpretieren: Erlösung geschieht jenseits des Wunsches nach Erlösung – *als ob nicht*. Die Spannung der Begriffe auf sich selbst kann, wie unten zu zeigen ist, auf die Denkfigur eines *Rests der Potenz* bezogen werden, der »sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird« (Zdb 152, vgl. dazu Kapitel IV.1). Im Begriff selbst, so die These dieser Untersuchung, besteht ein doppelter Rest: Der Rest einerseits eines

100 Durantaye, Agamben, 199, argumentiert, dass die Akzeptanz der Welt als irreparabel die Bedingung dafür sei, sie ändern zu können. Durantayes Argumentation überzeugt; die entsprechende *Veränderung* und die *Kriteriologie*, nach der eine solche vorzunehmen wäre, scheinen allerdings in den entsprechenden Passagen bei Agamben weniger deutlich ausgearbeitet zu sein und gegenüber der Konturierung einer anderen *Sicht* auf die Welt weniger Gewicht zu haben: Jedenfalls aber wäre die Veränderung der Welt nicht von göttlichem Eingriff zu erwarten.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

potenziell anderen Gebrauchs, der eine andere als die traditionelle theologische Begriffsverwendung ermöglicht.[101] So können Agambens Texte als Diskurs über die Möglichkeit gelesen werden, theologische Begriffe ohne Transzendenzbezug zu gebrauchen. Allerdings tragen die theologischen Begriffe andererseits als Rest zugleich das Wasserzeichen ihres traditionellen Gebrauchs und der in ihnen kristallisierten Geschichte.[102] Wie bereits erwähnt verweist dies die Texte an ihre theologische Auslegung und lädt sie insofern mit begrifflicher Energie auf – aber zugleich ermöglicht *dieser* Rest auch theologische Rezeption.

Indessen führen Agambens Überlegungen zur irreparabel profanen Welt wiederum *in diese Welt* in ihrer Immanenz, in der Offenbarung, Erlösung und Transzendenz im Bezug auf die Profanität ausgesagt werden können. Dies nimmt, wie angemerkt, eine Form der messianischen Verrückung der Sicht auf die Welt vor: Die Welt bleibt die gleiche – aber sie ändert sich, insofern Erlösung und Offenbarung geschehen. Durantaye argumentiert daher überzeugend:

> »What Agamben enjoins his readers to do is to interpret this revelation differently: not as ›the Nothing of all things‹ – the meaninglessness of existence – but as the absence of final revelation and the falseness of the idea that human history is unfolding with a progressive purpose in view«[103].

Dem entspricht ein weiterer Aspekt: Durch die komplexen Zuordnungen von Profanität und theologischen Begriffen, die, wie angedeutet, ein Vorbild in Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* haben dürften, werden die theologischen Begriffe und wird die Rede von Transzendenz nicht abgeschafft: Agamben behandelt die Profanität nicht im Sinne einer ausgeschlossenen Transzendenz, die als Mangel interpretiert werden könnte. Analog wurde weiter oben für den Begriff der *Atheologie* argumentiert, dass es nicht um die binäre Codierung von Transzendenz und Immanenz oder Gott und Mensch geht, sondern vielmehr um ihre Ununterscheidbarkeit: Eine *Ablehnung* der Transzendenz würde die Spaltung perpetuieren, Transzendenz im Modus der Negation voraussetzen.[104]

---

101 Vgl. nochmals die Überlegung von Durantaye, der Agambens Offenbarungsbegriff luzide mit der Potenz zusammenliest: »A true revelation is a revelation of possibilities, an opening of the field of possibility rather than its narrowing«, Durantaye, Agamben, 143. Zusätzlich schlägt die vorliegende Untersuchung vor, die Potenz für den *Begriff* der Offenbarung in Anschlag zu bringen, sie also gewissermaßen zeichentheoretisch zu wenden: Dann geht es um die Möglichkeiten, die im *Begriff* noch potenziell enthalten sind.

102 Wenn Oliver Marchart Kritik an der »nostalgisch-religiös kodierten semantischen Auffüllung«, Marchart, Zwischen Moses und Messias, 23, von Agambens Begriffen anmeldet, dürfte dies berechtigt sein: Die vorliegende Untersuchung bezieht Marcharts Kritik konkret auf den *Rest* der traditionellen Begriffsverwendung, denn die Energien, die in die entsprechenden Bilder im Sinne der oben behandelten Dynamogramme eingespeist wurden, scheinen einer konkreten, etwa politisch-philosophischen Rezeption eher entgegenzustehen.

103 Durantaye, Agamben, 179.

104 Auf diesen Aspekt ist in der Agamben-Rezeption häufig hingewiesen worden, vgl. etwa die Überlegungen von Colebrook und Maxwell: Anstatt die These zu vertreten, dass es *nur* das Säkulare gäbe, nennt Agamben die Welt als solche und als irreparable *Gott*, denn eine Fokussierung auf das Säkulare hielte die Trennung aufrecht, vgl. Colebrook/Maxwell, Agamben, 42. Ähnlich argumentiert

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies führt anders zur Theologie zurück: Zu einer Theologie, die weniger material mit Agambens Zuordnungen arbeitet, als mehr formal den Modus des *hōs mē* erprobt. Eine Theologie also, die ihre eigenen Begriffe in Spannung zu sich selbst setzt, die darum nicht *via negationis* verfährt, sondern *als-ob-nicht*. Zwei theologische Spannungserzeuger betreffen die Relativität, in der zumal der Begriff *Messias* steht: Die Relativität, die dadurch markiert wird, dass eine andere Religionsgemeinschaft diesen Begriff in Interpretation der Heiligen Schriften Israels anders gebraucht; die Relativität schließlich, die alle theologisch-begriffliche Arbeit an die noch ausstehende Wiederkunft dieses Messias verweist. Darauf ist weiter unten nochmals einzugehen.

II.2.g) Das Kommen der Gemeinschaft und der *Tiqqun* der Nacht

Agamben hat *Die kommende Gemeinschaft* 2001 mit einer Postille unter dem Titel *Tiqqun de la noche* versehen (vgl. KG 101-105/89-93). In diesem kurzen Text deutet er das Buch zumal in der Perspektive des im Jahr zuvor publizierten Römerbriefkommentars[105] – dafür steht die Verwendung von Begriffen wie *Rest*, *klēsis*, *plḗrōma*, *katárgēsis* oder *Sabbat* und die Tatsache, dass Agamben seine eigene Gegenwart als »beispiellose Verallgemeinerung der messianischen Situation« (KG 104/92) bezeichnet. Zugleich reflektiert er in diesem Text das *Genre* einer Postille und damit selbstreferenziell die eigene Geste, ein früheres Buch mit einem Nachwort zu versehen: Er bezeichnet das Nachwort als *Paradigma* – und zwar als »Paradigma der *Endzeit*« (*paradigma del* tempo della fine) (KG 103/91, Hervorhebung im Original). Auch wenn der Begriff *messianisch* erst im weiteren Verlauf der Postille fällt, ist die messianische Zeit durch diese Formulierung implizit bereits aufgerufen: Im Römerbriefkommentar nämlich qualifiziert Agamben das Messianische als »*die Zeit des Endes*« (il tempo della fine) (Zdb 75/63, Hervorhebung im Original). Wie in der messianischen Zeit geht es auch in Agambens Postille darum, »zu ›rekapitulieren‹ (*di ›recapitolare‹*), auseinander zu nehmen und das Ganze zu retten (*salvare il tutto*)« (KG 103/91). Die Anführungszeichen beim Begriff *rekapitulieren* dürften ihn an die spezifische Interpretation verweisen, die Agamben im Römerbriefkommentar entwickelt hat. In der Perspektive dieser Untersuchung interessieren an dieser Rekapitulation drei Aspekte: Zunächst ist zu zeigen, dass Agamben *Die kommende Gemeinschaft* zumal mit dem Begriff der *Untätigkeit* (*inoperosità*) rekapituliert und die These vertritt, dass die »Arbeit dieses Buches […] in der Ausstellung dieser Untätigkeit« (*L'esposizione di questa inoperosità era l'opera del libro*) (KG 105/93) bestünde.[106] Zweitens ist vom Begriff

Durantaye, dass eine profane Welt als vergängliche gar keine Möglichkeit beinhaltet, überhaupt eine transzendente oder heilige Sphäre über sie hinaus anzunehmen, vgl. Durantaye, Agamben, 198. Hier kommt es wiederum auf die *Sicht* an, die das Fehlen der Transzendenz nicht als Mangel oder Verlust interpretiert, sondern Immanenz und Transzendenz ununterscheidbar macht.

105 Darauf, dass das Nachwort das Buch deutlicher mit messianischer Terminologie interpretiert, weist Salzani, Carlo: *Art. Coming Community*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 44ff, hier 45, hin: Damit werde das Buch, so Salzani zu Recht, in die Perspektive von Agambens Philosophie ab *Homo sacer* eingeordnet.

106 Die Formulierung im Original setzt *l'opera* (das *Werk*) des Buches und die in ihm exponierte *inoperosità* (*Untätigkeit*) in Spannung zueinander: Das Buch unternimmt insofern das *Werk*, eine *Werklosigkeit*, oder die *Tätigkeit*, eine *Untätigkeit* zu behandeln.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Untätigkeit aus nochmals die Frage nach der zeitlichen Struktur des Kommens der Gemeinschaft anzugehen. Der Begriff *Tiqqun* im Text wie im Titel der Postille lässt drittens nach dessen Bestimmung fragen.

Dass Agamben sein Nachwort als Paradigma der Endzeit vorstellt, korrespondiert dem Rekurs auf den *Sabbat*, der im Römerbriefkommentar, wie skizziert, als Modell der messianischen Zeit erschien. Agamben fokussiert in diesem Kontext die Frage, welche Tätigkeiten der Sabbatruhe entsprechen: Zwar seien *produktive* Tätigkeiten am Sabbat untersagt; eine »Aktivität von vollkommen destruktivem oder entschöpfendem Charakter (*un carattere perfettamente distruttivo o decreativo*)« (KG 104f/92) sei jedoch zulässig. Die Untätigkeit am Sabbat sei insofern der Verzicht auf produktive Tätigkeiten, aber nicht einfach Abwesenheit jeglicher Tätigkeit oder gar »Trägheit« (KG 105/92): Akte der *Entschöpfung* oder *Dekreation* als relationale Praktiken sind in Agambens Fassung denkbar.[107] Für diese Untersuchung ist von Interesse, wie die Untätigkeit der Sabbatruhe wiederum in Übergängen inszeniert wird: Zunächst verschiebt Agamben seine Überlegungen ins politische Paradigma, um im Anschluss unmittelbar den Begriff *Tikkun*[108] und die Perspektive der *Erlösung* (*redenzione*) einzuführen:

> »Nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung sind insofern das Paradigma der kommenden Politik (wobei *kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf). Die Erlösung (*Tikkun*), von der das Buch handelt, ist kein Werk, sondern eine besondere Art der Sabbatruhe. Selber unrettbar, ermöglicht sie die Rettung, selber irreparabel, lässt sie die Erlösung geschehen« (*Non il lavoro, ma inoperosità e decreazione sono, in questo senso, il paradigma della politica che viene (*che viene *non significa* futura*). La redenzione, il* tiqqun *che è in questione nel libro, non è un'opera, ma una specie particolare di vacanza sabbatica. Essa è l'insalvabile, che rende possibile la salvezza, l'irreparabile, che lascia avvenire la redenzione*) (KG 105/92).

Ähnlich wie oben skizziert wird Erlösung hier unter Rekurs auf die Begriffe des *Unrettbaren* (*l'insalvabile*) und *Irreparablen* (*l'irreparabile*) beschrieben. Mit der Betonung der Untätigkeit wird die oben vorgeschlagene Interpretation des Erlösungsbegriffs leicht variiert: Hier scheint es weniger um eine *Sicht* der Welt oder der Dinge als unrettbar

---

107 Vgl. bereits hier die Überlegungen zur Untätigkeit vor allem in *Herrschaft und Herrlichkeit*, wo die Sabbatruhe auch anthropologisch einschlägig wird, also als im religiösen Paradigma formulierter Funktor des Humanen erscheint: »Die eigentlich menschliche Praxis ist die Sabbatruhe (*un sabatismo*), die, indem sie die spezifischen Funktionen des Lebewesens außer Kraft setzt (*rendendo inoperose*), es der Möglichkeit öffnet. Insofern sind Kontemplation und Untätigkeit (*Contemplazione e inoperosità*) metaphysische Operatoren der Anthropogenese«, HH 299/274, vgl. unten Kapitel III.3.e. Vgl. auch die Bemerkung bei EMK 40, dass die »Anthropogenese, die Menschwerdung des Tieres, […] sich nicht in grauer Vorzeit ein für alle Mal vollzogen [habe]; sie ist ein Ereignis, das unablässig geschieht, ein nicht abgeschlossener Prozess, in dem sich entscheidet, ob der Mensch menschlich wird oder nicht menschlich bleibt beziehungsweise wieder wird«, EMK 40, vgl. auch TCH. Auf die Überlegungen zur Sabbatruhe greift Agamben ähnlich auch in seinem Text *Ochsenhunger. Betrachtungen über den Sabbat, das Fest und die Untätigkeit*, NA 173-187, zurück, vgl. dort v.a. 173ff.

108 In der deutschen Übersetzung wird der Begriff im Text *Tikkun* transliteriert, in der Überschrift des Textes *Tiqqun*, vgl. KG 103 und 105; das italienische Original verwendet beide Male die Schreibweise *Tiqqun*.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und irreparabel zu gehen; stattdessen wird die Untätigkeit paradoxerweise als *Tätigkeit*, als Entschöpfung, qualifiziert, die Erlösung geschehen lässt. Wie genau diese Tätigkeit zu vollziehen ist, wird nicht explizit gemacht; offenbar scheint es, wie oben mit Thomas Khurana argumentiert, auch bei der Entschöpfung um eine Form des distanzierenden Bezugs zu gehen.[109] Außerdem beschreibt Agamben die Untätigkeit als eine Praxis, »in der das *Wie* das *Was* vollkommen ersetzt hat, in der das formlose Leben und die unbelebte Form in einer *Lebensform* zusammenfallen (*coincidono in una* forma di vita)« (KG 105/92f, Hervorhebungen im Original). Hier interessiert die spezielle Zeitstruktur, in die Sabbatruhe und Untätigkeit eingeordnet werden: Gemäß der im Römerbriefkommentar gezogenen Relation von messianischer Zeit und Sabbat dürfte die Sabbatruhe jeweils *jetzt* zu vollziehen sein[110] – dann nämlich, wenn Untätigkeit praktiziert oder die Unrettbarkeit der Welt realisiert wird.[111] Dafür steht die Parenthese in der weiter oben zitierten Passage, der gemäß »*kommend* nicht mit *zukünftig* verwechselt werden darf« (KG 105) und entsprechend das Kommen der Gemeinschaft oder der anvisierten Politik nicht erst von der *Zukunft* zu erwarten ist: Ihr Kommen ist, wie Carlo Salzani urteilt, ohne Spannung oder Ausrichtung auf Zukunft zu denken, ja steht überhaupt jenseits des linear-chronologischen Zeitverständnisses, das etwa auf einen Fortschritt hin zum Kommen der Gemeinschaft setzen würde.[112] Zugleich kann der Hinweis, dass die kommende Gemeinschaft nicht zukünftig ist, als Kritik an Derrida verstanden werden, was Agambens Überlegungen beispielsweise im Römerbriefkommentar (vgl. Zdb 116f und unten Kapitel III.1.c.d) korrespondiert. Umgekehrt markiert die Verbindung mit der messianischen Zeit auch, dass die kommende Politik und die kommende Gemeinschaft nicht einfach zu einem bestimmten Zeitpunkt gegenwärtig sind – was nicht

109 Vgl. nochmals die Überlegungen bei Khurana, Desaster und Versprechen, v.a. 34f.

110 Die Verbindung der *kommenden Gemeinschaft* und der Reflexion zur messianischen Zeit im Römerbriefkommentar schlägt der luzide Artikel Salzani, Coming Community, hier v.a. 46, vor; vgl. ähnlich auch Durantaye, Homo profanus, 60.

111 Catherine Mills vertritt die These, dass die *kommende Gemeinschaft* »essentially a messianic community of humanity restored to its own potentiality«, Mills, Catherine: *Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life*, in: Contretemps 5 (2004), 42-62, hier 52, sei und kritisiert entsprechend die Interpretation von Thomas Carl Wall, die die »messianic gesture« des Buches nicht deutlich genug akzentuiere, ebd., 60. Der Verweis auf die *Potenzialität* ist inhaltlich überzeugend; allerdings scheint die explizit *messianische* Terminologie in *Die kommende Gemeinschaft* weniger prominent zu sein. So wird lediglich im Kapitel über die *Aureole* und in der späteren Postille messianisch formuliert, stattdessen aber – und das dürfte Mills' These zunächst stützen – wie gezeigt mit einer Reihe von Denkfiguren gearbeitet, die an jeweils anderer Stelle messianisch instrumentiert werden. Dies führt zur Frage nach dem *Gebrauch* des Begriffs zurück: Die These dieser Untersuchung lautet, dass *Die kommende Gemeinschaft* nicht streng terminologisch messianisch und nicht unmittelbar als messianische entwickelt wird, wie Mills nahelegt. Mills scheint vorauszusetzen, dass Agambens Philosophie gewissermaßen genetisch von einem Messianismus durchzogen sei; sie schreibt von der »formulation of messianism that underpins Agamben's conceptions of life, politics and historical transformation«, ebd., 52. Dagegen geht diese Untersuchung davon aus, dass der Messianismus ein *Paradigma* ist, das Agamben gebraucht, wenn die jeweilige Bezugstradition den Begriff verwendet. Dann wäre die Funktion der Theologie dynamischer zu bestimmen: Agambens Philosophie wäre nicht messianisch *grundiert*, aber sie kann messianisch *konnotiert* sein.

112 Vgl. Salzani, Coming Community, 46.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuletzt die theoretische Beanspruchung eschatologischer Orte markiert. Wann und wie aber kommt die kommende Gemeinschaft, die kommende Philosophie, die kommende Politik? Offenbar geht es auch hier um die *Potenzialität*, in der das, was jeweils jetzt und jeweils hier reale Möglichkeit ist, wie die messianische Zeit *ergriffen* werden muss.[113] Alex Murray spricht insofern von einer Gemeinschaft, die bereits potentialiter präsent, aber noch nicht realisiert ist.[114] Sie wäre dann im Modus einer Potenz, die sich im Akt nicht erschöpft und in ihm als Rest bleibt (vgl. z.B. Zdb 152), gegeben: Sie ist, wie Murray zu Recht formuliert, »always in the process of coming«[115].

Agamben stellt seine Postille wie zitiert unter den Titel *Tiqqun de la noche*, *Tiqqun der Nacht*. Wie kann dieser Titel interpretiert werden? Einen ersten Hinweis gibt Agamben selbst, wenn er von einer »Erlösung (*Tikkun*)« (*La redenzione, il* tiqqun) (KG 105/92) spricht, die eine besondere Form der Ruhe am Sabbat geschehen lässt. Die Beiordnung von Erlösung und *Tikkun* verweist den Begriff erstens an eine religiöse Tradition – nämlich an die lurianische Kabbala, in der *Tikkun* eine »Erlösung […] als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen«[116] bezeichnet, einen Prozess der Restitution des ursprünglich anvisierten Schöpfungszustandes, die Agamben freilich, wie gezeigt, anders interpretiert: Dann kann die von Agamben in der Postille beschriebene Untätigkeit als Sabbatruhe ein Modus oder eine Praxis des *Tikkun* sein – dann kann aber auch die Postille als solche auf die Restitution seiner *eigenen* Schöpfung, seines Buches, bezogen werden. Darüber hinaus ist zweitens ein Bezug auf das französische Autorenkollektiv *Tiqqun*, insbesondere dessen *Théorie du Bloom*, denkbar: Dass Agamben in der Postille en passant und ohne genaue Erklärung den Begriff *bloom* erwähnt (vgl. KG 104/92), legt eine absichtsvolle Referenz nahe.[117] Einen dritten Hinweis gibt die Formulierung des Titels, die von einem Tiqqun der *Nacht* spricht. Dies dürfte einen Rekurs auf *Tikkun Hazot*, das mitternächtliche Gebet darstellen, das in der lurianischen Kabbala forma-

113 Vgl. Salzani, Coming Community, 46.

114 Vgl. Murray, Agamben, 2. Ähnlich urteilt Salzani, Coming Community, 45: »›Coming‹ thus means never present in the first place«.

115 Murray, Agamben, 51, ähnlich Salzani, Coming Community, 45f. An den entsprechenden Formulierungen hat Oliver Marchart Kritik geübt: »Die Idee einer *kommenden* Politik oder einer *kommenden* Gemeinschaft bringt wenig, wenn nicht in Rechnung gestellt wird, dass diese Politik immer im Hier und Jetzt, und das heißt notwendigerweise *strategisch* und gegen Widerstände aktualisiert werden muss«, Marchart, Zwischen Moses und Messias, 23. Tatsächlich scheint Agambens Rede von der kommenden Politik oder Gemeinschaft genau dieses *Hier* und *Jetzt* zu betreffen; problematisch bleibt allerdings, dass seine Beschreibung dieser Politik oder Gemeinschaft, zumal in der Übergängigkeit der Verweise auf die literarische, theologische oder philosophische Tradition, kaum handlungsleitend ist. Die jeweilige *Potenz* jeder Situation kann indessen nie genau angegeben werden; offenbar geht es auch hier darum, sie in gewisser Weise zu *erfahren*. Dass dies keine konkreten politischen Strategien beinhaltet, steht einer unmittelbar politisch-philosophischen Rezeption der Texte Agambens aber in der Tat wohl eher entgegen.

116 Scholem, Die jüdische Mystik, 294.

117 Dafür spricht ein weiterer Aspekt: In einem Interview aus dem Jahr 1999, also zwei Jahre vor der Postille zu *Die kommende Gemeinschaft*, verweist Agamben für den Begriff *Tiqqun* explizit auf die lurianische Kabbala, bezieht sich aber auch auf das Kollektiv *Tiqqun* sowie die Theorie vom *bloom* und stellt eine Publikation der Gruppe in explizit messianischen Zusammenhang: vgl. BM 8.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lisiert wurde und zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels gesprochen wird.[118] Damit ändert sich die Perspektive nochmals: Dann ist der Begriff *Tikkun* nicht nur als Verweis auf den kabbalistischen Begriff oder das Pseudonym eines Autorenkollektivs lesbar, sondern betrifft nochmals anders das Genre der Postille: Diese erscheint nicht nur als Paradigma der Endzeit, sondern realisiert *als solche* auch eine bestimmte Zeiteinheit – nämlich das mitternächtliche Gebet. Mit dieser Interpretation ginge es nicht nur im Text um Erlösung, sondern der Text selbst stellte ein Paradigma eines Gebets dar – die inhaltlich mehr oder weniger präzise theoretische Bestimmung der Untätigkeit und des *Tikkun* sowie die formale *performance* einer profanen Form des *Tikkun Hazot* koinzidierten im Raum des Textes.[119] Offenbar geht es Agamben – wie bei den Motti, die dem Buch *Die kommende Gemeinschaft* vorangestellt sind – auch im Nachwort zu diesem Buch um die potenziell mehrfachen Bezüge und damit, nochmals, um das Öffnen verschiedenster Referenzräume.

II.3 Bartleby, ein neuer Messias

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, wie Agamben die Figur des Schreibers Bartleby in *Idee der Prosa* und *Die kommende Gemeinschaft* in verschiedenen Kontexten auftreten lässt und sie textstrategisch als Verkörperung und Ausprägung in mit theologischen Motiven verbundene Zusammenhänge setzt. Agamben hat Bartleby außerdem einen ausführlichen Essay gewidmet, der 1993 unter dem Titel *Bartleby o della contingenza* gemeinsam mit einem Text von Gilles Deleuze publiziert wurde.[120] Für diese Untersuchung ist der Text nicht nur deshalb von besonderem Interesse, weil Agamben auch hier zahlreiche theologische Topoi verwendet, sondern vor allem, weil er Bartleby dezidiert als Messias-Figur interpretiert. Bartlebys messianische Funktion verdankt sich dabei, so die These im Folgenden, vier Aspekten, die im Aufsatz entwickelt und in der messianischen Deutung zusammengefasst werden: Erstens hat Bartleby als Messias eine spezielle soteriologische Funktion – anders als Jesus kommt er nicht, »um das zu erlösen, was gewesen ist, sondern um das zu retten, was nicht gewesen ist« (*egli non viene, come Gesù, per redimere ciò che è stato, ma per salvare ciò che non è stato*) (B 71/87). Wie

118 Vgl. Arzi, Abraham: *Art. Tikkun Hazot*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hg.): Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 19, Farmington Hills: Thomson Gale 2007, 722f.

119 Dass die Rituale der lurianischen Kabbala, wie auch das mitternächtliche Gebet, den *Tikkun* zu befördern suchten, schreibt Dan, Joseph: *Die Kabbala*. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Wiese, Stuttgart: Reclam Verlag ^{2}2012, vgl. v.a. 118f. Für die Interpretation von Agambens Text legt das nahe, dass auch sein *Tiqqun de la noche* als eine Art Mitarbeit am *Tikkun* lesbar wird, also eine performative Dimension hat. Diese besteht, so die These dieser Untersuchung, darin, dass er auf die Untätigkeit als Praxis hinweist, die dann je individuell oder in der kommenden Politik zu realisieren wäre – und damit den *Tikkun* in der Untätigkeit performiert.

120 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Bartleby oder die Kontingenz* gefolgt von *Die absolute Immanenz*. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998; aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle B und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Originalausgabe: *Bartleby o della contingenza*, in: Deleuze, Gilles/Agamben, Giorgio: Bartleby. La formula della creazione, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 45-89.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ersichtlich werden die Verben *redimere/erlösen* und *salvare/retten* unterschieden, wobei die erstere Tätigkeit Jesus, die letztere Bartleby übertragen wird. Dieser Unterschied dürfte nicht zufällig sein, denn er betrifft auch die Rettungsfigur der letzten Sätze des Textes.

Zweitens ist der Bezug des Messias zum Gesetz, den Agamben in anderen Texten genauer ausarbeitet (vgl. Kapitel III.1), auch in dieser messianischen Deutung angelegt. Bartleby kommt demnach »nicht, um eine neue Gesetzestafel zu bringen, sondern […], um die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört (*portare a compimento la Torah distruggendola da cima a fondo*)« (B 71f/88). Dabei dürfte der Gedanke einer Zerstörung des Gesetzes, so die These der vorliegenden Untersuchung, das Gesetz der *Schöpfung* betreffen, also nicht rechts- oder politisch-philosophisch zugespitzt sein: Vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Akt und Potenz erscheint die Zerstörung des Gesetzes eher als Denkfigur, die die faktisch aktualisierten Möglichkeiten auf ihre Potenz zurückführt. Mit dieser schöpfungstheologischen Interpretation des Gesetzes steht ein dritter Aspekt im Einklang: Bartleby als messianischer Retter der Dinge, die nicht gewesen sind, ist zugleich Exponent einer zweiten Schöpfung, die Agamben mit dem bereits erwähnten Begriff als »Ent-Schöpfung« (*decreazione*) (B 72/88) bezeichnet. Viertens setzt Agamben in den letzten Sätzen seines Textes eine Schlusspointe, die den soteriologischen Aspekt der Messianität Bartlebys komplexer fasst und zugleich eine Brücke zu den bereits diskutierten Überlegungen zu den Limbusbewohnern und den Figuren Robert Walsers schlägt: Die ent-schöpfte neue Kreatur erweist sich als »sicher, weil unerlösbar« (*salva perché irredimibile*) (B 75/89).[121]

Signifikant ist allerdings, dass Agamben die messianische Deutung Bartlebys nicht selbst vorschlägt: Vielmehr bezieht er sich auf eine vorliegende Deutung und gibt die Bedingungen an, unter denen diese annehmbar ist. Darin hat die Einführung des Begriffs *Messias* in *Bartleby oder die Kontingenz* eine auffällige Parallele zur messianischen Deutung des Mannes vom Lande aus Kafkas *Proceß*, die Agamben in *Homo sacer* diskutiert.[122] In *Bartleby oder die Kontingenz* heißt es:

> »Wie in Joseph K. haben die Kritiker in Bartleby eine Christus-Gestalt gesehen (Deleuze sagt: ›ein neuer Christus‹), die gekommen ist, um das alte Gesetz abzuschaffen und ein neues Gebot einzusetzen […]. Aber wenn Bartleby ein neuer Messias ist, kommt er nicht, wie Jesus, um das zu erlösen, was gewesen ist, sondern um das zu retten, was nicht gewesen ist. […] Und er kommt nicht, um eine neue Gesetzestafel zu bringen, sondern, wie in den kabbalistischen Spekulationen über die messianische Herrschaft, um die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört« (*Come in Josef K., anche in Bartleby i critici hanno visto una figura di Cristo (Deleuze dice: ›un nuovo Cristo‹), che viene*

121 Wie ersichtlich beinhaltet die deutsche Übersetzung offenbar eine bestimmte Interpretation. Agamben bezieht sich, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Deutung, nicht auf eine *Sicherheit* der Kreatur, sondern darauf, dass sie *gerettet* ist – auch hier wird das *Retten* (*salvare*, *salva*) dem *Erlösen* (*redimere*, *irredimibile*) gegenübergestellt, das in der Form einer Unerlösbarkeit die Grundlage der Rettung darstellt: Die Kreatur ist deshalb *gerettet*, weil sie nicht *erlösbar* ist. Vgl. die englische Übersetzung, in der die Passage als »saved in being irredeemable«, PO 271, wiedergegeben wird.

122 Vgl. dazu HS 66ff, sowie unten Kapitel III.1.c dieser Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ad abolire la vecchia Legge e a inaugurare un nuovo mandato […]. *Ma se Bartleby è un nuovo Messia, egli non viene, come Gesù, per redimere ciò che è stato, ma per salvare ciò che non è stato.* […] *Ed egli non viene a portare una nuova tavola della Legge, ma, come nelle speculazioni cabalistiche sul regno messianico, per portare a compimento la Torah distruggendola da cima a fondo*) (B 71f/87f).

Während die Interpretation der nicht näher genannten *Kritiker* sowie die zitierte von Deleuze von einer *Christus*-Gestalt sprechen, übersetzt Agamben diesen Begriff unmittelbar mit *Messias* und argumentiert im Folgenden mit diesem Begriff. Diese Möglichkeit verdankt sich indessen einer kleinen Verrückung. Agamben ändert nämlich im Deleuze-Zitat den bestimmten in einen unbestimmten Artikel: Für Deleuze ist Bartleby »*der* neue Christus«[123], entsprechend heißt es in der italienischen Übersetzung von Deleuzes Text »il nuovo Cristo«[124]. Dass Agamben das Zitat als »Deleuze sagt: ›*ein* neuer Christus‹« (*Deleuze dice:* ›un *nuovo Cristo*‹) (Hervorhebungen: HR) wiedergibt, ermöglicht die bereits zitierte Gegenüberstellung von Bartleby und Jesus und die invertierte Soteriologie. Agamben *übernimmt* insofern eine Deutung und präzisiert sie in seinem eigenen Diskurs.

Um die *Messianität Bartlebys* genauer bestimmen zu können, werden im Folgenden die bereits markierten Aspekte untersucht. Der Argumentation von Agambens Text folgend geht es zunächst um den Zusammenhang von Schrift, Potenz und Schöpfung (II.3.a) und im Anschluss um die Frage, wie eine Potenz im Sinne einer Art ›retrograder Kontingenz‹ für die Vergangenheit realisiert werden kann (II.3.b). Vor diesem Hintergrund kann der Begriff der Ent-Schöpfung erläutert werden (II.3.c), bevor die Frage nach dem Verhältnis von Rettung und Erlösung und nach der soteriologischen Valenz der Unerlösbarkeit gestellt wird (II.3.d).

II.3.a) Schrift, Potenz und Schöpfung

Agamben stellt Bartleby in eine philosophische Konstellation (vgl. B 9), die eine Reihe der in dieser Untersuchung bereits behandelten Topoi, vor allem das Motiv der Schreibtafel und den Vergleich der leeren Tafel mit dem Denken in Potenz, aufruft.[125] Die angelegte Konstellation beinhaltet aber auch *theologische* Topoi – neben dem Begriff *Messias* vor allem schöpfungstheologische Überlegungen aus der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition. Dafür steht bereits der dem Essay als Motto vorangestellte Text (vgl. B 7/47) aus dem *Liber Scalae Machometi*, der die Leitmotive der Schreibtafel,

123 Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*. Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Berlin: Merve 1994, 60, Hervorhebung: HR.

124 Deleuze, Gilles: *Bartleby o la formula*, in: ders./Agamben, Giorgio: Bartleby. La formula della creazione, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 7-44, hier 44.

125 Das Motiv des *Schreibens* verbindet eine Reihe der beigebrachten Traditionsbezüge: So kann etwa Nietzsches ewige Wiederkunft, die Agamben, wie gezeigt, an anderer Stelle mit der messianischen Verrückung verbindet, vgl. MoZ 70, mit der Konstellation um Bartleby verknüpft werden: Agamben verweist auf Benjamins Vergleich der ewigen Wiederkunft mit der Strafe des Nachsitzens: »die Menschheit hat ihren Text in unzähligen Wiederholungen nachzu*schreiben*«, Benjamin, GS I, 1234, Hervorhebung: HR, vgl. das Zitat bei B 67 – gerade dies lehnt der Schreiber, der nicht schreibt, ab. Auch in diesem Fall erweist sich Agambens Text als motivisch konsequent.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Schreibfeder und der göttlichen Schöpfung (vgl. B 7) aufruft. Entsprechend verweist Agamben zu Beginn seiner Argumentation wiederum auf den aristotelischen Vergleich des Denkens in Potenz mit der noch leeren Schreibtafel (vgl. B 11/50). Die Buchstaben, die auf die Tafel geschrieben werden, entsprechen den Denkakten – oder, theologisch tingiert, den Schöpfungsakten: Unmittelbar anschließend erweitert Agamben die Konstellation, indem er unter Verweis auf Abraham Abulafia auch den Akt des *Schreibens* zur göttlichen Schöpfung in Bezug setzt. Das Schöpfungswort gleicht demnach einem Schreiber, »der seine Feder führt« (B 14/53): Schreibakt und Schöpfung sind einander angenähert. Damit ist eine für die Argumentation wichtige Voraussetzung eingeführt – denn unter *dieser* Prämisse kann Agamben gegen Ende der Argumentation dem motivischen Transfer gewissermaßen invertiert folgen und Bartleby, der *nicht* schreibt, zum Exponenten der *Ent-Schöpfung* machen.[126]

Mit der Deutung der Schöpfung als Schreibakt stellt sich die Frage, wie die reine Potenz Gottes beim Schöpfungsakt vorzustellen ist – wie also die leere Schreibtafel Gottes aussieht. Da eine Potenz für Agamben, wie skizziert, doppelt gefasst ist und neben dem Aspekt der Potenz-zu auch den Aspekt der Potenz-*nicht*-zu beinhaltet, kann er das *nihilo*, aus dem Gott schöpft, als reine Potenz im doppelten Modus beschreiben:

> »Gerade die göttliche Potenz ist umgekehrt die dunkle Materie, die die Mystiker und Kabbalisten für die Schöpfung voraussetzten. Der Schöpfungsakt ist das Hinabsteigen Gottes in einen Abgrund, der nichts anderes ist als der seines eigenen Vermögens oder Unvermögens, seiner Macht und seiner Macht des Nicht (*la discesa di Dio in un abisso che non è altro che quello della sua propria potenza e impotenza, del suo potere e del suo poter non*)« (B 30/63).

Allerdings öffnet Agamben anschließend einen weiteren Bezugsraum: Er verschiebt die Charakterisierung der *göttlichen* Schöpfung durch einen grammatischen Wechsel in die erste Person Plural, weist also auf *unser* Schöpfen als menschliche Tätigkeit hin:

> »Einzig in dem Moment, in dem es uns gelingt, in diesen Tartarus hinabzusteigen und die Erfahrung unseres eigenen Unvermögens zu machen (*far esperienza della nostra stessa impotenza*), werden wir fähig zu schaffen, werden wir Poeten (*diventiamo* poeti). Und das schwierigste an dieser Erfahrung ist nicht das Nichts und seine Finsternis, wo jedoch viele für immer gefangen bleiben – das schwierigste ist, fähig zu sein, dieses Nichts zu vernichten, um aus dem Nichts etwas entstehen zu lassen (*annientare questo nulla per far essere, da nulla, qualcosa*)« (B 31/63, Hervorhebung im italienischen Original, in der Übersetzung nicht übernommen).

Der Vergleich von menschlichem Schreibakt und göttlichem Schöpfungsakt wird wieder invertiert: Agambens Bartleby-Lektüre wird damit auch als Diskurs darüber lesbar, wie und unter welchen Bedingungen *wir* schöpferisch tätig sein können. Signifikant ist dabei der Hinweis auf eine *Erfahrung* (*esperienza*) der eigenen Potenz-nicht-zu, die der Schöpfung vorausgeht. Allerdings bleibt unklar, worin genau diese Erfahrung bestehen würde, zumal die metaphorische Formulierung vom *Hinabsteigen* in den *Tartarus*

126 Auch in diesem Zusammenhang greift Agamben auf das Bild des Engels *Feder* zurück, das er im Bartleby-Kapitel von *Die kommende Gemeinschaft* verwendet, vgl. KG 40 und B 16f/54.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für *uns* eigens ausgelegt werden müsste.[127] Denkbar wäre, dass die gemeinte Erfahrung der eigenen Potenz-nicht-zu bedingt, dass das eigene Vermögen im oben skizzierten Sinne *als Vermögen* erfahren werden kann: Die Potenz ist erst dann als Potenz im Gegensatz zu Notwendigkeit oder Unmöglichkeit erfahren, wenn sie auch *nicht* in einen Akt umgesetzt werden könnte.

Agambens Überlegungen können demgemäß sowohl für die menschliche wie für die göttliche Potenz ausgelegt werden – und diese Doppelung ist im Hinblick auf die Messianität Bartlebys von Interesse: Seine ent-schöpfende Tätigkeit wird zunächst in theologischen Begriffen formuliert – aber sie kann, so die These dieser Untersuchung, auch exemplarisch für menschliches Handeln stehen. Fraglich ist dann allerdings, warum Bartleby als eine Figur der *reinen* und *vollkommenen Potenz* entwickelt wird, warum seine Ablehnung der Kopistentätigkeit also nicht lediglich die Potenz-zu ablehnt und umgekehrt die Potenz-nicht-zu aktualisiert: Offenbar müssen beide Modi der Potenz in Spannung gehalten werden. Dies legt Agamben in seiner Untersuchung der Äußerung *I would prefer not to* nahe, mit der Bartleby in Melvilles Erzählung Arbeitsaufträge beantwortet: Bartlebys Formel eröffne, so Agamben, eine Art Zwischenraum zwischen Verweigerung und Zustimmung, den er nicht positiv beschreibt, sondern durch doppelte Negation indirekt ausleuchtet: Bartleby »stimmt zwar nicht zu, aber er verweigert auch nicht einfach, und nichts liegt ihm ferner als das heldenhafte Pathos der Verneinung« (B 37f/67). Um dies genauer zu fassen, unterbreitet Agamben im Rekurs auf Deleuze[128] eine These, die die Zustimmung oder Verneinung mit dem doppelten Modus der Potenz verbindet. Demnach eröffne Bartleby mit seiner Formulierung »eine Zone der Unbestimmbarkeit […] zwischen dem Ja und dem Nein, […] zwischen der Potenz zu sein (oder zu tun) und der Potenz nicht zu sein (oder nicht zu tun)« (B 37/66). Bartleby, in dessen Äußerung die beiden Aspekte der Potenz nicht unterscheidbar seien, besetzt gewissermaßen eine Mittelposition zwischen Potenz-zu und Potenz-nicht-zu, realisiert also insofern eine Potenz der Potenz. Daher beschreibt Agamben Bartlebys Praxis als einen Versuch (*prova*) und als *Experiment* (*esperimento*):

> »Fähig zu sein, in einer reinen Potenz, das ›lieber nicht‹ jenseits des Seins und des Nicht-Seins zu ertragen, bis ans Ende in der unvermögenden Möglichkeit zu verharren, die beide überschreitet – das ist das Experiment von Bartleby« (*Essere capaci, in una pura potenza, di sopportare il ›non piuttosto‹ al di là dell'essere e del nulla, dimorare fino*

127 Auch dieses Motiv zeigt die konsequente Komposition von Agambens Lektüre: Dem *Abstieg* in einen *Abgrund* entspricht im weiteren Verlauf des Essays der »piranesische Kerker oder vielmehr das ägyptische Mausoleum«, die »Pyramide der möglichen Welten«, B 61/81, bei Leibniz, die Agamben als einen weiteren Aspekt der Konstellation einführt – denn »[d]er Tartarus, in den er [d.i. Bartleby, HR], der neue Retter, hinabsteigt, ist das tiefste Untergeschoß des Palasts der Schicksale«, B 71/87f. Dass Bartleby in Melvilles Erzählung in ein Gefängnis gebracht wird, bei dem Melville explizit vom »ägyptische[n] Charakter des Mauerwerks« spricht und das er mit dem »Inneren der ewigen Pyramiden«, Melville, Bartleby, der Schreiber, 72, vergleicht, also in einem der Leibniz'schen Pyramide ähnlichen Mausoleum endet, ist ein Hinweis auf die Konsistenz der Motive der angelegten Konstellation. Vgl. auch die Formulierungen in Melvilles englischem Original: »The Egyptian character of the masonry« sowie »The heart of the eternal pyramids«, Melville, Bartleby, 98.

128 Vgl. Deleuze, Bartleby, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

all'ultimo nell'impotente possibilità che li eccede entrambi – questa è la prova di Bartleby) (B 45f/72).

Entsprechend erscheint Bartlebys Arbeitsplatz, dezidiert ontologisch formuliert, als Laboratorium, »in dem die Potenz […] das Experiment vorbereitet, in der [sic] sie […] ihre eigene Ontologie schafft« (B 46/72). Bartleby ginge es in diesem Experiment nicht um die Wahrheit von Aussagen, sondern um »die Art seines Existierens« (B 49/73), wohl auch um einen ethischen Aspekt im skizzierten Sinne (vgl. KG 43f). Das deutet auch der Begriff des *Experiments* an, der impliziert, dass ein solches Experiment wiederholbar wäre, dass die entsprechende Art des Existierens realisierbar sein könnte.[129] Damit ist auch eine Interpretation der messianischen Deutung Bartlebys nahegelegt: Bartleby wäre dann Messias nicht in dem Sinne, dass er mit seiner ein für allemal vollzogenen messianischen Handlung eine Befreiung erwirkt hätte – vielmehr erscheint er als messianisches *Vorbild*, dessen Realisierung der reinen Potenz in der je eigenen Existenz nachzuahmen wäre.

II.3.b) Retrograde Kontingenz

In Bartlebys Experiment steht eine *Erfahrung* zur Debatte, nämlich »die Erfahrung, daß etwas wahr sein und gleichzeitig nicht wahr sein *kann*« (B 50/74, Hervorhebung im Original). Mit dieser Bestimmung kann Agamben einen weiteren Begriff in seinen Diskurs einführen, nämlich den Begriff der *Kontingenz*. Er schreibt: »Ein Sein, das sein kann und gleichzeitig nicht sein, heißt in der *philosophia prima* kontingent. Das Experiment, das Bartleby wagt, ist ein Experiment *de contingentia absoluta* (*un esperimento* de contingentia absoluta)« (B 50/74). Aber wie könnte ein Sein, das vollständig und absolut kontingent ist, also »zu jeder Zeit und ohne Beschränkungen seine Potenz nicht zu sein bewahrt« (B 51/75), gedacht werden? Könnte eine Kontingenz im Sinne einer gewahrten Potenz-nicht-zu auch für Ereignisse der Vergangenheit angenommen werden? Solche Fragen scheint Bartleby mit seinem Experiment der absoluten Kontingenz anzugehen – denn dieses Experiment beziehe sich, so Agamben, auf eine Potenz *als solche* und in ihrem doppelten Aspekt (vgl. B 62/82).[130] Diese Potenz müsste demgemäß auch für das Vergangene namhaft gemacht werden und damit eine Kontingenz der Vergangenheit denkbar machen können:

> »Den Sinn des Arguments *de praesenti ad praeteritum* umdrehend, setzt er [d.i. Bartleby, HR] eine allerneueste *quaestio disputata* ein, die der ›kontingenten Vergangenheiten‹. Die notwendige Wahrheit der Tautologie: ›Sextus-wird-nach-Rom-zurückkehren-

129 Vgl. die Überlegung von Janine Böckelmann: »Konsequenter Weise wäre damit Melvilles Figur Bartleby für uns eine Übung in ethischer Disziplin«, Böckelmann, Der Begriff des Lebens, 146; vgl. etwas anders auch Khurana, Desaster und Versprechen, 41, der darauf hinweist, dass der von ihm bei Agamben analysierte »Moment des Umschlags von Desaster in Versprechen […] durch die relationale und reflexive Distanz eines Ethos ermöglicht und in immer neuem [sic] Übungen gewonnen werden muss«.

130 Vgl. die Formulierung in *Was von Auschwitz* bleibt: »Die Kontingenz ist keine Modalität neben den anderen, neben dem Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen: sie ist das tatsächliche Gegebensein einer Möglichkeit, die Weise, in der eine Potenz als solche existiert«, WAb 127.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> oder-wird-nicht-dorthin-zurückkehren‹, retro-agiert auf die Vergangenheit nicht, um sie notwendig zu machen, sondern um sie zu ihrer Potenz nicht zu sein zurückzuführen (*retroagisce sul passato non per renderlo necessario, ma per restituirlo alla sua potenza di non essere*)« (B 63/82).

In dieser Interpretation erreicht Bartlebys Verhalten eine Art ›retrograder Kontingenz‹, die jedes vergangene Ereignis im Gegenlicht der eigenen Potenz-nicht-zu-sein deutet und seine Kontingenz dadurch versichert. Wie genau dies zu denken wäre, bleibt deshalb eher unklar, weil sich Bartleby in der Erzählung Melvilles nicht auf die Vergangenheit zu beziehen scheint: Wodurch *genau* er also seine »allerneueste *quaestio disputata*« einsetzt, wäre genauer zu präzisieren. Zugleich ist mit dem spezifischen Vergangenheitsbezug Bartlebys textstrategisch seine Messianität vorbereitet: Er rettet und entschöpft nicht lediglich seine Gegenwart, sondern die gesamte Vergangenheit. Bleibt also Bartlebys Bezug zum Vergangenen zunächst eher undeutlich, so führt Agamben im weiteren Verlauf der Argumentation ein Paradigma ein, das diesen genauer erläutert, zugleich aber subkutan auch den Gedanken einer Erlösungsbedürftigkeit der Vergangenheit deutlicher akzentuiert – und damit impliziert, dass eine Rückführung zur Potenz überhaupt *nötig* wäre.

Diesen Aspekt legt Agamben durch eine Leibniz-Interpretation nahe: Er verweist auf das Bild des »Palast[s] der Lose des Lebens, eine ungeheuer große Pyramide« (B 59/80), aus Leibniz' *Theodizee*. Die einzelnen Räume dieser Pyramide zeigen, so referiert Agamben, die möglichen, aber nicht realisierten Varianten der Vergangenheit, die nicht in einen Akt übergegangenen Potenzen. In Agambens Deutung wird diese Pyramide allerdings erfüllt von dem »unaufhörlichen Wehklagen (*incessante lamentazione*) […] von allem, was hätte sein können und sich nicht verwirklicht hat, von allem, was hätte anders sein können und geopfert werden mußte (*ha dovuto essere sacrificato*), damit die Welt sei wie sie ist« (B 61f/82). Signifikant ist die Metaphorik: Die jeweils anderen Möglichkeiten mussten *geopfert* (*sacrificato*) werden, um die gegenwärtige Welt entstehen zu lassen und erheben daher ein *Wehklagen* (*lamentazione*).[131] Scheint der Verweis auf die Pyramide der Schicksale argumentativ nicht unbedingt zwingend, so ist er, wie bereits erwähnt, als Melville-Lektüre motivisch konsequent: Denn gegen Ende von Melvilles Erzählung befindet sich auch Bartleby »im Inneren der ewigen Pyramiden«[132]. Darüber

131 Wenig später verwendet Agamben eine ähnliche Formulierung, wenn er davon spricht, dass Nietzsche »vollkommen das Wehklagen dessen [vergißt], das nicht gewesen ist oder hätte anders sein können« (*Nietzsche dimentica completamente il lamento di ciò che non è stato o che poteva essere altrimenti*), B 65/84.

132 Melville, Bartleby, der Schreiber, 72. Agamben dürfte die Korrespondenz des Bilds von Leibniz und Melvilles Rede von den Pyramiden unterstreichen, wenn er im Anschluss an sein Leibniz-Referat schreibt: »In der ›ägyptischen Architektur‹ (*nell'›architettura egizia‹*) dieses Palastes der Schicksale bereitet Bartleby sein Experiment (*il suo esperimento*) vor«, B 62/82. Die *ägyptische Architektur* wird durch Anführungszeichen als Zitat ausgewiesen, es wird jedoch keine Quelle angegeben. Aufgrund des Kontexts scheint die Formulierung sich auf Leibniz zu beziehen; tatsächlich dürfte Agamben hier jedoch Melville zitieren: Der Anwalt beschreibt das Gefängnis *Tombs* (!), in dem Bartleby inhaftiert ist, folgendermaßen: »Der ägyptische Charakter des Mauerwerks bedrückte mich mit seiner Düsterheit«, Melville, Bartleby, der Schreiber, 72, sowie im Original: »The Egyptian character of the masonry weighed upon me with its gloom«, Melville, Bartleby, 98.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinaus läuft Agambens Argumentation darauf zu, dass Bartleby als »der neue Retter« in den »Tartarus«, »das tiefste Untergeschoß des Palasts der Schicksale« (B 71/87f), hinabsteigt – also, motivisch, genau die Bewegung vollzieht, die am Beginn von Agambens Text sowohl Gott als auch *wir* zur Schöpfung vollziehen müssen. Der Verweis auf die Potenz, die *Möglichkeit*, entspricht aber auch den Überlegungen zu Debords Arbeit an und mit Bildern: Dabei ging es darum, durch künstlerische Arbeit das jeweils Faktische zu entschöpfen. In dieser Hinsicht stellt Bartleby – zumal vor dem Hintergrund des Verweises auch auf *unsere* Kreativität – ein anderes Paradigma für die Praxis dar, die der Debord-Text dem Künstler zuschreibt.

Bartlebys Verhalten führt, wie zitiert, die Vergangenheit zu ihrer Potenz-nicht-zu-sein zurück und markiert dadurch ihre Kontingenz. Als Paradigma für einen solchen Vergangenheitsbezug verweist Agamben auf das in dieser Untersuchung bereits mehrfach zitierte Fragment N 8,1 aus der Passagenarbeit. Benjamin habe, so Agamben, »die Aufgabe der Erlösung […] ins Gedächtnis« (*il compito di redenzione, che egli affidava alla memoria*) (B 63/83) verlegt und »in Form einer theologischen Erfahrung ausgedrückt, die die Erinnerung[133] mit der Vergangenheit macht« (*nella forma di un'esperienza teologica che il ricordo fa col passato*) (B 63/83). Mit dem Rekurs auf Benjamin in diesem Kontext kann Agamben dessen Rede vom *Eingedenken* einerseits im Rückgriff auf seine Fassung des Potenzbegriffs auslegen, also eine Interpretation vorlegen, die die genaue Modalität der Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem präziser fasst – während das Eingedenken andererseits als Paradigma für den zur Debatte stehenden Vergangenheitsbezug erscheint:

> »Die Erinnerung[134] stellt für die Vergangenheit die Möglichkeit wieder her, indem sie das, was sich ereignet hat, ungeschehen macht und das geschehen sein läßt, was nicht gewesen ist. Die Erinnerung ist weder das Ungeschehene noch das Geschehene, sondern ein Emporheben zur Potenz, eine Art beides wieder möglich werden zu lassen« (*Il ricordo restituisce possibilità al passato, rendendo incompiuto l'avvenuto e compiuto ciò che non è stato. Il ricordo non è né l'avvenuto, né l'inavvenuto, ma il loro potenziamento, il loro ridiventare possibili*) (B 63f/83).

Das Eingedenken *potenziert* demnach die Vergangenheit insofern, als es sowohl das Abgeschlossene als auch das Unabgeschlossene wieder möglich werden lässt: Was notwendig, unabänderlich schien, wird in der Erfahrung des Eingedenkens wieder potenziell, kontingent. Agambens Formulierung lässt sich auf verschiedene Weisen deuten: Einerseits könnte der Vergangenheitsbezug des Eingedenkens einen Begriff von Geschichte implizieren, die die Vergangenheit studiert, um in ihr Chancen zur – revolutionären – Veränderung der jeweiligen Gegenwart aufzuspüren, und zwar auf individueller wie kollektiver Ebene. Unabhängig von den Entscheidungen und Festlegungen einer abgeschlossenen, nämlich traditionell kodifizierten Deutung könnte also ein Potenzial der Vergangenheit erschlossen und sie auf eine andere Gegenwart hin geöffnet werden.

---

133 Im Original dieser Passage steht der Begriff *ricordo*; bei der Rückübersetzung ins Deutsche wäre es, um den Bezug zu Benjamins Fragment deutlich zu machen, wohl angemessener, mit *Eingedenken* zu übersetzen.

134 Auch hier und im folgenden Satz wäre *ricordo* wohl eher mit *Eingedenken* zu übersetzen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine solche Interpretation legen auch Agambens Überlegungen zur Methode nahe.[135] Andererseits deutet die zitierte Passage eine Sichtweise auf die Vergangenheit an, die sie, in Übereinstimmung mit den referierten Überlegungen zur Unrettbarkeit, von jeder Notwendigkeit im Sinne einer zielgerichteten geschichtlichen Entwicklung befreit und so auf die jeweilige Gegenwart als vollständig kontingente öffnet: Beide Interpretationen führen insofern in die Gegenwart.

Von Benjamins Eingedenken schließt Agamben auf Bartleby zurück und überträgt das Paradigma – »[i]n diesem Sinn« (*in questo senso*) (B 64/83) – auf seine Melville-Deutung. Wurde das *Eingedenken* als *Emporheben zur Potenz* beschrieben, so wird diese Praxis wiederum Bartleby übertragen, oder präziser: an Bartleby exemplifiziert:

> »In diesem Sinn stellt Bartleby die Vergangenheit in Frage, und ruft sie zurück (*È in questo senso che Bartleby revoca in questione il passato, lo richiama*): nicht einfach um das was gewesen ist zu erlösen (*per redimere ciò che è stato*), um es erneut sein zu lassen, sondern um es der Potenz und der indifferenten Wahrheit der Tautologie zurückzugeben. Das ›ich möchte lieber nicht‹ ist die *restitutio in integrum* der Möglichkeit, die sie im Gleichgewicht hält zwischen dem Geschehen und dem Nicht-Geschehen, zwischen dem Sein-Können und dem Nicht-sein-Können. Es ist die Erinnerung an das, was nicht war (*il ricordo di ciò che non è stato*)« (B 64/83).

Insofern akzentuiert Agamben in diesem Kontext die *Inversion* des Abgeschlossenen und Unabgeschlossenen weniger stark als ihr *Gleichgewicht* in der Potenz, also die spannungsvolle Balance der Ununterscheidbarkeit von Sein und Nicht-Sein oder von Sein-Können und Nicht-sein-Können. Damit wird auch das Eingedenken besonders interpretiert: Hier steht nicht das Eingedenken an die Dinge, die gewesen sind, in Frage, sondern, wie zum Schluss der Passage zitiert, die Erinnerung an das, *was nicht war*. Auch dies dürfte implizit Benjamins Formulierung über den *wahren Historiker* aufgreifen, der das liest, was nie geschrieben wurde.[136] Mit der skizzierten Interpretation der Potenz

---

135 Vgl. vor allem den 2008 publizierten Band *Signatura rerum. Sul metodo*, dort vor allem den Aufsatz zur philosophischen Archäologie, SR 101-138, sowie weiter unten Kapitel III.3.d.

136 Vgl. nochmals Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 124, und Benjamin, GS I, 1238. Alex Murray verweist in anderem Zusammenhang darauf, dass Agamben gegen Ende seines Buches *Die Sprache und der Tod* ein Gedicht Capronis interpretiert, in dem es heißt: »Ich bin wieder da, | wo ich niemals war. | Nichts ist anders, als es nicht war. | […] | Alles geblieben, wie | ich es niemals verließ«, zitiert nach der Übersetzung bei SuT 160. Den Verweis auf den Ort, an den man zurückkehrt, ohne je an ihm gewesen zu sein, verbindet Murray überzeugend mit der messianischen Verrückung, vgl. Murray, Agamben, 19: Auch die messianische Welt ist genau gleich und vollständig verändert. Für das Verhältnis von Benjamins Begriff des Eingedenkens zu Prousts *mémoire involontaire* vgl. z.B. Schöttker, Detlev: *Erinnern*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 260-297, v.a. 262-267. Dabei macht Schöttker darauf aufmerksam, dass Benjamin in seinem Text *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten*, die auch Agamben an anderer Stelle, vgl. MdD 269ff, zitiert, Prousts Begriff der Erinnerung behandelt, aber dabei eine Akzentverschiebung vornimmt: Benjamin fokussiere demnach weniger die Situation, *in der* die Bilder der Erinnerung, vermittelt bei Proust über eine Sinneswahrnehmung, auftauchen, sondern vielmehr ihre *Art*, vgl. Schöttker, Erinnern, 265. Dabei schreibt Benjamin, bei den Bildern der Erinnerung handele es sich um solche, »die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten«, zitiert nach ebd. Die gleiche Passage zitiert Agamben – unmittel-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird genauer bestimmbar, *was* der wahre Historiker liest: Es ist die leere Schreibtafel, es sind die in der Vergangenheit nicht realisierten, die jeweils *geopferten* Möglichkeiten (vgl. B 62), die er erschließt und als Potenzial zur Überwindung des gegenwärtig Faktischen nutzbar macht.[137]

Vor dem Hintergrund der Konstellation von Potenz, Schöpfung und Schreibakt kann Agamben ein weiteres Detail von Melvilles Erzählung deuten: Die auf die leere Schreibtafel der Potenz als Schöpfungs-Akte geschriebenen Buchstaben (*letters*) können aufgrund der Homonymie des englischen Worts[138] mit den unzustellbaren Briefen (*letters*) verbunden werden, mit denen Bartleby bei seiner früheren Tätigkeit im »Amt für ›tote Briefe‹« (*ufficio delle Lettere morte*) (B 68/85)[139] zu tun hatte. Agamben bezeichnet diese Briefe als die »Chiffren der glücklichen Ereignisse […], die sein hätten können, die sich aber nicht verwirklicht haben. Das was sich verwirklicht hat, ist die gegensätzliche Möglichkeit (*la possibilità contraria*)« (B 69/86). Damit ist eine Zuspitzung der Interpretation angelegt: Jeder Buchstabe, jeder Akt, der eine bestimmte Potenz realisiert, schließt eine andere Möglichkeit aus – so »kennzeichnet jeder Buchstabe auch die Nicht-Verifizierung von etwas, er ist, in diesem Sinn, immer ›toter Brief‹« (B 69/87). Auf diese Weise erscheinen nicht nur, wie in Melvilles Erzählung, die nicht zustellbaren Briefe, sondern *jeder* Brief und *jeder* Buchstabe als *toter* Brief oder Buchstabe; jeder Buchstabe oder Brief steht für einen jeweils anderen, der nicht geschrieben wird. Dann aber kann die *Unterbrechung* des Schreibaktes als Realisierung der Potenz und *theologisch* als *Rettung* erscheinen: Jeder Brief, jeder Buchstabe und jeder Schöpfungsakt produzieren nicht realisierte Möglichkeiten und entsprechen so strukturell der in jedem Denkvorgang produzierten operativen – als der messianischen – Zeit. Aber daher kann die Erlösung der Dinge, die nicht gewesen sind, nicht in einem Schreibakt vollzogen werden, der wiederum andere Möglichkeiten ausschließen würde, sondern kann sich nur in der Sistierung des Schreibens – seinem Stillstand – ereignen.

II.3.c) Bartlebys Ent-Schöpfung

Dies bedingt, dass Erlösung in Agambens Bartleby-Text nicht als zweite Schöpfung, sondern vielmehr als *Ent-Schöpfung* entwickelt wird, die das Geschaffene auf die Potenz zurückführt, aus der es geschaffen wurde.[140] Die Einführung des Begriffs der Ent-

bar nach einem Verweis auf die Formulierung *Was nie geschrieben wurde, lesen* – bei MdD 269 und spricht in der Folge von der »paradoxen Form dieses Gedächtnisses, das erinnert, was niemals gesehen wurde«, in der »sich die Erlösung der Vergangenheit« vollziehe, ebd., 270: Mit *diesem* Bezug dürfte Agambens Rede von der Erinnerung an das, was nicht war, im Bartleby-Text sowohl auf das Hofmannsthal-Zitat bei Benjamin als auch auf dessen Rede über Proust anspielen.

137 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 152f.

138 Vgl. die Anmerkung der deutschen Übersetzerin Maria Zinfert bei B 68.

139 In Melvilles Original steht »Dead Letter Office«, Melville, Bartleby, 99.

140 Dass der Begriff der *Entschöpfung* oder *Dekreation* innerhalb von Agambens Werk zum ersten Mal im Bartleby-Text verwendet wird, vermerkt Durantaye, Agamben, 23. Dabei dürfte er den Begriff, wie Durantaye überzeugend argumentiert, von Simone Weil übernehmen, über die Agamben seine universitäre Abschlussarbeit geschrieben hat, Weils Begriff der *décréation* begrifflich allerdings anders füllen, vgl. Durantaye, Agamben 22f. In Agambens Textregie mit den schöpfungstheologischen Verweisen ist die Übernahme gerade *dieses* Begriffs indessen schlüssig.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schöpfung oder *Dekreation* ist der Verbindung von Schreibakt und Schöpfung bereits im Motto des Bartleby-Textes entsprechend konsequent. Dass Agamben die Schöpfung sowohl mit Bezug auf den göttlichen Schöpfungsakt als auch auf *unsere* kreative Tätigkeit auslegt, bedingt, dass Entschöpfen auch Paradigma für menschliches Handeln sein kann – in diesem Sinne wurde der Begriff in dieser Untersuchung bereits in der Verwendung für Debord (vgl. DR 318) und Twombly (vgl. FS 15) markiert. Wieder scheint es um den Übergangsraum zu gehen,[141] der verschiedene Anschlüsse an den Begriff der *Kreation* ermöglicht, sodass Bartleby, die Künstler:in, die Historiker:in, aber auch *wir* eine entschöpfende Praxis ausüben können.

Wie aber wird Bartleby zum *Messias*? Als ein weiterer Aspekt ist dafür die Kombination der Entschöpfung mit dem Gesetz einschlägig, die Agamben über die Entzifferung eines versteckten Paulus-Zitats einführt. In Melvilles Formulierung über die Briefe, die ihre Adressaten nicht erreichen, liest Agamben einen Verweis auf den Römerbrief: Melville schreibt: »*on errands of life, those letters speed to death*« (zitiert nach B 70); Agamben deutet diese Passage als Zitat von Röm 7,10: »*And the commandment, which was ordained to life, I found to be unto death*« (zitiert nach B 70). Der *Auftrag* (*errand*) des Lebens, in dem die Briefe in Melvilles Erzählung auf den Tod zueilen, ist für Agamben Zitat des paulinischen Begriffs *entolē* – und entspricht so dem Auftrag des Gesetzes, der zum Leben hätte führen sollen, aber den Tod bringt. Auf diese Weise kann Agamben seine Argumentation – vermittelt über den *Buchstaben* auf der Schreibtafel wie den Buchstaben des Gesetzes – gesetzestheoretisch auslegen. Aber um welches Gesetz geht es dabei? Handelt es sich, wie der paulinische Bezug nahelegt, um einen *religiösen* Gesetzesbegriff oder um das Gesetz im juridisch-politischen Sinne, für das der Anwalt, Melvilles Erzähler, steht? Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass Agamben den Gesetzesbegriff in Fortführung seiner Argumentation wiederum *schöpfungstheologisch* auflegt. Mit dem paulinischen Rekurs kann er Bartlebys Tätigkeit in einer *Anwalts*kanzlei als Auswirkung auf das Gesetz lesen:

> »Bartleby ist ein *law-copist*, ein Schreiber im Sinne der Evangelien, und seine Absage an die Kopie ist auch eine Absage an das Gesetz, eine Art sich von dem ›alten Buchstaben‹ zu befreien (*una rinunciare alla Legge, un affrancarsi dalla ›vetustà della lettera‹*)« (B 71/87).

Wenn jedoch, wie vorgeschlagen, nicht nur der Buchstabe des Gesetzes tötet, sondern *jeder* Buchstabe, so kann dieses Argument wiederum auf die *Schöpfung* bezogen werden: Dann würde der Akzent vom juristischen Gesetzesbegriff hin zur Doppelung von Schreibakt und Schöpfungsakt verschoben und wäre die Absage an das Gesetz nicht etwa die Realisierung eines Ausnahmezustands, sondern hätte Auswirkungen auf die Schöpfung. Diese Interpretation scheint Agamben mit seinem kabbalistischen Bezug nahezulegen:[142]

---

141 Vgl. nochmals den Begriff *Übergangsraum* bei Borsò, Gesten des Lebens, 44, die Agambens ganzes Werk als solchen Übergangsraum zu lesen vorschlägt.

142 Agamben gibt im Bartleby-Text keine Quellenangabe für seinen Rekurs auf die Kabbala an; eine solche findet sich aber in seinem Aufsatz *Der Messias und der Souverän*, der 1992 als Vortrag gehalten und 1998 publiziert wurde: Agamben verweist hier auf Scholems Essay *Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik* und führt die Vorstellung von »Thora *beri'a*« und »Thora *aziluth*« auf den *Sohar* zurück, MdD 291f. Vgl. zu den beiden Begriffen in Bezug auf die sabbatianische Bewegung auch Scholem,

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Die Schrift ist das Gesetz der ersten Schöpfung (die die Kabbalisten *Tora de-Beri'a* nennen) (*La Scrittura è la legge della prima creazione (che i cabalisti chiamano ›Torah di Beriah‹)*), wo Gott die Welt aus ihrer Potenz zu sein geschaffen hat, indem er sie von ihrer Potenz nicht zu sein getrennt hielt. Deshalb ist jeder Buchstabe der Tora ebenso sehr an das Leben gerichtet wie an den Tod, bezeichnet genauso gut den Ring wie den Finger für den er gemacht war und der im Grab modert, genauso gut das, was gewesen ist, wie das, was nicht sein konnte« (B 72/88).

Bartlebys messianische Funktion besteht insofern nicht darin, das Gesetz durch ein neues Gesetz zu ersetzen, sondern, wie Agamben ohne genauere Referenz formuliert, »wie in den kabbalistischen Spekulationen über die messianische Herrschaft«, darin, »die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört« (B 71f/88). Bartlebys Verhalten bezieht sich dabei offenbar weniger auf den *nómos*, als auf die Schöpfung: Indem er den Schreibakt sistiert, schöpft er nicht, realisiert er keine Potenz-zu, schließt damit aber auch keine je *anderen* Möglichkeiten aus und experimentiert auf diese Weise mit einer absoluten Kontingenz. Insofern erscheint seine Praxis als »eher eine Ent-Schöpfung« (*piuttosto, una decreazione*) (B 72/88), die nicht als Zerstörung, sondern, wie das Präfix *Ent-/de-* andeuten dürfte, als Relation zur Schöpfung zu deuten ist. Wie genau vollzieht sich eine solche Entschöpfung?

> »Die Unterbrechung des Schreibens kennzeichnet den Übergang zur zweiten Schöpfung, wo Gott ihre Potenz nicht zu sein zu sich zurückruft und aus dem Punkt der Indifferenz von Vermögen und Unvermögen schöpft (*dal punto di indifferenza di potenza e impotenza*). Die Schöpfung, die sich jetzt vollendet, ist weder eine Wieder-Schöpfung noch eine ewige Wiederholung, sondern eher eine Ent-Schöpfung (*non è una ricreazione né una ripetizione eterna, ma, piuttosto, una decreazione*), wo das, was geschehen ist und das, was nicht gewesen ist, seiner ursprünglichen Einheit im Geiste Gottes zurückgegeben wird und wo das, was nicht sein hätte können und gewesen ist, in dem verfliegt, was hätte sein können und nicht gewesen ist« (B 72/88).

Die Ent-Schöpfung verweist alles Realisierte, alles Geschaffene auf die je eigene Kontingenz, vermittelt die aktualisierte Potenz-zu an die jeweilige Potenz-nicht-zu und stellt in dieser Hinsicht eine Zone der Ununterscheidbarkeit her. Beschrieben wird die Ent-Schöpfung hier im theologischen Paradigma, denn sie führt zur Einheit im »Geiste Gottes« (*mente di Dio*). Wie zitiert hatte Agamben die theologische Qualifizierung des Schöpfungsakts zuvor aber auch auf die – im weitesten Sinne poetische – menschliche Schöpfung geöffnet, für die demgemäß ebenfalls eine Ent-Schöpfung denkbar wäre. Mit dem Text über Debord formuliert hieße ent-schöpfen demnach »decreating what exists, de-creating the real, being stronger than the fact in front of you« (DR 318). Auch wenn die juridisch-politische Lesart für den Gesetzesbegriff in *Bartleby oder die Kontingenz* weniger nahe zu liegen scheint, ist die Entschöpfung außerdem politisch lesbar: Denn gemäß der Postille zu *Die kommende Gemeinschaft* sind, wie bereits zitiert, »[n]icht die Arbeit, sondern die Untätigkeit und die Entschöpfung […] das Paradigma

---

Gershom: *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, dort v.a. 63ff und 71-89; vgl. auch Dan, Kabbala, 131.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der kommenden Politik« (KG 105). Das messianische Moment Bartlebys wird dabei, wie skizziert, aus Deleuzes Beschreibung von Bartleby als *dem neuen Christus* übernommen, übersetzt und anschließend mit den paulinischen Zitaten ebenso wie mit dem kabbalistischen Rekurs (vgl. B 71f) kombiniert. Bezieht man andere Texte in die voraussetzungsreiche Konstellation ein, in die Agamben den Begriff *Messias* einspannt, so wird der Begriff geöffnet: Was im Bartleby-Text als messianische Handlung, was theologisch tingiert als Entschöpfung entwickelt wird, kann auch in anderen Zusammenhängen stehen.[143]

Dass Bartlebys Praxis nämlich auch im Sinne einer Ethik verstehbar ist, hat Janine Böckelmann überzeugend argumentiert;[144] dafür stehen Begriffe wie *Laboratorium* oder *Experiment*. Entschöpfung erscheint in dieser Hinsicht als eine Art experimenteller Praxis, die die in jeder Schöpfung bleibend enthaltene Potenzialität zu bedenken versucht, als Erproben einer spannungsvollen Relation zum jeweils Aktuellen, Faktischen.[145] In der vorliegenden Untersuchung wird insofern auch das Messianische als Figur einer Beziehung auf das je Faktische, je Abgeschlossene, je Tradierte interpretiert, das als potenziell, unabgeschlossen, offen erscheinen kann. Eine Kriteriologie, die solche entschöpfenden Relationen orientieren könnte, bleibt bei Agamben in den entsprechenden

143 Eine theologische Lektüre legt z.B. Colby Dickinson vor, wobei allerdings Anfragen an seine Argumentation möglich sind: Dickinson referiert zunächst einleuchtend Agambens Potenzdenken, schließt aber den Verweis auf Agambens These an, »that this is also what inspired Saint Paul to identify Jesus as a sort of Bartleby figure who refuses to copy the ›dead letter‹ of the law before him, opting to save what was not, rather than redeem what was, hence to affirm our pure potentiality without its becoming any sort of actuality«, Dickinson, Theology, 44. Dabei wirkt die Überlegung, Paulus habe Jesus als »a sort of Bartleby figure« identifiziert, eher unklar, zumal die oben skizzierte *Gegenüberstellung* von Jesus und Bartleby innerhalb von Agambens Text nicht berücksichtigt wird. In der Folge scheint Dickinson die theologischen Rekurse von Agambens Argumentation unvermittelt als theologische Thesen auf Jesus zu übertragen – zumal der Begriff *Messias* scheint dabei den Transfer seiner spezifischen begrifflichen Füllung für Bartleby auch auf Jesus zu ermöglichen. Dickinson deutet nämlich an, Agamben würde nicht etwa die Handlungen Bartlebys, sondern die Handlungen *Jesu* beschreiben: »In this way, Jesus' actions are perceived by Agamben as intending to lead us back to an original unity with God through a second creation that is an apocalyptic ›decreation‹ of sorts«, Dickinson, Theology, 44f. Agamben spricht indessen nicht von den Handlungen Jesu, zumal theologisch genauer zu begründen wäre, dass und wie Jesus eine *Art von apokalyptischer Entschöpfung* durchführt. Zudem nimmt Dickinson eine Verschiebung des Arguments vor: Agamben spricht nicht von *unserer* ursprünglichen Einheit mit Gott, die Jesus apokalyptisch-dekreativ wieder herstellte, sondern davon, dass das Gewesene und das Nicht-Gewesene ihrer Einheit im Geiste Gottes zurückgegeben werden: Diese theologische Interpretation muss insofern Agambens Text verändern.

144 Vgl. nochmals Böckelmann, Der Begriff des Lebens, 146. Sie verweist zunächst auf die in dieser Untersuchung bereits zitierte Passage zur einzig möglichen ethischen Erfahrung als der Erfahrung der Potenz, vgl. KG 44, und schließt mit der These an, dass Bartleby »für uns eine Übung in ethischer Disziplin«, Böckelmann, Der Begriff des Lebens, 146, darstellen könne. Allerdings gibt Böckelmann zu Recht zu bedenken, dass »dieser Begriff von Ethik schlechterdings nicht« handlungsanweisend sei, ebd.; er bezieht sich eher auf die ethische *Erfahrung*, die Bartleby offenbar macht.

145 Vgl. nochmals die Überlegungen bei Khurana, Desaster und Versprechen, 35, dass »die Figuren des Versprechens bei Agamben […] einen solchen relationalen und rückbezüglichen Charakter besitzen«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Passagen eher unterbestimmt; offenbar geht es mehr um die *Möglichkeit* als solche als um das, *was* jeweils möglich wird. In theologischer Perspektive sind die Konturen solcher Möglichkeiten jedoch präzisierungsbedürftig. Hans Blumenberg verweist auf die Ankündigung des Engels an Maria im Lukasevangelium: Diese Szenerie beinhalte »*das* große Wort der Theologie […]: *Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich*«[146]. Blumenberg allerdings liest die Formulierung des Engels als »Schlüsselwort […] auch zur Passion« – denn auch die Passion Jesu ist bei Gott möglich. Theologisch wäre also jeweils genauer zu bestimmen, *was* jeweils *wie* möglich werden kann. Gerade deshalb scheint der Gedanke der *Relation*, das *Ent-* im Begriff *Entschöpfung*, entscheidend zu sein: Es geht dann nicht um die Promulgation eines neuen Gesetzes, um die Angabe von handlungsleitenden Maximen, sondern um das je Unabgeschlossene, das Agambens Lektüren selbst performieren.

II.3.d) Die unerlösbare Kreatur

Seinen Überlegungen zur Entschöpfung fügt Agamben eine soteriologische Schlusspointe an, die den Gedanken der *Unerlösbarkeit* einführt. Die Entschöpfung finde nämlich »an dem Punkt statt« (*ha luogo nel punto*) (B 75/89), an dem sich Bartleby gegen Ende von Melvilles Erzählung befindet:

> »Hier endet endgültig die Reise des Buchstabens, der, vom Leben beauftragt, zum Tode eilt. Und hier schließlich ist die Kreatur zuhause, sicher,[147] weil unerlösbar (*salva perché irredimibile*). Deshalb ist der von Mauern umgebene Hof gar kein so trauriger Ort. Da ist der Himmel und da ist der Rasen. Und die Kreatur weiß ganz genau, ›wo sie sich befindet‹ (*Per questo il cortile murato ›non è poi un luogo così triste‹. C'è il cielo e c'è l'erba. E la creatura sa perfettamente ›dove si trova‹*)« (B 75/89).

Die ent-schöpfte Kreatur ist also nicht etwa erlöst, sondern *unerlösbar* – und gerade deshalb *gerettet*. Im italienischen Original werden, wie ersichtlich, zwei Formulierungen als Zitate gekennzeichnet, während die deutsche Übersetzung die Anführungszeichen nur einmal setzt. Tatsächlich handelt es sich zusätzlich wohl auch beim Verweis auf den *Himmel* und den *Rasen*, den Agamben im italienischen Original nicht mit Anführungszeichen versieht, um ein Zitat aus Melvilles Text: Die Überlegung, dass der Innenhof des Gefängnisses »kein so trauriger Ort« sei, stellt der Anwalt Bartleby gegenüber an, es folgt bei Melville der Hinweis »›Sehen Sie, dort ist der Himmel, und hier wächst das Gras‹«[148], den Agamben ebenfalls übernimmt. In der Folge nimmt Agamben indessen eine Verschiebung vor: Dass die Kreatur *weiß, wo sie sich befindet*, ist bei Melville nicht die Fortführung des Gedankengangs, wie Agambens Anschluss mit »Und« (*E*) suggeriert, sondern vielmehr Bartlebys Antwort auf die Worte des Anwalts: »›Ich weiß, wo ich bin‹, erwiderte er; doch weiter wollte er nichts sagen«[149]. Tendenziell gegen Melvilles Text

146 Blumenberg, Matthäuspassion, 10, Hervorhebungen im Original, das folgende Zitat ebd.

147 Wie bereits erwähnt dürfte hier die Übersetzung *gerettet, weil unerlösbar* präziser sein.

148 Beide Zitate Melville, Bartleby, der Schreiber, 69. In Melvilles Original heißt es: »›Look, there is the sky, and here is the grass.‹«, Melville, Bartleby, 96.

149 Melville, Bartleby, der Schreiber, 69.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erscheint diese Entgegnung bei Agamben also als Weiterführung der tröstenden Worte – und dies ändert die Bewertung des *Ortes*: In Agambens Fassung ginge es, topologisch gewendet, darum, zu wissen, an welchem Ort man sich befindet, und diesen Ort, mit Himmel und Rasen, als solchen, als irreparabel und profan wahrzunehmen[150] – und keine Erlösung von einem anderen Ort her oder zu einem anderen Ort hin zu erwarten. Dann könnte die Unerlösbarkeit, die jeden konkreten Ort messianisch ver-rückt, Rettung vollziehen.[151]

Liest man, wie oben vorgeschlagen (vgl. Kapitel II.2.b), auch die Unerlösbarkeit als Verweis auf Melville,[152] so ergibt sich eine weitere Perspektive: Die Kreatur weiß im Moment der Ent-Schöpfung genau, wo sie sich befindet, nämlich an einem Ort, der nicht *so traurig* ist, weil er als irreparabel profaner auf keine externe Rettung ausgerichtet ist.

