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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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/10.14361/9783839464083-005 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/10.14361/9783839464083-005 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY