

0. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

Flauberts Erzählung referiert intradiegetisch⁵, auf der Ebene der Erzählung, eine Bestimmung des Begriffs *Messias* – möglicherweise die Antwort des Dolmetschers, die den Ausdruck für die beim Festmahl Anwesenden klärt: »So nannten sie einen Befreier, der sollte ihnen die Macht bringen über alle Habe und die Herrschaft über alle Völker. Manch einer behauptete sogar, es müsse mit zweien gerechnet werden. [...] und seit Jahrhunderten erwarteten sie ihn, in jeder Minute«⁶. Ein *Messias* ist nach dieser Bestimmung ein *Befreier*, durchaus mit politisch-herrschaftlicher Konnotation, dessen Erwartung auf eine lange Tradition gründet. Einlinig ist diese Tradition indessen nicht: Auch die Erwartung *zweier* messianischer Figuren wird genannt, eine Auffassung, die auch bei Agamben aufgerufen wird (vgl. unten Kapitel III.1.c.c). In der sich bei Flaubert anschließenden theologischen Diskussion nennen die anwesenden Priester Kriterien zur Identifikation des Messias: So dessen Davidsohnschaft und sein spezifisches Verhältnis zum Gesetz, ein Aspekt, der in dieser Untersuchung ebenfalls zu diskutieren ist (vgl. Kapitel III.1). Beide Bedingungen, so argumentieren die Priester, erfüllt Jesus, der Sohn eines Zimmermanns, der das Gesetz nicht etwa bestätige, sondern *angreife*, nicht.⁷ Für Flauberts Textregie besonders wichtig dürfte das dritte der genannten Kriterien sein: die Erwartung, dass dem Kommen des Messias die Wiederkunft Elias vorausgehen werde – aber ist Elia tot, ist er lediglich verschwunden, ist er auferstanden?⁸

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

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

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

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

7 Vgl. Flaubert, *Drei Geschichten*, 147.

8 Vgl. Flaubert, *Drei Geschichten*, 147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004; aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle KuG und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Das italienische Original wird zitiert in der Ausgabe *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turin: Giulio Einaudi ²1979; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf diese Ausgabe.

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

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

Dass die Krippe unter Rückgriff auf die in einem anderen Text exponierten Begriffe *Fabel* und *Geschichte* interpretiert werden kann, führt zur Frage zurück, ob und wie einzelne Texte anhand der verwendeten Terminologie verbunden werden können, hier konkret: in welchem Maße Begriffe, Motive oder mehrfach verwendete Zitate in Agambens Texten jeweils im Rekurs auf andere Texte mit den gleichen Begriffen, Motiven oder Zitaten gelesen werden können. Diese Untersuchung schlägt methodisch vor, solche Bezüge als textuelle Vektoren zu verstehen. Vom vorliegenden Text aus bieten sie mehrfach dimensionierte Verweisungszusammenhänge an: Verweise *erstens* auf andere Texte Agambens, in denen die entsprechenden Begriffe, Motive oder Zitate in anderen Kontexten und für andere Kontexte gebraucht werden; zum Teil werden die gleichen Begriffe dabei anders verwendet, zum Teil analoge Motive begrifflich anders gefasst. Verweise *zweitens* auf Texte der philosophischen oder – im Fall der Krippe – religiösen Tradition, die Agamben, so die These, gerade durch die Form der von ihm angelegten Verweisungszusammenhänge neu zur Diskussion stellt. Verweise *drittens* auf den Raum, der sich in und mit der Rezeption von Agambens Texten aufspannt und mit dem die Texte in der Performanz ihrer Argumentation rechnen dürften. Die vorliegende Arbeit versucht, diese *Übergängigkeit* zwischen verschiedenen Räumen nachzuzeichnen¹⁴

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

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

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

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

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

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

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

Wie ersichtlich gibt die deutsche Übersetzung sowohl »arresto« (KuG 148/104) als auch »il tempo si è fermato« (KuG 180/133) mit »Stillstand« oder »stillstehen« wieder und suggeriert damit einen terminologischen Zusammenhang, der im italienischen Original lediglich als motivischer Bezug besteht. Folgt man indessen dieser Linie, so dürfte die messianisch angehaltene Zeit, die im Text über die Krippe als Zeit der Geschichte figuriert, in der Dramaturgie von Agambens Buch mit dem messianischen Stillstand der Ereignisse in Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* korrespondieren – und könnte mithin auch das *messianische* Moment in beiden Texten korrelieren.¹⁶ Darüber hinaus ist die Denkfigur des Stillstands als Verweis auf Benjamins Begriff der *Dialektik im Stillstand* deutbar, den Agamben in einem weiteren Text aus *Kindheit und Geschichte* aufruft: Das italienische Original von *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin* (*Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin*) (KuG 153-174/109-127) verwendet Benjamins deutschen Begriff in der Übersetzung »*dialettica immobile*«¹⁷, die nicht direkt auf den messianischen Stillstand (*arresto messianico*) verweist; umso wichtiger dürfte allerdings sein, dass Agamben in seinem im Jahr 2000 publizierten Römerbriefkommentar¹⁸ die »Dialektik im Stillstand« als »*dialettica in arresto*«¹⁹ übersetzt, diesen terminologischen Bezug also herstellt. Der motivischen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Der Mensch ohne Inhalt*. Aus dem Italienischen von Anton Schütz, Berlin: Suhrkamp 2012; aus dieser Ausgabe wird im Folgenden mit der Sigle Mol und Seitenangabe im Fließtext zitiert. Das italienische Original wird zitiert in der Ausgabe *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet³ 2003; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf diese Ausgabe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27 Auch den Begriff der Geste nimmt Agamben an anderer Stelle wieder auf, vgl. z.B. den Aufsatz *Noten zur Geste* (*Note sul gesto*), in: Agamben, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Aus dem Italienischen von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: diaphanes² 2006, 47–56/45–53. *Mittel ohne Zweck* wird im Folgenden mit der Sigle MoZ und Seitenangabe zitiert; Seitenangaben nach dem Schrägstrich verweisen auf *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turin: Bollati Boringhieri 1996. Die Beschreibung der Geste jenseits magisch-divinatorischer Referenzialität und jenseits der Zeichen wird in *Mittel ohne Zweck* weitergeführt: Die Geste erscheint als zweckloses Mittel; sie stellt »Mittel vor, die sich *als solche* dem Bereich der Mittelbarkeit entziehen, ohne dadurch zu Zwecken zu werden«, MoZ 54/51. So zeigt sie die eigene Medialität; darauf ist weiter unten genauer einzugehen. Vgl. zur Zuordnung von Mittel und Zweck Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* als Bezugstext: Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders.: *Gesammelte Schriften II*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 179–203; vgl. zur *Geste* bei Agamben z.B. Colby Dickinsons Aufsatz *Gestures of Text and Violence* bei Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 51–65 und zum Verhältnis von Mittel und Zweck, sprachphilosophisch perspektiviert, Sander, Hans-Joachim: *Politik aus sprachloser Macht – eine Lebensform ohne Zweck*, in: *DZPhil* 52 (2004) 4, 654–657.

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

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

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

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

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

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

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

31 Benjamin, GS II, 203f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

0.3 Zur Begriffsbestimmung des Messianischen

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

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

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

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

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

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

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

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

0.4 Zur rekursiven Methode der Untersuchung

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

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

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

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

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

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

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

42 Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee*, 121.

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

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

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

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

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

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

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

versteht den Messias als eine *Relationsfigur*, deren genaue Beschreibung abhängig vom jeweiligen Kontext ist. Innerhalb einer Tradition und auch in Reflexion auf sie entstanden, hängt der Rekurs auf messianisches Denken jeweils von den konkreten Umständen ab, unter denen der Messias erhofft, erwartet oder identifiziert wird, und kann situationsbedingt je neu aufgelegt werden⁴⁷ – was freilich auch für die vorliegende Untersuchung selbst gilt. Der Begriff *Messias* ist insofern in gewisser Weise *deiktisch* oder *indexikalisch*; er verweist nicht nur auf das, was in einer Situation erwartet oder erhofft wird, sondern auch auf diese Situation selbst, auf die Relation des je Faktischen und des Erhofften, oder auch: des je Faktischen und des messianisch konnotiert Möglichen. Dabei erscheint das Messianische nicht nur formal als Denkfigur einer Relation – und zwar in der doppelten Perspektive einer Relation auf die *Tradition*, der dieser Begriff je entnommen wird, ebenso wie der *Situation*, in der dieser Rekurs stattfindet –, sondern es steht bei Agamben, so die im Folgenden zu begründende These, auch material für eine bestimmte Relation, die als *deaktivierende* oder *entschöpfende* Relation zum Faktischen gefasst werden kann.

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

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

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

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

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

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

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