---

150 Dies zumal deshalb, weil die *Unerlösbarkeit* dieser Passage auf Agambens Text über den irreparablen Zustand der Natur nach dem Jüngsten Tag in *Die kommende Gemeinschaft* bezogen werden kann. Dort wird, unter Verweis auf Robert Walser, neben der »»gute[n], treue[n] Erde«« unter anderem auch das »»saftige Gras«« genannt, KG 41, vgl. das letztere Zitat bei Walser, Der Spaziergang, 28.

151 Vgl. die Bartleby-Lektüre von Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes & Seitz ^{3}2010, 46-53: Anhand einer Reihe von Zitaten aus Melvilles Text kritisiert Han Agambens Auslegung und formuliert prononciert: »Die Erzählung öffnet sich nicht auf die messianische Hoffnung hin. […] Bartlebys Formel ›I would prefer not to‹ entzieht sich jeder christologisch-messianischen Interpretation. Diese ›Geschichte aus der Wall Street‹ ist keine Geschichte der ›Ent-Schöpfung‹, sondern eine Geschichte der *Erschöpfung*«, ebd., 53. Entsprechend nennt Han den Verweis auf Himmel und Gras in den letzten Sätzen von Agambens Text und geht davon aus, dass dieser sie als »messianische Zeichen«, ebd., 51, interpretiere. Dagegen setzt Han seine eigene Interpretation des Rasens, der eher »die hoffnungslose Leere«, ebd., des Gefängnisses unterstreiche. Wie weiter oben angemerkt, verschiebt Agamben in der Tat die Tendenz von Melvilles Erzählung: Dass Bartleby weiß, wo er sich befindet, erscheint bei Agamben als Fortführung der Argumentation des Anwalts; dagegen ist Hans Interpretation des Dialogs, der von einem »[g]anz hilflos[en]« »tröstende[n] Wort des Anwalts«, ebd., 51, und einer »unbeeindruckt[en]« Antwort Bartlebys schreibt, überzeugender. Hans Kritik führt zur Frage nach der *Bestimmung* des Messianischen in Agambens Interpretation. Die vorliegende Untersuchung versucht zu zeigen, dass Agambens Diskurs das Messianische aus der Interpretation von Deleuze übernimmt, aber gegenüber einer traditionellen Deutung des Begriffs deutliche Umstellungen vornimmt: Rasen und Gras stünden insofern für die irreparable Profanität der Welt jenseits ihrer Erlösbarkeit, die in *Agambens* Interpretation messianisch konnotiert werden kann. Sie sind kein Ausweis messianisch *erlösten*, sondern *unerlösbaren* Lebens. Entsprechend öffnet auch Agamben die Erzählung weniger auf eine messianische *Hoffnung* hin, sondern auf ein Leben, das die Kontingenz der Welt je jetzt wahrnimmt – und, erneut, bei *Agamben* als messianisches Leben erscheinen kann. Hans Kritik betrifft insofern auch den Status der Figur Bartleby: Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass Agambens Interpretation Bartleby weniger als messianische Figur prädiziert, die die entsprechende Ent-Schöpfung ein für allemal – wenngleich intradiegetisch – rettend vorgenommen hätte, sondern ein Paradigma experimentellen menschlichen Handelns an Bartleby entwickelt, das, gerade *in* den Traditionsbezügen der angegebenen Konstellation, *auch* theologisch-messianisch formuliert werden kann, zugleich aber, wie bereits gezeigt, auch *künstlerische* Praktiken beschreiben kann. Dass ein solches Handeln im Fall von Bartleby zu dessen Tod führt, macht indessen eine konkrete Adaption nicht einfacher.

152 Vgl. nochmals die Beschreibung Bartlebys als »incurably forlorn«, Melville, Bartleby, 66, die in der deutschen Übersetzung z.B. als »rettungslos verlassen«, Melville, Bartleby, der Schreiber, 21, wiedergegeben wird.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerade mit der Gegenüberstellung von Jesus und Bartleby sowie der terminologischen Differenzierung von *Rettung* und *Erlösung* scheint auch hier die *Rettung* tendenziell aus der Erlösungsbedürftigkeit zu retten. Allerdings ist nochmals die weiter oben bereits geäußerte Anfrage an Agambens Bartleby-Deutung zu stellen: Auch Agamben *schreibt*, legt also mit seiner Interpretation einen Schöpfungsakt vor.[153] Dass der Text im Original gemeinsam mit dem Text Deleuzes publiziert wurde, ist insofern konsequent, denn der Verweis auf eine je andere potenzielle Interpretation ist dadurch bereits formal gegeben. Nichtsdestotrotz wäre zu klären, wie sich Agambens eigene Textpraxis zu seiner Deutung verhält: Auch er müsste seinen eigenen Text ent-schöpfen, das Schreiben unterbrechen, oder mindestens die Relativität der Faktur des eigenen Textes reflektieren.[154] In einem anderen Text hat Agamben diese Entschöpfung explizit in die *Rezeption* seiner Texte verschoben. Dies ist im folgenden Abschnitt zu skizzieren.

II.3.e) Entschöpfung als Rezeption, Rezeption als Entschöpfung

In einer Postille, die Agamben 1993 der Neuausgabe seines erstmals 1977 erschienenen Buches *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* angefügt hat (vgl. S 249ff/191-194), rekurriert er ebenfalls auf den Begriff der Entschöpfung. Der zeitlichen Nähe zum 1993 publizierten Aufsatz *Bartleby oder die Kontingenz* entspricht, dass einige Formulierungen in beiden Texten übereinstimmen. Für diese Untersuchung ist die Postille von Interesse, weil sie ein weiteres Paradigma der Entschöpfung vorlegt: Diese ist nicht nur Aufgabe des Messias, sondern auch der *Rezeption* von Texten. Inhaltlich verweist Agamben auch hier auf die Leibniz'sche Vorstellung der Pyramide der Schicksale, deutet sie jedoch dem Genre eines *Nachworts* entsprechend. Die Pyramide bewahrt in diesem Fall die alternativen Optionen bei der Abfassung eines Buches auf und ist entsprechend nicht etwa ein *Gefängnis*, sondern eine *Bibliothek*: Die »›Bibliothek der Schicksale‹« (›*Biblioteca dei destini*‹) (S 250/193) ist der Ort, der die potenziell möglichen, aber nicht geschriebenen Bücher enthält. Ihre Bedeutung erweist sich im Modus einer *bleibenden Aufgabe*: Bei jedem Werk ginge es, unter Rückgriff auf die Unterscheidung von Potenz

153 Vor diesem Hintergrund ist von Interesse, dass Agamben nicht nur seinen Römerbriefkommentar auf Seminare zurückführt, sondern auch sein Buch *Die Sprache und der Tod* bereits in dessen Untertitel explizit als *Seminar* ausweist. Agamben schreibt in einer Vorbemerkung zu diesem Buch: »Schriftlich wiederzugeben, was im Laufe einer langen συνουσία [synusía] mit der ›Sache selbst‹ gesagt worden ist, ist schlechterdings nicht möglich«, SuT 9. Dass Agamben seinen Text als *Seminar* inszeniert, dürfte nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Gründe haben, weil sich das Buch ausführlich mit der *Stimme* befasst. Vgl. v.a. auch die Derrida-Kritik ebd., 70-73.

154 Vgl. aber die Überlegungen bei Schössler, Raum und Bild, 298: »Agamben begreift das Schreiben (seines eigenen Buches) als Ent-Schöpfung, nicht als Übergang von Potenz in den Akt (im emphatischen Sinne von Schöpfung), sondern das Schreiben lässt als ahistorischer Raum das, was gewesen ist, und das, was nicht gewesen ist, zusammenfallen, hebt also die unwiderrufliche Geschichte im Namen der Potenz auf, nimmt die Schöpfung, die Setzung, zurück«. Schössler verlegt die Ent-Schöpfung in Agambens eigenen Schreibakt, was, vor dem Hintergrund der weiter oben dargestellten Überlegungen zur Performativität von Agambens eigenen Texten, überzeugend ist. Gerade für den Bartleby-Text und die motivische Konstellation von Schöpfung und Schreiben stellt sich die Frage aber auf anderer Ebene wieder: Agambens schreibende Entschöpfung liegt wiederum aktualisiert vor, müsste also erneut und als solche entschöpft werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Akt formuliert, um das, »was in ihm Potenz geblieben war (*rimasto in potenza*)«, um die »Möglichkeiten, die es jenseits des Akts zu bewahren (zu ›retten‹) (*conservare (›salvare‹)*) verstanden hatte (und die in ihm als Aufgabe fortlebten)« (S 250/194).

Auch hier geht es darum, das je Vergangene – das Buch, das Agambens Nachwort kommentiert – »nicht einfach in Notwendigkeit« zu verwandeln, sondern seine Möglichkeiten zu heben, konkret »auch und vor allem die Möglichkeit, nicht zu sein (oder anders zu sein), das heißt die Kontingenz (*cioè la contingenza*)« (S 250f/194). Die Kontingenz der Vergangenheit verbindet Agamben auch hier mit dem Begriff der *Entschöpfung* und verwendet beinahe wörtlich die Formulierung, die im Bartleby-Text dessen Unterbrechung des Schreibens qualifiziert. In *Stanzen* bezieht er die Formulierung indessen auf den schöpferischen Akt des *Menschen*. Jeder schöpferische Akt enthalte nämlich

> »in seinem Kern einen *Akt der Entschöpfung* (*un* atto di decreazione), in dem das, was gewesen ist, und das, was nicht gewesen ist, ihrer ursprünglichen Einheit im Verstande Gottes zurückerstattet werden (*restituiti alla loro unità originaria nella mente di Dio*) und das, was nicht sein konnte und gewesen ist, mit dem verschwimmt, was hätte sein können und nicht gewesen ist« (S 251/194, Hervorhebung im Original, vgl. B 72/88, zitiert oben in Kapitel II.3.c).

Beim Transfer dieser Formulierung zwischen den Kontexten scheint sie indessen nicht vollständig angepasst worden zu sein: Überraschenderweise findet die Einheit des Realisierten und des Nicht-Realisierten ihren Ort nicht etwa im Verstand des *Autors* oder des schöpferischen Menschen, sondern auch hier im *Verstande Gottes* (*mente di Dio*). Dennoch ist Entschöpfung hier keine messianische Tätigkeit, sondern wird bereits im Kern des schöpferischen Aktes verortet (vgl. auch FS 15). Daher ermöglicht gerade dieser Aspekt der Entschöpfung die Rezeption des Werkes: Weil das Werk nicht notwendig so entstehen musste, wie es entstanden ist, kann jede neue Lektüre nicht realisierte Potenzen in ihm erschließen – und kann umgekehrt die Rezeption als Entschöpfung beschrieben werden:

> »Dieser Akt der Entschöpfung ist recht eigentlich das *Leben* des Werks (*Quest'atto di decreazione è, propriamente, la* vita *dell'opera*), das, was seine Lektüre, Übersetzung und Kritik gestattet, das, was es in diesen jedes Mal zu wiederholen gilt (*si tratta ogni volta di ripetere*)« (S 251/194, Hervorhebung im Original).

Einen solchen Vergangenheitsbezug führt auch der Text durch, in dem Agamben diesen Gedanken vorlegt – als *Postille*, als nachträglicher Kommentar zum eigenen Werk. So weist der Text in der Tat performativ über sich selbst hinaus.

II.4 Das Unvergessliche und das Unrettbare – die messianische Modalität der *Erfordernis*

Die bisherigen Überlegungen haben die Denkfigur einer Möglichkeit der Vergangenheit in verschiedenen Kontexten verfolgt und skizziert, wie Agamben ihre Realisierung Bartleby, dem Eingedenken, aber auch der Rezeption von Texten anvertrauen kann; außerdem wurde der Begriff des *Unrettbaren* in verschiedenen Texten markiert. Die bei-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den thematischen Linien der Möglichkeit und der Unrettbarkeit schneiden sich an einem dezidiert messianisch konnotierten Punkt, nämlich in der argumentativ besonders komplexen Passage des Römerbriefkommentars, in der die messianische Modalität der *Erfordernis* (*esigenza*) entwickelt wird. Die Interpretation der vorliegenden Untersuchung versucht zu zeigen, dass und wie Agamben in seiner Argumentation Rückgriffe auf in früheren Texten behandelte Themen vornimmt und diese neu mit paulinischem Bezug auslegt. Durch diese Doppelung erzeugt er ein dichtes referenzielles Geflecht. Dabei arbeitet dieses Kapitel der Untersuchung mit einer hermeneutischen Voraussetzung, die mindestens anzugeben ist: *Dass* die entsprechende Passage des Römerbriefkommentars in der Gesamtdramaturgie der Untersuchung gerade jetzt diskutiert wird, suggeriert, dass der Begriff der *Erfordernis* in der Tat als Rekurs auf die bisher behandelten Texte gelesen und mit Blick auf sie gedeutet werden kann. Wenn es aber zutrifft, dass Agamben zur Bestimmung dieser Modalität auf frühere Argumentationen zurückgreift, so ist auch die Erfordernis nicht nur als Paulus-Exegese zu lesen – zumal Agamben den Begriff im paulinischen Text nicht namhaft macht –, sondern mindestens *auch* als Aktualisierung der Philosophie Agambens in genau der Weise, in der sie sich an Paulus entwickeln lässt. Dass für die Erfordernis ein möglicher Benjamin-Bezug rekonstruiert werden kann, spricht ebenfalls dafür. Der im Folgenden unterbreitete Interpretationsvorschlag hat es insofern mit Rekursionen zu tun, die er nicht nur bei Agamben zu markieren versucht, sondern die er selbst durchführt.

II.4.a) Die Wirklichkeit der Erlösung – zu Agambens Adorno-Kritik

Nach den bisherigen Überlegungen stellt sich zunächst die Frage nach der Wirklichkeit von Erlösung: Geschieht sie – und wenn ja, wie? Diese Frage lässt sich anhand der im Römerbriefkommentar unter Berufung auf Jacob Taubes entwickelten Kritik Agambens an Adorno angehen, die zugleich seine eigene Position ex negativo bestimmbar macht. Adornos Aphorismus *Zum Ende*, der Philosophie im Angesicht der Verzweiflung als den Versuch fasst, »alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten«[155], bezeichne Taubes, so referiert Agamben, als eine »Ästhetisierung des Messianischen in der Form des *Als-ob*« (Zdb 46).[156] Dass Agamben die Formulierung *Als-ob* aus der Adorno-Kritik von Taubes übernimmt, bringt seine eigene Interpretation des paulinischen *hōs mē*, des *Als-ob-nicht*, gegen Adorno in Stellung.[157]

Erstens geht es um die Frage, ob Erlösung *tatsächlich* stattfindet oder lediglich im Modus des *Als-ob* betrachtet wird, sodass »die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirk-

155 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 281.

156 Vgl. dazu Taubes, Die politische Theologie des Paulus, 103. Taubes unterstreicht den Aspekt, indem er die Formulierung auf Französisch wiederholt und für Adorno von der »ganze[n] messianische[n] Sache« als einer »*comme-si*-Sache« spricht, ebd. Den Vorwurf einer *Ästhetisierung*, nämlich der Theologie der Herrlichkeit, macht Agamben im Übrigen in einem späteren Text auch Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, vgl. HH 253f.

157 Darauf weist auch Prozorov, Redemption, 167, hin. Vgl. zum *hōs mē* 1Kor 7,29-31 sowie v.a. Zdb 34ff und unten Kapitel III.1.f.a dieser Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig«[158] würde. Zweitens stellt das *Als-ob-nicht* in Agambens Interpretation selbst einen Operator des Messianischen dar: Erlösung geschieht in der Tat – aber sie geschieht nicht *als-ob*, sondern *im Modus* des *Als-ob-nicht*. Das paulinische *hōs mē* stellt für Agamben die »Formel des messianischen Lebens« (*la formula della vita messianica*) (Zdb 34/29) dar: Ein Denken, das Erlösung lediglich *als-ob* betrachtet, würde dem so bestimmten Messianischen nicht gerecht werden können. Entsprechend kulminiert Agambens Kritik in der These, dass Adornos negative Dialektik »– dem Anschein zum Trotz – ein absolut nichtmessianisches Denken (*un pensiero assolutamente non messianico*)« (Zdb 50/41) sei.

Dieser Schluss hängt allerdings von mehreren argumentativen Zügen ab: Zunächst schlägt Agamben vor, Adornos *Zum Ende* mit den ersten Sätzen der *Negativen Dialektik* zu verbinden.[159] Umso schärfer kann er schließen, dass die Philosophie Adornos eine *nicht verwirklichte* Philosophie sei, die auf den »Schein der Erlösung« (Zdb 49/41) festgelegt bleibe – Erlösung wäre, mit *dieser* Zuspitzung, tatsächlich lediglich Betrachtungsweise.[160] Dass die Formulierung von Agambens Kritik seine eigene Position implizit vorwegnimmt, wird an einer weiteren Fokussierung deutlich: Er beschreibt Adornos Philosophie auch unter Rekurs auf den linguistischen Begriff des *Impotentialis*, der im Text unvermittelt eingeführt wird und zunächst lediglich illustrative Funktion zu haben scheint. Allerdings kann dieser Begriff, wie ersichtlich, etymologisch auf die *Potenz* bezogen werden – und meinte dann eine Art Verneinung der Möglichkeit, des Vermögens. Was in der Verbform eines *Impotentialis* formuliert wird, so referiert Agamben, werde sich nie verwirklichen können, werde immer unmöglich bleiben: Die grammatische Kategorie selbst beinhalte »eine Art ›teleologischer Unwirksamkeit‹« (Zdb 49). Vermittelt über diesen Hinweis insinuieren Agambens beigebrachte Paradigmen, dass Erlösung für Adorno nicht nur lediglich Betrachtungsweise *ist*, sondern auch *bleiben* muss:

> »Die ganze Philosophie Adornos ist in diesem Impotentalis [sic] verfaßt, und das *Als-ob* ist in diesem Sinne das Zeichen der inneren Modalität seines Denkens (*di questa intima modalità del suo pensiero*). Die Philosophie war dabei, sich zu verwirklichen, aber der Philosoph hat den Augenblick ihrer Verwirklichung verfehlt. […] Die Erlösung ist konsequenterweise nur ein ›Standpunkt‹ (*La redenzione è, per conseguenza, soltanto un ›punto di vista‹*)« (Zdb 49/41).

158 Adorno, Minima Moralia, 281.

159 Agamben zitiert die Passage: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward«, Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{3}1984, 15; vgl. Zdb 48f.

160 Ob diese Adorno-Kritik gerechtfertigt ist, kann hier nicht diskutiert werden; hier ist lediglich auf die Konstruktion von Agambens Argumentation hinzuweisen. Kurioserweise stellt Agamben seine eigene Kritik unter das Zeichen eines *Als-ob*: »Kehren wir nun zu Adorno zurück und zu dem Prozeß, der ihm vom [sic] Taubes mit der Anklage der Ästhetisierung des Messianismus (*estetizzazione del messianico*) gemacht wurde. Wenn ich in diesem Prozeß die Rolle des Anklägers übernehmen müßte, so würde ich vorschlagen […]«, Zdb 48/40f – auch die Kritik wird im Konjunktiv registriert, wird in Form der Rollenfiktion von Agamben als Ankläger vorgetragen. Das *Urteil* in diesem Prozess sei indessen, so formuliert Agamben im Bild, eines, das »der Philosoph schon selbst über sich selbst gesprochen hat«, Zdb 49/41.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Adornos Rede von einer *fast gleichgültigen* Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit von Erlösung setzt zwar nicht voraus, dass Erlösung nicht stattfindet – aber genau dies legt Agambens komplizierte Verbindung der Bezüge nahe. Weiter oben wurde gezeigt, dass Agambens eigene Position mit einer *Potenzialität* der Vergangenheit zu tun hat: Der Verweis auf den *Impotentialis* unterstreicht insofern einerseits Agambens Kritik an Adorno, beinhaltet aber andererseits begrifflich den Bezug zur Potenzialität. Genau diesen Aspekt forciert Agamben, wenn er die These vertritt, Adorno könne sich »nicht einmal vorstellen, daß es möglich wäre, dem Geschehenen seine Möglichkeit zurückzugeben (*immaginare che sia possibile restituire possibilità all'accaduto*)« (Zdb 49/41). Damit wird erneut die Denkfigur einer Möglichkeit der Vergangenheit eingespielt. Aber wie genau ist diese zu denken?[161]

II.4.b) Erfordernis und Möglichkeit

Gegen das, seiner Argumentation folgend, *nichtmessianische* Denken Adornos setzt Agamben eine messianische Alternative – die *Erfordernis* (*esigenza*) als »messianische Modalität« (*modalità messianica*) (Zdb 50/42). Hier ist zunächst von Bedeutung, dass diese Modalität auch in Bezug zur Philosophie gefasst wird:

> »Diese Modalität – die als solche in der Geschichte der Philosophie kaum je thematisiert worden ist, die für sie aber so grundlegend ist, daß man sagen kann, daß sie mit der Möglichkeit von Philosophie selbst zusammenfällt (*il suo darsi coincida con la possibilità stessa della filosofia*) – ist die Erfordernis« (Zdb 50/42).

Damit zielt die Diskussion der Erfordernis über den paulinisch-messianischen Kontext hinaus auf die Möglichkeitsbedingung von Philosophie. Konsequenterweise enthält der 2016 publizierte Band Agambens, der die von Deleuze und Guattari geliehene Frage

161 Vgl. im Übrigen Hans-Joachim Höhns Konturierung einer *messianischen Vernunft*, die er im Anschluss an eine kritische Lektüre von Agambens Römerbriefkommentar vorlegt, Höhn, Messianische Zeit, v.a. 318f. Höhn zitiert Adornos *Zum Ende*, also genau den Text, den Agamben seinerseits als Ausweis für »absolut nichtmessianisches Denken«, Zdb 50, bezeichnet. Auf Agambens Adorno-Kritik geht Höhn nicht eigens ein; seine Bestimmung der messianischen Vernunft legt aber einen Begriff des Messianischen zugrunde, der in mehreren Hinsichten deutlich von Agambens Begriffsbestimmung differiert: Dies betrifft die »Zeitsignatur«, Höhn, Messianische Zeit, 318, die mit der Erlösungshoffnung einen stärkeren Zukunftsindex setzt als Agambens Überlegungen zum messianischen Jetzt; dies betrifft entsprechend auch die Wahrnehmung von »dem, ›was fehlt und passt‹«, ebd., 319, was also gegenwärtig noch auf Vollendung ausgerichtet bleibt. Drittens wäre auch der Bezug der messianischen Vernunft »auf etwas ›außerhalb‹ ihrer selbst«, ebd., im Licht von Agambens Überlegungen zur irreparablen Profanität der Welt kaum möglich, zumal seine Bestimmung der messianischen Berufung die Welt dezidiert *ohne Gott* liest. In Höhns Fassung der messianischen Vernunft wird Adornos *als-ob* indessen nicht, wie bei Agamben, zum bloßen Standpunkt oder zum Ästhetizismus, sondern zum Ausweis gegenwärtig noch ausstehender Vollendung, die im Modus der Hoffnung zugleich zu einer bestimmten Praxis anhält. *Dieses* als-ob hat insofern eine spezifische Zeitsignatur und dürfte zumindest in *christlich-theologischer* Perspektive überzeugender sein als Agambens Bestimmung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was ist Philosophie? (*Che cos'è la filosofia?*)[162] im Titel trägt, auch einen Text *Zum Begriff des Erfordernisses* (WiP 51-61). Explizit nennt Agamben in diesem Text »das Erfordernis […] das Element der Philosophie« (WiP 53). Aber warum diskutiert er die messianische Modalität der Erfordernis dann *überhaupt* in seinem Römerbriefkommentar, obwohl er den Begriff als solchen nicht auf Paulus zurückführt? Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, auch hier einen Benjamin-Bezug zu lesen. In dessen II. These heißt es:

> »Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen«[163].

In der von Renato Solmi herausgegebenen italienischen Benjamin-Ausgabe[164] wird der deutsche Begriff *Anspruch* bei der zweiten Verwendung mit *esigenza* übersetzt:

> »A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto [!]. Questa esigenza [!] non si lascia soddisfare facilmente«.[165]

Auch wenn diese Übersetzung in anderen italienischsprachigen Benjamin-Ausgaben nicht übernommen wird[166], ergibt sich eine These zur Diskussion der Erfordernis als spezifisch *messianischer* Modalität: Mit Rekurs auf Benjamins Text könnte es sich bei der *esigenza* um eine Übersetzung des *Anspruchs* handeln, den die Vergangenheit an die uns mitgegebene messianische Kraft stellt – und genau diesen Aspekt entwickelt Agamben, wie zu zeigen ist, in der Folge: Die Vergangenheit adressiert eine Erfordernis an unsere messianische Kraft, *erfordert* messianische Erlösung. Dass in These II, wie zitiert, von der *schwachen* messianischen Kraft die Rede ist, die Agamben an anderer Stelle kommentiert (vgl. Zdb 154-158, v.a. die Reproduktion der These aus Benjamins Handexemplar ebd., 156f), dürfte ebenfalls dafür sprechen, dass die Überlegungen zur Erfordernis *auch* als Benjamin-Kommentar zu lesen sind.[167] Mit dieser philologischen Rekonstruktion geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass die *esigenza* bei Agamben eher im Rekurs auf *Benjamin* zur messianischen Modalität wird als im Rekurs auf Paulus.

Wie ist diese Erfordernis genau zu bestimmen? Wie in seinem Bartleby-Aufsatz (vgl. B 50f und oben Kapitel II.3.b) verweist Agamben auch im Römerbriefkommentar

---

162 Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

163 Benjamin, GS I, 694.

164 Vgl. nochmals Agambens Aussage in einem Interview aus dem Jahr 1985, er habe Benjamin zuerst in dieser Ausgabe gelesen, vgl. IGA.

165 Benjamin, Angelus Novus, 76.

166 Vgl. die Einaudi-Ausgabe von 2006, die *Anspruch* beide Male mit *diritto* wiedergibt: »Allora a noi, come a ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto. Questo diritto non si può eludere a poco prezzo«, Benjamin, Scritti 1938-1940, 484.

167 Im Übrigen zitiert Agamben These II in dem Aufsatz *Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins*, MdD 237-273. Seine Zitation endet allerdings nach der ersten Verwendung von *Anspruch*, die mit *diritto* übersetzt wird, sodass nicht geklärt werden kann, ob Agamben die zweite Verwendung hier möglicherweise mit *esigenza* wiedergibt, vgl. MdD 258/224.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die modalen Kategorien bei Leibniz und formuliert eine »verbindliche Definition der Erfordernis« (Zdb 51/42f) als Inversion einer Leibniz'schen Formulierung folgendermaßen: »*omne existens exigit possibilitatem suam*, ›alles Wirkliche erfordert seine eigene Möglichkeit, erfordert, möglich zu werden‹ (*›ogni esistente esige la propria possibilità, esige di diventare possibile‹*)« (Zdb 51/43, vgl. WiP 55 und EuF 69). Was faktisch existiert, soll demgemäß *möglich* werden, auf seine eigene Möglichkeit zurückgeführt werden. Diese Definition nimmt sprachlich auf die Formulierungen etwa im Bartleby-Aufsatz oder in der Postille zu *Stanzen* Bezug (vgl. z.B. B 64/83 und S 250f/194); dem entspricht, dass Agamben auch zur Klärung der Erfordernis auf den Begriff der *Kontingenz* zurückgreift und Möglichkeit und Kontingenz eng aneinander bindet: »Die Erfordernis ignoriert die Kontingenz nicht, noch versucht sie, sie zu exorzieren« (Zdb 50f/42). Die Erfordernis besteht demgemäß darin, dass das jeweils realiter Existierende mit seiner eigenen Möglichkeit, seiner Kontingenz, der eigenen Potenz-nicht-zu verbunden wird. Das beinhaltet nicht, dass statt der faktisch realisierten Möglichkeit eine je entgegengesetzte Möglichkeit aktualisiert werden, noch auch, dass das Bestehende abgeschafft werden müsse – aber es betrifft offenbar eine *Auffassung* des Faktischen.

Entsprechend fasst Agamben die Erfordernis als eine *Relation* und präzisiert sie unter Angabe einer zeitlichen Abfolge. So wie die Potenz dem Akt – wie im Bezug auf Aristoteles diskutiert – nicht logisch vor- oder unterzuordnen ist, so ist bei der Erfordernis die herzustellende Möglichkeit nicht Voraussetzung der Wirklichkeit, sondern sie folgt ihr vielmehr:

> »Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr« (*L'esigenza è una relazione fra ciò che è – o è stato – e la sua possibilità – e questa non precede, ma segue la realtà*) (Zdb 51/43).

Auffälligerweise wird hier sowohl für die Gegenwart als auch für die Vergangenheit formuliert: Die Erfordernis bezieht sich auf das, was *ist* ebenso wie auf das, was *gewesen* ist. Die Denkfigur einer Möglichkeit, die der Wirklichkeit folgt, erinnert dabei an die Geste des Studiums Bartlebys, in der, ähnlich formuliert, eine Potenz dem Akt folgt (vgl. IP 54/45). Gerade so lässt sich die Erfordernis auf Agambens Philosophie-Begriff beziehen, der dann als eine Praxis des entschöpfenden Hinterfragens des Faktischen bestimmt werden kann. So heißt es in *Was ist Philosophie?* über die Erfordernis: »Denken heißt zu erkennen, dass das, was wirklich ist, wieder möglich zu werden fordert« (WiP 55).[168] Philosophie und Messiasdiskurs sind, so die These dieser Untersuchung, deshalb strukturanalog gedacht,[169] weil beide mit einer *Möglichkeit* zu tun haben. Dies heißt

168 Vgl. auch die Bestimmung im Bartleby-Aufsatz: »In ihrer innersten Absicht ist die Philosophie in der Tat eine standhafte Beanspruchung der Potenz, die Konstruktion einer Erfahrung des Möglichen als solchem«, B 23/58.

169 Auf die Nähe von messianischem Diskurs und Philosophie weist – zumal in Bezug auf die *Erfahrung des Wortes* – auch Adam Kotsko hin, vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 225ff, 243 sowie 16 und 250, deutet diesen Befund jedoch nuanciert anders als die vorliegende Untersuchung vorschlägt; vgl. dazu weiter unten Kapitel IV.2. Vgl. auch die These Agambens in dem Aufsatz *Der Messias und der Souverän*: Weil einerseits der »vielleicht wesentlichste Charakter des Messianismus […] genau in seinem Verhältnis zum Gesetz« liege und andererseits »die Auseinandersetzung mit

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht, dass Agambens Philosophie ohne weiteres als *messianische* zu qualifizieren wäre – aber es zeigt an, dass sie im messianischen Paradigma entwickelt werden kann. Ein weiterer Aspekt der Erfordernis ist im Folgenden gesondert zu behandeln.

II.4.c) Das Unvergessliche

Neben der variierten Leibniz-Definition gibt Agamben einen weiteren Hinweis zur Bestimmung der Erfordernis, bei dem es sich allerdings, so die These dieser Untersuchung, nicht um einen Teil der *Definition*, sondern um ein Beispiel handelt – und diese These hat Folgen für die theologische Rezeption. Signifikanterweise rekurriert Agamben erneut auf Benjamin:

> »Benjamin schreibt in seinem frühen Essay über Dostojevskijs *Der Idiot*, daß das Leben des Fürsten Myschkin unvergeßlich bleiben muß, auch wenn es von niemandem erinnert wird (*deve restare indimenticabile, anche se nessuno la ricorda*). Das ist eine Erfordernis (*Questa è un'esigenza*). […] Sie sagt […]: Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben (*questa vita, benché sia stata di fatto totalmente dimenticata, esige di restare indimenticabile*)« (Zdb 50f/42, Hervorhebung in der deutschen Übersetzung, vgl. auch WiP 55).

Daraus ist, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, nicht zu schließen, dass die messianische Modalität der Erfordernis *als solche* mit Unvergesslichem zu tun hätte, oder dass sie die Erinnerung an Vergessenes erforderte. Hier scheint eher der Gegensatz eines *de facto* (*di fatto*) stattgehabten Vergessens und der dennoch *erforderten* Möglichkeit der Erinnerung gemeint zu sein, scheint also ein Beispiel für eine Möglichkeit gegenüber dem Faktischen eingeführt zu werden. Diese Interpretation wird durch die Formulierung in *Was ist Philosophie?* gestützt: »Ein Paradigma des Erfordernisses ist die Erinnerung« (WiP 55).[170] Aber wie genau lässt sich die Erfordernis für das mit Benjamin eingeführte *Unvergessliche* beschreiben? Welchen Bezug auf das je Vergessene schlägt Agamben vor? Die prima facie naheliegende Lösung, dass etwas Vergessenes wieder erinnert werden müsse, schließt Agamben explizit aus:

> »Selbstredend bedeutet diese Erfordernis nicht einfach, daß etwas, das vergessen worden ist, jetzt in Erinnerung überführt, erinnert werden muß (*non significa semplicemente che qualcosa – che era stato dimenticato – deve ora tornare alla memoria, essere ricordato*). Sie betrifft nicht eigentlich etwas, das erinnert werden, sondern etwas, das unvergeßlich bleiben muß (*L'esigenza concerne propriamente non l'essere ricordato, ma il restare indimenticabile*); sie bezieht sich auf all das, was sowohl im kollektiven als auch im individuellen

dem Gesetz ein konstitutives Anliegen der Philosophie« sei, bilde »der Messianismus den Punkt größter Nähe zwischen Religion und Philosophie«, MdD 291.

170 Es folgt auch in diesem Text der Verweis auf die Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem, der dadurch präzisiert wird, dass die Erinnerung »uns die Vergangenheit in gewisser Weise erst noch ermöglicht«, WiP 55. Auch hier scheint die *Ermöglichung* den theoretischen Hauptaspekt der Erfordernis darzustellen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Leben in jedem Augenblick vergessen wird, auf die endlose Masse von dem, was in ihm verlorengeht« (Zdb 51/43).

Entsprechend präzisiert Agamben, dass das Verlorengegangene und Vergessene *als solches*, als Vergessenes, erfordert, »in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es unvergeßlich« (*restare in noi e con noi in quanto dimenticato, in quanto perduto – e unicamente per questo, indimenticabile*) (Zdb 52/43).[171] So scheint das Unvergessliche auch mit der in *Die kommende Gemeinschaft* geäußerten These zur Erlösung in Einklang zu stehen:

> »Die Erlösung ist kein Ereignis, in dem das Profane heilig und das Verlorene wiedergefunden wird. Die Erlösung ist im Gegenteil der unwiederbringliche Verlust des Verlorenen, die endgültige Profanierung des Profanen (*La redenzione è, al contrario, la perdita irreparabile del perduto, la definitiva profanità del profano*)« (KG 97/85).

Liest man das Unvergessliche vor diesem Hintergrund, so zeigt das Präfix *Un-* nicht an, dass Vergessenes in sein Gegenteil, in Erinnertes, zu invertieren wäre, sondern dass das Vergessene durch den irreparablen Verlust gewissermaßen jenseits der *Alternative* von Vergessen oder Erinnerung stünde (vgl. Zdb 52).[172] Strukturell dürfte dies der skizzierten These entsprechen, dass Bartleby keine neue, bessere Schöpfung vornimmt, weil eine neue Schöpfung wiederum Möglichkeiten ausschließen würde. Entsprechend geht es im Römerbriefkommentar nicht darum, das Unvergessliche

> »den Archiven oder Monumenten der Geschichte einzuschreiben oder, im Grenzfall, eine andere Tradition und eine andere Geschichte für es zu errichten, eine der Unterdrückten und der Besiegten etwa, in der zwar Begriffe vorkommen, die jener der herrschenden Klasse fremd sind, die sich gleichwohl nicht substantiell von ihr unterscheidet (*che si scrive con strumenti diversi rispetto a quella delle classi dominanti, ma che non differisce sostanzialmente da essa*)« (Zdb 52/43).

Jede Gegen-Geschichte oder Gegen-Schöpfung entspricht strukturell der bereits erzählten, bereits geschaffenen, repetiert deren Logik.[173] Aber wie könnte ein Bezug zum Vergessenen zu denken sein, der dieses *nicht* in Erinnerung überführt? Paradoxerweise ist

---

171 Der Libeskind-Bau des Jüdischen Museums Berlin beinhaltet leere Räume, sogenannte *Voids*, in denen keine Ausstellungsstücke platziert sind. Sie können als architektonischer Hinweis auf das je Verlorene und Vergessene gelesen werden, als Raum, der nicht gefüllt werden kann: Die Leere bleibt. Vgl. dazu z.B. die Informationen auf der Homepage des Jüdischen Museums unter: https://www.jmberlin.de/libeskind-bau (Abruf: 30.10.2019).

172 Vgl. allerdings die andere Tendenz der Formulierung in Agambens Text *Die Gehilfen*, PR 23-29: »Aber wenn der Messias kommt, wird das Verbogene gerade, das Ungeschickte geschickt und das Vergessen wird sich an sich selbst erinnern«, PR 28.

173 Vgl. die ähnliche Passage in Agambens Text zur philosophischen Archäologie: »Und ebensowenig geht es darum, in Verfolgung eines verbreiteten, aber langweiligen Paradigmas einer Historiographie der beherrschten Klassen, eine Geschichte der Ausgeschlossenen und Unterlegenen zu schreiben, die sich zu derjenigen der Sieger grundlegend homogen ist [sic]«, SR 122. Entsprechend dürften die Überlegungen von Rahner, Die Zeit, die bleibt, 57, zur »Erlösung […] als bergende[r] Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen« oder Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 83, für den die Erfordernis »bei Walter Benjamin das unmissverständliche Eintreten für die Ret-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für das Unvergessliche, das Agamben beschreibt, noch ein weiterer Aspekt von Bedeutung: Denn es ist »weder untätig noch unwirksam. Ganz im Gegenteil handelt es in uns, wenn auch auf ganz andere Weise« (Zdb 51/43). Das Vergessene erfordert daher, dass man ihm in irgendeiner Weise *treu* bleibt, es fordert, »für uns noch irgendwie möglich zu sein« (*di essere ancora – per noi – in qualche modo possibile*) (Zdb 52/44). Wie sind diese Treue und dieses *Möglich-sein* zu denken? Ergibt sich an dieser Stelle nicht ein Bestimmungsproblem, weil Agamben eine Relation zu etwas denkt, das weder bestimmt werden kann noch soll? Und um was genau geht es? Agamben gibt eine Erklärung, die erneut grammatisch für die erste Person Plural und für *jeden Augenblick* präzisiert:

> »In jedem Augenblick übertrifft das Maß des Vergessens und der Zerstörung, der ontologische Verbrauch, den wir in uns tragen (*la misura di oblio e di rovina, lo scialo ontologico che portiamo in noi stessi*), die Barmherzigkeit unserer Erinnerungen und unseres Bewußtseins bei weitem (*la pietà dei nostri ricordi e della nostra coscienza*)« (Zdb 51/43).

Wie könnte die angedachte Beziehung zu diesem Vergessenen *als* Vergessenem theologisch zu interpretieren sein? Kurt Appel deutet Agambens Rede von der Treue zum Unvergesslichen im Sinne einer »Asymmetrie von Vergangenem und Gegenwärtigem, die respektiert werden will«[174]. Appel versteht das *Vergessene* und den *ontologischen Verbrauch* dabei als Verweis auf die *Toten* und *Verlorenen* und nimmt so eine gewissermaßen ethisch gewendete Interpretation vor:

> »Die Treue, von der Agamben spricht, ist wohl genau die Treue zu jenem Abstand, zu jener Asymmetrie. Die Toten (und die Verlorenen) bleiben entzogen, aber es ist nicht nur darauf zu achten, dass das Verlorene nicht einfach wiedergefunden wird, sondern auch darauf, dass es nicht dem Nichts der Gedächtnislosigkeit anheimfällt«[175].

In Form der von Appel beschriebenen Asymmetrie werden die Toten und Verlorenen insofern, theologisch überzeugend, nicht vereinnahmt, die Unverfügbarkeit des Vergangenen wird gewahrt; dennoch werden sie umgekehrt auch nicht qua Gedächtnislosigkeit vollständig nichtig. Allerdings spricht Agamben in der Tat paradoxerweise von der Treue zum *vollkommen Vergessenen*, von dem, was nicht lediglich durch einen *Abstand* oder eine *Asymmetrie* abgetrennt ist, sondern was »uneinholbar vergessen ist« (*incessantemente dimenticato*) (Zdb 52/44), was »endgültig verlorengeht« (*irrimediabilmente perduto*) (Zdb 51/43) und was, »[t]rotz der Anstrengung von Historikern, Schriftgelehrten und Archivaren« (Zdb 51/43), nicht gerettet werden *kann* – was also wohl tatsächlich in das fallen dürfte, was Appel das »Nichts der Gedächtnislosigkeit« nennt. Dem entspricht, dass Appel in der zitierten Passage eine Verschiebung vornimmt: Während Agamben von der Fähigkeit spricht, »dem treu zu bleiben, das, obwohl es uneinholbar vergessen

---

tung des Verlorenen« bedeute, zwar theologisch überzeugend sein, aber keine genauen Agamben-Paraphrasen darstellen.

174 Appel, Kurt: »*Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden*«. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen: V&R unipress 2012, 281-301, hier 294.

175 Appel, Die messianische Gemeinschaft, 294.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, unvergeßlich bleiben muß« (Zdb 52), legt Appel diese Treue wie zitiert als »Treue zu jenem Abstand, zu jener Asymmetrie« aus. Auf diese Weise wird ihr Objekt variiert: Nicht dem Vergessenen ist treu zu bleiben, sondern dem *Abstand* von Vergangenem und Gegenwärtigem. Diese Interpretation ist theologisch schlüssig; dennoch könnte die Treue zum Unvergesslichen bei Agamben auch anders bestimmt werden.

Erwin Dirscherl legt in Bezug auf die zitierten Passagen eine andere Interpretation vor, indem er nicht die Toten, sondern das Subjekt unter der messianischen Berufung fokussiert. Die Erfordernis erscheint dabei als durch den »Messias in uns«[176], je im Subjekt, verursacht, als eine Denkfigur, die das Vergessene *als* Vergessenes respektiert, messianisch aber eine Art Grenzbegriff der Erinnerung denkt. Dabei verbindet Dirscherl die paradoxe Figur einer »Erinnerung an das Unerinnerbare« oder eines entgrenzten Bewusstseins »auf das hin, was vergessen wurde«, überzeugend mit Agambens Überlegungen zum paulinischen *hōs mē*. Das Verlorene, von dem Agamben spricht, scheint aber bei Dirscherl auf spezifische Weise, nämlich als die je eigene, mögliche Verlorenheit des Subjekts interpretiert zu sein. Er schreibt: »Das ist die Dislokation des Subjekts, insofern es der Verlorenheit als seiner eigenen Verlorenheit inne wird. Es kann nicht nur Dinge verlieren, auch sich selbst. Ruf und Widerruf bringen die Spannung einer verlierbaren, fragilen Beziehung zum Ausdruck, die nicht sicherer Besitz ist«[177]. Aus dieser möglichen Verlorenheit folgert Dirscherl auch die Möglichkeit der Rettung; dass der Mensch sich vergessen oder verlieren *könnte*, »fordert den Ruf nach Rettung«[178]. Entsprechend spricht er von unserer »(Möglichkeit der) Rettung. Agamben scheint eine negativ-dialektische Spannung, fast wie Th. W. Adorno, zu denken, in der allein die Möglichkeit des Verlorengehens die Möglichkeit der Rettung im Gefolge hat«[179].

Allerdings dürfte die Sinnspitze von Agambens Adorno-Kritik, wie oben skizziert, darin bestehen, nicht die *Möglichkeit* einer Rettung, sondern eine messianische Rettung als solche zu denken, die sich nicht im Raum der Dislokation des Subjekts vollziehen *könnte*, sondern im *Modus* dieser Dislokation vollzieht. Entsprechend argumentiert Agamben, wie weiter unten zu zeigen ist, in der Folge im Rückgriff auf den bereits dargestellten Begriff der *Unrettbarkeit*, dass in der messianischen Zeit »die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist« (Zdb 54): Die Welt ist bereits messianisch gerettet – aber *als* unrettbare, *in* ihrer Verlorenheit. Demgemäß betrachtet das messianische Subjekt, wie Agamben anschließt, die Rettung, indem es »sich im Unrettbaren verliert« (Zdb 54), also nicht *gegen* das Unrettbare und aus seiner möglichen Verlorenheit gerettet wird.[180] Dirscherls Beschreibung des durch die Negation eröffneten Raums der Möglichkeit ist einleuchtend; es scheint sich jedoch bei Agamben um die Möglichkeit als *Potenz* zu handeln, nicht um die Möglichkeit einer Rettung oder eines

176 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153; die folgenden beiden Zitate ebd.

177 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153.

178 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 154.

179 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 155.

180 Zumal vor dem Hintergrund von Agambens Adorno-Kritik wäre auch Dirscherls Vergleich mit Adornos negativer Dialektik genauer zu begründen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verlusts. Dirscherls subjekt- und zeittheoretisch fokussierte Interpretation ist theologisch überzeugend; anzufragen wäre aber, ob sie der Rede Agambens vom *de facto* völlig Vergessenen entspricht: Eine *potenzielle* Verlierbarkeit, die Rettung erfordert, scheint bei Agamben nicht angedacht zu sein.

Die vorliegende Untersuchung schlägt eine Lektüre von Agambens Text vor, die das Unvergessliche mit Dirscherl unter Bezug auf das *Als-ob-nicht* und die *Möglichkeit* liest, aber auf eine andere Art: Das je Verlorene versteht diese Untersuchung weder im Sinn einer anamnetischen Solidarität als Bezug auf die Opfer der Geschichte noch auch als Verweis auf die – mögliche – Verlorenheit des Subjekts. Stattdessen wird die Passage hier im Rekurs auf die Überlegungen zur *Möglichkeit* gelesen, die Agamben in Bezug auf Freud anstellt, wenn er die »Rückkehr des Verdrängten« unmittelbar mit der Formulierung »d.h. die Rückkehr des *Unmöglichen* als solchem« (*cioè il ritorno dell'*impossibile *come tale*) (Zdb 52/44, Hervorhebungen: HR) erklärt. Das Problem scheint darin zu bestehen, dass – im psychoanalytischen Paradigma – das Verdrängte als *Unmögliches* behandelt, also ausgeschlossen wird. Entsprechend den bisher referierten Überlegungen geht es dagegen darum, dass die Vergangenheit *möglich* wird – und zwar auch dann, wenn sie so vollkommen vergessen wurde, dass sie jenseits der Alternative von Vergessen und Erinnern steht. Dementsprechend wird das *Unvergessliche* in dieser Untersuchung als Marker für die Kontingenz der – erneut je eigenen oder kollektiven – Erinnerung verstanden: Das Unvergessliche soll weder erinnert noch auch als Unmögliches ausgeschlossen werden, sondern es steht für die Tatsache, dass *jede Erinnerung*, *jede Tradition* kontingent ist, sich auch anders hätte vollziehen können.[181]

Die Treue zum vergessenen Unvergesslichen praktiziert, so die These dieser Untersuchung, wer sich dieser Kontingenz bewusst bleibt, nach ihr handelt und insofern die fixe Identität des Subjekts, das sich unter Bezug auf je eigene Traditionen konstituiert, disloziert.[182] Eine *Erinnerung* an Vergessenes und eine dementsprechend alternati-

181 Vgl. nochmals die *messianische Vernunft*, die Hans-Joachim Höhn, leicht anders bestimmt als eine »anamnetisch[e] Vernunft«, Höhn, Messianische Zeit, 318, an einer speziellen Zeitsignatur und einem Modus des Erinnerns an die Opfer der Geschichte festmacht. Die messianische Vernunft nämlich »erinnert sich dieser Opfer nicht derart, ›als ob‹ sie nur Opfer seien. Sie legt sie nicht darauf fest und reduziert ihre Identität nicht darauf, unter die Räder der Geschichte gekommen zu sein«, ebd. Das verneinte *als ob* scheint auch hier, mit leicht anderem Fokus, eine Möglichkeit der Vergangenheit, eine Potenzialität der Erinnerung im Sinne einer möglichen anderen Perspektive anzudeuten, die das Erinnerte nicht auf eine bestimmte Funktion festschreibt. Vgl. auch die Überlegungen von Sibylle Schmidt, die für Agambens *Was von Auschwitz bleibt* das Verhältnis von Erinnerung und Repräsentation behandelt: »Die Darstellung und Archivierung erscheint nur auf den ersten Blick als Schutz gegen das Vergessen. Genauer betrachtet begünstigt die wiederholte Erinnerung in Form von Darstellung gerade das Vergessen – das Ereignis wird in der Erinnerung immer mehr überformt, bis es schließlich ganz durch die Darstellung ersetzt – und damit vergessen wird«, Schmidt, Für den Zeugen zeugen, 102. Dieser Aspekt kann mit Agambens Überlegungen zum Unvergesslichen in der hier vorgeschlagenen Interpretation verbunden werden: Das Unvergessliche fungiert dann als Operator, der die Potenzialität in jeder Repräsentation markiert.

182 In dieser Hinsicht ist die weiter oben berührte Frage nach einem möglichen Bestimmungsproblem zumindest anzugehen: Offenbar scheint es, wie im Haupttext argumentiert, nicht darum zu gehen, dass das je Vergessene überhaupt bestimmt wird. Die zitierte Formulierung über den »ontologische[n] Verbrauch, den wir in uns tragen«, Zdb 51, scheint sich auf alltäglich Vergessenes zu beziehen, das in der Tat jenseits des Erinnerns steht. Die argumentationsstrategische Funkti-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ve Geschichtsschreibung würde wiederum *andere* potenzielle Erinnerungen vergessen. Dann aber ist das je Vergessene nicht als solches im Blick, sondern im Bezug zur jeweiligen Gegenwart: Das Unvergessliche markiert das Potenzielle in jeder Erinnerung, ohne sie durch eine Alternative zu ersetzen. Es steht dafür, dass die individuelle wie kollektive Geschichte, auf die sich Identität gründet, auch anders hätte erzählt werden können – und entspricht auf diese Weise einer Relation zum Subjekt: »Deswegen kann, wer dem Verlorenen treu bleibt, nicht an irgendeine Identität oder weltliche *klēsis* glauben« (Zdb 53/44). Das Unvergessliche fungiert als der *Rest*, der nie genau anzugeben ist – aber der in die *Gegenwart* führt und *in ihr* jede Identität verunklart.

II.4.d) Das Unrettbare, zweiter Rekurs

Die Überlegungen zur Erfordernis und zum Unvergesslichen bezieht Agamben unmittelbar auf Paulus und qualifiziert das Messianische als einen *Ort* der Erfordernis der Erlösung (vgl. Zdb 52f/44). Diese Erlösung kann sich jedoch, gemäß Agambens Adorno-Kritik, messianisch weder als Fiktion noch als ästhetische Betrachtung im Modus des *Als-ob* darstellen, sondern vollzieht sich in der Doppelung von Berufung und Widerrufung, die Agamben in seiner Interpretation der messianische *klēsis* entwickelt (vgl. v.a. Zdb 30-39) und die in dieser Untersuchung weiter unten behandelt wird (vgl. Kapitel III.1.f.a). Es geht somit um die Beziehung von Existierendem und Möglichkeit – oder darum, dass die je konkrete Berufung zugleich widerrufen wird, um sie als *mögliche* markieren zu können:

> »Die Ankunft des Messias (*L'avvento del messia*) bedeutet, daß alle Dinge – und mit ihnen auch das Subjekt, das sie betrachtet – vom *Als-ob-nicht* eingenommen und mit einer einzigen Geste zugleich berufen und widerrufen sind (*sono prese nel* come non, *chiamate e revocate nello stesso gesto*). […] Die messianische Berufung disloziert und annulliert zuallererst das Subjekt (*La vocazione messianica disloca e nullifica innanzi tutto il soggetto*)« (Zdb 53/44).

Das Ereignis der *Ankunft* des Messias scheint auch hier theoretisch unterbestimmt zu sein, weil nicht ausgewiesen wird, wie und warum es die Berufung und Widerrufung bedingen kann: Was also das *Messianische* als Ort der Erfordernis mit dem *Messias* zu tun hat, wäre theologisch genauer zu qualifizieren. Von Interesse ist hier, dass die messianische Berufung keine neue Berufung darstellt, sondern *alle Dinge* ebenso wie das sie betrachtende Subjekt in den Modus des *Als-ob-nicht* versetzt. Die Rettung oder Erlösung, für die Agamben argumentiert, hat also, wie Sergei Prozorov zu Recht anmerkt, weder einen positiven Inhalt noch führt sie restaurativ zu einer religiösen Tradition zurück.[183] Wie weiter oben für die Entschöpfung argumentiert, geht es eher um die Rückführung zur Potenz, die paulinisch-messianisch das *Als-ob-nicht* artikuliert.[184] Die

---

on des Unvergesslichen führt in die Gegenwart, deren Kontingenz es markiert – dafür aber muss es als solches nicht bestimmt werden. Dabei dürfte die spezielle Treue zum Verlorenen zumal im Modus der Praxis Bartlebys möglich sein: als Experiment.

183 Vgl. Prozorov, Redemption, 166.

184 Damit schlägt die vorliegende Untersuchung eine andere Interpretation vor als Höhn, Messianische Zeit, 311, der in Bezug auf Zdb 53 in der Doppelung von Berufung und Widerrufung tendenziell

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erlösung ist in dieser Hinsicht, so Prozorov überzeugend, »no longer a fictitious perspective from which a subject contemplates the world, but rather a real condition of the dislocation of the subject«[185].

In der Folge bringt Agamben die Erlösung in einer dichten Passage mit der Zuordnung von Rettung und Unrettbarkeit in Verbindung. In der an Paulus entwickelten messianischen Fassung wird diese Denkfigur leicht variiert: Hier wird weniger die Rettung *qua* Unerlösbarkeit oder im Modus des Verlusts akzentuiert, als mehr der Zusammenfall von Rettung und Unrettbarkeit, der der Struktur des *Als-ob-nicht* entspricht.[186] Man ist *im Modus* des *Als-ob-nicht* gerettet und zugleich *als-ob-nicht* gerettet – und hier aus diesem Grund: unrettbar.

> »Derjenige, der in der messianischen Berufung bleibt, kennt kein *Als-ob*, verfügt nicht mehr über Gleichnisse. Er weiß, daß in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist (*nel tempo messianico, il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto*), daß er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß (*realmente nel mondo senza Dio*) und daß er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt (*il Dio che lo salva è il Dio che lo abbandona*), daß die Rettung vor den Repräsentationen (vor dem *Als-ob*) nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert (*contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile*)« (Zdb 54/45, vgl. ebd., 69f).

Gegen die Rettung *als-ob* wird hier der Zusammenfall von Rettung und Unrettbarkeit, die *Koinzidenz* von verlorener und geretteter Welt akzentuiert. Liest man dies vor dem Hintergrund der oben angestellten Überlegungen, so besteht die messianische Rettung darin, dass jede Hoffnung auf irgendeine externe Rettung aufgegeben wird. Messianisch-zeitlich formuliert ist keine bessere Zukunft zu erhoffen, die durch Fortschritt erreicht oder durch göttlichen Eingriff eingeläutet würde: Messianisch-zeitlich geht es um das *Jetzt*, in dem die Welt unrettbar ist. Wie oben bereits nahegelegt, bezieht sich Agamben mit dem Verweis auf Benjamin offenbar auf Fragment N 9,7 der Passagenarbeit, in dem es heißt: »Die Rettung, die dergestalt […] vollzogen wird, läßt immer nur an

---

den Aspekt der *Widerrufung* akzentuiert: »Entsprechend karg ist seine [d.i. Agambens, HR] Sondierung dessen, was nach der völligen Subtraktion aller alten Bestimmungen noch Bestand und Bedeutung hat. […] Was alle Bestimmungen und Bestimmbarkeiten verloren hat, ist zwar nicht mehr unterscheidbar von etwas Anderem und darum auch nicht mehr mögliches Objekt von Diskriminierungen. Es ist aber auch nicht mehr identifizierbar«, ebd. Die messianische Berufung scheint sich dagegen nicht nur als *Subtraktion* und *Verlust* von Bestimmungen darzustellen, sondern eine spannungsvolle Relation zu ihnen zu ermöglichen: Sie werden *möglich* – denn was ist oder war, *erfordert* nicht Subtraktion, sondern seine *Möglichkeit*.

185 Prozorov, Redemption, 167.

186 Auch deshalb kann, wie Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 151f, Prozorov, Redemption, 167, und Durantaye, Agamben, 382, anmerken, das paulinische *hōs mē* in Agambens Interpretation mit der messianischen Verrückung verbunden werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlornen <sich> vollziehen«[187]. Agamben nimmt jedoch eine Variation vor: Während bei Benjamin das *im nächsten Augenblick* Unrettbare gerettet wird, lässt Agamben beides zusammenfallen – denkt allerdings in der Tat, nochmals, eine *Rettung*.[188]

Hans-Joachim Höhn hat eingewendet, dass die letzten Sätze der zitierten Passage »[n]icht mehr […] als paulinisches Denken« identifizierbar seien, und angefragt, ob »aus dem jesuanischen und paulinischen Messianismus nicht gerade das Dementi zur Rede von der Unrettbarkeit und heillosen Verlorenheit der Welt«[189] spreche. Die vorliegende Untersuchung schließt sich dieser Einschätzung an – aber sie versucht, auch den *Grund* dafür anzugeben, dass Agambens Überlegungen zur Unrettbarkeit nicht als paulinisch identifiziert werden können: Das Leitmotiv der Unrettbarkeit, das in dieser Untersuchung verfolgt wird, legt nahe, dass Agamben für den Begriff eher auf seine *eigenen* als auf die paulinischen Texte zurückgreift – Unrettbarkeit ist kein paulinisches Thema, sondern ein Thema Agambens. Das bedingt, dass das Messianische in Agambens Fassung in der Tat soteriologisch paradox funktioniert und insofern theologisch-traditionell schwerlich zu rezipieren sein dürfte.

Aus theologischer Perspektive ist aber von Interesse, dass die Zuordnungen in der zuletzt zitierten Passage auch den *Gottesbegriff* betreffen: Offenbar wird hier eine *Welt ohne Gott*, oder präziser: ohne Bezug auf einen Gottesbegriff gedacht. Aber gerade der in Agambens Fassung des Messianischen fehlende Bezug auf Transzendenz ist, wie oben nahegelegt, nicht als Mangel oder Fehlen zu interpretieren, ist nicht *bitter*: Stattdessen führt Agambens Messianisches in eine vollkommen profane Welt ohne Gott, in der Transzendenz nicht einmal im Modus der Verneinung vorausgesetzt wird: Wie für die Offenbarung argumentiert, ist ihr Ausbleiben in der Welt ebenso wenig zu beklagen wie die Profanität der Welt – vielmehr wird gerade dies zum eigentlich Göttlichen umcodiert (vgl. oben Kapitel II.2.f). Das *Ohne-Gott-Sein der Welt* ist demgemäß, wie zitiert, in keiner Weise zu *verdecken*. Dass dabei nicht einmal der »Schein der Rettung zu retten«

187 Benjamin, Passagen-Werk, 592.

188 Vgl. auch die Aufnahme der Figur der Unrettbarkeit mit Bezug auf Paulus in Agambens Text *L'avventura* von 2015: »Dass wir laut den Worten des Apostels ›in der Hoffnung gerettet worden sind‹ (Röm 8,24), ist deshalb zugleich wahr und nicht wahr. Wenn der Gegenstand der Hoffnung das Unerfüllbare ist, können wir nur als Unrettbare – schon Gerettete – auf Rettung hoffen«, AF 68. Auch in dieser nochmals anders gewendeten Zuordnung sind *wir* als Unrettbare gerettet. Vgl. die Formulierung in *Idee der Prosa* von 1985, dass »die menschliche Überlieferung […] nicht nur das retten will, was zu retten ist (die Wesensmerkmale der Spezies), sondern auch das, was schlechterdings unrettbar ist, was je schon verloren ist, was niemals als ein Eigentum besessen werden kann und ebendarum unvergeßbar bleibt«, IP 94.

189 Höhn, Messianische Zeit, 311f. Weniger einleuchtend scheint die Auslegung von Dausner, Christologie, der im Kontext eines Kommentars zu den Ausnahmezustandsbegriffen bei Schmitt und Benjamin auch aus Agambens Beschreibung der messianischen Rettung zitiert und anschließt: »Gerade darum aber werde der Unterschied zwischen Rettung und Katastrophe bis zur Unkenntlichkeit nivelliert«, ebd., 290. In Bezug auf die beiden Ausnahmezustände dürfte es jedoch, siehe unten Kapitel III.1.c.b, in der Tat eine Differenz zwischen beiden geben; abgesehen davon scheint die Unrettbarkeit nicht katastrophisch oder apokalyptisch gedacht zu sein und nicht im Modus einer Ununterscheidbarkeit zur Rettung zu führen. Vielmehr ist das Sich-Verlieren im Unrettbaren wie zitiert die Form, in der Rettung betrachtet werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Zdb 54) ist, kann als Variation auf Agambens Kafka-Bezug zur Frage der Erlösung gelesen werden (vgl. KG 97 und oben Kapitel II.2.f): Rettung gibt es – aber es gibt sie erst durch die vollständige Unrettbarkeit, also nie *für uns*.[190] Bereits der *Schein* einer Rettung würde die Unrettbarkeit nicht radikal genug denken; und sobald man *weiß*, dass man gerettet ist, ist man es nicht mehr. Gerade dies dürfte, nochmals, die Verwendung theologischer Begriffe anleiten, denn sie werden weder ausgeschlossen noch verneint, sondern im Modus eines anderen Gebrauchs umcodiert: Dies allerdings wird durch das *Ohne-Gott-Sein* der Welt erst ermöglicht.

Dafür steht auch der Bonhoeffer-Bezug der zitierten Passage. Für seine Überlegung, dass das messianische Subjekt »nun […] wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß und […] in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt« (Zdb 54), verweist Agamben auf die »Wort[e] Bonhoeffers« (Zdb 54). Ein präzises Zitat oder eine Quellenangabe fehlen; gemeint ist offenbar die bekannte Formulierung in dem Brief aus Bonhoeffers Tegeler Haft vom 16. Juli 1944: »Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt«[191]

Agambens Text lässt sich als Palimpsest zu den Formulierungen Bonhoeffers lesen – allerdings verschiebt er sie auch. In dem zitierten Brief Bonhoeffers heißt es außerdem: »Und eben dies erkennen wir – vor Gott! […] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott«[192]. *Vor und mit* Gott *ohne* Gott – Agambens Version omittiert den ersten Teil dieser Zuordnung. Analog ist für Bonhoeffer der »Gott, der mit uns ist, […] der Gott, der uns verläßt«, während Agamben die Formulierung auf die Rettung hin auslegt und über denjenigen, der in der messianischen *klēsis* bleibt, schreibt, »daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt« (Zdb 54): Bonhoeffers Verschränkung des Gottes, *der mit uns ist* mit dem Gott, *der uns verlässt* wird bei Agamben zur *Rettung* durch einen Gott, der die Welt ihrem »Ohne-Gott-Sein« (Zdb 54) überlässt.[193] Umso weniger naheliegend dürfte eine theologisch-traditionelle Lesart von Agambens Soteriologie sein.[194] Darauf

190 Vgl. den Rekurs auf das Unrettbare bei Zdb 69f, der, wiederum mit Benjamin eingeführt, den Rest als »jenes Unrettbare, aus dessen Perspektive allein eine Rettung erreichbar ist«, Zdb 69, beschreibt. Unmittelbar anschließend zitiert Agamben Kafkas Aphorismus über die Hoffnung, die es *für uns* nicht gibt, und erklärt ihn mit den Überlegungen zur Unrettbarkeit.

191 Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Mit einem Nachwort von Christian Gremmels, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus [21]2013, 192.

192 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192.

193 Die markierte Differenz lässt sich auch an Bonhoeffers Äußerung im Brief vom 5. Dezember 1943 spiegeln: »nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben«, Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 87. Mit der Erde *scheint* für Bonhoeffer alles verloren, während Agamben von einer explizit »unrettbar verlorenen Welt« ausgeht, sodass für ihn, umgekehrt, der »Schein der Rettung« nicht zu retten ist, Zdb 54: Während also bei Bonhoeffer der Glaube an eine *neue Welt*, wenngleich unter der angegebenen Bedingung, möglich scheint, geht Agamben davon aus, dass die »gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist«, ebd.

194 Vgl. aber auch die Interpretation dieser Passage von René Dausner: »Die Komplexität des Denkens wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Agamben als Referenz dieser Wendung Dietrich Bonhoeffer angibt. Die Aussage ›ohne Gott‹ ist somit keine atheistische Position, sondern eine

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist weiter unten genauer einzugehen. Zunächst muss die thematische Linie von Agambens Bartleby-Interpretationen um zwei weitere Texte ergänzt werden.

II.5 Die Aporien der Souveränität, die Aporien der aristotelischen Ethik

Wie erwähnt hat Bartleby auch in den Bänden des *Homo-sacer*-Projekts Gastauftritte, die die Deutung der Figur den veränderten Kontexten entsprechend anpassen. In den beiden hier zu untersuchenden Texten hat Bartleby es mit *Aporien* zu tun: Im ersten Band des insgesamt neunbändigen Projekts, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* von 1995[195], geht es politisch-philosophisch zugespitzt um Bartlebys Verhältnis zu den Aporien der Souveränität; im fünften Teilband des zweiten Teils, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*[196] aus dem Jahr 2012, werden die Aporien der aristotelischen Ethik untersucht. In beiden Fällen steht Bartlebys Auftritt im Kontext einer Diskussion des Verhältnisses von Akt und Potenz, sodass die Figur mit dem philosophischen Thema verbunden bleibt.

In der zwei Jahre nach dem Bartleby-Essay publizierten Monographie *Homo sacer* wird der politisch-philosophische Ansatz in dem Kapitel *Potenz und Recht* (*Potenza e diritto*) (HS 50-59/46-56) in Beziehung zur Ontologie gesetzt.[197] Das Scharnier der Argu-

---

theologisch gewendete Aussage über die Welt in ihrer Differenz zu Gott«, Dausner, Christologie, 355. Abgesehen davon, dass Agamben Bonhoeffers Äußerungen wie gezeigt in einer spezifischen Interpretation verwendet, wäre anzufragen, ob bereits der Bezug auf einen Theologen Agambens These zu einer *theologisch gewendeten* macht. Dausner argumentiert entsprechend, dass Agambens Überlegungen nicht auf einen »Atheismus, der Gottes Existenz bestreiten würde«, ebd., hinausliefen, sondern stattdessen die »Differenz zwischen Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz«, ebd., radikal zugespitzt dächten. Tatsächlich vertritt Agamben keinen expliziten Atheismus, der Transzendenz ausschließend einschließen und wiederum eine These über Transzendenz darstellen würde; vielmehr akzentuiert er – mithin a-theologisch im skizzierten Sinne – die Profanität der Welt. Dennoch fragt sich, wie eine Theologie in einer Welt *ohne Gott* – und nicht in der Doppelung *vor und mit Gott ohne Gott* – von Gott sprechen könnte. Dausner legt eine Deutung unter Rückgriff auf das *hōs mē* und die phänomenologisch eingeführte signifikative Differenz vor und schreibt: »Demnach wäre die ›Welt ohne Gott‹ eine Welt, in der ›Gott als Gott‹ erscheint – in einer Differenz, die zeittheoretisch zu bestimmen ist: als Diachronie oder als Parusie«, ebd., 356. Dies ist theologisch überzeugend; es fragt sich allerdings, wie Agambens Überlegungen zur Profanität der Welt dezidiert *ohne Gott* mit dieser Erscheinung Gottes *als Gott* in der Welt zu verbinden wären.

195 Die deutsche Ausgabe erschien 2002 unter dem Titel *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002; daraus wird im Folgenden mit der Sigle HS und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenzahlen nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin: Giulio Einaudi 1995.

196 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Opus Dei. Archäologie des Amts*. Aus dem Italienischen von Michael Hack, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2013. Aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle OD und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Die italienische Ausgabe *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer, II, 5*, Turin: Bollati Boringhieri 2012 wird mit Seitenangabe nach dem Schrägstrich zitiert.

197 Zur Kritik der Verbindung von Politik und Ontologie vgl. z.B. die Überlegungen bei Geulen, Agambens Politik, v.a. 66, die urteilt: »Es führt aber weder ein Weg direkt von der Ontologie in die Politik noch einer von der Politik in die Ontologie. Das Argument bleibt hier selbst die Beziehung seiner Elemente schuldig«, ebd. Wie weiter oben zitiert ist der Ausgriff von der aristotelischen Diskussi-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mentation bildet der Rekurs auf einen Text von Antonio Negri. Gegen Negri versucht Agamben zu zeigen, dass die Beziehung von konstituierender und konstituierter Gewalt als eine Beziehung von »Bann und Verlassenheit« (HS 54) zu denken ist, als eine Beziehung der einschließenden Ausnahme also, die beide Gewalten eng aneinander bindet. Die konstituierende Gewalt sei nicht unabhängig von der konstituierten zu denken, vielmehr seien beide vermittels der Struktur der Souveränität verschränkt.[198] Agamben folgt einem Hinweis Negris auf die Beziehung von politischer Philosophie und Ontologie und argumentiert, dass die *Struktur* der Souveränität ihren privilegierten Ort im Verhältnis von Akt und Potenz habe. Die aristotelische Beschreibung dieses Verhältnisses habe nämlich, so argumentiert Agamben,

> »der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität (*il paradigma della sovranità*) gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt (*si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere*), entspricht (*corrisponde*) jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *souverän* gründet (*La potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda* sovranamente)« (HS 57/54, Hervorhebung im Original).

In dieser Fassung der Diskussion bleibt die Potenz im Modus ihrer eigenen Abwendung mit dem Akt in Verbindung und entspricht insofern der souveränen Bannstruktur, die konstituierende und konstituierte Gewalt miteinander verschaltet. Entsprechend deutet Agamben an, dass das politisch-philosophische Problem des Verhältnisses der beiden Gewalten im ontologischen Paradigma angegangen werden könne: Eine jenseits des Souveränitätsprinzips gedachte politische Philosophie sei nur zu entwickeln, wenn die Denkform der Ontologie, die die Potenz in der Unterordnung an den Akt binde, durch eine »neue und kohärente Ontologie der Potenz« (*una nuova e coerente ontologia della potenza*) (HS 55/51) ersetzt worden sei. Bisherige Versuche, ein Denken des Seins jenseits der Struktur der Souveränität zu entwickeln, hätten sich jedoch nicht vollständig von ihr lösen können. Dass in der sich anschließenden Aufzählung – neben Bataille und dem Begriff *désœuvrement*, der im nächsten Kapitel zu behandeln ist – auch Bartleby genannt wird, bedingt offenbar, dass dieser hier nicht als Vorbild politischen Handelns eingeführt wird. Auch hier fokussiert Agamben souveränitätstheoretisch zugespitzt die *ontologische* Frage nach dem Verhältnis der Modi der Potenz:

> »Der stärkste Einwand gegen das Prinzip der Souveränität steckt in Herman Melvilles Bartleby, dem Schreiber, der mit seinem ›ich möchte lieber nicht‹ jeder Entscheidungsmöglichkeit zwischen *Potenz zu* und *Potenz nicht zu* widersteht (*resiste a ogni possibilità*

---

on von Potenz und Akt auf die politische Philosophie bereits in dem Text *Die Macht des Denkens* von 1986 angelegt: Dort hatte Agamben die Notwendigkeit unterstrichen, »in der Politik, das Problem des Erhalts der konstituierenden Macht in der konstituierten Macht neu zu konzipieren«, MdD 329.

198 Zu dem Text von Negri und der Auseinandersetzung vgl. die luzide Rekonstruktion der Argumentation Agambens sowie der verschiedenen Antworten Negris bei Neilson, Brett: Potenza Nuda? *Sovereignty, Biopolitics, Capitalism*, in: Contretemps 5 (2004), 63-78.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *di decidere fra potenza di e potenza di non*). Diese Figuren treiben die Aporie der Souveränität (*l'aporia della sovranità*) an die Grenze, doch gelingt es ihnen dennoch nicht, sich vollends aus ihrem Bann zu lösen« (HS 59/56, Hervorhebung in der Übersetzung).

Im Kontext der Exposition der Struktur der Souveränität erscheint Bartleby nicht als Messias der Entschöpfung: Er steht an der Grenze der Souveränität, ohne sich aus ihrem Bann lösen und eine Ontologie vollständig jenseits von ihr ermöglichen zu können. Wie diese veränderte Deutung zu erklären ist, wird nicht reflektiert; offenbar bleibt Bartleby trotz seines Widerstands gegen die Entscheidung zwischen den beiden Aspekten der Potenz noch in einer Beziehung zum Akt. Möglicherweise liegt der Grund darin, dass er, weil er *nicht* schreibt, tatsächlich eine bestimmte Potenz-nicht-zu aktualisiert – ein Denken »jenseits aller Figuren der Beziehung […], selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist« (HS 58), wird dadurch noch nicht realisiert. Vor allem aber ist Bartleby in der Argumentation in *Homo sacer* keine explizit messianische Figur – eine messianische Aufgabe übernimmt in diesem Zusammenhang, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, eine andere literarische Figur: der Mann vom Lande aus Kafkas *Vor dem Gesetz*.

Die Frage des Verhältnisses von Potenz und Akt wird indessen im *Homo-sacer*-Projekt ein weiteres Mal mit Bartleby exemplifiziert: In *Opus Dei* illustriert Bartleby als Chiffre (*cifra*) die Aporien der aristotelischen Ethik (vgl. OD 157/113). Agambens Ansatz ist hier ebenfalls ein ontologischer, insofern seine, so mit dem Untertitel der Studie, *Archäologie des Amts* die Entwicklung der »Ontologie der Operativität« (OD 102/74) kritisch rekonstruiert. Seine Archäologie zielt darauf, den Einfluss der Kategorie der *Wirkmächtigkeit* auf die Ontologie zu untersuchen, also zu zeigen, dass und wie das Sein zunehmend als *Praxis* gedacht worden sei. Das Forschungsfeld wird explizit als theologisches beschrieben: Mit der *Liturgie* habe die Theologie ein »neues ontologisch-praktisches Paradigma« (OD 107/78) entwickelt: Die Liturgie fasst Agamben entsprechend als eine Art strategischen Operator auf, der, mit den »Vorstellungen von *effectus* und *opus operatum*« (OD 102/74), eine bestimmte Art der Praxis denkbar gemacht habe: die »Wirklichkeit« (*l'effettualità*) (OD 107/78).[199] Wird das Sein in dem von Agamben rekonstruierten theologisch-liturgischen Paradigma gedacht, so wird es in Form einer *Verwirklichung* gedacht (vgl. auch HA 10f).

---

199 Der Ansatz von *Opus Dei* ist bereits in Agambens erstem Buch *Der Mensch ohne Inhalt* angelegt, vgl. dort die Untersuchung des Diskurses über das menschliche Tun im Kapitel *Poiesis und Praxis*, MoI 91-124: »Die westliche Metaphysik empfängt dieses Verständnis des Seins als Wirkung und Akt als ein Vermächtnis der christlichen Theologie, welche das höchste Wesen als *actus purus* dachte. […] Das ›Tun‹ des Menschen wird ab nun verstanden als eine Aktivität, die eine reale Wirkung hervorbringt (das *opus* des *operari*, das *factum* des *facere*, den *actus* des *agere*), eine Wirkung, deren Wert sich nach dem Willen bestimmt, der sich in ihr ausdrückt«, MoI 93. Vgl. auch die Bemerkungen in Agambens Text *Das unsagbare Mädchen*, in dem er auf Odo Casels Beschreibung der Liturgie als Mysterium verweist, vgl. UM 29, jedoch einen Unterschied von heidnischem Mysterium und christlicher Liturgie in Bezug auf die *Wirksamkeit* namhaft macht: »Die Wirksamkeit der christlichen Mysterien ist in jedem Fall und in jeder möglichen Situation garantiert, denn sie ist nicht das Werk der Menschen, sondern von Gott. Nichts ist weiter von dieser irreduziblen Wirksamkeit der Liturgie entfernt als das heidnische Mysterium«, ebd., 30.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agambens Untersuchung der modernen, christlich-theologisch beeinflussten Ontologie versucht dabei, den Boden zu bereiten, auf dem eine neu gedachte Ontologie, aber auch, gemäß den Übergängen zwischen den Diskursen, eine andere *Ethik* und *Politik* entwickeln werden könnten: eine »Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots […] und eine Ethik und eine Politik, die von den Begriffen der Pflicht und des Willens befreit sind« (OD 202/147). Diese Ontologie jedoch bleibt der *kommenden Philosophie* (vgl. OD 202/147) vorbehalten und als Aufgabe zugewiesen. Mit der untersuchten Zeitstruktur des *Kommenden* im Gegensatz zum *Zukünftigen* kann Agambens eigener Text als das *Kommenlassen* einer solchen Philosophie verstanden werden, die das in seiner Archäologie ans Licht gebrachte Potenzial ergreifen könnte.

Auch in *Opus Dei* behandelt Agamben Potenz und Akt als Kategorien des Seins (vgl. OD 150/108), auch hier fragt er nach dem Übergang von Vermögen zu Verwirklichung. Diese Frage führt er vor allem auf die aristotelische Lehre vom *Habitus* oder der *hexis* (OD 150/108) als der »Instanz« (*qualcosa*), die diesen Übergang reguliert, eng. Da jede Potenz für Agambens Aristoteles im doppelten Modus einer Potenz-zu und einer Potenz-nicht-zu gegeben ist, bleibt die Frage, aus welchen Gründen der *Habitus* den Übergang durchführt oder eben nicht durchführt (vgl. OD 152/110): Das Problem stellt sich somit als die Frage dar, wie der Habitus genau zu bestimmen ist (vgl. OD 154/111). Die aristotelische Tugendlehre führe jedoch, so Agambens These, bei der Antwort auf diese Frage zu einer Aporie: Der Begriff der Tugend als Bestimmung des Habitus bleibe bei Aristoteles ambivalent, weil er einerseits *ontologisch*, andererseits *praktisch* funktioniere, also ebenso ein *Sein* wie ein *Tun* betreffe (vgl. OD 155/111). So jedoch könne der Übergang von Potenz zu Akt durch den Begriff der Tugend nicht überzeugend geklärt werden. Mit dem Akzent auf die Tugend nimmt Agambens Diskussion des Problems eine andere Wendung – und dies betrifft die Figur Bartleby:

> »Melvilles Bartleby, der Mann also, der per definitionem die Fähigkeit zu schreiben besitzt, sie aber nicht ausüben kann (*che ha la potenza di scrivere, ma non può esercitarla*), ist die vollkommene Chiffre für die Aporien der aristotelischen Ethik (*la cifra perfetta delle aporie dell'etica aristotelica*)« (OD 157/113).

Hier wird eine völlig andere Deutung vorgelegt: Bartleby *kann* seine Schreibfähigkeit nicht ausüben – exemplifiziert also die markierte Aporie der aristotelischen Ethik in der Frage nach der Umsetzung eines Vermögens in eine Tätigkeit. Insofern erscheint er nicht als Figur, die der Unterscheidung von Potenz-zu und Potenz-nicht-zu widersteht oder experimentell die Potenz als solche zu verifizieren sucht, und noch weniger als Studierender oder als messianische Figur der Entschöpfung. Vielmehr fehlt ihm jede Möglichkeit, überhaupt eine Potenz in den Akt umzusetzen. Textstrategisch muss sich Bartleby in einer ausweglosen Situation befinden, um die beschriebene Aporie emblematisch veranschaulichen zu können. Dies dürfte jedoch eine Variation von Agambens bisher referierten Interpretationen darstellen: Zwar bleibt der Diskurszusammenhang der Frage nach Akt und Potenz in den in diesem Kapitel vorgestellten Texten ähnlich, aber Bartlebys Funktion ändert sich von einer messianisch konnotierten Figur zu einer Figur, die die Aporien illustriert, aus denen stattdessen die *kommende Philosophie* mit einer neu gedachten Ontologie entkommen würde. Diese neu gedachte, kommende Ontologie könnte sich – gemäß Agambens kritischer Rekonstruktion einer Ontologie und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ethik der *Operativität* – offenbar auf eine spezifische Form der *Inoperativität* beziehen. Dies ist mit der Untersuchung von Agambens Überlegungen zur *Untätigkeit* (*inoperosità*), auch und zumal als *messianischer Praxis* (vgl. HH 297), im nächsten Kapitel genauer zu präzisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

III. Deaktivierung, Gebrauch und Untätigkeit – der Messias und das Gesetz, der Messias und die Theologie

Die Überlegungen im zweiten Kapitel dieser Untersuchung haben mehrere Problemüberhänge markiert: Erstens wurde am Beispiel der messianischen Prädikation Bartlebys die Frage nach der Verhältnisbestimmung von messianischer Figur und Gesetz berührt. In einem ersten ausführlichen Abschnitt dieses Kapitels wird dieses Verhältnis an verschiedenen Texten Agambens behandelt, um nachzuzeichnen, wie sich die Relation je nach Kontext anders darstellt (III.1).[1] Dass Agamben den messianischen Bezug zum Gesetz auch als *Deaktivierung* fasst, führt zweitens zurück zum Begriff der *Untätigkeit* (*inoperosità*), dessen Klärung im zweiten Kapitel ebenfalls verschoben worden war und der in diesem Kapitel in rekursiven Bewegungen angegangen wird (vgl. v.a. III.2.d und III.3.e). Die Frage nach dem Verhältnis des Messias zum Gesetz führt aber auch weiter: Bereits im zweiten Kapitel der Untersuchung wurde die Frage gestellt, welchen Gesetzesbegriff Agamben seinen Ausführungen zugrunde legt. Für den Bartleby-Aufsatz wurde eine unter Rekurs unter anderem auf kabbalistische Texte plausibilisierte schöpfungstheologische Interpretation vorgeschlagen. Wie unten genauer zu zeigen ist, legt Agamben in *Homo sacer* eine konkrete Begriffsbestimmung vor: Gemeint sei demgemäß mit dem Begriff *Gesetz* (*legge*) »der ganze Text der Tradition unter seinem regulativen Aspekt (*l'intero testo della tradizione nel suo aspetto regolativo*) […], sei das nun die jüdische Thora oder die islamische Scharia, das christliche Dogma oder der profane *nómos*« (HS 62/59).

Der Begriff *Gesetz* bezieht sich insofern – in der Passage, der das Zitat entstammt – auf die gesamte *Tradition* als regulative, sodass der »profane *nómos*« lediglich *einen* Aspekt des Begriffs und die politisch-philosophische Rezeption entsprechend nur *eine*

1 Vgl. nochmals den Hinweis von Moshe Idel auf die Relationen in den konzeptuellen Fassungen von *Messias* und *Gesetz*, für die Idel von einer »›Gestalt-coherence‹«, Idel, Torah Hadashah, 176, spricht: Die Begriffe hängen dann insofern voneinander ab, als sich die messianische Figur zu einem *bestimmten* Begriff des Gesetzes verhält und entsprechend die Beschreibungen ihres Verhaltens oder ihrer Eigenschaften je nach Gesetzesbegriff variieren können, vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interpretationsperspektive darstellt. Diese »entgrenzte Auffassung des Gesetzes«[2] kann gerade wegen des expliziten Traditionsbezugs auch im Licht der Diskussion über die Möglichkeit von Überlieferung in *Der Mensch ohne Inhalt* verstanden werden, sodass die Diagnose der – mit der Formulierung von Scholem – »Geltung ohne Bedeutung« (*vigenza senza significato*) (HS 62/59) des Gesetzes als eine Variation auf den Zustand des Bruchs der Tradierbarkeit erscheint. Vor allem beinhaltet dieser weit gefasste Gesetzesbegriff die Möglichkeit, dass Agamben die Paradigmen seiner Argumentation immer wieder in andere Zusammenhänge einspannen und Übergänge zwischen ihnen vollziehen kann. Wie in Abschnitt III.3.b zu zeigen ist, führt Agamben mit dem *Vor-Recht* eine Denkfigur ein, die diese Untersuchung als methodische Begründung für die Übergängigkeit versteht: Dieser Begriff wird, so die These im Folgenden, in Agambens archäologischen Untersuchungen der Theologiegeschichte zur theoretischen Schaltstelle, die die Passagen der Texträume koordiniert.

Dem entspricht ein dritter Problemüberhang: Wenn unter den Begriff des Gesetzes laut der zitierten Definition explizit auch das »christliche Dogma« fällt, so kann eine messianische Figur, die sich zur Tradition im Zustand der »Geltung ohne Bedeutung« verhält, auch die *christlich-theologische* Tradition bearbeiten. In dieser Hinsicht vertritt die vorliegende Untersuchung die These, dass Agamben in den theologiegeschichtlichen Studien, die vor allem als Teilbände des zweiten Teils des *Homo-sacer*-Projektes vorliegen,[3] auch eine messianisch konnotierte Relektüre der theologischen Tradition vorlegt – also implizit eine Art *Messianologie* gegen die Theologie in Stellung bringt.[4] Dabei wird auch der Aspekt des Messianischen als Entschöpfung, als Wiederherstellung der Potenz, beansprucht: Mit seiner Lektüre der christlich-theologischen Tradition performiert Agamben eine solche Rückführung der Tradition auf ihre Potenz – und versucht damit, so die These, experimentell ihre Kontingenz zu erweisen. Was Agambens Begriffs*gebrauch* angeht, ist damit die Überlegung verbunden, dass er die Begriffe *Messias* und *messianisch* in seinen theologiegeschichtlichen Studien dem Forschungsgegenstand entsprechend dezidiert mit konkreter, nämlich paulinischer Referenz verwendet, also, anders als etwa im Krippentext, explizite Bezüge vornimmt. Dem ist vor allem im letzten Abschnitt dieses Kapitels nachzugehen (siehe unten III.3).

III.1 Zwischen Erfüllung, Deaktivierung und Spiel – der Messias und das Gesetz

Im zweiten Kapitel dieser Untersuchung wurde gezeigt, dass der Schreiber Bartleby in Agambens Deutung einen besonderen Bezug zum Gesetz unterhält. Dass Melvilles

2 Geulen, Agamben, 173.

3 Vgl. HH, OD, HA sowie z.B. auch NA 95-171.

4 Darauf weist auch Adam Kotsko bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 121, hin: Agamben gebrauche das theologisch-politische Konzept des Messianismus, so Kotsko, um die theologisch-politische Maschine messianisch anzuhalten. Entsprechend urteilt er überzeugend: »There is a sense in which Agamben is actually opposing the messianic to theology«, ebd.; Dickinson, Theology, 40, formuliert ähnlich, dass Agamben bestimmte theologische Traditionen kritisch und als Korrektiv gegen eine Theologie der Souveränität mobilisiere.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erzähler, der Anwalt, mit dem »profane[n] *nómos*« (HS 62) zu tun hat, ermöglicht neben der vorgeschlagenen schöpfungstheologischen Interpretation des Gesetzesbegriffs auch einen politisch-philosophischen Referenzrahmen. Aber was *macht* der Messias mit dem Gesetz? Die Frage bezieht sich sowohl auf die inhaltliche Ebene, auf den Gesetzesbezug der messianischen Figur, als auch auf die Textregie: Was, anders gefragt, macht der Messias mit Agambens *Texten*? Wie oben argumentiert stellt der Gesetzesbezug bei Agamben einen Teilaspekt des Messianischen dar; messianisch ist nicht *nur* ein Verhältnis zum Gesetz, sondern auch eine Erfahrung von Zeit oder eine Erfahrung des Wortes – wobei beides wiederum mit dem Gesetzesdiskurs verbunden ist. Die These dieser Untersuchung ist insofern, dass Agamben in verschiedenen Kontexten auch verschiedene Perspektiven auf den Messiasbegriff vorschlägt, die, analog zu Warburgs Bildertafeln, zusammen gelesen werden können.

Um dem nachzugehen, werden im Folgenden Texte mit Reflexionen zum Verhältnis von Messias und Gesetz kommentiert: Zu Beginn werden Passagen aus *Mittel ohne Zweck* sowie *Homo sacer* untersucht (III.1.a-c); es folgen Überlegungen zum messianischen Gesetzesdiskurs in *Die Zeit, die bleibt* (III.1.d) und dem eher rechtsphilosophisch aufgelegten Diskurs in *Ausnahmezustand* (III.1.e). Dass Agamben in *Ausnahmezustand* einen *anderen Gebrauch* des Rechts anvisiert, leitet zu einer Diskussion von Texten zum Gebrauch über (III.1.f). Überlegungen zu dem Vortrag *Kirche und Reich* von 2009 (III.1.g) beschließen dieses Kapitel der Untersuchung.[5]

III.1.a) Religionsgeschichtliche Referenz: Messianismus als Grenzvorstellung

In *Homo sacer* tritt Bartleby seine messianische Funktion an eine andere literarische Figur ab: Statt seiner erscheint der Mann vom Lande aus Kafkas Parabel *Vor dem Gesetz* als messianische Gestalt – oder zumindest erfüllt er eine noch zu spezifizierende messianische Aufgabe. Die entsprechende Passage in *Homo sacer* ist häufig und ausführlich

5 Eva Geulen weist darauf hin, dass Agambens Gesetzesdiskurse mit Blick auf sein Gesamtwerk uneinheitlich sind: Sie schreibt von einer »Art systemischer Ambivalenz […]. Von der Paulus-Interpretation her gesehen scheint es ihm darauf anzukommen, das Gesetz durch seine Deaktivierung zu bewahren. Aber von der ersten *homo sacer*-Studie her gesehen scheint es umgekehrt darum zu gehen, das Gesetz eben durch die Deaktivierung im messianisch gedachten, radikalen Ausnahmezustand abzuschaffen. Hier zeichnen sich in Agambens eigener Theorie, soweit man sie denn aus ihren jeweiligen Kontexten zu abstrahieren versucht, Ambivalenzen ab, deren Vereindeutigung man sich von noch ausstehenden Arbeiten erwarten muß«, Geulen, Gründung und Gesetzgebung, 74. Das Problem versucht die vorliegende Untersuchung dadurch anzugehen, dass eine Reihe von Texten sukzessive in *close readings* untersucht wird, um die Anpassungen und Aktualisierungen jeweils markieren zu können. Insofern lässt sich Agambens Bezug zum Gesetz nicht in eine generelle These fassen – die Dynamik der Texte, die je nach Kontext nuanciert andere Lösungen bedingt, scheint das Charakteristikum seiner Schreibpraxis zu sein. Die *systemische Ambivalenz*, die Geulen beschreibt, kann durch Agambens paradigmatische Methode erklärt werden: Abstraktionen aus den jeweiligen Kontexten sind schwer durchführbar, weil Agamben mit Paradigmen arbeitet, die jenseits der Logik von Universalem und Partikularem stehen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommentiert worden[6]; hier soll als Problemorientierung zunächst auf einen Text eingegangen werden, der unter dem Titel *In questo esilio. Diario italiano 1992-94* (*In diesem Exil. Italienisches Tagebuch 1992-1994*) in *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (MoZ 103-120/94-110) publiziert wurde. Unter anderem beinhaltet dieser Text eine Passage, die den Messias und sein Gesetzesverhältnis behandelt und die in *Homo sacer* variiert wird.

Agamben setzt mit einer Zeitdiagnose ein, deren Zutreffen er an dieser Stelle weder plausibilisiert noch auch etwa soziologisch absichert: Er kritisiert das, was er als eine gegenwärtige »Dominanz des Rechts über das menschliche Leben« (*dominio del diritto sulla vita umana*) (MoZ 113/103) beschreibt.[7] Alle anderen traditionellen Mächte religiöser oder ethischer Art hätten, so Agamben, ihre Bedeutung verloren; sie würden entsprechend lediglich in rechtlichen Begriffen gedacht und formuliert. Aber gerade das scheint auf die juristischen Kategorien zurückzuwirken: Diese seien zwar gültig, aber hätten »keinen fassbaren ethischen Gehalt mehr« (MoZ 113/103).[8] Vor diesem Hintergrund wird der Diskurs über den Messias eingeführt. Agambens Kritik betrifft nämlich auch die Kirche: Dem messianischen Impuls, von dem sie sich herleite, sei sie nicht gerecht geworden; im Gegenteil habe sie »mit dem Recht einen auf Dauer angelegten Kompromiss« (MoZ 114/104) geschlossen. Gerade so habe sie indessen das »messianische Ereignis eingefroren« (*congelato l'evento messianico*) und ihre eigentliche »messianisch[e] Absicht« (*intenzione messianica*) (MoZ 114/104) aufgegeben: Wo eine messianische Gemeinschaft hätte realisiert werden können, habe die Kirche diese Gelegenheit durch ihre Verbindung mit dem Recht nicht ergriffen.[9] Sie habe sich, so die Kritik, rechtliche Statuten gegeben und das messianische Ereignis in Dogmen festzuschreiben versucht – genau das also, was Agambens Begriffsbestimmung zufolge dem Messianischen nicht gerecht wird.

In der Folge fokussiert Agamben mit dem Verhältnis des Messias zum Gesetz genau den Aspekt, der seiner Zeitdiagnose korrespondiert: In seiner Definition wird der

---

6 Vgl. z.B. die Bemerkungen bei Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, v.a. 116-122, Liska, Als ob nicht, 80ff, Geulen, Agamben, 78-83, oder die ausführliche und kritische Lektüre bei Lüdemann, Zur Architektonik des Gesetzes, v.a. 512-519.

7 Wie häufiger angemerkt wurde, nimmt Agamben mit der Zuordnung von Recht und Leben eines der Kategorienpaare aus dem nicht realisierten Zeitschriftenprojekt auf, vgl. z.B. Durantaye, Agamben, 201 sowie KuG 190 und EoP xi. Vgl. für die Diagnose einer problematischen Vermischung moralischer und religiöser Kategorien mit dem Recht mit Fokus auf *Was von Auschwitz bleibt* Durantaye, Agamben, 253ff, sowie WAb 15f.

8 Agambens Formulierung verweist auf die Kafka-Lektüre in *Homo sacer* voraus: »Ihre Geltung ist wahrhaft ohne Bedeutung (*la loro vigenza è veramente senza significato*), unerforschlich wie die Haltung des Türhüters vor dem Gesetz in Kafkas Parabel«, MoZ 113/103f, wobei Agamben die Denkfigur der *Geltung ohne Bedeutung* aufruft, ohne direkt auf Scholem zu verweisen. Die Kritik an der Vorherrschaft bedeutungsloser Normen wird mit dem literarischen Beispiel *verglichen* – sodass entsprechend ein möglicher Umgang mit dieser Situation in *Homo sacer* in einer Kafka-Auslegung erfolgen kann.

9 Darauf weist z.B. auch Dickinson, Theology, 94, hin. Zu Recht urteilt Dominik Finkelde: »Man sollte Agambens Interpretation auch als Kritik am Christentum verstehen. Denn immer dort – wo [sic] die christliche Verkündigung als Identitäts-, Staats- oder sogar ethnisches Konzept in der Geschichte des Christentums verstanden wurde, wird ›Verrat‹ an der eigentlich messianisch-politischen Dimension der Paulinischen Briefe betrieben«, Finkelde, Politische Eschatologie, 46.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Messias zu einer *Figur* (*figura*) und der Diskurs über den Messias zu einer Art Topos, an dem das Gesetz als Problem bearbeitet werden kann:

> »[I]n der Figur des Messias stellt sich die Religion dem Problem des Gesetzes (*si confronta col problema della legge*) und kommt mit ihm zu einer entscheidenden Abrechnung. Tatsächlich markiert im jüdischen Bereich ebenso wie im christlichen oder schiitischen (*in ambito ebraico, che in quello cristiano o shiita*) das messianische Ereignis vor allem eine Krise und eine radikale Transformation der eigentlich gesetzlichen Ordnung der religiösen Tradition (*una crisi e una trasformazione radicale dell'ordine propriamente legale della tradizione religiosa*)« (MoZ 114/104, vgl. MdD 291).

Der Verweis auf mehrere religiöse »Bereich[e]« (*ambito*) impliziert, dass der messianische Diskurs in verschiedenen Traditionen strukturell analog geführt werden kann. Dabei erscheint er als ein Diskurs, in dem die jeweilige religiöse Tradition sich auf sich selbst bezieht: Als Phänomen innerhalb der Tradition markiert er eine *Krise* und *Transformation* ihrer eigenen regulativen Ordnung.[10] Aber wie ist diese messianisch reflektierte Transformation der normativen Ordnung zu verstehen? *Eine* mögliche Antwort schließt Agamben explizit aus: Zwar werde mit dem messianischen Ereignis die Geltung des Gesetzes beendet, dennoch werde dieses – wie ähnlich für Bartleby argumentiert – nicht durch ein neues Gesetz mit anderem Inhalt ersetzt, das dem alten strukturanalog wäre. Messianisch ist nicht das Austauschen eines Gesetzes durch ein neues, möglicherweise allgemeineres Gesetz, sondern ein komplexeres Verhältnis, das das Gesetz *als solches*, das Verhältnis zur normativen Ordnung, betrifft. Eine präzise Bestimmung dieses Gesetzesverhältnisses unterbleibt in dieser Passage, stattdessen verweist Agamben auf die »Paradoxa des Messianismus« (*paradossi del messianismo*) (MoZ 114/104), die er durch Zitate zweier messianischer Prätendenten erläutert: Er nennt Jesus Christus mit Zitat von Mt 5,17 sowie Sabbatai Zwi und die Formulierung: »Die Erfüllung der Thora ist ihre Überschreitung« (zitiert nach MoZ 114).[11] Dieser Aspekt der *Identität* von Erfüllung und Überschreitung wird in *Homo sacer* zu einer argumentativen Brücke zum politisch-philosophischen Begriff des Ausnahmezustands.

Die Messiasdiskurse der religiösen Traditionen erscheinen im Text als Paradigma für den Umgang mit dem Gesetz. Gegen Ende der Passage schließt Agamben zurück auf

---

10 Vgl. hierzu auch nochmals Scholems Aufsatz *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, in: ders., Judaica III, 152-197.

11 Für das Zitat von Sabbatai Zwi, das Agamben im Italienischen mit »Il compimento della Toràh è la sua trasgressione«, zitiert nach Agamben, Mezzi senza fine, 104, wiedergibt, nennt er keine Quelle. Vgl. dazu z.B. Scholems Essay über die sabbatianische Bewegung: Scholem, Erlösung durch Sünde, dort v.a. die Rede vom sabbatianischen »Grundsatz […], daß ›die Aufhebung der Tora ihre Erfüllung‹ sei«, ebd., 19, oder den Hinweis auf die Deutungen und Begründungen der Konversion Sabbatai Zwis als notwendig, ebd., 43: »Hier erhob sich auch die Frage nach Gebot und Übertretung: der alte Begriff der *mizwa ha-ba'a baavera*, der ›Erfüllung eines Gebotes durch seine Übertretung‹, erhielt nun einen völlig neuen Inhalt«. Die Formulierung *Mizwa haba'a baawera* trägt Scholems Essay im Übrigen, vgl. das Nachwort des deutschen Übersetzers, ebd., 133, im Original im Titel; die deutsche Übersetzung gibt sie mit der von Scholem selbst stammenden Wendung *Erlösung durch Sünde* wieder, um den entsprechenden neuen Inhalt zu markieren, vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den politisch-philosophischen Diskurs und schreibt: »Die Aufgabe, die der Messianismus der modernen Politik zugewiesen hat (*compito che il messianismo aveva assegnato alla politica moderna*) – eine menschliche Gemeinschaft zu denken, die nicht (nur) die Gestalt des Gesetzes hätte – harrt noch derer, die sie übernehmen« (MoZ 114/105). Signifikant ist die Zuordnung von *Messianismus* und *moderner Politik*: Dass die *Aufgabe* der Politik *zugewiesen* wird, scheint messianischen und politischen Diskurs zu trennen und einen möglichen Transfer zwischen ihnen anzudeuten – andererseits muss in der Parenthese des Zitats der Begriff des *Gesetzes* in beiden Kontexten lesbar sein, weil Messianismus und Politik nur auf diese Weise aufeinander abgebildet werden können. Dass Agamben eine Aufgabe identifiziert, um darauf hinzuweisen, dass sie bisher noch nicht in Angriff genommen wurde, kann selbstreferenziell gelesen werden: In dem späteren Text *Höchste Armut* etwa zeichnet er die Konturen einer Gemeinschaft jenseits des Rechts am exemplarischen Fall der Mönchsorden nach (vgl. Kapitel III.1.f.c).

Auch in *Homo sacer* bezieht Agamben den Messiasdiskurs in den monotheistischen Religionen auf das »Problem des Gesetzes« (HS 66); das Verhältnis des messianischen Ereignisses zum Gesetz fasst er als »die Erfüllung und die vollständige Aufzehrung des Gesetzes« (*il compimento e la consumazione integrale della legge*) (HS 67/65), ohne eine Quelle für diese Formulierung zu nennen. Vor diesem Hintergrund kann Agamben den Messianismus nochmals anders als eine Art Selbstreferenz der jeweiligen religiösen Tradition bestimmen:

> »Im Monotheismus ist der Messianismus mithin nicht einfach eine Kategorie der religiösen Erfahrung unter anderen, sondern die Grenzvorstellung dieser Erfahrung (*una categoria fra le altre dell'esperienza religiosa, ma costituisce il suo concetto-limite*), der Punkt, an dem sie sich selbst überwindet und als Gesetz in Frage stellt (*essa supera e mette in questione se stessa in quanto legge*)« (HS 67/65).

Die Erwartung oder Identifikation eines messianischen Ereignisses – oder präziser: der Diskurs darüber – betrifft die religiöse Erfahrung, insofern diese sich als *Gesetz* darstellt: Wo religiöse Erfahrung Gesetz wird, kann sie *messianisch* in Frage gestellt werden. Der Messianismus wird insofern nicht einfach als religiöse Erfahrung verstanden, sondern bezieht sich als Grenzvorstellung (*concetto-limite*) auf eine solche.[12] Auch hier nennt Agamben Beispiele, die die »messianischen Aporien des Gesetzes« (*aporie messianiche sulla legge*) (HS 67/65, vgl. die »Paradoxa des Messianismus«, MoZ 114/104) anzeigen, indem er auf den Römerbrief sowie erneut auf den Sabbatianismus verweist. Diese Begriffsbestimmung impliziert, dass eine religiöse Tradition im Modus des Messianischen aus sich selbst heraus, dekonstruktiv, kritisiert werden kann – aber zugleich auch, dass in der Reflexion, im Diskurs des Messianismus, eine Grenzvorstellung der religiösen Erfahrung vorliegt: Das sprachlich verfasste Bild *Messias* ist mit reflexiv-kritischer Energie geladen, die das historische Subjekt entbinden könnte.[13]

---

12 Vgl. auch Agambens Äußerung in einem Interview aus dem Jahr 1999: »In jedem Fall glaube ich, dass das Messianische immer profan ist und niemals religiös. Es ist sogar die äußerste Krise des Religiösen, die Verwandlung des Religiösen ins Profane«, BM 8, Übersetzung: HR.

13 Dies ist für eine christlich-theologische Rezeption von Agambens Messiasdiskursen von Bedeutung: Eine mit Agamben entwickelte christliche Theologie als *messianische Theologie* müsste den

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.1.b) Übertretung und Erfüllung: Der Messias und der Ausnahmezustand

In *Homo sacer* verkompliziert sich die Diskussion durch einen weiteren Aspekt: Für den Gesetzesbezug des Messias rekurriert Agamben, wie in *Mittel ohne Zweck*, auf Judentum, Christentum und schiitischen Islam und die Doppelung von Erfüllung und Aufzehrung des Gesetzes (vgl. HS 67), aber er diskutiert ihn zusätzlich auch vor dem Hintergrund seines mit Carl Schmitt entwickelten Begriffs des *Ausnahmezustands*. Der Ausnahmezustand ist gemäß Agambens Begriffsbestimmung unter anderem dadurch charakterisiert, dass in ihm die Befolgung eines Gesetzes und seine Übertretung ununterscheidbar werden, »so daß das, was der Norm entspricht und das, was sie verletzt, in ihm restlos zusammenfallen« (HS 68/66f). Dass Agamben diesen Aspekt unterstreicht, ist signifikant, denn so erscheint seine Definition als Variation auf die zitierte sabbatianische These. Entsprechend fokussiert er an dieser Stelle seiner Argumentation die *jüdische* Tradition, um sie als Paradigma »jeder genuinen messianischen Tradition« und die sabbatianische Bewegung als Beispiel für die »radikalen messianischen Bewegungen« (HS 68) zu entwickeln. Von einer konkreten messianischen Bewegung innerhalb einer religiösen Tradition schließt Agamben insofern auf die *Struktur* des Messianismus:

> »Das ist exakt die Situation, die in der jüdischen Tradition (und eigentlich in jeder genuinen messianischen Tradition) (*(e, in verità, in ogni genuina tradizione messianica)*) bei der Ankunft des Messias eintritt. Die erste Konsequenz dieser Ankunft ist die Erfüllung und Aufzehrung des Gesetzes (*il compimento e la consumazione della legge*) (den Kabbalisten zufolge jenes Gesetzes der Thora von Beria[14], das heißt des Gesetzes, das von der Erschaffung des Menschen bis in die Tage des Messias gilt). […] Hier ist vielmehr gemeint, daß die Erfüllung der Thora nun mit der Überschreitung zusammenfällt. Das ist es, was die radikalen messianischen Bewegungen ohne Umschweife behaupten, wie diejenige von Sabbathai Zwi (dessen Motto lautete: ›Die Erfüllung der Thora ist ihre Überschreitung‹) (*i movimenti messianici piú radicali, come quello di Sabbatai Zevi (il cui motto era: ›il compimento della* Torah *è la sua trasgressione‹)*)« (HS 68/67).

Argumentationsstrategisch funktioniert die Analogie von Ausnahmezustand und Messianismus über eine spezielle Definition des Ausnahmezustands ebenso wie über die Fokussierung auf eine bestimmte messianische Tradition.[15] Wenn daher die These ver-

---

Aspekt des Messianismus als Grenzvorstellung religiöser Erfahrung berücksichtigen, die je eigene Tradition also auf eine bestimmte Weise öffnen oder sogar in Frage stellen. Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, eine entsprechende Relativität in *eschatologischer* und *interreligiöser* Perspektive am Messiasbegriff selbst festzumachen. Dabei ist allerdings in der Tat die Frage, inwieweit die *Offenheit* jenseits der Denotation, von der Agamben an anderen Stellen spricht (vgl. nochmals die eingangs zitierte Begriffsbestimmung des Messianischen), katholisch-theologisch rezipiert werden kann.

14 Die Torah von Beria wird, wie oben zitiert, auch in *Bartleby oder die Kontingenz* erwähnt, vgl. B 72, dort allerdings über die Parallelisierung von Schrift und Schöpfung auf die Ent-Schöpfung hin interpretiert; vgl. auch Zdb 61.

15 Zu Recht merkt Eva Geulen an, dass die Ausweitung auf alle messianischen Traditionen »etwas rasch«, Geulen, Agamben, 82, erfolge. Die Perspektive dieser Untersuchung schlägt eine Begründung für diese *rasche* Ausweitung vor: Agamben verweist auf die sabbatianische Bewegung, weil sie die Analogie von messianischem Ereignis und Ausrufung des Ausnahmezustands ermöglicht;

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

treten wird, dass »[i]n besonderer Weise […] Paulus und dessen messianisches Denken für Agamben aufschlussreich [sind], insofern mit dem Auftreten des Messias die Erfüllung und die Überschreitung des Gesetzes ununterscheidbar geworden seien«[16], so folgt dies Agambens Übertragung, ohne die nötigen Differenzierungen vorzunehmen: Dass Erfüllung und Überschreitung des Gesetzes ununterscheidbar geworden seien, dürfte mitnichten ein Aspekt paulinischer Theologie sein.[17] Vor diesem Hintergrund kann Agamben allerdings den Messianismus mit Bezug auf das politisch-philosophische Paradigma des Ausnahmezustands interpretieren:

> »Vom politisch-juridischen Standpunkt aus betrachtet (*punto di vista politico-giuridico*) ist der Messianismus folglich eine Theorie des Ausnahmezustandes (*una teoria dello stato di eccezione*); nur wird ihn eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, der ihre Macht subvertiert« (HS 68/67).

Dabei ergibt sich eine gewisse Spannung, denn in der Zeitdiagnose von *Homo sacer* ist der souveräne Ausnahmezustand problematisch konnotiert.[18] Dass auch der Messias einen solchen ausruft, lässt nach der Möglichkeit fragen, einen messianisch hergestellten von einem durch den Souverän entschiedenen Ausnahmezustand zu unterscheiden: Ist eine Differenzierung verschiedener Ausnahmezustände möglich? Wie im Folgenden skizziert wird, führt Agamben die Unterscheidung anhand einer Konstellation zweier Texte Benjamins durch – wobei wiederum eine variierte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zum Gesetz anvisiert wird: Die Relation entwickelt Agamben dem je kommentierten Bezugstext gemäß, also wie bereits gezeigt mit religionsgeschichtlichem Bezug als *Erfüllung und Aufzehrung*, mit Bezug auf Sabbatai Zwi im Modus der *Übertretung als Erfüllung* – aber auch, wie im Folgenden zu zeigen ist, mit Kafka als *Schließen* der Tür des Gesetzes und mit Benjamin als eine bestimmte Beziehung von Gesetz und Leben.

III.1.c) Der *Mann vom Lande* und der Messias

Der souveränitätstheoretisch zugespitzten Potenzproblematik entsprechend wird in *Homo sacer* Kafkas *Mann vom Lande* messianisch gedeutet. Wie bereits erwähnt stellt die Formulierung, mit der Agamben die messianische Interpretation einführt, eine Parallele zur Messias-Deutung Bartlebys dar: Auch in *Homo sacer* schlägt er die Interpretation

---

zugleich entwickelt er diese Bewegung als charakteristisch für den Messianismus überhaupt, um den Diskurs über den Ausnahmezustand mit seiner messianisch konnotierten Kafka-Lektüre zu verbinden.

16 Dausner, Christologie, 309.

17 Als Beleg für die These wird ein Zitat aus *Homo sacer* angegeben, vgl. Dausner, Christologie, 309f; allerdings ist auch in dem Zitat die Überschreitung als Erfüllung der Torah mit einem Relativsatz auf die »Sabbathianische Lehre«, HS 67, also auch in Agambens Text nicht auf Paulus, bezogen.

18 Vgl. nochmals die Kritik bei Marchart, Zwischen Moses und Messias, 17, dass diese Passage eine problematische »Strukturidentität« von Lager und Messianismus suggeriere. Dass Agamben kurz zuvor mit Benjamin zwei verschiedene Ausnahmezustände unterscheidet und gegen den souveränen Ausnahmezustand einen messianisch konnotierten *wirklichen* Ausnahmezustand setzt, scheint die Differenzierung zu wahren – zumal er den Vergleich, wie zitiert, seiner paradigmatischen Methode gemäß von einem bestimmten *Standpunkt* aus vornimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht selbst vor, sondern verweist auf eine vorliegende Deutung, um dann zu erläutern, unter welchen Bedingungen diese akzeptiert werden kann:

> »Kurt Weinberg hat in seiner Interpretation vorgeschlagen, im schüchternen, aber hartnäckigen Mann vom Lande eine ›verhinderte‹ christliche ›Messiasfigur‹ zu sehen (*la figura di un ›messia cristiano impedito‹*)[19] […]. Der Vorschlag kann nur dann angenommen werden, wenn man nicht vergißt, daß der Messias die Figur ist, durch welche die großen monotheistischen Religionen versucht haben, mit dem Problem des Gesetzes fertig zu werden (*il Messia è la figura in cui le grandi religioni monoteistiche hanno cercato di venire a capo del problema della legge*), und daß seine Ankunft, im Judentum wie im Christentum oder im schiitischen Islam, die Erfüllung und die vollständige Aufzehrung des Gesetzes bedeutet (*il compimento e la consumazione integrale della legge*)« (HS 66f/65).

Die oben bereits zitierte religionsgeschichtliche Referenz erfolgt in *Homo sacer* insofern zur Präzisierung der Kafka-Interpretation.[20] Um den Gesetzesbezug in Agambens Deutung von *Vor dem Gesetz* genauer zu bestimmen, wird im Folgenden gemäß der Zuordnung von diagnostizierter Situation und messianischem Ereignis zunächst erläutert, welches Problem der Mann vom Lande bearbeitet (III.1.c.a), danach folgt die Untersuchung von Agambens Lektüre der beiden in Benjamins VIII. These unterschiedenen Ausnahmezustände (III.1.c.b). So kann der Mann vom Lande als messianische Figur verstanden werden (III.1.c.c), bevor die in diesem Kontext entwickelte Derrida-Kritik referiert werden kann (III.1.c.d).

III.1.c.a) Die *Geltung* des Gesetzes *ohne Bedeutung* – zur Diskussion von Scholem und Benjamin

Agambens spitzt seine Kafka-Interpretation mit einem Verweis auf den Briefwechsel von Scholem und Benjamin zu. Scholems Rede von einer *Geltung ohne Bedeutung*, die Agamben in *In diesem Exil* mit seiner Diagnose der »Dominanz des Rechts über das menschliche Leben« (MoZ 113) verbindet, scheint zunächst einer politisch-philosophischen Lektüre des Gesetzesbegriffs zu entsprechen. Allerdings lässt dieser Bezug einen weiteren Referenzrahmen für die Deutung zu: In der Auseinandersetzung mit Benjamin um dessen Kafka-Essay schreibt Scholem von einem Zustand, in dem die Offenbarung »*gilt*, aber nicht *bedeutet*« (zitiert nach HS 61).[21] Agamben übernimmt die Formu-

19 Wie ersichtlich passt Agamben das Weinberg-Zitat im italienischen Original leicht an: Bei Weinberg ist von »dem Mann vom Lande, dieser verhinderten Messiasfigur« die Rede, Weinberg, Kurt: *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern/München: Francke 1963. Dass diese Messiasfigur eine *christliche* sei, ergänzt Agamben schlüssig aus dem Kontext von Weinbergs Interpretation.

20 Vgl. aber bereits hier die andere Bedingungsangabe bei MdD 306, auf die weiter unten einzugehen ist.

21 Vgl. auch das Referat der Diskussion von Scholem und Benjamin bei AZ 75f. Vgl. im Briefwechsel die Erklärung Scholems: »Du fragst, was ich unter dem ›Nichts der Offenbarung‹ verstände? Ich verstehe darunter einen Stand, in dem sie bedeutungsleer erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie gilt, aber nicht bedeutet. Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende, wie auf einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor«, Benjamin/Scholem,

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lierung »*Geltung ohne Bedeutung*« (Vigenza senza significato) (HS 62/59) und entwickelt sie, ähnlich wie in seinem Bartleby-Text, zur *Formel* (*formula*). Dabei ändert er jedoch den Bezug: Aus Scholems Beschreibung des Zustands der *Offenbarung* wird in Agambens Text eine Formel, die als »Definition« des gegenwärtig, in »unsere[r] Zeit« und »[ü]berall auf der Erde« (HS 62/59), herrschenden souveränen Banns des *Gesetzes* verwendet wird.[22] Was aber ist dieses *Gesetz*, das *heute* und *überall* gilt, ohne zu bedeuten? Agamben legt die weiter oben bereits zitierte Definition vor: »[D]amit ist hier der ganze Text der Tradition unter seinem regulativen Aspekt gemeint (*l'intero testo della tradizione nel suo aspetto regolativo*), sei das nun die jüdische Thora oder die islamische Scharia, das christliche Dogma oder der profane *nómos*« (HS 62/59).

Mit der Rede von einer Tradition unter ihrem regulativen Aspekt wird Agambens Diskurs aber auch als Traditionshermeneutik lesbar – und dies verweist auf seine unten zu skizzierende Kritik der Dekonstruktion.[23] Dazu kommt ein weiterer Aspekt: Der sehr allgemein definierte Gesetzesbegriff entspricht der Tatsache, dass Scholems Formulierung nicht den »profane[n] *nómos*«, sondern vielmehr den Status der *Offenbarung* bei Kafka qualifiziert. Ähnlich zeigt sich auch für die Interpretation Weinbergs, dass dieser das *Gesetz* unmittelbar vor der von Agamben zitierten Passage in einer Parenthese, die Agamben nicht wiedergibt, folgendermaßen erklärt: »[E]s handelt sich hier augenscheinlich um das undurchdringlich göttliche Gesetz«[24]. Nicht nur weitet Agambens Definition den Gesetzesbegriff aus, vielmehr ist dies bereits in seinen Bezugstexten angelegt.

Vor diesem Hintergrund öffnet sich für die politisch-philosophisch aufgelegte Diskussion in *Homo sacer* ein anderer Rahmen: Dann steht mit der Frage nach dem Gesetz subkutan auch die Frage nach dem Ort der Tradition, nicht zuletzt als religiöser Tradition, in der Gegenwart zur Debatte – danach, was eine *geltende* Tradition noch *bedeutet* oder, anders gesagt, wie messianisch mit ihr umgegangen werden könnte. Entsprechend weitet Agamben in dem 1992 als Vortrag gehaltenen und 1998 publizierten Text *Der Messias und der Souverän. Das Problem des Gesetzes bei Walter Benjamin* auch den Begriff des *Ausnahmezustands* explizit aus, indem er ihn auf die *kulturelle Überlieferung* bezieht:

> »[I]nzwischen ist in jedem Bereich unserer kulturellen Überlieferung von der Politik zur Ökonomie, von der Philosophie zur Literatur der Ausnahmezustand zur Regel ge-

---

Briefwechsel, 175. Ob Scholem Kafka damit schlüssig interpretiert, kann hier nicht diskutiert werden; vgl. den Hinweis von Wolf, dass das »Gesetz *als ›Offenbarung‹* […] bei Kafka eher Subtext [sei], wenn es denn überhaupt eine Rolle spielt«, Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, 117.

22 Vgl. die scharfe, aber überzeugende Kritik an dieser Argumentationsfigur bei Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, 117.

23 Vgl. auch die vor der zitierten Passage verwendete Formulierung: »Überall auf der Erde leben die Menschen heute im Bann eines Gesetzes *und einer Tradition* (*nel bando di una legge* e di una tradizione)«, HS 62/59, Hervorhebungen: HR. Mit dieser Doppelung greift Agamben über den *nomos* hinaus – und zwar im Einklang mit der Kritik am Überlieferungsbruch in *Der Mensch ohne Inhalt*. Wenn also Gesetz *und* Tradition ohne Bedeutung formal in Geltung bleiben, so weitet sich die Perspektive zu der bereits angedeuteten Frage, wie man Überlieferung performieren kann. Auch hier scheint ein *anderer* Gebrauch der Begriffe – auch der der religiösen Tradition – eine Möglichkeit zu bieten. Dieser Lektürevorschlag ist im Folgenden im Text zu präzisieren.

24 Weinberg, Travestien des Mythos, 132.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> worden. Auf dem gesamten Planeten, in Europa wie in Asien, in den fortgeschrittenen Industrieländern wie in der dritten Welt, leben wir heute im Bann einer Überlieferung, die sich in einem permanenten Ausnahmezustand befindet« (MdD 302).

So ergibt sich ein Rückbezug auf die im ersten Kapitel dieser Untersuchung diskutierten Überlegungen in *Der Mensch ohne Inhalt*: Hatte Agamben dort einen Bruch der Überlieferbarkeit und der lebendigen Tradition konstatiert, so ist hier von einer *Tradition* die Rede, die im Modus der *Geltung ohne Bedeutung* weiterbesteht – aber offenbar jede lebendige Substanz verloren hat. Insofern scheint die *Geltung ohne Bedeutung* eine Variation der Formulierungen in Agambens erstem Buch vorzunehmen, mit denen etwa die »Anhäufung des Alten innerhalb einer Art monströsen Archivs« (MoI 143) beklagt wurde. Auch formal lassen sich Agambens Überlegungen in *Homo sacer* auf sein erstes Buch zurückbeziehen, denn auch in *Homo sacer* beinhaltet die kritisch beschriebene Situation ein Potenzial, das in Form einer Art Umschlag erschlossen werden kann: Gerade die Situation, in der die Menschen »heute« (*oggi*) »[ü]berall auf der Erde leben« (HS 62/59), beinhaltet eine besondere Erkenntnismöglichkeit. Die Situation ist – erneut in einer *bestimmten Perspektive* – auch *offenbarend*:

> »Doch das ist gerade die ursprüngliche Struktur der souveränen Beziehung (*la struttura originale della relazione sovrana*), und in dieser Perspektive (*in questa prospettica*) ist der Nihilismus, in dem wir leben, nichts anderes als das Auftauchen dieser Beziehung als solcher (*l'emergere alla luce di questa relazione come tale*)« (HS 62/59).

So wie das brennende Haus seine baulichen Mängel zeigt, bringt die von Agamben diagnostizierte Krise die souveräne Beziehung als solche ans Licht – und beinhaltet so die Möglichkeit, jenseits der Souveränität denken zu können.

Für die Frage nach dem Messianischen ist ein zusätzlicher Aspekt von Interesse, der mit der Parallelisierung von messianischem Ereignis und Ausrufung des Ausnahmezustands zu tun hat: Agamben kombiniert ein weiteres Charakteristikum seiner Definition des Ausnahmezustands, nämlich die Ununterscheidbarkeit von *Gesetz* und *Leben*, mit der Diskussion im Briefwechsel von Scholem und Benjamin. Auf diese Weise versucht er, dem Briefwechsel nicht nur zwei verschiedene Kafka-Interpretationen, sondern auch zwei verschiedene Interpretationen des Ausnahmezustands abzulesen. Für Scholem, so referiert Agamben, erhalte sich das Gesetz als *Form*, und zwar »jenseits seines Gehaltes« (HS 64/62). Es *gelte* im Ausnahmezustand, ohne zu *bedeuten*, was Agamben als »unvollkommenen Nihilismus« (*nichilismo imperfetto*) (HS 64/62) bezeichnet. Dagegen rekonstruiert er eine These Benjamins, in der »der zur Regel gewordene Ausnahmezustand (*lo stato di eccezione tramutato in regola*) anzeigt, daß das Gesetz dabei ist, sich aufzuzehren (*la consumazione della legge*) und mit dem Leben, das es regulieren sollte, zu verschwimmen (*diventare indiscernibile*)« (HS 64/62). Der Rede vom *Aufzehren* des Gesetzes entspricht, dass Agamben diesen Nihilismus als »messianische[n] Nihilismus« (*nichilismo messianico*) (HS 64/62) bezeichnen kann.[25] Die Formulierung über

25 Vgl. die andere Zuordnung in Agambens früherem Text *Der Messias und der Souverän*, in dessen Argumentation Scholem *und* Benjamin messianische Interpretationen des Ausnahmezustands vertreten, wobei Scholems Position als *unvollkommener* und Benjamins Position als *vollkommener Messianismus*, vgl. MdD 303f, bezeichnet wird. Vgl. auch die *Homo-sacer*-Lektüre von Wolf, der voraus-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den *zur Regel gewordenen Ausnahmezustand* spielt offenbar auf Benjamins These VIII an, die Agamben in der Folge auslegt. Allerdings paraphrasiert Agamben, das ist hier bereits anzumerken, nicht ganz korrekt: Laut These VIII ist der Ausnahmezustand nicht zur Regel *geworden*, sondern *ist* die Regel.[26] Dem ist weiter unten nachzugehen.

Damit sind Scholem und Benjamin in Agambens Text auch zu Interpreten des Ausnahmezustands geworden:[27] Ihre beiden – in Agambens Referat – nihilistischen Interpretationen dieses Zustands gleichen sich darin, dass sie von der Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Leben im Ausnahmezustand ausgehen; sie differieren darin, dass sich das Gesetz in der einen Position ohne Bedeutung weiter erhalte, während es im messianisch qualifizierten Fall in *Aufzehrung* (*consumazione*) begriffen sei. Wie ist diese Differenz genauer zu beschreiben?

III.1.c.b) *Virtueller* und *wirklicher* Ausnahmezustand

In der Folge legt Agamben eine komplexe Lektüre von Benjamins VIII. These vor. Für diese Untersuchung ist sie von Interesse, weil die Unterscheidung von virtuellem und wirklichem Ausnahmezustand, die Agamben mit spiegelsymmetrischen Verhältnisbestimmungen von Gesetz und Leben erläutert, der Differenz in der Interpretation des Ausnahmezustands korrespondiert, die Agamben bei Scholem und Benjamin rekonstruiert hatte: Der *wirkliche* Ausnahmezustand aus These VIII kann so der messianisch-nihilistischen Interpretation oder dem bereits erwähnten durch den Messias ausgerufenen Ausnahmezustand entsprechen, obwohl Agamben den wirklichen Ausnahmezustand in seiner Lektüre von These VIII nicht explizit messianisch konnotiert. Auch hier scheint er mit der Benjamin-Lektüre ein Paradigma zu behandeln, das das Verhältnis von Gesetz und Leben wiederum anders fasst und insofern an den messianischen Diskurs verwiesen werden kann.

---

setzt, dass Agamben sowohl Scholems als auch Benjamins Interpretation als messianische entwickele, vgl. Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, 120, was allerdings die Argumentation in *Homo sacer* nicht genau wiederzugeben scheint und sich möglicherweise auf die frühere Fassung der Diskussion bezieht. Dies ermöglicht Wolf indessen die prononciert gegen Agamben vorgetragene These, bei Benjamin handle es sich um eine »radikal nicht-messianische Negation des scholemschen Messianismus«, ebd. Der Frage nach der Bewertung von Agambens Benjamin- und Scholem-Interpretation kann hier nicht nachgegangen werden; für diese Untersuchung ist lediglich von Bedeutung, *dass* Agamben Benjamins Position als messianischen Nihilismus entwickelt, weil auf diese Weise die oben aufgeworfene Frage nach der genauen Qualifizierung des messianischen Ausnahmezustands an den unterschiedlichen Verhältnissen von Gesetz und Leben gespiegelt werden kann, die Agamben bei Scholem und Benjamin unterscheidet. Vgl. auch die Tatsache, dass Adam Kotsko den Begriff des *messianischen Nihilismus* in seinem Aufsatz mit dem Titel *Agamben's Messianic Nihilism*, vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 111-124, vgl. v.a. ebd., 120, zur Qualifizierung von Agambens eigenem Projekt verwendet.

26 Vgl. Benjamin, GS I, 697.

27 Vgl. die Bemerkung Agambens in *Ausnahmezustand*, dass die »Schrift (die Thora) ohne ihren Schlüssel […] die *Chiffre* für das Gesetz im Ausnahmezustand« sei, AZ 75, Hervorhebung: HR. In einer Parenthese zu seinem Scholem-Referat weist Agamben anschließend darauf hin, dass Scholem diese These mit Schmitt teile, vgl. ebd., 75f: Aus der *Chiffre* ist unversehens eine These Scholems über den Ausnahmezustand geworden, die mit Schmitt verglichen werden kann. Dies bedürfte jedoch einer genaueren Begründung, als Agamben sie vorlegt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benjamin spricht von dem »›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben« und der »die Regel ist«; diesem setzt er die »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands« als »unsere Aufgabe«[28] entgegen. Den ersten erwähnten Ausnahmezustand – der *die Regel ist* – bezeichnet Agamben als »virtuellen Ausnahmezustand« (*stato di eccezione virtuale*) (HS 65/64). Diese Qualifizierung entspricht dem Gegensatz zum *wirklichen Ausnahmezustand* sowie den bei Benjamin gesetzten Anführungszeichen; vor allem aber suggeriert die Formulierung, dass dieser Ausnahmezustand in gewissem Sinne nicht vollständig ist: In ihm besteht das Gesetz im Modus der Geltung ohne Bedeutung formal weiter. Was den *wirklichen* Ausnahmezustand angeht, nimmt Agamben allerdings eine signifikante und folgenreiche Verschiebung vor. Er zitiert Benjamins These in italienischer Übersetzung und leitet das Zitat mit der folgenden Paraphrase ein: »Con un gesto analogo, l'ottava tesi contrappone allo stato di eccezione in cui viviamo, *che è diventato la regola*, uno stato di eccezione ›effettivo‹«[29]. Bei Benjamin heißt es indessen nicht, dass der Ausnahmezustand die Regel *geworden* sei – vielmehr *ist* er die Regel. Die Verschiebung entspricht der zeitdiagnostischen Perspektive von *Homo sacer*, für die sich Agamben auf Benjamin beruft und die er zu Beginn der Studie folgendermaßen formuliert:[30] »Heute, da die großen staatlichen Strukturen in einen Prozeß der Auflösung geraten sind und der Notstand, wie das Benjamin vorausahnte, zur Regel geworden ist (*l'emergenza, come Benjamin aveva presagito è diventata la regola*)« (HS 22/15f).

In These VIII formuliert Benjamin allerdings nicht in Form einer *Vorausahnung* für das *Heute* von Agambens Text, sondern, nochmals, für den Ausnahmezustand, der bereits in seiner eigenen Gegenwart Regel *ist* – und dies darüber hinaus gemäß der »Tradition der Unterdrückten«[31], also bereits als Überlieferung. Damit ist kein Einwand gegen die Validität von Agambens Zeitdiagnose erhoben; fraglich ist allerdings erstens, ob sie sich schlüssig auf Benjamins Text berufen kann und vor allem zweitens, ob Agambens Interpretation von These VIII mit Schmitt überhaupt überzeugend ist.[32] Seine Deutung der These ist zumal deshalb kompliziert, weil der Ausnahmezustand – sei es der *virtuelle* oder der *wirkliche* – der mit Schmitt entwickelten Definition gemäß durch die Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Leben charakterisiert ist.[33] Die *Differenz* von

28 Beide Zitate Benjamin, GS I, 697, Agamben übersetzt die deutsche Formel als »stato di eccezione effettivo«, Agamben, Homo sacer, 64.

29 Agamben, Homo sacer, 63, Hervorhebung: HR. Die zusätzliche Erklärung, dass der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel *geworden sei*, fehlt in der deutschen Übersetzung, vgl. HS 65.

30 Vgl. auch analoge Formulierungen wie die These, dass der Ausnahmezustand »in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens« (*lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea*), AZ 9/11, hervortrete: Hier wird der Ausnahmezustand *sukzessive* zur Regel im Sinne einer regulären Praxis.

31 Benjamin, GS I, 697.

32 Die implizierte Benjamin-Deutung wird z.T. auch in der Sekundärliteratur übernommen; vgl. die Rede von Benjamins »state of exception in place – which threatened to become the rule –«, Durantaye, Agamben, 343: Dass der Ausnahmezustand die Regel zu werden *drohte*, dürfte eher Agambens Interpretation entsprechen.

33 Deshalb muss auch These VIII bei Agamben mit dem Verhältnis von Gesetz und Leben zu tun haben, eine Interpretation, die Wolf »textwidrig« nennt, Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, 120. Für die vorliegende Untersuchung kommt es auf die Konstruktion von Agambens Argumentation an, die das Verhältnis von Gesetz und Leben über das Zitat aus dem Briefwechsel von Scholem und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

virtuellem und wirklichem Ausnahmezustand verlegt Agamben daher in eine Inversion der Bewegung, mit der dieser Zustand erreicht wird: Während im virtuellen Ausnahmezustand das Gesetz in Form der Geltung ohne Bedeutung erhalten bleibt und »vor sich das nackte Leben bestehen« (HS 66/64) lässt, verhält es sich im wirklichen Ausnahmezustand umgekehrt:

> »Im wirklichen Ausnahmezustand (*stato di eccezione effettivo*) tritt dem Gesetz, das sich im Unbestimmten des Leben [sic] verliert (*s'indetermina in vita*), jedoch ein Leben entgegen, das sich in einer symmetrischen, aber umgekehrten Bewegung vollständig in Gesetz verwandelt (*si trasforma integralmente in legge*). Der Undurchdringbarkeit einer Schrift, die unentzifferbar geworden ist und sich als Leben darbietet, antwortet die absolute Intelligibilität eines in Schrift aufgelösten Lebens (*l'assoluta intellegibilità di una vita tutta risolta in scrittura*)« (HS 66/64).

So beschreibt Agamben eine *symmetrische Bewegung* im Verhältnis von Leben und Gesetz oder, gemäß der changierenden Terminologie, von Leben und Schrift. Ob diese Benjamin-Deutung schlüssig ist, kann hier nicht diskutiert werden; Agambens unpräzise Paraphrase mit dem Verweis auf den zur Regel *gewordenen* Ausnahmezustand dürfte allerdings eher dagegen sprechen.[34] Wichtiger ist, dass Agamben neben der messia-

---

Benjamin ebenso wie über die spezielle Definition des Ausnahmezustands einführt. Agambens eigener Text konstelliert Bezüge aus verschiedensten Kontexten – dies ist indessen, wenn nicht »textwidrig«, so doch kaum als stringente politisch-philosophische Argumentation zu qualifizieren. Vgl. auch die Lektüre von Benjamins These bei MdD 287-310.

34 Eine scharfe und überzeugende Kritik legt Frieder Otto Wolf vor, vgl. Wolf, Rede zur ›Logik der Rettung‹, v.a. 120f: Zu Recht weist er darauf hin, dass Agamben die Fortführung von Benjamins These mit dem Verweis auf den zu entwickelnden »Begriff von Geschichte« nicht berücksichtigt. Gerade diesem Aspekt scheint nämlich Agambens Interpretation des Ausnahmezustands im Sinne der Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Leben nicht zu entsprechen. Schlüssiger dürfte die Interpretation sein, die Wolf nahelegt und der gemäß die »Tradition der Unterdrückten« eine Art Erkenntnisgewinn für den Geschichtsbegriff beinhaltet: Das, was als *Ausnahme* bezeichnet wird, ist bereits Tradition, ist immer Regel gewesen, vgl. ebd. Vor dem Hintergrund seiner Kritik legt Wolf eine Deutung der These Benjamins vor, die einleuchtender scheint als die von Agamben: Die »Art und Weise, wie sich in der bisherigen Geschichte Herrschaft immer wieder reproduziert hat, gilt es als solche zu begreifen, in einem entsprechenden, d.h. wirklichkeitsgetreuen, materialistischen ›Begriff der Geschichte‹ (den Agamben in seiner Interpretation einfach ausspart). Wenn wir Geschichte einmal auf diese Weise begriffen haben, gewinnt sie einen Aufforderungscharakter: Sie führt uns ›unsere Aufgabe‹ vor Augen – eine ›aktive Revolution‹ durchzuführen, die […] etwas herbeiführt, was die Welt noch nicht gesehen hat: nämlich einen Ausnahmezustand, der nicht nur von seinen Vordenkern als ein solcher apostrophiert wird, sondern der aus der Perspektive der Unterdrückten wirklich einer ist, indem er den Herrschaftszusammenhang aller bisherigen Geschichte durchbricht«, ebd., 121. Dann dürfte es sich bei der Differenzierung der beiden Ausnahmezustände allerdings in der Tat nicht um die einigermaßen unklare symmetrische Bewegung von Leben und Gesetz handeln. Wolfs Deutung zeigt auch, dass These VIII, anders als Agamben insinuiert, keineswegs eine »rätselhafte Anspielung (*l'enigmatica allusione*) auf einen ›wirklichen‹ Ausnahmezustand«, HS 65/63, beinhaltet, wie Wolf, ebd., 120, zitiert. Rätselhaft wird die These vielmehr durch Agambens Schmitt-Bezug, der die Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Leben als Charakteristikum des Ausnahmezustands einführt. Eine ähnliche und überzeugende Deutung hat Adam Kotsko vorgeschlagen: »Indeed, the reference to the *Ausnahmezustand* that has become the rule [!], if it refers to Schmitt at all, would seem to indicate that far from being a delimited and

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nisch eingeführten *Erfüllung und Aufzehrung* des Gesetzes (vgl. HS 67f und oben Kapitel III.1.a) sowie der mit Sabbatai Zwi als Charakteristikum messianischer Bewegungen entwickelten Erfüllung als *Übertretung* des Gesetzes (vgl. HS 68 und Kapitel III.1.b) mit dem Leben, das sich in Gesetz verwandelt, eine dritte Fassung eines Verhältnisses zum Gesetz andeutet. Allerdings wird nicht völlig transparent, worin genau dieser wirkliche Ausnahmezustand besteht und wie er zu realisieren, wodurch er auszurufen wäre; auch der im weitesten Sinne hermeneutische Aspekt der Unterscheidung einer *unentzifferbaren* Schrift und eines *absolut intelligiblen* Lebens erscheint nicht ganz klar. Vivian Liska verweist auf eine Passage in Agambens Römerbriefkommentar, die eine ähnliche Denkfigur verwendet.[35] Über den *Neuen Bund* schreibt Agamben:

> »Daher kann die *kainḗ diathḗkē* nicht so etwas wie ein geschriebener Text sein – zu dem sie schließlich aber geworden ist –, der neue und andere Vorschriften enthielte. Sie ist, wie es die außerordentliche Stelle vor dem neuen Bund sagt (*lo straordinario passo che precede la rivendicazione della nuova alleanza*), kein mit Tinte oder auf Steintafeln, sondern ein mit dem Hauch Gottes in die Herzen aus Fleisch geschriebener Brief – d.h. kein Text, sondern das Leben der messianischen Gemeinschaft selbst, nicht *Schrift*, sondern *Lebensform* (*la vita stessa della comunità messianica, non* scrittura, *ma* forma di vita)« (Zdb 137/114).

Der *Neue Bund* ist nicht als Gesetz schriftlich festzuhalten und kann nicht in Form von Regeln oder Dogmen vorliegen; er realisiert sich im Leben der messianischen Gemeinschaft selbst. Auch hier wird das Leben gegen Schrift und Gesetz gestellt, insofern sie auf dieses Leben zugreifen – aber das Leben der Gemeinschaft wird, qua Lebensform, selbst zum *Brief*. Das Leben im Messias lässt sich nicht in ein System von Vorschriften umsetzen, sondern übersteigt und öffnet diese im Modus einer Lebensform. Dennoch beinhaltet der Neue Bund in dieser Interpretation offenbar eine Art von Intelligibilität: Er stellt sich nicht als Schrift dar, ist aber als Lebensform dennoch in gewisser Weise geschrieben – als ein *Brief* in die Herzen.

In der politisch-philosophischen Theorieanlage von *Homo sacer* dürfte der souveräne Bann im wirklichen Ausnahmezustand in der Tat gebrochen sein, weil »die beiden Glieder, welche die Bann-Beziehung unterschied und zusammenhielt (das nackte Leben und die Gesetzesform) (*(la nuda vita e la forma di legge)*), einander auf[heben] und […] in eine neue Dimension ein[treten]« (HS 66/64). Es geht entsprechend um einen Zustand, in dem das Gesetz weder abgeschafft noch ersetzt wurde, sondern, so kommentiert Leland de la Durantaye überzeugend, in dem eine vollkommen andere Beziehung von Gesetz und Leben möglich wäre, die jedoch, so Durantaye, schwer zu definieren bleibe.[36] Schwer zu fassen ist Agambens Text allerdings auch deshalb, weil sich in ihm – mit den Rekursen auf Carl Schmitt sowie auf Benjamin und Scholem und wiederum

---

exceptional situation that is controlled by some particular sovereign subject, the so-called state of exception is, from the perspective of the oppressed, actually a historical constant«, Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 46.

35 Vgl. Liska, The Messiah before the Law, 166.

36 Vgl. Durantaye, Agamben, 345. Ähnlich weist Eva Geulen darauf hin, dass es »im wirklichen Ausnahmezustand nicht mehr nur darum [gehe], ein Gesetz durch ein anderes zu ersetzen, sondern die Logik des Gesetzes und der Souveränität insgesamt abzusetzen«, Geulen, Agamben, 82. Wie

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deren Rekursen auf Kafka – verschiedene Kontexte überlagern und einzelne Aspekte der Definitionen miteinander artikuliert werden. Dies ist mit den Überlegungen zum Mann vom Lande als Messias nochmals zuzuspitzen.[37]

III.1.c.c) Der Mann vom Lande und seine messianische Aufgabe

Agambens Lektüre von Benjamins VIII. These legt nahe, dass der faktisch realisierte, aber unvollständige Ausnahmezustand einer *Geltung ohne Bedeutung* des Gesetzes durch einen anderen, *wirklichen* Ausnahmezustand zu ersetzen sei, in dem das Leben selbst sich in Gesetz verwandelt und Leben und Gesetz in »eine neue Dimension« (HS 66) eintreten. Wie genau sich eine solche Dimension darstellen würde, wird nicht vollständig ersichtlich; Agambens Lektüre von Kafkas *Vor dem Gesetz* gibt allerdings messianisch konnotierte Hinweise (vgl. auch MdD 304-308): Wie zitiert übernimmt Agamben die Deutung des Mannes vom Lande als Messias von Kurt Weinberg und legt sie auf das Verhältnis zum Gesetz aus. Dabei stellt er die These zur Diskussion, dass der Mann vom Lande am Ende der Parabel nicht etwa scheitert, sondern dass sein Verhalten eine wichtige Konsequenz zeitigt: Die Tür des Gesetzes wird geschlossen. Dass das Gesetz in Kafkas Text bis dahin *offen* steht, deutet Agamben als Exemplifizierung der strukturellen Logik der souveränen Ausnahme; eine *Schließung* des Gesetzes sistiert die Ausnahme, unterbricht den souveränen Bann und beendet den Zustand der Geltung ohne Bedeutung. So kann der Mann vom Lande messianische Züge annehmen, denn

> »dann können wir uns auch vorstellen, daß das ganze Verhalten des Mannes vom Lande nichts anderes ist als eine komplizierte und geduldige Strategie, die Schließung zu erreichen, um die Geltung zu unterbrechen (*una complicata e paziente strategia per ottenerne la chiusura, per interromperne la vigenza*)« (HS 66/64f).

---

genau die anvisierte *neue Dimension* zu denken ist, bleibt jedoch unklar, sodass Geulen die zuletzt zitierte Passage Agambens nicht zu Unrecht als »einigermaßen kryptisch«, ebd., 118, rubriziert.

37 Vgl. die Argumentation in *Der Messias und der Souverän*, die die Zuordnung des Messias zu den beiden Ausnahmezuständen anders vornimmt: Agamben geht hier davon aus, dass Benjamin mit dem *Ausnahmezustand, in dem wir leben*, die »Tag[e] des Messias«, MdD 290, beschreibt; es ist also bereits der *virtuelle* Ausnahmezustand messianisch. Entsprechend liest Agamben auch die Scholem abgelesene Formel der *Geltung ohne Bedeutung* mit messianischem Bezug: »Wenn ich mich nicht täusche, vergleicht Scholem in keiner seiner späteren Untersuchungen diese prägnante Definition des Gesetzes im Kafka'schen Universum – Geltung ohne Bedeutung – mit der kabbalistischen und messianischen Auffassung der Thora als einer Ansammlung von Buchstaben ohne Ordnung und Bedeutung. […] Die Formel ›Geltung ohne Bedeutung‹* passt ausgezeichnet zum Zustand der Thora vor Gott, wenn sie zwar gilt, jedoch weder einen bestimmten Inhalt noch eine bestimmte Bedeutung angenommen hat«, ebd., 301. Entsprechend ist für Agamben der gegenwärtige, virtuelle Ausnahmezustand ein Leben »in diesem messianischen Paradox«, ebd., 302; allerdings handle es sich um einen »versteinerten oder gelähmten Messianismus«, ebd., 303: Das Gesetz ist zwar vernichtet, wird jedoch in Geltung gehalten. Dann allerdings muss Agamben, wie bereits erwähnt und anders als in der Argumentation in *Homo sacer*, mit den beiden messianischen Ausnahmezuständen auch zwei Messianismen unterscheiden, die er Scholem und Benjamin zuweist: In *Der Messias und der Souverän* vertritt auch Scholem einen Messianismus, allerdings einen »unvollkommene[n]«, MdD 303, dem Benjamins »vollkommener Messianismus, der die Geltung nicht jenseits von dessen Bedeutung überleben lässt«, ebd., 304, entgegengestellt wird.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während Agamben – mit Sabbatai Zwi – auf die Übertretung des Gesetzes als Erfüllung oder – mit Benjamin – auf den wirklichen Ausnahmezustand verwiesen hatte, wird im literarischen Paradigma die Schließung des Gesetzes als Unterbrechung des souveränen, des *virtuellen* Ausnahmezustands entwickelt. Wenn ein Messias allerdings, so mit Agambens religionsgeschichtlicher Referenz, das Gesetz *erfüllt*, so fragt sich, wie die Schließung des offenen Gesetzes und seine Erfüllung zuzuordnen sind. Wie genau ist die messianische Aufgabe des Mannes vom Lande zu beschreiben? In der anschließenden Argumentation zieht Agamben ein weiteres Beispiel heran und wechselt wiederum das Medium: Er verweist auf eine Handschriftenminiatur, die den Messias bei seiner Ankunft zeigt (vgl. HS 67/65). Der Mann vom Lande ist vor *diesem* Hintergrund – anders als zuvor mit der Interpretation Weinbergs suggeriert – nicht selbst der Messias, aber er bereitet dessen Ankunft vor:

> »Die messianische Aufgabe des Mannes vom Lande (*Il compito messianico del contadino*) (und des Jungen, der in der Miniatur vor dem Tor steht) könnte genau darin bestehen, den virtuellen Ausnahmezustand wirklich werden zu lassen (*rendere effettivo lo stato di eccezione virtuale*), den Türhüter zum Schließen der Tür des Gesetzes zu zwingen (das Tor von Jerusalem). Denn der Messias wird erst eintreten können, nachdem man das Tor geschlossen hat, das heißt, nachdem die Geltung ohne Bedeutung aufgehört haben wird (*Poiché il Messia potrà entrare solo dopo che la porta sarà stata chiusa, cioè dopo che la vigenza senza significato della legge sarà cessata*)« (HS 67f/66).

Mit dem Schließen der Tür des Gesetzes vollzieht sich der Umschlag in den wirklichen Ausnahmezustand – und dies zu erwirken ist die Aufgabe des Mannes vom Lande. Vivian Liska hat zu Recht auf eine Spannung innerhalb von Agambens Text hingewiesen:[38] In der soeben zitierten Passage ist der wirkliche Ausnahmezustand *Bedingung* für die Ankunft des Messias, er tritt durch die *geschlossene* Tür ein. Wenig später im Text ist jedoch, wie oben bereits zitiert, die »erste Konsequenz dieser Ankunft […] die Erfüllung und Aufzehrung des Gesetzes« (*La prima conseguenza di quest'avvento è, infatti, il compimento e la consumazione della legge*) (HS 68/67). Während der Messias also einmal als derjenige erscheint, der den Ausnahmezustand selbst einläutet oder ausruft, scheint seine Ankunft im Rahmen der Bildinterpretation von der Bedingung abzuhängen, dass der wirkliche Ausnahmezustand *vorher* realisiert wird. Ist also der wirkliche Ausnahmezustand *Bedingung* oder *Konsequenz* der Ankunft des Messias?[39] Offenbar ermöglicht der Text verschiedene Interpretationen.[40]

---

38 Vgl. Liska, Als ob nicht, 81f, sowie die ähnliche Argumentation bei Liska, The Messiah before the Law, 165.

39 Vgl. Liska, Als ob nicht, 82, und analog Liska, The Messiah before the Law, 165. Im Übrigen lässt sich die markierte Unklarheit auch an Agambens Bestimmung des wirklichen Ausnahmezustands verweisen: Agamben schreibt von einem in Gesetz verwandelten Leben, das dem Gesetz »[i]m wirklichen Ausnahmezustand«, HS 66, *entgegentrete*. Auch hier wird nicht präzisiert, ob das intelligible Leben den wirklichen Ausnahmezustand *auslöst*, oder erst in ihm – aus freilich genauer zu bestimmenden Gründen – *möglich* wird.

40 Neben dem Wechsel des Mediums zur Bildbeschreibung und dem Wechsel des Kontextes gibt es eine weitere Möglichkeit, die Spannung im Text zu erklären. In *Der Messias und der Souverän* interpretiert Agamben ebenfalls Kafkas Parabel, allerdings mit einer signifikanten Differenz: Er liest

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zugleich lässt dieser Aspekt nochmals nach der Bestimmung des Messianischen fragen: Ist es der Messias selbst, der die messianische Erlösung ins Werk setzt – im Sinne etwa der kleinen Verrückung in der Fassung Blochs, deren Ausmaß so schwer zu bestimmen ist, dass der Messias selbst sie durchführt? Oder ist die messianische Ankunft *Resultat* einer Praxis wie der Handlung des Mannes vom Lande – oder der kleinen Verrückung in der zeittheoretischen Fassung Agambens, in der das Ergreifen des Bruchs mit der chronologischen Zeit die Verrückung darstellt? Kann also menschliche Praxis – gleich ob individuell oder kollektiv – als messianisch qualifiziert werden, insofern sie die Pforte für den Eintritt des Messias öffnet – oder erst schließt?[41] Vivian Liska markiert, wie bereits erwähnt, eine Differenz zwischen Agambens Rede von einer *Strategie* des Mannes vom Lande und Benjamins *Theologisch-politischem Fragment*, in dem nicht von einer »zielstrebige[n] – also ›strategische[n]‹ – Deaktivierung des Gesetzes«[42] die Rede sei. Liskas kritische Differenzierung kann, nochmals, als Hinweis auf Agambens Bestimmung des Messianischen gelesen werden: Dann würde für Agamben in der Tat

in diesem Text, wie oben angedeutet, den Zustand der *Geltung ohne Bedeutung* bereits als messianischen Zustand, vgl. MdD 306. Auch hier verweist er auf Weinbergs Deutung, auch hier gibt er die Bedingungen an, unter denen ihr zugestimmt werden könne – dabei handelt es sich indessen hier um die These, dass »in der jüdischen Tradition die Gestalt des Messias eine zweifache ist. Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. spaltet sich der Messias in ein Mashiach ben Yosef und in ein Mashiach ben Dawid«, ebd. Die Doppelung der messianischen Figur wurde bereits in der Einleitung zur vorliegenden Untersuchung erwähnt, weil Flaubert sie in der Begriffsbestimmung des Dolmetschers des Vitellius verwendet. Mit dieser Doppelung kann jedoch der *Mann vom Lande* einen Teil der messianischen Aufgabe übernehmen, bevor die *zweite* messianische Figur durch das geschlossene Tor eintritt – der Mann vom Lande *ist* Messias, dem aber ein zweiter Messias folgt: Das messianische Ereignis wird, so Agamben, »vermittels einer einheitlichen und zugleich doppelten Figur gedacht, die wahrscheinlich den wahren Sinn der Spaltung des einzigen Messias […] in zwei unterschiedliche Figuren darstellt: eine, die sich mit dem Verzehr der Geschichte verzehrt, und eine andere, die sich gleichsam nur am Tag nach ihrer Ankunft ereignet«, MdD 308. Die Differenzierung in *zwei* messianische Figuren wird in *Homo sacer* nicht erwähnt; im Rückgriff auf den früheren Text kann sie jedoch, so die These dieser Untersuchung, die Spannung in der Argumentation von *Homo sacer* auflösen. Vgl. zur Differenzierung eines Messias als Sohn Josephs und eines Messias als Sohn Davids z.B. Blidstein, Gerald J.: *Art. Messiah. Messiah in Rabbinic Thought*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hg.): Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 14, Farmington Hills: Thomson Gale 2007, 112f, oder auch Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, 143; vgl. zu den in den Texten der Qumrangemeinde unter anderem erhofften *drei* endzeitlichen Figuren – der Messias aus Israel, der Messias aus Aaron und ein Prophet – Lichtenberger, Hermann: *Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels*, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 9-20, hier v.a. 9-14.

41 Vgl. die motivische Korrespondenz des Benjamin-Zitats über die *kleine Pforte* mit Agambens Bildbeschreibung in *Homo sacer*: In beiden Fällen steht der Messias vor einer Tür, durch die er eintritt. Vgl. zur Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Handeln und dem Erscheinen des Messias die Ausführungen Scholems zur lurianischen Kabbala, wo Scholem beispielsweise schreibt: »Jede Tat des Menschen hat Bezug auf diese letzte Aufgabe, die Gott seiner Kreatur aufgetragen hat. Das Erscheinen des Messias ist daher für Luria nichts als das Siegel, das auf den Abschluß dieses Prozesses der Wiederherstellung, *Tikkun*, gesetzt wird«, Scholem, Die jüdische Mystik, 300f, vgl. auch Dan, Kabbala, 123.

42 Liska, Als ob nicht, 81, vgl. Liska, The Messiah before the Law, 164.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine bestimmte Praxis, nämlich etwa das Unterbrechen der *Geltung ohne Bedeutung*, eine Handlung darstellen, die das Kommen des Messias bedingt. Dass Agamben dies im literarischen Paradigma entwickelt, lässt die genaue Interpretation – zumal politisch-philosophisch – allerdings eher unklar erscheinen.[43]

Insofern kombiniert Agamben in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz unterschiedliche Paradigmen, sodass verschiedene Möglichkeiten eines Umgangs mit ihm aneinander gekoppelt werden: Im literarischen Paradigma fokussiert er das Schließen des Gesetzes im Sinne einer Unterbrechung des souveränen Banns, in seiner Interpretation von Benjamins These VIII unterscheidet er verschiedene Relationen von Gesetz und Leben, mit religionsgeschichtlichem Bezug spricht er von der Erfüllung und Aufzehrung sowie, konkret für Sabbatai Zwi, von der Übertretung des Gesetzes. Das Messianische als Grenzvorstellung scheint dabei nicht die Abschaffung, sondern ein anderes Verhältnis zum Gesetz zu bedingen – oder, mit *Der Mensch ohne Inhalt* gelesen, eine Hermeneutik, die Tradition *anders* gebraucht.

Der Messias kommt in Agambens Texten, so legen die bisherigen Überlegungen nahe, als eine Figur der Tradition – auch und zumal, weil er die messianischen Deutungen des Mannes vom Lande oder Bartlebys jeweils übernimmt –, die als Anlassfall eine rettende Beziehung zum Gesetz diskutierbar macht: Anhand der Figur des Messias haben religiöse Traditionen das Gesetz reflektiert und diese energetische Ladung des Begriffs könnte entbunden werden, wäre dann aber wiederum paradigmatisch auf den politischen Bereich zu übertragen. Der Messias-Diskurs erscheint dabei nicht nur als eine Art theoretisches Testgelände; vielmehr scheint Agamben den Begriff *Messias* im Modus seines spezifischen Gebrauchs auch performativ auf seine theoretische Valenz zu überprüfen – im Sinne der oben skizzierten kairologischen Traditionshermeneutik. Diese Linie ist in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels an weiteren Texten zu präzisieren.

43 Vgl. für eine christlich-theologisch perspektivierte Interpretation z.B. Finkelde, Politische Eschatologie, 69f. Anzufragen wäre Finkeldes Verbindung von Agambens Interpretation des Muselmanns mit Christus: Finkelde bezeichnet den Muselmann bei Agamben als »Ikone des Leidens, die als solche […] auch auf die ›gloria passionis‹ Christi anspielt«, ebd., 69, und schließt an: »Das Sakrale zeigt sich im verstümmelten Fleisch«, ebd. Wie oben argumentiert dürfte es Agamben einerseits jedoch nicht um das Sakrale, sondern vielmehr um die *Profanität* gehen, sodass die Annahme eines sich zeigenden Sakralen über seinen Text hinausgeht. Abgesehen davon scheint andererseits die – nicht unproblematische – Beziehung von Muselmann und messianischer Theorie des Rests, die in *Was von Auschwitz bleibt* insinuiert wird und die etwa Oliver Marchart scharf kritisiert hat, vgl. Marchart, Zwischen Moses und Messias, 17f, nicht unmittelbar als messianische Deutung des Muselmanns auszulegen zu sein: In der Tat entwickelt Agamben den Rest explizit als messianischen Begriff, kann aber die damit bezeichnete *Struktur* in unterschiedlichsten Kontexten aufzeigen, etwa für den Schnitt des Apelles oder die messianische Zeit als Rest-Zeit. Insofern wird, so die These der vorliegenden Untersuchung, der Muselmann nicht aufgrund seines Leidens messianisch und verweist in seinem verstümmelten Fleisch wohl auch nicht auf Sakrales, sondern an ihm kann – wie an anderen Paradigmen – die Reststruktur exponiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.1.c.d) *Geltung ohne Bedeutung* und blockierter Messianismus – zu Agambens Derrida-Kritik

Der engen Zuordnung verschiedener Kontexte entsprechend entwickelt Agamben die Formel der *Geltung ohne Bedeutung* auch sprachphilosophisch und ruft sie im Rahmen seiner Derrida-Kritik auf:[44] In »analoger Weise« (*modo analogo*) (HS 61/58) zur souveränen Struktur des Gesetzes banne, so Agambens These, auch die *Sprache* den Menschen. Mit der Annahme von »etwas Nichtsprachlichem, Unaussprechlichem« (HS 61/58) setze Sprache nämlich etwas voraus, auf das sie sich wiederum im Modus der Ausschließung *beziehe*. Diese Überlegungen führt Agamben in Form einer Kritik an der Dekonstruktion weiter, die ähnlich und je leicht variiert in vielen seiner Texte vorgetragen wird. In *Homo sacer* liegt sie bereits deshalb nahe, weil Agamben auf Derridas Interpretation von *Vor dem Gesetz* verweisen kann – und seine Kritik entsprechend im literarischen Paradigma formuliert.[45] Agambens These lautet, dass die Dekonstruktion die Situation des virtuellen Ausnahmezustands und der Geltung ohne Bedeutung nicht beende, sondern perpetuiere: Sie sei dadurch gekennzeichnet, dass sie

> »den ganzen Text der Tradition als Geltung ohne Bedeutung auffaßt (*l'intero testo della tradizione come una vigenza senza significato*), die im wesentlichen auf der Unentscheidbarkeit beruht, und auch gezeigt hat, daß eine solche Geltung, wie die Tür des Gesetzes in Kafkas Parabel, absolut unüberwindbar ist« (HS 64f/63, vgl. MdD 302f).

Wie das Gesetz im Ausnahmezustand bleibt die Tradition in Geltung, ist jedoch, ähnlich wie oben für *Der Mensch ohne Inhalt* argumentiert, nicht mehr lebendig und insofern ohne Bedeutung. Während die Argumentation zum Gesetz die Tradition wie zitiert unter ihrem normativen oder regulativen Aspekt (vgl. HS 62) fokussiert hatte, bezieht sich Agamben für seine Kritik an der Dekonstruktion auf den *ganzen Text der Tradition*. Allerdings benennt er das Problem in dieser Passage nicht argumentativ, sondern rekurriert auf das literarische Beispiel der Parabel ebenso wie auf ein abgewandeltes Evangelienzitat. Dass er seine Derrida-Kritik auf diese Weise eher illustriert als begründet, verunklart das Argument:

> »Das Denken riskiert hier, sich zu unendlichen und unlösbaren Verhandlungen mit dem Türhüter verdammt zu sehen oder, schlimmer noch, zuletzt selbst den Posten des Türhüters einzunehmen, der, ohne das Eintreten wirklich zu verhindern, das Nichts bewacht, auf das sich die Tür öffnet. Die Mahnung des Evangeliums, die Origenes in bezug auf die Auslegung der Schrift zitiert, lautet: ›Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, […] die ihr das Himmelreich zuschließt vor den Menschen (*Guai a voi, uomini*

44 Agambens Derrida-Kritik ist in der Sekundärliteratur häufig und ausführlich behandelt worden; vgl. für einen Vergleich von Derrida und Agamben im Hinblick auf den Römerbrief Fiovoranti, David: *Language, Exception, Messianism. The Thematics of Agamben on Derrida*, in: The Bible and Critical Theory 6/1 (2010), 5.1-5.12, sowie allgemeiner die ausführliche Untersuchung bei Durantaye, Agamben, 184-191, mit Verweisen auf weitere Literatur.

45 Vgl. für einen Vergleich von Agambens und Derridas Kafka-Lektüren z.B. Mills, Agamben's Messianic Politics, 53-57.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *della legge, poiché avete tolto la chiave della conoscenza*)[46]! Ihr geht nicht hinein, und die hinein wollen, laßt ihr nicht hineingehen.‹ Sie müßte wie folgt reformuliert werden: ›Wehe euch, die ihr nicht in die Tür des Gesetzes eintreten wolltet und auch nicht erlaubtet, daß sie geschlossen würde‹« (HS 65/63, Auslassung im Zitat in der deutschen Übersetzung).

Der souveräne Bann der Sprache kann, so Agambens Kritik, durch dekonstruktives Denken nicht unterbrochen werden: Dass Agamben in der zitierten Passage davon spricht, dass der Türhüter ein »Nichts bewacht, auf das sich die Tür öffnet« (*il nulla su cui la parte apre*), dürfte Scholems Formulierung vom »Nichts der Offenbarung« (*nulla della rivelazione*) (zitiert nach HS 61/59) korrespondieren, zugleich aber auch die verschiedenen Kontexte aufeinander beziehen: Der Türhüter sorgt, so impliziert die Formulierung, dafür, dass das vorausgesetzte Nichts weiterhin gilt, ohne zu bedeuten. Dekonstruktion perpetuiere insofern die sprachlich gefasste Struktur der einschließenden Ausschließung: Das Nichts werde, so fasst Durantaye Agambens Kritik zusammen, dann zum Problem, wenn es im Modus der Sakralisierung ausgeschlossen oder als Ausdruck einer bleibenden Aporie qualifiziert werde.[47] Derrida wird – obwohl hier nicht namentlich genannt – auf diese Weise zum Schriftgelehrten, der den Zustand der bedeutungslosen Geltung der Tradition aufrechterhält und gerade deshalb keinen Zugang zu ihr ermöglicht.

Eine ähnliche Kritik instrumentiert Agamben in seinem Römerbriefkommentar dezidiert messianisch: Er kritisiert die Dekonstruktion als einen *blockierten Messianismus*, als einen Messianismus, der sich nicht realisieren kann – was wiederum auf seine Kritik an Adornos Philosophie als Standpunkt des *als-ob* zurückverweist. Agambens Fassung des Messianischen ist dagegen weder im Aufschub zu denken noch lediglich Betrachtungsweise; vielmehr ereignet sich für Agamben in der Tat etwas. Im Römerbriefkommentar kritisiert er, dass Derrida einen Bedeutungsprozess entwerfe, der sich wegen der Abwesenheit einer Gründung oder eines Ursprungs als ein »leere[r] Bedeutungsprozeß« (*una significazione vuota*) (Zdb 118/98) darstelle: »Was ausgeschlossen werden muß, damit die Dekonstruktion funktionieren kann, ist, daß Präsenz und Ursprung nicht *fehlen*, sondern rein insignifikant sind (*che la presenza e l'origine non* manchino, *ma siano puramente insignificanti*)« (Zdb 117/98). Demgemäß lege Derrida gewissermaßen eine invertierte Hegellektüre vor, die von der Bedeutung her denke, diese jedoch im Modus des Aufschubs fasse:

> »Die Bewegung der *Aufhebung*, die die Signifikate neutralisiert, indem sie deren Bedeutung bewahrt und vollendet, wird hier zum Prinzip eines unendlichen Aufschubs (*un differimento infinito*). Das Sich-Bedeuten der Bedeutung ergreift sich selbst nie (*non*

46 Wie ersichtlich liegt hier eine Differenz zwischen italienischer und deutscher Version vor: Im Italienischen ist vom Schlüssel der *conoscenza* – also der Erkenntnis, des Wissens – die Rede, während die deutsche Übersetzung, wohl im Einklang mit dem Origenes-Zitat, vom Verschließen des *Himmelreichs* spricht. Dies ändert die Zuspitzung der Derrida-Kritik: Es geht um eine *Erkenntnis*, die die Dekonstruktion verschließe. Entsprechend kommentiert Durantaye, der die englische Übersetzung zitiert, dass das Problem der Dekonstruktion für Agamben darin bestünde, dass ihr das Gesetz wichtiger sei als Erkenntnis, vgl. Durantaye, Agamben, 188.

47 Vgl. Durantaye, Agamben, 190.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *afferra mai se stesso*), erreicht nie eine Repräsentationsleere, läßt nie eine Nichtbedeutung sein, sondern ist auf die eigene Geste verwiesen und aufgeschoben. Die Spur ist in diesem Sinne eine *Aufhebung* in der Schwebe, die nie ihr *plḗrōma* erreicht (*una* Aufhebung *sospesa, che non conosce mai il suo* plērōma)« (Zdb 117/98, vgl. ähnlich auch SR 98).

Wie weiter oben nahegelegt, zielt Agambens Hegel-Kritik auf die Dialektik als kontinuierlichen Ablauf, die, messianisch formuliert, das *plḗrōma* ans Ende eines Prozesses verlagere.[48] Dagegen setzt Agamben zeittheoretisch die Stillstandserfahrung ebenso wie Benjamins Figur der Dialektik im Stillstand, die den Prozess kairologisch sistiert. Agambens Derrida scheint den Prozess nicht zum Stillstand zu bringen, sondern in die Schwebe und in einen unendlichen Aufschub zu versetzen – ein leerer Signifikationsprozess bedinge die Geschichte als »dessen unendlicher Aufschub« (*il suo infinito differimento*) (Zdb 118/98), sodass das messianische Ereignis nie eintreten kann: Wie in Agambens Scholem-Kritik bleibt hier nur Aufschub, wie in seiner Adorno-Kritik bleibt Erlösung impotential. Demgemäß hat die Dekonstruktion zwar mit dem Messianischen *zu tun* – aber als »ein blockierter Messianismus, eine Suspendierung des messianischen Themas« (*un messianismo bloccato, una sospensione del tema messianico*) (Zdb 117/98). Insofern wird, wie analog bei der Kritik an Adorno angedeutet, Agambens eigener Entwurf dezidiert als Entwurf gegen Derrida lesbar: Gegen einen unendlichen Aufschub, der das Messianische hemmt, den Messias am Eintreten hindert, setzt Agamben seine ebenso zeittheoretisch wie gesetzes- und traditionshermeneutisch entwickelte Fassung eines profanierenden Messianischen und damit, so formuliert Prozorov überzeugend, »the possibility of redemption in the here and now, any moment in time being a potential *kairós* of a radical break«[49].

Agambens Kritik an Derrida, Scholem und Adorno funktioniert unter einem ähnlichen Gesichtspunkt: Gegen Betrachtungsweise und Aufschub setzt er ein messianisches Denken, in dem sich hier und jetzt etwas ereignet. Dann hängt die Antwort auf die Frage, ob das Denken von Adorno oder Derrida Agambens Kritik gemäß tatsächlich nichtmessianisch oder blockiert-messianisch ist, von der jeweils vorausgesetzten Definition ab. Christlich-theologisch wichtiger ist allerdings der Hinweis auf die *Spannung*, die sich in den jeweiligen Gegenüberstellungen Agambens artikuliert und die christliche Theologie, mit Agamben, ans *Jetzt* und gleichzeitig, mit Adorno und Derrida, im Modus einer wie auch immer zu materialisierenden Hoffnung an das noch Ausstehende der messianischen Erlösung verweist – an das, mit Adorno, messianische Licht, dessen unbeschatteter Schein zu erhoffen bleibt. In dieser Spannung vollzieht sich messianisches Leben.

---

48 Vgl. im Übrigen die Argumentation in Agambens *Archäologie des Befehls*, in der er mit der »anarchische[n] Interpretation« Reiner Schürmanns und der »demokratische[n] Interpretation« Derridas zwei unterschiedliche Weiterentwicklungen von Heideggers Denken unterscheidet und in einer Parenthese anschließt: »Mich hat die Anarchie seit jeher mehr angezogen als die Demokratie, doch natürlich steht es jedem frei, darüber zu denken, wie er will«, AdB 245.

49 Prozorov, Redemption, 166.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.1.d) Messianische *katárgēsis* – das paulinische Verhältnis zum Gesetz

Die bisherigen Überlegungen dieses Kapitels haben anhand von *Mittel ohne Zweck* und *Homo sacer* verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Messias und Gesetz skizziert. Dabei wurde auf die weit gefasste Definition des Gesetzesbegriffs in *Homo sacer* verwiesen. Für diesen Aspekt lässt sich ein Bezug zu Paulus rekonstruieren, denn Jacob Taubes, auf den sich Agamben in seinem Römerbriefkommentar häufig bezieht, hat auf die Ambivalenz des paulinischen *nómos*-Begriffs hingewiesen: »Ich bin dazu nicht befugt […], bei Paulus auseinanderzuhuddeln, was er meint, wenn er ›Gesetz‹ sagt. Meint er die Thora, meint er das Weltgesetz, meint er das Naturgesetz? Es ist alles in allem. Aber das ist nicht Paulus' Fehler, das liegt an der Aura«[50]. Agamben zitiert diese Einschätzung von Taubes nicht explizit, könnte sich aber auf sie beziehen, zumal der im Römerbriefkommentar verwendete Begriff des *Vor-Rechts* eine mögliche Begründung für die These von Taubes bedingt. Wie zitiert erwähnt Agamben in *Homo sacer* zur Illustration der »messianischen Aporien des Gesetzes« (HS 67/65) neben dem Sabbatianismus auch den Römerbrief. Das entsprechende Theoriestück liefert er in *Die Zeit, die bleibt* ausführlich nach – wobei er, sprachlich konsequent, beim »aporetische[n] Charakter (*carattere aporetico*) der Paulinischen Erörterung zum Problem des Gesetzes« (Zdb 105/88) ansetzt. Wie im Folgenden nachgezeichnet wird, nehmen seine Überlegungen zum Gesetz in den paulinischen Briefen Motive der bisher referierten Überlegungen auf und variieren sie, sodass eine kompliziertere Verhältnisbestimmung vorgenommen wird. Vor allem ermöglichen Agambens Überlegungen zur *Potenz* des Gesetzes einen Rückbezug auf das zweite Kapitel dieser Untersuchung: Auch bei der Diskussion in *Die Zeit, die bleibt* geht es nicht um Zerstörung oder Ersetzung des Gesetzes, sondern um eine bestimmte Praxis, für die die *Entschöpfung* eine theoretische Vorstufe darzustellen scheint: die *Deaktivierung* des Gesetzes.

III.1.d.a) Zur Deaktivierung des Gesetzes

Agambens Untersuchung des Verhältnisses von Messias und Gesetz bei Paulus stützt sich auf dessen Sprachgebrauch: Zentral ist das Verb, das Agamben als »Schlüsselbegriff im messianischen Vokabular des Paulus« (Zdb 109) beschreibt, nämlich das Verb *katargeín*, das mit *unwirksam machen* oder mit *de-akt-ivieren* übersetzt werden kann. Damit ist bereits terminologisch das Verhältnis von Akt (*enérgeia*) und Potenz (*dýnamis*) aufgerufen: Denn *katargeín* bezeichne, so präzisiert Agamben, »den Ausgang aus der *enérgeia*, aus dem Akt« (Zdb 110) – und dieser Bezug läge umso näher, als Paulus »die typisch griechische Opposition von *dýnamis*/*enérgeia*, auf die er mehrere Male anspielt, bestens kennt« (Zdb 110). Damit erweisen sich die einzelnen Aspekte von Agambens messianischem Diskurs nochmals als untereinander eng verbunden: Im ersten Kapitel dieser Untersuchung wurde gezeigt, wie Agamben Scholems These über die Zeit des inversiven Waw als messianische Zeit mit Benjamins Eingedenken und der Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem verbindet (vgl. Kapitel I.3.e); im zweiten Kapitel wurde untersucht, wie Agamben im Bartleby-Text das Eingedenken als

50 Taubes, Die politische Theologie des Paulus, 37; vgl. auch seine These, dass der Römerbrief als politische Theologie, das Präskript als eine »politische Kampfansage« zu verstehen sei, ebd., 27.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein »Emporheben zur Potenz« (B 63) oder eine Wiederherstellung der Möglichkeit für die Vergangenheit entwickelt. Entsprechend ruft er seine Überlegungen zu Scholem – »analog« – auch für das Verhältnis von *dýnamis* und *enérgeia* ab:

> »Das Messianische bewirkt in diesem Verhältnis nun eine Inversion, die derjenigen analog ist, die Scholem mit dem konversen *Waw* beschreibt: So wie durch diesen [sic] nämlich das Unabgeschlossene abgeschlossen und das Abgeschlossene unabgeschlossen wird (*l'incompiuto diventa compiuto e il compiuto incompiuto*), geht hier die Potenz in den Akt über und erreicht sein *telos* nicht in der Kraft und im *ergon*, sondern in der *asthéneia*, in der Schwäche (*la potenza passa all'atto e raggiunge il suo* telos *non nella forma della forza e dell'*ergon, *ma in quella della* asthéneia, *della debolezza*)« (Zdb 110/92f).

Wie oben anhand der Überlegungen zu Aristoteles skizziert, wird auch hier die Potenz-nicht-zu beim Übergang in den Akt nicht abgeschafft, sondern in ihm vielmehr vollendet; ihr *telos* liegt nicht im *ergon*, nicht in der Verwirklichung, der die Potenz untergeordnet bliebe, sondern in dem paulinischen Begriff der *Schwäche*. Auch hier wird vorausgesetzt, dass die Potenz in irgendeiner Weise *als Rest bleibt* und im verwirklichten Werk – hier im Modus der *Schwäche* – anzugeben ist: Für Agamben erschöpft sich demgemäß »die messianische Potenz nicht in ihrem *ergon* (*non si esaurisce nel suo* ergon), sondern bleibt in ihm in Form der Schwäche potent (*ma resta in esso potente nella forma della debolezza*)« (Zdb 111/93). Die Überlegungen zu Paulus können so als Variation der Diskussion des aristotelischen Verhältnisses von Akt und Potenz gelesen werden. So wie die *Entschöpfung* als Praxis entwickelt wurde, die Potenz der Vergangenheit wiederherzustellen, so kann, analog, die messianische Deaktivierung, die *katárgēsis*, sich auf die im Werk *bleibende* Potenz beziehen, indem sie das Verwirklichte de-akt-iviert. Erneut geht es nicht um eine Zerstörung des Gesetzes, der Vergangenheit, des Werkes, sondern um eine bestimmte Relation dazu, die die jeweils nicht erschöpfte, sondern bleibende Potenz betrifft.

Für die Potenz des *Gesetzes* ist der Begriff der *epangelía*, der Verheißung, einschlägig: Agamben beschreibt diese im Sinne eines »promissorischen Element[s] des Gesetzes« im Gegensatz zum präskriptiven oder »normativen« (Zdb 108) Element. Das Gesetz im Sinne einzelner Vorschriften könne daher der Verheißung nicht als ein vollkommen anderes Element entgegengestellt werden. Vielmehr zeige, so Agambens weitreichende These, die Gegenüberstellung von Verheißung und Glaube einerseits und Gesetz andererseits im paulinischen Text »eine Opposition im Innern des *nomos* selbst« (Zdb 108) an. Auf diese Weise sei der paulinische *Glaube* nicht *gegen* das Gesetz gerichtet und installiere kein neues, alternatives Gesetz, sondern artikuliere vielmehr einen *Bezug* zum Gesetz.[51] Entsprechend erscheint die paulinische *katárgēsis* nicht als Vernichtung des

51 Vgl. die ausführliche Lektüre der Argumentation Agambens bei Geulen, Gründung und Gesetzgebung, v.a. 64ff. Geulen untersucht die Pauluslektüren von Agamben und Badiou vor allem im Hinblick auf die Frage danach, was Paulus *begründet* und weist unter anderem darauf hin, dass Agamben Gesetz und Glauben nicht gegeneinander setzt, sondern die Opposition ins Gesetz selbst verlagert, vgl. ebd., 64. Dann ginge es bei Agambens Paulus nicht, wie bei Badiou, um eine »radikal[e] Subjektivierung des Gründens«, ebd., sondern um ein *messianisches* Verhältnis zu etwas bereits Gegründetem. Für die Frage nach der Gründung weist Geulen nach, dass Agambens Fas-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetzes, sondern bezieht sich auf ein Element des Gesetzes, das Agamben unter Rückgriff auf das Verhältnis von Akt und Potenz deutet:

> »Das ist die Bedeutung des Verbs *katargeín*: So wie im *nomos* die Potenz der Verheißung in Werke und verbindliche Vorschriften übertragen worden ist, so macht nun das Messianische diese Werke un-wirksam und gibt sie der Potenz in Form der Untätigkeit und der Unwirksamkeit zurück (*il messianico rende queste opere in-operanti, le restituisce alla potenza nella forma dell'inoperosità e dell'ineffettività*). Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes (*Il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge*)« (Zdb 111/93).

Wie bei Bartleby geht es auch hier darum, die Werke, die Akte, der Möglichkeit *zurückzugeben*, also eine Relation zu ihnen herzustellen. Dafür dürften die Präfixe in den Formulierungen zumal im italienischen Original stehen: Die *Untätigkeit* (*inoperosità*) bezieht sich auf die *opere*, die Werke, und die *Unwirksamkeit* (*ineffettività*) auf die Wirksamkeit – ein Aspekt, der, wie bereits erwähnt, in *Opus Dei* mit der Kritik an der Ontologie der Effektivität ausgearbeitet wird: Die paulinische *katárgēsis* ist entsprechend *Deaktivierung* (*disattivazione*) des Gesetzes.[52] Über den paulinischen Bezug kann Agamben die oben erwähnte Doppelung von *Erfüllung* (*compimento*) und *Aufzehrung* (*consumazione*) (vgl. z.B. HS 68/67) des Gesetzes genauer bestimmen. Blieb der Begriff der *Aufzehrung* in *Homo sacer* eher unklar, wird er hier mit der *Deaktivierung* als *Erfüllung* präziser gefasst. Denn der Messias, so argumentiert Agamben, mache den *nomos unwirksam*, indem er ihn »aus dem Werk entläßt und ihn der Potenz zurückgibt« (*lo fa uscire dall'opera e lo restituisce così alla potenza*) (Zdb 112/93): Die messianische Deaktivierung *restituiert* die Potenz des Gesetzes. So kann der Messias im Verhältnis zum Gesetz »*telos*, d.h. zugleich dessen Ende und Vollendung sein. Es ist nur dann möglich, das Gesetz zu erfüllen, wenn es zuerst der Unwirksamkeit der Potenz zurückgegeben worden ist (*restituita all'inoperosità della potenza*)« (Zdb 112/94). Allerdings ist zunächst nicht evident, *wie genau* diese Rückgabe des Gesetzes an die Potenz konkret zu beschreiben ist: Die bisherigen Überlegungen haben verschiedene Paradigmen für eine retrograde Wiederherstellung der Potenz behandelt; im Folgenden werden, spezifisch für das Verhältnis zum Gesetz, weitere Paradigmen vorgestellt. Von besonderer Bedeutung ist, wie zu zeigen ist, die Doppelung

---

sung des Messianischen Gründung und Widerrufung eng aneinander koppelt: Beide müssten, anders als traditionell üblich, zusammengedacht werden, denn »[d]ie Gründung bleibt unvollständig ohne die Vollendung, und die Vollendung muß die Gründung sowohl bewahren als auch widerrufen«, ebd., 66. Das Messianische stellt sich so als widerrufende, zur Potenz zurückführende und auf diese Weise vollendende Relation zum konkret Gegründeten dar, vgl. Zdb 117/98: »[E]igentlich messianisch und *historisch* ist die Vorstellung, wonach Vollendung nur dann möglich ist, wenn sie die Gründung wiederaufnimmt und widerruft«, Hervorhebung im Original.

52 Vgl. auch Agambens Untersuchung von Heideggers Analyse der Langeweile, die ebenfalls von der Deaktivierung zur Potenz führt: »Was erstmals in der Deaktivierung, im *Brachliegen** der Möglichkeit als solchen erscheint, ist also der Ursprung selbst der Potenz und somit auch des *Daseins*, d.h. des Seienden, das in der Form des Sein-Könnens existiert«, O 76. Analog wird hier der doppelte Modus der Potenz auch in der Form einer »Nicht-Potenz, einer Impotenz«, ebd., unterstrichen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von *Studium* und *Spiel*, die als sowohl theoretische wie praktisch-experimentelle[53] Arten des Umgangs mit je faktisch Gegebenem entwickelt werden.

Im Anschluss an seine Überlegungen zur messianischen *katárgēsis* unterbreitet Agamben außerdem die These, dass auch die Hegel'sche *Aufhebung*, vermittelt über Luthers Übersetzung von Röm 3,31, eine Variante der *katárgēsis* darstelle: »Ein genuin messianischer Begriff, der die Verwandlung des Gesetzes durch die Potenz des Glaubens und der Verheißung ausdrückt, wird so zum Schlüsselbegriff der Dialektik« (Zdb 113/95).[54] Hier interessiert weniger die Frage, ob diese genetische Hypothese zur Hegel'schen Terminologie einleuchtet, als mehr die Tatsache, dass Agamben von ihr aus die »ganze Moderne« als eine »intensive hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Messianischen (*un corpo a corpo ermeneutico col messianico*)« (Zdb 113f) bezeichnen kann: Dann ist die These über Hegels *Aufhebung* als paulinisch beeinflusster Begriff nicht lediglich Zitatrekonstruktion, sondern bedingt zugleich die theoretische Möglichkeit, die *ganze Moderne* messianisch gegenzulesen:[55] Wie bereits gezeigt betrifft das mit explizitem Bezug zu Hegel etwa die messianisch formulierte Kritik an Derrida (vgl. Kapitel III.1.c.d), denn Agamben bringt zugleich seine eigene Deutung der *katárgēsis* gegen Hegel in Stellung. Dies ist, erneut, zeittheoretisch einschlägig: Während Hegel das messianische *plḗrōma* ans Ende eines geschichtlichen Prozesses verlagere, ist das Messianische in Agambens Interpretation vielmehr

> »genau die Leerstelle, durch die man die Zeit ergreifen und unsere Zeitvorstellung vollenden und enden lassen kann (*il varco attraverso cui è possibile afferrare il tempo, compiere e far finire la nostra rappresentazione del tempo*). Die in der messianischen *katárgēsis* unwirksam gewordene Thora ist nicht in einen unendlichen Aufschub und in eine endlose Verschiebung eingespannt – sie findet darin vielmehr ihr *plḗrōma* (*la* Torah *resa inoperosa non è presa in un differimento e in una dislocazione infinita – essa trova, piuttosto, il suo* plḗrōma)« (Zdb 114/96).[56]

53 Vgl. die Bemerkung von Adam Kotsko bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 244.

54 Dass Röm 3,31 die *katárgēsis* abzulehnen und daher der vorgelegten Deutung zu widersprechen scheint, räumt Agamben ein, vgl. Zdb 112, liest diese paulinische Stelle in der Folge aber als *Konkretisierung* durch etymologische Präzisierung und schließt daher: »Was deaktiviert ist, was aus der *enérgeia* entlassen wird, wird deswegen nicht vernichtet, sondern bewahrt und zu seiner Vollendung festgehalten«, ebd.

55 Vgl. Parsley, Paul, 149, der überzeugend darauf hinweist, dass Agambens Rekonstruktionen paulinischer Konzepte nicht nur bei Hegel oder Benjamin, sondern ähnlich auch bei Weber, Marx oder Heidegger, auch dazu dienen, die philosophische Tradition des Westens mit Paulus kritisch lesen zu können: Paulus ist dann theoretische Ressource für Agambens kritisches Projekt.

56 Vgl. zu dieser Passage die überzeugende Überlegung von Erwin Dirscherl, der sie zeittheoretisch und mit Verbindung zum durch das *hōs mē* dislozierten Subjekt liest: »Die messianische Leerstelle ist als offener Raum unseres Handelns und Entscheidens zu verstehen, der durch die Enteignung, durch die Dislokation des Subjekts entsteht. Diese Leerstelle wird durch den Messias und durch uns gefüllt und doch bleibt sie stets unverfügbar eröffnet, offen für unser verändertes und veränderndes Handeln. Die Leere ist ein Zwischen(-Raum), in dem die Zeit geschieht, in dem sich die messianisch-operative und chronologische Zeit nicht nur äußerlich, sondern innerlich berühren, ohne zusammenzufallen«, Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 161.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das bedingt die Vorstellung, dass das *plḗrōma* des Gesetzes jeweils jetzt messianisch zu ergreifen, das Gesetz jeweils jetzt zu vollenden ist. So deutet sich eine weitere Möglichkeit an, messianische Zeit zu erfahren: Auch die deaktivierende *katárgēsis*, als Widerrufen einer Gründung oder als messianische Entschöpfung, versetzt in die messianische Zeit. Agamben erweitert dies in der Folge und diskutiert zwei Aspekte, die für die vorliegende Untersuchung als Rekursionen auf bereits behandelte Themen von Interesse sind: Erstens beleuchtet er auch im Römerbriefkommentar die Auswirkungen der *katárgēsis* auf das Gesetz im Vergleich mit dem Begriff des Ausnahmezustands; zweitens interpretiert er, unter Bezug auf Schmitt, die Figur des *katéchōn* aus dem Zweiten Thessalonicherbrief.

III.1.d.b) Der Messias und der Ausnahmezustand, zweiter Rekurs

In den Überlegungen zu *Homo sacer* wurde verfolgt, wie Agamben den messianischen Diskurs und den mit Carl Schmitt entwickelten Begriff des Ausnahmezustands anhand der Figur einer Ununterscheidbarkeit von Übertretung und Befolgung des Gesetzes verbindet; außerdem wurde seine Interpretation von Benjamins VIII. These mit der Unterscheidung eines virtuellen und eines wirklichen Ausnahmezustands nachvollzogen. Die Vergleichbarkeit von messianischem Gesetzesbezug und Ausnahmezustand nimmt Agamben auch in *Die Zeit, die bleibt* wieder auf, fasst das Verhältnis jedoch wiederum komplexer. Auch hier wird allerdings angedeutet, dass ein *messianischer* Ausnahmezustand in gewisser Weise eine Radikalisierung des politisch-philosophisch beschriebenen Ausnahmezustands darstellt.

Methodisch signifikant ist die Formulierung, mit der Agamben die Überlegungen einleitet: Um das Gesetz im Modus der *katárgēsis* zu beschreiben, schlägt er vor, »auf ein epistemologisches Paradigma (*un paradigma epistemologico*) zurückzugreifen« (Zdb 118/98), nämlich die *Ausnahme*. Was zunächst als Paradigma eingeführt wird, erhält in der Folge eine andere Funktion innerhalb des Textes:

> »Im messianischen Zustand des Glaubenden radikalisiert Paulus die Situation des Ausnahmezustands (*radicalizza la condizione dello stato di eccezione*), in dem sich das Gesetz in der Abwendung anwendet und weder innen noch außen mehr kennt. Dem Gesetz, das sich anwendet, indem es sich abwendet, entspricht nun eine Geste – der Glaube –, die es unwirksam macht und zu seiner Erfüllung führt (*che la rende inoperosa e la porta al suo compimento*)« (Zdb 120f/100f).

Anschließend führt Agamben die Beziehung der Paradigmen noch enger, indem er von einem »messianischen Ausnahmezustand« (*stato di eccezione messianico*) (Zdb 121/101) spricht. Auch hier werden zwei Ausnahmezustände unterschieden, wird aus dem Paradigma implizit eine Gegenüberstellung des Schmitt'schen Begriffs mit einem messianischen Ausnahmezustand, die der Unterscheidung der Scholem und Benjamin zugeschriebenen Interpretationen in *Homo sacer* entspricht: Die paulinisch-messianische Radikalisierung des Ausnahmezustands erhält das Gesetz nicht mehr im Zustand seiner *Geltung ohne Bedeutung*, sondern realisiert im Modus der Deaktivierung dessen *Erfüllung*. Insofern kann Agamben das Messianische als Überbietung des mit Schmitt eingeführten Ausnahmezustands deuten und schreiben: »Das messianische *plḗrōma* des Gesetzes ist eine *Aufhebung* des Ausnahmezustandes, eine Verabsolutierung der *katárgēsis*« (*Il* plḗ-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rōma *messianico della legge è una* Aufhebung *dello stato di eccezione, un'assolutizzazione della* katárgēsis) (Zdb 122/102).

Theologisch wird dabei die Frage virulent, wer *Subjekt* dieser Deaktivierung ist: Die oben zitierte Formulierung spricht davon, dass der *Glaube* als spezifische Geste die *katárgēsis* des Gesetzes durchführe (vgl. Zdb 121); an anderer Stelle argumentiert Agamben explizit, dass »der Messias den *nomos* unwirksam macht« (Zdb 112). Wiederum in einer anderen Passage spricht er allgemeiner vom *Messianischen*, das im Verhältnis von Akt und Potenz eine Inversion durchführe (vgl. Zdb 110) – und schließlich scheint auch Paulus selbst Subjekt der Deaktivierung zu sein, wenn Agamben schreibt, dass *Paulus* das Gesetz auf dem Weg seiner Unterteilung »unwirksam und unausführbar gemacht hat« (Zdb 122). Die verschiedenen Formulierungen stehen für eine gewisse Offenheit in der Frage, *wer* die *katárgēsis* realisiert: So fragt sich erneut, wie das Messianische im Sinne des messianischen Lebens oder Handelns mit einer messianischen Figur verbunden ist – und ob und vor allem *warum* ein messianisches Ereignis wie die Auferstehung theoretisch vonnöten ist, um dieses Leben führen zu können. Auch hier dürfte es naheliegen, dass Agamben mit dem Messianischen eine je vom Glaubenden zu vollziehende Praxis beschreibt: Wer im Messias lebt, zur messianischen Gemeinschaft gehört, kann Messianisches vollziehen und erfahren.

Dabei bleibt aber, nochmals, unterbestimmt, ob solche messianischen Handlungen in der messianischen Zeit *aufgrund* des messianischen Ereignisses in privilegierter Weise möglich sind – wobei dann zu klären wäre, wie genau der Messias diese Möglichkeit einräumt –, oder ob umgekehrt solche Praxis das Messianische allererst *erhandelt*: Analog war weiter oben für die Auslegung von Kafkas Parabel mit Vivian Liska die Frage gestellt worden, ob die Herstellung des wirklichen Ausnahmezustands Konsequenz oder Bedingung der Ankunft des Messias ist. Diese Frage wird in Agambens Kommentar zur Figur des *katéchōn* nochmals komplizierter gestellt. Offenbar kann sie je nach Lektüreperspektive unterschiedlich beantwortet werden: Im theologischen Paradigma wird man die messianischen Handlungen dem Messias zuordnen oder mindestens die These vertreten, dass ein Bekenntnis zum messianischen Ereignis ein messianisches Leben ermöglicht. Vom Paradigma der historischen Zeit aus gesehen würde die Zuordnung genau umgekehrt verlaufen: Wer die Deaktivierung der Gesetze, die *katárgēsis* der geltenden Ordnung durchführt, setzt Handlungen, die als messianisch bezeichnet werden können, ohne dafür ein messianisches Ereignis voraussetzen zu müssen. Fraglich ist damit, ob und wie ein messianisches Ereignis die entsprechende *katárgēsis* des Gesetzes bereits durchgeführt hat, oder ob sie jeweils neu zu vollziehen ist – und sei es lediglich in der messianischen Verrückung der eigenen Weltsicht, die die Unwirksamkeit des Gesetzes erkennt, also in dieser Hinsicht: *realisiert*.

III.1.d.c) Der Messias und der *katéchōn*, zweiter Rekurs

Ist die Deaktivierung des Gesetzes durch das messianische Ereignis bereits vollzogen? Und gibt es etwas, das die damit realisierte *katárgēsis* verdeckt oder verbirgt? Oder wäre die entsprechende Unwirksamkeit des Gesetzes messianisch jeweils neu zu erhandeln? In *Die Zeit, die bleibt* rekurriert Agamben auf die Figur des *katéchōn* aus dem Zweiten Thessalonicherbrief, die er bereits in seinem Vortrag über das Ende des Gedichts er-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wähnt (vgl. oben Kapitel I.3.f). Seine Ausführungen im Römerbriefkommentar untersuchen mit Bezug auf Carl Schmitt die Frage, ob die Figur des *katéchōn* zur Rechtfertigung staatlicher Macht dienen kann. Vor der Wiederkunft Christi müsse, so Paulus im Zweiten Thessalonicherbrief, der »Mensch der Gesetzwidrigkeit«, der »Widersacher« (2Thess 2,3f), erscheinen. Paulus spricht jedoch auch von einer nicht näher bezeichneten Figur, von jemandem oder etwas, der oder das den Menschen der Anomie gegenwärtig noch aufhält (vgl. 2Thess 2,6f). Die »geheime Macht der Gesetzwidrigkeit« (2Thess 2,7) sei zwar bereits am Werk, aber sie werde noch zurückgehalten – nämlich durch den »Aufhalter«, den *katéchōn*. Dieser *katéchōn* verschiebt einerseits die Wiederkunft Christi in die Zukunft, verhindert aber andererseits die Ausbreitung der Gesetzwidrigkeit, der Anomie, und sei, so referiert Agamben, in einer von Tertullian bis Schmitt reichenden Traditionslinie mit der staatlichen Macht identifiziert worden (vgl. Zdb 123f). Gegen diese Tradition setzt Agamben eine kompliziertere Interpretation des paulinischen Textes, die auf die Überlegungen zur *katárgēsis* zurückgreift und davon ausgeht, dass der *katéchōn* nicht etwa den *ánomos* zurückhält, sondern dass sich beide Begriffe vielmehr auf die gleiche Macht beziehen.[57]

Für Agamben bezeichnet der Begriff *Gesetzlosigkeit* im paulinischen Text nämlich keine Situation allgemeiner Anarchie, sondern konkret den »Zustand des Gesetzes in der messianischen Zeit« (Zdb 125/104): Der *nomos* ist in der messianischen *katárgēsis* unwirksam – und insofern *ánomos*. Weil diese Anomie messianisch bereits realisiert ist, hat der *katéchōn* in Agambens Interpretation keine *aufhaltende*, sondern eine *verbergende* Funktion: Er ist dafür verantwortlich, dass das Geheimnis der Anomie aus dem paulinischen Text Geheimnis *bleibt*. Demgemäß kann er mit jeder konkreten Macht identifiziert werden, die die Erkennbarkeit der messianischen Deaktivierung zu unterbinden versucht:

> »Das *katéchōn* ist also die Kraft – das Römische Reich, aber auch jede weitere konstituierte Macht (*ogni autorità costituita*) –, die die *katárgēsis* – also jenen Zustand tendenzieller Anomie, der das Messianische kennzeichnet – verhindert und verdeckt und die die Enthüllung des ›Geheimnisses der *anomía*‹ verzögert (*in questo senso, ritarda lo svelamento del ›mistero dell'*anomía‹)« (Zdb 125/104).

In der messianischen Zeit werde, so Agamben, die »Unwirksamkeit des Gesetzes und die substantielle Illegitimität jeder Macht« (Zdb 125/104) offenbar – und gerade diese Anomie verdecke die Macht, indem sie selbst als ihr eigener *katéchōn* wirke. Dass dabei explizit *jede weitere konstituierte Macht* angesprochen wird, korrespondiert der oben zitierten These von Taubes, dass der paulinische *nomos*-Begriff in verschiedenen Kontexten funktioniert. Wenn aber Paulus in Agambens Interpretation mit dem *ánomos* und dem *katéchōn* zwei verschiedene Begriffe einführt, die letztlich das gleiche bezeichnen,

57 Vgl. zum *katéchōn* mit Bezug auf Schmitt auch Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve 1987, 21f und 73; vgl. Agambens Überlegungen in *Herrschaft und Herrlichkeit*, in denen er bei Schmitt und Erik Peterson jeweils einen *katéchōn* identifiziert: »Schmitt meint, dieses retardierende Element im Kaisertum erkennen zu können, Peterson in der Weigerung der Juden, an Christus zu glauben«, HH 20f, vgl. ÖT 23f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss Agamben eine Art Offenbarung dazwischenschalten, die er als die »letzt[e] Enthüllung« (Zdb 125/104) fasst: Das *Geheimnis der Anomie* muss aufgelöst werden, sodass jede Macht als messianisch gesetzlos gewordene erscheint. Damit wird eine Variation auf die Figur der beiden Ausnahmezustände vorgenommen: Der virtuelle Ausnahmezustand entspricht so dem wirklichen, messianischen Ausnahmezustand im Zustand seiner Verschleierung. Messianisch wäre es dann, die bereits wirksame Gesetzlosigkeit zu offenbaren und zu exponieren.[58]

Auf diese Weise kann der *katéchōn* keine staatliche Macht als Unterbindung der Gesetzlosigkeit begründen: Vielmehr verbirgt er, was messianisch offenbar werden muss. Allerdings bleibt unklar, worin die Offenbarung des Geheimnisses der Anomie besteht, wie also der entsprechende »Schleier aus dem Weg geräumt« (Zdb 125) werden könnte: Hier wird die *katárgēsis* des Gesetzes – und zwar prononciert aller Gesetze, jeder Macht – als *Anomie* gefasst und ist Charakteristikum der messianischen Zeit. Indessen ist sie noch nicht allgemein zu Tage getreten, sodass das Messianische in der Exposition dieser *katárgēsis* zu bestehen scheint. Dies lässt sich auf die Überlegungen zur messianischen Zeit beziehen: Dann kann einerseits in einem messianischen *kairós* die entsprechende Deaktivierung der Macht realisiert werden und sich Messianisches ereignen, dann kann aber umgekehrt auch die messianische Zeit von der Deaktivierung her gedacht werden: Wann immer eine *katárgēsis* realisiert oder exponiert wird, wird messianische Zeit performiert. Erneut scheint es also um eine Relation zu gehen – diese allerdings ist hier weniger praktisch-experimentell als mehr theoretisch, als Erkenntnis von Verborgenem, gefasst. Anders gesagt: Deutlich wird sie weniger durch *Spiel*, als mehr durch *Studium*.

III.1.e) Studium und Spiel – Deaktivierung und anderer Gebrauch

In *Stato di eccezione*[59], einem Buch, das im Jahr 2003 als erster Teilband des zweiten Teils von *Homo sacer* publiziert wurde, diskutiert Agamben die Frage nach dem Verhältnis zum Gesetz ebenfalls unter Verweis auf den Messias und unter Rekurs auf wiederum andere Paradigmen. Dabei greift er unter anderem auf Benjamins Kafka-Essay zurück: Doktor Bucephalus, der *neue Advokat* aus Kafkas gleichnamiger Erzählung, scheint keine Gesetze mehr anzuwenden, sondern lediglich die Gesetzbücher zu studieren. In Agambens Interpretation steht er für einen möglichen Gebrauch des Rechts jenseits

58 Vgl. auch die Auslegung von 2Thess in Agambens Text *Mysterium iniquitatis*, die auf die Überlegungen im Römerbriefkommentar zurückgreifen dürfte: Auch hier argumentiert Agamben, dass der Messias eine »mit der messianischen Zeit identische Zone der Anomie schafft«, GdB 51, die wiederum der *katéchōn*, hier interpretiert als »das Reich, die Kirche, jede rechtlich verfasste Autorität«, ebd., verbirgt. Auch hier wird die Auflösung des Geheimnisses angedacht: »Mit der Enthüllung dieses Geheimnisses wird sichtbar, was die messianische Zeit charakterisiert: die Unwirksamkeit des Gesetzes und die wesentliche Illegitimität jeder Macht«, GdB 52.

59 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*. Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle AZ und Seitenangabe im Fließtext zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die Ausgabe: *Stato di eccezione.* Homo sacer, *II*, *1*, Turin: Bollati Boringhieri 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner konkreten Umsetzung, für ein *Studium*, das die Gesetzbücher nur mehr liest. Das Bild eines zwar nicht abgeschafften, aber auch nicht ausgeübten Gesetzes wurde oben im Kontext von Agambens mit messianischer Konnotation entwickelter *Idee des Studiums* bereits erwähnt (vgl. Kapitel II.1.a). In *Ausnahmezustand* stellt Agamben anhand des über Benjamin vermittelten Rekurses auf den neuen Advokaten die Frage, ob und in welcher Form sich das Gesetz auch jenseits seiner Anwendung erhalte, und kann von da aus auf den paulinisch-messianischen Diskurs schließen (vgl. AZ 76). Auch hier steht der messianische Diskurs in Verweisungszusammenhängen: Einerseits wird er als *Entsprechung* zu dem Problem eingeführt, das Benjamin im Kafka-Aufsatz behandle, andererseits nennt Agamben mit der marxistischen Tradition ein weiteres Paradigma, das Benjamins These über die klassenlose Gesellschaft als Säkularisierung der messianischen Zeit Rechnung tragen dürfte.[60] So werden paulinischer und marxistischer Diskurs im Rahmen der Benjamininterpretation verbunden:

> »Die Schwierigkeit, der Benjamin sich hier stellt, entspricht (*corrisponde*) einem Problem, das sich mit folgenden Termini formulieren läßt (tatsächlich ist es das erste Mal im Urchristentum formuliert worden und ein zweites Mal in der marxistischen Tradition) (*una prima volta nel cristianesimo primitivo e una seconda nella tradizione marxiana*): Was passiert mit dem Gesetz nach seiner messianischen Erfüllung (*dopo il suo compimento messianico*)? (Es ist dies die Kontroverse, in der Paulus den Juden seiner Zeit gegenübersteht.) Und was passiert mit dem Recht in der klassenlosen Gesellschaft?« (AZ 76/82).

Benjamins Deutung von Kafkas neuem Advokaten gebe, so Agamben, Antwort auf diese Fragen. Dem Doktor Bucephalus wird das Recht zum Objekt einer Praxis, die nicht mehr in dessen Anwendung besteht, aber die Pforte zur Gerechtigkeit darstellt: Sein Studium der alten Gesetzbücher ist nicht Zerstörung des Gesetzes, sondern vielmehr die »Deaktivierung und Untätigkeit des Rechts« (*la disattivazione e l'inoperosità del diritto*); eine Tätigkeit also, die »einen anderen Gebrauch vom Recht« (*cioè un altro uso di esso*) (AZ 77/83) macht als den üblicherweise vorgesehenen. Mit dem *anderen Gebrauch* wird ein weiterer Begriff aus der eingangs zitierten Begriffsbestimmung des Messianischen verwendet, der in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung genauer zu behandeln ist.

Einen anderen Gebrauch exponiert in Agambens Text neben dem Studium des neuen Advokaten auch ein weiteres Paradigma: Kafkas Figuren versuchten nämlich, so Agamben ohne genauere Referenz, die spezifische Form des Gesetzes im Ausnahmezustand »zu studieren und zu deaktivieren, mit ihr zu ›spielen‹«[61] (*di ›studiarla‹ e disattivarla, di ›giocare‹ con essa*) (AZ 77/83). Auch das Spiel hat etwas *Befreiendes*: Es befreit Gegenstände von »ihrem angestammten Gebrauch« (*uso canonico*) (AZ 77/83). Wie die

60 Vgl. nochmals die zusätzliche These im Handexemplar der *Thesen* bei Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 42.

61 Dass die Praxis des Spiels in der deutschen Übersetzung mit Anführungszeichen versehen ist, suggeriert eine Hervorhebung dieses Begriffs; wie ersichtlich stehen allerdings im italienischen Original sowohl das Spielen als auch das Studieren in Anführungszeichen.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entschöpfung die Möglichkeiten – und im Paradigma der Erinnerung wohl auch: Deutungsmöglichkeiten – der Vergangenheit betrifft, ist mit dem Spiel ein Modus benannt, einen potenziellen Gebrauch jenseits kodifizierter Vorgaben zu erproben.[62] Studium wie Spiel erscheinen so als Paradigmen einer anderen Relation zu ihren Objekten, in der die Objekte selbst gleich bleiben, aber durch die Praxis ihres Gebrauchs so verrückt werden, dass sich die Sicht auf sie ändert.

Das Studium wird dabei nicht explizit als messianische Praxis entwickelt; die entsprechende Passage verweist lediglich auf die paulinische Frage nach dem Zustand des Gesetzes nach seiner Erfüllung, die zudem mit dem Verweis auf die marxistische Tradition gekoppelt ist. Der engen Verbindung der Paradigmen entspricht aber, dass Agamben das Studium des Gesetzes in einem späteren Text explizit dem Messianischen zuordnet:

> »Nun wird deutlich, daß das Motiv des nicht mehr angewandten, sondern studierten Gesetzes (*legge non più applicata, ma studiata*), das in den Romanen Kafkas mit dem der beharrlich untätigen Beamten-Engel einhergeht, dem Bereich des Messianischen angehört (*mostra qui la sua pertinenza messianica*)« (HH 200/185).

Studium und Spiel als Paradigmen eines anderen Gebrauchs können erstens, wie Adam Kotsko nahelegt, als eher theoretische und eher praktische Relation verstanden werden.[63] Sie sind aber zweitens auch selbstreferenziell lesbar: So wie Entschöpfung als Lektürepraxis und damit auch als Rezeption von Texten verstanden werden kann, so wie oben die These vorgeschlagen wurde, dass Agamben die Inversion von Abgeschlossenem und Unabgeschlossenem selbst performiert – so ist, wie Kotsko und Colby Dickinson schreiben, auch die Überlegung möglich, dass Agamben selbst seine Bezugstexte im Modus des Studiums und des Spiels gebraucht und ihre kodifizierten Deutungen deaktiviert.[64] Vor diesem theoretischen Hintergrund dürften Studium und Spiel drittens auch Paradigmen zur Rezeption von Agambens eigenen Texten sein: Sie öffnen sich darauf, dass sie durch Studium und Spiel anders gebraucht – oder: entschöpfend rezipiert – werden. Dann geht es in ihnen nicht um eine Schrift, die Leben wird, sondern um ein Leben, das als Lebensform intelligibel wird.

---

62 Zum Spiel vgl. auch den konzisen Artikel Murray, Alex: *Art. Play*, in: ders./Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 152f. Murray weist, im Rekurs auf *Kindheit und Geschichte*, auf die zeitliche Dimension des Spiels hin: Spiel erscheine als »zeitliche Unterbrechung«, die die »Logik des Kapitals und die Zeitlichkeit, die es bestimmt, deaktiviert«, ebd., 152, Übersetzung: HR. Entsprechend verbindet Murray die Passage über das Spiel in *Ausnahmezustand* mit der messianischen Zeit und deutet das Spiel überzeugend ebenso als *Weg zu* wie auch als *Praxis* der messianischen Zeit, vgl. ebd., 153.

63 Vgl. nochmals Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 244.

64 Vgl. die These bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 9: »There is a real sense in which Agamben's own scholarly approach exemplifies the kind of ›study or play‹ with the Western cultural and political tradition that he is advocating«; konkret für die Theologie formuliert Kotsko ebd., 122, die These, die Theologie, die Agambens Projekt korrespondiere, sei eine »radical theology that critiques the tradition from within so as to suspend its authority and free it for a new use – or for play«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.1.f) Der andere Gebrauch

Die Überlegungen im vorangegangenen Abschnitt dieser Untersuchung haben mit Studium und Spiel Praktiken eines deaktivierenden Gebrauchs skizziert und auf die messianischen Bezüge der Argumentation hingewiesen; in Agambens Römerbriefkommentar wird der *Gebrauch* dezidiert paulinisch-messianisch entwickelt. Entsprechend rekapituliert die eingangs zitierte Begriffsbestimmung des Messianischen, die Agamben gegen Ende seines Kommentars vorlegt, auch diesen Begriff, wenn von einem »freien und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt« (Zdb 151) die Rede ist. Im Folgenden ist zunächst die Argumentation in *Die Zeit, die bleibt* darzustellen; es folgen Überlegungen zur Strategie der Profanierung sowie zu Agambens Untersuchung der Mönchsorden. Dabei interessiert vor allem die Zuordnung von Deaktivierung und Gebrauch: Ist die Möglichkeit eines freien Gebrauchs *Folge* einer – messianischen – Deaktivierung, oder praktiziert der Gebrauch als solcher diese Deaktivierung und wäre daher als messianisch zu qualifizieren?

III.1.f.a) Messianische *klēsis*, messianische *chrēsis* – zum messianischen Gebrauch

Einen paulinisch-messianischen Begriff des Gebrauchs entwickelt Agamben anhand einer Auslegung des Terminus *chrēsis*, konkret des Imperativs »*chrēsai*, ›gebrauche‹« (Zdb 37, vgl. auch GdK 110ff), den Paulus in 1Kor 7,21 verwendet. In Agambens Lektüre verweist dieser Imperativ nicht lediglich auf eine bestimmte Praxis, sondern erscheint vielmehr als die »Definition, die Paulus vom messianischen Leben« (Zdb 37) gibt: Dieses messianische Leben – im Sinne der Lebensform, die dem messianischen Ereignis angemessen ist – realisiert sich mithin im und als ein bestimmter Gebrauch der Dinge und Zustände der Welt. Daher ist die Frage nach dem messianischen Gebrauch konzeptuell in doppelter Hinsicht eng mit der messianischen *Berufung* (*klēsis*) verbunden: Der Gebrauch erscheint als der Modus, in dem die messianische Berufung sich realisiert – während umgekehrt diese Berufung keinen juristischen Zustand, keine neue Identität begründet, sondern wiederum nur *gebraucht* werden kann (vgl. Zdb 37).[65] Wie genau ist die messianische Berufung, die *klēsis*, zu bestimmen? Agamben rekurriert vor allem auf 1Kor 7,17-31 und entwickelt die Berufung als die Struktur einer speziellen Transformation:

> »Die *klēsis* zeigt die eigentümliche Verwandlung an, die jeder juristische und jeder weltliche Zustand erfährt, wenn er mit dem messianischen Ereignis in Verbindung tritt. Es handelt sich also nicht um eine eschatologische Indifferenz, sondern um die Änderung, ja fast um die innere Verschiebung (*quasi dell'intimo spostamento*) jedes einzelnen weltlichen Zustands, wenn er ›berufen‹ worden ist« (Zdb 33/28).

65 Vgl. das Lukrez-Zitat, das *Höchste Armut* als Motto vorangestellt ist: »Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu«, zitiert nach HA 7, also etwa »Das Leben ist keinem zum Eigentum gegeben, sondern allen zum Gebrauch«: Auch das *Leben* ist kein Eigentum, es kann lediglich *gebraucht* werden. Vgl. dazu ausführlicher die Theorie des Gebrauchs in *L'uso dei corpi*: GdK 23-171.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass sich die Berufung als eine *innere Verschiebung* (*intimo spostamento*) der weltlichen Zustände darstellt, ruft die Denkfigur der messianischen Verrückung (*piccolo spostamento*) auf.[66] Dem entspricht, dass die Auswirkung der messianischen Berufung nicht unbedingt öffentlich sichtbar wird, sich nicht unbedingt auf der Bühne der Geschichte vollzieht.[67] Dies bedingt auch, dass die messianische Berufung keine neue Berufung anderen Inhalts an die Stelle einer alten Berufung setzt und keine neue, universal gedachte Identität begründet. Ebenso wenig ist sie als Zerstörung der Zustände der Welt gedacht – sie realisiert sich vielmehr in »Wiederaufnahme derselben faktischen oder juristischen Zustände, *in die* man gerufen wird oder *zu denen* man berufen ist« (Zdb 33, Hervorhebung im Original). Strukturell entspricht dies der Überlegung, dass der Messias weder ein neues Gesetz an die Stelle des alten setzt noch das Gesetz schlichtweg abschafft. Die innere Verschiebung, die die messianische Berufung verursacht, fasst Agamben entsprechend als eine *Widerrufung*, die mit dem je faktischen Zustand koinzidiert:

> »Die Berufung ruft zu nichts und zu keinem Ort: Deswegen kann sie mit dem faktischen Rechtszustand, zu dem jeder berufen wird, zusammenfallen, gerade deswegen aber wird dieser auch ganz und gar widerrufen. *Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung* (La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione)« (Zdb 34/29, Hervorhebung im Original).

Auf diese Weise werden die Zustände der Welt, nochmals, weder messianisch ersetzt noch abgeschafft, weil sich messianische Berufung – im Sinne eines »*Ruf[s] des Rufs*« (chiamata della chiamata) (Zdb 34/28) – auf die je konkrete Berufung bezieht.[68] Die

---

66 Darauf weist auch Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 151f, hin, und zwar wie erwähnt mit Bezug auf Blochs *Spuren*, wobei er diesen Text mit dem *hōs mē* in Verbindung bringt. Den Bezug der *klēsis* auf die messianische Verrückung schlägt implizit auch Dausner, Christologie, 271, vor, wenn er über die messianische Berufung formuliert: »Selbst wenn alles so bliebe wie zuvor, wäre nach dem Auftreten des Messias alles so wie vorher – nur ein bisschen anders«.

67 Dass Agamben insofern Scholems Verständnis des Messianismus, wie es in *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* entwickelt wird, widerspricht, merkt für seine Kafka-Lektüre in *Homo sacer* Liska, The Messiah before the Law, 165, an; vgl. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, 121.

68 Vgl. die Deutung bei Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 149, der diese Passage auf das Selbstbewusstsein hin auslegt, also auf das zeitliche »Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich zu sich selbst verhält«, ebd. Dirscherls Interpretation der Berufung wie der messianischen Zeit fokussiert entsprechend vor allem die Auswirkungen der *klēsis* auf das Selbstverhältnis des Subjekts im Sinne der »Dislokation des Subjekts«, ebd., 150. Sein Ansatz, die »rätselhafte Verdoppelung«, ebd., 149, des *Rufs des Rufs* mit der durch die operative Zeit verursachten zeitlichen Verspätung innerhalb des Subjekts zu erklären, erscheint jedoch weniger einleuchtend. Dirscherl schreibt: »Es wird ein Ruf gehört, der zunächst unmittelbar als Ruf in meine Präsenz hinein ergeht und dann im Nachhinein quasi reflektiert, gespiegelt, als Ruf gehört, zur Sprache gebracht und bedacht wird. […] Der ›Ruf des Rufes‹ kann insofern auch als Verstärkung des Rufes gelesen werden, als ›Nachhall‹, quasi als Echo des Rufes. Der Ruf des Rufes ist das Geschehen des Rufens bzw. Gerufenwerdens in seiner zeitlichen Dynamik«, ebd. Die vorliegende Untersuchung versteht Agambens Formulierung demgegenüber nuanciert anders – aber in Einklang mit den Überlegungen Dirscherls im Anschluss –, nämlich nicht als *Verdoppelung* des Rufs, der gewissermaßen operativ-zeitlich verspätet im Subjekt nachhallt und daher gedoppelt erscheint, sondern als Spannung zwischen der je konkret bereits

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

messianische Berufung ist daher, wie Agamben unter Rückgriff auf den im zweiten Kapitel dieser Untersuchung behandelten Begriff schreibt, »eine allgemeine Potenz, die man gebraucht, ohne je ihr Inhaber zu sein« (Zdb 37/31). Für das messianische Leben im Sinne dieser Widerrufung jeder Berufung identifiziert er wiederum eine »Formel« (*formula*) (Zdb 34/29): Es handelt sich um die paulinische Formulierung *als-ob-nicht* (*hōs mē*) aus 1Kor 7,29-31. Weiter oben wurde vorgeschlagen, dass sich Agambens Auslegung des *hōs mē* – gemäß seiner Adorno-Kritik – auch als Kritik an einer bloßen Betrachtung der Erlösung im Modus des *Als-ob* lesen lässt. In Agambens Fassung *geschieht* in der messianischen Berufung in der Tat etwas – auch wenn es sich, wie zitiert, um eine *innere Verschiebung* handelt.

Denn das *hōs mē* setze, so Agamben, als ein »Spannungserzeuger besonderer Art« (Zdb 35/29), jeden weltlichen Zustand unter Spannung, was wiederum mehrfach perspektiviert, nämlich sowohl im Blick auf die jeweils geltende Rechtsordnung als auch für die je eigene subjektive Identität gelesen werden kann:[69] Eine Spannung nicht durch Ausrichtung auf die Zukunft als das, was noch sein könnte, nicht auf noch ausstehende Erlösung, und ebenso wenig auf einen vollkommen anderen Zustand. Stattdessen wird jeder gegebene Zustand *zu sich selbst* in Spannung versetzt, *als ob* er *nicht* der Fall wäre – und diese selbstreferenzielle Spannung realisiert die Doppelung von Berufung und Widerrufung.[70] Dabei bleibt das *Als-ob-nicht* deshalb kein bloßer Standpunkt, weil diese innere Verschiebung Konsequenzen hat: Was ist, als ob es nicht wäre, kann anders *gebraucht* werden (vgl. Zdb 39/33). In der späteren Studie *Herrschaft und Herrlichkeit* kommentiert Agamben das *hōs mē* nochmals und fokussiert stärker die *Untätigkeit* des Menschen, die in *Die Zeit, die bleibt* weniger deutlich im Blick zu sein scheint (vgl. Kapitel II.2.g und unten Kapitel III.3.e): Das *hōs mē* entwickelt er in dem leicht variierten Kontext der Untersuchung der ökonomischen Theologie als »speziellen Funktor der Untätigkeit (*speciale funtore di inoperosità*) […], der schon in der Gegenwart die Sabbatruhe des Reichs (*il sabatismo del Regno*) vorwegnimmt« (HH 296/271).

Signifikant ist allerdings, dass Agamben nicht nur in seinem Pauluskommentar Überlegungen zum Begriff der *Berufung* anstellt: In dem bereits zitierten Text *Ethik* aus *Die kommende Gemeinschaft* schreibt er, dass jeder ethische Diskurs von der Tatsache ausgehen müsse, »dass der Mensch weder ein Wesen, noch eine historische oder spirituelle Berufung (*alcuna vocazione storica o spirituale*), noch auch eine biologische Bestimmung (*alcun destino biologico*) hat oder verwirklichen sollte« (KG 43/39). In diesem früheren Text wird die Abwesenheit einer spezifischen Berufung akzentuiert, sodass

---

gelebten Berufung, die *dann* durch den messianischen Ruf berufen und widerrufen wird, als reflexive Distanznahme also von je gelebtem Leben.

69 Vgl. Hoff, Die neuen Atheismen, 129f.

70 Vgl. die Überlegungen bei Appel, Die messianische Gemeinschaft, 287: Das messianische Ereignis dezentriere das Subjekt und setze, so Appel, »alle bisherigen mundanen Identitäten außer Kraft«; diese Identitäten würden dabei »nicht einfach durch neue Formen der Zugehörigkeit ersetzt, sondern entziehen sich allen bisher üblichen Einteilungen«. Vgl. auch die Überlegungen zum *hōs mē* bei Wohlmuth, Theologie als Zeit-Ansage, 105-108 und 24f: Wohlmuth verweist auch auf eine »Einstellung zur Welt […], die in der geistlichen Tradition mit dem Begriff der Indifferenz umschrieben wurde«, ebd., 108, und die »Abstand von der Welt und Zuneigung zur Welt« im Gleichgewicht bezeichne.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die *messianische* Berufung als Widerrufung jeder Berufung gewissermaßen eine theoretische Einlösung von Agambens These zur Ethik darstellt: Jede Annahme einer Berufung wird messianisch zu sich selbst in Spannung gesetzt – aber dies konstituiert, nochmals, keine neue Berufung, sondern stellt eine Form des Lebens dar. Analog wird weiter unten untersucht, wie Agamben die Werklosigkeit des Menschen im Rekurs auf Aristoteles als Konstitutivum des Humanen beschreibt (vgl. Kapitel III.2.e). Insofern legt sich auch hier die These nahe, dass Agamben mit den Überlegungen zur Berufung einen Aspekt seiner Philosophie anhand des Römerbriefs messianisch aktualisiert, den er in einem anderen Text ohne messianische Konnotation entwickelt.[71]

Die messianische Berufung realisiert im Modus des *Als-ob-nicht* eine Spannung aller weltlichen oder rechtlichen Zustände je zu sich selbst. Sie werden dadurch weder abgeschafft noch ersetzt, aber die Relation zu ihnen ändert sich, sodass sie anders gebraucht werden können: Die Zustände der Welt verlieren durch diese Spannung – mit den Überlegungen des zweiten Kapitels dieser Untersuchung formuliert – den Schein ihrer Notwendigkeit, ihre Kontingenz wird in doppelter Hinsicht realisiert und die jeweils nicht aktualisierte Potenz erscheint als Objekt wie Operator eines anderen Gebrauchs. Theologisch können Agambens Überlegungen zur messianischen Berufung als Eröffnung eines Raums für Gott gelesen werden: Die *klēsis*, der Ruf des Messias, ruft in die Welt, aber sie befreit zugleich von deren Zwängen; sie verrückt die Zustände der Welt und disloziert das Subjekt[72], sie hält in der Welt einen Raum offen für den lebendigen Gott. Vielleicht ist es der durch messianische Ver-Rückungen erschließbare Raum, in dem Gott in allen Dingen gesucht werden, in dem Er sich finden lassen kann. In der Begegnung mit dem Messias wird, darauf weist Kurt Appel in seiner Auslegung von Mk 2,1-12 hin, das Gegebene nicht abgeschafft, sondern es wird in eine andere Perspektive gestellt, in der sich Dinge anders gebrauchen lassen:[73] Der Gelähmte wirft, dem Wort Jesu in Mk 2,11 folgend, seine Bahre nicht fort, er steht auf, nimmt sie und geht – er gebraucht sie anders. Und sein Weg führt ihn, so Appel, Jesu Auftrag gemäß zunächst »nach Hause« (Mk 2,11)[74]: Die messianische Berufung beruft *in* die Welt und *zu* der Welt, nicht aus ihr heraus. Zugleich lässt sich die Vorstellung eines messianischen anderen Gebrauchs auch texthermeneutisch auslegen: Wenn nämlich das messianische Ereignis, wie es im biblischen Text bezeugt wird, mit einem jeweiligen Jetzt und Hier zu einer Konstellation zusammentritt, die nicht nur das Jetzt und das Hier messianisch ver-rückt, sondern auch andere Perspektiven auf den Text eröffnet, ihn auf je gelebtes Leben hin auslegt. Freilich wird eine solche Hermeneutik theologisch auch an die Auslegungsgemeinschaft verwiesen bleiben, in der die Schrift entstanden ist und tradiert wurde, also ekklesiologisch, mithin auch pneumatologisch orientiert sein. In einer auf

71 Dass Agamben im Paulusbuch tatsächlich auf in früheren Texten entwickelte Überlegungen zurückgreift, muss in diachroner Perspektive Hypothese bleiben; liest man seine Texte synchron als Gesamtwerk, so ist allerdings auffällig, dass er eine Berufung (*vocazione*) explizit messianisch entwickeln kann – oder nicht.

72 Vgl. dazu Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, z.B. 152f, 159 oder 162ff.

73 Vgl. Appel, Die Ankunft des Messias, hier v.a. 134; vgl. auch Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 164.

74 Vgl. Appel, Die Ankunft des Messias, 134.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Weise messianisch beschreibbaren Spannung zu sich steht so nicht nur das Subjekt, sondern auch die Kirche selbst, in ihrem Bezug auf die Schrift, auf das jeweilige Jetzt und Hier, auf das Eschaton, das sie erhofft. Könnte aber die *klēsis* auch auf den Gebrauch theologischer *Begriffe* hin ausgelegt werden? Disloziert sie auch theologische Sprache, eröffnet sie Räume *in* und *bei* der Verwendung von Zeichen? Darauf ist weiter unten zurückzukommen.

Allerdings müsste christliche Theologie, wenn sie Agambens Interpretation der paulinisch-messianischen Berufung aufnimmt, auch seine Überlegungen zur Unrettbarkeit und zur Welt *ohne Gott* zur Kenntnis nehmen. Die entsprechende Passage wurde in dieser Untersuchung weiter oben bereits zitiert und kommentiert (vgl. Kapitel II.4.d); hier ist von Interesse, dass Agamben mit ihr explizit das Subjekt in der messianischen *klēsis* beschreibt:

> »Derjenige, der in der messianischen Berufung (*nella vocazione messianica*) bleibt, […] weiß, daß in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist (*il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto*), daß er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muß und daß er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf (*non gli è permesso di camuffare in alcun modo l'essere-senza-Dio del mondo*), daß der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verläßt, daß die Rettung vor den Repräsentationen (vor dem *Als-ob*) nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. […] So kompliziert ist die Erfahrung der *klēsis*, so schwierig ist es, im Ruf zu verharren (*Così complicata è l'esperienza della* klēsis, *così difficile è dimorare nella chiamata*)« (Zdb 54/45).

Weiter oben wurde bereits die Einschätzung von Hans-Joachim Höhn zitiert, die beschriebene Koinzidenz von geretteter und unrettbar verlorener Welt sei nicht als paulinische Theologie identifizierbar; diese Einschätzung dürfte, wie oben mit Verweis auf Agambens Überlegungen zur Unrettbarkeit *ohne* paulinischen Bezug in anderen Texten sowie dem Rekurs auf Fragment N 9,7 von Benjamins Passagenarbeit argumentiert wurde, zutreffen (vgl. nochmals Kapitel II.4.d). Strukturell entspricht die Zuordnung von Rettung und Unrettbarkeit wie angemerkt der Spannung von Berufung und Widerrufung im *Als-ob-nicht*; dass das messianisch berufene Subjekt jedoch das *Ohne-Gott-Sein* der Welt explizit nicht überspielen dürfe, wäre theologisch eigens zu diskutieren.[75]

In der Perspektive der vorliegenden Untersuchung ist erstens von Bedeutung, dass die messianische *klēsis* sich, wie zitiert, im Modus einer *Erfahrung* vollzieht, mithin auch einer Erfahrung zugänglich sein dürfte, die das messianisch berufene Subjekt in ihr und mit ihr macht. Zweitens lässt sich die zitierte Passage wiederum als Kommentar zu Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* lesen: Die beiden Pfeilrichtungen der Ordnung des Profanen und des Messianischen werden indessen nicht aufeinander bezogen, sodass die »Dynamis des Profanen« das »Kommen des messianischen Reiches«[76] zu befördern vermöchte, sondern beide scheinen in Agambens Vorstellung ei-

75 Vgl. nochmals die Interpretation bei Dausner, Christologie, 355, der die entsprechende Passage über den Bonhoeffer-Bezug als eine »theologisch gewendete Aussage über die Welt in ihrer Differenz zu Gott« versteht.

76 Benjamin, GS II, 203f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ner irreparabel profanen Welt ohne Gott zu *koinzidieren*, oder präziser: sich in einer Art selbstreferenzieller Spannung in der Koinzidenz aufeinander zu beziehen und damit auch den dynamischen Raum aufzuspannen, den Agambens Texte in ihrem Begriffsgebrauch darstellen. In der Erfahrung der messianischen Berufung wird, anders gesagt, die *Profanität* der Welt als unrettbare deutlich; die profane Welt koinzidiert, ähnlich wie in den Darstellungen der Krippe, mit der messianisch geretteten. Liest man die Pfeilrichtungen als Vektoren, die verschiedene Texte verbinden, so können die hier in Rede stehenden Überlegungen Agambens auf frühere Texte zur Profanität der Welt bezogen werden. Dann aber scheint die mehrfach beschriebene doppelte Perspektive auf die Zuordnung von Messianischem und Profanem möglich: Die messianische Berufung befreit die Sicht der Welt, sie macht sie der Erfahrung der Profanität zugänglich – oder, symmetrisch gedacht, die Erfahrung der irreparablen Profanität ist je möglich und realisiert als solche das, was als messianische Berufung, als messianische Zeit bezeichnet werden kann: Je nach Perspektive changiert der Status des messianischen Ereignisses. Wohin also führt die *terminologische* Pfeilspitze des Messianischen in Agambens Texten? Wie gezeigt, ist es möglich, sie in den Raum hinein auszuziehen, den der Diskurs Theologie darstellt. Allerdings gibt die vorliegende Untersuchung zu bedenken, dass es dann auch nötig wäre, dem Vektor in Gegenrichtung zu folgen und die Unrettbarkeit und die Profanität, die mit Agambens Messiasdiskurs verbunden sind, zu berücksichtigen: In einem Interview aus dem Jahr 1999 gibt Agamben die These zu Protokoll, dass »das Messianische immer profan ist und niemals religiös. Es ist sogar die äußerste Krise des Religiösen, die Verwandlung des Religiösen im Profanen«[77]. Könnte aber die Profanität der Welt, unabhängig von einem messianischen Ereignis, hergestellt, könnte sie *performiert* werden? Wie ist eine *Profanierung* möglich? Dem ist im nächsten Abschnitt nachzugehen.

III.1.f.b) Sakrales und Profanes – zum profanierenden Gebrauch

Eine Praxis des Gebrauchs untersucht Agamben auch mit Blick auf ihre *profanierende* Wirkung. Die bisherigen Überlegungen haben unter anderem Agambens Verbindung von Messianischem und Profanem nachgezeichnet; in seinem Text *Lob der Profanierung* (*Elogio della profanazione*) aus der Sammlung *Profanazioni* von 2005 (vgl. PR 70-91/83-106)[78] behandelt Agamben das Profane zumal im Gegensatz zum Sakralen. Dabei beschreibt er die Strategie eines profanierenden Gebrauchs, der den Übergang vom Sakralen zum Profanen ermöglicht und paradigmatisch unter anderem an den weiter oben diskutierten Tätigkeiten von Spiel und Studium exemplifiziert werden kann. Die Praxis des Profanierens verlängert die Linie, auf der in der vorliegenden Untersuchung bereits die *Entschöpfung* und die *Deaktivierung* – und in gewisser Weise auch die *Erfordernis* –

77 BM 8, Übersetzung: HR. Die Formulierung im Original lautet: »En tout cas, je crois que le messianique est toujours profane, jamais religieux. C'est même la crise ultime du religieux, le rabattement du religieux dans le profane«.

78 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Profanierungen*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005; aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle PR im Fließtext zitiert. Das italienische Original wird mit Seitenangaben nach dem Schrägstrich zitiert in der Ausgabe *Profanazioni*, Rom: nottetempo 2005; vgl. zur Profanierung im Übrigen auch D 33f.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufgetragen wurden, weil auch der profanierende Gebrauch eine Relation zu faktisch bestehenden Machtstrukturen oder Ausschließungsmustern bedingt: Wer profaniert, deaktiviert in diesem Sinne auch – aber *diese* Praxis, wie Agamben sie in seinem *Lob der Profanierung* entwickelt, ist nicht von einer messianischen Berufung abhängig oder Folge eines messianischen Ereignisses noch auch Ausweis messianischen Lebens. In dieser Untersuchung interessiert der Text abgesehen von den Überlegungen zum Gebrauch auch deshalb, weil das Verhältnis von Sakralem und Profanem auf die Krippe zurückbezogen werden kann: Die Profanierung als Strategie der Deaktivierung sakraler oder unter Rekurs auf das Sakrale begründeter Absonderungen ist eine Praxis, die die in der Krippe *gezeigte* Profanität aktiv *herstellt*. Bereits für den Krippentext wurde oben die These vertreten, dass Agamben das *Theologisch-politische Fragment* kommentiert. In *Lob der Profanierung* beruft sich Agamben explizit auf Benjamins *Kapitalismus als Religion*; seine Überlegungen sind jedoch auch als Auseinandersetzung mit dem *Theologisch-politischen Fragment* lesbar.[79] Agambens en passant gegebener Hinweis, dass neben spielenden Kindern auch *Philosophen* eine »neue Dimension des Gebrauchs« (PR 73/87) eröffnen, dürfte schließlich andeuten, dass die eigene Textpraxis mindestens implizit als profanierender Gebrauch verstanden wird.

Bereits zu Beginn von *Lob der Profanierung* verweist Agamben auf den dem Profanieren entgegengesetzten Terminus »weihen (*sacrare*)« (*consacrare (*sacrare)) (PR 70/83): Wie Leland de la Durantaye gezeigt hat, lässt sich der Text insofern auch als Exposition einer Art Gegenstrategie zu den einschließenden Ausschließungsmustern lesen, die Agamben anhand des *homo sacer*, des heiligen Menschen, in der gleichnamigen Monographie kritisch analysiert hat – in Symmetrie zum *homo sacer* spricht Durantaye insofern vom *homo profanus*.[80] Der Gegensatz von Heiligem und Profanem wird unmittelbar auf den *Gebrauch* enggeführt, der von geweihten, heiligen Gegenständen nach römischem Recht nicht möglich gewesen sei:

> »Heilig oder religiös (*Sacre o religiose*) waren die Dinge, die auf irgendeine Weise den Göttern gehörten. Als solche waren sie dem freien Gebrauch und dem Verkehr der Menschen entzogen […]. Und wenn weihen (*sacrare*) der Terminus war, der den Austritt der Dinge aus der Sphäre des menschlichen Rechts bezeichnete (*l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano*), so bedeutete umgekehrt profanieren, sie dem freien Gebrauch der Menschen zurückzugeben« (PR 70/83).

Agamben unterscheidet *Sphären* (*sfere*), zwischen denen die Handlungen des Weihens oder Profanierens Übergänge regulieren. Ein profanierter Gegenstand kann demgemäß, da »[r]ein, profan, von heiligen Namen frei« (*Pura, profana, libera dai nomi sacri*) (PR 70/83), frei und allgemein gebraucht werden.[81] Der *allgemeine* Gebrauch zielt indessen

79 Darauf weist überzeugend Durantaye, Homo profanus, v.a. 32-48, sowie ders., Agamben, 372-382, hin.

80 Vgl. Durantaye, Homo profanus, 28 und ders., Agamben, 354f. Überzeugend zeichnet er darüber hinaus einen größeren Bogen innerhalb von Agambens Werk, der von der Auseinandersetzung mit der Sakralität in *Die Sprache und der Tod* von 1982 über *Homo sacer* zu den *Profanierungen* führt, vgl. Durantaye, Agamben, 358.

81 Vgl. den Hinweis von Bernd Witte, dass der Gebrauch hier durch »zwei Adjektive charakterisiert [sei], die andeuten, daß er [d.i. Agamben, HR] mit diesem Begriff auf einen messianischen Zu-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht restaurativ auf eine Rückkehr zu einem idealen Naturzustand: Der Gebrauch »erscheint hier nicht als etwas Naturgegebenes« (PR 70, vgl. PR 83), sondern wird durch die spezifische Strategie der Profanierung erst ermöglicht.[82] Profanieren ist demgemäß eine Praxis, die das, was abgesondert, ausgeschlossen, sakral war, wieder einem allgemeinen Gebrauch zuführt – einem Gebrauch, der die Sakralität oder Ausschließung *als-ob-nicht* liest. Insofern dürfte die Überlegung naheliegen, dass auch *Begriffe* Objekte eines profanierenden Gebrauchs werden können – dass sie also der abgetrennten Sphäre des Religiösen entnommen und frei gebraucht werden können. Genau dies, so die These der vorliegenden Untersuchung, performiert Agamben mit seinem Gebrauch der Begriffe *messianisch* und *Messias*: Diese Termini werden dabei nicht lediglich formal profaniert, indem sie etwa eine messianische Aufgabe des Kinos beschreiben können, sondern auch inhaltlich, wenn Messianisches und Profanes – wie im Krippentext – zugeordnet werden.[83]

Dabei setzt Agamben eine Definition von Religion voraus, die diese als Absonderung fasst – nicht als irgendwie geartete Verbindung von Göttlichem und Menschlichem also, sondern als deren *Unterscheidung* (vgl. v.a. PR 71f). Wenn insofern religiös kodifizierte Absonderungen profaniert werden, so hat Agambens Argumentation einen gewissen religionskritischen Akzent – oder, präziser: einen Akzent, der genau die Religionsdefinition kritisiert, von der Agamben ausgeht. Diese Definition wird indessen unmittelbar ausgeweitet, sodass in der Folge *jede* Absonderung fokussiert wird: »Nicht nur gibt es keine Religion ohne Absonderung, sondern jede Absonderung enthält oder bewahrt in sich einen genuin religiösen Kern (*ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso*)« (PR 71/84). Entsprechend wird Agamben im weiteren Verlauf der Argumentation, vermittelt über Benjamins Text *Kapitalismus als Religion*, eine kapitalismuskritische Zeitdiagnose einspielen (vgl. PR 77ff). Sein Text unterbreitet insofern, anders gesagt, nicht nur eine Religionskritik im Sinne der Profanierung des Sakralen, sondern fokussiert strukturell eine Deaktivierung von Absonderungs- oder Ausschließungsmechanismen, die zumal religiös funktionieren. Dem entspricht die Tatsache, dass die Argumentation ebenso religionskritisch rezipiert werden kann wie, erneut,

---

stand hinzielt«, nämlich die Adjektive »frei« und »allgemein«, Witte, Über einige Motive, 28f. Witte begründet dies als utopischen Ausblick mit christlicher wie kommunistischer Konnotation und verweist auf Agambens Auslegung des *hōs mē*. Wittes These über die messianische Konnotation der Adjektive *frei* und *allgemein* ist überzeugend – zumal in der eingangs zitierten Begriffsbestimmung des Messianischen die Adjektive *frei*, *rein* und *allgemein* begegnen. Dies gilt darüber hinaus insbesondere für das Adjektiv *profan*, das Witte nicht explizit messianisch liest, denn wie skizziert sind Messianisches und Profanes bei Agamben eng verbunden. Vgl. zur Kritik an Agambens Überlegungen aber auch ebd., 27f, wo Witte die These vertritt, dass in der Antike von einer »Profanierung der Dinge ›zum allgemeinen Gebrauch‹ im Opfer nicht die Rede sein« könne, ebd., 27, sowie Agambens Etymologie des Begriffs *Religion* überzeugend kritisiert, vgl. ebd., 26f.

82 Darauf weist Durantaye, Agamben, 355, hin, der die im Sinne Agambens profanierten Gegenstände demgemäß auch als »*desacralized*«, ebd., bezeichnet, vgl. auch ders., Homo profanus, 30. Durantaye fügt hinzu, dass Kategorien wie *heilig* und *profan* nicht naturgegeben seien, sondern dass es sich um machtförmig konstruierte Kategorien handele, vgl. Durantaye, Agamben, 355. Das dürfte auch einen profanierenden Umgang mit der *Kategorie* »heilig« ermöglichen.

83 Auf Agambens Profanierung theologischer Begriffe weist z.B. auch Dickinson, Theology, 8, hin; vgl. auch Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 88, sowie unten Kapitel IV.2.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theologisch.[84] Die vorliegende Untersuchung schlägt allerdings vor, Agambens *Lob der Profanierung* vor dem Hintergrund der bereits zitierten Passage zu lesen, in der dezidiert von einer »Welt ohne Gott« (Zdb 54) die Rede ist: Christliche Gottesrede würde, insofern sie es mit Transzendenz zu tun hat und sich auf Selbstmitteilung Gottes bezieht, die von Agamben beschriebene Profanität der Welt unterlaufen. Setzt sie einen transzendenten Gott voraus, so führt sie eine Ebene ein, die eine sakrale Unterscheidung von Mensch und Gott bedingt und die es ermöglicht, durch den theologischen Bezug auf sie Machtstrukturen zu generieren. Entsprechend wurde oben argumentiert (vgl. Kapitel I.3.g), dass Agamben die Trennung von Göttlichem und Menschlichem auch mit der poetischen Atheologie angeht und beides, wie zitiert, in einer »subjektlose[n] Zone, in der jegliche Transzendenz eingeebnet ist« (N 97), zusammenfallen lässt.

Wie ist mit den Absonderungen und Ausschließungsmustern profanatorisch umzugehen? Agamben bestimmt das Profanieren folgendermaßen:

> »Profanieren bedeutet: Die Möglichkeit einer besonderen Form von Nachlässigkeit auftun (*aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza*), welche die Absonderung mißachtet oder – eher – einen besonderen Gebrauch von ihr macht (*ne fa un uso particolare*)« (PR 72/85).

---

84 Vgl. dazu zwei gegensätzliche Lektüren: Armen Avanessian zitiert Agambens Gegenüberstellung von Säkularisierung und Profanierung und kommentiert: »Die Zukunftsmetaphysik des 21. Jahrhunderts wird somit nur eine profane sein können. Und sie wird die theologischen Tendenzen nicht nur in der politischen Kultur, sondern auch in anderen Diskursen und Wissenschaften aufstöbern und bekämpfen«, Avanessian, Metaphysik zur Zeit, 119. Hier werden theologische Tendenzen nicht nur *deaktiviert* und damit unwirksam, sondern sogar explizit *bekämpft*. Allerdings behandelt Agamben, wie erwähnt, nicht nur religiöse Ausschließungsmuster, etwa wenn er schreibt: »Die ›Profanierung‹ des Spiels betrifft nämlich nicht allein die Sphäre der Religion. Die Kinder verwandeln […] in Spielzeug auch, was der Sphäre der Wirtschaft, des Kriegs, des Rechts und anderer Aktivitäten angehört«, PR 73. Geradezu spiegelsymmetrisch deutet Kurt Appel die entsprechenden Passagen: Er stellt die Frage, was genau »eigentlich die Sphäre des Heiligen ausmacht, die abgesondert bleiben muss und nicht in die Welt der Lebenden eindringen darf. Liegt es nicht nahe, hier an die Welt der Toten zu denken? Ist es nicht der Tod, den der Mensch absondern muss oder präziser gesagt seine eigene Sterblichkeit und Verletzlichkeit?«, Appel, Die messianische Gemeinschaft, 290. Mit *dieser* Interpretation wird nicht das Göttliche oder Sakrale abgesondert, sondern Tod und menschliche Verletzlichkeit. Entsprechend kann Appel eine andere Interpretation des Verhältnisses von Säkularisierung und Profanierung vorlegen: »Die *Profanierung* bezeichnet nach Agamben keine Säkularisierung des Sakralen, denn diese wäre lediglich in ihrer Sistierung des Religiösen ein Verdrängen der Tatsache, dass die kosmische Welt todes- und schuldverfallen ist«, ebd., 291. Das Religiöse, so wird impliziert, dürfe entsprechend gerade *nicht* sistiert werden – und Theologie behält, mindestens als Ausweis der Todes- und Schuldverfallenheit, ihren Wert. Wenn Appel in einer Parenthese zur soeben zitierten Passage die Schuld als die »praktische oder theoretische Leugnung der Tatsache, dass der Mensch endlich ist und sein Zentrum nicht im Kreise weltlicher Existenz hat«, ebd., bestimmt, so dürfte dies den Überlegungen Agambens zur Profanität indessen nicht entsprechen: Die Annahme eines *Zentrums* des Menschen außerhalb des *Kreises weltlicher Existenz* dürfte nämlich eine sakrale Absonderung und daher problematische Unterscheidung im Sinne Agambens darstellen. Liest man, wie diese Untersuchung vorschlägt, Agambens Überlegungen zur Profanierung vor dem Hintergrund seiner Formulierungen zur Welt *ohne Gott*, zur Unrettbarkeit oder zur ausbleibenden Offenbarung in der Welt, so dürfte eine traditionell-theologische Rezeption schwer möglich sein.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Profanieren eröffnet einen bestimmten Gebrauch der Objekte wie auch der Absonderung selbst, vollzieht sich jedoch auch *im Modus* des Gebrauchs: Denn der »Übergang (*passaggio*) vom Heiligen zum Profanen kann […] auch durch einen völlig unangemessenen Gebrauch (oder eigentlich erneuten Gebrauch) (*un uso (o, piuttosto, un riuso) del tutto incongruo del sacro*) geschehen« (PR 72/85). Dies illustriert Agamben erneut am Paradigma des Spiels (vgl. PR 72): Wie in der bereits zitierten Passage in *Ausnahmezustand* ist der spielerische Gebrauch nicht der traditionell kodifizierte Gebrauch, sondern einer, der potenziell vorhandene Möglichkeiten des Umgangs erprobt. Dabei ist von Interesse, dass das Spiel die Sphäre des Heiligen weder abschafft noch ersetzt,[85] aber von ihr befreit: Auch hier handelt es sich um eine spezifische Relation, um eine Art Widerrufung einer konkreten Berufung. Analog wird auch hier auf das *Studium* verwiesen, das über Benjamins Lektüre von Kafkas *Neuem Advokaten* mit dem Motiv des nicht mehr praktizierten, sondern studierten Rechts eingeführt wird (vgl. PR 73f).[86]

Dabei changiert die genaue Zuordnung von Profanierung und Gebrauch: Zum Teil erscheint der andere Gebrauch als *Modus* der Profanierung, so bei den Beispielen von Spiel und Studium. Andere Passagen des Texts scheinen den freien Gebrauch indessen eher als *Folge* der Profanierung auszuweisen: »Wenn aber das, was nicht verfügbar und abgesondert war, einmal profaniert ist, verliert es seine Aura und wird dem Gebrauch zurückgegeben« (PR 74/88). Die Frage, ob der allgemeine Gebrauch Konsequenz der Profanierung ist oder profanierend wirkt, entspricht der oben aufgeworfenen Frage, ob der *wirkliche Ausnahmezustand* Folge oder Bedingung der messianischen Ankunft ist. Im explizit messianischen Kontext der Überlegungen zur *chrēsis* wurde der Gebrauch, theologisch konsequent, als Folge der messianischen Deaktivierung der Zustände der Welt ausgewiesen; im Text zur Profanierung changiert die Zuordnung, weil der Gebrauch auch als Paradigma der Profanierung entwickelt wird.

Von Interesse ist vor diesem Hintergrund Agambens Differenzierung von Profanierung und Säkularisierung: Eine Säkularisierung, so seine These, verschiebt Machtstrukturen zwar »von einem Ort zum anderen« (PR 74/88), lässt sie also zwischen verschiedenen Sphären wechseln, perpetuiert die jeweiligen Machtverhältnisse dabei jedoch und ist insofern unvollständig. So nimmt etwa Schmitt, auf den Agamben hier ohne explizite Referenz anspielen dürfte, mit seiner These, dass alle »prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre […] säkularisierte theologische Begriffe«[87] seien, theologische Deu-

85 Darauf weist Alex Murray besonders hin: Es ginge bei Agamben entsprechend nicht um einen Universalismus jenseits der Abtrennungsmuster, sondern um die Deaktivierung der Dispositive, die die Differenzen erzeugen, vgl. Murray, Agamben, 127. Auch die Annahme eines spielerisch erschlossenen idealisierten *Naturzustands* dürfte insofern mit der Voraussetzung einer natürlichen Sphäre ein solches Dispositiv ins Werk setzen.

86 Carlo Salzani weist darauf hin, dass auch das *Fest* einen neuen Gebrauch von Verhaltensweisen oder Gegenständen erprobe und insofern profanierend wirken könne, und bringt dies in Zusammenhang mit Agambens Begriff der Untätigkeit: »Play and inoperativity are brought together in festivity; inoperativity *coincides* with festivity in so far as festivity consists in neutralising and rendering inoperative human gestures, actions and works, and only in this way making them festive«, Salzani, Inoperative, 108, Hervorhebung im Original.

87 Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot ^{9}2009, 43.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungsüberhänge für rechtliche Begriffe in Anspruch: Macht werde dabei, so Agambens Kritik, »auf ein heiliges Vorbild zurück[ge]führt« (PR 75/88). Die Profanierung scheint dagegen die weitreichendere Operation zu sein: Sie beinhalte nämlich »eine Neutralisierung dessen, was sie profaniert« (*una neutralizzazione di ciò che profana*) (PR 74/88) und ermögliche so den anderen Gebrauch jenseits der im Modus einer Säkularisierung lediglich verschobenen Machtstrukturen.[88]

Ähnliche Überlegungen stellt Agamben in der theologiegeschichtlichen Studie *Herrschaft und Herrlichkeit* von 2007 an. Der Begriff *Säkularisierung* koppele, so Agamben in diesem Text, die Begriffe, die als *säkularisierte* bezeichnet werden, an ihren theologischen Ursprung, dem sie – *als* säkularisierte – entstammen sollen. Der Begriff habe so eine »strategische Funktion« (HH 16) und erscheine als

> »eine *Signatur* […], das heißt etwas, das ein Zeichen oder einen Begriff markiert und überschreitet, um sie an eine bestimmte Interpretation oder einen bestimmten Bereich zu verweisen (*lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito*), ohne jedoch das Semiotische zu verlassen und eine neue Bedeutung oder einen neuen Begriff zu bilden. Die Signaturen verlagern und verschieben die Begriffe und Zeichen von einem Bereich in einen anderen (*Le segnature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra*) (in diesem Fall vom heiligen Bereich in den profanen und umgekehrt), ohne sie semantisch neu zu bestimmen« (HH 17/16).

Ein säkularisierender Gebrauch von Begriffen wechselt den Kontext; das jeweilige Zeichen oder der jeweilige Terminus bleiben aber durch die Signatur an den theologischen *Bereich* (*ambito/sfera*) verwiesen. Entsprechend werden sakrale Ausschließungsmuster bei einer Säkularisierung fortgeschrieben, während eine Profanierung auch die Spaltung in Transzendenz und Immanenz neutralisieren würde.[89] In *Herrschaft und Herrlichkeit* wendet Agamben dies methodisch, um eine Trennung – hier die Entgegensetzung von Laizismus (*laicismo*) und Theologie – nicht durch Betonung einer der beiden unterschiedenen Seiten fortzuschreiben, sondern sie als solche zu deaktivieren. Wie oben argumentiert, wird auch hier ein Gesetz nicht durch ein anderes ersetzt, sondern das Dispositiv, das getrennte Aspekte aufeinander bezieht, als ganzes unwirksam gemacht:

> »Es hat deshalb keinen Sinn, der Theologie und ihrem Vorsehungsparadigma den Laizismus und den Gemeinwillen entgegenzusetzen. Einzig eine archäologische Vorgehensweise, wie wir sie befolgt haben (*un'operazione archeologica come quella che abbiamo qui tentato*), kann, indem sie bis zur Spaltung (*scissione*), aus der sie als rivalisierende, jedoch unzertrennliche Geschwister hervorgegangen sind, zurückgeht, das gesam-

88 Vgl. auch die Überlegungen von Anton Schütz, der die Strategie der Profanierung als Angriff auf den Begriff der Säkularisierung charakterisiert, Schütz, Anton: *Art. Profanation*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 163f, hier 163.

89 Vgl. Agambens Bemerkung in einem Interview, der gemäß »unsere modernen Gesellschaften, die behaupten, säkular zu sein, im Gegenteil von säkularisierten theologischen Konzepten (*secularised theological concepts*) beherrscht werden, die noch mächtiger sind, weil wir uns über ihre Existenz nicht im Klaren sind«, TCH, Übersetzung: HR, sowie, mit einer an den Begriff des Vor-Rechts erinnernden Formulierung: »Insgeheim werden unsere Gesellschaften, die sich für laizistisch und säkular halten, von Religion, Magie und Recht […] regiert«, AdB 253.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> te ökonomisch-theologische Dispositiv demontieren und außer Kraft setzen (*smonti e rende inoperoso l'intero dispositivo economico-teologico*)« (HH 341/313).

Wenn also die Operation der Säkularisierung in *Lob der Profanierung* als gewissermaßen nicht gründlich genug erscheint, wird in *Herrschaft und Herrlichkeit*, allerdings in anderem Zusammenhang, eine Art theoretischer Begründung für diese These geliefert: Solange das ökonomisch-theologische Paradigma nicht in seiner maschinellen Funktionsweise begriffen ist, so die These, ist der Ausweg aus der Theologie, aber auch die Kritik an der Machtform der gouvernemental gedachten Regierung, für die die Theologie in *Herrschaft und Herrlichkeit* paradigmatisch studiert wird, nicht möglich. Auf die dafür empfohlene methodische Strategie, nämlich die Archäologie, wird weiter unten eingegangen (vgl. Kapitel III.3.d).

Dabei kann, so die These der vorliegenden Untersuchung, die Profanierung topologisch gelesen werden: Wie oben zitiert spricht Agamben explizit von der »Verschiebung von einem Ort zum anderen« (*spostare da un luogo all'altro*) (PR 74/88) oder von einem Wechsel von Sphären (*sfere*) (vgl. z.B. PR 71).[90] Solche Räume, solche Sphären können, so die These, auch Texträume sein: Agamben profaniert theologische Begriffe in der skizzierten doppelten Hinsicht; damit performiert er auch – so mit dem Untertitel des Buches von Colby Dickinson und Adam Kotsko – einen *neuen Gebrauch von Theologie*.[91] Für diese Perspektive ist nochmals die über Benjamins Kafka-Deutung eingespielte Vorstellung vom studierten Recht als *Pforte* der Gerechtigkeit – im Bild: als Öffnen eines Raums durch eine Tür – von Interesse.[92] Agamben schreibt:

> »Wie die nicht mehr befolgte, sondern gespielte *religio* die Tür zum Gebrauch öffnet (*la* religio *non piú osservata, ma giocata, apre la porta dell'uso*), so werden die Gewalten der Wirtschaft, des Rechts und der Politik, durch das Spiel entschärft, das Tor zu einem neuen Glück (*disattivate in gioco, diventano la porta di una nuova felicità*)« (PR 74/87).

Liest man die Passage aus Anhang B von Benjamins Thesen mit, der gemäß »jede Sekunde« als »die kleine Pforte« erscheint, »durch die der Messias treten konnte«[93], so ergibt sich eine doppelte Codierung: Diese Pforte kann ein *Augenblick* sein – das Ergreifen der messianischen Zeit –, aber zugleich auch eine *Praxis*: Profanierung, Studium, Spiel. Durch Spiel und Studium öffnet sich ein Imaginationsraum, der einen potenziellen Gebrauch der Dinge, aber auch der Räume ermöglicht, die anhand der Begriffe verbunden werden, sodass auch ein *Begriff* als Pforte erscheint, die den Übergang (*passaggio*) ermöglicht. Fraglich bleibt aber, ob Agamben mit der religiös wie rechtlich tingierten Einführung des Begriffs der *Profanierung* nicht selbst begriffliche Signaturen in Anspruch nimmt: So wäre hier, wie auch bei den Begriffen *Messias* und *messianisch*, anzufragen, ob sein Gebrauch der Begriffe selbst eine vollständige Neutralisierung der

90 Vgl. die topologische Formulierung bei den Überlegungen zur franziskanischen Bewegung in *Die Zeit, die bleibt*: Angelus Clarenus und Olivi wollten, so Agamben, »einen neuen Raum (*uno spazio*) schaffen, der dem Zugriff der Macht und ihrer Gesetze entgehen sollte«, Zdb 38/32.

91 Vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy.

92 Vgl. die Formulierung in Benjamins Kafka-Aufsatz: »Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit«, Benjamin, GS II, 437.

93 Benjamin, GS I, 704.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsprechenden Bezüge vornimmt, oder nicht vielmehr implizit von der Sphäre, auf die sie als Signatur verweisen, zehrt.[94]

III.1.f.c) Eine Gemeinschaft jenseits des Rechts – zum franziskanischen Gebrauch

Den Gebrauch untersucht Agamben vor allem in den beiden Teilbänden des vierten Bands des *Homo-sacer*-Projekts ausführlich: Als *Homo sacer* IV,1 hat er 2011 eine Untersuchung der Regularien monastischer Bewegungen, zumal der Franziskaner, unter dem Titel *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*[95] vorgelegt. Der zweite Teil des vierten Bandes erschien 2014 unter dem Titel *L'uso dei corpi*[96] und entwickelt vor allem in seinem ersten Teil eine Theorie des Gebrauchs (vgl. GdK 23-171). Im Folgenden ist, im Anschluss an die Überlegungen zum messianischen Gebrauch, lediglich die Argumentation zu den Mönchsorden zu skizzieren: Bereits im Römerbriefkommentar deutet Agamben eine Verbindung der paulinischen *chrēsis* mit dem franziskanischen *usus pauper* an. Die Differenzierungen von Gebrauch und Eigentum etwa bei Petrus Johannis Olivi könnten nämlich, so Agambens These, als »regelrechte Glossen zu 1Kor 7,30f. gelesen werden« (Zdb 38) – also genau die Passage auslegen, anhand derer Agamben seine Theorie des paulinisch-messianischen Gebrauchs entwickelt. Auch in *Lob der Profanierung* verweist Agamben auf die Franziskaner und die Auseinandersetzung um den Gebrauch mit der Kurie: Kapitalismuskritisch zugespitzt fokussiert er die Differenzierung von Gebrauch einerseits und Konsum und Verbrauch als »Unmöglichkeit des Gebrauchs« (PR 80) andererseits. Dabei verbindet er den kirchengeschichtlichen Verweis und seine Zeitdiagnose, indem er Johannes XXII. als eine Art Prophet auftreten lässt: »Auf diese Weise liefert Johannes XXII. mit einer unbewußten Prophezeiung das Paradigma einer Unmöglichkeit des Benutzens (*il paradigma di una impossibilità di usare*), das viele Jahrhunderte später in der Konsumgesellschaft zur Erfüllung kommen sollte« (PR 81/95, vgl. HA 178).

In der Studie *Höchste Armut* interessieren die Ordensregeln darüber hinaus im Hinblick auf die Frage nach der spezifischen *forma di vita*, der *Lebensform*, die sie entwickeln.[97] Dabei ist der Gebrauch als Realisierung einer bestimmten Lebensform zugleich

94 Zuletzt ist außerdem anzufragen, ob es eine *Kriteriologie* für den freien Gebrauch geben kann: Bei Agamben wird er, so die These dieser Untersuchung, als relationale Praxis entwickelt, die Absonderungen deaktiviert und damit Machtstrukturen unwirksam macht. Gibt es jedoch über die konkrete Relationalität hinaus eine Möglichkeit, bestimmte, etwa rechtlich kodifizierte und mit Sanktionen belegte, *freie Gebräuche* kritisieren zu können?

95 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo sacer IV,1)*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2012. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle HA im Fließtext zitiert. Vgl. außerdem die Überlegungen in dem kurzen, bereits 2010 publizierten Text *Regel und Leben*: RL.

96 Zitiert wird im Folgenden die deutsche Übersetzung: *Der Gebrauch der Körper*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko und Michael von Killisch-Horn, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2020 mit der Sigle GdK und Seitenangabe im Fließtext.

97 Der Begriff der *Lebensform* ist ein zentraler Terminus Agambens, kann aber in dieser Untersuchung nicht genauer behandelt werden. Vgl. die einschlägigen Texte Agambens, z.B. den Aufsatz *Lebens-Form* (*Forma-di-vita*) aus *Mittel ohne Zweck*, MoZ 13-20/13-19, die Thesen gegen Ende von *Homo sacer*, v.a. HS 198/211 und die insgesamt neun Texte, die unter dem Begriff *Lebens-Form* im dritten Teil von

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Gemeinschaft eigen, die ein bestimmtes Verhältnis zum *Gesetz* hat – auch hier wird insofern das messianische Thema des Verhältnisses zum Gesetz variiert: Zumal die Franziskaner erscheinen in Agambens Lektüre als eine Gemeinschaft, die sich, zumindest versuchsweise, nicht konflikthaft gegen das Recht stellt, sondern eine Lebensform jenseits »der Sphäre des Rechts« (Zdb 38) erprobt – die jedoch, in Agambens Interpretation, an ihrer Verbindung mit dem Recht Schiffbruch erleiden wird.[98] Wenn Agamben also die franziskanische Bewegung unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Recht beleuchtet, kommt seine eigene Untersuchung der Aufgabe nach, »die der Messianismus der modernen Politik zugewiesen hat – eine menschliche Gemeinschaft zu denken, die nicht (nur) die Gestalt des Gesetzes hätte« (MoZ 114). In seinem Römerbriefkommentar schreibt Agamben, dass bereits bei Franziskus »der Orden als eine messianische Gemeinde konzipiert« (Zdb 38) werde. Liest man dies vor dem Hintergrund der zitierten Bemerkungen in *Mittel ohne Zweck*, die Kirche habe »das messianische Ereignis eingefroren« oder »jeglich[e] messianisch[e] Absicht« aufgegeben (MoZ 114), so erscheint die franziskanische Bewegung in Agambens Theoriesetting auch als Versuch, das zu realisieren, was Kirche hätte sein können, aber nicht geblieben sei: ein Raum messianischen Lebens.

Dabei werden die Mönchsorden dezidiert als »exemplarische[r] Fall« (HA 9) behandelt: Auch die Mönchsorden sind *Paradigma*, sodass Agamben die Lebensform »am exemplarischen Fall des Franziskanertums« (HA 130f) untersuchen kann. Was genau charakterisiert eine *Lebensform*? Bereits zu Beginn von *Höchste Armut* greift Agamben auf die in *Homo sacer* entwickelte Definition zurück (vgl. HS 198): Der Begriff *Lebensform* bezeichne ein »Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht

---

Der Gebrauch der Körper zusammengefasst sind, GdK 329-435. Vgl. aus der Fülle der Studien zu diesem Aspekt z.B. die Überlegungen bei Pornschlegel, Die Ausnahme und die Regel, dort zur franziskanischen Gemeinschaft als Lebens-Form v.a. 188f, oder Geulen, Agamben, 113-124. Im Übrigen können auch die im März 2013 publizierten Überlegungen Agambens zu einem *lateinischen Reich*, die zumal im deutschsprachigen Raum kritisch rezipiert wurden, vom Begriff der *forma di vita* her gelesen werden, vgl. IL. Agamben verwendet den Begriff in dem kurzen Text mehrfach, definiert ihn aber nicht genau und scheint auch die anspruchsvolle theoretische Fassung des Begriffs etwa aus *Homo sacer* nicht vorauszusetzen. Eher scheint *forma di vita* in diesem Text im allgemeineren Sinn einer Art Kulturgut verwendet zu werden, das gegen die Betonung der Ökonomie im europäischen Projekt Verwandtschaften einzelner Nationen begründen könnte. Vgl. zu diesem Text Hoff, Gregor Maria: *Europa – leicht überarbeitet*, in: ders.: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 256-258. Nochmals im Rückgriff auf das *lateinische Reich* hat Agamben den Aspekt der Lebensform in einem Interview aus dem Jahr 2015 unterstrichen. Dabei erscheint die Lebensform als eine Ununterscheidbarkeit von Theorie und Praxis, sodass Agamben anregt: »Will man die Formulierungen ›mittelmeerisches Denken‹ und ›Lateinisches Imperium‹ mit Sinn erfüllen, muss man einen Katalog dieser Ideen und Praktiken oder ›Lebensformen‹ erstellen«, EMK 40.

98 Während die franziskanische Bewegung für Agamben, wie im Folgenden zu skizzieren ist, an ihrem Verhältnis zum Recht scheitert, scheint die Sachlage für die frühen Mönchsorden leicht anders zu sein: Hier dürfte das Problem in der Idee bestehen, das Leben des Mönchs als permanente Liturgie zu verstehen, weil die Liturgie von kirchlicher Seite wiederum eingehegt werden kann. Die Liturgie bezeichnet Agamben entsprechend als die »größte Versuchung der Mönche«, HA 10. Vgl. dazu die luziden Referate zu *Höchste Armut* von Adam Kotsko bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 147f und 192-199.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr unterschieden werden kann« (HA 9) – ein Leben, das zugleich seine Form *ist*, in dem also keinerlei bloßes Leben abgesondert werden kann. Diese Relation untersucht Agamben anhand der Zuordnung von Mönchsregel und Leben: Seine Argumentation zielt dabei nicht darauf, das Verhältnis von Regel und Leben zum einen oder anderen Pol hin aufzulösen, sondern vielmehr auf die Exposition der Spannung zwischen diesen beiden Begriffen, der Lebensform also, die in der »wechselseitigen Spannung von Regel und Leben entstehen könne« (HA 139, vgl. auch RL 16). Diese Spannung bedinge eine derartige Zuordnung der Begriffe *Regel* und *Leben*, dass sie ihre Bedeutung verlieren, um etwas Drittes zu markieren (vgl. HA 10) – nämlich den von den Franziskanern, Agambens These zufolge, nicht präzise genug definierten *Gebrauch* (vgl. HA 103). Zugleich werde die in der Spannung von Regel und Leben angedachte Lebensform beschreibbar als der »Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen« (HA 152, im Original kursiv). In der Zuordnung von Regel und Leben geht es insofern auch um ein Leben jenseits des *Rechts* – denn in der Lebensform der Franziskaner sei »kein Platz für die Anwendung des Gesetzes auf das Leben nach dem Paradigma der irdischen Mächte« (HA 141).

Wie ist das Verhältnis von Regel und Recht zu denken? Sind die Mönchsregeln selbst als Rechtsnormen zu qualifizieren? Und kann christliches Leben überhaupt rechtlich bestimmt werden? Agamben antwortet unter anderem mit Verweis auf Paulus und den in *Die Zeit, die bleibt* erörterten messianischen Bezug zum Gesetz: Die Frage nach dem rechtlichen Charakter der Ordensregeln könne, so argumentiert er, unter Bezugnahme auf einen *modernen* Rechtsbegriff nicht adäquat gestellt werden. Vor allem aber sei nicht nur der juridische, sondern vor allem der »theologisch[e] Kontext« (HA 71) der Frage zu beachten: Ähnlich wie im Römerbriefkommentar verweist Agamben darauf, dass der Messias mit Röm 10,4 paulinisch als »*telos nomou*, Ende und Erfüllung des Gesetzes« (HA 71) zu bestimmen sei. Dann allerdings kann das christliche Leben *messianisch* nicht unter ein Gesetz eingeordnet und nicht rechtlich qualifiziert werden: Weder können Ordensregeln rechtlichen Charakter haben noch kann eine messianische Gemeinschaft mit einem System kodifizierter Normen reguliert werden. Entsprechend schließt Agamben kritisch an:

> »Auch wenn die Kirche nach und nach ein normatives System schuf, das im 12. Jahrhundert im von Gratian in seinem *Decretum* zusammengestellten kanonischen Recht gipfeln sollte, und das Leben des Christen immer wieder in den Bereich des Rechts eintreten konnte, sicher ist, dass sich die christliche *forma vivendi* […] ihrem Wesen nach nicht in der Befolgung einer Vorschrift erschöpft, keine rechtliche Natur hat« (HA 73).

Implizit stellt Agamben damit seine Auslegung des paulinischen Messianismus gegen die kirchliche Tradition, gegen das kanonische Recht und gegen das normative System, das das messianische Ereignis mit Dogmen festzuschreiben beginne.[99] Die franziskanische Bewegung als Gemeinschaft jenseits des Rechts realisiert den rekonstruierten

99 Zusätzlich zu der Frage, ob diese Kritik gerechtfertigt ist, wäre auch eine Anfrage an Agambens komplizierte Argumentation zu stellen: Zunächst schreibt er, dass wir mit »unserem Begriff ›rechtlich‹«, HA 70, die Frage nach dem Rechtscharakter der Mönchsregeln nicht stellen könnten; den Anachronismus in der Begriffsverwendung, den Agamben kritisiert, scheint er jedoch selbst zu

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

messianischen Anspruch in gewisser Weise – allerdings scheitere sie, so Agamben, gerade an ihrem Bezug zum Recht: Die Franziskaner hätten nämlich, um ihren Verzicht auf Eigentum gegen die Kurie zu verteidigen, mit der Differenzierung von Gebrauch und Eigentum geantwortet, um theoretisch einen Gebrauch zu beschreiben, der kein Eigentum der Dinge begründet. Auf diese Weise hätten sie den Gebrauch in *Relation* zum Recht qualifiziert (vgl. HA 186f). Aber »[d]ie Faktizität des Gebrauchs allein reicht nicht hin, um eine Exteriorität gegenüber dem Recht zu garantieren, da nicht nur jedes Faktum in Recht verwandelt werden kann, sondern auch jedem Recht ein faktischer Aspekt eignet« (HA 188f).

Das theoretische Problem der Franziskaner bestünde demnach in dem Versuch, die Gemeinschaft außerhalb des Rechts im *Gegensatz* zum Recht zu bestimmen: Die franziskanischen Theologen, so Agamben, »verwickeln […] sich immer tiefer in die juristische Begrifflichkeit, von der sie schließlich überwältigt und besiegt werden sollten« (HA 189). Allerdings verweist er auf die Möglichkeit, den Gebrauch im Rekurs auf das *hōs mē* aus dem Ersten Korintherbrief zu beschreiben: Paulinisch-messianisch könne der Gebrauch anders als in rechtlichen Begriffen gedacht werden, nämlich als ein Gebrauch der Welt im Modus einer Lebensform des *als-ob-nicht*-Gebrauchs (vgl. HA 189).[100] Paulus steht in Agambens Untersuchung der Mönchsregeln insofern nicht nur für die These, dass christliches Leben sich nicht unter einem Gesetz realisieren könne, sondern auch für eine Möglichkeit, den Gebrauch als Lebensform zu denken. Konsequenterweise verweist Agamben an dieser Stelle der Argumentation auf die »aristotelische Lehre des Gebrauchs als *energeia*« (HA 190). Vor dem Hintergrund der Diskussion von Potenz und Akt nämlich hätte der Gebrauch, so die These, auch anders denn als konkrete Handlung, Akt oder Praxis bestimmt werden können: »Aus dieser Perspektive hätte sich der Gebrauch als das *tertium* bezüglich des Rechts und des Lebens, der Potenz und des Akts erweisen können, das eine – nicht-negative – Definition der Lebenspraxis der Mönche, ihrer Lebens-Form ermöglicht« (HA 191).

Auch wenn also der franziskanische Gebrauch, Agambens Rekonstruktion zufolge, nicht präzise genug ausgearbeitet war, so bleibe der Versuch, ein Leben außerhalb des Rechts in der Form nicht eines *Eigentums*, sondern eines *Gebrauchs* der Dinge zu erproben, »das Vermächtnis, dem sich die Moderne nicht zu stellen vermochte und das unsere Zeit nicht einmal zu denken imstande zu sein scheint« (HA 195). Insofern zeigt Agambens Untersuchung, wie Adam Kotsko überzeugend schreibt, das *Scheitern* einer messianischen Bewegung exemplarisch mit Blick auf die Gegenwart: Denn wenn man angeben könne, warum die franziskanische Bewegung trotz ihrer messianischen Intention in die kirchliche Ökonomie inkorporiert werden konnte, dann könne man, so

praktizieren, insofern seine Schlussfolgerung eine Kontinuität des Begriffs *Recht* zu unterstellen scheint.

100 In *Die Zeit, die bleibt* argumentiert Agamben, dass Paulus sich in 1Kor 7,30f explizit gegen die römisch-rechtliche Definition des Eigentums wende und gegen das *dominium* den *usus* setze, vgl. Zdb 37; mit dem *hōs mē* wende Paulus zudem, wie Agamben im Vergleich mit der römisch-rechtlichen *fictio legis* formuliert, ein »verfeinert-juristisches Instrument gegen das Gesetz«, ebd., 39: In Agambens Lektüre erscheint Paulus insofern als der konsequentere Denker gegen das Recht.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kotsko, aus diesem Scheitern möglicherweise Strategien ableiten, mit der *gegenwärtigen* Herrschaft der Ökonomie umzugehen.[101] Auch in dieser Hinsicht erweist sich die franziskanische Bewegung als Paradigma.

III.1.g) Messias und Gesetz in dialektischer Spannung – *Kirche und Reich*

Bisher hat dieses Kapitel der Untersuchung verschiedene Verhältnisbestimmungen von Messianischem und Gesetz in Agambens Texten untersucht. Dabei wurde argumentiert, dass die Texte durch ihre Methode, verschiedene Paradigmen durch Querverweise zu verbinden, unterschiedlichste Anschlüsse ermöglichen. Entsprechend können die Auswirkungen des messianischen Ereignisses auf das Gesetz je nach Kontext unterschiedlich beschrieben werden: In *Homo sacer* wird mit religionsgeschichtlicher Referenz eine Erfüllung und Aufzehrung des Gesetzes erwähnt, die mit Bezug zur sabbatianischen Bewegung in Form einer Übertretung als Erfüllung beschrieben wird. In der Interpretation von Benjamins VIII. These spricht Agamben von einem wirklichen Ausnahmezustand, in dem sich Leben in Schrift verwandelt, während seine Kafka-Lektüre eine Realisierung des Ausnahmezustands durch eine *Schließung* des Gesetzes anvisiert. Insgesamt dürfte es dabei weniger um eine *Abschaffung* des Gesetzes gehen, als um ein anderes *Verhältnis* zu ihm. Dafür stehen die Antworten Agambens in späteren Texten: Die paulinisch-messianisch entwickelte *katárgēsis* als Deaktivierung und Erfüllung des Gesetzes, der andere Gebrauch im Modus von Studium oder Spiel, schließlich auch die Überlegung, dass ein anderes Verhältnis zum Recht nicht lediglich in Opposition zum Recht formuliert werden könne. Zum Schluss dieses Kapitels ist eine weitere Verhältnisbestimmung zu skizzieren.

In einem im Jahr 2009 in Paris gehaltenen Vortrag, der 2010 unter dem Titel *La Chiesa e il Regno* publiziert wurde[102], beschreibt Agamben die Relation von Messias und Gesetz wiederum nuanciert anders. Er schlägt dafür ein bestimmtes Bild von Geschichte vor: Diese stelle sich demnach »als ein Spannungsfeld dar, das von zwei gegensätzlichen Kräften durchlaufen wird« (KR 26). Die eine dieser beiden Kräfte, so Agamben, sei die, die Paulus als den *katéchōn* bezeichnet habe: Als Kraft im geschichtlichen Spannungsfeld hält der *katéchōn* allerdings nicht die Anomie zurück, sondern »hält das Ende auf, schiebt es im geradlinigen, gleichmäßigen Verlauf der chronologischen Zeit beständig hinaus« (KR 26f). Wenn der *katéchōn* in diesem Kontext dem Leben im Aufschub in der chronologischen Zeit zugeordnet ist, wird entsprechend die andere Kraft des historischen Spannungsfelds als die Doppelung von Unterbrechung und Vollendung beschrieben, die den Sabbat als Modell der messianischen Zeit (vgl. Zdb 85) im Verhältnis zu den übrigen Wochentagen kennzeichnet. Über diese zweite Kraft gelte: »Anfang und Ende in Spannung haltend, unterbricht und vollendet sie immerfort« (KR 27). Das Spannungsfeld der Geschichte wird demgemäß mit dem Verhältnis von chronologischer und messianischer Zeit lesbar; Agamben benennt die beiden Kräfte aber

101 Vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 193.

102 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Kirche und Reich*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2012; aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle KR und Seitenangabe im Fließtext zitiert.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch explizit: Die erste Kraft »nennen wir Gesetz oder Staat; letztere nennen wir Messias oder Kirche« (KR 27). Erstere, nochmals, schiebe das Ende auf, um eine »endlos[e] Weltregierung« (KR 27) zu installieren; letztere unterbreche und vollende und weise die gouvernemental-ökonomische Regierung so als *endliche* Ökonomie aus.[103]

Dass Agamben je zwei unterschiedliche Namen für die Kräfte vorschlägt, ermöglicht es, das beschriebene Spannungsfeld auf die Relation von Messias und Gesetz *oder* von Staat und Kirche zu beziehen – es darüber hinaus aber auch für Relationen von Unterbrechung und Vollendung, Berufung und Widerrufung oder die spezifische selbstreferenzielle Spannung, in die das *hōs mē* Dinge und Verhältnisse setzt, theoretisch in Anspruch zu nehmen.[104] Wichtiger noch ist das spezielle Verhältnis der Kräfte, die in diesem Kontext *beide* nötig sind. Agamben schreibt: »Damit menschliche Gemeinschaft entstehen und fortdauern kann, müssen beide Pole zugleich vorhanden sein und zwischen ihnen muss eine Spannung, ein dialektisches Verhältnis bestehen« (KR 27). Nicht *nur* messianisch oder kirchlich ist insofern zu denken, sondern in der spannungsvollen Relation, in der die messianische Kraft zum Gesetz oder zum Staat steht, während umgekehrt das Gesetz nicht verabsolutiert werden darf, sondern in der Spannung zu seiner – messianisch oder kirchlich qualifizierten – Deaktivierung, zu seiner Endlichkeit, bleibt. Hier werden die Kräfte oder Pole nicht gegeneinander ausgespielt, sondern wird die Relation beschrieben, die sie aneinander verweist. Entsprechend kombiniert Agamben diese These mit der bereits in analoger Form referierten Zeitdiagnose, dass dieses für eine »menschliche Gemeinschaft« nötige Gleichgewicht der Kräfte in der Gegenwart seines Textes aus der Balance geraten sei: Die als Messias oder Kirche bestimmte Kraft – das Wissen um die Endlichkeit, die Möglichkeit von Unterbrechung und Vollendung – habe sich abgeschwächt, stehe der anderen Kraft insofern nicht mehr als Korrektiv gegenüber. Demgemäß, so diagnostiziert Agamben mit suggestiven Formulierungen, dringe »die blinde, höhnische Herrschaft der Ökonomie in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens vor« (KR 28) und trete, wo die messianische Kraft der Unterbrechung abnehme, das Recht mit einer »beispiellose[n] Hypertrophie« und dem »Verlangen, alles gesetzlich zu regeln« (KR 28f, vgl. GdB 10f) auf.

Mit der ausgeweiteten *Legalität* allerdings schwinde die *Legitimität* des Gesetzes und der sich auf das Recht berufenden Macht: Dabei scheint das Problem weniger im Gesetz *an sich* zu bestehen, als in seiner »Hypertrophie«; in dem, was Agamben als die ausgedehnte Dominanz des Rechts kritisiert hatte (vgl. MoZ 113). Auch damit ist, und dies

103 Vgl. aber auch die Überlegungen in *Das Geheimnis des Bösen*, mit denen Agamben in der Lektüre von 2Thess die Zuordnung anders vornimmt: »Die eschatologische Zeit […] hat eine binäre Struktur, die durch zwei Elemente bestimmt wird: ein aufschiebendes (das *katechon*, das – ob nun als Kirche oder als Reich – eine Institution ist) und ein auf Entscheidung drängendes (der Messias)«, GdB 51: Damit wird auch die Kirche, insofern sie Institution ist, innerhalb der binären Struktur auf der Seite des *katéchōn* verortet und damit dem Messias entgegengesetzt. Innerhalb der beschriebenen Dialektik kann die Kirche offenbar ebenso als bewahrende Institution wie als messianische Gemeinde erscheinen und demnach je nach Kontext beiden Polen zugeordnet werden.

104 Dickinson und Kotsko beschreiben die Spannung überzeugend als die zwischen *dieser* Welt und der *messianischen* Welt, sodass Agamben die »form of this present world« zwar zu überwinden suche, dies jedoch in der Bewegung eines »returning to the world«, Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 247: Auf diese Weise kann die Spannung auch auf die messianische Verrückung bezogen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führt zurück zum Beginn dieses Kapitels, eine Variation auf die Diagnose der *Geltung ohne Bedeutung* vorgenommen: Ein Gesetz, das legal ist, ohne legitim zu sein, gilt, ohne zu bedeuten. Die Aufgabe, es in Spannung zu seiner Deaktivierung zu setzen, übernimmt, je nach Kontext, der Messias – oder offenbar schlicht jeder, dem es gelingt, einen anderen Gebrauch von ihm zu machen.

III.2 Messianisches Leben im Offenen

Bei den Überlegungen im vorangegangenen Abschnitt ist der Begriff des *Lebens* in den Fokus gerückt. Eine ausführliche Untersuchung von Agambens Lebensbegriff, die auch das *bloße Leben* und das Verhältnis von *bíos* und *zōḗ* zu berücksichtigen hätte, kann in der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden; hier geht es lediglich um das Leben, insofern es mit dem messianischen Begriffsregister verbunden ist. Im folgenden Abschnitt wird in dieser Hinsicht Agambens Buch *L'aperto. L'uomo e l'animale* aus dem Jahr 2002 behandelt.[105] Dabei sind mehrere Aspekte von Interesse: Zunächst geht es um die Rekurse auf das Messianische im ersten und letzten Kapitel des Buches, die gewissermaßen eine Klammer um die Argumentation bilden. Außerdem wird auch in diesem Buch Benjamins Dialektik im Stillstand untersucht und mit dem Begriff der *Untätigkeit* gekoppelt: Dabei erscheint der im ersten Kapitel dieser Untersuchung als zeitlicher behandelte *Stillstand*, motivisch entwickelt, als Stillstand einer *Maschine*. Schließlich werden in *Das Offene* auch die Überlegungen zum *Unrettbaren* in Form eines komplexen Benjamin-Kommentars aktualisiert.

III.2.a) Die maschinelle Produktion des Humanen

In *Das Offene* untersucht Agamben, wie menschliches Leben durch Unterscheidungen, begriffliche Einteilungen, Ein- und Ausschließungsmuster definitorisch gefasst und dadurch produziert wird. Anhand einer Reihe anthropologischer Positionen verfolgt er, wie das Humane in der Geschichte der »westlichen Philosophie« (*filosofia occidentale*) (O 87/81) mit strategischen Grenzziehungen entlang der Opposition von menschlichem und tierischem Leben, von Natur und Geschichte, aber auch, theologisch, von Schöpfung und Erlösung bestimmt wird.[106] Ausgangspunkt der im Buch verfolgten Linien ist eine Miniatur einer hebräischen Bibelhandschrift aus dem 13. Jahrhundert (vgl. O 4f/2). Sie stellt die Teilnehmer des messianischen Gastmahls der Gerechten in einer eigenartigen Kombination menschlicher und tierischer Elemente dar: Die Gerechten haben nach der Ankunft des Messias menschliche Körper, aber die Köpfe von *Tieren*.

105 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003; aus dieser Ausgabe wird mit der Sigle O und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turin: Bollati Boringhieri 2002.

106 Insofern gehe es Agamben, wie Colebrook und Maxwell unterstreichen, nicht um die Frage, ob der Mensch eine Sonderstellung im Gegensatz zum Tier behaupten könne oder nicht, sondern um den Modus der *Definition*, mit der er sich als diese Ausnahme selbst produziere, vgl. Colebrook/Maxwell, Agamben, 35.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der messianisch instrumentierte Auftakt führt thematisch zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier; zugleich fragt sich auch, wie dieses Verhältnis von einer messianischen *Erlösung* aus zu denken wäre: Mit der Wahl des Beispiels ist mindestens impliziert, dass Agamben selbst ein als messianisch qualifizierbares Verhältnis in Aussicht stellen könnte. Entsprechend greift er in den letzten Sätzen seines Buches auf das Bild zurück und deutet eine Möglichkeit an, »wie sich Lebewesen an die messianische Tafel der Gerechten setzen können« (O 101). Dabei scheint ein messianisches Ereignis weniger wichtig als die Möglichkeit, *sich selbst* an die Tafel zu setzen – aber wie genau wäre das möglich?

Das menschliche Leben entziehe sich, so Agamben, als solches einer kohärenten und abschließenden Definition; zumindest werde der Lebensbegriff »in unserer Kultur« (*nella nostra cultura*) (O 23/21) nie klar definiert. Stattdessen werde das Humane permanent *produziert*, indem begriffliche Operationen den Lebensbegriff gliedern (vgl. O 23/21) und das Leben in Differenzen wie »Mensch/Tier, human/inhuman« (O 46f/42) einteilen. Aber weil die Abgrenzung und Zuordnung von menschlichem und nicht-menschlichem Leben je anders funktioniere, müsse der Mensch *als Mensch* immer wieder definitorisch erzeugt werden.[107] Diese Produktion geschehe mithilfe eines Dispositivs, das Agamben mit dem bereits erwähnten Bild der *Maschine*, hier konkret der »anthropologischen Maschine« (*macchina antropologica*) (vgl. O 42-48/38-43), fasst.[108] Diese Maschine definiere den Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen epistemologischen Zusammenhängen, indem *innerhalb* des Menschen eine »Gliederung zwischen Humanem und Animalischem« (O 87/81) vorgenommen werde: Der Mensch sei demnach, in einer signifikanten Doppelung, »stets der Ort – und zugleich das Ergebnis – von unablässigen Teilungen und Zäsuren« (*sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti*) (O 26/24).

III.2.b) Die Maschine im Leerlauf – die Maschine im Stillstand

Das Bild der Maschine erlaubt zwei metaphorische Anschlüsse: Einerseits kann Agamben die Zeitdiagnose für das Heute seines Textes mit dem Bild eines *Leerlaufs* der Maschine illustrieren. Die kritische These, dass »sich die Maschine heute im Leerlauf befindet« (*la macchina gira oggi a vuoto*) (O 88/82), korrespondiert der biopolitischen Per-

107 Die Trennung und Absonderung des Animalischen ist dabei, darauf weist Böckelmann, Der Begriff des Lebens, 134, überzeugend hin, »nach Agamben zugleich Grundlage, Ausdruck und Motor der menschlichen Erkenntnis«; entsprechend kann Agamben die »anthropologische Maschine« auch als »Motor für die Historisierung des Menschen«, O 88, bezeichnen.

108 Agamben führt den Begriff im Rekurs auf Furio Jesi ein, vgl. O 37; auf Jesis *mythologische Maschine*, die bei Agamben zur anthropologischen Maschine ausgestaltet wird, weist auch Lucci, Jenseits des Austausches, 108f, hin. Für die Metaphorik liegt auch ein Bezug zu Deleuze und Guattari nahe, vgl. z.B. die Konstellation von *Maschinen* und Kafkas *Tier*geschichten bei Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Aus dem Französischen von Burkhart Kroeber, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, v.a. 54: »Ein Text, der ein Tier-Werden behandelt, läßt sich nur zum Roman entfalten, wenn er darüber hinaus genügend Maschinen-Indizien enthält«. Vgl. nochmals Agambens Bezug auf die Maschine aus Kafkas *In der Strafkolonie*, vgl. IP 123, KG 13 und oben Kapitel II.2.b dieser Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spektive: Die Unterscheidung von menschlichem und tierischem Leben funktioniere, so Agamben, mit dem »Erreichen des Posthistorischen« (O 31) nicht mehr: Das Humane und das Inhumane würden nicht mehr geschieden, sodass »die beiden Begriffe zusammenfallen, wie es sich heute zu ereignen scheint« (O 32/29). Die anthropologische Maschine als der »Motor für die Historisierung des Menschen« (O 88/82) laufe leer.[109] Strukturell ähnelt diese Denkfigur der *Geltung ohne Bedeutung* des Gesetzes: Die Maschine läuft noch, aber sie produziert nicht – wie das Gesetz sich formal in Geltung erhält, aber nicht mehr bedeutet. Dies hat für Agamben unmittelbar politische Folgen:

> »Der Mensch hat nunmehr sein geschichtliches *télos* erreicht (*l'uomo ha ormai raggiunto il suo* télos *storico*), und für eine wieder Tier gewordene Menschheit bleibt nichts anderes als die Entpolitisierung der menschlichen Gemeinschaften durch eine unbedingte Entfaltung der *oikonomía* oder die Erhebung des biologischen Lebens zur höchsten politischen (oder eher unpolitischen) Aufgabe übrig« (O 85/79).

Aber auch den möglichen Ausweg aus der beschriebenen Situation kann Agamben über das Bild der Maschine instrumentieren: Es gehe, so stellt er in Aussicht, »darum, ihre Funktionsweise zu begreifen, um sie gegebenenfalls zum Stillstand zu bringen« (*comprendere il loro funzionamento per poterle, eventualmente, arrestare*) (O 48/43). Voraussetzung für den rettenden Stillstand ist auch hier ein *Begreifen* (*comprendere*): Die Konstruktion der anthropologischen Maschine muss zunächst verstanden werden, um der ökonomisch-biopolitischen Verwaltung der menschlichen Animalität entkommen zu können. Das verwendete Verb *arrestare* weist zurück auf die Überlegungen zum zeitlichen Stillstand und der Dialektik im Stillstand. Genau diese Verbindung nämlich stellt Agamben in *Das Offene* terminologisch her: Er verweist auf »Benjamins Modell einer ›Dialektik im Stillstand‹« (*modello benjaminiano di una ›dialettica in stato di arresto‹*) (O 91/85) und unterstreicht den *Raum*, der im Stillstand der Dialektik entsteht – nämlich »das Intervall und das Spiel zwischen den zwei Begriffen, deren unmittelbare Konstellation einer Nicht-Koinzidenz« (O 91/85). Genau dieses Paradigma überträgt Agamben auf die anthropologische Maschine, um sie im Zustand ihres Stillstands zu beschreiben. Dann nämlich verbinde sie

> »nicht mehr Natur und Mensch, um durch Aufhebung und Beschlagnahme des Unmenschlichen Menschliches zu produzieren (*attraverso la sospensione e la cattura dell'inumano*). Die Maschine bewegt sich sozusagen nicht mehr, ist ›im Stillstand‹ (*La macchina si è, per così dire, fermata, è ›in stato di arresto‹*)« (O 91/85).

Dass Agamben den Stillstand in Anführungszeichen setzt und die Formulierung *in stato di arresto* verwendet, mit der er auch Benjamins Begriff übersetzt, unterstreicht die Verbindung der Paradigmen: Wie die Dialektik, so ist auch die Maschine in den Stillstand zu versetzen.[110] Damit wird Benjamins Begriff motivisch transferiert, aber auch Agambens eigene Verhältnisbestimmung von Tier und Mensch angedeutet.

---

109 Für eine Kritik an der These vgl. z.B. Thomä, Dieter: *Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens ›homo sacer‹ – Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne*, in: DZPhil 52 (2004) 6, 965-984, v.a. 979f.

110 Vgl. auch Durantaye, Agamben, 333.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Indessen legt er auch eine theoretische Möglichkeit nahe, jenseits der anthropologischen Maschine zu denken. Dafür sind mehrere Texte Benjamins einschlägig, die Agamben in einem dichten Kapitel diskutiert und denen gemeinsam sei, dass sie die anthropologische Maschine weder in Betrieb noch auch im Leerlauf zeigten (vgl. O 89/83): Das Kapitel steht unter dem Titel *Zwischen* (*Tra*) (O 89-92/83-86) und akzentuiert vor allem, wie zitiert, den *Zwischenraum*, der sich im Stillstand der Dialektik zwischen zwei Begriffen öffne. Dabei führt Agambens Text zu einer Schlussgeste, die die Binarität von Mensch und Tier weder auflöst noch vermischt noch auch die Maschine wieder in Betrieb nimmt. Stattdessen sei der *Zwischenraum*, das *Offene* zwischen Mensch und Tier zu denken – die *Leere*, die sich im Stillstand der anthropologischen Maschine wie im Stillstand der Dialektik zeige:

> »Die herrschende Maschine unserer Konzeptionen des Menschen abzuschalten (*Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo*), bedeutet also nicht, nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr, die zentrale Leere auszustellen, den Hiat (*il vuoto centrale, lo iato*), der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt, bedeutet also, sich in dieser Leere aufs Spiel zu setzen (*rischiarsi in questo vuoto*)« (O 100/94).

Die binäre Codierung von Mensch und Tier und von Humanem und Inhumanem wird überschritten, um, wiederum topologisch formuliert, eine »zentrale Leere« im Inneren des Menschen zu exponieren. Dass die Maschine in Untätigkeit versetzt wird (*Rendere inoperosa*), entspricht terminologisch den Überlegungen zum Verhältnis von Messianischem und Gesetz: Wie oben gezeigt ist es etwa der messianische Glaube, der das Gesetz »unwirksam macht und zu seiner Erfüllung führt« (*che la rende inoperosa e la porta al suo compimento*) (Zdb 121/101), oder der andere Gebrauch, der einer »Deaktivierung und Untätigkeit des Rechts« (*la disattivazione e l'inoperosità del diritto*) (AZ 77/83) korrespondiert.

Unmittelbar im Anschluss an die zitierte Passage zur Untätigkeit der Maschine beschreibt Agamben die Geste, sich in dem im Stillstand entstehenden zentralen Leerraum zu riskieren, auch mit einem theologisch-traditionellen Begriff, nämlich als »*Shabbat* sowohl des Tieres als auch des Menschen« (shabbat *tanto dell'animale che dell'uomo*) (O 100/94). Dem Motiv des Stillstands entsprechend wird mit dem Sabbat neben der räumlichen Formulierung auch ein *zeitliches* Paradigma für die zentrale Leere aufgerufen, das, wie skizziert, in *Die Zeit, die bleibt* als Modell der messianischen Zeit entwickelt wird und dem Verweis auf das messianische Gastmahl der Gerechten korrespondiert.[111] Die Rede vom *Shabbat* von Mensch und Tier ermöglicht allerdings nicht nur theologische Deutungen, sondern kann auch als Verweis auf Alexandre Kojève gelesen werden. Dafür stehen der Begriff des *désœuvrement* und dessen Auslegung bei Agamben. Bevor dies genauer skizziert werden kann, muss nochmals der messianische Ansatz des Buches untersucht werden.

---

111 Vgl. auch die Rede vom »*Schabbat* des Menschen« (shabbath *dell'uomo*), KG 104/92, in der *Postille* zu *Die kommende Gemeinschaft*, wo darüber hinaus die *Menucha*, die Sabbatruhe, behandelt wird: Dass in diesem Text die »Untätigkeit und die Entschöpfung« (*inoperosità e decreazione*), KG 105/92, als »Paradigma der kommenden Politik«, KG 105, behandelt werden, unterstreicht die Verbindung der Motive wie der Kontexte.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.2.c) Das Messianische Gastmahl

Die Darstellung des »Messianische[n] Gastmahl[s] der Gerechten« (*il banchetto messianico dei giusti*) (O 4/2) aus der Bibelhandschrift ist, wie erwähnt, der inhaltliche Ausgangspunkt von Agambens Argumentation: Die betreffende Abbildung zeigt diejenigen, die aufgrund ihres thoratreuen Lebens am messianischen Festessen nach der Ankunft des Messias teilnehmen (vgl. O 11).[112] Allerdings werden diese Gerechten *theriomorph* (vgl. O 11ff/9ff) dargestellt, als menschliche Körper mit Tierköpfen. Im messianischen Reich werde sich, so liest Agamben die Implikation des Bilds, das Verhältnis von Mensch und Tier in irgendeiner Weise wandeln und der Mensch sich mit seiner eigenen »tierischen Natur versöhnen« (O 13/11). Mit der Illustration wird das Verhältnis von Mensch und Tier vom »letzten Tag« (*ultimo giorno*) (O 13/11) her befragt und so die argumentative Geste wiederholt, mit der Agamben in *Die kommende Gemeinschaft* Verweise auf eschatologische Topoi vornimmt. Wie gezeigt zielt sein Ausblick auf die Stillstellung der anthropologischen Maschine indessen nicht darauf, die Menschen messianisch teilweise zum Tier werden zu lassen, sondern darauf, einen leeren Raum *zwischen* – und eine sabbatische Zeit von – Mensch und Tier zu exponieren. Auch für *Das Offene* stellt sich damit die Frage nach dem Status des Messianischen: Ist es bereits jetzt möglich, an dem Gastmahl teilzunehmen, ist die Versöhnung des Menschen mit seiner eigenen tierischen Natur bereits jetzt denkbar – nämlich, wie angedeutet, durch das Ausstellen der zentralen Leere? Und hängt dies von einem messianischen Ereignis ab?

Wie erwähnt stellt Agamben gegen Ende des Buches eine mögliche Teilnahme am messianischen Gastmahl in Aussicht und nimmt dabei auch das Bild der anthropologischen Maschine auf:

> »Es gibt vielleicht noch eine Möglichkeit, wie sich Lebewesen (*dei viventi*) an die messianische Tafel der Gerechten setzen können (*sedersi al banchetto messianico dei giusti*), ohne eine historische Aufgabe zu übernehmen oder die anthropologische Maschine in Gang zu setzen. Noch einmal löst sich das *mysterium coniunctionis*, aus dem das Humane produziert worden ist, durch eine unerhörte Vertiefung des praktisch-politischen Geheimnisses der Trennung (*mistero pratico-politico della separazione*)« (O 101/94f).

Damit scheint die Teilnahme am Gastmahl der Gerechten jetzt möglich zu sein, was auch anhand der Zeitstruktur der messianischen Zeit beschrieben werden kann: Wer messianische Zeit als Unterbrechung und Vollendung begreift und die anthropologische Maschine stillstellt, könnte bereits an der Tafel Platz nehmen. Die Formulierung

112 Agamben rekurriert dezidiert auf eine *jüdisch*-messianische Tradition, wie der Hinweis auf die »rabbinisch[e] Überlieferung« oder den Talmud sowie das vorangestellte Talmud-Zitat anzeigen, vgl. O 11ff. Dem »letzten Tag«, O 13, entspricht in Agambens Text allerdings auch ein *christlich*-theologischer Diskurs über das Ende, nämlich z.B. mit dem Verweis auf die thomanischen Überlegungen über die Körper der Auferstandenen, vgl. O 27-30/25ff. Insofern bei dem messianischen Gastmahl das Fleisch von Leviathan und Behemoth verzehrt wird, vgl. O 11, kann Agamben auch zur Deutung des Titels von Hobbes' *Leviathan* in *Stasis* auf den Topos des messianischen Festmahls verweisen, vgl. STA 46f, 72ff und 86. Dass die Gerechten in diesem Text »ein für allemal befreit von den Bindungen des Gesetzes«, ebd., 86, am Festmahl teilnehmen, weist zurück auf den vorigen Abschnitt dieses Kapitels.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

impliziert, dass dies nicht von einem messianischen Ereignis abhängt, insofern sich Lebewesen *selbst* an die Tafel setzen können: Dass man den Platz zugleich in der *zentralen Leere*, am Sabbat und im *Zwischen* von Mensch und Tier einnehmen dürfte, korrespondiert der Tatsache, dass Agamben von *Lebewesen* (*dei viventi*) spricht: Wenn die anthropologische Maschine still steht, produziert sie weder Mensch noch Tier. Handelt es sich hier allerdings lediglich um ein der Tradition entnommenes suggestives Bild, das die messianische Konnotation implizit für den eigenen Text in Anspruch nimmt? Oder ist mit den zitierten Formulierungen auch eine Bestimmung des Begriffs *messianisch* vorgenommen, der gemäß das Ausstellen der Leere in einem vollständig profanierten Sinn als messianisch qualifizierbar wäre? So wie die messianische Zeit im Römerbriefkommentar nicht als Illustration, sondern als *Paradigma* der historischen Zeit behandelt wurde, ermöglicht offenbar auch *Das Offene* verschiedene Deutungen.

III.2.d) *désœuvrement* und Untätigkeit

Dem messianisch perspektivierten Ende der Geschichte korrespondiert eine gewissermaßen säkulare Fassung der Frage, die Agamben vor allem im zweiten und dritten Kapitel von *Das Offene* anhand der Debatte von Alexandre Kojève und Georges Bataille um die Interpretation des Endes der Geschichte diskutiert. Ähnlich wie er in den letzten Sätzen des Buches auf das Bild der messianischen Tafel aus dem ersten Kapitel zurückgreift, so nimmt er im vorletzten Kapitel den Begriff *désœuvrement* aus der Debatte von Kojève und Bataille auf, um ihn anhand von Tizians Bild *Nymphe mit Schäfer* (vgl. O 94/87) zu präzisieren.[113] Nicht nur das Thema des messianischen Endes der Geschichte hat insofern ein variiertes Echo im Buch, sondern auch das Medium, mit dem es eingeführt wurde: Der Abbildung des messianischen Gastmahls in der Bibelhandschrift korrespondiert das Bild Tizians, das Agamben als eine Art Emblem für »die Untätigkeit und das *desœuvrement*[114] des Humanen und Animalischen« (*l'inoperosità e il* desœuvrement *dell'umano e dell'animale*) (O 96/90) interpretiert. Wie zu zeigen ist, können das Messianische und die spezielle Form der Untätigkeit, die Agamben mit dem Begriff *désœuvrement* bezeichnet, auch inhaltlich aufeinander bezogen werden: Der Begriff interessiert hier auch deshalb, weil Agamben ihn in *Die Zeit, die bleibt* als »eine gute Übersetzung des Paulinischen *katargeín*« (Zdb 115) qualifiziert.[115] Dass er von einer

113 Mit der Formulierung *voyou désœuvré*, also etwa ›untätiger Strolch‹, hat Alexandre Kojève die Protagonisten der Romane Raymond Queneaus beschrieben; der Begriff *désœuvrement* steht im Zentrum der Debatte von Kojève und Bataille über die Deutung des Endes der Geschichte. Vgl. dazu ausführlicher Franchi, Stefano: *Passive Politics*, in: Contretemps 5 (2004), 30-41, v.a. 33ff, oder Durantaye, Agamben, 18ff und 330f.

114 In *L'aperto* wird der Begriff *désœuvrement* im Original wie in der deutschen Übersetzung ohne *accent aigu* geschrieben; in *Homo sacer*, vgl. HS 72/71, wird er im Original ohne, in der Übersetzung mit Akzent verwendet. In der vorliegenden Untersuchung wird er, außer in Zitaten, mit Akzent geschrieben. Auf die nicht ganz korrekte Schreibweise des französischen Begriffs weist auch Durantaye, Agamben, 434, hin.

115 Vgl. zur Übersetzung des Begriffs *désœuvrement* Hiepko, Andreas: *Möglichkeiten, das Wort* désœuvrement *zu übersetzen*, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hg.): Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, Bielefeld: transcript 2010, 27-38. Hiepko übersetzt den Begriff »zunächst ganz allgemein« mit »›Untätigkeit‹, ›Nichtstun‹«, ebd., 27, und

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übersetzung spricht, ist methodisch von Interesse – denn es geht nicht lediglich um die Frage, wie der griechische Begriff ins Französische zu übertragen wäre, sondern auch um die Relation von Kontexten: So verbindet der Begriff *désœuvrement* das messianische Thema mit der Kojève-Bataille-Debatte, ermöglicht also wiederum Übergänge.

In *Homo sacer* gibt Agamben *désœuvrement* mit *Untätigkeit* (*inoperosità*) wieder, wenn er schreibt: »*Il tema del* desœuvrement, *dell'inoperosità come figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia*« (HS 72/71).[116] In der Folge erläutert er sein Verständnis des Begriffs, indem er ihn an seine Interpretation der Potenz verweist und folgende Bestimmung vornimmt:[117] »Die einzige kohärente Auffassung von *désœuvrement* (*Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità* [!]) wäre die einer unbestimmten Existenz der Potenz (*esistenza generica della potenza*), die sich nicht […] in einem *transitus de potentia in actum* erschöpft« (HS 73/71). So interpretiert bezieht sich der Begriff auf eine Potenz, die im Akt nicht abgeschafft würde, sondern die als Rest *bleibt*: Diese Potenz erschöpft sich nicht (*non si esaurisce*) – und dieser Aspekt kann wiederum auf das Messianische bezogen werden.[118] Für die *messianische* Potenz nämlich formuliert Agamben im Römerbriefkommentar:

> »Für Paulus erschöpft sich die messianische Potenz nicht in ihrem *ergon* (*non si esaurisce nel suo* ergon), sondern bleibt in ihm in Form der Schwäche potent (*resta in esso potente nella forma della debolezza*). In diesem Sinn ist die messianische *dýnamis* konstitutiv ›schwach‹« (Zdb 111/93).

Auch hier verbinden sich verschiedene Bezugsräume: Die Diskussion der aristotelischen Verhältnisbestimmung von Potenz und Akt lässt die Untätigkeit des *désœuvrement* als Potenz ohne Umsetzung in einen Akt denkbar werden, die wiederum auf die Überlegungen zur messianischen Potenz und zur Deaktivierung im Römerbriefkommentar bezogen werden kann. Der Begriff bezeichnet insofern eine bestimmte Denkform der

---

zeigt im Anschluss begriffsgeschichtlich andere Bedeutungsfacetten auf, die nicht auf eine Abwesenheit von Beschäftigung im Sinne von Faulheit, sondern eher auf eine Art ständiger Bewegung im Sinne einer Tätigkeit abzielen, die aufgrund mangelnder *Ordnung* als Untätigkeit charakterisierbar ist, vgl. ebd., 31. Mit Bezug auf die Verwendung des Begriffs bei Blanchot nennt Hiepko auch die Übersetzungen *Werklosigkeit* oder *Entwerkung*, vgl. ebd., 34f. Für Agamben argumentiert Hiepko, dass dieser den Begriff *désœuvrement*, der in seinen Texten zunächst als Fremdwort verwendet und mit *inoperosità* übersetzt werde, ab seiner Studie *Herrschaft und Herrlichkeit* durch *inoperosità* ersetze, sodass dieser Begriff zum eigenständigen Terminus technicus werde, vgl. ebd., 37. Vgl. zum Begriff in seiner Rezeption bei Agamben nochmals die genauen Angaben z.B. bei Franchi, Passive Politics, 33, sowie Durantaye, Agamben, 18ff, und, im Bezug auf Agambens Begriff der *Untätigkeit*, Salzani, Inoperative.

116 Die deutsche Übersetzung dieser Passage streicht Agambens Erklärung durch das Wort *Untätigkeit* und lautet lediglich: »Das Thema des *désœuvrement* als Figur der Fülle des Menschen am Ende der Geschichte«, HS 72.

117 Darauf weist auch Salzani, Inoperative, 106f, hin. Durantaye, Agamben, 19, urteilt, dass Agambens *Untätigkeit* eine Erweiterung von Batailles *désœuvrement* darstelle und auf die »ontologische Reflektion auf die Modalitäten des Seins«, ebd., Übersetzung: HR, hindeute: Agambens Interpretation des *désœuvrement* als Untätigkeit unterstreiche so »die andere Seite der Potenz: die Möglichkeit, dass ein Ding sich nicht verwirklicht«, ebd., Übersetzung: HR.

118 Vgl. ähnlich Salzani, Inoperative, 107.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Potenz, eine Form von Untätigkeit, die nicht einfach als Abwesenheit von Tätigkeit zu verstehen ist.[119]

Allerdings könnte die Beziehung von *désœuvrement* und Messianischem noch verwickelter sein: In *Die Zeit, die bleibt* verweist Agamben darauf, dass Kojève den »Zustand des posthistorischen Menschen, den *voyou désœuvré*, als ›Sabbat des Menschen‹ am Ende der Geschichte definiert« habe (Zdb 115, das Zitat entstammt Kojèves *Les romans de la sagesse*). Die Formulierung *Sabbat des Menschen* verwendet Agamben hier als Kojève-Zitat[120] – für *Das Offene* ergibt sich die Konsequenz, dass es sich bei der Rede vom »*Shabbat* sowohl des Tieres als auch des Menschen« (O 100) ebenso wie beim »*Schabbat* des Menschen« (KG 104) in *Die kommende Gemeinschaft* um eine Referenz *sowohl* auf den Sabbat als Chiffre der messianischen Zeit *als auch* um ein nicht markiertes Kojève-Zitat handeln kann: Ersteres führt die motivische Linie des messianischen Gastmahls fort, letzteres liegt durch den Genitiv *des Menschen* möglicherweise sogar noch näher. Auch hier ergibt sich eine mindestens doppelte Codierung und ein weiter Referenzraum, der den Begriff *Sabbat* nicht ausschließlich theologisch rezipierbar macht, sondern ihn auch an die Debatte über das Ende der Geschichte bei Kojève und Bataille zurückverweist. Auch in diesem Sinn scheint die Debatte eine andere Fassung der Frage nach dem messianischen Gastmahl vorzulegen.

Das vorletzte Kapitel von *Das Offene* trägt den Begriff *désœuvrement* im Titel (vgl. O 93-96/87-90). Im Text legt Agamben jedoch keine Erklärung des Begriffs aus der Überschrift vor, sondern eine Tizian-Interpretation, die den Begriff *désœuvrement* erst im letzten Satz verwendet: Was *désœuvrement* bedeutet, wird nicht *geklärt*, sondern an Tizian *gezeigt*. Die *Nymphe* und der *Schäfer* auf Tizians Bild sind für Agamben *Liebende* (vgl. O 96). Aber die Art ihrer Darstellung zeige, »daß sie sich im *otium* befinden, daß sie untätig sind« (*la loro condizione è* otium, *è senz'opera*) (O 96/90). Dies unterstreicht Agamben, indem er die *Untätigkeit* (*inoperosità*) und das *désœuvrement* verbindet und zudem die im zweiten Kapitel dieser Untersuchung exponierte Linie der *Unrettbarkeit* aufruft:

> »Die Liebenden […] schauen auf eine menschliche Natur, die vollends untätig ist (*perfettamente inoperosa*) – die Untätigkeit und das *desœuvrement* des Humanen und Animalischen als höchste und unrettbare Figur des Lebens (*figura suprema e insalvabile della vita*)« (O 96/90, vgl. AF 67).

Die *unrettbare* (*insalvabile*) Figur des Lebens verweist innerhalb der Gesamtdramaturgie von *Das Offene* auf eine komplexe Benjamin-Interpretation zurück, die weiter unten zu behandeln ist (vgl. Kapitel III.2.f). Wenn aber hier die menschliche *Natur* (*natura umana*) als *untätig* (*inoperosa*) qualifiziert wird, so stellt sich zunächst die Frage, welches *Werk*, welche *Tätigkeit* überhaupt zur Natur des Menschen gehören könnte.

---

119 Vgl. entsprechend den Hinweis von Durantaye, dass *Untätigkeit* weder Trägheit noch Inaktivität bedeute; vielmehr bezeichne sie den »open space where formless life and lifeless form meet in a distinct life-form and form of living that are rich with their own singular potentiality. This is the ›open‹ that Agamben's title strives to name«, Durantaye, Agamben, 331.

120 Vgl. die Formulierung »der *shabbat* des Menschen bei Kojève«, in *Die Tätigkeit des Menschen*, MdD 415.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.2.e) Die wesenhafte Werklosigkeit des Menschen

In diesem Zusammenhang wurde häufig auf Agambens Überlegungen zur *Werklosigkeit* des Menschen hingewiesen.[121] In seinem Aufsatz *Die Tätigkeit des Menschen* (vgl. MdD 413-427) nimmt Agamben die aristotelische Frage nach einer Tätigkeit oder einem Werk auf, das dem Menschen *als Menschen* eigen wäre (vgl. MdD 413f, vgl. ähnlich MoZ 119, EuF 52ff). Für einzelne menschliche Berufe könnten solche Tätigkeiten offensichtlich angegeben werden: Der Flötist oder der Bildhauer seien durch die Tätigkeit des Flötespielens oder Bildhauens charakterisiert (vgl. z.B. MdD 414). Der Mensch *als Mensch* könne jedoch offenbar nicht analog durch eine konkrete Beschäftigung oder spezifisch menschliche Werke definiert werden. Agamben spricht insofern von der »Idee einer *argia*, einer wesentlichen Untätigkeit des Menschen« (MdD 414f), die bei Aristoteles angedacht, allerdings nicht ausgeführt werde, weil dieser das *Werk*, das *ergon* des Menschen, in »der Sphäre des Lebens« (MdD 416) angesetzt habe. Auch in *Die Tätigkeit des Menschen* verweist Agamben auf das *désœuvrement* und den »*shabbat* des Menschen bei Kojève« (MdD 415) als Vorstellungen einer posthistorischen Untätigkeit oder Werklosigkeit. Allerdings greift er über diese Frage hinaus:

> »Was aber allgemeiner mit dieser Frage auf dem Spiel steht, ist die Natur des Menschen selbst, der wie ein Lebewesen ohne Tätigkeit, d.h. ohne eine eigene spezifische Natur und Berufung [*vocazione*] erscheint. Wenn ihm ein eigenes *ergon* fehlte, hätte der Mensch auch keine *energeia*, keine Verwirklichung, die sein Wesen ausmachen würde: Er wäre mithin ein Wesen der reinen Potenz, das in keiner Identität und keiner Tätigkeit aufgehen würde« (MdD 415).

Carlo Salzani weist darauf hin, dass der Gedanke des Fehlens einer spezifisch menschlichen Tätigkeit und in diesem Sinne die menschliche Untätigkeit (*inoperosità*) zumal in Agambens Texten ab *Mittel ohne Zweck* zentral sei: Menschliche Wesen würden dabei, so Salzani, als *potenzielle Wesen* qualifiziert, die wesenhaft *argos*, also werklos, untätig sind.[122] Dies führt zu Agambens Überlegungen zur Ethik in *Die kommende Gemeinschaft* zurück:

> »Es gibt in der Tat etwas, das der Mensch ist und sein soll. Doch dieses Etwas ist weder eine Essenz noch im eigentliche [sic] Sinn eine Sache: *Es ist das schlichte Faktum seines Daseins als Möglichkeit oder Potenz* (il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza)« (KG 43/39, Hervorhebung im Original).

---

121 Vgl. zum Folgenden die genauen Analysen bei Franchi, Passive Politics, v.a. 34, sowie Durantaye, Agamben, 5ff; vgl. auch nochmals Salzani, Inoperative, 107, und den bereits sprachlich gegebenen Bezug von *désœuvrement* und *œuvre*, Werk. Entsprechend ist, wie weiter oben bereits zitiert, auch die Übersetzung *Entwerkung* bzw. für das Adjektiv *désœuvré entwerkt* möglich, vgl. Hiepko, Möglichkeiten, 34f.

122 Vgl. Salzani, Inoperative, 107. Vgl. die Wendung der Vorstellung vom Menschen als potenziellem Wesen in *Was von Auschwitz bleibt*, wo die *Zerstörbarkeit* des Menschen potenziell grenzenlos ist: »Es gibt keine Substanz des Menschen; der Mensch ist ein potentielles Wesen, und in dem Moment, in dem man glaubt, in der grenzenlosen Zerstörbarkeit seine Substanz erfaßt zu haben, kommt nur etwas zum Vorschein, das ›nichts Menschliches mehr hat‹«, WAb 118, vgl. ähnlich auch Zdb 65: Der Mensch bleibt ein Wesen der Potenz auch in Bezug auf seine Verletzlichkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus wird in der soeben zitierten Passage aus *Die Tätigkeit des Menschen* das Fehlen einer spezifisch menschlichen Tätigkeit auch als Fehlen einer *Berufung* (*vocazione*) ausgewiesen: Damit lassen sich die Überlegungen zur Werklosigkeit des Menschen auf die messianische Berufung zurückbeziehen. Die messianische *klēsis* realisiert in dieser Hinsicht durch ihre Widerrufung jeder konkreten Berufung genau *den* Aspekt, den Agamben in seiner Aristoteles-Rezeption unterstreicht: die Potenz des Menschen, das Fehlen einer Tätigkeit, die ihm eigen wäre und in der er vollständig aufgehen würde.

Dabei lässt sich dieser Bezug doppelt interpretieren: Zunächst scheint das Messianische, wenn man die Überlegungen mit den Hinweisen zur Werklosigkeit des Menschen verbindet, eine Art Berufung zur menschlichen Natur darzustellen. Entsprechend unterstreicht Agamben die Etymologie der messianischen *katárgēsis*, indem er das Verb *katargeín* auf das Adjektiv *argós* zurückführt (vgl. Zdb 109): Die *katárgēsis* deaktiviert insofern nicht nur, sie exponiert gerade dadurch auch die *argia* des Menschen – und die messianische Berufung realisiert qua Widerrufung die menschliche Potenz. Andererseits sind die Bezüge zwischen den Diskursen auch werkgenealogisch deutbar: Möglicherweise entwickelt Agamben im Römerbriefkommentar genau den Aspekt im messianischen Register, den er in anderem Kontext *ohne* messianische Konnotation als Aristoteles-Interpretation vorschlägt. Dafür ist der Begriff der *Berufung* (*vocazione*) von Interesse, der bei Agamben sowohl die messianische Berufung *als auch* die natürliche Berufung des Menschen bezeichnen kann. So begegnet die Berufung auch in dem bereits zitierten Kapitel *Ethik* in *Die kommende Gemeinschaft*:[123]

> »Die Tatsache, dass der Mensch weder ein Wesen, noch eine historische oder spirituelle Berufung (*vocazione storica o spirituale*), noch auch eine biologische Bestimmung hat oder verwirklichen sollte, muss der Ausgangspunkt eines jeden ethischen Diskurses sein« (KG 43/39).

Weiter oben wurde die These vertreten, dass man Agambens Überlegungen zur messianischen Zeit nicht nur als Pauluslektüre, sondern auch als eine im Modus eines Pauluskommentars aktualisierte Fassung seines kairologischen Zeitverständnisses verstehen kann. Analog scheinen auch für die Berufung beide Perspektiven möglich. Liest man die Überlegungen zum *désœuvrement* vor diesem Hintergrund, so kann der Begriff auf das werklose Wesen des Menschen im Sinne einer Potenz, die sich nicht im Akt erschöpft, bezogen werden – genau auf den Zustand also, den die Liebenden auf Tizians Gemälde exponieren.

Das führt zur anthropologischen Maschine zurück: Um die Maschine in den Stillstand zu versetzen, formuliert Stefano Franchi eine Art Handlungsanweisung: »Jamming the machine, therefore, requires us to advance where Aristotle hesitated and to claim the fundamental *argia* of humanity, its *desoeuvrement*«[124]. Die Werklosigkeit oder Untätigkeit, die der skizzierten Argumentation zufolge wesentlich zum Menschsein gehört, dürfe also nicht verdeckt und verschleiert oder durch die anthropologische Maschine eingeschlossen, sondern müsse als solche gezeigt werden. Dies ist, nochmals, nicht explizit messianisch registriert, obwohl dieser Bezug in *Das Offene* durch den

123 Auf diese Doppelung weist Durantaye, Agamben, 392f, hin.

124 Franchi, Passive Politics, 35.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verweis auf die Möglichkeit, an der messianischen Tafel Platz zu nehmen, angedeutet wird. Die wesenhafte menschliche Untätigkeit kann indessen auch potenzielles Objekt machtförmigen Zugriffs sein. Diesen Aspekt arbeitet Agamben in späteren Schriften deutlicher aus:[125]

> »Das menschliche Leben ist untätig und ziellos (*inoperosa e senza scopo*), aber gerade diese *argia*, diese Untätigkeit und diese Ziellosigkeit (*questa* argia *e questa assenza di scopo*) ermöglichen die beispiellose Geschäftigkeit (*l'operosità incomparabile*) der menschlichen Spezies. Der Mensch hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben, weil er seinem Wesen nach gänzlich werklos ist (*privo di opera*), weil er das sabbatische Tier par excellence ist« (HH 293/268f).

Dieses Argument wird zumal in *Herrschaft und Herrlichkeit* unter Rückgriff auf die Theologie eingeführt; entsprechend scheint es vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen konsequent, dass Agamben einen Gegendiskurs zur ökonomisch-gouvernementalen Machtform der Regierung mit dem *messianischen* Diskurs des Paulus entwickeln und die menschliche Untätigkeit als »messianische Tätigkeit par excellence« (HH 297) behandeln kann. Darauf ist weiter unten einzugehen (siehe Kapitel III.3.e).[126]

III.2.f) Die *gerettete Nacht* und das Unrettbare – das Unrettbare, dritter Rekurs

Wie zitiert beschließt Agamben seine Tizian-Interpretation – oder seine Erklärung des Begriffs *désœuvrement* anhand der Tizian-Interpretation – mit einer Formulierung, die den Begriff *unrettbar* (*insalvabile*) gebraucht: Die Liebenden auf dem Gemälde betrachten, so Agamben, die »Untätigkeit und das *desœuvrement* des Humanen und Animalischen als höchste und unrettbare Figur des Lebens« (*l'inoperosità e il* desœuvrement *dell'umano e dell'animale come figura suprema e insalvabile della vita*) (O 96/90). In der Dramaturgie von *Das Offene* ruft Agamben damit einen Terminus auf, den er im vorangegangenen Kapitel in einer komplizierten Auslegung der Formulierung »[d]ie gerettete Nacht« aus Benjamins Brief an Florens Christian Rang einführt.[127] Die vorliegende Untersuchung hat in ihrem zweiten Kapitel verfolgt, wie Agamben den Begriff *unrettbar* in

125 Hiepko, Möglichkeiten, 37, beschreibt, wie bereits zitiert, dass Agamben den französischen Begriff *désœuvrement* ab *Herrschaft und Herrlichkeit* durch *inoperosità* ersetze, das zuvor als Übersetzung des französischen Begriffs fungiert habe.

126 Durantaye, Agamben, 20, verweist außerdem auf ein Zitat aus *Mittel ohne Zweck*, das die Untätigkeit mit Agambens Politikbegriff verbindet: »Die Politik ist das, was dem wesenhaften Werklos-Sein des Menschen (*all'inoperosità essenziale degli uomini*) entspricht, dem radikalen Ohne-Werk-Sein der menschlichen Gemeinschaften. Politik gibt es, weil der Mensch dem Wesen nach *argós* (*un essere* argós), durch kein ihm eigentümliches Wirken definiert ist – ein Wesen von reiner Potenz also, das sich in keiner Identität und in keiner Anlage erschöpfen kann (*un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna vocazione* [!] *possono esaurire*)«, MoZ 119/109, vgl. auch MdD 375. Wie ersichtlich wird im italienischen Original auch hier der Begriff *vocazione* (*Berufung*) verwendet, der in der deutschen Übersetzung mit *Anlage* wiedergegeben wird: Dass der Mensch in keiner Berufung aufgehen könne, wird, wie weiter oben argumentiert, auch mit der messianischen *klēsis* als Widerrufung jeder konkreten Berufung realisiert.

127 Benjamin, Walter: *Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, 320-324, hier 323.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

früheren Schriften – wie nahegelegt ebenfalls mit Bezug auf Benjamin – entwickelt. Auf diese Überlegungen rekurriert er offenbar für die Deutung der *geretteten Nacht*, um ihnen wiederum eine andere Wendung zu geben.

Agamben leitet seine Diskussion mehrerer Texte Benjamins in dem Kapitel *Zwischen* (*Tra*) (O 89-92/83-86) mit der Bemerkung ein, dass in diesen Texten »ein ganz anderes Bild vom Verhältnis zwischen Mensch und Natur und zwischen Natur und Geschichte« (O 89/83) jenseits der anthropologischen Maschine angedeutet sei. Mit dieser Formulierung spitzt er das Thema der Argumentation anders zu: Nicht mehr das Verhältnis von Mensch und Tier oder Humanem und Inhumanem steht jetzt in Rede, sondern das Verhältnis von *Mensch und Natur* oder *Natur und Geschichte*. Diese Verschiebung ermöglicht Agamben den Übergang zur Diskussion der *geretteten Nacht* (*notte salva*) (O 89/83): In dem Brief an Rang aus dem Jahr 1923 spricht Benjamin von einer »spezifische[n] Geschichtlichkeit von Kunstwerken«[128]. Wie aber könnte diese erschlossen werden? Benjamin unterscheidet den Modus der Interpretation oder der Kritik[129] von Kunstwerken, die eine *Idee* zur Darstellung bringen, von ihrer kunst*geschichtlichen* Betrachtung: Kunstwerke seien untereinander, so Benjamin, nicht durch Relationen verbunden, die nach dem Muster einer »Verkettung zeitlichen Geschehens«[130] wie etwa das Leben eines Menschen betrachtet und so Objekt der Kunstgeschichte werden könnten. Die *Interpretation* jedoch könne im Gegensatz dazu Relationen von Kunstwerken zeigen, die »zeitlos und dennoch nicht ohne historischen Belang sind«[131].

Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung von Kunstgeschichte und Interpretation führt Benjamin einen Unterschied zwischen einer »Welt der Offenbarung« und des Tags und einer »Welt der Verschlossenheit«[132] und der Nacht ein. Kunstwerke, aber auch Natur, werden dabei der letzteren zugeordnet. Dieser Zuordnung entnimmt Agamben die Differenz von Natur und Geschichte und führt sie weiter: Benjamin, so zitiert Agamben, definiert im Brief an Rang *Ideen* oder *Kunstwerke* als »Modelle einer Natur, welche keinen Tag also auch keinen Gerichtstag erwartet, als Modelle einer Natur die nicht Schauplatz der Geschichte und nicht Wohnort der Menschen ist. Die gerettete Nacht« (zitiert nach O 89). Die damit beschriebene Natur erwartet keinen Gerichtstag, ist nicht auf Erlösung ausgerichtet (vgl. O 89) – und in ihr findet keine Geschichte statt. Sie könnte entsprechend auch nicht mehr durch die anthropologische Maschine im Modus der Ausnahme eingeschlossen oder durch Artikulation mit der Geschichte verbunden werden. Der Frage nach *Benjamins* Interpretation der Rettung kann in der vorliegenden Untersuchung nicht nachgegangen werden; oben wurde bereits auf Heinrich Kaulens These von der Polyvalenz des Rettungsbegriffs bei Benjamin verwiesen, der erkenntnistheoretische, geschichtsphilosophisch-eschatologische ebenso wie literaturgeschichtliche Aspekte beinhalte, die Benjamin je nach Kontext unterschiedlich deutlich herausarbeite.[133] Mit dem skizzierten Ansatz des Briefs an Rang bei der Frage nach den

128 Benjamin, Briefe I, 322.
129 Vgl. Benjamin, Briefe I, 322f.
130 Benjamin, Briefe I, 322.
131 Benjamin, Briefe I, 322.
132 Benjamin, Briefe I, 322.
133 Vgl. nochmals Kaulen, Rettung, 620f und 629 sowie oben Kapitel II.2.b dieser Untersuchung.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kunstwerken dürfte hier in der Tat der literaturkritische Akzent des Rettungsbegriffs im Vordergrund stehen.[134]

Agamben spitzt den Begriff der *geretteten Nacht* indessen durch einen Verweis auf Paulus unmittelbar theologisch-soteriologisch zu, fokussiert also einen bestimmten Aspekt des Rettungsbegriffs: Er verweist auf die paulinische Formulierung der *apokaradokía tēs ktíseōs*[135] aus dem Römerbrief (Röm 8,19, vgl. O 69 und 97 sowie HH 244). Das sehnsüchtige Warten der Schöpfung auf das »Offenbarwerden der Söhne Gottes« (Röm 8,19) richtet die Schöpfung auf Erlösung aus[136] – sie erwartet in dieser Hinsicht tatsächlich, mit Benjamin formuliert, einen Gerichtstag, ist nicht bereits *gerettete Nacht*. In Benjamins Formulierung dagegen sei die »Verbindung zwischen Natur und Erlösung (*natura e redenzione*), zwischen Schöpfung und erlöster Humanität (*creatura e umanità redenta*), die der paulinische Text über die *apokaradokía tès ktíseōs* herstellte, […] zerbrochen« (O 89/83). Damit werden Paulus und Benjamin gegeneinandergestellt. Bereits in dem zwei Jahre vor *Das Offene* publizierten Römerbriefkommentar greift Agamben die These von Jacob Taubes auf, dass Benjamins *Theologisch-politisches Fragment* von Röm 8,19-23 beeinflusst sei (vgl. Zdb 155). Agamben allerdings macht Differenzen geltend:[137]

> »Während nämlich bei Paulus die Schöpfung gegen ihren Willen der Vergänglichkeit und der Zerstörung (*alla caducità e alla distruzione*) unterworfen ist und deswegen in Erwartung auf Erlösung seufzt und leidet, ist bei Benjamin die Natur durch eine geniale Umkehrung gerade aufgrund ihrer ewigen und totalen Vergänglichkeit messianisch (*la natura è messianica precisamente per la sua eterna e totale caducità*)« (Zdb 155/131).

Nicht *trotz*, sondern *wegen* ihrer Vergänglichkeit ist die Natur messianisch – und eine Ausrichtung auf noch ausstehende Rettung daher nicht nötig. Mit den Überlegungen zur Unrettbarkeit gelesen ist die in Benjamins Text beschriebene Welt vergänglich, ohne sich von sich aus auf Erlösung beziehen zu können; sie stünde jenseits des Gedankens

134 Vgl. Kaulen, Rettung, 633f, sowie zu Benjamins Rede von der Rettung im Trauerspielbuch ausführlich ebd., 633-639. Vgl. die Tatsache, dass Benjamin in der *Erkenntniskritischen Vorrede* das Motiv des Sternbilds, der Kon-*stella*-tion, verwendet und die Erfassung der Elemente in Konstellationen als Aufteilung und zugleich *Rettung* (!) der Phänomene begreift, vgl. Benjamin, GS I, 214f: Ein Sternbild ist nicht am Tag, sondern nur in der *geretteten Nacht* sichtbar. Vgl. zum Sternbild im Trauerspielbuch ausführlich Kaulen, Rettung, 636f.

135 Das Paulus-Zitat wird in der deutschen Übersetzung offenbar nicht korrekt transliteriert: In Agambens italienischem Original steht *apokaradokía tēs ktíseōs*, Agamben, L'aperto, 64 und 83, in der deutschen Übersetzung *apokaradokía tès ktíseōs*, O 89. Die vorliegende Untersuchung übernimmt die Fassung des Originals, in der das Eta aus dem griechischen Text durch ein Makron angezeigt wird.

136 Vgl. den Kommentar zur gnostischen Auslegung dieser Passage bei Basilides, vgl. O 97f; auch hier wird sie in Agambens Paraphrase mit der Figur eines »unrettbaren (*insalvabile*) und von jedem geistigen Element völlig verlassenen natürlichen Lebens« verbunden, O 98/92.

137 Vgl. die Einschätzung von Irving Wohlfahrt, der gegen Taubes schreibt: »Dass eine ›erstaunliche Parallele‹ zwischen der seufzenden Schöpfung des *Römerbriefs* und der messianischen Natur des *Fragments* existiert, halten wir hingegen für ausgeschlossen«, Wohlfahrt, Nihilistischer Messianismus, 185.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an Erlösung und wäre in dieser Hinsicht unrettbar: »Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis«[138].

Auch zur Auslegung der *geretteten Nacht* zieht Agamben das *Theologisch-politische Fragment* heran, variiert allerdings die bisher nahegelegte Interpretation leicht: Er fokussiert stärker den *Menschen*, der als Spannungsfeld erscheint, in dem die unterschiedenen Sphären von Natur und Geschichte oder Schöpfung und Erlösung getrennt und zugleich auf komplexe Weise zugeordnet werden können. Für die Interpretation der *geretteten Nacht* heißt das: Die »Trennung zwischen Natur und Erlösung« (O 89/83), die Agamben der fraglichen Passage aus dem Brief an Rang abliest, führe nicht gnostisch zu einer Abwertung der Natur zugunsten eines geistigen Elements. Im Gegenteil: Bei Benjamin ist von einer *geretteten* Nacht die Rede. Aber gerade weil die Natur »keinen Gerichtstag erwartet«, also nicht auf eine irgendwie geartete Form von Erlösung hofft, ist sie gewissermaßen *durch* ihre Unrettbarkeit gerettet. So werde sie bei Benjamin »zum Archetypen der *beatitudo*« – und die Rettung, um die es bei der geretteten Nacht geht, betreffe »ein Unrettbares« (*un insalvabile*) (O 90/84). Auf diese Weise fokussiert Agambens Auslegung die *Natur* im Gegensatz zur Ausrichtung auf Erlösung. Die Zuordnung ist deshalb komplex, weil Benjamin, wie zitiert, die *Kunstwerke* als »Modelle einer Natur« (zitiert nach O 89) bestimmt, das Verhältnis von Natur und Geschichte also vom Kunstwerk ausgehend beschrieben hatte: Dann stehen menschliche Schöpfungen als *Modelle* der Natur, nicht diese selbst in Rede. Allerdings liefert gerade dieser Umstand die implizite methodische Begründung dafür, dass Agamben in der Folge ein Kunstwerk von Tizian interpretieren kann: Denn diesem liest er, wie gezeigt, eine Beschreibung der menschlichen Natur im Zustand der Untätigkeit und des *désœuvrement* ab – auch in Agambens Text ist in dieser Hinsicht ein Kunstwerk Modell einer Natur, die jenseits von Rettung gerettet ist.

Um welche Rettung geht es in der *geretteten Nacht*? Agamben greift auf eine Denkfigur zurück, die weiter oben bereits für die messianische Modalität der *esigenza* skizziert wurde (vgl. Kapitel II.4): Die gemeinte Rettung könne *nicht* als Rettung im Sinne einer erlösenden Restitution gedacht werden, weil diese eine Rettungsbedürftigkeit der Natur, eine Ausrichtung auf Erlösung, eine *apokaradokía tēs ktíseōs* voraussetzen würde. Die Pointe der Argumentation besteht offenbar darin, dass in totaler Vergänglichkeit keinerlei Rettung erwartet werden kann – und dass gerade dieser Umstand die Rettung realisiert. Wie also die Erfordernis nicht das *Erinnern* des Vergessenen beinhaltet (vgl. Zdb 52), so formuliert Agamben hier analog und greift auffälligerweise auf den Gegensatz von Vergessen und Erinnern zurück, der für die *gerettete Nacht* der Sache nach weniger nahe liegt:

> »Die Rettung (*salvezza*), die hier auf dem Spiel steht, betrifft nichts Verlorenes oder wieder Herzustellendes, das vergessen wurde und das wieder erinnert werden muß, sondern vielmehr das Verlorene und Vergessene als solches, d.h. ein Unrettbares (*cioè un insalvabile*). Die gerettete Nacht ist Beziehung mit einem Unrettbaren (*La notte salva è relazione con un insalvabile*)« (O 90/84).

138 Benjamin, GS II, 204.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dann aber fragt sich erneut, wie der Bezug auf das »Verlorene und Vergessene«, wie die Bestimmung des Unrettbaren funktioniert. Dafür ist nochmals das *Theologisch-politische Fragment* einschlägig: Agamben argumentiert weder für eine Rückkehr des Menschen zu einem idealisierten natürlichen Urzustand noch für eine Abtrennung der Natur im Sinne einer einschließenden Ausschließung des Animalischen im Menschen. Stattdessen geht es in der geretteten Nacht offenbar um die Herstellung einer *Relation* zur unrettbaren Natur. Agamben beschreibt diese, indem er ein Zitat aus dem *Theologisch-politischen Fragment* mit dem Bild eines von zwei Kräften durchzogenen Feldes verbindet. Während im Vortrag *Kirche und Reich* aus dem Jahr 2009 die Geschichte als Spannungsfeld der Kräfte Gesetz/Staat und Messias/Kirche entwickelt wird (vgl. KR 26f und oben Kapitel III.1.g), erscheint in *Das Offene* der Mensch selbst als dieses Feld: »Deswegen wird der Mensch, insofern er auch für gewisse ›Stufen‹[139] Natur ist, als ein Feld (*campo*) vorgeführt, das von zwei unterschiedlichen Spannungen, von zwei verschiedenen Erlösungen durchquert wird (*da due tensioni distinte, da due diverse redenzioni*)« (O 90/84).

Eine Relation zur Natur besteht, wie das Benjamin-Zitat andeutet, im Menschen selbst, der auf *gewissen Stufen* selbst Natur ist. Den entsprechenden Spannungen werden unmittelbar auch *Erlösungen* beigeordnet – und diese kann Agamben wiederum mit direktem Benjamin-Zitat bestimmen: Es handelt sich um die Erlösung einerseits einer »geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt«, sowie andererseits einer »weltliche[n], die in die Ewigkeit eines Unterganges führt«[140]. Diese beiden Erlösungen sind in Agambens Text nicht nur als Pfeile mit unterschiedlichen Richtungen gedacht, sondern durchziehen signifikanterweise den Menschen selbst. Dafür greift er auf das ungewöhnliche Bild des Menschen als Sieb zurück, in dem Trennung und Verbindung nicht nach dem anthropologisch-maschinellen Algorithmus zugeordnet sind:

> »In dieser einzigartigen Gnosis ist der Mensch das Sieb, durch welches kreatürliches Leben und Geist, Schöpfung und Erlösung, Natur und Geschichte immer wieder unterschieden und getrennt werden und sich gleichwohl für die eigene Rettung heimlich verschworen haben (*tuttavia segretamente cospirano alla propria salvezza*)« (O 90/84).

Der Unterscheidung von unrettbarer Natur und Geschichte, von Schöpfung und Erlösung entspricht so eine *heimliche Verschwörung* (*segretamente cospirano*). Die Metaphorik verunklart die Argumentation; die Formulierung kann allerdings mit dem Verweis gedeutet werden, dass es sich um eine *heimliche* Verschwörung zur Rettung handeln muss, weil jede konkret anzugebende, offensichtliche Verbindung die Vorstellung der Unrettbarkeit unterlaufen würde: Sobald die Rettungsbedürftigkeit der Natur genauer qualifiziert wird, wird konzeptuell vorausgesetzt, dass das Unrettbare rettbar gewesen wäre. Insofern ordnet Agamben die unterschiedene *geistliche* und die *weltliche restitutio* im Menschen selbst zu, der topologisch als *Feld* (*campo*) von Spannungen erscheint: Diese

139 Das Zitat im Zitat ist nicht mit einer Quellenangabe versehen; Agamben zitiert wohl die Formulierung des *Theologisch-politischen Fragments*: »Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat«, Benjamin, GS II, 204.

140 Beide Zitate Benjamin, GS II, 204.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spannungen dürfen jedoch weder zur einen noch zur anderen Seite aufgelöst werden; stattdessen muss der *Stillstand* der Dialektik, der Spielraum, die Lücke zwischen ihnen exponiert werden. Genau daran arbeitet Agamben im Medium seines Textes.

Im Anschluss an seine Basilides-Lektüre greift er nochmals auf die *gerettete Nacht* zurück und spricht von der »Figur des Lebens […] in der ›geretteten Nacht‹« (O 98). Der skizzierten Argumentation gemäß wird in der geretteten Nacht die zentrale Leere zwischen Mensch und Tier denkbar – das auf diese Weise konturierte Leben ist jedoch weder als menschlich noch als tierisch charakterisierbar. Insofern kann Agamben die gerettete Nacht unmittelbar mit der Dialektik ebenso wie mit der anthropologischen Maschine im Zustand des Stillstands verbinden – die gerettete Nacht erscheint als die zeitlich qualifizierte Version des Raums zwischen Mensch und Tier, in dem eine andere Lebensform möglich werden kann:[141]

> »Die Maschine bewegt sich sozusagen nicht mehr, ist ›im Stillstand‹ (*è ›in stato di arresto‹*), und in der gegenseitigen Aufhebung der beiden Begriffe nistet sich zwischen Natur und Humanität, im beherrschten Verhältnis, in der geretteten Nacht (*nella notte salva*) etwas ein, für das wir keine Namen haben und das weder Mensch noch Tier mehr ist« (O 91/85).

Vor diesem Hintergrund kann Agamben auf die Abbildung des messianischen Gastmahls in der Bibelhandschrift zurückschließen und eine Erklärung für die theriomorphe Darstellung der Gerechten geben. Mit der ›großen Unwissenheit‹, die er in seiner Basilides-Lektüre akzentuiert hatte, und der Formulierung einer Rettung durch Unrettbarkeit werden nochmals mehrere der in *Das Offene* eingeführten Begriffe innerhalb eines Satzes rekapituliert:

> »Die Gerechten mit Tierköpfen stellen in der Miniatur der Mailänder Ambrosiana keine neue Deklination im Verhältnis zwischen Tier und Mensch dar als vielmehr die Figur der ›großen Unwissenheit‹, die beide außerhalb des Seins läßt, gerettet in ihrer eigentlichen Unrettbarkeit (*salvi nel loro essere propriamente insalvabili*)« (O 101/94).

Wenn diese Unwissenheit und diese Unrettbarkeit, wie oben argumentiert, auch die Werklosigkeit des Menschen realisieren, so könnte man sich in der Tat an die messianische Tafel setzen – und zwar nicht als Mensch oder Tier, sondern dezidiert als »Lebewesen« (*dei viventi*) (O 101/94). Dann würde das messianische Gastmahl in der wesenhaften Untätigkeit und Potenz des Menschen jeweils jetzt bereits stattfinden – dann aber kann die *gerettete Nacht* auch eine Variation der Rede von der *messianischen Nacht* darstellen, die die Krippe zeigt, mit deren Kommentar die vorliegende Untersuchung eingesetzt hatte (vgl. KuG 179 und Kapitel 0.2).

---

141 Vgl. im Bezug auf die anthropologische Maschine auch Agambens Bemerkung in seinem Text über Pulcinella: »Pulcinellas Körper ist nicht mehr, nach einer Gewohnheit in der abendländischen Metaphysik, die Voraussetzung für den Menschen in Tiergestalt. […] Die anthropologische Maschine des Abendlandes ist stehengeblieben. Deshalb ist sein Körper […] so schwer zu definieren«, PUL 123.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.2.g) Pilatus und Jesus – das Unrettbare, vierter Rekurs

Vor dem theoretischen Hintergrund der Unrettbarkeit kann auch Agambens *Pilato e Gesú* von 2013 interpretiert werden.[142] In diesem Text beschreibt Agamben eine Spannung, für die die beiden titelgebenden Personen stehen: Im Prozess Jesu vor Pilatus stünden sich, so Agamben, zwei völlig verschiedene Sphären gegenüber. Pilatus als »Statthalter des irdischen Reichs« (PJ 60/62) stehe demnach für die »rechtlich[e] Sicht« (*punto di vista del diritto*) und die »Gerechtigkeit« (*Giustizia*) (PJ 60/63), um die es vor Gericht gehen könne. Jesus dagegen, der »Himmelskönig« (PJ 60/62), sei »nicht gekommen […], die Welt zu richten, sondern sie zu erlösen« (*non è venuto per giudicare il mondo, ma per salvarlo*) (PJ 60/63). Die beiden unterschiedlichen Sphären, die sich im Prozess Jesu begegnen, seien in keiner Weise kompatibel: »Gerechtigkeit und Erlösung (*Giustizia e salvezza*), die einander stets aufs Neue ausschließen und hervorrufen, lassen sich nicht versöhnen« (PJ 60/63).

Entsprechend kann, so argumentiert Agamben, Pilatus kein Urteil über Jesus sprechen: Im Prozess Jesu finde daher »– zumindest was Pilatus betrifft – […] weder das Gericht noch die Erlösung (*né il giudizio né la salvezza*) statt: Sie münden in einem unentschiedenen, unentscheidbaren *non liquet*« (PJ 61/63).[143] Im Anschluss an diese Überlegung beschließt Agamben den Text mit einer Passage, in der er wiederum in die erste Person Plural wechselt – das Zeugnis für das Reich, das nicht von dieser Welt ist, vor allem aber das *Erlösen* wird so zu einer Tätigkeit, die auch *wir* verrichten. Allerdings dürfte die betreffende Passage in der deutschen Ausgabe von *Pilato e Gesú* nicht ganz präzise wiedergegeben sein. In der deutschen Fassung lauten die letzten Sätze des Textes:

> »Hier und jetzt von der Wahrheit des Reichs, das nicht hier ist, zu zeugen, heißt anzuerkennen, dass wir [!] das, was wir erlösen wollen, richten. Denn die Welt in ihrer Vergänglichkeit will nicht Erlösung, sondern Gerechtigkeit. Und sie will sie eben deshalb, weil sie nicht erlöst werden möchte. Als unrettbare urteilen die Geschöpfe über das Ewige – so lautet das Paradox, das Jesus zuletzt, als er vor Pilatus steht, das Wort entzieht. Hier ist das Kreuz, hier ist die Geschichte« (*Testimoniare, qui e ora, della verità del Regno che non è qui, significa accettare che ciò che vogliamo salvare ci giudichi* [!]. *Poiché il mondo, nella sua caducità, non vuole salvezza, ma giustizia. E la vuole precisamente perché*

142 Die deutsche Übersetzung erschien im folgenden Jahr unter dem Titel *Pilatus und Jesus*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Matthes & Seitz 2014. Aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle PJ und Seitenangabe im Fließtext zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf die italienische Ausgabe *Pilato e Gesú*, Rom: nottetempo ^{3}2013.

143 Dem korrespondiert Agambens Diskussion der Überlegung, dass der Prozess Jesu möglicherweise kein regelrechter Prozess gewesen sei, vgl. PJ 44, vor allem aber seine These, dass Pilatus nicht nur kein Urteil über Jesus gesprochen habe, sondern keines habe sprechen *können*, vgl. ebd., 29, 60. Vgl. dazu die ausführliche und kritische exegetische und philologische Untersuchung bei Dusenbury, David Lloyd: *The Judgment of Pontius Pilate: A Critique of Giorgio Agamben*, in: Journal of Law and Religion 32/2 (2017), 340-365, zitiert nach: https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-law-and-religion/article/judgment-of-pontius-pilate-a-critiqu e-of-giorgio-agamben/213B4E09DF4DB1367A1D62E14A235339 (Abruf: 29.3.2020), der nach seiner Diskussion der Quellenlage gegen Agamben zum Schluss kommt, dass Pilatus in der Tat ein Urteil gesprochen habe.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

non chiede di essere salvato. In quanto insalvabili, le creature giudicano l'eterno: questo è il paradosso che alla fine, di fronte a Pilato, toglie la parola a Gesú. Qui è la croce, qui è la storia) (PJ 61/64).

Die Frage der Übersetzung betrifft die Zuordnung von *erlösen* und *richten*: In der deutschen Übersetzung wollen *wir* etwas erlösen, richten es aber stattdessen – *wir* sind Subjekt sowohl der Erlösung als auch des Richtens. Diese These scheint aus der Argumentation heraus jedoch nicht konsequent; im italienischen Original ist entsprechend davon die Rede, dass die Dinge, die *wir erlösen* wollen, stattdessen *uns richten*, dass also *wir* gerichtet *werden*.[144] Die Funktion des Wechsels in der Formulierung zur ersten Person Plural scheint dabei nicht darin zu bestehen, eine eigene Erlösungsfähigkeit einzuführen, sondern darin, die These zu verallgemeinern: Nicht nur der Erlösungsanspruch Jesu, sondern *jeder* Erlösungsanspruch scheitert an dem Gericht der Welt, weil Gerechtigkeit und Erlösung nicht versöhnt werden können. Abgesehen davon spitzt Agamben die Gegenüberstellung der beiden Sphären weiter zu: Die Welt *kann* nicht nur nicht erlöst werden, sie *will* nicht erlöst werden – die Geschöpfe sind *unrettbar* (*insalvabili*).[145] Dass unrettbare Geschöpfe paradoxerweise über Ewiges zu urteilen versuchen, ist als Variation des *Theologisch-politischen Fragments* lesbar:[146] Die Welt ist vergänglich und so vollkommen profan, dass Erlösung nicht einmal eine mögliche Perspektive in ihr zu sein scheint. Wer erlösen will, wird gerichtet – weil die Welt unrettbar ist, kann sie Erlösung nicht einmal *wollen*. Jedes Urteil über Ewiges scheitert an der Vergänglichkeit der Welt – ähnlich wie bei Benjamin »nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen«[147] kann, wie diese Perspektive in der Welt nicht einnehmbar ist.

In *Pilatus und Jesus* wird die Welt indessen nicht, wie in Agambens Benjamin-Auslegung im Römerbriefkommentar, aufgrund ihrer Vergänglichkeit als messianisch ausgewiesen; auch der Bezug zur Rettung durch Unrettbarkeit fehlt. Stattdessen endet der Text mit der lakonischen Formulierung »Hier ist das Kreuz, hier ist die Geschichte« (*Qui è la croce, qui è la storia*) (PJ 61/64), die nicht auf das Ewige, Überzeitliche, sondern auf diese Welt und die Geschichte in ihr verweist.[148] Diese Geschichte ist auszuhan-

144 Vgl. die englische Übersetzung der Passage, die ebenfalls unseren Erlösungswillen und unser Gerichtet-Werden unterscheidet: »To testify, here and now, to the truth of the kingdom that is not here means accepting that *what we want to save will judge us*«, Agamben, Giorgio: *Pilate and Jesus*. Translated by Adam Kotsko, Stanford, California: Stanford University Press 2015, 55, Hervorhebung: HR.

145 Strenggenommen kann aus einem mangelnden Willen, gerettet zu werden, keine *Unrettbarkeit* geschlossen werden; Agamben scheint mit diesem Sprung den Terminus technicus der *Unrettbarkeit* einführen zu wollen.

146 Dafür spricht auch der Begriff *Vergänglichkeit* (*caducità*) bei PJ 61/64: Mit diesem Begriff übersetzt Agamben im Römerbriefkommentar explizit die *Vergängnis* aus dem *Theologisch-politischen Fragment*; vgl. die Formulierung: »il termine benjaminiano *Vergängnis*, ›caducità‹«, Zdb 155/130, sowie Benjamin, GS II, 204.

147 Benjamin, GS II, 204.

148 Möglicherweise kann die Schlusswendung als Verweis auf Agambens Bartleby-Text gelesen werden, was zumal wegen der in beiden Texten akzentuierten Unrettbarkeit naheliegen dürfte: Der Text zu Bartleby endet mit der ähnlichen Formulierung: »Da ist der Himmel und da ist der Ra-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deln, aus ihr führt nichts hinaus. Agambens Text betrifft in dieser Perspektive auch die Möglichkeit theologischer Sprache: Erlösung und Gerechtigkeit, Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches (vgl. PJ 6) erscheinen hier als inkompatibel. Das bedingt, dass sprachliche Ausgriffe aufs Ewige oder die Erlösungsbedürftigkeit der Welt nicht entscheidbar sind. So bleibt nur der Blick auf das, was jeweils hier ist: Das Kreuz – und *nicht* die Auferstehung –, die Geschichte.

René Dausner hat darauf hingewiesen, dass Agamben in dem Text über Pilatus und Jesus »überraschenderweise auf die Überlegungen zur messianischen Zeit nicht ein[geht]«, obwohl »von ihnen aus […] die Ausführungen zu lesen [wären], um die Tragweite der historischen und der theologischen Dimension Jesu allererst ermessen zu können«[149]. Eine solche Zeitreflexion, wie sie Dausner seinerseits zur messianisch perspektivierten christologischen Deutung Jesu heranzieht, stellt Agamben im Text über Pilatus und Jesus in der Tat nicht an. Stattdessen werden die Begriffe *Messias* und *messianisch* an drei Stellen in anderen Zusammenhängen verwendet: Anlässlich des im Verhör vor Pilatus zur Debatte stehenden Königtums Jesu ist von der »messianischen Anmaßung der Königswürde« (PJ 33) und von der »Messias-Erwartung« als »innerjüdische[m] Problem« (PJ 25) die Rede; außerdem wird die *paradosis* im Sinne der »messianische[n] Bedeutung der ›Auslieferung‹ in der Leidensgeschichte Jesu« (PJ 39) erwähnt.

In der Perspektive der vorliegenden Untersuchung ergibt sich indessen noch eine weitere Interpretationsmöglichkeit, die den markierten Verweisen auf die Unrettbarkeit, wie sie im Römerbriefkommentar im Zusammenhang mit der Erfordernis behandelt wird, und auf die Zuordnung von Profanem und Messianischem im *Theologisch-politischen Fragment* korrespondiert: Liest man diese Bezüge mit, so ruft Agamben auch in *Pilatus und Jesus* Begriffe und Denkfiguren auf, die er an wiederum anderer Stelle explizit messianisch konnotiert. In dieser Hinsicht kommentieren Claire Colebrook und Jason Maxwell die Schlusswendung von Agambens Text. An ihr Zitat der letzten Sätze schließen sie mit einem Bezug auf Agambens Messianismus an – obwohl dieser Begriff, wie oben zitiert, in der Passage signifikanterweise gerade *nicht* verwendet wird: »With respect to Benjamin, Agamben […] seems to create a messianism that is profoundly of this world – if only we could experience this life as needing no divinity other than itself in order to be«[150]. Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen dürften diese Einschätzung und der Verweis auf Agambens Messianismus gerechtfertigt sein. Dann ermöglicht Agambens Text wiederum verschiedene Deutungen, eine Übergängigkeit von Denkfiguren und Kontexten, die messianisch konnotiert werden können – oder nicht. So aber kann der Text nicht nur im Sinne Dausners wie zitiert auf die »Tragweite der historischen und der theologischen Dimension Jesu« hin ausgelegt werden, sondern auch an Agambens an anderer Stelle geführten Messiasdiskurs vermittelt werden: An die Profanität, an die Unrettbarkeit, an das in *dieser* Perspektive messianische Leben.[151]

---

sen. Und die Kreatur weiß ganz genau, ›wo sie sich be-findet‹« (*C'è il cielo e c'è l'erba. E la creatura sa perfettamente ›dove si trova‹*), B 75/89.

149 Dausner, Christologie, 313.

150 Colebrook/Maxwell, Agamben, 197.

151 Vgl. dazu Dausners christologische Interpretation, die im Rekurs unter anderem auf *Pilatus und Jesus* argumentiert, dass »[i]n Jesus […] das Gottsein Gottes und das Menschsein des Menschen

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.3 Zu Agambens theologiegeschichtlichen Studien – zwischen Messianologie und Theologie

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels wurde skizziert, wie Agambens Studie *Höchste Armut* ein Beispiel aus der Theologiegeschichte, nämlich die Mönchsorden und zumal die franziskanische Bewegung, als letztlich gescheitertes Paradigma einer *Lebensform* entwickelt (vgl. oben Kapitel III.1.f.c). Auch zwei Teilbände des zweiten Teils von *Homo sacer* legen ausführliche und thematisch verbundene Studien zur Theologiegeschichte, vor allem zur Trinitätstheologie der ersten Jahrhunderte und zur Theologie der Liturgie, vor: Gemeint sind die Untersuchung *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* aus dem Jahr 2007 als Band II.4 von *Homo sacer*[152] sowie, als Band II.5, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* von 2012. Den Forschungsgegenstand des *Homo-sacer*-Projekts bezeichnet Agamben im Epilog des das Projekt beschließenden Bandes *L'uso dei corpi* als eine »Archäologie der Politik« (GdK 437). Für eine solche Archäologie sind offenbar auch die Geschichte der Theologie und ihre Diskursformationen ein mögliches Forschungsfeld. Dieses Feld bearbeitet Agamben, so mit den Untertiteln der beiden genannten Studien, *genealogisch* und *archäologisch*: In *Herrschaft und Herrlichkeit*

auf eine messianische Art neu bestimmt« würden, Dausner, Christologie, 362. Dafür greift er auf Agambens Äußerung »Jesus ist indes ein Mensch, nichts weiter, genauso wie Pilatus«, PJ 56, zurück und legt sie in mehreren Schritten christologisch aus, vgl. Dausner, Christologie, 360ff. Unter anderem liest Dausner Agambens Äußerung mit dem paulinischen *hōs mē*: »In einer messianischen Lesart heißt ›Mensch, nichts weiter‹: Mensch als-ob-nicht Mensch«, ebd., 362. Von dieser Bestimmung aus schließt er unmittelbar auf die göttliche Natur: »Wenn aber die Aussage ›Mensch, nichts weiter‹ in der skizzierten, messianischen Hinsicht verstanden werden kann als ›Mensch als-ob-nicht Mensch‹, dann wird aus einer christologischen Perspektive zu fragen erlaubt sein: Gilt dann für Jesus nicht auch ›Gott als-ob-nicht Gott‹?«, ebd. Diese Folgerung dürfte jedoch logisch nicht vollständig überzeugen, zumal das *hōs mē* im Ersten Korintherbrief nicht christologisch verwendet wird, sondern das Leben der *messianischen Gemeinde* beschreibt: Oben wurde bereits angefragt, wie Dausners zeitphänomenologische Überlegungen, die offenbar *jede* menschliche Erfahrung beschreiben, auf die spezifisch messianische Zeiterfahrung oder die Zeit Jesu bezogen werden können. Analog müsste wohl auch hier ausgewiesen werden, in welcher Weise das *hōs mē* überhaupt christologisch ausgelegt werden kann: Vom Ersten Korintherbrief aus gelesen läge sonst nahe, dass *jedes* Mitglied der messianischen Gemeinschaft, das »Mensch, nichts weiter« ist, zugleich *Mensch als-ob-nicht Mensch* und gemäß Dausners Überlegung mindestens implizit auch *Gott als-ob-nicht Gott* sein könnte. Christologisch ist Dausners Überlegung, Menschheit und Gottheit im Modus des *hōs mē* zuzuordnen, überzeugend; allerdings muss sie offenbar die hypostatische Union erst voraussetzen, um das Verhältnis von Menschheit und Gottheit im Anschluss messianisch neu bestimmen zu können.

152 Die Einordnung von *Il Regno e la Gloria* in die Gesamtdramaturgie von *Homo sacer* hat Agamben offenbar nachträglich verändert: Beim Erscheinen 2007 wurde der Band als II.2 gezählt; die chronologisch zuletzt veröffentlichte Studie *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* erschien 2015 jedoch nicht mit der bis dahin nicht vergebenen Ordnungszahl II.4, sondern wurde ebenfalls als Band II.2 angegeben. Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass *Il Regno e la Gloria* an die Stelle II.4 zu verschieben ist. Die inzwischen publizierte Gesamtausgabe bestätigt diese Einordnung, vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Edizione integrale*, Macerata: Quodlibet 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

arbeitet er an einer »theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung«, in *Opus Dei* legt er eine »Archäologie des Amts« vor.[153]

Wie kann das Verhältnis von theologiegeschichtlicher Untersuchung und politisch-philosophischem Diskurs methodisch bestimmt werden? Setzt Agamben, um archäologisch Relationen von Theologie und Politik namhaft zu machen, ein Säkularisierungsnarrativ etwa im Sinne Schmitts voraus? Oder denkt er jenseits jeder politischen Theologie? Diese Fragen haben erneut auch mit dem Status des Messianischen in Agambens Texten zu tun und führen zu zwei weiteren Aspekten: Wie bereits angedeutet vertritt die vorliegende Untersuchung die These, dass Agamben in den theologiegeschichtlichen Studien eine kritische Relektüre der theologischen Tradition vornimmt, die diese in Wechselbeziehung zum politisch-philosophischen Paradigma fokussiert, dabei aber gegen die rekonstruierte theologiegeschichtliche Entwicklung paulinisch-messianische Gegendiskurse präsentiert. Dieser Aspekt wird, wie gezeigt, in *Mittel ohne Zweck* oder *Die Zeit, die bleibt* deutlicher akzentuiert, dürfte aber auch die Rekurse auf messianische Traditionen in *Herrschaft und Herrlichkeit* und *Opus Dei* bedingen. Der These aus dem Vortrag *Kirche und Reich*, nur eine Besinnung auf die messianische Berufung der Kirche könne sie vor dem Untergang bewahren (vgl. KR 30f), wird Agamben performativ gerecht, indem er die Konturen einer solchen messianischen Berufung zeichnet. Agambens theologiegeschichtliche Studien werden in der vorliegenden Untersuchung insofern unter der Voraussetzung der These gelesen, dass sie eine Art *Messianologie* gegen die theologische Tradition entwickeln.[154]

---

153 Die Begriffe *Genealogie* und *Archäologie* verwendet Agamben mit explizitem Bezug auf Michel Foucault, vgl. z.B. HH 11 und SR 103ff sowie 115ff, wobei er dem Begriff *Archäologie* sukzessive den Vorzug zu geben scheint: *Herrschaft und Herrlichkeit* wird 2007 als *Genealogie* ausgewiesen; die späteren Studien *Opus Dei* wie auch *Das Sakrament der Sprache* werden als *Archäologie* bezeichnet. Dieser Begriff begegnet auch als Titel des zweiten Teils von *Der Gebrauch der Körper*, der mit *Archäologie der Ontologie* überschrieben ist, vgl. GdK 195-303, vgl. auch Agambens *Archäologie des Befehls*: AdB. Dies könnte damit begründet sein, dass der Begriff *Archäologie* die Möglichkeit beinhaltet, Foucaults Methode anhand des Begriffs der *archḗ* mit Benjamins Ursprungsbegriff zu verbinden: Agambens Archäologie sucht insofern auch nach Ursprüngen im Sinne Benjamins als *Strudel* im Fluss des Werdens, vgl. auch EuF 59-63. Der Bezug auf Foucault hat eine weitere Pointe: In *Herrschaft und Herrlichkeit* stellt Agamben seine Analysen in die Tradition Foucaults, beansprucht aber – ähnlich wie in *Homo sacer*, vgl. HS 14 –, dessen Thesen zu ergänzen und zu korrigieren, vgl. z.B. HH 136f. Für diese Korrektur gibt es einen inhaltlichen Grund, auf den Eva Geulen hingewiesen hat: Agamben deutet an, dass der Begriff *Dispositiv* auf den lateinischen Begriff *dispositio* zurückgehe, der wiederum eine Übersetzung des trinitätstheologischen Terminus *oikonomia* sei, vgl. z.B. HH 15 und 113 sowie D 23. Der etymologische Hinweis hat, so zeigt Geulen, theoretische Bedeutung: Selbst das Methodeninstrumentarium Foucaults stehe, so suggeriert Agamben, im Zeichen des christlich-theologischen Regierungsparadigmas, vgl. Geulen, Agamben, 161f, sowie analog Heron, Nicholas: *Art.* Dispositif/*Apparatus*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 59ff, hier 58. Der Bezug von Agamben auf Foucault ist, vor allem im Hinblick auf *Homo sacer*, ausführlich untersucht worden, vgl. z.B. die Kritik bei Sarasin, Agamben, oder Lemke, Thomas: *Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität*, in: DZPhil 52 (2004) 6, 943-963.

154 Vgl. nochmals die Thesen von Colby Dickinson, Theology, 40, und Adam Kotsko bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 121: »There is a sense in which Agamben is actually opposing the messianic to theology«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dem korrespondiert die Tatsache, dass die Begriffe *Messias* und *messianisch* in den entsprechenden Studien explizit mit paulinischer Referenz versehen werden. Der präzise Traditionsbezug ist der Methode einer theologischen Genealogie angemessen, könnte aber auch einen anderen Grund haben: Weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit* die These vertritt, der Begriff *Säkularisierung* funktioniere »im Begriffssystem der Neuzeit wie eine Signatur, die es auf die Theologie verweist« (HH 17). Auch Agambens Verwendung des Begriffs *Messias* zumal in früheren Texten kann als Gebrauch einer *Signatur* verstanden werden; eines Begriffs, dessen Bezug zur theologischen Tradition auch den Text betrifft, in dem er verwendet wird und auch diesem einen speziellen Rezeptionsraum öffnet. In seinen theologiegeschichtlichen Studien scheint Agamben den Messiasbegriff in gewisser Weise zurückhaltender und in expliziter Anbindung an Paulus oder auch den Hebräerbrief zu gebrauchen. Dabei identifiziert er, so die These dieser Untersuchung, mit den messianischen Traditionen nicht realisierte Potenzen der christlich-theologischen Tradition, Möglichkeitsräume jenseits des je faktisch Gewordenen – sodass messianisch gelesen werden kann, was auf der Schreibtafel der Theologie *nicht* geschrieben wurde.

III.3.a) Trinitätstheologie als Laboratorium – zur Methode

Herrschaft und Herrlichkeit setzt mit einem prononcierten Zeitbezug ein, der das Erkenntnisinteresse der Untersuchung fokussiert. Die beiden Begriffe, die der Haupttitel der Studie kombiniert, entsprechen den inhaltlichen Akzenten: Agamben untersucht zum Einen das *Regieren* als spezifische Form der Ausübung von Macht und rekonstruiert dabei, wie bereits skizziert, die gouvernementale Maschine, die Herrschaft und Regierung verschaltet. Seine Frage ist, »wie und warum die Macht im Abendland (*in Occidente*) die Form einer *oikonomia*, das heißt einer Regierung der Menschen, angenommen hat (*la forma di una* oikonomia, *cioè di un governo degli uomini*)« (HH 11/9). Dieser Frage geht er mit einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung der Verwendung des Begriffs *oikonomia* in der Trinitätstheologie der ersten Jahrhunderte nach.[155] Dabei geht es ihm dezidiert nicht darum, eine Abhängigkeit der gouvernemental-ökonomischen Machtform der Regierung von der Theologie im Sinne einer historisch-genetischen These – etwa gemäß eines Säkularisierungsnarrativs oder der These Schmitts aus der *Politischen Theologie*[156]

155 Vgl. zum Begriff *oikonomia* auch die begriffsgeschichtlichen Angaben bei Lucci, Jenseits des Austausches, 105ff. Dass Agamben den Begriff in seiner Studie hauptsächlich in seiner theologischen Verwendung untersucht, führt Lucci zu der überzeugenden These, dass Agamben »kein Denker der Ökonomie« sei, ebd., 105.

156 Vgl. nochmals Schmitt, Politische Theologie, 43. Schmitt unterbreitet die These zur Säkularisierung der theologischen Begriffe »[n]icht nur ihrer historischen Entwicklung nach«, sondern auch gemäß der »systematischen Struktur«, ebd.; Agambens Untersuchungen wären eher diesem zweiten Aspekt zuzuordnen. Vgl. zum Begriff der politischen Theologie z.B. Wacker, Bernd/Manemann, Jürgen: »*Politische Theologie*«. *Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs*, in: dies. (Hg.): Politische Theologie – gegengelesen. Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 5, Münster: Lit Verlag 2008, 28-65; vgl. v.a. die Überlegungen zu Agambens Schmitt-Rezeption in *Homo sacer*, die in dieser Untersuchung aus Platzgründen nicht zur Debatte stehen kann, ebd., 60-64.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– zu behaupten. Vielmehr beschreibt er seinen methodischen Ansatz im Rekurs auf den Begriff des *Paradigmas*:

> »Die Regierung (*il governo*) auf ihren theologischen *locus* in der trinitarischen *oikonomia* zurückzuführen heißt jedoch nicht, sie durch eine Rangfolge der Ursachen erklären zu wollen, als käme der Theologie notwendigerweise ein ursprünglicherer genetischer Rang zu; vielmehr geht es darum, zu zeigen, daß das Dispositiv der trinitarischen *oikonomia* ein vorzügliches Laboratorium (*un laboratorio privilegiato*) darstellt, in dem die Funktionsweise und die […] Gliederung der Regierungsmaschine studiert (*osservare*) werden kann. Denn in ihm treten die Elemente […], aus denen sich die Maschine zusammensetzt, gleichsam in ihrer paradigmatischen Gestalt in Erscheinung (*appaiono, per così dire, nella loro forma paradigmatica*)« (HH 11/9).

Das Bild eines *Laboratoriums*, in dem eine Funktionsweise *studiert* werden kann, wie auch der Begriff der *paradigmatischen Gestalt* räumen der Theologie keine chronologische Priorität ein; stattdessen wird ein paradigmatischer Zusammenhang hergestellt. Entsprechend bezeichnet Agamben im weiteren Verlauf das »Vorsehungsdispositiv« als »so etwas wie das epistemologische Paradigma (*paradigma epistemologico*) der modernen Regierung« (HH 172/159).[157] Diesem Bezug entsprechend zeigt er an zahlreichen Beispielen wechselseitige Beeinflussungen zwischen theologischem und politisch-philosophischem Diskurs auf. Für *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, das einen Vorabdruck des angelologischen Kapitels aus *Herrschaft und Herrlichkeit* darstellt, spricht Eva Geulen daher von einer »Ko-Evolution« »von weltlicher und göttlicher Hierarchie«[158], die Agamben nachzeichne.

Die soeben zitierte Passage aus *Herrschaft und Herrlichkeit* zeigt, wie Agamben die Metaphorik der Maschine im Bild der *Regierungsmaschine* aufnimmt. Dabei beschreibt er einen »untätigen Kern […] des Humanen« (*centro inoperoso dell'umano*) (HH 300/274), den die Regierungsmaschine unablässig einzuschließen versuche, und stellt entsprechend bereits zu Beginn seiner Untersuchung die These in Aussicht, dass in der Politik eine *Untätigkeit* zur Debatte stehe (vgl. HH 13/11). Wiederum wird Untätigkeit nicht als Abwesenheit von Beschäftigung, sondern im Gegenteil als *Tätigkeit* entwickelt: Es handele sich um »die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen (*rendere inoperose tutte le opere umane e divine*)« (HH 13/11). Als solche erscheint sie, analog zu den oben referierten Überlegungen zur menschlichen *argia*, als die »eigentlich menschlich[e]« und die eigentlich »politisch[e] Praxis« (HH 13/11).

Neben der Trinitätstheologie und ihrem paradigmatischen Zusammenhang mit der ökonomisch-gouvernementalen Machtform der Regierung untersucht Agamben, dem zweiten Begriff im Titel von *Herrschaft und Herrlichkeit* entsprechend, den liturgisch-zeremoniellen Aspekt der Macht. Auch die Untersuchung der *Herrlichkeit* (*gloria*) hat einen Bezug zur Gegenwart:

---

157 Vgl. auch die Formulierung über das Herrlichkeitsdispositiv, das als »epistemologisches Paradigma« (*paradigma epistemologico*) dienen könne, um »in das zentrale Arkanum der Macht einzudringen«, HH 293/268.

158 Geulen, Agamben, 152.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »So erwies sich, daß die Analyse der liturgischen Doxologien und Akklamationen, der Ämter und Lobgesänge der Engel zum Verständnis der Struktur und Funktionsweise der Macht (*la comprensione della struttura e del funzionamento del potere*) mehr beiträgt als die zahllosen pseudophilosophischen Untersuchungen (*molte analisi pseudofilosofiche*) zur Volkssouveränität, zum Rechtsstaat oder zu den kommunikativen Verfahren, die die öffentliche Meinungs- und die politische Willensbildung regeln« (HH 12/10).

Wer also die Form, die *Struktur* und *Funktionsweise* der Macht verstehen will, muss auch liturgische Texte lesen – und wer die politische Situation der Gegenwart bewerten will, muss Theologiegeschichte studieren.[159] Auch hier ist vom *Verständnis* der Macht die Rede und wird keine direkte Abkunft von der Theologie behauptet: Die liturgischen Akklamationen, die Agamben untersucht, seien in modernen Demokratien vor allem in ihrer *Funktion* von bleibender Bedeutung, nämlich in Form von öffentlicher Meinung und Konsens (vgl. HH 12). Entsprechend formuliert Agamben dezidiert, »daß zwischen Theologie und Politik kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis besteht, sondern daß sich die beiden Bereiche wechselseitig bedingen« (HH 232/214, vgl. auch 268).

Allerdings gibt es in *Herrschaft und Herrlichkeit* auch Passagen, die sich einer genetischen Hypothese über die Entstehung der Regierung aus der Theologie zumindest anzunähern scheinen: Etwa, wenn Agamben auf die Metaphorik einer *Erbschaft* zurückgreift und die Regierung als »integrale[n] Bestandteil des theologischen Erbes« (*parte integrante dell'eredità teologica*) (HH 173/160) bezeichnet, oder von den »politischen Konsequenzen eines theologischen Erbes« (*conseguenze politiche di un'eredità teologica*) (HH 329f/303) spricht, das die westlichen Demokratien unbewusst angenommen hätten.[160] Entsprechend untersucht Agamben in *Opus Dei* die Liturgie, wie bereits angedeutet (vgl. Kapitel II.5), um nachzuzeichnen, welchen »gewaltigen Einfluss diese nur scheinbar abgeschiedene Praxis auf das moderne Verständnis von Ontologie und Ethik, Politik und Ökonomie ausgeübt hat« (OD 8). Die entsprechenden Passagen scheinen eine gewisse Spannung innerhalb der Texte zu verursachen, weil nicht völlig klar wird, ob Agamben die Theologie als *Paradigma* untersucht, ob er von ihrem großen *Einfluss* ausgeht, oder ob er eine wechselseitige Beeinflussung von Theologie und politischem Diskurs nahelegt. Möglicherweise kann der Bezug auf Agambens Begriff des *Vor-Rechts* diese Spannungen erklärbar machen.

III.3.b) Zur Ununterscheidbarkeit von Religion und Recht – der Begriff des *Vor-Rechts*

Wie bereits angedeutet verwendet Agambens Argumentation einen Begriff, der den paradigmatischen Zusammenhang, mit dem seine theologische Genealogie der Regierung operiert, methodisch grundieren dürfte: den Begriff des *Vor-Rechts* (*pré-droit*/*prediritto*). Diesen Begriff gebraucht Agamben bereits in seinem Römerbriefkommentar, um das

159 Agamben gibt nicht an, wer mit der Erwähnung der *pseudophilosophischen Untersuchungen* zu *kommunikativen Verfahren* gemeint sein könnte. Dass *Herrschaft und Herrlichkeit* allerdings mit einer Kritik unter anderem an Habermas schließt, vgl. HH 305-309, dürfte ein Hinweis in der Sache sein.

160 Vgl. anders auch die Formulierung in EBD, dass »die westlichen Demokratien jetzt den Preis für ein philosophisches Erbe bezahlen, das sie unbesehen angetreten haben«, EBD 11.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

paulinische Verhältnis des Messias zum Gesetz zu beschreiben. In *Herrschaft und Herrlichkeit* scheint er argumentationsstrategisch als eine Art Relais zu fungieren, das Theologie und Politik, Religion und Recht, *oikonomia* und Regierung, aneinander koppelt. Da der Begriff *Vor-Recht* auch in der eingangs zitierten Begriffsbestimmung des Messianischen begegnet, ist hier zunächst die Argumentation im Römerbriefkommentar zu skizzieren; im Anschluss wird die Fassung des Begriffs in *Herrschaft und Herrlichkeit* behandelt.

III.3.b.a) Vor-Recht, messianischer Glaube und Messianismus

In *Die Zeit, die bleibt* führt Agamben die Vorstellung des *Vor-Rechts* ein, um den paulinischen Begriff *pistis*, Glaube (*fede*), zu präzisieren. Über den argumentativen Umweg des Schwurs (*giuramento*), dem ein weiterer Teilband des *Homo-sacer*-Projekts eine ausführliche archäologische Untersuchung widmet (vgl. SdS), bestimmt Agamben das *Vor-Recht* als eine Zone der Ununterscheidbarkeit und schreibt: »Der Schwur gehört also zu jener ältesten Sphäre des Rechts, die von den französischen Gelehrten *pré-droit*, Vor-Recht (*prediritto*), genannt wird. In dieser Sphäre werden Magie, Religion und Recht absolut ununterscheidbar« (Zdb 128/107). Die Annahme einer solchen *Sphäre* (*sfera*) oder Zone der Ununterscheidbarkeit von Religion und Recht gibt Agamben die theoretische Möglichkeit, den paulinischen Bezug von Glaube und Gesetz auf eine bestimmte Weise zu lesen: Seine These ist, dass auch der paulinische Begriff des Glaubens »aus diesem dunklen prähistorischen Kontext (*questo stesso oscuro fondo preistorico*) stammt« (Zdb 128/107), also der vorrechtlichen Ununterscheidbarkeitszone von Religion und Recht zugehört. Wenn aber eine Unterscheidung von Religion und Recht erst nach dem Verlassen des archaischen (vgl. SR 112, HH 226) Stadiums des Vor-Rechts überhaupt möglich ist, können auch die Charakteristika der später getrennten Sphären nicht einfach auf das Vor-Recht zurückprojiziert werden. In einem Text aus dem Jahr 2008 weist Agamben daher darauf hin, dass es sich beim Vor-Recht, »falls dergleichen als Hypothese sinnvoll ist«, nicht um »einfach eine archaischere Art Recht« noch auch um eine »primitivere Religion« handeln könne (SR 113) – entsprechend seien die Begriffe Religion und Recht zur Beschreibung des Vor-Rechts letztlich wenig sinnvoll (vgl. SR 113 und analog SdS 24f). Vermutlich deshalb beurteilt Agamben den Begriff Vor-*Recht* in späteren Texten kritischer als im Römerbriefkommentar: In *Herrschaft und Herrlichkeit* schreibt er 2007, dass der von Louis Gernet eingeführte Begriff ein »nicht gerade glücklich gewählte[r] Terminus« (HH 226/208) sei; in *Höchste Armut* aus dem Jahr 2011 verweist er noch kritischer auf die »von Gernet fälschlich als ›Vor-Recht‹ bezeichnet[e]« (HA 60) Sphäre der Ununterscheidbarkeit von Recht und Religion.

Was also leistet der theoretische Bezug auf diese schwer zu bestimmende Sphäre? Zunächst umgeht Agamben, so argumentiert Eva Geulen, mit der Hypothese der Existenz eines Vor-Rechts das Problem der Säkularisierung:[161] Auf diese Weise kann weder dem Recht noch der Religion eine genetische Priorität zugewiesen werden, sondern können beide aufeinander verweisen.[162] Außerdem ist das Vor-Recht auch für die

161 Vgl. Geulen, Agamben, 90.

162 Dies ist innerhalb von Agambens Werk von Interesse: In *Homo sacer* hatte Agamben die Heiligkeit als ursprünglich juridisch-politisches Phänomen ausgewiesen, das mit einem religiösen Phäno-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bestimmung des Messianischen einschlägig: Wenn nämlich, gemäß Agambens Ansatz, auch der paulinische Begriff des *Glaubens* in der Sphäre des Vor-Rechts zu verorten ist, so sind Glaube und Gesetz bei Paulus nicht zu trennen, sondern aufgrund der Zugehörigkeit zum Vor-Recht eng aufeinander bezogen. Entsprechend vertritt Agamben die These, dass

> »Paulus in der Gegenüberstellung von *pistis* und Gesetz nicht ein neues und helleres Element gegen den alten *nomos* einführt, sondern vielmehr zwei Elemente aus dem Vor-Recht ins Spiel bringt – zumindest versucht er, zwei Elemente zu entwirren, die ursprünglich eng verknüpft sind (*in origine strettamente intrecciati*)« (Zdb 128/107).

Diese These hat theoretische Folgen, denn sie liefert eine Erklärung für Agambens oben referierte Unterscheidung eines normativen und eines promissorischen Elements im Inneren des Gesetzes (vgl. Zdb 108 und Kapitel III.1.d). Glaube und Gesetz stehen sich dann nicht gegenüber, sondern sind vor-rechtlich aneinander verwiesen. Entsprechend folgert Agamben allgemeiner für den Glauben: »Der Glaube ist in der griechisch-römischen Welt ein komplexes, zugleich juristisch-politisches und religiöses (*insieme giuridico-politico e religioso*) Phänomen, das wie der Schwur seinen Ursprung in der ältesten Sphäre des Vor-Rechts hat« (Zdb 130/109). Auffälligerweise wird das Adjektiv *juristisch* in dieser Passage mit einem Bindestrich um das Adjektiv *politisch* erweitert, sodass die Sphäre des Vor-Rechts nicht lediglich rechtlich-religiös erscheint. Konsequenterweise bezeichnet Agamben das Vor-Recht im weiteren Verlauf als eine »Sphäre, in der Recht, Politik und Religion (*diritto, politica e religione*) aufs engste miteinander verknüpft sind« (Zdb 131/109): Aus der *Magie* in der weiter oben zitierten ersten Definition ist im Verlauf der Argumentation die *Politik* geworden.

Der paulinische Messianismus beziehe sich, mit dieser Deutung des Glaubens gelesen, auf zwei verbundene Aspekte des Vor-Rechts, die Paulus spielerisch (vgl. Zdb 128) gegeneinander setze. So kann Agamben eine komplexe Bestimmung des Messianismus vorschlagen:

> »Aus dieser Perspektive erscheint der Messianismus (*Il messianismo*) als ein Kampf innerhalb des Rechts (*come una lotta interna al diritto*), in dem das Element des Vertrags und der konstituierenden Macht dahin tendiert, sich dem Element der *entolḗ*, der Norm *strictu sensu* gegenüberzustellen und sich von ihm zu emanzipieren. Der Messianismus (*Il messianico*)[163] ist also jener historische Prozeß, durch den die archaische Verbindung von Recht und Religion, die im *horkos*, im Schwur, ihr magisches Paradigma besitzt, in

men verwechselt worden sei, vgl. HS 95. Damit nimmt er, wie Eva Geulen gezeigt hat, eine Inversion der Säkularisierungsthese Schmitts vor, vgl. Geulen, Agamben, 150f, sowie dies., Gründung und Gesetzgebung, 61. Durch die Annahme des Vor-Rechts wird die Relation wiederum variiert, weil *weder* Religion *noch* Recht im modernen Sinne am Anfang einer Abhängigkeitsbeziehung stehen. Insofern ist es signifikant, dass Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit* auf den *homo sacer* rekurriert und die Heiligkeit – tendenziell gegen die Argumentation von *Homo sacer* – explizit als vorrechtliche Zone bestimmt, vgl. HH 226/209.

163 Wie ersichtlich ist die deutsche Übersetzung nicht ganz präzise: Agamben schreibt im italienischen Original *Il messianico*, *das Messianische*, nimmt also nicht den im ersten Satz der zitierten Passage verwendeten Begriff *Il messianismo*, *der Messianismus*, auf.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Krise gerät und das Element der *pistis*, des Glaubens an den Vertrag, paradoxerweise dazu tendiert, sich von der Verpflichtung und vom positiven Recht (den nach dem Vertrag ausgeführten Werken) zu emanzipieren« (Zdb 133/111).

Auch diese Interpretation unterbreitet Agamben in einer bestimmten *Perspektive* (*in questa prospettiva*)[164], nämlich der des Verhältnisses von konstituierender und konstituierter Macht, mit dem er die paulinischen Begriffe *pistis* und *nomos* unmittelbar vorher in Verbindung gebracht hatte. Entsprechend ist im ersten zitierten Satz für den *Messianismus* von einem Kampf *innerhalb des Rechts* die Rede, während auf die *archaische Verbindung von Recht und Religion*, das Vor-Recht, erst im zweiten Satz und als Erklärung des *Messianischen* rekurriert wird. Diese Bestimmung des Messianismus – oder des Messianischen – geht über die Beschreibung des Messianismus als Grenzvorstellung oder Transformation einer religiösen Tradition, wie sie in *Homo sacer* und *Mittel ohne Zweck* nahegelegt wurde, hinaus: Das Messianische erscheint als historischer Prozess, der die Spaltung der angenommenen prähistorischen Sphäre des Vor-Rechts in das, was nach der Trennung als Religion und Recht differenziert werden kann, vorantreibt. Eine Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz hinge dann vom Operator des Messianischen ab. Textstrategisch leistet diese Begriffsbestimmung zweierlei: Einerseits kann Agamben das Problem der genauen Bestimmung des paulinischen Verhältnisses von Gesetz und Glaube verschieben, indem er es auf eine vorgängige Einheit zurückführt. Andererseits wird das Messianische auf diese Weise als weder ausschließlich rechtliches noch religiöses Phänomen entwickelt, sondern auf das Vor-Recht bezogen – und genau dies dürfte die implizite theoretische Grundlage dafür darstellen, dass Agamben in politisch-philosophisch angelegten Texten auf messianische Traditionen rekurrieren kann.

Im weiteren Verlauf der Argumentation von *Die Zeit, die bleibt* schlägt Agamben eine weitere Bestimmung des Messianischen vor, die auf die Annahme des Vor-Rechts zurückgreift, aber eine variierte Zuordnung vornimmt und so in einer gewissen Spannung zu der soeben zitierten zu stehen scheint: Erscheint das Messianische hier als der *historische Prozess*, mit dem die Einheit des Vor-Rechts in die Krise gerät, so wird das Messianische in der Folge stärker als eine Art *Wiedervereinigung* der beiden getrennten Aspekte gedacht. Allerdings wird keine restaurative Verbindung im Sinne einer Rückkehr zur prähistorischen vor-rechtlichen Einheit anvisiert, sondern in der Wiedervereinigung zugleich auch die Unmöglichkeit einer Koinzidenz der getrennten Sphären markiert. Auch diese Bestimmung des Messianischen bezieht sich auf eine Zeitdiagnose, die die »vollständige Juridisierung der menschlichen Verhältnisse« (Zdb 151/125f) vermerkt und so auf die Dominanz des Rechts »heute« (Zdb 150/125) verweist. In Agambens Text bearbeitet das Messianische die damit diagnostizierte Krise, indem es der Verabsolutierung des *nomos* den *anderen* Aspekt des Vor-Rechts entgegensetzt und beide in die paradoxe Verbindung einer Einheit bei gleichzeitig bleibender Trennung versetzt:

164 Die Verweise auf eine bestimmte Perspektive, oder, wie in dieser Untersuchung mehrfach zitiert, einen Sinn oder eine Hinsicht, in der Agamben bestimmte Thesen unterbreitet, markieren das Dynamische seiner Methode: Sie verbinden Kontexte, nehmen Übergänge vor und dürften insofern – *in dieser Perspektive* – seiner technischen Terminologie zuzurechnen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das Messianische ist die sowohl religiöse als auch rechtliche Instanz einer Forderung nach Vollendung (*un'esigenza di compimento*)[165], die Ursprung und Ende in eine Spannung versetzt und die beiden Hälften des Vor-Rechts ihrer präjuristischen Einheit zurückgibt und zugleich die Unmöglichkeit ihrer Koinzidenz ausstellt« (Zdb 151/126).

In dieser Hinsicht stellt sich das Messianische als eine Relation zum Gesetz dar, die dessen Verabsolutierung, oder präziser: die Verabsolutierung des *normativen* Aspekts des Gesetzes, messianisch deaktiviert. Wie beim Verhältnis von faktischer und messianischer Berufung wird dies nicht als Zerstörung oder Ersetzung, sondern als *Spannung* (*tensione*) von Ursprung und Ende, Vor-Recht und Messianischem beschrieben: Das Messianische nimmt den Bruch von Recht und Religion auf und vollendet ihn. Auch hier wird theoretisch keine Handlung einer messianischen Figur vorausgesetzt: Die Erfordernis, die die »vollständige Juridisierung der menschlichen Verhältnisse« (Zdb 151) betrifft, scheint zur je individuellen oder, hier naheliegender, zur Lebensform einer Gemeinschaft zurückzuführen – für deren Realisierung weniger ein Messias als mehr das Wissen um Agambens These vonnöten ist.

III.3.b.b) Ein unablässiger Rollentausch

In *Herrschaft und Herrlichkeit* unterbreitet Agamben im Kontext seiner Untersuchung der Akklamationen als Legitimationsverfahren in der Liturgie wie auch etwa in kaiserlichen Hofzeremoniellen die These, dass die Akklamation auf die »archaischere Schicht« (*sfera più arcaica*) des Vor-Rechts »verweist« (*fa segno*) (HH 226/208). Entsprechend beschreibt er das Vor-Recht auf besondere Weise:

> »Dabei sollten wir jedoch nicht an ein zeitlich älteres Stadium denken, sondern an etwas wie eine zu allen Zeiten vorhandene Übergangszone (*qualcosa come una soglia di indistinzione sempre operante*)[166], in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden (*il giuridico e il religioso diventano propriamente indiscernibili*)« (HH 226/208f).

Auffällig ist nicht nur die topologische Beschreibung des Vor-Rechts als *Schwelle* (*soglia*), sondern vor allem die Tatsache, dass diese Schwelle der Ununterschiedenheit *zu allen Zeiten* (*sempre operante*) vorhanden sei: Rechtliches und Religiöses seien nicht lediglich prähistorisch, sondern auf dieser Schwelle jeweils jetzt ununterscheidbar. In der Theologie der *Herrlichkeit* (*gloria*), die Agamben ökonomisch-theologisch rekonstruiert, stellen die Akklamationen genau dafür ein Forschungsfeld dar. Entsprechend beschreibt er in der Folge Theologie und Politik nicht als separate Diskurse, die im Modus eines bestimmten Vorgangs verbunden würden – etwa einer Säkularisierung theologischer Begriffe im Sinne Schmitts oder, umgekehrt, einer »Theologisierung« (HH 233) politischer Begriffe im Sinne von Jan Assmanns Umkehrung der Schmitt'schen These, auf die sich Agamben bezieht (vgl. HH 232f). Stattdessen seien, wie Agamben mit einem

---

165 Wie ersichtlich wird im Original der Begriff *esigenza* verwendet, der weiter oben mit *Erfordernis* übersetzt wurde; auch hier handelt es sich um eine *messianische Erfordernis* der Vollendung.

166 Offenbar ist die deutsche Übersetzung an dieser Stelle nicht ganz präzise: Im italienischen Original ist von einer *soglia di indistinzione*, also etwa einer *Schwelle der Ununterschiedenheit*, nicht von einer *Übergangszone* die Rede. Für den Hinweis danke ich Antonio Lucci.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über Assmann vermittelten Zitat aus Thomas Manns Joseph-Tetralogie formuliert, »Religion und Politik nicht grundverschiedene Dinge«, sondern vielmehr solche, die »›in Wahrheit das Gewand tauschen‹« (*›in verità si scambiano la veste‹*)[167] und die sich darüber hinaus als das erweisen, »was aus dem Tausch und der Bewegung eines, wenn man so sagen darf, absoluten Gewandes hervorgeht (*qualcosa come una veste assoluta*)« (HH 233/215).

Damit besetzt die Theologie der Herrlichkeit einen besonderen Platz innerhalb von Agambens Theoriegebäude: Sie bildet »die geheime Kontaktstelle (*il segreto punto di contatto*), an der Theologie und Politik miteinander kommunizieren und unablässig die Rollen tauschen (*incessantemente comunicano e si scambiano le parti*)« (HH 233/215). Signifikant ist auch hier die Formulierung: Eine *geheime Kontaktstelle* ist nicht genau anzugeben, sondern kann jeweils neu bestimmt oder durch die Annahme des Vor-Rechts erklärt werden. Zugleich ist der Rollentausch *unablässig* – und insofern kein generelles Säkularisierungsnarrativ möglich. Der permanente Rollentausch von Theologie und Politik oder, mit den Formulierungen der Vor-Rechts-Diskussion, die in einer bestimmten Sphäre lokalisierte Ununterschiedenheit von Religiösem und Rechtlichem, erweist sich so als eine Art methodisches Relais: Der topologische Begriff der Schwelle kann zwei Sphären aneinander koppeln und damit die Begründung für Agambens Arbeit mit Paradigmen und das Studium der Politik im Laboratorium der Theologie liefern:

> »Man muß Schmitts These von der Säkularisierung nicht teilen, um davon überzeugt zu sein, daß politische Probleme verständlicher und klarer werden, wenn sie mit theologischen Paradigmen (*paradigmi teologici*) in Zusammenhang gebracht werden. Wir haben vielmehr zu zeigen versucht, daß dem so ist, weil Doxologien und Akklamationen eine Übergangszone[168] bilden, in der Politik und Theologie ununterscheidbar werden (*una soglia di indifferenza fra la politica e la teologia*)« (HH 275/253).

Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass diese Überlegungen nicht nur methodisch zur Bewertung von Agambens theologiegeschichtlichen Studien oder für die Säkularisierungsdebatte von Interesse sind: Vielmehr scheinen sie auch die Möglichkeit zu bedingen, im Rahmen der paradigmatischen Untersuchung messianische Traditionen im politisch-philosophischen Kontext überhaupt zu diskutieren. Die theologiegeschichtlich identifizierten messianischen Traditionen werden dabei nicht unmittelbar politisch einschlägig; stattdessen scheint Agamben mit seinen Überlegungen zum Messianischen den beschriebenen Kleidertausch im Medium seiner Texte selbst vorzunehmen: Politisch-philosophisch zugespitzte Probleme wie die Frage nach der

---

167 Agamben nennt keine Quellenangabe für das Mann-Zitat; die Formulierung findet sich in dem Kapitel *Von Licht und Schwärze* im vierten Roman der Tetralogie, vgl. Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder.* Der vierte Roman: *Joseph, der Ernährer*. Frankfurt a.M.: S. Fischer [12]2004, 107: »Es heißt die Einheit der Welt verkennen, wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält, die nichts miteinander zu schaffen hätten noch haben dürften […]. In Wahrheit tauschen sie das Gewand, wie Ischtar und Tammuz das Schleiergewand tragen im Austausch, und das Weltganze ist es, das redet, wenn eines des anderen Sprache spricht«.

168 Wie für die Parallelstelle HH 226 bereits erwähnt, dürfte die deutsche Übersetzung auch hier unpräzise sein: Im Original ist von einer *soglia di indifferenza*, also einer Schwelle der Ununterschiedenheit, nicht von einer *Übergangszone* die Rede.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Machtform der Regierung können im theologischen Labor studiert werden – und der messianische Diskurs bietet das Potenzial, sie anzugehen. Dafür wäre der Kleider- oder Rollentausch politisch-philosophisch allerdings erneut vorzunehmen.

III.3.c) Der Messias und die Theologie

Vor diesem Hintergrund werden Agambens Lektüren messianischer Traditionen in *Herrschaft und Herrlichkeit* und *Opus Dei* im Folgenden behandelt. Wie angedeutet interpretiert die vorliegende Untersuchung die Rekurse zumal auf Paulus als Verweise auf potenzielle Gegendiskurse, die innerhalb der Theologie gegen diese in Stellung gebracht werden und – den entsprechenden Kleider- oder Rollentausch vorausgesetzt – auch politisch-philosophisch einschlägig werden könnten.

III.3.c.a) Der Messias und die Engel

Herrschaft und Herrlichkeit beinhaltet ein angelologisches Kapitel mit dem Titel »Angelologie und Bürokratie« (*Angelologia e burocrazia*) (HH 174-200/161-185), das 2007 in deutscher Übersetzung auch separat als Vorabdruck unter dem Titel *Die Beamten des Himmels. Über Engel* veröffentlicht wurde.[169] Für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung ist zunächst von Interesse, dass Agamben in seiner Analyse der Angelologie vor allem des Thomas und des Pseudo-Dionysios Areopagita das Verhältnis des Messias zu den Engeln, vermittelt über Paulus und den Begriff der *katárgēsis*, als eine messianische *Deaktivierung* der Engel beschreibt: In gewisser Weise erscheinen die Überlegungen wie ein variierter, theologisch-angelologisch ausgerichteter Rekurs auf den melancholischen Engel der Kunst im messianischen Stillstand, der im ersten Kapitel dieser Untersuchung diskutiert wurde. Auch dort schien ein Engel in einen messianischen Stillstand versetzt, schien messianisch deaktiviert zu sein. Damit werden, zweitens, nicht nur der Messias und die Engel zugeordnet, sondern wird auch die theologische Tradition, wie Agamben sie anhand der Angelologie des Thomas oder des Areopagiten rekonstruiert, messianisch gegengelesen. Eine messianische Deaktivierung führt Agamben, so die These dieser Untersuchung, in gewisser Weise selbst durch – und greift dafür inhaltlich auf den Messiasdiskurs zurück.

Dem Ansatz von *Herrschaft und Herrlichkeit* entsprechend interessiert die Angelologie als theologisch formulierte Beschreibung der hierarchisch gegliederten göttlichen Weltregierung – als »die älteste und zugleich minuziöseste Reflexion jener besonderen Form der Macht oder des göttlichen Wirkens, die wir als Regierung der Welt bezeichnen können« (BdH 14, vgl. auch ebd., 25): Die Engel erscheinen als Exekutivorgane und Verwaltungsbeamte dieser göttlichen Regierung. So verlaufen Agambens These zufolge die

169 Im Folgenden werden die in *Herrschaft und Herrlichkeit* und *Die Beamten des Himmels* übereinstimmenden Passagen mit den Seitenangaben für beide Texte zitiert; wo Seitenangaben nur auf *Die Beamten des Himmels* verweisen, steht das entsprechende Zitat im Vorwort des deutschen Vorabdrucks.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »wechselseitigen Bezüge[170] von Angelologie und Bürokratie (*la relazione paradigmatica fra angelologia e burocrazia*) aufgrund jener Zweideutigkeit, die von jeher das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht prägt, mal in die eine, mal in die andere Richtung: Zuweilen ist, wie bei Tertullian, die Verwaltung der irdischen Monarchie das Muster (*modello*) für die englischen Ministerien, dann wieder bildet die himmlische Bürokratie das Urbild für die irdische« (HH 189/175, BdH 54f, vgl. auch BdH 13).

Die Engel haben indessen, so rekonstruiert Agamben angelologisch, eine *doppelte* Funktion (vgl. HH 178ff, BdH 37-40): Sie stünden einerseits für den administrativen Aspekt der Verwaltung oder Regierung der Welt; andererseits setze ihr Lobgesang, der *akklamative* und *liturgische* Aspekt ihrer Tätigkeit, sie zur Sphäre der Herrlichkeit in Bezug. In dieser doppelten Funktion vermitteln die Engel zwischen Transzendenz und Immanenz: So könne die Angelologie theologisch das gnostische Überhangproblem der Verhältnisbestimmung von göttlicher Transzendenz und Weltregierung bearbeiten; zugleich kann Agamben die zweifache Tätigkeit der Engel auch in den Bauplan seiner Rekonstruktion der Regierungsmaschine einschreiben. Denn für Agamben sind

> »diese beiden Funktionen zwei Seiten ein und derselben Regierungsmaschine […], die man als ›Ökonomie‹ und ›Herrlichkeit‹ beziehungsweise ›Regierung‹ und ›Reich‹ bezeichnen könnte. Insofern ist jeder Engel doppelt: die verzückten Chöre, die im Himmel die ewige Herrlichkeit Gottes besingen, sind nichts anderes als der zeremonielle und liturgische Widerpart der fleißigen geflügelten Beamten, die auf der Erde die ›historischen‹ Verfügungen der Vorsehung vollstrecken« (BdH 13).

In der christlich-theologischen Tradition endet die beschriebene Regierung der Welt allerdings mit dem Jüngsten Tag (vgl. HH 190f, BdH 57). Wird damit auch die rekonstruierte Regierungsmaschine überflüssig? Und wie wird sich, theologisch, die Tätigkeit der Engel *danach* darstellen? Wie die anthropologische Maschine in *Das Offene* auch nach dem Erreichen des geschichtlichen Ziels des Menschen (vgl. z.B. O 85) weiterhin in Tätigkeit war, sodass Agamben gegen ihren *Leerlauf* ihren *Stillstand* ins Auge fassen konnte, so sind auch für die Regierungsmaschine verschiedene Möglichkeiten denkbar. Zunächst erörtert Agamben die Lösung des Thomas: Dieser nehme in seiner Auslegung von 1Kor 15,24 die Differenzierung der doppelten Tätigkeit der Engel vor. Mit dieser Unterscheidung sei allerdings denkbar, dass mit der Parusie lediglich die administrative Funktion der Engel (vgl. HH 191, BdH 57f) beendet werde; die andere, die doxologische Funktion, bestünde dagegen auch nach dem Jüngsten Gericht weiter. In diesem Fall habe die Differenzierung der englischen Tätigkeiten, so Agamben, eine machtpolitisch-strategische Funktion: Sie diene dazu,

> »die Hierarchie von ihrer Funktion zu trennen, um ein Überleben der Macht auch nach dem Ende ihrer Ausübung denken zu können. […] Die Hierarchie, die untrennbar mit der Ausübung eines Amtes oder eines Ministeriums verbunden schien, überlebt als Herrlichkeit ihre Ausübung (*sopravvive nella gloria al suo esercizio*)« (HH 192/177f, BdH 59f, vgl. auch BdH 26).

170 Wie ersichtlich ist im italienischen Original nicht von *wechselseitigen Bezügen*, sondern von der *relazione paradigmatica*, der *paradigmatischen Beziehung*, die Rede.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch nach dem Jüngsten Gericht persistiert in Agambens Thomas-Rekonstruktion die Hierarchie, obwohl sie mit dem Ende der göttlichen Weltregierung obsolet geworden sein müsste. In der Formulierung vom *Überleben der Macht nach ihrer Ausübung* dürfte eine eschatologisch gewendete Aktualisierung der Denkfigur der *Geltung ohne Bedeutung* oder des Leerlaufs der anthropologischen Maschine vorliegen: Auch ohne Bedeutung erhält sich etwas formal – in diesem Fall die himmlische Hierarchie, die in Form der Herrlichkeit weiter *gilt*. Der Untätigkeit nach dem Ende der Geschichte, wie sie in *Das Offene* im Rekurs auf Bataille und Kojève diskutiert wurde, entspricht in *Herrschaft und Herrlichkeit*, theologisch gewendet, eine *Untätigkeit Gottes* nach dem Ende seiner heilsökonomischen Weltregierung. Weil aber die Engel gemäß Agambens angelologischer Lektüre weiter doxologisch tätig sind, wird diese Untätigkeit theologisch nicht exponiert: Die eschatologische Herrlichkeit sei, so Agamben, »das, was mit seinem Glanz die unsagbare Gestalt der Untätigkeit Gottes verdecken soll (*la figura inenarrabile dell'inoperosità divina*)« (HH 195/180, BdH 64). Auch theologisch steht am Ende der Geschichte eine *Untätigkeit* – aber die theologisch-hierarchische Maschinerie verschleiert sie.

In der *Schwelle* des angelologischen Kapitels entwickelt Agamben eine messianisch konnotierte Antwort auf die Frage nach dem Ende der göttlichen Weltregierung: In 1Kor 15,24 ist davon die Rede, dass Christus am Ende alle »Macht, Gewalt und Kraft« unwirksam macht »und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt«. Bereits in seinem Thomas-Kommentar weist Agamben darauf hin, dass Paulus die Tätigkeit Christi am Ende mit dem Begriff *katargēsēi* beschreibt, als eine Deaktivierung also, ein Versetzen der Herrschaft in Untätigkeit (vgl. HH 191, BdH 57) im Sinne der im Römerbriefkommentar entwickelten *katárgēsis*. Während Agambens Kommentar zur thomanischen Auslegung von 1Kor 15,24 darauf zielte, die funktionslose Persistenz der Hierarchie bei Thomas zu markieren, legt er die paulinische Passage unter der skizzierten Prämisse einer Verbindung von englischer und irdischer Herrschaft deutlicher auf die Deaktivierung *jeglicher* Herrschaft hin aus und variiert die mehrfach erwähnte Zeitdiagnose der Juridisierung der menschlichen Verhältnisse und der Dominanz des Rechts für das theologische Paradigma: Als problematisch erweise sich Macht nämlich, so argumentiert Agamben, wenn sie – oder, wie er unmittelbar hinzufügt, das Gesetz – vorgebe, »absolute Geltung zu haben« (HH 199/184, BdH 71). Zugleich kann auf diese Weise der Messias sowohl die Macht der Engel als auch alle menschliche Macht deaktivieren und katargetisch gegen *jede* Herrschaft gestellt werden:[171]

> »Der Paulinische Messianismus […] wirkt hinsichtlich der dämonischen Hypertrophie der menschlichen und englischen Mächte als Korrektiv. Der Messias deaktiviert und macht sowohl das Gesetz als auch die Engel unwirksam (*Il messia disattiva e rende inoperosi*) […] und versöhnt sie derart mit Gott […]. Das letzte, glorreiche *telos* des Gesetzes

171 Adam Kotsko weist darauf hin, dass die Vorstellung eines Endes der göttlichen Weltregierung nach dem Jüngsten Gericht für Agamben anzeige, dass das messianische Element der christlichen Theologie nie vollständig sistiert worden sei, vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 122. Auch wenn, in Agambens Thomas-Lektüre, die Herrlichkeit dieses Ende überlebt, eröffnet seine messianisch perspektivierte Lektüre eine Möglichkeit, die Deaktivierung der Hierarchie der Engel und, paradigmatisch, jeder Hierarchie zu denken.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> und der englischen wie der profanen Macht ist es, außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht zu werden (*essere disattivato e reso inoperoso*)« (HH 199f/184f, BdH 71f, vgl. Zdb 109-126).

Ein formales Überleben der Macht in Form ihrer Verherrlichung scheint nach dieser messianischen Deaktivierung nicht mehr denkbar zu sein. Dabei führt Agamben wiederum, wie oben bereits zitiert, das *Studium* als Paradigma eines anderen Gebrauchs ein und verbindet es mit der Untätigkeit. Das Studium gehöre – wie die Untätigkeit – zum Messianischen, weil es die Deaktivierung des vorgesehenen Gebrauchs des Gesetzes bewirke:

> »Nun wird deutlich, daß das Motiv des nicht mehr angewandten, sondern studierten Gesetzes (*Il tema della legge non più applicata, ma studiata*), das in den Romanen Kafkas mit dem der beharrlich untätigen Beamten-Engel einhergeht, dem Bereich des Messianischen angehört (*mostra qui la sua pertinenza messianica*)« (HH 200/185, BdH 72).

Dass Agamben mit dem Motiv des studierten Rechts auch auf Benjamins Kafka-Essay verweisen dürfte, wurde bereits angemerkt (vgl. Kapitel II.1.a). Eine weitere Figur Benjamins, nämlich der *Engel der Geschichte* aus These IX, hat einen kurzen Auftritt im Vorwort zu *Die Beamten des Himmels*, der einen weiteren Rückbezug auf das erste Kapitel dieser Untersuchung ermöglicht: Wie skizziert entwickelt Agamben die Engel ökonomisch-theologisch als Exekutivorgane der göttlichen Weltregierung. Damit wird die Angelologie geschichtsphilosophisch einschlägig, denn das »christliche Paradigma der Regierung« und die »Anschauung der Geschichte, die mit jenem eng zusammenhängt, bestehen von der Schöpfung bis zum Ende der Welt« (HH 195, BdH 66). Damit variiert Agamben die Überlegungen zum christlichen Zeitverständnis, das er in *Kindheit und Geschichte* am Bild einer geraden Linie von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht illustriert hatte (vgl. KuG 135-138), und präzisiert die These dahingehend, dass die »Entstehung und Entwicklung der christlichen Geschichtsauffassung im Zeichen des ökonomischen Paradigmas (*paradigma economico*) steht, mit dem sie untrennbar verbunden bleibt« (HH 62/58).

Wenn die Engel in diesem Sinn zur ökonomisch-theologisch grundierten christlichen Geschichtsphilosophie gehören, betrifft Agambens Kritik der Regierungsmaschine auch das Verständnis von Geschichte. Im Vorwort zu *Die Beamten des Himmels* exemplifiziert er dies im Rekurs auf den *Engel der Geschichte* als Figur, in der Geschichtsphilosophie und Angelologie verbunden sind und die damit anders gedeutet wird als etwa in *Der Mensch ohne Inhalt*:

> »Womöglich hat also Benjamin, als er in Klees *Angelus novus* die Gestalt des Engels mit der der Geschichte zusammenführte, unserer Meditation ein Emblem bereitgestellt, von dem man sich nur schwer wird freimachen können. Angelologie und Geschichtsphilosophie sind in unserer Kultur derart verflochten, daß sich nur demjenigen, dem es gelingt, ihren Zusammenhang zu verstehen, unter Umständen die Möglichkeit eröffnet, ihn zu unterbrechen und aufzulösen. Jedoch nicht, um in ein übergeschichtliches Jenseits zu gelangen, sondern ins Zentrum der Gegenwart selbst« (BdH 27).

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die ökonomisch-theologisch angelegte und angelologisch durchgeführte Geschichtsphilosophie einer fortdauernden göttlichen Weltregierung entspricht in gewisser Weise der chronologischen Zeit oder auch der »chronologischen Zeit der Pseudogeschichte« (KuG 151). Wie der Chronologie die Kairologie und der Pseudogeschichte »die kairologische Zeit der authentischen Geschichte« (KuG 151) gegenübergestellt wurden, so stellt Agamben auch hier in Aussicht, den Zusammenhang von Angelologie und einer bestimmten Geschichtsphilosophie unterbrechen zu können. Voraussetzung dafür ist ein *Verständnis* dieses Zusammenhangs – analog zum Verständnis der anthropologischen Maschine als Vorbedingung für ihre Stillstellung. Die Unterbrechung des Zusammenhangs verlässt jedoch signifikanterweise nicht die Geschichte, sondern führt vielmehr in sie hinein, führt *ins Zentrum der Gegenwart selbst*. Der motivische Knoten erweist sich als eng geknüpft: Wenn christliche Theologie, vermittelt über die Tätigkeit der Engel, ein bestimmtes Geschichtsverständnis bedingt, so kann die Deaktivierung der Engel, kann der messianische Stillstand zu einem anderen Verständnis von Geschichte führen: Einem Verständnis, das jenseits des Gedankens einer Weltregierung den Zugang zur Gegenwart öffnet; einem Verständnis, das, mit dem Bild der beiden Spannungen aus *Kirche und Reich* formuliert, gegen die Kraft der »Ökonomie, das heißt der endlosen Weltregierung«, die messianische und endliche »Heilsökonomie« (KR 27) setzt.

III.3.c.b) Menge, Volk und messianische Gemeinschaft

In *Herrschaft und Herrlichkeit* werden auch an anderen Stellen messianische Traditionen eingespielt, die dem ökonomisch-theologischen Paradigma der Regierung oder der Theologie der Herrlichkeit entgegengesetzt werden können.[172] In diesem Zusammenhang ist etwa die These lesbar, dass die messianische Gemeinschaft bei Paulus nicht als *Volk* bezeichnet werden könne. Die Diskussion führt Agamben im Rekurs auf eine These Erik Petersons über die Akklamationen: Für Peterson habe die Akklamation in einer liturgischen Feier eine »juristisch-technische Bedeutung«, denn sie konstituiere »die Menge der Gläubigen als ›Volk‹« (HH 210/195). In der von Agamben rekonstruierten messianischen Perspektive ist es dagegen nicht möglich, die zur liturgischen Feier versammelte Gemeinschaft als *Volk* zu verstehen – sodass er bei Peterson dezidiert eine »antimessianische Strategie« (*strategia antimessianica*) (HH 210/195) ausmacht. Das Argument dafür ist die paulinische Terminologie: Paulus nämlich bezeichne die messianische Gemeinschaft mit dem Begriff »›Hēmeis‹, ›wir‹« (HH 211/195f), den er sogar im Gegensatz zu *laos* verwende. Die Gemeinschaft der messianisch Berufenen könne sich

172 Allerdings begegnet auch eine Passage, die dieser These zu widersprechen scheint: Im Rahmen seiner Rekonstruktion des Paradigmas der ökonomischen Theologie untersucht Agamben die paulinischen Briefe und urteilt, dass Paulus für die Beschreibung der messianischen Gemeinschaft »Wörter, die dem Vokabular der häuslichen Verwaltung entstammen«, HH 39, verwende: Insofern, so Agambens These, »ist das Vokabular der Paulinischen *ekklēsia* ›ökonomisch‹, nicht politisch«, ebd. Während Agamben die paulinisch-messianische Tradition an anderen Stellen seiner Argumentation deutlich von der Theologie der Ökonomie abhebt, erscheint Paulus hier geradezu als deren Begründer, was eine gewisse konzeptuelle Spannung darstellen dürfte. Auf die Passage weist auch Adam Kotsko hin, vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 193, der die Erklärung angibt, dass Agamben hier das Scheitern der paulinisch-messianischen Gemeinschaft durch ihre problematische Verbindung mit der Theologie der Ökonomie andeute; vgl. auch ebd., 241 und 251.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

paulinisch also nicht zum Volk politisieren, denn »[d]ie messianische Gemeinschaft als solche ist bei Paulus namenlos (*anonima*), da sie auf der Schwelle[173] zwischen Öffentlichem und Privatem angesiedelt zu sein scheint (*sembra situarsi in una soglia di indifferenza fra pubblico e privato*)« (HH 211/196).

Wie oben bereits angedeutet ist diese These Agambens möglicherweise nicht lediglich gegen Peterson gerichtet, sondern auch gegen die Überlegung von Jacob Taubes, Paulus gründe im Römerbrief ein neues Gottesvolk, die mit Agambens begriffsgeschichtlicher Untersuchung nicht haltbar erscheint.[174] Der Vergleich mit Taubes ist nicht nebensächlich, weil er strukturell den oben referierten Überlegungen entspricht: So wie der Messias das Gesetz in Agambens Interpretation nicht durch ein neues, allgemeineres Gesetz ersetzt, so kann auch die messianische Gemeinschaft für Agamben kein neues, universales Gottesvolk sein: Sie steht ununterscheidbar zwischen Öffentlichem und Privatem, ist namenlos und daher nicht repräsentierbar. Sie ist, spiegelt man den Gegensatz von öffentlich und privat an den Begriffen *oikos* und *polis*, weder hauswirtschaftlich zu regieren, noch souverän zu beherrschen.[175]

III.3.c.c) *doxa* und *oikonomia* – zur messianischen Phänomenologie der Herrlichkeit

Agambens Hinweise auf dezidiert messianische Diskurse betreffen nicht nur, wie in den vorangegangenen Abschnitten anhand des Verhältnisses des Messias zu den Engeln und der Frage nach der Qualifizierung der messianischen Gemeinschaft skizziert, die *Herrschaft*, sondern auch die *Herrlichkeit*: Mit Johannes und Paulus rekonstruiert er zwei neutestamentliche Theologien der Herrlichkeit, die er gegeneinander setzt. Die johanneische Fassung ist in seinem theoretischen setting mit der ökonomischen Theologie verbunden, garantiert also das reibungslose Funktionieren der Regierungsmaschine; die paulinische Theologie dagegen hat dezidiert mit der *messianischen* Gemeinschaft und ihrer Erlösung zu tun. Agambens Argument setzt bei dem Begriff *doxa* an (vgl. HH 241), den er mit der ökonomischen Gliederung des innertrinitarischen Lebens im Modus einer wechselseitigen Verherrlichung in Verbindung bringt. Trinitätstheologisch bezeichne nämlich »die ›doxa theou‹ die gegenseitige Verherrlichung von Vater

173 Im Original steht, wie ersichtlich, *soglia di indifferenza*, also etwa: *Schwelle der Ununterschiedenheit*.

174 Vgl. Taubes, Die politische Theologie des Paulus, v.a. 23-43, sowie nochmals die Überlegung von Connal Parsley zu Agambens Römerbriefkommentar, vgl. Parsley, Paul, 149. In *Stasis* gibt Agamben im Übrigen einen analogen terminologischen Hinweis zum Verhältnis von Menge und Volk in den Evangelien, der ebenfalls messianisch registriert wird: Demgemäß werde »die Menge, die sich um Jesus schart, in den Evangelien nie als politische Einheit – als Volk – […], sondern stets als Masse oder Menge«, STA 80, qualifiziert und mit den Begriffen *plēthos*, *ochlos* oder *laos*, nicht aber mit *dēmos* beschrieben, »ganz so, als ob das messianische Ereignis das Volk immer schon in eine *multitudo* oder eine formlose Masse verwandelte«, ebd.

175 An anderer Stelle verweist Agamben in einer Glosse auf einen messianischen Gebrauch auch der Akklamation *Amen*: Jesus verwende laut biblischem Zeugnis das Wort *Amen* nicht doxologisch oder affirmativ, also nicht im Sinne der Theologie der Herrlichkeit, »sondern als Einleitung seiner Aussagen […]. Man kann in dieser speziellen Verwendung so etwas sehen wie eine bewußte messianische Umkehrung der Akklamation (*un consapevole rovesciamento messianico*) in Affirmation, der zustimmenden und wiederholenden Doxologie in eine zumindest dem Anschein nach neue, das Gegebene überschreitende Setzung«, HH 278/255.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Sohn (und allgemeiner der drei Personen). Die trinitarische Ökonomie ist wesentlich eine Ökonomie der Herrlichkeit (*L'economia trinitaria è costitutivamente una economia della gloria*)« (HH 241/223).

Diese Verherrlichung von Vater und Sohn macht Agamben zumal im Johannesevangelium namhaft: In einer Auslegung von Joh 17 beschreibt er einen »doxologische[n] Zirkel« (*circolo dossologico*) (HH 242/224) der innertrinitarischen Verherrlichung, der heilsökonomisch auch die Menschheit einbeziehe (vgl. Joh 17,10). Gegen diese johanneische Theologie rekonstruiert Agamben anhand einer Kompilation mehrerer Textstellen eine paulinische Theologie der *doxa*, die er dezidiert messianisch konnotiert (vgl. HH 243ff):[176] Demgemäß strahle die Herrlichkeit des Vaters auf das Angesicht Christi ab, »das sie wie ein Spiegel reflektiert und auf die Mitglieder der messianischen Gemeinschaft abstrahlt« (*irradia a sua volta come uno specchio sui membri della comunità messianica*) (HH 244/226). Damit werde die Herrlichkeit in der paulinisch-messianischen Tradition nicht ökonomisch-zirkulär als Verherrlichung, sondern als »optische Phänomenologie« (*fenomenologia ottica*) (HH 244/226) gedacht.[177] Diese betone »die Ausstrahlung der Herrlichkeit vom Vater über den Sohn auf die Mitglieder der messianischen Gemeinschaft. Im Zentrum steht nicht die trinitarische Ökonomie, sondern die messianische Erlösung (*la redenzione messianica*)« (HH 245/226).

Johanneisch werde die Herrlichkeit also zum Bestandteil der ökonomischen Regierungsmaschine; paulinisch-messianisch dagegen ziele sie auf Erlösung, weil die *doxa* nicht in das zirkuläre Dispositiv wechselseitiger Verherrlichung eingespannt werde. Hier zieht Agamben aus der Gegenüberstellung von Paulus und Johannes keine direkten Schlüsse, sondern vergleicht lediglich ihre Theologien; implizit scheint er jedoch eine messianische Tradition zu rekonstruieren, die die ökonomische Theologie sistieren könnte: Entsprechend verweist er in seinen Überlegungen zur messianischen Gemeinschaft explizit darauf, dass »der Terminus ›Christ‹ […] Paulus unbekannt« (*Paolo non conosce il termine ›cristiano‹*) (HH 244/225) sei.

III.3.c.d) Messianisches Priestertum und die Wiederholbarkeit der Liturgie

Steht in *Herrschaft und Herrlichkeit* eher der doxologische Aspekt der Liturgie im Fokus, so untersucht Agamben in *Opus Dei* das liturgische *Amt*, die Tätigkeit des Priesters.[178] Auch in diesem Fall rekurriert er gegen die christlich-theologische auf eine messia-

176 Agamben zitiert dafür unter anderem den Hebräer- sowie den Titus- und den Epheserbrief, ohne anzumerken, dass ersterer nicht paulinisch ist und die beiden letzteren nicht als protopaulinisch gelten. Zudem verdeckt sein unvollständiges Zitat aus 1Kor 13,12 die Tatsache, dass in dieser Passage *nicht* von der göttlichen *doxa* die Rede ist – die von Agamben beigebrachte Textgrundlage scheint insofern wenig aussagekräftig.

177 Vgl. aber bereits in Agambens Auslegung von Joh 17 den Verweis auf den »jüdischen Messianismus«, HH 242: Demgemäß habe sich der Evangelist des »jüdischen Motivs« des Namens bedient, »um aus ihm den doxologischen Kern der internen Beziehungen Gottes zu machen«, ebd. Auch hier scheint Agamben anzudeuten, dass die jüdisch-messianische Tradition von Johannes ökonomisch-theologisch überformt wurde.

178 Vgl. die Zuordnung der beiden Studien, die Agamben bei OD 7 vornimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nische Tradition. Der Autor des Hebräerbriefs[179] bleibe nämlich, so Agamben, »einer genuin messianischen Überzeugung (*una genuina ispirazione messianica*) treu, auf deren Grundlage (die die spätere kirchliche Praxis unbekümmert übersieht) sich keinerlei gottesdienstliche Liturgie einrichten lässt« (OD 26/21). Insofern also die Kirche Liturgie feiert, wird sie der messianischen Tradition nicht gerecht. Agamben rekonstruiert daher, ähnlich wie er in *Herrschaft und Herrlichkeit* eine ökonomisch-theologische und eine messianische Theorie der *doxa* unterscheidet, innerhalb des Hebräerbriefs zwei verschiedene Theologien der Priesterschaft: Zum einen nenne der Brief das »levitisch[e] Priestertum« (OD 24), in dem die liturgischen Opfer wiederholt werden können und müssen, zum anderen das »messianische Priestertum« (*sacerdozio messianico*) (OD 25/20) Christi: Das Opfer Christi sei eines,

> »in dem der Zelebrant sich selbst opfert […], eine gleichermaßen absolute und vollkommene liturgische Handlung, die aus diesem Grund nur ein einziges Mal vollzogen werden kann […]. In diesem Sinne fällt Christus mit seiner eigenen Liturgie zusammen (*Cristo coincide senza residui con la sua liturgia*) – er ist im Wesentlichen selbst Liturgie –, und genau diese Übereinstimmung verleiht ihr ihre einzigartige Wirksamkeit« (OD 25/20).

Mit der Heilstat Christi sei Liturgie ein für alle Mal vollzogen, sie *könne* nicht wiederholt werden. Dies habe, so Agamben, Folgen für *die* Praxis, die die Kirche als Liturgie feiert:

> »[D]arin liegt das Paradox der christlichen Liturgie, dass sie, indem sie die liturgische Handlung des Christus *archiereus* zum Vorbild ihres Priestertums nimmt und ihre eigenen Feiern auf den *Brief an die Hebräer* gründet, einen unwiederholbaren Akt wiederholen, das Nichtfeierbare feiern muss (*ripetere un atto irripetibile, a celebrare il non celebrabile*)« (OD 26/21).

Dass in Agambens Lektüre des Hebräerbriefs, wie zum Teil zitiert, die Begriffe *Messias* und *messianisch* ebenso wie der Terminus *Christus* begegnen, ist auffällig: Die These aus *Die Zeit, die bleibt*, der gemäß *christós* nicht als Eigenname zu verstehen, sondern mit *Messias* zu übersetzen sei,[180] scheint hier variiert zu sein. Zumal wenn Agamben von einer »Theologie der messianischen Priesterschaft Christi« (*teologia del sacerdozio messianico di Cristo*) (OD 24/19) spricht, wird eine messianische Interpretation Jesu von der kirchlich-traditionellen Entwicklung und die einmalige Liturgie des Messias von der wiederholten Liturgie der Kirche abgesetzt. Anders gesagt: Den Begriff *Messias* verwendet Agamben, so die These der vorliegenden Untersuchung, dann explizit, wenn er die Unwiederholbarkeit der Liturgie gegen die kirchliche Tradition zu argumentieren beansprucht, wenn er also seine Kritik messianisch registrieren kann. Wie bei den

179 Hier rechnet Agamben den Hebräerbrief insofern nicht zum Corpus Paulinum; vgl. aber HA 76, wo von der Anregung des »paulinischen Hebräerbriefs« die Rede ist, oder HH 286, wo Agamben einschränkend formuliert: »Paulus (oder wer auch immer der Verfasser des Briefes gewesen sein mag)«.

180 Vgl. die Überlegung, dass »*christós* […] schon in der Septuaginta eine griechische Übersetzung des hebräischen *maschiah* darstellt, was ›der Gesalbte‹, d.h. der Messias, bedeutet«, Zdb 26.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bisher skizzierten Beispielen kann auch dies als dekonstruktiver Bezug auf die Theologiegeschichte verstanden werden. Wenn nämlich, wie Agamben in der mit *Opus Dei* thematisch verbundenen Studie *Höchste Armut* schreibt, die »größte Versuchung der Mönche […] von ihrem erklärten Willen [ausging], das Leben als eine ununterbrochene, alles umfassende Liturgie einzurichten« (HA 10), und wenn die Liturgie als *ex opere operato* wirksame Praxis einen »gewaltigen Einfluss […] auf das moderne Verständnis von Ontologie und Ethik, Politik und Ökonomie ausgeübt hat« (OD 8), dann hat der Hinweis auf die messianische Unwiederholbarkeit der Liturgie eine spezifische Funktion: Weder ersetzt er das liturgische Paradigma explizit noch arbeitet er an der Abschaffung der Liturgie. Stattdessen *deaktiviert* er die Tradition im Modus ihres Studiums, er zeigt, entschöpfend, eine andere, kirchlich nicht aktualisierte Potenz an – die einer messianischen Gemeinschaft. So performiert die Archäologie des Amts, was Agamben in anderen Schriften als messianische Praxis entwickelt.

III.3.d) Philosophische Archäologie – ein Zugang zur *Jetztzeit*

Mit diesen Überlegungen stellt sich die Frage nach der Methode der Archäologie, die Agamben in dem Text *Philosophische Archäologie* in *Signatura rerum. Zur Methode* präzisiert (vgl. SR 101-138). Für diese Untersuchung interessiert vor allem, dass er zur methodischen Vergewisserung Denkfiguren und Argumentationsmuster heranzieht, die er in anderem Zusammenhang messianisch konnotiert und die in den vorangegangenen Kapiteln bereits skizziert wurden. Alex Murray hat angedeutet, dass der Begriff des Messianischen – ebenso wie der der Untätigkeit – sowohl die *Methode* als auch das *Ziel* der Archäologie beschreibe.[181] In der Lektüreperspektive der vorliegenden Untersuchung ist dies leicht anders zu formulieren: Der Begriff *Messias* kommt in Agambens Methodenreflexion – mit einer Ausnahme[182] – nicht vor; es handelt sich insofern nicht *dezidiert* um eine performativ messianische Methode. Da die Archäologie allerdings mit Denkfiguren beschrieben wird, die Agamben *an anderer Stelle* messianisch entwickelt, steht sie dennoch in dem Übergangsraum, der sie an messianische Diskurse verweist – sodass Murray in diesem Sinne zuzustimmen ist.

Auch wenn die philosophische Archäologie nicht explizit messianisch konnotiert wird, deutet Agamben sie *soteriologisch* (vgl. SR 122): Unter anderem verweist er auf das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der muslimischen, aber auch der jüdischen und christlichen Theologie. Aufgrund einer vorausgesetzten Entsprechung (vgl. SR 133) der Relation von Geschichte und archäologischer Erforschung dieser Geschichte einerseits sowie Schöpfung und Erlösung dieser Schöpfung andererseits kann Agamben folgern:

181 Vgl. Murray, Alex: *Art. Archaeology*, in: ders./Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 25.

182 Vgl. nämlich den Hinweis, dass »in der jüdischen Tradition der Name des Messias vor der Schöpfung erschaffen wurde«, SR 134, analog NA 10: In dem theologischen Paradigma, das im Haupttext der Untersuchung im Folgenden skizziert wird, unterstreicht diese Anmerkung die Verbindung von Schöpfungs- und Erlösungswerk.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Den Lauf der Geschichte, wie der Archäologe es tut, wider den Strich, in ihre Gegenrichtung zurückzulegen, ist somit nichts anderes als das Schöpfungswerk nochmals zu durchlaufen, allerdings in umgekehrter Richtung, um es dem Heil, von dem es stammt, wieder zurückzugeben« (SR 134).

Vermittelt über den paradigmatischen Transfer und die Korrespondenz der Relationen kann die archäologische Tätigkeit als erlösend aufgefasst werden: Die Formulierung ist, erneut, in doppelter Perspektive lesbar. Einerseits nimmt Agamben die soteriologische Valenz der theologischen Begriffe für die Methode, die er selbst praktiziert, implizit in Anspruch: Archäologie hat insofern etwas Erlösendes oder mindestens Befreiendes, als sie etwa faktische Verhältnisse auf die jeweilige Potenz zurückführt oder die Kontingenz je gegenwärtig erkenntnisleitender Prämissen markiert. Entsprechend gehören, theologisch formuliert, Schöpfung und Erlösung zusammen, weil Erlösung »die Schöpfung erst verstehbar macht, ihr ihren Sinn gibt« (SR 134, vgl. NA 10). Andererseits kann die entsprechende Passage auch als Profanierung der theologischen Kategorie interpretiert werden: *Erlösung* hinge dann nicht von einem Handeln Gottes oder vermittelnder Figuren wie der Propheten oder des Messias ab (vgl. SR 133), sondern realisierte sich in der Praxis des Archäologen.[183] Entsprechend schließt Agamben mit dem Hinweis an: »Im selben Sinn machte Benjamin aus der Erlösung eine gänzlich historische Kategorie« (SR 134); eine Kategorie also, deren theologische Bedeutung in eine historische oder historiographische transformiert wurde.

Allerdings führt Agamben über den Methodendiskurs im engeren Sinne hinaus, indem er die Archäologie nicht nur anhand eines Paradigmas erläutert, sondern sie auch selbst als *Paradigma* fasst – und zwar als Paradigma für menschliches Handeln. Diese argumentative Erweiterung entspricht der Doppelung von göttlicher und menschlicher Schöpfung im Bartleby-Text (vgl. Kapitel II.3.a) ebenso wie der Formulierung zum »Schöpfungsakt, in dem der Einzelne – der Künstler oder Dichter, aber auch der Gelehrte und letztendlich jeder Mensch – sich mit den Bildern misst« (N 30, vgl. Kapitel I.4): Archäologie ist nicht lediglich eine spezielle Methode philosophischer Studien, sondern steht, allgemeiner, für eine bestimmte menschliche Praxis. So ist

> »der Gestus des Archäologen das Paradigma jeder wahren menschlichen Aktion. Denn es ist nicht einfach das Werk seines Lebens, das den Rang eines Autors, ja jedes Menschen ausmacht, sondern die Weise, in der er es vermocht hat, es mit dem Erlösungswerk ins Verhältnis zu setzen, es mit der Signatur des Heils zu bezeichnen und diese verstehbar zu machen« (SR 134f).

Damit wird auch die *wahre menschliche Aktion* im theologischen Begriffsregister beschrieben, sodass die Interpretationsperspektive wiederum changieren kann: Die Passage ist als terminologische Aufladung der menschlichen Handlung, die das eigene Werk mit einem *Heils*zeichen versehen kann, ebenso wie als Historisierung oder

183 Dies legt z.B. Colin McQuillan überzeugend nahe: »This, I think, is the concrete meaning of redemption for Agamben, because it ›unworks‹ the distinctions that organize our lives and our political institutions, and gives us the freedom to create new forms of life«, McQuillan, Colin: *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben*, in: Parrhesia 10 (2010), 39-49, hier 43.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Profanierung der theologischen Kategorie lesbar. Aufgrund des engen Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung kann Agamben den archäologisch-erlösenden Vergangenheitsbezug indessen auch als Möglichkeitsbedingung der Schöpfung deuten, denn »[n]ur für den, der es verstanden hat, die Schöpfung zu bewahren, steht die Kreation als Möglichkeit offen« (SR 135). Mit diesem Bezug ist eine Variation auf die messianische Tätigkeit Bartlebys vorgelegt: Bartleby rettet, wie gezeigt, das, was nicht gewesen ist; die Ent-Schöpfung betrifft die *Potenz* der Vergangenheit (vgl. B 71), sodass »das, was geschehen ist und das, was nicht gewesen ist, seiner ursprünglichen Einheit im Geiste Gottes zurückgegeben wird« (B 72). Eine Potenz, eine Eröffnung von Möglichkeiten wird auch in Agambens Text zur philosophischen Archäologie angedacht: Die archäologische Methode, die, wie zitiert, dem »Lauf der Geschichte« (SR 134) rückwärtsgängig folgt, führe nämlich, so Agamben, unmittelbar in die Gegenwart:[184] Die Archäolog:in kehre »[m]it einer eigentümlichen Geste […] zur Gegenwart zurück« (SR 118), die Archäologie finde »erstmals den Zugang zur Gegenwart« (SR 132), ja, sie stelle sich sogar als »der einzige Weg des Zugangs zur Gegenwart« (SR 128, vgl. AdB 241) dar. Die archäologische Methode nämlich suche, so Agamben, nicht nach dem Ursprung eines konkreten historischen Phänomens in einer entfernten Vergangenheit, sondern vielmehr nach der *archḗ*, dem »Anbruchspunkt« (z.B. SR 131), mit dem sich die Spaltungen oder gründenden Brüche vollziehen, die die je gegenwärtigen Ordnungen der Diskurse bestimmen: Die *archḗ* steht, mit Benjamin formuliert, als *Strudel* im Fluss des Werdens.[185] Es geht insofern weniger um die Vergangenheit als um die »Bedingung des Zustands, in dem wir uns gegenwärtig befinden« (SR 123), um die Codierungen, die historische Erkenntnis gegenwärtig allererst orientieren.[186]

Entsprechend rekurriert Agamben auf seine Überlegungen zum Vor-Recht: Die Hypothese des Vor-Rechts unterstelle, so referiert Agamben hier, eine prähistorische Ununterscheidbarkeit von Recht und Religion (vgl. SR 112f). Allerdings könnten auf eine solche Ununterscheidbarkeit nicht ex post die Charakteristika der getrennten Sphären von Recht und Religion zurückprojiziert werden (vgl. SR 112), weil sich diese aus der Spaltung und Differenzierung allererst ergeben. So nämlich stünde »unsere Art, die Vorgeschichte einer Spaltung zu verstehen, unter der Befehlsgewalt der Spaltung selbst. Sich ein solches ›davor‹ vorzustellen, bedeutet eigentlich nichts anderes, als die Logik der Spaltung fortzusetzen« (SR 123). Die philosophische Archäologie dagegen arbeite an den Kategorien und Oppositionen selbst. Die Formulierung, mit der das Erreichen des entsprechenden Anbruchspunkts beschrieben wird, ist von besonderem Interesse, weil sie erstens den Begriff der *Jetztzeit* in Anspruch nimmt und zweitens eine Art von Offenbarungsvorgang zeichnet:

184 Auf diesen Aspekt weist zu Recht Murray, Archaeology, 24f, besonders hin.

185 Vgl. Benjamin, GS I, 226 sowie EuF 59-63 und nochmals die Überlegungen zum Ursprungsbegriff in *Der Mensch ohne Inhalt* bei Durantaye, Agamben, 34-38.

186 Vgl. Agambens Bemerkung in einem Interview von 2015: »[W]as ich lebendige Beziehung zur Vergangenheit nenne, interessiert mich nur insofern, als sie einen Zugang zur Gegenwart ermöglicht«, EMK 40. Vgl. auch seine Formulierung zur Synchronie der *archḗ*: »Die *archḗ*, der rotierende Ursprung, zu dem die archäologische Untersuchung vorzudringen versucht, ist ein historisches *a priori*, das dem Werden immanent bleibt, in ihm fortwirkt«, EuF 61.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Im Gegenteil finden wir, diesseits der Spaltung wie jenseits der Spaltung, ja selbst im Verschwinden der Kategorien, die über die Weise gebieten, in der die Spaltung vorgestellt wurde, nichts anderes als das plötzliche, blendende Erscheinen des Anbruchspunkts, das Sich-Offenbaren der Jetztzeit als der Zeit, die wir weder zu leben noch zu denken vermocht haben« (SR 124).

Wie die sich unmittelbar offenbarende Jetztzeit zu denken ist, kann offenbar konzeptuell nicht genauer beschrieben werden, weil es sich um ungelebte, ungedachte Zeit handelt[187] – um etwas, das mit den geschichtlich entwickelten Kategorien nicht repräsentierbar ist. Im methodischen Kontext führt der Begriff der *Jetztzeit* nicht explizit zur *messianischen* Zeit, obwohl der Bezug naheliegt. Hier scheint der Aspekt der Zeit der Potenz stärker fokussiert zu sein, die jenseits der stattgehabten gründenden Spaltung Ungelebtes und Ungedachtes sich *offenbaren* lässt – und die keiner Repräsentation, aber wohl einer Erfahrung zugänglich wäre. Ähnlich wie in Agambens Überlegungen zum messianischen Verhältnis zum Gesetz das je geltende Gesetz nicht durch eine andere Sammlung von Vorschriften zu ersetzen war, so arbeitet die Archäologie nicht daran, der konkret realisierten Möglichkeit eine andere Möglichkeit entgegenzusetzen oder »ein Sich-Ausdenken möglicher Alternativen zum gegebenen Zustand« (SR 131) zu praktizieren: Insofern kann sich die hier angedachte Jetztzeit lediglich blendend und blitzhaft *offenbaren*.

Wenn es also um einen Zugang zur Jetztzeit als ungelebter, ungedachter Zeit geht, so werden die der jeweiligen Gegenwart inhärenten Möglichkeiten, wird ihre Potenz erschließbar: Jenseits der binären Codierungen offenbart sich in der Archäologie Mögliches. Sie will insofern

> »das Gewesene sein lassen, gehen lassen, sich davon befreien um – jenseits oder diesseits davon – Zugang zu gewinnen zu dem, was nie gewesen ist, und zu dem, was sie noch nie gewollt hatte. Erst an diesem Punkt offenbart sich die unerlebte Vergangenheit als gleichzeitig mit der Gegenwart und wird damit erstmals zugänglich« (SR 128).[188]

Damit werden Agambens Überlegungen zu Bartleby und der Rettung der Dinge, die nie gewesen sind, methodisch gewendet, wird aber auch Benjamins Bestimmung der historischen Methode als Lektüre dessen, was nie geschrieben wurde, aufgenommen: Hier wird keine messianische Rettung angedacht – aber die Archäologie beansprucht

187 Murray, Agamben, 29, weist überzeugend darauf hin, dass das, was ungelebt und ungedacht ist, keine Substanz haben könne – man könne nie genau wissen, worum es sich handelt, bis man es gelebt oder gedacht habe.

188 Vgl. ähnlich Agambens Überlegungen in seinem Aufsatz *Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins*, MdD 237-273, wo es beispielsweise heißt: »In der paradoxen Form dieses Gedächtnisses, das erinnert, was niemals gesehen wurde, vollzieht sich die Erlösung der Vergangenheit«, MdD 270. Diesen Gedanken verbindet Agamben, wie in dieser Untersuchung mehrfach analog gezeigt, auch mit der *geschichtlichen Heimat* des Menschen: In Bezug auf Benjamins Text *Nach der Vollendung* schreibt Agamben: »Hier ereignet sich, was nie gewesen ist. Aber dieses *Niegewesene* ist die sowohl geschichtliche als auch vollkommen gegenwärtige Heimat der Menschheit«, MdD 271. Diesen Aspekt wenden die Überlegungen zur Archäologie methodisch und führen zur Gegenwart.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

methodisch Zugang zu dem, was, in anderem Kontext, Bartleby messianisch rettet. Wenn Agamben jedoch dezidiert davon spricht, dass die archäologische Methode nicht »die Vergangenheit wiederholen« (SR 128) wolle oder dass es ihr, wie zitiert, darum gehe, sich vom *Gewesenen* zu *befreien*, so ist anzumerken, dass eine Theologie anamnetischer Solidarität zumindest mit Agambens Methode der Archäologie nur unter der Bedingung theoretischer Zusatzannahmen sinnvoll scheinen dürfte: Dann ginge es etwa darum, die unabsehbare Masse des zur Shoah immer potenziell noch Sagbaren zu fokussieren, dem nie Gewesenen im Sinne des – noch – nicht Erinnerten als solchem einen Raum zu schaffen.

Agambens Reflexion zur Methode arbeitet an den Codierungen, die das Denken orientieren. Entsprechend spielt philosophische Archäologie nicht verschiedene Möglichkeiten gegeneinander aus, sondern sistiert die Kategorisierungen, um dadurch zu befreien. Diese Praxis zielt auf das Jetzt, auf die Gegenwart und die ihr inhärenten, ungedachten Möglichkeiten. Im *Lob der Profanierung* vertritt Agamben die These, dass die Säkularisierung als Operation nicht ausreichend sei, weil sie religiöse oder sakral tingierte Machtverhältnisse perpetuiere, anstatt sie zu neutralisieren (vgl. PR 74). Die Überlegungen zur ökonomischen Theologie in *Herrschaft und Herrlichkeit* liefern eine mögliche Begründung für diesen Umstand, insofern auch Säkularisierung als Teil der göttlichen Weltregierung beschrieben werden kann. Unter Bezug auf die Archäologie wird eine methodische Wendung der entsprechenden Argumentation vorgenommen, die, wie bereits weiter oben zitiert, jenseits der Unterscheidung die Spaltung selbst zu sistieren versucht:

> »Es hat deshalb keinen Sinn, der Theologie und ihrem Vorsehungsparadigma den Laizismus und den Gemeinwillen entgegenzusetzen. Einzig eine archäologische Vorgehensweise, wie wir sie befolgt haben (*un'operazione archeologica come quella che abbiamo qui tentato*), kann, indem sie bis zur Spaltung, aus der sie als rivalisierende, jedoch unzertrennliche Geschwister hervorgegangen sind, zurückgeht, das gesamte ökonomisch-theologische Dispositiv demontieren und außer Kraft setzen (*smonti e rende inoperoso l'intero dispositivo economico-teologico*)« (HH 341/313).

Was Agamben methodisch performiert, ist nicht explizit messianisch – aber philosophische Archäologie ist einerseits formal auf messianische Diskurse verwiesen und kann andererseits materialiter auf messianische Traditionen rekurrieren. Dafür ist ein letztes Beispiel aus *Herrschaft und Herrlichkeit* vorzustellen.

III.3.e) Herrlichkeit und Untätigkeit – messianisches Leben, messianische Untätigkeit

Gegen Ende von *Herrschaft und Herrlichkeit* untersucht Agamben den Begriff der *Untätigkeit* (*inoperosità*) ausführlich und im Bezug zu seiner Rekonstruktion der Theologie der Herrlichkeit. Dabei vertritt er die These, dass die menschliche Untätigkeit in der ökonomischen Theologie zum eigentlichen *Motor* der gouvernementalen Maschine werde (vgl. HH 293), identifiziert aber auch hier einen messianisch konnotierten Gegendiskurs: Wie im Fall der optischen Phänomenologie der Herrlichkeit oder der namenlosen messianischen Gemeinschaft (vgl. Kapitel III.3.c.b und III.3.c.c), so steht auch der

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theologie des glorreichen ewigen Lebens eine Messianologie des messianischen Lebens entgegen. Bei der Untersuchung von Agambens Überlegungen zur Angelologie wurde die Frage nach einer möglichen Untätigkeit Gottes oder der Engel nach dem Jüngsten Gericht berührt: In Agambens Rekonstruktion der thomanischen Antwort erschien die eschatologische Deaktivierung der Hierarchie der Engel als unvollständig, insofern die doxologischen Engel ihren Lobgesang weiter anstimmten (vgl. HH 285). Theologisch werde die Frage nach der Möglichkeit einer Deaktivierung von Macht so zwar gestellt; zugleich bediene sich die Macht aber, so impliziert Agambens Thomas-Auslegung, theoretisch der *Herrlichkeit*, um ihre eigene Persistenz zu gewährleisten: Die Untätigkeit Gottes bleibe als »unaussprechliche[s] Geheimnis« (*Il mistero inenarrabile*) (HH 289/265) in der Herrlichkeit verborgen. So wird die Doxologie in Agambens Rekonstruktion zum wesentlichen Bauteil der gouvernementalen Maschine, weil Zeremoniell und Liturgie die Möglichkeit einer Deaktivierung der Macht verschleiern und die Maschine weiter in Gang halten:

> »Sowohl in der Theologie wie in der Politik ist die Herrlichkeit genau das, was an die Stelle dieser undenkbaren Leere tritt, die die Untätigkeit der Macht (*l'inoperosità del potere*) ist; doch gerade diese unsagbare Leere nährt und speist die Macht (oder besser, wird von der Machtmaschine in Nahrung verwandelt)« (HH 289/265).

In der weiteren Argumentation wird die Untätigkeit zudem, konsequent im Bild, sogar zum *Motor* (*motore*) der Regierungsmaschine. Agamben zufolge versuche nämlich die Regierungsmaschine, »die undenkbare Untätigkeit, die das letzte Geheimnis der Gottheit bildet (*quell'impensabile inoperosità che costituisce il mistero ultimo della divinità*), ins Innere der Regierungsmaschine einzuschließen – um aus ihr deren verborgenen Motor (*il motore segreto*) zu machen« (HH 293/268). Dabei differenziert Agamben *Herrlichkeit* als die theologische Sprachform für die göttliche Untätigkeit sowie *Verherrlichung* als Modus der spezifisch menschlichen Untätigkeit nach dem Ende der Geschichte (vgl. HH 293). Nicht nur die Untätigkeit Gottes steht damit zur Debatte, sondern diese wird argumentativ unmittelbar auf die des Menschen bezogen:[189] Weil der Mensch wesentlich durch Untätigkeit charakterisiert sei, könne Macht in besonderer Weise auf ihn zugreifen – und das Funktionieren der Regierungsmaschine erhält in Agambens Text eine gewissermaßen anthropologische Begründung.

> »Nun wird verständlich, weshalb die Doxologie und das Zeremoniell für die Macht von so grundlegender Bedeutung sind. Sie dienen dazu, der zentralen Untätigkeit des menschlichen Lebens habhaft zu werden und sie in einen abgetrennten Bereich einzuschreiben (*la cattura e l'iscrizione in una sfera separata dell'inoperosità centrale della vita*

189 Dementsprechend kann Agamben seine Rekonstruktion der Regierungsmaschine mit den bereits referierten Überlegungen zur Werklosigkeit des Menschen verbinden und auf die aristotelische Frage nach dem Werk des Menschen verweisen: Ähnlich wie bei Agambens Thomas die Doxologie der Engel die Untätigkeit Gottes verdeckt, so deute Aristoteles die Frage einer »konstitutiven Untätigkeit der Menschheit« (*inoperosità costitutiva dell'umanità*), HH 294/269, zwar an, verfolge sie aber aufgrund seines Verweises auf das Leben als einer »besonderen ›Geschäftigkeit‹ (›energeia‹)«, ebd., nicht weiter.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> *umana*). Im Zentrum der *oikonomia* der Macht steht in Form von Feier und Herrlichkeit, was in ihren Augen als unanschaubare Untätigkeit Gottes und des Menschen erscheint (*l'inguardabile inoperosità dell'uomo e di Dio*). Das menschliche Leben ist untätig und ziellos, aber gerade diese *argia*, diese Untätigkeit und diese Ziellosigkeit (*questa* argia *e questa assenza di scopo*) ermöglichen die beispiellose Geschäftigkeit der menschlichen Spezies. Der Mensch hat sich der Produktion und der Arbeit verschrieben, weil er seinem Wesen nach gänzlich werklos ist, weil er das sabbatische Tier par excellence ist (*perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico*)« (HH 293/268f).

Gerade die Potenz des Menschen ermögliche es, die Tatsache, dass er durch kein bestimmtes ihm eigentümliches Werk charakterisiert sei, zu verdecken und die Regierungsmaschine in Betrieb zu nehmen. Umgekehrt bedingt diese wesenhafte Untätigkeit des Menschen auch einen anderen Aspekt: Agamben führt in der Folge an, dass »die Feier und der Müßiggang in den politischen Träumen und Utopien des Abendlands immer wieder auf[tauchen] und […] ebenso häufig Schiffbruch« (HH 293) erleiden: Diese Formen der Untätigkeit lägen gewissermaßen in den Falten und Schatten (vgl. KuG 145) der Tradition, als »rätselhafte[s] Strandgut« (*relitti enigmatici*) (HH 293/269), vor, weil sie wesentlich zum Menschen gehören – aber sie materialisieren sich in den Formen von Traum und Utopie, in denen sie, so die Implikation, von der gouvernementalen Maschine wiederum eingehegt werden können.

Wäre aber eine Untätigkeit denkbar, die nicht im Dispositiv der Herrlichkeit gedacht wird (vgl. HH 294), die nicht gouvernemental übernommen und damit Schiffbruch erleiden würde? Signifikanterweise stellt Agamben die sich anschließenden Überlegungen unter die methodische Prämisse, diese Fragen »der epistemologischen Strategie folgend, die unsere Untersuchung geleitet hat, […] auf theologischer Ebene« (HH 294/270) neu zu stellen: Auch hier wechselt er das Paradigma, um die Fragen, gewissermaßen im Laboratorium der Theologie, anzugehen. Eine dezidiert messianische Form der Untätigkeit entwickelt er anhand des Begriffs des *Lebens*: In der neutestamentlichen wie der jüdischen Tradition werde gerechtes Leben in dieser Welt mit *ewigem Leben* in der kommenden Welt belohnt (vgl. HH 295). Für das Neue Testament verweist Agamben mit Zitaten aus Offenbarung, Erstem Petrusbrief und Jakobusbrief auf das Bild einer »›Krone der Herrlichkeit‹« (*›corona della gloria‹*) (HH 295/271), die die Seligen trügen und die »die glorreiche Qualität des ewigen Lebens« (HH 295) symbolisiere. Auch Paulus, so merkt Agamben an, indem er einen Gegendiskurs zur Theologie des glorreichen Lebens einspielt, verwende das Symbol – allerdings mit Unterschieden, die Agamben analog zu den Überlegungen zur messianischen Zeit präzisiert. Paulinisch sei das ewige Leben weniger *herrliches* als vielmehr *messianisches* Leben:

> »Das Thema des ewigen Lebens bezeichnet für ihn [Paulus, HR] jedoch nicht nur einen künftigen Zustand, sondern die besondere Qualität des Lebens in der messianischen Zeit (*ho nyn kairos*, der Jetztzeit), also des Lebens in Jesus Messias (*la speciale qualità della vita nel tempo messianico (*ho nyn kairos, *il tempo-di-ora), cioè la vita in Gesù messia*)« (HH 296/271).

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Außerdem greift Agamben auf seine Überlegungen zum *hōs mē* zurück: Die paulinische Formel erscheint dabei für die Gemeinschaft der messianisch Berufenen wiederum als Operator einer gegenwärtigen Deaktivierung aller rechtlichen oder sozialen Gegebenheiten (vgl. HH 296). Beim *hōs mē* handele es sich entsprechend um einen »Funktor der Untätigkeit […], der schon in der Gegenwart die Sabbatruhe des Reichs vorwegnimmt« (*funtore di inoperosità, che anticipa in qualche modo nel presente il sabatismo del Regno*) (HH 296/271). Wie im Römerbriefkommentar argumentiert, wirkt sich das *hōs mē* auf das messianische Leben aus – allerdings nicht erst im künftigen, glorreichen Leben in der Herrlichkeit, sondern in der Jetztzeit, in der Untätigkeit realisiert und gelebt werden kann. Diese Untätigkeit vollzieht sich, wie bei den Überlegungen zur messianischen Berufung gesehen, im Modus einer Widerrufung jeder Berufung. Entsprechend handele es sich, wie Agamben unterstreicht, nicht um eine bloße Abwesenheit von Werken, sondern vielmehr um eine *Tätigkeit*, um eine spezifische Lebensform, um ein messianisches Leben:[190]

> »Im Messias leben bedeutet nichts anderes, als in jedem Augenblick und in jeder Hinsicht das Leben, das wir leben, zu widerrufen und unwirksam zu machen und in ihm das Leben, für das wir leben, erscheinen zu lassen, jenes Leben, das Paulus ›Leben Jesu‹ […] nennt. […] Und die Untätigkeit, mit der wir es hier zu tun haben, ist nicht Trägheit oder Ruhe, sondern im Gegenteil die messianische Tätigkeit par excellence (*E l'inoperosità che qui ha luogo non è semplice inerzia o riposo, ma è, al contrario, l'operazione messianica per eccellenza*)« (HH 296f/271f).

Leben im Messias realisiert sich als Widerrufung und Deaktivierung des faktisch gelebten Lebens – aber dies wird nicht vom Messias bewirkt, sondern als die untätige Praxis als Tätigkeit jedes Einzelnen beschrieben. Auch hier scheint die messianische Figur, scheint das Leben und Auferstehen Jesu theoretisch unterbestimmt. Zwar kann theologische Rezeption die Möglichkeit messianischen Lebens auf Kreuz und Auferstehung Jesu, seine Verkündigung des Gottesreichs oder seine Heilungspraxis zurückführen und sie von dort aus entwickeln; dies allerdings scheint bei Agamben weniger deutlich angelegt.

Allerdings gibt es auch in der paulinisch-messianischen Tradition eine Herrlichkeit der kommenden Welt: Paulus bestimme jedoch, so Agambens Einschätzung, das glorreiche Leben in der Herrlichkeit eher allgemein – und damit anders als die »Theologen« (*teologi*) (HH 297/272), die die Herrlichkeit zu einer Theorie auch »des glorreichen Körpers der Seligen« (HH 297/272) entwickeln, die bei Paulus fehle. Entsprechend unterscheidet Agamben wiederum zwei verschiedene Theologien, wobei eine ökonomisch-theologisch, eine messianisch operiert. Er differenziert sie als zwei verschiedene

190 Vgl. auch die Formulierung gegen Ende der Argumentation, in der von »jene[r] eigentümliche[n] Praxis des Menschen, die wir Untätigkeit nennen« (*quella particolare prassi del vivente uomo che abbiamo definito inoperosità*), HH 309/283f, die Rede ist. Vgl. auch die Argumentation bei EuF 54f, die die Untätigkeit mit dem Begriff der Potenz verbindet: Bei der Untätigkeit handle es sich um eine »dem Tun gleichsam innewohnende Untätigkeit, um eine Tätigkeit *sui generis*, die im Werk die Potenz ausstellt und betrachtet, eine Potenz, die dem Werk nicht vorausgeht, sondern es begleitet, belebt und für neue Möglichkeiten offenhält«, ebd., 55.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auffassungen des Lebens: Die – gewissermaßen messianologische – »Lehre des messianischen Lebens (*vita messianica*)«, die Agamben mit Paulus rekonstruiert, werde – theologisch – durch die »Lehre vom glorreichen Leben (*vita gloriosa*)« (HH 297/272) ersetzt. Das paulinisch-messianische Moment der Widerrufung jeder Berufung, die jedes Leben für das Leben Jesu öffne, werde theologisch eingehegt und in die Herrlichkeit verlegt: »Das Leben, das jede Form außer Kraft setzt (*che rendeva inoperosa ogni forma*), wird in der Herrlichkeit nun selbst zur Form« (HH 297/272). Auch hier setzt Agamben die paulinisch-messianische Lehre eines Lebens, das bereits gegenwärtig, jeweils jetzt, im Modus der Deaktivierung und der Untätigkeit eine besondere Qualität aufweist, gegen die theologisch-traditionelle Ausarbeitung des glorreichen Lebens.

Auch in diesem Fall wird das messianische Moment nicht explizit für Agambens eigenen Text beansprucht – *messianisch* ist dieses Leben, insofern er Paulus untersucht. Konsequenterweise folgt auf die Pauluslektüre eine Passage, in der Agamben eine ähnliche, nicht messianisch registrierte Argumentation entwickelt und dabei auf Spinozas Denkfigur der »›Betrachtung des Vermögens‹« (*›contemplazione della potenza‹*) (HH 299/274) ebenso wie auf die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz rekurriert. So kann die Untätigkeit in Agambens Text sowohl, wie zitiert, »die messianische Tätigkeit par excellence« (*l'operazione messianica per eccellenza*) (HH 297/272) darstellen als auch, wie er zu Beginn seiner Studie unterstreicht, die »eigentlich menschlich[e] und politisch[e] Praxis« (HH 13): Untätigkeit ist sowohl messianisch als auch wesensmäßig-menschlich als auch politisch als auch – in der Folge – sprachphilosophisch operationalisierbar.[191]

Gegen Ende von *Herrschaft und Herrlichkeit* führt die Argumentation zu einem besonderen Begriff des Politischen als Dimension menschlichen Lebens:

> »Das Politische ist […] jene Dimension, die die Untätigkeit der Kontemplation (*l'inoperosità della contemplazione*), indem sie die sprachlichen und körperlichen, materiellen und immateriellen Praxen außer Kraft setzt (*disattivando*), dem Lebewesen unablässig eröffnet und zuweist« (HH 300/274).

Eine Deaktivierung, eine Untätigkeit der konkreten menschlichen Tätigkeiten eröffnet das Politische; diese Dimension dürfte indessen, nochmals, eher im Sinne einer Lebensform oder einer Ethik gedacht sein.[192] In der Folge vollzieht Agamben einen weiteren

191 Vgl. die Überlegung bei EuF 55, die menschliche Werklosigkeit *sowohl* als Politik *als auch* als Kunst bestimmt: »Insofern sind die Kontemplation und die Untätigkeit metaphysische Operatoren der Antropogenese [sic], die das Lebewesen Mensch von jeder biologischen oder sozialen Bestimmung und jeder vorherbestimmten Aufgabe entbindend es für jene eigentümliche Werklosigkeit öffnen, die wir ›Politik‹ und ›Kunst‹ zu nennen gewohnt sind«, vgl. GdK 461.

192 Damit stellt sich die Frage nach Agambens Begriff von Politik, der hier nicht nachgegangen werden kann. Vgl. nochmals die Thesen von Thomas Khurana, der überzeugend argumentiert, dass »die positiven Figuren Agambens letztlich nicht als *politischer Entwurf* funktionieren, sondern zunächst und in erster Linie eine *ethische Wendung* des Bestehenden anstreben«, Khurana, Desaster und Versprechen, 34, Hervorhebungen im Original. Vgl. dazu Durantaye, Agamben, 13, der zu bedenken gibt, dass Ethik und Politik für Agamben gerade nicht als getrennte Disziplinen behandelt werden könnten, und mit Verweis auf die auch in dieser Untersuchung zitierten Passagen aus *Herrschaft und Herrlichkeit* Politik als »entire realm of human action«, ebd., 14, bestimmt; vgl. auch ebd., 436. Da also der Begriff *Politik* bei Agamben derart umfassend ausgeweitet wird, dürfte Khuranas

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übergang und öffnet einen Raum, der an wiederum anderer Stelle messianisch ausgeleuchtet wird: Er beendet die Argumentation zur Untätigkeit nämlich mit einer sprachphilosophischen Wendung, die eine in dieser Untersuchung mehrfach nachvollzogene Denkfigur aufruft: Er führt ein *Modell* (*modello*) ein, das die Tätigkeit der Deaktivierung illustriert – das Modell der *Dichtung*:

> »Denn die Dichtung ist jene sprachliche Operation, die die Sprache außer Kraft setzt (*rende inoperosa la lingua*), jener Moment, in dem die Sprache ihre kommunikative und informative Funktion deaktiviert hat – oder […] in dem die Sprache in sich selbst ruht, ihr Sprachvermögen betrachtet (*contempla la sua potenza di dire*) und sich auf diese Weise neuen Möglichkeiten des Gebrauchs (*a un nuovo, possibile uso*) öffnet. […] Subjekt der Dichtung ist nicht das Individuum, das diese Gedichte geschrieben hat, sondern jenes Subjekt, das entsteht, wenn die Sprache außer Kraft gesetzt ist, das heißt reine Sagbarkeit[193] geworden ist (*divenuta, in lui e per lui, puramente dicibile*)« (HH 300/274, vgl. auch EuF 56).

Die Denkfigur einer Deaktivierung der kommunikativen oder denotativen Funktion von Sprache ist in dieser Untersuchung bereits behandelt worden, etwa am Beispiel des Gedichts (Kapitel I.3.f) oder der Zäsur (Kapitel I.5). Dass die Deaktivierung dieser Funktion zur *reinen Sagbarkeit* (*puramente dicibile*) führt, variiert die Überlegungen, dass im Enden des poetischen Diskurses (I.3.f) oder im messianischen Stillstand der Kunst (I.5), aber auch bei Debords Arbeit an den Bildern (I.4.e), die jeweilige Medialität des Mediums exponiert wird: Die Sagbarkeit jenseits jeder konkreten Denotation, das *reine Mittel* (I.4.e), die Potenz der Repräsentation (II.1).[194] Dass eine Folge dieser Deaktivierung in der Öffnung – hier: der Sprache – für einen *neuen Gebrauch* besteht, verweist auf die Überlegungen zur Profanierung (III.1.f.b) oder zu Studium und Spiel (III.1.e) zurück. Im Modell der Dichtung lassen sich so die in dieser Untersuchung verfolgten thematischen Linien engführen. Zugleich können diese Überlegungen auch auf

---

Vorschlag, nicht von einem *politischen Entwurf* zu sprechen, allerdings einleuchtend sein. In der zitierten Passage verwendet Agamben im Übrigen sowohl den Begriff »Politik« (*politica*) als auch den des *Politischen* (*Il politico*), vgl. HH 300/274. Vgl. zur nicht immer explizit klaren, aber implizit vorhandenen Differenzierung von *Politik* und *Politischem* bei Agamben: Marchart, Zwischen Moses und Messias, 10f.

193 In der deutschen Übersetzung fehlt die Präzisierung »in lui e per lui«, die die reine Sagbarkeit qualifiziert.

194 Auf dieser Linie können Agambens Überlegungen zur *Wahrheit als Irrsal* eingeordnet werden, vgl. WI: In diesem dichten Text mit verschiedensten Referenzen geht Agamben auf linguistische Untersuchungen ein, in denen eine »Sagbarkeit […] gegen die ›Rede‹ ausgespielt«, WI 12, werde, insofern es beim Wort um dessen »reine *Sagbarkeit*«, ebd., ginge. Am Ende des Textes steht der Ausblick auf ein Denken, das ein »von den Merkmalen der Erkenntnis freies Denken«, eine »›erkenntnislose Kontemplation‹«, ebd., 14, wäre. Auch hier scheint die kommunikative Funktion sistiert und die Referenz einer Erkenntnis auf eine kognitiv gedachte Wahrheit zugunsten einer ontologisch gedachten Wahrheit zurückgestellt, vgl. ebd., 12. Vgl. die Äußerung Benjamins in einem Brief an Hofmannsthal, die Uwe Steiner zitiert und der gemäß »jede Wahrheit ihr Haus, ihren angestammten Palast, in der Sprache« habe, zitiert nach Steiner, Uwe: *Walter Benjamin*, Stuttgart: J.B. Metzler 2004, 43.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Messianische bezogen werden, insofern es – in der eingangs zitierten Begriffsbestimmung, von der die vorliegende Untersuchung ausgegangen ist – als eine *Erfahrung des Wortes* beschrieben werden kann. Dies ist im Sinne einer Coda im letzten Kapitel zu skizzieren.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV. *Engführung*: Zur Erfahrung des Wortes

Die Überlegungen im letzten Abschnitt des vorigen Kapitels haben von der Untätigkeit als »messianische[r] Tätigkeit par excellence« (HH 297) zur Denkfigur einer Deaktivierung der kommunikativen Funktion von Sprache geführt: Messianischer und sprachphilosophischer Diskurs können anhand der Begriffe der Deaktivierung und der Untätigkeit in Relation zueinander gesetzt werden. Auch gegen Ende seines Römerbriefkommentars verbindet Agamben die Untersuchung der paulinischen Briefe mit sprachphilosophischen Überlegungen und entwickelt das Messianische als eine *Erfahrung des Wortes* (vgl. Zdb 151). Diese Formulierung leitet die zu Beginn der vorliegenden Untersuchung zitierte Begriffsbestimmung des Messianischen ein, sodass anhand der messianischen Erfahrung des Wortes die verschiedenen thematischen Linien dieser Untersuchung im Sinne einer Coda enggeführt werden können. Eine bestimmte Erfahrung des Wortes wird auch gegen Ende von Agambens *Archäologie des Eides* beschrieben, die unter dem Haupttitel *Das Sakrament der Sprache* acht Jahre nach dem Römerbriefkommentar publiziert wurde, markiert dort aber den Anfang der *Philosophie* (vgl. SdS 90). Wie der Begriff der Erfordernis als messianische Modalität entwickelt werden und zugleich Antwort auf die Frage *Was ist Philosophie?* geben kann (vgl. Zdb 50, WiP 51-61 und Kapitel II.4), so steht auch die *Erfahrung des Wortes* für eine Übergängigkeit verschiedener Kontexte. Zudem erlauben die Überlegungen im Folgenden, einen Begriff an Agambens Texten zu präzisieren, der in dieser Untersuchung bisher heuristisch verwendet wurde: den Begriff des *Performativen*.

IV.1 Zur messianischen Erfahrung des Wortes

In seiner Untersuchung des paulinischen Glaubensbegriffs vertritt Agamben die These, dass der messianische Glaube »bei Paulus zuallererst eine Erfahrung des Wortes ist« (*innanzi tutto un'esperienza della parola*) (Zdb 144/120).[1] Diese Erfahrung ist, so präzisiert

1 Vgl. in anderem Zusammenhang die Formulierung bereits in *Die Idee der Sprache* von 1984: »Die Dreieinigkeit Gottes […] bezeugt die neuartige Erfahrung des Wortes, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Sie sagt, um Wittgensteins Terminologie zu verwenden, nichts darüber, *wie*

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Agamben, nicht etwa als Erfahrung eines bestimmten *Inhalts* zu verstehen, sodass mit ihr ein Begriffsgehalt oder das Zutreffen einer bestimmten Referenz zur Debatte stünden. Analog argumentiert er, dass die Formulierung *Iēsoús christós* bei Paulus nicht als informative Aussage über die Person Jesus verstanden werden könne – so als würde Jesus die Kriterien dafür erfüllen, dass der Gehalt des Begriffs *christós* korrekterweise von ihm ausgesagt werden könnte (vgl. Zdb 143). Vielmehr handle es sich um einen *Nominalsatz* – und Paulus, der diesen Nominalsatz verwendet, »weiß nicht, daß Jesus der Messias *ist*, er kennt nur *Jesus Messias*« (Zdb 142, Hervorhebungen im Original).[2] Die Erfahrung, die Agamben diesem paulinischen Nominalsatz abliest, legt er sprachphilosophisch auf eine spezielle Erfahrung des Wortes hin aus: Während es im Nominalsatz *Iēsoús christós* nicht um die Wahrheit einer Aussage im informativen oder kommunikativen Sinn gehe, so sei umgekehrt auch keine völlige Offenheit oder Bedeutungslosigkeit der Sprache, kein Verzicht auf jegliches Verständnis gemeint (vgl. Zdb 144). Auch hier denkt Agamben in der Folge ein Drittes, das er mit Bezug auf Röm 10,9f als eine Erfahrung des *Aussprechens* des Wortes des Glaubens, als einen bestimmten Modus des Performativen, entwickelt (vgl. Zdb 145):[3]

> »Weder Glossolalie ohne Bedeutung noch einfach referentielles Wort: Vielmehr erwirkt das Wort des Glaubens seinen Sinn durch sein eigenes Ausgesprochenwerden (*effettua il suo senso attraverso il suo stesso esser proferita*). Wir müssen hier an so etwas wie eine performative Wirkung im Wort des Glaubens denken (*qualcosa come un'efficacia performativa della parola della fede*), die im Aussprechen selbst in der Nähe von Mund und Herzen realisiert wird« (Zdb 146/122).

Diese spezifische *performative Wirkung* (*efficacia performativa*) präzisiert Agamben anhand zweier Überlegungen, die er ebenfalls in anderen Schriften ohne explizit messianischen

---

die Welt ist; sie offenbart vielmehr, *dass* die Welt ist, dass Sprache ist«, MdD 29. Der Verweis auf Wittgenstein bezieht sich auf Satz 6.44 des *Tractatus*, vgl. als Kommentar dazu KG 81-100 sowie oben Kapitel II.2.f.

2 Vgl. bei Zdb 143 die Überlegungen zum Nominalsatz, in dem das Verb *sein* weder als existenzielle Setzung noch als essenzielle Prädikation, sondern gar nicht verwendet wird. Der Nominalsatz stellt für Agamben ein Drittes dar, das nicht auf die Differenz von Essenz und Existenz zurückgeführt werden könne: So »ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz«, Zdb 143. Die sprachtheoretischen Überlegungen werden damit ontologisch gedeutet und zielen auf eine Erfahrung des Seins. Vgl. auch die Thesen zur beliebigen Singularität, die binären Unterscheidungen ebenfalls entgeht: Beliebige Singularitäten stünden, wie oben skizziert, als *Beispiele* jenseits der Differenz von universal und partikular, vgl. KG 15, und ihr Sein sei, »anders als es die grundlegende Unterscheidung der abendländischen Ontologie verlangt, weder Essenz noch Existenz«, KG 31, vgl. oben Kapitel II.2.c. Auch hier wird ein Drittes gedacht, das die binäre Opposition nicht auflöst, sondern einen Zwischenraum eröffnet, keinen dialektischen Prozess inauguriert, sondern die Dialektik in Stillstand versetzt.

3 Vgl. ähnlich bereits die Formulierung: »Die Verkündigung ist kein in sich leerer *logos*, der nachträglich geglaubt und überprüft werden kann. Sie entsteht – *egenḗthē* – im Glauben dessen, der sie verkündet, der sie hört und der nur in ihr lebt. […] Hier scheint sich der Apostel gleichsam dem Bewußtsein einer spezifischen performativen Macht anzunähern, die der Verheißung implizit ist«, Zdb 104.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezug entwickelt. Zunächst interpretiert er Austins Begriff des Performativen[4], indem er eine Sistierung der denotativen Funktion der Sprache bei der Verwendung eines Performativs geltend macht: Ein performativer Sprechakt bestehe, so Agambens Referat, aus einem *Performativ* – wie etwa »ich schwöre« – und einem *dictum*, das dem Performativ üblicherweise folgt und das angibt, worauf sich beispielsweise der Schwur bezieht (vgl. Zdb 148). Der entscheidende Punkt in Agambens Interpretation besteht in der These, dass das *dictum* dann, wenn es in einen performativen Sprechakt eingebunden werde, seine konstative oder denotative Funktion verliere: Werde die Aussage *Gestern war ich in Rom* in der Form *Ich schwöre, dass ich gestern in Rom war* verwendet, so werde der »konstative Charakter des *dictum* […] aufgehoben und in Frage gestellt« (Zdb 148) – tatsächlich handelt es sich dann nämlich nicht mehr um eine zutreffende oder nicht zutreffende Aussage, sondern um den Gegenstand eines Schwurs. Entsprechend zielten, so Agambens These, performative Sprechakte auf die Sprache *als solche*, nämlich auf die Herstellung einer *Relation* von Sprache und Welt – und demgemäß nicht auf eine konkrete Referenz, sondern allererst auf die Begründung einer möglichen Referenz:

> »Das Performative ersetzt also die normale denotative Beziehung zwischen Wort und Ding durch eine autoreferentielle Beziehung, indem es erstere aus dem Spiel nimmt und sich selbst als entscheidendes Faktum einsetzt. Dabei ist nicht so sehr die Wahrheitsbeziehung zwischen Wort und Ding wichtig, vielmehr wird nun die reine Form der Beziehung zwischen Sprache und Welt ihrerseits zum Ausgangspunkt realer Bindungen und Effekte« (Zdb 148/123f, vgl. SdS 71).

Das Performative erscheint so als der Modus von Sprache, der die Beziehung von Sprache auf Welt über die instantane Sistierung der Denotation herstellt. Im Anschluss greift Agamben zudem den Begriff der *Offenbarung* (*rivelazione*) auf (vgl. Kapitel II.2.f): Im theologischen Kontext eines Pauluskommentars ist dieser Verweis nicht überraschend; allerdings rekurriert Agamben auch mit der Offenbarung auf Überlegungen, die er an anderer Stelle ohne messianische Konnotation anstellt (vgl. MdD 27-40) und die er paulinisch-messianisch aktualisiert. Dabei zielt seine Deutung auf einen ähnlichen Aspekt wie die Austin-Rezeption: Auch die Offenbarung offenbart für Agamben keinen Inhalt oder Glaubenssatz; vielmehr ginge es in ihr um die Sprache in ihrer Medialität (vgl. Kapitel I.3.f):[5] »Jede Offenbarung ist immer zuallererst Offenbarung der Sprache selbst (*rivelazione del linguaggio stesso*), Erfahrung eines reinen Ereignisses des Wortes, das jede Bedeutung überschreitet (*esperienza di un puro evento di parola che eccede ogni significazione*)« (Zdb 150/125).

Diese Offenbarung vollzieht sich demgemäß im Modus einer *Erfahrung*. Allerdings handelt es sich nicht, theologisch, um eine irgendwie geartete Beziehung zu Göttlichem oder eine Transzendenzerfahrung, sondern, sprachphilosophisch, um die Erfahrung

4 Vgl. dazu auch AdB 252ff, SdS 69ff oder HH 217f, wo Agamben in der Folge den oben skizzierten Begriff der Signatur fokussiert: »Recht betrachtet, bedeutet das, daß die performative Äußerung kein Zeichen, sondern eine Signatur ist, die das *dictum* markiert, um seine Bedeutung aufzuheben und in einen neuen, nicht denotativen Bereich zu verschieben«, HH 218.

5 Vgl. zu Agambens Offenbarungsverständnis auch nochmals Durantaye, Agamben, 143 und 178ff, sowie Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 87-110.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines *Ereignisses* des Wortes, das über konkrete Denotationen hinausgreift: Nicht der Inhalt eines Worts wird offenbart, sondern das Wort *als* Wort. So kommt der Offenbarung eine ähnliche Funktion zu wie dem Gedicht in *The End of the Poem*, das in Agambens Lesart strategisch *die Sprache selbst* kommuniziert (vgl. EoP 115 und Kapitel I.3.f). Entsprechend hatte Agamben bei seinen Überlegungen zu den messianischen Gleichnissen an früherer Stelle im Römerbriefkommentar argumentiert, dass diese Gleichnisse auf die Sprache selbst hinführten: »Im messianischen Gleichnis nähern sich *signum* und *res significata* an, weil in ihm die bedeutete Sache die Sprache selbst ist (*la cosa significata è il linguaggio stesso*)« (Zdb 55/46). Sprache kann im Modus der Souveränität gebraucht werden, sie kann qua einschließender Ausschließung auf Unsagbares bezogen werden und Sakralität sprachlich produzieren – die Sprache *selbst* zu exponieren erscheint dagegen als offenbarende Praxis, die mit der messianischen Profanierung verbunden ist.

Zur Präzisierung der Erfahrung des Wortes in der Offenbarung unterscheidet Agamben mit dem mehrfach erwähnten Bild »zwei entgegengesetzt[e] Spannungen« (*due opposte tensioni*) (Zdb 150/125), die er theologisch-paulinisch als *nomos* und *pistis*, mit dem Paradigma des Performativen als *performativum sacramenti* und *performativum fidei* bezeichnet. Die Spannungen beziehen sich auf unterschiedliche Art auf die in Rede stehende Erfahrung: Der *nomos*, das *performativum sacramenti* oder der Schwur versuchen, so Agamben, Regeln und konkrete semantische Gehalte zu begründen und das sprechende Subjekt so in einem »kodifizierten System von Normen und Glaubensartikeln« (Zdb 150) festzuschreiben. Der *nomos* ziele insofern auf einen klaren und festen Inhalt des Glaubens, der in Regeln, Dogmen und Gesetzen anzugeben und zu überprüfen ist. Die *messianische* Erfahrung des Wortes könne indessen nicht in Form von Dogmen gefasst werden, sodass Agamben bereits bei den frühen Konzilien eine Verschiebung dessen, was er selbst als das Messianische entwickelt, ausmacht.[6] Dagegen stellt die andere Spannung, *pistis*, das Performativ des Glaubens, die »ursprüngliche messianische – d.h. christliche – Erfahrung des Wortes dar« (Zdb 149). Sie hält, so Agamben, analog wie weiter oben für den Rest der Potenz argumentiert, über die je konkrete Bedeutung eines Wortes einen »Überschuß« (*l'eccedenza*) (Zdb 150/125) offen, geht also über jede Festschreibung der Denotation hinaus. Auf diese Weise wird, topologisch formuliert, ein »Raum der Unentgeltlichkeit und des Gebrauchs« (*lo spazio della gratuità e dell'uso*) (Zdb 150/125) eröffnet: Die Kodifizierung im Dogma oder die

6 Vgl. nochmals MoZ 113f sowie die Überlegung aus *Lob der Profanierung*, die ein ähnliches Argument mit der Diagnose der Spektakelgesellschaft verbindet: »Die Vorkehrungen der Medien haben eben den Zweck, […] zu verhindern, daß sie [die Sprache, HR] die Möglichkeit eines neuen Gebrauchs (*la possibilità di un nuovo uso*), einer neuen Erfahrung des Wortes (*una nuova esperienza della parola*) auftut. Schon die Kirche hatte nach den ersten zwei Jahrhunderten der Hoffnung und des Wartens ihre Funktion so aufgefaßt, daß sie im wesentlichen die neue Erfahrung des Wortes zu neutralisieren habe, das Paulus in den Mittelpunkt der messianischen Verkündigung gestellt und *pistis* – Glauben – genannt hatte (*neutralizzare la nuova esperienza della parola che Paolo, ponendola al centro dell'annuncio messianico, aveva chiamato* pistis, *fede*)«, PR 87/102. Vgl. auch SdS 74: »Maßt man sich an, ein Wahrsprechen als Aussage, einen Eid als denotative Äußerung und (wie es die Kirche seit Beginn des 4. Jahrhunderts mittels der Konzilssymbole zu tun beginnt) ein Glaubensbekenntnis als Dogma zu formulieren, dann spaltet sich die Erfahrung des Wortes auf, und es entstehen irreduzibel Meineid und Lüge«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Regulierung im Gesetz wird auf ihre Potenz zurückgeführt, um das, was jenseits jeder konkreten Denotation potenziell im Wort enthalten ist, gebrauchen zu können.[7]

Auf diese Weise kann Agamben die Überlegungen zur Erfahrung des Wortes mit seinem Begriff der Potenz verbinden und den Aspekt der *Potenz-nicht-zu* – oder, mit Paulus, der Potenz, die sich »in der Schwäche vollendet« (Zdb 111 mit Zitat aus 2Kor 12,9) – akzentuieren: Das »Wort des Glaubens« erscheint als die »Erfahrung einer reinen Potenz des Sagens« (Zdb 152). Auch diese potenztheoretische Fassung der Erfahrung des Wortes setzt die skizzierte Argumentation voraus, dass die Potenz im Akt nicht abgeschafft wird, sondern in Form eines Rests bleibt. Damit indessen wird die messianische Verkündigung und wird die Erfahrung des Wortes zur je konkreten Sprachfähigkeit des Subjekts verschoben: Erfahren wird mit dieser Zuspitzung nicht der Messias, sondern die je eigene Potenz des Sagens, offenbart wird nicht eine Gottesbeziehung, sondern *Sprache* – auch hier argumentiert Agamben messianisch konnotiert, aber strukturell eher sprachphilosophisch als theologisch:

> »Messianisch und schwach ist jene Potenz des Sagens, die […] nicht nur alles Gesagte, sondern auch den Akt des Sagens selbst, die performative Kraft der Sprache selbst (*lo stesso potere performativo del linguaggio*) überschreitet. Sie ist jener Rest einer Potenz, der sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird und in ihm zurückbleibt (*non si esaurisce nell'atto, ma si conserva ogni volta e permane in esso*)« (Zdb 152/127).

7 Edmund Arens hat Agambens Austin-Rezeption kritisiert und gegen die These, das *performativum fidei* stelle die ursprüngliche messianische Erfahrung des Wortes dar, zwei Argumente eingewendet: Erstens sei das Performativum, »sprechakttheoretisch gesehen, keine subjektive Erfahrung, sondern ein intersubjektiver Vollzug«; zweitens dürfe es nicht gegen das *dictum* gestellt werden, »denn es bezieht sich auf einen propositionalen Gehalt, den es lokutionär, illokutionär und gegebenenfalls perlokutionär sprachlich artikuliert und zugleich sprechhandelnd vollzieht«, Arens, Die Zeit, die kommt, 230. Allerdings dürfte sich Agambens Argumentation komplizierter darstellen als diese Kritik insinuiert: Agamben stellt nicht ein subjektiv erlebtes Performativum gegen den Gehalt des *dictum*, sondern entwickelt in einem Zwischenschritt das Performative als einen Modus des sprachlichen Handelns, der die Referenz von Sprache auf Welt durch die instantane Sistierung des *dictum* erst begründet, der also – wie in Agambens Beispiel der Ausnahmezustand die Geltung des Gesetzes begründet – die Sprache selbst betrifft: Das Performative bezeuge »eine Phase der menschlichen Kultur […], in der die Sprache nicht auf der Grundlage einer konstativen oder veritativen Beziehung – wie wir es zu denken gewohnt sind –, sondern durch ein besonderes Verfahren auf die Dinge referiert, in dem das Wort als die grundlegende Tatsache auf sich selbst schwört«, Zdb 149. Diese Beziehung des Wortes auf Welt werde »Ausgangspunkt realer Bindungen und Effekte«, ebd., 148. Das Performative im Sinne Austins ist auch bei Agamben keine Erfahrung; allerdings kann Agamben vor dem theoretischen Hintergrund seiner Austin-Rezeption verschiedene Erfahrungen des Wortes, im Sinne der Referenz auf Welt, unterscheiden: Das paulinische Wort des Glaubens (Röm 10,8ff) sei dabei eine solche Erfahrung, die, anders als Eid oder Buße, eine bestimmte Denotation nicht festlege und rechtliche Folgen aus ihr ableite, sondern sie je überschreite und offenhalte. Daher führt die Argumentation zur Denkfigur einer *Potenz* des Sagens, vgl. Zdb 151. Dass Agambens Überlegungen zur Erfahrung des Wortes allerdings nicht nur als Paulus-Interpretation zu lesen sind, sondern frühere Überlegungen zum Wort *als* Wort oder zur Medialität der Sprache messianisch aktualisieren, ist in dieser Untersuchung bereits mehrfach als These vertreten worden. Dass sie schon deshalb eine spezielle Auslegung des paulinischen Glaubens-Begriffs vornehmen, wäre bei der theologischen Rezeption so oder so zu beachten.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ähnlich wie Agamben das *désœuvrement* als eine »Potenz, die sich nicht […] in einem *transitus de potentia in actum* erschöpft (*che non si esaurisce*)« (HS 73/71), bestimmt, so erschöpft (*si esaurisce*) sich auch die messianische und schwache Potenz des Sagens nicht im Akt, sondern bleibt als Rest. Dieser Rest wird zum Funktor der Deaktivierung: Er macht, analog zur messianischen *klēsis*, »das Wort des Gesetzes unwirksam (*rendendo inoperosa la parola della legge*), indem er Rechts- und Wirklichkeitszustände fallenläßt (*decreando e deponendo*)« (Zdb 152/127). Wie ersichtlich beinhaltet diese Formulierung im italienischen Original einen Verweis auf die oben behandelte *Dekreation*, die Entschöpfung, der in der deutschen Übersetzung fehlt: Die »Rechts- und Wirklichkeitszustände« werden nicht nur fallengelassen (*deponendo*), sondern explizit auch ent-schöpft (*decreando*): Auch hier zeigt sich die Kontinuität in Agambens Begriffsverwendung.

Ansatz der Deaktivierung oder Entschöpfung ist die Potenz als *Rest* – auch hier wird keine messianische Figur beschrieben oder ein messianisches Ereignis vorausgesetzt. Die entsprechende Erfahrung der Potenz ist offenbar in jedem Sprechakt möglich, auch wenn Agamben sie im Römerbriefkommentar mit paulinischem Bezug entwickelt. Aber dieser Rest kann, greift man auf die oben skizzierten Überlegungen zurück, nicht präzise bestimmt werden – wie auch eine philosophische Archäologie kein »Sich-Ausdenken möglicher Alternativen zum gegebenen Zustand« (SR 131, vgl. Kapitel III.3.d) praktiziert: Stattdessen ist die Potenz explizit »Zeuge (*testimonia*) dessen, was im Gebrauch für immer unausgesprochen und unbedeutend (*inespresso e insignificante*) nahe beim Wort bleibt« (Zdb 152/127). Damit kann nochmals auf die oben vorgeschlagene Interpretation von Agambens Überlegungen zum Unvergesslichen zurückverwiesen werden: Das Unvergessliche, das nicht erinnert werden, aber trotzdem »für uns noch irgendwie möglich« (Zdb 52) bleiben solle, ist ebenfalls etwas, was *immer unausgesprochen* dennoch *bleibt*. Dieser Rest wirkt auf die je gegenwärtig konstruierte feste Identität, auf die Denotation des je gesprochenen Wortes und ermöglicht einen anderen Gebrauch.

IV.2 Die Begriffsbestimmung des Messianischen, zweiter Rekurs

Mit diesen Überlegungen ist der Bogen zurück zur Begriffsbestimmung des Messianischen geschlagen, die die Anordnung des theoretischen Materials in der vorliegenden Untersuchung orientiert hat:

> »Mit dem Messianischen ist – jenseits des Vor-Rechts – eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich – ohne denotativ an die Dinge gebunden zu sein und ohne selbst als ein Ding zu gelten; ohne in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben zu sein und ohne sich im Dogma zu schließen – als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen freien und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren« (*Il messianico* […] *fa segno – al di là del prediritto – verso un'esperienza della parola che – senza legarsi denotativamente alle cose né valere essa stessa come una cosa, senza restare indefinitamente sospesa nella sua apertura né chiudersi nel dogma – si presenta come una pura e comune potenza di dire, capace di un uso libero e gratuito del tempo e del mondo*) (Zdb 151/126).

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Messianische zeigt im skizzierten und sprachphilosophisch zugespitzten Sinn eine bestimmte *Erfahrung des Wortes* an. Es operiert *jenseits des Vor-Rechts*, insofern nicht die Utopie einer Rückkehr in einen unterstellten prähistorischen Zustand der Einheit von Recht und Religion angedacht wird, sondern eine Denkfigur, die ex post eine Relation zur faktischen Spaltung erlaubt und, wie zitiert, zugleich die Unmöglichkeit der Koinzidenz exponiert. Dabei steht die Erfahrung des Wortes in einem Zwischenraum, den Agamben durch einander zugeordnete Verneinungen ausleuchtet: Das messianisch erfahrene Wort ist nicht *denotativ an die Dinge gebunden*; es wird nicht der Gehalt eines Begriffs oder eine konkrete Referenz auf die Welt behandelt, sondern das Wort *als solches*, das demzufolge weder ein neues Gesetz noch ein neues Dogma präsentieren könnte. In dieser Hinsicht kann es auch nicht *als ein Ding gelten*, also etwa im Sinne des Schwurs neue Verhältnisse installieren oder eine faktisch oder juristisch klar umrissene Berufung beinhalten. So wird das Wort weder *im Dogma* geschlossen und auf eine bestimmte Referenz festgelegt noch ist es, als Glossolalie oder im Aufschub der Bedeutung, *in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben* und vollkommen jenseits jeder Bedeutung.

Vielmehr offenbart sich das Wort in der messianischen Erfahrung *als Wort*, als die Sprache selbst, in ihrer Medialität und als eine *reine und allgemeine Potenz des Sagens*, die einen *freien und unentgeltlichen*, nämlich nicht durch bestimmte Traditionen oder Sakralisierungen kodifizierten *Gebrauch* der *Welt* ermöglicht. Auch die *Zeit* kann messianisch frei gebraucht werden – denn in der messianischen Zeit verliert sich das Subjekt nicht in der kontinuierlichen chronologischen Folge unverfügbarer Zeitpunkte, sondern kann die Zeit, wie gezeigt und *auch* sprachphilosophisch argumentiert, ergreifen. So öffnet sich messianisch eine Zeit der Potenz, eine Zeit, die eine Deaktivierung und Entschöpfung rechtlich regulierter oder traditionell fixierter Normen, Verhaltensweisen, Definitionen, Bedeutungen – oder, allgemeiner, der je die Erkenntnis orientierenden Prämissen erlaubt.

Wie angedeutet behandelt Agamben die Performativität der Sprache auch in seiner 2008 als Band II.3 des *Homo-sacer*-Projekts publizierten *Archäologie des Eides*, spricht dort ebenfalls von der Erfahrung des Wortes und nimmt damit die Spur aus *Die Zeit, die bleibt* auf. Die Bindung oder Schließung der Denotation im Sinne des *performativum sacramenti* – das, mit dem Haupttitel der Studie, *Sakrament der Sprache* – wird in diesem Fall jedoch nicht messianisch kritisiert, sondern von der Philosophie bearbeitet:[8]

8 Auf diesen Umstand weist Adam Kotsko zu Recht verschiedentlich hin. Über die Schlusswendung von *Das Sakrament der Sprache* schreibt er: »Agamben breaks from his normal pattern of evoking the messianic and instead points towards philosophy«, Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 225. Hier stehen die genaue Beziehung von Philosophie und Messianischem und damit nochmals der Status der Theologie zur Debatte. Kotsko fasst die Relation sehr eng: Philosophie habe für Agamben »at its most authentic […] a messianic vocation«, ebd., 227; in Kotskos gemeinsam mit Colby Dickinson verfassten Texten unterbreiten beide die These, Philosophie und Messianisches schienen bei Agamben synonym, vgl. ebd., 250, oder sogar identisch zu sein: »[F]or Agamben, philosophy and messianism are ultimately the same thing«, ebd., 16. Demgegenüber vertritt die vorliegende Untersuchung die These, dass der Messias-Diskurs bei Agamben als *Paradigma* fungiert, mit dem er Denkfiguren entwickelt, die er *auch* philosophisch entwickeln kann. Philosophie und Messianisches sind nicht einfach identisch und nicht schlichtweg austauschbar, sondern bieten je nach Kontext und zumal: je nach konkret gegebenem Traditionsbezug die Möglichkeit, einen Re-kurs auf den einen oder den anderen Dis-kurs vorzunehmen. Es scheint eher um die Übergängigkeit

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »In den Anfängen der okzidentalen Kultur, in einem kleinen Territorium an den orientalischen Grenzen Europas, war eine Erfahrung des Wortes aufgetaucht, die nachdrücklich, ohne zu schwören oder zu verfluchen, ihr ›Ja‹ zur Sprache, zum Menschen als sprechendem und politischem Tier gesprochen hatte, weil sie das Risiko der Wahrheit *und* der Lüge auf sich genommen hatte. Die Philosophie beginnt in dem Moment, in dem der Sprechende, gegen die *religio* der Formel, den Primat der Namen entschieden in Frage stellt […]. In diesem Sinne steht die Philsophie [sic] dem Eid grundlegend kritisch gegenüber, soll heißen: Sie stellt das sakramentale Band, das den Menschen an die Sprache bindet, in Frage, ohne deshalb einfach draufloszureden oder in die Leere der Sprache zu fallen« (SdS 90).

Der Zwischenraum zwischen unbestimmter Offenheit und dogmatischer Schließung, der in der Begriffsbestimmung des Messianischen beschrieben wird, wird auch hier angedeutet: Die Philosophie unterzieht zwar das *sakramentale Band* der Bindung des Menschen an die Sprache einer Kritik, fällt jedoch umgekehrt nicht in die Leere einer völligen Offenheit. Eine kritische oder sogar befreiende Funktion kommt ihr insofern zu, als sie »einen Weg des Widerstands und der Wende weisen kann« (SdS 90): Philosophie steht in dieser Hinsicht, so Adam Kotsko zu Recht, für einen Gebrauch der Sprache jenseits des Paradigmas des Eides.[9] Dabei geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass die Relation von messianischem Register und Möglichkeitsbedingung von Philosophie, die die strukturell ähnlichen Formulierungen in *Die Zeit, die bleibt* und *Das Sakrament der Sprache* nahelegen, nicht als eine Bindung der Philosophie an das Messianische oder sogar als Identität beider Diskurse auszulegen ist, sondern den jeweiligen Traditionsbezug Agambens markiert: Das Messianische ist Paradigma, ist *Bild* im skizzierten Sinne, mithin auch: eine *Pathosformel*, mit dem und mit der in verschiedenen Traditionen Befreiung und Erlösung in Relation zur jeweiligen Gegenwart reflektiert worden sind. Agambens Archäologien untersuchen die Denkfigur, um in der Gegenwart seiner eigenen Texte Befreiung zu reflektieren. Dass diese Reflexion in Agambens Texten auch anders, nämlich nicht explizit messianisch instrumentiert werden kann, ist dann doppelt begründbar: Erstens arbeitet Agamben mit Paradigmen, die spezifische paradigmatische Zusammenhänge bilden und im Modus der Analogie zugeordnet werden können. Zweitens, und grundlegender, haben Philosophie und Messianisches in Agambens Interpretation mit *Sprache* zu tun, sind sprachlich verfasst:[10] So können

---

zwischen Paradigmen zu gehen als um eine Synonymität oder die These, Philosophie habe eine authentisch messianische Berufung. Dass Agamben, wie Kotsko zu Recht anmerkt, gegen Ende von *Das Sakrament der Sprache* nicht explizit messianisch argumentiert, kann zudem mit der weiter oben bereits vertretenen These begründet werden, dass er das messianische Register in späteren Texten zurückhaltender und mit deutlicher paulinischer Referenz in Anspruch zu nehmen scheint: Möglicherweise hat also die Tatsache, dass Agamben eine ähnliche Denkfigur nicht auf das Messianische, sondern auf die Philosophie hin auslegt, einerseits mit dem Diskurs zu tun, den er in *Das Sakrament der Sprache* führt, andererseits damit, dass er – gemäß der auch in dieser Untersuchung zum Teil referierten Kritik – sein eigenes Projekt weniger explizit messianisch konnotiert.

9 Vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 225.

10 Vgl. die Formulierung bei Clemens, Justin: *Art. Language*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 116-119, hier 118, dass Agamben sich methodisch zumal auf Sprachereignisse wie Poesie, Sprachphilosophie oder Zeugnis beziehe; in der

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beide Diskurse Laboratorium sein, eine Erfahrung des Wortes zu studieren – können also als Paradigmen fungieren.

Wenn nicht nur das Messianische, sondern auch Philosophie mit einer Erfahrung des Wortes zu tun hat, stellt sich nochmals die Frage nach der *Performativität* von Agambens Texten: Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass ihre spezifische Performativität darin besteht, dass sie die beschriebene Spannung zum je Faktischen, zum Dogma, zum Gesetz, zum überkommenen Modus oder zur kodifizierten Praxis des Gebrauchs, aber auch zum Zeitverständnis der Chronologie herstellen – und in dieser Hinsicht an der Öffnung, der Unabschließbarkeit des Abgeschlossenen, der Widerrufung der Berufung arbeiten. Diese Spannung machen sie einerseits – mit der Doppelung, die Agamben für die paulinische Botschaft beschreibt (vgl. Zdb 11) – *verständlich*, aber sie ermöglichen andererseits auch unterschiedlich deutlich akzentuiert ihre *Erfahrung*. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht und für die zu Beginn dieser Untersuchung unterschiedenen Referenzräume: Erstens für Agambens Zugriff auf Quellen, der diese einem anderen Gebrauch unterzieht; zumal für die theologischen Texte und Begriffe, die anders gebraucht und formal wie material profaniert werden:[11] Agamben untersucht, für das Messianische formuliert, nicht nur messianische Traditionen, er liest auch paradigmatisch *messianisch*.[12] Dies bezieht sich zweitens darauf, dass seine eigenen Texte keine Gesetze, Dogmen oder Handlungsanweisungen beinhalten können: Wenn die einzige ethische Erfahrung die der Potenz ist, so kann diese auch von Agambens Texten nicht ausgeschöpft, nicht festgelegt, nicht festgeschrieben werden – sie können allerdings daran arbeiten, durch die in ihnen angelegte performative Dimension und auf verschiedene Weisen eine solche Erfahrung, sei es als Erfahrung der *Zeit*, des *Wortes*, der *Potenz* der Repräsentation, zu ermöglichen. Vielleicht können Agambens Überlegungen zu den beiden Bünden im Römerbriefkommentar auch selbstreferenziell gelesen werden – dann wäre das, worum es geht, nicht »so etwas wie ein geschriebener Text«, wäre »nicht *Schrift*, sondern *Lebensform*« (Zdb 137). Dies führt zu einem dritten Aspekt: Wie skizziert ist nicht angedacht, dass das Gesetz oder die Schrift Leben wird, sondern dass sich, symmetrisch, Leben intelligibel als Schrift darbietet. So öffnen sich die Texte selbst durch die Performativität auf diese Lebensform, so öffnet sich die Schrift, die Agambens Texte selbst darstellen, auf den Raum, in dem gelebt wird – und in dem sie Objekt einer entschöpfenden Rezeption werden können. Adam Kotsko schreibt zu Recht, dass Spiel und Studium, Praxis und Theorie, Strategien darstellen, kleine Verrückungen vorzunehmen – Verrückungen, die, auch wenn sie ihr Objekt intakt lassen, alles ändern. Genau dazu ermutige Agamben seine Leser:innen.[13]

Perspektive dieser Untersuchung wäre dieser überzeugenden Einschätzung auch das Messianische anzufügen.

11 Auf die Profanierung theologischer Begriffe und Konzepte bei Agamben weist auch Dickinson bei Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 88, sowie Dickinson, Theology, 8, hin. Auf die luzide Formulierung des Untertitels des Bandes von Dickinson und Kotsko, *Finding a New Use for Theology*, ist bereits hingewiesen worden.

12 Vgl. nochmals die These von Murray, Archaeology, 25, über das Messianische als Methode von Agambens Projekt sowie z.B. Clemens, Language, 118, der archäologische, genealogische und *messianische* Aspekte von Agambens Lektüren markiert.

13 Vgl. Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 244.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV.3 Resonanzräume messianischer Theologie

Wie können solche kleinen Verrückungen aus *theologischer* Perspektive vorgenommen werden? Können sie Räume öffnen, in denen eine messianisch instrumentierte Theologie resoniert? Mit den Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes hat das vierte Kapitel dieser Untersuchung einen Aspekt fokussiert, der den vorangegangenen Kapiteln subkutan zugrunde lag: Die Sprache *als solche*, das Wort *als solches*, die Potenz des Sagens im Ausgriff über jede konkrete Denotation. Könnte also, nachdem die ersten drei Kapitel das Messianische eher material untersucht haben, die messianische Sprach-Erfahrung theologisch *formal* einschlägig sein? Damit wendet sich der in dieser Untersuchung geführte Diskurs auf sich selbst und seine eigene Möglichkeitsbedingung.

Die bisherigen Kapitel haben das Messianische vor allem als Denkfigur untersucht: Agamben übernimmt den Begriff, so wurde argumentiert, aus je nach Kontext verschieden akzentuierten Traditionen und beschreibt mit ihm eine Relation zum je Faktischen, Abgeschlossenen, auch zu einem bestimmten Zeitverständnis, das messianisch gegengelesen wird. Der Begriff der Denkfigur bezeichnete dabei, zumal im Hinblick auf den in dieser Untersuchung akzentuierten performativen Aspekt von Agambens Texten, das dynamische Element einer Operation des Denkens: Einen Bezug auf Tradition, auf Aktualisiertes, auf Festgeschriebenes auch in der Verwendung des Begriffs, die einem anderen Gebrauch geöffnet wird und so – wie vor allem für *Der Mensch ohne Inhalt* argumentiert – eine Überlieferung ermöglicht, die wiederum am kairologisch-messianischen Zeitverständnis Maß nehmen kann: Messianische Zeit erschien dabei auch als spezifische Form, sich auf Vergangenheit zu beziehen, Tradition zu überliefern. Entsprechend wurde einerseits verfolgt, wie Agamben *materialiter* messianisch liest, indem er etwa die paulinische Tradition fokussiert; andererseits wurde die Performanz seiner Texte *formaliter* an die Strategien vermittelt, die er als messianische entwickelt. So wurde die Denkfigur des Messianischen an eine Erfahrung gebunden, auf die die performative Dimension der Texte zielen dürfte.

Zugleich wurde mit der Qualifizierung als Denkfigur in doppelter Hinsicht eine Öffnung des Begriffs des Messianischen angedeutet: Einerseits wurde markiert, wie Agamben messianisch entwickelte Formulierungen auch in anderen Zusammenhängen ohne messianische Konnotation verwendet: Das operative Moment schien insofern übertragbar, die Denkfigur potenziell im Modus der Analogie transferierbar. Andererseits wurden auch innerhalb des messianischen Diskurses verschiedene, miteinander verbundene Akzente diskutiert, die das messianische Verhältnis zur *Zeit* (Kapitel I), den Bezug des Messianischen auf Agambens *Potenz*-Begriff sowie die Zuordnung zum *Profanen* (Kapitel II), und den als *Deaktivierung* und *Untätigkeit* gefassten messianischen Bezug zum *Gesetz* oder, allgemeiner, zur auch theologischen *Tradition* betrafen (Kapitel III). Insofern wurde das Messianische in dieser Untersuchung mit Agambens Begriff als Paradigma qualifiziert und mit seinen Überlegungen zum Bild verbunden. Dabei wurde die These vertreten, dass sein Begriffsgebrauch das überlieferte Bild im Modus seines Gebrauchs öffnet, in ihm kristallisierte energetische Ladungen entbindet und mit ihm Befreiung – je nach Kontext von einem bestimmten Zeitverständnis, von einer absolut gesetzten Tradition, von der Dominanz des Rechts – artikuliert. So wurde

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Messianische zugleich als Pathosformel beschreibbar, die, über historische Distanzen hinweg, als Figur, ein Nachleben führt – und zwar gerade deshalb, weil es sich um einen Begriff handelt, mit dem je relativ auf eine als bedrückend empfundene Situation und die Modalitäten einer der Situation korrespondierenden Befreiung reflektiert werden kann. Die Vorstellung einer Tafel von Pathosformeln kann für Agambens Texte in verschiedener Hinsicht vorgeschlagen werden: Einerseits für die Tatsache, dass der messianische Diskurs innerhalb von Agambens Werk als solcher als Darstellung auf einer Pathosformelntafel beschrieben werden kann: Als *ein* Paradigma einer Denkfigur, die zugleich auch anders entwickelt werden könnte. Andererseits scheint es auch möglich, die verschiedenen von Agamben untersuchten Aspekte des Messiasdiskurses als einer Pathosformelntafel des *Messianischen* zugehörig zu lesen: In dieser Hinsicht hat die vorliegende Untersuchung versucht, eine solche Pathosformelntafel des Gebrauchs der Begriffe *Messias*, *messianisch* und *das Messianische* in den Texten Agambens zusammenzustellen.

Während im ersten Kapitel der Untersuchung der messianische Zeitdiskurs vor allem als Paradigma der historischen Zeit behandelt wurde, wurde im zweiten Kapitel mit den miteinander verbundenen Überlegungen zur Profanität, zur Unrettbarkeit oder zum Ohne-Gott-Sein der Welt (vgl. Zdb 54) die Frage einer theologischen Rezipierbarkeit schärfer. Schließlich wurde im dritten Kapitel die These vertreten, dass Agambens Untersuchung des paulinisch-messianischen Diskurses, im paradigmatischen Zusammenhang der politisch-philosophischen Analyse, eine Kritik der theologischen Tradition vorträgt. In dem bereits zitierten Interview aus dem Jahr 1999 – geführt, wie Agamben selbst vermerkt, zu der Zeit, zu der er über die paulinischen Briefe arbeitet (vgl. BM 6) – markiert er die Verbindung von Messianischem und Profanem mit der Formulierung: »In jedem Fall glaube ich, dass das Messianische immer profan ist und niemals religiös (*toujours profane, jamais religieux*). Es ist sogar die äußerste Krise des Religiösen (*la crise ultime du religieux*), die Verwandlung des Religiösen ins Profane« (BM 8, Übersetzung: HR).

Wie aber wäre diese *Profanität* theologisch zu rezipieren? Kann die Vorstellung der absoluten Immanenz und irreparablen Profanität der Welt theologisch-traditionell aufgenommen werden und – krisenhaft, traditionstransformierend – rezipiert werden? In mehreren Texten haben Colby Dickinson und Adam Kotsko im Anschluss an genaue und sorgfältige Agamben-Lektüren in je leicht variierter Weise Agambens Theologie oder eine Theologie mit Agamben beschrieben. So hat Dickinson, wie bereits zitiert, mit Verweis auf Agambens Spinoza- und Deleuze-Rezeption die Möglichkeit angedeutet, seine Texte theologisch pantheistisch oder panentheistisch zu lesen, ohne Agamben indessen unmittelbar als Pan- oder Panentheisten bezeichnen zu wollen.[14] Im Bezug unter an-

14 Vgl. z.B. Dickinson, Theology, 168-175; vgl. auch die leicht variierten Überlegungen in dem gemeinsam mit Adam Kotsko verfassten Band: Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, z.B. 87f, 132 oder auch 106, wo Dickinson die Überlegung, dass Agambens Position möglicherweise als eine Form von Pantheismus oder Panentheismus qualifiziert werden könne, mit Zitat von KG 83 weiterführt: »Yet everything in Agamben's thought seems only to draw towards this conclusion: ›The world – insofar as it is absolutely, irreparably profane – is God‹«.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derem auf die These, die »Welt – als absolut und unabänderlich profane – ist Gott« (KG 83), schreibt Dickinson:

> »It is a profanation of our world, he might suggest, that reveals a deeper layer of the purely immanent, and possibly pantheistic or panentheistic belief at variance with much of Western theology, though there are signs today, especially from feminist and interreligious perspectives, that such a form of immanentism is the sole manner in which theology can retain its continued pertinence«[15].

Zu Recht akzentuiert Dickinson Agambens Betonung der irreparablen Profanität und der Immanenz der Welt ohne möglichen Rekurs auf eine transzendente Gottheit; anzufragen wäre zunächst, ob eine solche *Form des Immanentismus* tatsächlich die *einzige Weise* darstellen muss, in der Theologie ihre Bedeutung behalten könnte. Wichtiger aber ist in der Perspektive dieser Untersuchung die formale Frage, ob Agambens Gebrauch theologischer Begriffe tatsächlich theologisch zu rezipieren, also *überhaupt* auf einen Pantheismus oder Panentheismus hin auszulegen wäre: In dieser Hinsicht wurde oben für *Die kommende Gemeinschaft* argumentiert, dass die entsprechenden Passagen auch als Wittgenstein-Kommentar gelesen werden können, dass also nicht unbedingt ein Diskurs über *Gott*, sondern über das *Wort* »Gott«, die Möglichkeitsbedingungen seiner Verwendung oder den Gehalt, auf den es verweist, geführt wird.[16] Dass die Welt als profane Gott sei, ist dann nicht als pantheistische Aussage über Gott auszulegen, sondern schlägt eine alternative Verwendung eines Begriffes vor.[17] Dies gilt auch für einen anderen Aspekt: Dickinson beschreibt überzeugend, dass Agambens Rekurse auf Paulus die theologische Tradition von innen zu kritisieren suchen; zugleich versichert er die *Möglichkeit* einer theologischen Rezeption durch einen Verweis auf Jesus und formuliert: »It is a ›deconstruction‹ of theology, to be sure, but one that may in fact, if Agamben's reading of Saint Paul is in any sense accurate, resonate deeply with the claims once made by Jesus Messiah«[18].

Die vorliegende Untersuchung hat demgegenüber zu zeigen versucht, dass Agambens Paulus-Lektüre nicht nur als Paulus-Lektüre, sondern mindestens *auch* als Benjamin-Kommentar zu lesen ist, und dass sie zudem auf Denkfiguren wie die Unrettbarkeit rekurriert, die schwerlich paulinisch oder jesuanisch zu entwickeln sind.

---

15 Dickinson, Theology, 163f; vgl. auch Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 32.

16 Vgl. die These in *Die Idee der Sprache*: »Was die vergangenen Generationen als Gott, Sein, Geist, Unbewusstes gedacht haben, sehen wir zum ersten Mal klar als das, was sie sind: Namen für die Sprache«, MdD 36; vgl. auch die Rede von Gott als »Name für die Präexistenz der Sprache«, ebd., 31f. Der Gehalt des Begriffs *Gott* wird damit umdefiniert: Er bezeichnet so, anders als traditionell angenommen, die Sprache als solche.

17 In einem anderen Aufsatz scheint Dickinson eine ähnliche Position zu vertreten, wenn er schreibt, dass Agambens Projekt »ultimately says little – if anything – about any nature of the divine itself (and hence why I shy away from ultimately labeling Agamben as a pantheist, in that he is not really concerned with locating the divine within any of this)«, Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 132. Dem korrespondiert, dass Dickinson in diesem Text davon spricht, dass die von Agamben beschriebene Immanenz eine Transzendenz nicht ausschließe, obwohl diese außerhalb der Reichweite menschlichen Wissens angesiedelt wäre.

18 Dickinson, Theology, 164.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dann aber wird fraglich, ob Agambens Paulus-Lektüre die eigentlichen Intentionen Jesu tatsächlich schlüssig wiedergibt, wie Dickinson hier insinuiert. Eine schöpfungstheologisch, eschatologisch, oder auch, wie Dickinson andeutet[19], *kenotisch* begründete pantheistische oder panentheistische Lesart der christlichen Theologie scheint möglich; ob allerdings *Agambens* Pauluslektüre eine solche forciert, wäre deshalb genauer zu begründen, weil diese Lektüre, wie hier zu argumentieren versucht wurde, nicht nur theologisch funktioniert.

Dickinson qualifiziert Agambens Projekt insofern als »theology of immanence«[20] und spricht von »Agamben's profaned theology (his ›atheology‹, even)«[21]. In einem gemeinsam mit Adam Kotsko verfassten Text dagegen schreiben beide – offenbar nuanciert anders, aber in der Perspektive dieser Untersuchung zu Recht –, dass Agamben selbst keine Theologie als solche artikuliere; sie beschreiben aber, wie sich diese Theologie darstellen könnte. Als eine Theologie nämlich, »wherein God is silent, behind a wall of ›absolute immanence‹ that at once undoes centuries of theological speculation and yet might better preserve the nature of whatever ›mystery‹ such a divinity might actually be«[22]. Die Betonung der *absoluten Immanenz* dürfte, nochmals, eine schlüssige Agamben-Lektüre darstellen; fraglich wäre dann, wie theologisch von einem Gott hinter der beschriebenen *Wand der Immanenz* gesprochen, wie also etwa Offenbarung theologisch bestimmt werden könnte. Die vorliegende Untersuchung schlägt, etwas anders – und dezidiert *gegen* die Tendenz der oben vorgestellten Agamben-Interpretation[23] –, vor, auf die Rede von Transzendenz *nicht* zu verzichten, und zwar aus christologischen wie trinitätstheologischen Gründen.[24] Aus theologischer Perspektive wäre demgemäß – um die Zuordnung von Transzendenz und Immanenz an Agambens Bonhoeffer-Bezug zu spiegeln – das Leben in einer »Welt ohne Gott« (Zdb 54) *zugleich* als Leben

19 Vgl. die Rede von einer »regression of God (or of the soul, or of the transcendent) into the material world, a permanent ongoing kenosis […] that is perhaps closest to some forms of pantheistic or panentheistic belief«, Dickinson, Theology, 168.

20 Dickinson, Theology, 174; vgl. ähnlich Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 32, mit der zusätzlichen These, dass die Interpretation der messianischen Zeit bei Agamben auf eine spinozistisch-deleuzianische Konzeption absoluter Immanenz übertragen werde. Der Akzent auf der Immanenz scheint den weiter oben zitierten Überlegungen zum Ohne-Gott-Sein der Welt zu entsprechen; anzufragen ist indessen, ob Agambens Auslegungen der messianischen Zeit, zumal vor dem Hintergrund der paradigmatischen Beziehung von messianischer und historischer Zeit, auch als *Theologie* zu lesen sind; vgl. auch ebd., 101, 132.

21 Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 179; vgl. ebd., 100.

22 Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 252.

23 Damit entspricht die Untersuchung einer Formulierung von Dickinson, der schreibt, dass Agambens Werk für Theologen faszinierend sei, aber zu bedenken gibt, dass »theologians […] might also choose to maintain a certain *distance* from his [d.i. Agamben, HR] general conclusions«, Dickinson/Kotsko, Coming Philosophy, 132, Hervorhebung: HR. Diese *Distanz* hat die vorliegende Untersuchung in verschiedenen Hinsichten zu vermessen versucht.

24 Vgl. die mit Chalcedon entwickelte »christologische Grammatik geschichtstheologischer Aussagen« bei Hoff, Gregor Maria: *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: ders.: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2010, 11-24, hier 20. Dementsprechend ist die »Beziehung von Transzendenz und Immanenz […] Aspekt der Wirklichkeit Gottes selbst und als solche nicht auflösbar«, ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»[v]or und mit Gott«[25] zu bestimmen. Dann ist der »Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott« *zugleich* »der Gott, vor dem wir dauernd stehen«[26], dann ist die Immanenz der Welt – nochmals: in Absetzung von der oben vorgeschlagenen Agamben-Deutung formuliert – nicht nur als Welt ohne Gott zu bestimmen, sondern als »Mündigkeit der Welt«, die gerade so »den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt«[27]. Wenn die in dieser Untersuchung konturierte Interpretation des Messianischen als Denkfigur einer deaktivierenden Relation schlüssig ist, so müsste eine messianisch bestimmte Theo-Logie die Spannungen, in die eine solche Relation sie selbst versetzt, im Gebrauch ihrer Sprache, ihrer Begriffe austragen – also in ihrer Verwendung von Zeichen die Verrückungen bestimmen, durch die Gott »Raum gewinnt«. Können sich so Resonanzräume messianischer Theologie öffnen und können sie in einer messianischen Erfahrung des Wortes lokalisiert werden? Dies führt zu den Überlegungen in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels zurück.

Dabei ist zunächst eine Einschränkung zu bedenken: Edmund Arens urteilt, dass Agambens im Zuge seiner Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes unterbreitete These, es »gibt keinen Inhalt des Glaubens« (*Non esiste un contenuto della fede*) (Zdb 152/126f) theologisch zurückgewiesen werden müsse.[28] In der Tat steht Agambens Interpretation des Messianischen, wie mehrfach zitiert, dezidiert gegen die kirchliche Tradition und gegen den »Versuch der Konzile, in den *sýmbola* einen Inhalt des Glaubens zu formulieren« (Zdb 152/127): Das *Wort des Glaubens* in Agambens Deutung kann nicht dogmatisch fixiert werden, weil es sich um eine spezifische Erfahrung handelt; eine Erfahrung, die, mit Blick auf die Überlegungen zur *infanzia* formuliert, experimentell je neu zu machen wäre. In *dieser* Hinsicht ist das Messianische nicht als Denotation, als Inhalt eines Dogmas präsentierbar. Die vorliegende Untersuchung hat zu zeigen versucht, dass Agamben mit den Überlegungen zur Erfahrung des Wortes eigene in anderem Zusammenhang entwickelte Thesen anhand von Paulus aktualisiert; es handelt sich dann um eine spezifische Erfahrung des Wortes, die, paradigmatisch und analog verschoben, auch in der Sprachform der Poesie oder der Philosophie gemacht werden kann. Dass der Glaube keinen Inhalt habe, entspricht dabei strukturell der Logik, der gemäß der Messias das Gesetz nicht austauscht, also keine alternative Denotation präsentiert, sondern sich in ein Verhältnis zu ihm setzt, das Agamben, wie nachgezeichnet, auf unterschiedliche Weise mit seinem Begriff der Potenz beschreibt. Dem korrespondiert, dass die messianische Erfahrung des Wortes als *performativum fidei* offenbar immer bereits in einer »grundlegend[en]« (Zdb 150) dialektischen Spannung zum *performativum sacramenti* steht, also *als Glaube* spannungsvoll auf den *nomos* bezogen ist. Analog wird in *Kirche und Reich* die Relation der Kräfte Messias und Gesetz beschrieben, zwischen denen »eine Spannung, ein dialektisches Verhältnis bestehen« (KR 27) müsse. So ergibt sich eine Möglichkeit, die von Agamben beschriebene messianische Erfahrung des Wortes theologisch auszulegen: Dann kann sie als spannungsvolle

25 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192.
26 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192.
27 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.
28 Vgl. Arens, Die Zeit, die kommt, 230.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Relation auf theologische Sprache, auf theologische Begriffe bestimmt werden; als Relation auf – hier gegen Agambens Kritik an der theologischen Tradition formuliert – den traditionell überlieferten Inhalt des Glaubens. Messianisch wäre, theologisch *so* gelesen, nicht ein inhaltsloser Glaube, sondern eine Spannung zur Denotation der Zeichen innerhalb des Glaubens. Anders gesagt: Messianischer Glaube ist, so interpretiert, nicht als solcher inhaltslos – vielmehr kann das *messianische* Moment an ihm nicht als Inhalt fixiert werden, weil es sich, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, im Modus einer Relation präsentiert.[29]

Dafür gibt es einen Anhaltspunkt bei Agamben: Er spricht, wie oben zitiert, von einem »Spannungserzeuger besonderer Art, der nicht das semantische Feld eines Begriffs zu einem anderen Begriff hin ausdehnt, sondern […] in bezug auf sich selbst in Spannung versetzt« (Zdb 35/29) – es handelt sich um das paulinische *hōs mē*. Wenn diese Formulierung, in Agambens Interpretation, als »Formel des messianischen Lebens« (Zdb 34) das Leben der messianischen Gemeinschaft beschreibt, so müsste sie auch für die spezifische Tätigkeit auslegbar sein, die die *Rede von Gott* darstellt. Mit Agamben müsste dann auch Theologie, insofern sie innerhalb der messianischen Gemeinschaft, im messianischen Leben, performiert wird, in der beschriebenen Spannung zu sich stehen. Ist also messianisch eine *Theologie hōs mē*, eine *Theologie als-ob-nicht* möglich?

Offenbar würde Theologie, wie zitiert, die *semantischen Felder* ihrer Begriffe in eine selbstreferenzielle Spannung versetzen müssen und auf diese Weise eine messianische Relation herstellen.[30] Zwei solcher Spannungsmomente, die theologische Begriffe auf diese Weise signieren könnten, markiert der Begriff *Messias* selbst: Dies gilt zum einen für die Tatsache, dass christliche Theologie den Begriff in einer bestimmten Interpretation in Anspruch nimmt und gebraucht, um das Jesusereignis zu beschreiben, aber dass dieser Begriff zugleich jüdisch-theologisch anders interpretiert und gebraucht wird: Christlich-theologische Rede vom Messias bleibt dabei daran verwiesen, dass »jüdische Messiaserwartung«, wie das Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* der Päpstlichen Bibelkommission festhält, »nicht gegenstandslos«[31] ist. Jüdische Messiaserwartung kann, wie es in dem Dokument weiter heißt, »für

29 In der Folge ist hier lediglich von einer messianischen *Spannung* theologischer Begriffe die Rede, die sich auf Agambens Überlegungen zum paulinischen *hōs mē* bezieht; die Möglichkeit, mit Agamben eine messianische Deaktivierung oder »Außer-Kraft-Setzung« der Theologie vorzunehmen oder das Messianische, wie skizziert, als Krise, Grenzerfahrung oder Profanierung der religiösen Tradition zu entwickeln, wird hier nicht aufgenommen. Insofern greift der Vorschlag dieser Untersuchung, Agambens messianischen Diskurs auf die Form theologischen Sprechens abzubilden, dezidiert nur *einen* Aspekt dieses Diskurses heraus.

30 Mit Agamben würde sie dies *jeweils jetzt*, in der Performanz des Sprechakts, vornehmen; vor dem Hintergrund der weiter oben referierten Derrida- und Adorno-Kritik Agambens wäre dann das Differenzmoment zeichen- wie zeittheoretisch anders zu bestimmen als bei Adorno oder Derrida. Das *Als-ob-nicht* hat im Übrigen Dausner, Christologie, 362f, theologisch, nämlich konkret für die Christologie und die Zuordnung von göttlicher und menschlicher Natur überzeugend als Erzeuger einer »Spannung im Selben«, ebd., 362, entwickelt.

31 Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn 2001, Nr. 21. Vgl. dazu ausführlich Henrix, Hans Hermann: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer: topos plus ^{2}2008, 134-156. Henrix spricht unter ande-

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten«[32]. Damit wird, wie Hans Hermann Henrix kommentiert, die christliche Rede von der Erfüllung in Jesus Christus an noch Ausständiges gebunden,[33] wird Vollendung, wird die *Wiederkunft* des Messias erhofft. Theologie, die den Begriff *Messias* nicht nur verwendet, sondern sich von ihm her bestimmt, bleibt unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt, den der Begriff selbst markiert, auf das Eschaton bezogen, in dem alles anders sein könnte.[34] Damit wird eine doppelte Relativität des Begriffs gedacht, wird aber auch Agambens historisch-zeitlicher Fokus auf die *Jetztzeit* theologisch durch die eschatologische Betonung des noch Ausstehenden ergänzt.

Wird damit eine semantische Spannung des theologischen Begriffs gegen die Tendenz von Agambens Messiasdiskurs benannt, so können *mit* der oben vorgeschlagenen Agamben-Interpretation weitere Spannungsmomente angegeben werden: Dies gilt zumal zeittheoretisch für den Traditionsbezug der Begriffe, der über die Konstellation von Gewesenem und jeweiligem Jetzt gedacht werden kann und abgeschlossene Interpretationen je neu unabgeschlossen macht, indem er eine konstellative Relation ermöglicht (vgl. Kapitel I.3.i). Dies kann, auch vor dem Hintergrund der Überlegungen zur kairologischen Dimension der Bilder, zudem als eine hermeneutische Tätigkeit verstanden werden, die das im Bild, im Begriff *Messias*, kristallisierte gelebte Hoffnungspotenzial freisetzt, also einen bestimmten Bezug auf die Zeitdimension der Begriffsverwendung beinhaltet (Kapitel I.4). Dieser Aspekt führt zurück zu Agambens sprachphilosophischen Überlegungen zur *infanzia*: Denn einen Übergang von Semiotischem zu Semantischem, von theologisch überliefertem Zeichen und seinem je konkreten Gebrauch, muss auch Theologie je neu vollziehen (Kapitel 0.2 und I.2.a). Dieser Übergang bedingt, dass bestimmte Erfahrungen anhand der vorliegenden Begriffe reflektiert werden können, sodass *im Übergang* von *langue* zu *parole* die Erfahrung einer Potenz des Sagens ermöglicht wird: Der Mensch ist, wie argumentiert, Kind gewesen und immer noch Kind (vgl. KuG 74) – der mit der *infanzia* angedachte Zwischenraum, die Spaltung im Gebrauch von Sprache, ist in Agambens Interpretation jedem menschlichen Sprechakt inhärent. So führt sie auch theologische Sprache dazu, ihr begriffliches Repertoire je neu auszulegen, den semiotischen Bestand je neu semantisch zu bestimmen. Dies indessen muss sie praktizieren: Die Potenz des Sagens zeigt sich im Gebrauch, im Vollzug des sprachphilosophisch konturierten Übergangs. Auf diese Weise kann die Erfahrung der *Kindheit* theologisch als das Dispositiv bestimmt werden, das theologische Begriffe polar in Spannung zu ihrem Gebrauch in einer konkreten Rede versetzt: In dem bleibenden Rest der Potenz des Sagens, die sich messianisch im Akt nicht erschöpft, sondern »im Gebrauch für immer unausgesprochen und unbedeutend nahe beim Wort bleibt« (Zdb 152), könnte dann die Spannung, die Verrückung, lokalisiert werden, in der, mit

---

rem von einer »Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst«, ebd., 148, die er an der positiven Würdigung der jüdischen Messiashoffnung bei gleichzeitiger Erwartung der Wiederkunft Jesu als Messias festmacht, vgl. ebd., 148f.

32 Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk, Nr. 21.

33 Vgl. Henrix, Judentum und Christentum, 146.

34 Vgl. mit Bezug auf die eschatologische Enthüllung Sander, Hans-Joachim: *Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019, 245.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bonhoeffer, Gott »Raum gewinnt«, sich Raum schafft. Dieser Rest einer Potenz auch im Begriff *Messias*, der in der je konkreten Verwendung dieses Zeichens, im Übergang von Sprache zu Rede, bleibt, ist indessen auch das, was die je neue Auslegung des Begriffs zu anderen Zeiten und an anderen Orten potenziell ermöglicht.[35]

Mit dem Rekurs auf die Erfahrung der Kindheit als Spaltung wurde neben dem zeittheoretischen auch der in dieser Untersuchung an mehreren Passagen in Agambens Texten akzentuierte *räumliche* Aspekt abgerufen. Dies führt zur performativen Dimension zurück: Wie weiter oben als These vertreten wurde, nehmen seine Texte – explizit als *Schwelle* (*soglia*) markiert oder implizit – Übergänge von verschiedenen Textträumen vor und spannen, so wurde argumentiert, auch theologische Traditionen und Begriffe in solche Übergängigkeiten ein. Zugleich öffnen sie sich, wie unter anderem mit den Überlegungen zur Rezeption als Entschöpfung oder der Entschöpfung als Rezeption nahegelegt wurde, auf den Gebrauch hin, der von ihnen gemacht werden kann: auf die Räume, die Studium und Spiel mit ihnen und über sie hinaus aufspannen. Vielleicht können dann auch theologische Texte Schwellen bestimmen: Schwellen zunächst in zeittheoretischer Hinsicht, wenn in der Verwendung theologisch traditioneller Begriffe einerseits die Begriffsgeschichte mitklingt und aktualisiert wird und andererseits heilsgeschichtliche Ereignisse je im Jetzt und mit Ausblick auf die erhoffte Zukunft zur Sprache gebracht werden; Schwellen aber auch dann, wenn theologische Texte als *Schrift* auf ein *Leben* vor und mit Gott reflektieren.[36] Diese Schwellen führen je neu in ein Hier und Jetzt, das – mit dem Gedicht von Caproni, das Agamben in seiner Studie *Die Sprache und der Tod* in sprachphilosophischem Zusammenhang zitiert und das Alex Murray überzeugend mit der messianischen Verrückung verglichen hat[37] – als ein Raum erscheint, an den man zurückkehrt, ohne an ihm gewesen zu sein: Denn messianische Hoffnung wirft dann, vielleicht, ein anderes Licht auf ihn.

Aber die Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes führen theologisch noch zu einem weiteren Aspekt: Wenn es bei Agamben, wie zitiert, um eine »rein[e]

35 Theologisch wird die damit angedachte Öffnung oder das *Un-Abschließen* der Begriffe jedoch aus erkenntnistheoretischen Gründen mit der Auslegungsgemeinschaft der Kirche verbunden bleiben, in der die Begriffe entstanden sind. Dies ist für die Frage nach einer möglichen Kriteriologie der Öffnung von Interesse, die weiter oben berührt wurde: Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, dass es nicht so sehr um eine *Offenheit*, sondern jeweils um eine *Öffnung*, gewissermaßen ein *wieder-offen-Sein*, geht. Diese Öffnung müsste theologisch an der Praxis Jesu und seiner Verkündigung Maß nehmen, wie sie in der Schrift bezeugt, in der Tradition überliefert und in der Kirche ausgelegt wird.

36 Hier, nochmals, mit anderer Tendenz als in der vorgeschlagenen Agamben-Interpretation formuliert: In seinen Überlegungen zu den zwei Bünden schreibt Agamben, dass der neue Bund kein »geschriebener Text« sein könne, der er »schließlich aber geworden ist«, Zdb 137; stattdessen sei der neue Bund als »das Leben der messianischen Gemeinschaft selbst«, ebd., zu qualifizieren. Auch hier dürfte die Kritik an der kirchlichen Tradition impliziert sein, diese habe das Messianische als Text, in Dogmen und Gesetzen, fixiert und dadurch verzeichnet. Die vorliegende Untersuchung liest aus theologischer Perspektive leicht anders und fasst das Messianische nicht als Lebensform jenseits von Schrift auf, sondern als messianische Relation auf den geschriebenen Text der kirchlichen Tradition, die theologisch je neu zu bestimmen ist.

37 Vgl. nochmals Murray, Agamben, 19, und SuT 160.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Potenz des Sagens« (Zdb 152) geht, kann damit, theologisch gelesen, auch die Möglichkeit zur Debatte stehen, *überhaupt* ein Reden von Gott, eine Theo-Logie vorzunehmen. Damit rekurriert auch diese Untersuchung nochmals neu auf den Ort, mit dem ihre Argumentation zu Agamben eingesetzt hatte: die Krippe. In der Krippe, so kann jetzt formuliert werden, hat Gott sich in der Geburt des Χριστός in der Profanität, als Kind, ansprechbar gemacht und hat eine Potenz eines Sagens auch über sich ermöglicht; eine Potenz indessen, die sich in keinem Sprechakt erschöpft und immer neue Rede von Gott, neue Sprachen für ihn, ermöglicht und bedingt. Auch die Krippe steht dafür, wie Gott, nochmals mit Bonhoeffer formuliert, »durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt«[38]. Zugleich lassen sich im Bild der Krippe die erwähnten messianischen Spannungserzeuger theologischer Begriffe bündeln, denn eine Theologie von der Krippe her bleibt als adventliche auf die Geburt des Messias ebenso wie seine Wiederkunft bezogen. Aber wenn eine adventliche Theologie ihre eigenen Begriffe unter den Vorbehalt des *hōs mē* stellt, so schwächt die erzeugte spannungsvolle Relativität sie nicht: Sie kann auf diese Weise daran arbeiten, Resonanzräume des Messianischen zu eröffnen. Und sie kann darauf hoffen, dass für die Zeit, die zwischen Geburt und Wiederkunft des Messias bleibt, für jedes Jetzt, von dem aus und für das sie spricht, die Zusage Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung gilt – die seiner Präsenz *bis an der Welt Ende*.

38 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Werke von Giorgio Agamben

Die verwendeten italienischen Originalausgaben sowie englische oder französische Übersetzungen sind im Verzeichnis jeweils ohne eigene Sigle unterhalb der nach dem Titel der deutschen Übersetzung vergebenen Sigle eingeordnet.

AdB: *Archäologie des Befehls*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München: C.H. Beck ^{2}2017, 241-258.

AF: *Das Abenteuer. Der Freund*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Matthes & Seitz 2018.

AZ: *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*. Aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

Stato di eccezione. Homo sacer, *II*, *1*, Turin: Bollati Boringhieri 2003.

B: *Bartleby oder die Kontingenz* gefolgt von *Die absolute Immanenz*. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998.

Bartleby o della contingenza, in: Deleuze, Gilles/Agamben, Giorgio: Bartleby. La formula della creazione, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 45-89.

BdH: *Die Beamten des Himmels. Über Engel*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2007.

BM: *Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben*, in: Vacarme 10 (1999), 4-10, zitiert nach: https://www.vacarme.org/article255.html (Abruf: 29.3.2019).

CH: *Cinema and History: On Jean-Luc Godard*. Translated by John V. Garner and Colin Williamson, in: Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn (Hg.): Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image, New York u.a.: Bloomsbury Academic 2015, 25f.

D: *Was ist ein Dispositiv?* Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Zürich/Berlin: diaphanes 2008.

DR: *Difference and Repetition: On Guy Debord's Films*. Ins Englische übersetzt von Brian Holmes, in: McDonough, Tom (Hg.): Guy Debord and the Situationist International. Texts and Documents, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2004, 313-319.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

EBD: *Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie*. Aus dem Französischen von Tilman Vogt, in: Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel/Brown, Wendy/Nancy, Jean-Luc/Rancière, Jacques/Ross, Kristin/Žižek, Slavoj: Demokratie? Eine Debatte, Berlin: Suhrkamp 2012, 9-12.

EMK: *»Europa muss kollabieren«*, Interview, in: DIE ZEIT 35, 27.8.2015, 39f.

EoP: *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press 1999.

EuF: *Die Erzählung und das Feuer*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2017.

FEC: *For an Ethics of the Cinema*. Translated by John V. Garner and Colin Williamson, in: Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn (Hg.): Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image, New York u.a.: Bloomsbury Academic 2015, 19-24.

FS: *Fallende Schönheit*. Übersetzt von Marianne Schneider, in: Alte Pinakothek München in Zusammenarbeit mit Schirmer/Mosel (Hg.): Cy Twombly in der Alten Pinakothek. Skulpturen 1992-2005, München: Schirmer/Mosel 2006, 13ff.

GdB: *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Matthes & Seitz 2015.

GdK: *Der Gebrauch der Körper*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko und Michael von Killisch-Horn, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2020.

HA: *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo sacer IV.1)*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2012.

HH: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Suhrkamp 2010.

Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, *II*, 2, Vicenza: Neri Pozza 2007.

HS: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Turin: Giulio Einaudi 1995.

Homo sacer. Edizione integrale, Macerata: Quodlibet 2018.

IeM: *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*. Aus dem Italienischen von Marco Dell'Omodarme, Suzanne Doppelt, Daniel Loayza und Gilles A. Tiberghien, Paris: Desclée de Brouwer 2004.

IGA: *Un'idea di Giorgio Agamben. Adriano Sofri intervista Giorgio Agamben (1985)*, zitiert nach: https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985 (Abruf: 29.3.2019).

IL: *L'»Impero latino« contro l'egemonia tedesca* (26.3.2013), zitiert nach: https://voxeurop.eu/it/content/article/3593291-l-impero-latino-contro-l-egemonia-tedesca (Abruf: 25.4.2019).

IP: *Idee der Prosa*. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

Idee der Prosa. Aus dem Italienischen von Dagmar Leupold und Clemens-Carl Härle, München/Wien: Carl Hanser 1987.

Idea della prosa. Nuova edizione illuminata e accresciuta, Macerata: Quodlibet ^{2}2013 (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Idea of Prose. Übersetzt von Michael Sullivan und Sam Whitsitt, Albany, New York: State University of New York Press 1995.

Idée de la prose. Aus dem Italienischen von Gérard Macé, Paris: Christian Bourgois 1998.

KG: *Die kommende Gemeinschaft*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2003.

La comunità che viene, Turin: Bollati Boringhieri 2001, Nachdruck: 2017.

The Coming Community. Übersetzt von Michael Hardt, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press ^{4}2003.

KR: *Kirche und Reich*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2012.

KuG: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia, Turin: Giulio Einaudi ^{2}1979.

MdD: *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*. Aus dem Italienischen von Francesca Raimondi, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2013.

La potenza del pensiero. Saggi e conferenze, Vicenza: Neri Pozza 2005.

MoI: *Der Mensch ohne Inhalt*. Aus dem Italienischen von Anton Schütz, Berlin: Suhrkamp 2012.

L'uomo senza contenuto, Macerata: Quodlibet ^{3}2003 (1994).

MoZ: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Aus dem Italienischen von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: diaphanes ^{2}2006.

Mezzi senza fine. Note sulla politica, Turin: Bollati Boringhieri 1996.

N: *Nymphae*. Herausgegeben und übersetzt von Andreas Hiepko, Berlin: Merve 2005.

NA: *Nacktheiten*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2010.

O: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

L'aperto. L'uomo e l'animale, Turin: Bollati Boringhieri 2002, Nachdruck: 2017.

OD: *Opus Dei. Archäologie des Amts (Homo sacer II.5)*. Aus dem Italienischen von Michael Hack, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2013.

Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, *II*, *5*, Turin: Bollati Boringhieri 2012.

ÖT: *Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas*. Übersetzt von Ulrich Müller-Schöll, in: Witte, Bernd/Ponzi, Mauro (Hg.): Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin: Erich Schmidt Verlag 2005, 20-31.

PJ: *Pilatus und Jesus*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Matthes & Seitz 2014.

Pilato e Gesú, Rom: nottetempo ^{3}2013.

Pilate and Jesus. Translated by Adam Kotsko, Stanford, California: Stanford University Press 2015.

PO: *potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Edited and Translated, With an Introduction, By Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press 1999.

PR: *Profanierungen*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.

Profanazioni, Rom: nottetempo 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

PUL: *Pulcinella oder Belustigung für Kinder in 4 Szenen*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider, München: Schirmer/Mosel 2018.

RL: *Regel und Leben*. Aus dem Italienischen von Caroline Gutberlet, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hg.): Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, Bielefeld: transcript 2010, 15-26.

S: *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*. Aus dem Italienischen von Eva Zwischenbrugger, Zürich/Berlin: diaphanes 2005.

Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Turin: Giulio Einaudi 2011.

SdS: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II.3)*. Aus dem Italienischen von Stefanie Günthner, Berlin: Suhrkamp 2010.

SR: *Signatura rerum. Zur Methode*. Aus dem Italienischen von Anton Schütz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.

STA: *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*. Aus dem Italienischen von Michael Hack, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2016.

SuT: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

TCH: *Thought is the courage of hopelessness: an interview with philosopher Giorgio Agamben*, zitiert nach: https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben (Abruf: 28.3.2019).

UM: *Das unsagbare Mädchen*, in: Agamben, Giorgio/Ferrando, Monica: Das unsagbare Mädchen. Mythos und Mysterium der Kore. Aus dem Italienischen von Michael Hack. Mit Illustrationen von Monica Ferrando, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2012, 7-43.

UV: *Ursprung und Vergessen. Mythisches Sprechen und literarisches Sprechen*, in: Segalen, Victor/Agamben, Giorgio: Tote Stimmen: Maori Musik *gefolgt von* Ursprung und Vergessen. Mythisches Sprechen und literarisches Sprechen. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Maria Zinfert, Berlin: Merve 2006, 58-79.

WAb: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*. Aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

WI: *Wahrheit als Irrsal*, in: Kiesow, Rainer Maria/Schmidgen, Henning (Hg.): Das Irrsal hilft, Berlin: Merve 2004, 7-14.

WiP: *Was ist Philosophie?* Aus dem Italienischen von Stefanie Günthner, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2018.

Zdb: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Turin: Bollati Boringhieri 2000 (Nachdruck: 2018).

The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans. Aus dem Italienischen von Patricia Dailey, Stanford, California: Stanford University Press 2005.

*Le temps qui reste. Un commentaire de l'*Épître aux romains. Aus dem Italienischen von Judith Revel, Paris: Rivages 2000.

ZuB: *Zettel und Bilder*. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider, in: Handke, Peter: Zeichnungen. Mit einem Essay von Giorgio Agamben, München: Schirmer/Mosel 2019, 9-15.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weitere Literatur

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften Band 4. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

— *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{3}1984.

Appel, Kurt: *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2011, 126-147.

— *»Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden«. Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen: V&R unipress 2012, 281-301.

Arendt, Hannah: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Herausgegeben von Ursula Ludz, München: Piper ^{2}2000, 7-19.

Arens, Edmund: *Die Zeit, die kommt. Zu Josef Wohlmuths Eschatologie*, in: ders. (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 222-237.

Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam Verlag 2000.

Arzi, Abraham: *Art. Tikkun Hazot*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hg.): Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 19, Farmington Hills: Thomson Gale 2007, 722f.

Attell, Kevin: *Art. Potentiality/Impotentiality*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 159-162.

Avanessian, Armen: *Metaphysik zur Zeit*, Leipzig: Merve 2018.

Badiou, Alain: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Aus dem Französischen von Heinz Jatho, Zürich/Berlin: diaphanes 2009.

Benjamin, Walter/Scholem, Gershom: *Briefwechsel 1933-1940*. Herausgegeben von Gershom Scholem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Traduzione e introduzione di Renato Solmi, Turin: Giulio Einaudi 1981 (1962).

— *Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978.

— *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 431-508.

— *Das Passagen-Werk*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

— *Eduard Fuchs. Der Sammler und der Historiker*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 465-505.
— *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 409-438.
— *In der Sonne*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 417-420.
— *I »passages« di Parigi. Volume primo*. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni. Übersetzt von Renato Solmi, Antonella Moscati, Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Gianni Carchia, Francesco Porzio, Turin: Giulio Einaudi 2010.
— *Kurze Schatten I*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 368-373.
— *Ombre corte. Scritti 1928-1929*. A cura di Giorgio Agamben, Turin: Einaudi 1993.
— *Scritti 1938-1940*. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni con la collaborazione di Hellmut Riediger (Opere complete VII), Turin: Giulio Einaudi 2006.
— *Theologisch-politisches Fragment*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 203f.
— *Über den Begriff der Geschichte*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 691-704.
— *Über den Begriff der Geschichte*. Herausgegeben von Gérard Raulet, Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Berlin: Suhrkamp 2010.
— *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften I. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 203-430.
— *Zur Kritik der Gewalt*, in: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 179-203.
Blidstein, Gerald J.: *Art. Messiah. Messiah in Rabbinic Thought*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hg.): Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 14, Farmington Hills: Thomson Gale 2007, 112f.
Bloch, Ernst: *Spuren*. Neue erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
Blumenberg, Hans: *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{9}2018.
Böckelmann, Janine: *Der Begriff des Lebens und die Perspektive des Ethischen*, in: dies./Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 131-148.
Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Mit einem Nachwort von Christian Gremmels, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ^{21}2013.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Borsò, Vittoria: *Benjamin – Agamben. Biopolitik und Gesten des Lebens*, in: dies./Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 35-48.

Bovon, François: *The Suspension of Time in Chapter 18 of* Protoevangelium Jacobi, in: ders.: Studies in Early Christianity (WUNT 161), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2003, 226-237.

Bröckling, Ulrich: *Über Kreativität. Ein Brainstorming*, in: Menke, Christoph/Rebentisch, Juliane (Hg.): Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus, Berlin: Kadmos ^{3}2016, 89-97.

Brumlik, Micha: *Postmodern Views of the Founder of Christianity*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 243-253.

Clemens, Justin: *Art. Language*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 116-119.

Colebrook, Claire/Maxwell, Jason: *Agamben*, Malden, Massachusetts: Polity Press 2016.

Cullmann, Oscar: *Kindheitsevangelien. Einleitung, Protoevangelium des Jakobus*, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Studienausgabe, I. Band: Evangelien, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ^{6}1999, 330-338.

Dan, Joseph: *Die Kabbala*. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Wiese, Stuttgart: Reclam Verlag ^{2}2012.

Dausner, René: *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Studien zu Judentum und Christentum, Bd. 31, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.

DeCaroli, Steven: *Art. Paradigm/Example*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 144-147.

Deibl, Jakob Helmut: *Fehl und Wiederkehr der heiligen Namen. Anachronistische Zeitgenossenschaft Hölderlins*, Regensburg: Friedrich Pustet 2018.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Aus dem Französischen von Burkhart Kroeber, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*. Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Berlin: Merve 1994.

— *Bartleby o la formula*, in: ders./Agamben, Giorgio: Bartleby. La formula della creazione, Macerata: Quodlibet 2012 (1993), 7-44.

Dickinson, Colby: *Agamben and Theology*, London/New York: T&T Clark 2011.

Dickinson, Colby/Kotsko, Adam: *Agamben's Coming Philosophy. Finding a New Use for Theology*, London/New York: Rowman & Littlefield 2015.

Dirscherl, Erwin: *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche*, Studien zu Judentum und Christentum, Bd. 26, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Durantaye, Leland de la: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, California: Stanford University Press 2009.

— Homo profanus: *Giorgio Agamben's Profane Philosophy*, in: Boundary 2 35/3 (2008), 27-62.

Dusenbury, David Lloyd: *The Judgment of Pontius Pilate: A Critique of Giorgio Agamben*, in: Journal of Law and Religion 32/2 (2017), 340-365, zitiert nach: https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-law-and-religion/article/judgment-of-pontius-pilate-a-critique-of-giorgio-agamben/213B4E09DF4DB1367A1D62E14A23 5339 (Abruf: 29.3.2019).

Finkelde, Dominik: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien: Turia + Kant 2007.

Fiovoranti, David: *Language, Exception, Messianism. The Thematics of Agamben on Derrida*, in: The Bible and Critical Theory 6/1 (2010), 5.1-5.12.

Flaubert, Gustave: *Drei Geschichten*. Herausgegeben und aus dem Französischen neu übersetzt von Elisabeth Edl, München: dtv Verlagsgesellschaft 2019.

— *Trois Contes*. Préface de Michel Tournier. Édition établie et annotée par Samuel S. de Sacy, Paris: Éditions Gallimard 2007.

Franchi, Stefano: *Passive Politics*, in: Contretemps 5 (2004), 30-41.

Frankemölle, Hubert: *Aspekte der Zeit im Römerbrief des Paulus. Eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens ›Die Zeit, die bleibt‹*, in: Biblische Zeitschrift 54/2 (2010), 179-200.

Friedlander, Eli: *Walter Benjamin. Ein philosophisches Portrait*. Aus dem Englischen von Christa Krüger, München: C.H. Beck 2013.

Gehring, Petra/Hartung, Gerald/Lettow, Susanne: *Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerald Hartung und Susanne Lettow*, zitiert nach: https://www.information-philosophie.de/index.php/de/philo/personal/thphil/?a=1&t=1149&n=2&y=1&c=60 (Abruf: 28.3.2019).

Genette, Gérard: *Die Erzählung*. 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Paderborn: Wilhelm Fink 2010.

Geulen, Eva: *Agambens Politik der Nicht-Beziehung*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 59-69.

— *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

— *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius ^{2}2009.

— *Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt*, in: dies./Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 59-74.

Grisey, Gérard: *Zur Entstehung des Klanges…*, in: Thomas, Ernst (Hg.): Ferienkurse '78 (Darmstädter Beiträge zur Neuen Musik 17), Mainz: Schott 1978, 73-79.

Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn: *Introduction: Giorgio Agamben and the Shape of Cinema to Come*, in: dies. (Hg.): Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image, New York u.a.: Bloomsbury Academic 2015, 1-17.

Hamacher, Werner: *Das Theologisch-politische Fragment*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 175-192.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes & Seitz ^{3}2010.

Hasebrink, Burkhard/Palmer, Nigel F./Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): *›Paradisus anime intelligentis‹. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts*, Tübingen: Niemeyer 2009.

Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?*, in: ders: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1970, Bd. 5, Holzwege, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, 269-320.

— *Zeit und Sein*, in: ders.: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 14, Zur Sache des Denkens. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2007, 3-30.

Heller-Roazen, Daniel: *Editor's Introduction.* »To Read What Was Never Written«, in: Agamben, Giorgio: potentialities. Collected Essays in Philosophy. Edited and Translated, With an Introduction, By Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press 1999, 1-23.

Henrix, Hans Hermann: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer: topos plus ^{2}2008.

Herbst, Ludolf: *Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2010.

Heron, Nicholas: *Art.* Dispositif/*Apparatus*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 59ff.

Hiepko, Andreas: *Möglichkeiten, das Wort* désœuvrement *zu übersetzen*, in: Gronau, Barbara/Lagaay, Alice (Hg.): Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, Bielefeld: transcript 2010, 27-38.

Hillach, Ansgar: *Dialektisches Bild*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 186-229.

Hoff, Gregor Maria: *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: ders.: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2010, 11-24.

— *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer: topos plus 2009.

— *Europa – leicht überarbeitet*, in: ders.: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 256-258.

— *Gott am Ende? Am Ende Gott! Zur Eschatologie der Gottrede im Angesicht des Lagers*, in: ders.: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2010, 273-290.

— *Religionsgespenster. Versuch über den religiösen Schock*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017.

Höhn, Hans-Joachim: *Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens*, in: Appel, Kurt/Metz, Johann Baptist/Tück, Jan-Heiner (Hg.): Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen: V&R unipress 2012, 303-319.

Hollander, Dana: *Messianische Gespenster*, in: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie 11 (2000), 22-42.

Idel, Moshe: *»Torah Hadashah« – Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 175-217.

Kaulen, Heinrich: *Rettung*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 619-664.

Khurana, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 29-44.

— *Leben und sterben lassen. Giorgio Agambens Buch »Homo sacer« und seine Rezeption*, in: Texte zur Kunst 12 (2002), Heft 45, 122-127.

Konersmann, Ralf: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Fischer 1991.

Lemke, Thomas: *Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität*, in: DZPhil 52 (2004) 6, 943-963.

Lichtenberger, Hermann: *Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels*, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 9-20.

Liska, Vivian: *Als ob nicht. Messianismus in Giorgio Agambens Kafka-Lektüren*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 75-89.

— *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit. Arendt, Agamben und Kafka*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 191-206.

— *The Messiah before the Law. Giorgio Agamben, Walter Benjamin and Kafka*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 159-174.

Lucci, Antonio: *Jenseits des Austausches. Die Unterbrechung der Austauschordnung als logische Strategie bei Giorgio Agamben*, in: Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age III (2015), nr. 5: Rethinking Exchange. Itineraries Through Economy, Sociology and Philosophy, edited by Federica Buongiorno and Antonio Lucci, 105-118.

Lüdemann, Susanne: *»Geltung ohne Bedeutung«. Zur Architektonik des Gesetzes bei Franz Kafka und Giorgio Agamben*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 124/4 (2005), 499-519.

Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder.* Der vierte Roman: *Joseph, der Ernährer*. Frankfurt a.M.: S. Fischer ^{12}2004.

Marchart, Oliver: *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 10-28.

Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Maxwell, Jason: *Art. Aesthetics*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 20ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

— *Art. Prose*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 164f.

McQuillan, Colin: *Philosophical Archaeology in Kant, Foucault, and Agamben*, in: Parrhesia 10 (2010), 39-49.

Mein, Georg: *Narrative der Zeugenschaft*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 223-239.

Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Jürgen Krug, Berlin: Insel Verlag ^{8}2016.

— *Bartleby*, in: ders.: Billy Budd, Sailor and other Stories. Selected and Edited with an Introduction by Harold Beaver, London: Penguin Books 1985, 57-99.

Miernowski, Jan: *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden: Brill 1998.

Mills, Catherine: *Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life*, in: Contretemps 5 (2004), 42-62.

Morgenroth, Claas: *Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd: Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 129-155.

Müller Farguell, Roger W.: *Städtebilder, Reisebilder, Denkbilder*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 626-642.

Murray, Alex: *Art. Archaeology*, in: ders./Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 24f.

— *Art. Play*, in: ders./Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 152f.

— *Art. Warburg, Aby*, in: ders./Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 199f.

— *Giorgio Agamben*, London/New York: Routledge 2010.

Neilson, Brett: Potenza Nuda? *Sovereignty, Biopolitics, Capitalism*, in: Contretemps 5 (2004), 63-78.

Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Band I: Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. Herausgegeben von Richard Samuel, München/Wien: Carl Hanser Verlag 1978.

Pangritz, Andreas: *Theologie*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 774-825.

Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn 2001.

Parsley, Connal: *Art. Image*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 100f.

— *Art. Paul*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 148ff.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{3}2009.

Pornschlegel, Clemens: *Die Ausnahme und die Regel. Zur Kritik des Gesetzes bei Brecht und Agamben*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 177-190.

Prozorov, Sergei: *Art. Redemption*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 166ff.

Rahner, Johanna: *Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen*, in: Arens, Edmund (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 46-57.

Rebentisch, Juliane: *Ästhetik der Installation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

Salzani, Carlo: *Art. Coming Community*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 44ff.

— *Art. Inoperative/Deactivation*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 106ff.

Sander, Hans-Joachim: *Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019.

— *Politik aus sprachloser Macht – eine Lebensform ohne Zweck*, in: DZPhil 52 (2004) 4, 654-657.

Sarasin, Philipp: *Agamben – oder doch Foucault?*, in: DZPhil 51 (2003) 1, 348-353.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Herausgegeben von Thomas Buchheim, Hamburg: Felix Meiner 1997.

Schmidt, Sibylle: *Für den Zeugen zeugen. Versuch über Agambens ›Was von Auschwitz bleibt‹*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast-Verlag 2007, 90-106.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot ^{9}2009.

Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Studienausgabe, I. Band: Evangelien, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ^{6}1999.

Schneider, Manfred: *Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 41-58.

— *Vom Versprechen zum Versprechen. Die Abfälle der Moderne*, in: Becker, Andreas/Reither, Saskia/Spies, Christian (Hg.): Reste. Umgang mit einem Randphänomen, Bielefeld: transcript 2005, 59-81.

Scholem, Gershom: *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in: Schäfer, Peter/Smith, Gary (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, 287-295.

— *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

— *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

— *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

— *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975 (2016).
— *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*, in: ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 121-170.
Schössler, Franziska: *Raum und Bild bei Giorgio Agamben. Zur Poetologie seiner politischen Theorie*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, München: Wilhelm Fink 2008, 293-304.
Schöttker, Detlev: *Erinnern*, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.): Benjamins Begriffe. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 260-297.
Schütz, Anton: *Art. Profanation*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): The Agamben Dictionary, Edinburgh: University Press 2011, 163f.
Skrandies, Timo: *Unterwegs in den Passagen-Konvoluten*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 274-284.
Steer, Georg: *Die dominikanische Predigtsammlung ›Paradisus anime intelligentis‹. Überlieferung, Werkform und Textgestalt*, in: Hasebrink, Burkhard/Palmer, Nigel F./Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): ›Paradisus anime intelligentis‹. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts, Tübingen: Niemeyer 2009, 17-68.
Stegemann, Wolfgang: *Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 21-40.
Steiner, Uwe: *Walter Benjamin*, Stuttgart: J.B. Metzler 2004.
Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve 1987.
— *Die politische Theologie des Paulus*. Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, München: Wilhelm Fink Verlag ^{3}2003.
Thomä, Dieter: *Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens ›homo sacer‹ – Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne*, in: DZPhil 52 (2004) 6, 965-984.
Wacker, Bernd/Manemann, Jürgen: *»Politische Theologie«. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs*, in: dies. (Hg.): Politische Theologie – gegengelesen. Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 5, Münster: Lit Verlag 2008, 28-65.
Walser, Robert: *Der Gehülfe*. Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, zehnter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{15}2016.
— *Der Spaziergang*. Prosastücke *und* Kleine Prosa. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, fünfter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{14}2016.
— *Geschwister Tanner*. Roman. Sämtliche Werke in Einzelausgaben, herausgegeben von Jochen Greven, neunter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{11}2015.
Weigel, Sigrid: *Zu Franz Kafka*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 543-557.
Weinberg, Kurt: *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern/München: Francke 1963.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirszubski, Chaïm: *Pic de la Mirandole et la cabale*. Aus dem Englischen und Lateinischen von Jean-Marc Mandosio, Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat 2007.

Witte, Bernd: *Über einige Motive bei Giorgio Agamben*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 23-33.

Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus.* Kritische Edition. Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

Wohlfahrt, Irving: *Die Passagenarbeit*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 251-274.

— *Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins* Theologisch-politischem Fragment, in: Noor, Ashraf/Wohlmuth, Josef (Hg.): ›Jüdische‹ und ›christliche‹ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002, 141-214.

Wohlmuth, Josef: *Eschato-Ästhetik – Eschato-Logik – Eschato-Praxie. Bruch der Totalität – Mysterium der Verwandlung*, in: Arens, Edmund (Hg.): Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (QD 234), Freiburg i.Br.: Herder 2010, 193-221.

— *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996.

— *Theologie als Zeit-Ansage*, Paderborn: Ferdinand Schöningh ^{2}2016.

Wolf, Frieder Otto: *Giorgio Agamben und Walter Benjamin. Eine Rede zur ›Logik der Rettung‹ mit einer Untersuchung zum ›Souveränismus‹*, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.): Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala. Politics, Messianism, Kabbalah, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 89-128.

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religionswissenschaft

Jürgen Manemann

Revolutionäres Christentum

Ein Plädoyer

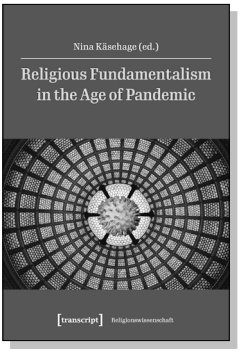
2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1

Volkhard Krech

Die Evolution der Religion

Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)

Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religionswissenschaft

Claudia Gärtner
Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2
E-Book:
PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6

Heinrich Wilhelm Schäfer
Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus
Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.
29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5
E-Book:
PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9

Daniel Bogner, Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.)
Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft
Theologie anders denken mit Bruno Latour

2021, 286 S., kart., 2 Farbabbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5869-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5869-3
EPUB: ISBN 978-3-7328-5869-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839464083 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY