

»Alles, was der Fall ist«.

Der Messias als Ereignis überhaupt¹

GIANLUCA SOLLA

I.

»Diese«: eben dieses Demonstrativpronomen, das nichts bedeutet, sondern nur etwas anzeigt, verleiht dem *Hebräerbrief* eine entscheidende Wendung. Lesen wir sein *Exordium* (1, 1-2):

[1] Nachdem er einst vielmals und in verschiedener Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hatte, [2] sprach Gott am Ende dieser Tage [ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων] durch seinen Sohn, den er als Erbe der Welt eingesetzt und durch den er die Welten geschaffen hat.²

Gott spricht: Das ist das Ereignis, welches das Exordium nennt, das Ereignis dieses Wortes und das Wort selbst als Ereignis, und nichts ande-

1. Der folgende Text ist Teil eines weitgreifenderen Versuchs, die messianische Wurzel dessen zu denken, was nie aufgehört hat, uns in Frage zu stellen. Die heutige Vergötterung des Ereignisses zeugt unbewußt von der theologischen Herkunft des Begriffs. Was sie verfehlt, ist aber nichts weniger als die komplexe, d.h. aporetische Gestalt desselben messianischen Ereignisses. – Hier möchte ich vor allem zwei in jüngster Zeit erschienene Bücher nennen, die dem Thema gewidmet sind: Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin 2000, und Riccardo Panattoni: *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di S. Paolo e la questione »teologico-politica«*, Neapel 2001. Daneben sei erinnert an das für die Paulinische »politische Theologie« entscheidende Buch von Jacob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993. Auch wenn ich mich hier hauptsächlich auf den *Hebräerbrief* beziehe, kann dieser Versuch nicht ohne Bezugnahme auf die epochale Bedeutung des *Römerbriefs* statthaben.

2. Bewußt übersetze ich diese Stelle selbst, um den wörtlichen Sinn des Textes besser analysieren zu können. Vgl. *Novum testamentum graece et latine*, London 1963.

res darf mit Recht Ereignis genannt werden, es sei denn in untergeordneter Form. Um sich der Bedeutung der Wendungen »am Ende«, »am Ende dieser Tage«, »in diesen Tagen, die die letzten sind« zu nähern, scheint es sinnvoll, den griechischen Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in Augenschein zu nehmen. Dieser unterscheidet sich gerade und einzig durch das Demonstrativ von dem in der Bibel geläufigeren Ausdruck »das Ende der Tage«.³ Das Pronomen verweist nicht auf einen Tag, an dem alle Tage enden, sondern auf ein Ende, das innerhalb der Tage der Welt wirksam ist. Es handelt sich also nicht einfach um das Ende *der* Zeit, sondern um ein schon erreichtes Ende der Zeit *innerhalb* unserer chronologischen Zeit; also nicht um das Ende als letzter dieser Tage (= ἐπ' ἐσχάτης), sondern um die Tatsache, daß alle Tage – ausgehend vom Ereignis – schon zu Ende sind. Allein das Demonstrativ »diese« hält »das Ende« *in actu* und führt es in die gegenwärtige Zeit, in welcher der Autor und der Empfänger des Briefes leben, in die Zeit, die auch die Gegenwart und die Anwesenheit des ἐσχάτου bedeutet.

Von »*diesem* Ende der Tage« zu sprechen, wäre nicht zutreffend gewesen, denn Gott hat durch seinen Sohn an dem einzigen Ende gesprochen, das es gibt. Dieses Ende muß solange im Verzug bleiben, bis der Messias kommt und das Heil der Welt vollkommen ist. »Diese« verweist auf das »All-tägliche« dieses Ereignisses. Die Präzisierung, die sich durch das Pronomen ergibt, zeugt davon, daß die messianische Zeit schon gekommen ist. Deshalb sind die Anwesenheit des Messias auf Erden und die Anwesenheit dieses *eschaton* zusammen zu denken. Genau in diesem Zusammenhang besteht die Parusie und nicht nur in der bloßen Erwartung des Messias.

All das bezieht sich nicht einfach auf ein kommendes Ende oder auf den Abschluß der Welt. Es handelt sich vielmehr um ein Ende, das nicht nur schon begonnen hat, sondern das sich in jedem Augenblick vollendet, selbst in dem Augenblick, in dem ich spreche. Dieses Ende meint das Ende *von* diesen Tagen, insofern es zugleich *in* diesen Tagen statthat. Die Tage in ihrer Pluralität bedeuten ein jeder für sich *das wirksame Ende*. Das »Jetzt« dieses Endes existiert seit dem Augenblick, da Gott durch seinen Sohn gesprochen hat. Ein Ende also, das sich in diesem Jetzt [*ora*], in jeder Stunde [*ora*] erhält, in jeder Stunde/jedem Jetzt wirksam ist. Die Vollendung ist nicht in der Befreiung von der Zeitdauer, sondern nur – in aporetischer Weise – innerhalb dieser Zeitdauer gegeben.

Hier zeigt sich der doppelte Aspekt, der das Kommen/Ge-

3. Der Ausdruck »das Ende der Tage« (ohne das Pronomen »diese«) findet sich u.a. bei Jesaja 2, 2; Jeremia 23, 20; Jeremia 30, 24; Daniel 10, 14; Daniel 12, 13; Hosea 3, 5; Micha 4, 1.

schehen [*avvento/evento*] desjenigen kennzeichnet, in dem die Christen ihren Messias, »den Gesalbten«, erkennen. Es handelt sich einesteils um eine eschatologische Seite, die auf das Ende der Welt gerichtet und durch die Verheißung des Heils charakterisiert ist, andernteils um eine apokalyptische Seite, die von der Offenbarung des Messias auf der Erde verwirklicht wird und insofern die Erde und ihre Zeit – und mehr noch »diese Tage« und nicht eventuelle Tage eines Jenseits – als den einzigen Ort des Kommens des Messias aufscheinen läßt. Und in der Tat wird der Messias noch einmal hierher wiederkehren. Sein Kommen bestätigt die zentrale Bedeutung, die Unersetzbarkeit der Erde. Notwendig ist es also, daß die Erde bestehen bleibt und mit ihr die Verheißung dieser Wiederkehr. Denn das messianische Geschehen ist in erster Linie ein weltliches Geschehen (*contra* Marcion).

Das Ereignis des Messias bleibt darum bis zu seiner baldigen Wiederkehr suspendiert, ist es doch das eine und das andere Ereignis zugleich, sein erstes Kommen und seine Wiederkehr, die Wirklichkeit seiner »Menschwerdung« und die Verheißung, die Apokalypse und das *eschaton*. Zwar ist er gekommen mit der Absicht, die Menschen vor dem Tod zu retten, aber diese Erlösung wird verschoben auf den Tag seiner Wiederkehr, der auch das Ende der Welt bedeuten wird. In der Zwischenzeit jedoch – in dieser Zeit zwischen den Zeiten, in diesem Riß, der sich in die Zeiten einschreibt und der ja gerade die ganze Zeit dieser Welt bildet – existiert die Welt als der Ort der Ankunft und zugleich der Wiederkehr des Messias weiter. Dieses zweite Kommen hält als ein Kommendes die Offenbarung »offen«; es hält sie offen in der Spannung zwischen der Gültigkeit der Verheißung und ihrer nicht endgültigen Form, insofern das Heil schon mit der Offenbarung gegeben, also vollendet ist. Die Zeit, in der wir leben, bedeutet dann nichts anderes als die sich öffnende Zwischenzeit zwischen der Ankunft des Messias und der Verheißung seiner Wiederkehr, sie ist der Riß dieses Ereignisses im doppelten Sinne des Genitivs. Insofern das Ereignis in seiner Gültigkeit suspendiert wird, schreitet die Zeit dieser Welt fort, als sei nichts geschehen. Im Selbstwiderspruch dieser Zwischenzeit, deren Ende *in actu* ist, läßt sich vielleicht ein messianisches Zeichen erblicken. Denn in der Zwischenzeit herrscht *die Gültigkeit des Endes*: Es gilt das Ende der Welt. Das Ereignis weiht die Welt als Ende ein und das Ende als Welt. Von hier aus kann man keine Welt ohne Ende denken, aber auch kein Ende (als bloßes *eschaton*) ohne Welt. Das Ereignis des Messias, und der Messias als Ereignis, bedeuten nichts anderes als die Einweihung dieses (merk-würdigen) Endes; gerade so, als ob das Ereignis nichts beginnen lasse, als ob es eben nichts einweihe, sondern nur beende: als ob es anfangen zu beenden. Als ob es um nichts anderes gehe als um das *jetzt schon* wirksame Ende.

Trotzdem beendet dieses Ende gar nichts. Es beendet nicht das, wovon es das Ende ist. Es verbleibt in der Welt, in diesen Tagen. Eben

darum kann es nicht mit einem bestimmten Tag, mit einem schon vorgesehenen Datum (wie sonst in der eschatologischen Tradition) gleichgesetzt werden. Es umfaßt vielmehr mehrere Tage, die unbestimmte Pluralität der Tage der Erde. Von hier können wir anfangen, uns dem rätselhaften Zusammenfall des »Endes dieser Tage« und der Präsenz des Messias – seiner Parusie – zu nähern.

In der Endlichkeit der Zeit gibt es jedoch noch Zeit. Sie hält sich offen zwischen der Gewißheit der Offenbarung und dem Abgrund des Kommenden, dessen Sinn nicht greifbar ist. Für den Christen kann die Zeitlichkeit, der er angehört, nur unvollendet sein, eben weil die Figur des Messias ihr vorausgeht und ihr nachfolgt. »Davor« und »danach« erscheint die Zeit durch und seit der Parusie geöffnet in Hinblick auf die Wiederkehr des Messias und an dieser Grenze offen in Hinblick auf den konstitutiven Mangel eines bestimmten Sinnes.

II.

Wenn wir nun aus dieser Perspektive die berühmte Formulierung des *Hebräerbriefts* (10, 37) lesen: »[...] noch eine kurze Zeit, nur eine kurze Zeit, dann wird er kommen, der kommen soll«, so stellen wir fest, daß die Wendung »noch eine kurze Zeit« in diesem Fall nicht einfach ein zeitliches Supplement bedeutet, das sich der »normalen« Zeit hinzufügt. Denn »eine kurze Zeit« meint eben nicht die zukünftige Zeit, die bis zum Ende bleibt, sondern die Zeit dieser Welt, all diese Zeit. Die Zeit ist also im wesentlichen Sinne »kurz«, insofern sie sich zwischen ihrer schon gegebenen Vollendung und ihrem unvollendeten Sein erhält. Sie ist offen für die Verheißung, die die Zeit vollenden wird.

Doch der Messias kommt genau in dieser »kurzen Zeit«. Denn der »Augenblick« ist immer »zusammengezogen«, wie auch Paulus schreibt.⁴ All dies gilt aber nur im widersprüchlichen Sinne, im Sinne einer Zeit, die gleichzeitig zusammengezogen und ausgedehnt ist; ausgedehnt nicht im chronologischen Sinne, sondern weil jeder einzelne Augenblick in der Lage ist, den Messias zu empfangen. Die Ausdehnung betrifft in der Tat die Wiederkehr des Messias, die endgültig die schon vollendete Zeit vollenden wird. Aus dieser Perspektive müßte grundsätzlich die Gegenüberstellung von »linearer«, »christlicher« Zeit und »griechischer« Zeit überdacht werden.

4. 1 Kor. 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος. Die deutsche Einheitsübersetzung »die Zeit ist kurz«, verweist uns noch einmal auf die zitierte Stelle des *Hebräerbriefts*, auch wenn ihr die genaue Bestimmung dieses Paulinischen Ausdrucks abhanden kommt.

III.

Nur deshalb kann Augustinus die Behauptung zum Ausdruck bringen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nichts seien. Nicht, weil sie nichts zählen, sondern weil sie immer von einem radikalen Einschnitt gezeichnet sind, der selbst der Zeit entzogen bleibt. Dieser sich zwischen Apokalypse und *eschaton* eröffnende Zeitraum ist der Ort der Zeugenschaft, die für Augustinus zuerst die Form des Bekenntnisses annimmt. Die Notwendigkeit, die Vollendung der Zeit zu bezeugen, wurzelt hier allein im Bewußtsein, daß in ihr etwas grundsätzlich unvollendet bleibt. Mehr noch, eine Zeugenschaft solcher Art kann abgelegt werden, eben weil etwas unvollendet bleibt. Man ist dazu aufgerufen, vom Ereignis als Vollendung zu zeugen, einzig in dem Bewußtsein des Endlichen; d.h., daß diese Vollendung, um so zu sein, zugleich auf das Unvollendete verweisen muß und mithin auf ihr eigenes Verfehlen (ital. *fallimento*, s.u.). Hinzu kommt, daß die notwendige Zeugenschaft nur stattfinden kann in der Anerkennung der Tatsache, daß es keinen Zeugen gibt, denn das Ereignis des Messias unterbricht ja gerade die Kontinuität der Zeit und also auch die Kontinuität der Sprache. Genau darum *zögert* Augustinus beim Bekenntnis. Seine Sprache zögert, als schäme er sich vor Gott, vor sich selbst, möglicherweise auch angesichts seiner *Verspätung*; als fehle ihm, dem Experten in Sachen Rhetorik, plötzlich die Sprache. Auch darum scheint das Bekenntnis (*confessio*) nie vollkommen, eben als Zeugnis von der Unvollkommenheit der Zeit. Unvollkommen bleibt auch die Bekehrung (*conversio*). Sie hat stattgefunden, aber wesentlich in unvollendeter Weise. Das Bekenntnis besteht gerade in einer solchen Geste, die Unvollkommenheit in sich aufzunehmen, die kein Sagen je in der Lage sein wird zu erfüllen. Hier verläuft die Zeit als Schwelle, die jeden einzelnen in seiner Singularität durchquert und befragt.

IV.

In dieser Konstellation geht es nicht einfach um die viel kommentierte Spannung zwischen »schon« und »noch nicht«. Denn es existiert weder ein »schon«, das nicht schon vom »noch nicht« getroffen, noch ein »noch nicht«, das nicht schon von seinem »schon« bewohnt wird. Der Messias vollendet die Zeit, doch zugleich scheint diese Vollendung nur als Verheißung auf. Sie findet nur im Gegensatz zwischen dem Überleben der Welt mitsamt ihrem Unheil und Übel und der Erlösung statt, die schon durch die Offenbarung gegeben wurde.⁵

5. Eine *ekklesia* besteht z.B. genau in der Zeugenschaft dieses wirksamen

V.

Kehren wir noch einmal an den Anfang zurück, zum *Exordium* des *Hebräerbriefts*. Das Ereignis ist doppelt, und doppelt ist auch sein Wunder. Jemand hat gesprochen, und mit diesem Wort hat eine neue Zeit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων begonnen. Das *eschaton* ist nicht mehr nur ein kommender Zeitpunkt, sondern eine gegenwärtige Zeit – hier und jetzt –, die aber die Bedeutung des Hier und Jetzt radikal verändert. Dieses Ereignis als Ereignis des Endes kennzeichnet unsere ganze Tradition als eschatologische Tradition. (Hier müßte man länger über den Zusammenhang nachdenken, daß das Ende eine eigene Tradition hat und daß die Tradition die Tradition eines Endes ist.⁶) Das Ende hat schon stattgefunden, und doch reicht diese Vollendung nicht aus. Der Messias muß noch kommen, noch einmal, ein zweites Mal. Der Sinn des Heils, der für die Christen in der Gegenwart statthat (in der Gegenwart der *parusia*), erweist sich als suspendiert, auf eine kommende Zeit verschoben: auf die kommende Zeit ihrer Ohnmacht.

VI.

Zwischen Zukunft und Gegenwart, zwischen Parusie und Verheißung scheint diese Zeit sich nicht entscheiden zu können. Im *Exordium* des *Hebräerbrieftes* entdecken wir eine weitere Schwierigkeit. Gott hat in der Tat schon früher gesprochen und zwar »einst vielmals und in verschiedener Weise« durch die Propheten. Dem Ereignis des Messias (der »Inkarnation«) geht das Ereignis dieses vielfachen Sprechens voraus. Das Ereignis scheint sich in der ganzen möglichen Ausdehnung der Zeit zu äußern, durch die Gegenwart, die Zukunft, aber auch durch die Vergangenheit. Es handelt sich hier um eine doppelte Vergangenheit: »Gott sprach durch seinen Sohn«, aber auch »Gott sprach durch die Propheten«, auf eben die sich der Akt der Zeugenschaft bezieht. Die Vergangenheitsform, die der Autor des *Hebräerbrieftes* verwendet, zeigt die Verspätung an, die jede Zeugenschaft kennzeichnet. Einerseits ist jede Zeugenschaft, jedes Bekenntnis, wie z.B. auch das Schreiben des Autors des *Hebräerbrieftes*, von einer gewissen Verspätung ge-

Widerspruches. Die Zeugenschaft hat also immer einen politisch-theologischen Charakter, auch wenn dieser meistens ausgeblendet wird. In diesem Sinne wohnt dem Ereignis des Messias nicht nur eine zeitliche Aporie inne, sondern immer auch eine räumliche und institutionelle. Ich kann hier leider diesen Aspekt nicht weitergehend analysieren.

6. Aus dieser Perspektive wäre es lohnenswert, einmal Hans Urs von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele* (1937), Freiburg 1998, und Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie* (1947), München 1991, mit- und gegeneinander zu lesen.

zeichnet. Diese Verspätung ist der Beweis dafür, daß wir in der chronologischen Zeit leben (und mithin in der Zeit der Schuld). *Andererseits* gibt es vom apokalyptischen Standpunkt her gesehen eigentlich keine Verspätung, denn wir sind immer Zeitgenossen der Ankunft des Messias (Kierkegaard ist zweifelsohne der Denker dieser differierten Zeitgenossenschaft). In diesem Sinne bedeutet die Zeugenschaft des Ereignisses nicht einfach seine Repräsentation, auch wenn sie diese nie ausschließt. Sie ist vielmehr die Art und Weise, in der das Ereignis sich selbst darbietet.

Im Exordium des *Hebräerbriefes* steht nun die Rolle der Propheten (also des Volkes Israel) in der Geschichte dieses Ereignisses, der Inkarnation des Messias, auf dem Spiel. Die Propheten stellen ihrerseits ein Ereignis dar, das einerseits ein *anderes* (und zweifelsohne ein ganz anderes), andererseits *dasselbe* Ereignis ist. Sie repräsentieren die Gegenwart der Tradition, die unvergeßliche (und darum historisch verdrängte und vergessene) Herkunft des Ereignisses, sie repräsentieren sozusagen das Vergangene in der Vergangenheit. Wohl bemerkt gelten diese Zeiten im eschatologischen Sinne nicht nur als historische Zeiten, sondern vielmehr als Zeiten von etwas, das heute immer noch und immer wirksam ist. Im Ausdruck »diese Tage« zeigt das Pronomen »diese« an, daß das messianische Zeitalter *schon* hier, *schon* vollkommen ist. Die Entsprechung von »schon« und »diese Tage« zeugt gerade davon, daß der Inhalt der »alten« Offenbarung, die durch die Propheten stattgefunden hat, gültig bleibt. Im Zusammenfall dieser verschiedenen Zeitaspekte drückt sich die theologische Unmöglichkeit aus, die Auserwählung Israels jemals zu widerrufen. Das *einmalige* Ereignis, das Ereignis des Messias, zieht die Notwendigkeit eines anderen Ereignisses nach sich, das nicht nur ein bloß anderes Ereignis, sondern in seinem Wirken die Koinzidenz seiner Einmaligkeit und seiner Wiederholung bildet. Die Parusie ist genau die Zeit dieser Öffnung, der Bruch der Zeit innerhalb der Zeiten.

Diese Verschränkung der Zeiten erinnert in gewisser Weise an die in den romanischen Sprachen geläufige Wendung »wird gewesen sein [*sarà stato*]« des zweiten Futurs [*futuro anteriore*]. Das »Schon« und das »Kommende« bringen in dieser Verschränkung ein Bild der Vergangenheit hervor, das in sich ein Zeichen trägt, das es an die Erlösung bindet. Und sie bringen zugleich ein Bild der Zukunft hervor, das den rein chronologischen Sinn des Futurs sprengt und das Ereignis auf seine dieser Zukunft innewohnende, irreduzible Vorzeitigkeit und mithin auf den unsicheren Charakter des Kommenden verweist. In diesem Sinne ist das Ereignis nicht einfach neu und die Bestimmung des Ereignisses als zeitliche Neuheit nicht adäquat. (Selbst für die Christen kann der Messias nicht neu sein, er ist im Gegenteil alt, weil Israel schon immer auf ihn wartet.) Sicherlich, das Ereignis wird durch nichts vorbereitet, seine Bedingung ist die unerwartete Überraschung, der

plötzliche Einbruch oder auch die einfache Enttäuschung, jedenfalls immer etwas, auf das man nicht vorbereitet ist, auch wenn Gott schon einmal – »einst« – gesprochen hat. In diesem zugegebenermaßen aporetischen Sinne könnte man sagen, daß das Ereignis eine Tradition hat. Und mehr noch: daß es keine andere Tradition als diejenige des Ereignisses gibt, d.h. der Unterbrechung, die es bedeutet. Diese Tradition erweist sich einzig als Wiederholung des Unwiederholbaren, als Einschreibung des Unvordenklichen in die Geschichtlichkeit und dadurch in die Erinnerung. Wir sehen uns dieser Zeit gegenüber und mehr noch: Wir befinden uns *in* ihr, wir sind Teil von ihr, ob wir wollen oder nicht, und die Gewalt dieser Zugehörigkeit ist genau das, was das Wort »Kultur« umschließt und zugleich versteckt. Der klassische »Name« für diese Erfahrung ist das »Bündnis« zwischen dem auserwählten Volk und seinem Gott. In diesem Sinne fällt ein Ereignis nie in eine Leere (eine politische, religiöse, philosophische, institutionelle Leere), sondern immer in eine Zeit/in einen Ort, die/der schon besetzt, von Sinn erfüllt ist, ja vielleicht sogar voll von Sinn ist bis zum Überlaufen.⁷

Das zweite Futur (auch Vorzukunft genannt) trägt eine doppelte Bewegung *zugleich* in sich, in Richtung Vergangenheit und in Richtung Zukunft. Es geht der Gegenwart voraus, die es betrifft, aber zugleich kündigt es etwas an, das kommend bleibt. Die Vorzukunft verweist auf das Kommende von etwas, das sich einst ereignet hat, aber auch auf die Vergangenheit von etwas, dessen Ankunft bald erwartet wird. Und sie verweist nicht auf zwei getrennte Ereignisse, im Sinne zwei voneinander geschiedener Momente, sondern auf ihre notwendige Zusammengehörigkeit. Das heißt, daß es weder ein Ereignis ohne den Abgrund, das Unwissen, die Unsicherheit seines Kommens, noch ein Ereignis in der reinen zeitlichen Neuheit, als *novum*, gibt. Die Vorzukunft ist zusammengenommen *die Vergangenheit einer Zukunft und die Zukunft einer Vergangenheit*. Sie drückt eine Aktion aus, die klar vor einer anderen stattgefunden hat und wiederum im Futur ausgedrückt wird, aber zugleich bezieht sie sich immer auf ein zukünftiges Kommen von etwas, das schon da war.⁸ Sie ist die Zukunft von etwas Vollendetem (und diese Vollendung wird durch das Partizip Perfekt ausgedrückt), aber sie ist auch die Vergangenheit (also das vollendete Sein) von et-

7. Vgl. als Gegenthese dagegen die »gnostische« Aussage von Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, der zufolge das Ereignis »aus Nichts und von keinem Ort komme, sich nicht herleite, sondern immer *passiere* – *Schöpfung sei*«.

8. Dies liegt darin begründet, daß »in eine strukturdominante Futurklammer eine Perfektklammer inkorporiert ist«, wie es Harald Weinrich: *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Frankfurt/Main 1964, ausgedrückt hat.

was, das kommend bleibt.⁹ In diesem Sinne gilt: Sie ist *weder* nur Vergangenheit *noch* nur Zukunft. Und somit kann eben gerade nicht im chronologischen Futur (eines eschatologischen Wartens) der Modus (oder der »Sinn«, die Richtung) der Eröffnung der messianischen Zeit liegen. Zugleich aber äußert sich der *Modus* dieser Öffnung nur im *Tempus* des Futurs. Möglicherweise drückt sich dieser Widerspruch im perfektiven und zugleich imperfektiven Aspekt der Vorzukunft aus.

Können wir nach all dem sagen: »*Der Messias* wird gewesen sein«? Diese Affirmation müßte zugleich in der Lage sein, ihren affirmativen Charakter (die Gewißheit, daß der Messias kommt) zurückzunehmen, um auf ein reales Ereignis zu antworten, dessen Sinn sich nie vollständig darbietet. Im deutschen *werden* schwingt vielleicht etwas davon mit, insofern es mehr einen Modus der Ungewißheit, der sich nie auf eine bloße Möglichkeit reduzieren läßt, als ein Tempus meint. Wie also kann die Realität des messianischen Ereignisses ausgedrückt werden, ohne daß es sich dabei gleichsam auflöst? Und wie kann man vermeiden, eine reine Koinzidenz zwischen den sprachlichen Möglichkeiten (z.B. den Modi und Tempi des Verbs) und dem Ereignis des Messias zu behaupten? Liegt nicht in der Abweichung zwischen sprachlicher Repräsentation und dem von ihr nicht Gesagten, genau in diesem Moment der Scham in der Sprache (im Zögern des Augustinus), die Chance jedes Sagens?

Hier beginnt sich die Figur einer Erlösung abzuzeichnen, die sich nicht nur auf die Zukunft, sondern auf jeden Augenblick bezieht, in dem der Messias »aufblitzen« kann. Sie verweist auf das Kommende jeden Augenblicks, auf die Tatsache, daß jeder Augenblick, auch der vergangene, für das Ereignis, für den Messias offen ist.

Es ist schon passiert, was sich ereignen soll. Das heißt soviel wie, daß das Ereignis nicht unbedingt in der Zukunft stattfinden wird, sondern vielleicht auch in der Vergangenheit. Deshalb kann eine solche Erlösung selbst die Vergangenheit, das Unerlöste an sich, nicht unerlöst lassen. Nur hier findet sich der Sinn eines antiken Bildes aufbewahrt, das noch weit vor dem Christentum selbst liegt: der Sinn des Bildes von der Auferstehung der Toten.

VII.

Dieses zeitliche Rätsel ist, genau besehen, dasjenige, vor dem sowohl Paulus als auch der Autor des *Hebräerbriefts* stehen. Einerseits ist die

9. Meine Analyse stützt sich auf die grammatologischen Beobachtungen von Pier Marco Bertinetto: Tempo, aspetto e azione nel verbo italiano. Il sistema dell'indicativo, Florenz 1986.

»Vollendung der Zeiten« schon mit der Menschwerdung des Messias erreicht, andererseits jedoch ist diese Vollendung nur im Sinne ihres »Verfehlens« [*fallimento*] gegeben, durch den Tod des Messias, die verfehlte Anerkennung durch das auserwählte Volk (seine Verurteilung durch das Gesetz, nach dem Ausdruck von Taubes) und somit die Verschiebung der Erlösung der Welt auf einen kommenden Tag. In der Tat fügt sich die messianische Zeit in die chronologische Zeit ein, insofern sie letztere revolutioniert. Aber es ist auch wahr, daß die chronologische Zeit ihre Gültigkeit angesichts der messianischen Zeit bewahrt, denn im wesentlichen ist in der Zeit immer der Tod am Werk, und also ist die Zeit, die Zeit des Lebens immer Zeit des Todes. Es ist der Tod am Werk in der Zeit, mit der Zeit, und insofern tötet die Zeit.

Sind wir heute in der Lage, diese Gleichzeitigkeit von Erlösung und Verfehlen [*fallimento*] und damit etwas wie das Ereignis des Messias jenseits jeder Teleologie zu denken? Um uns dieser Schwierigkeit zu nähern, gehe ich einen Schritt zurück zum Titel dieses Textes *Alles, was der Fall ist*. Neben dem Wort »Ereignis« [it. *evento*, lat. *eventus*, abgeleitet von *evenire* – herauskommen, statthaben] und neben dem Wort »Ankunft« [it. *avvento*, lat. *adventus*], das man gewöhnlich mit dem Messias in Verbindung bringt, scheint das Wort »Fall«, der Fall dieses »Falls«, entscheidend, um noch etwas mehr über den im Ereignis geborgenen Messias zu erfahren. »Fall« erinnert an den Sturz, hier nicht so sehr im Sinne des Sündenfalls, sondern vielmehr im Sinne eines plötzlichen vertikalen Falls auf die Erde aus einer unbestimmten und unbestimmbaren Region, die Blanchot einmal »*le très-haut*«, »das Höchste«, genannt hat.¹⁰ Der Fall ist das, was aus einer bestimmten Entfernung, aus einer schwindelerregenden Höhe herabfällt und »am Ende dieser Tage« weiterhin fällt – ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων. »Fall« bedeutet hier den Kontext, die Situation, die Angelegenheit, aber zugleich etwas, das den Kontext sprengt: nach außen – im Sinne des *evenire* des *e-ventus*, dem wir aus-gesetzt sind.

Falls das Wort »Fall« in der Lage wäre, das Ereignis des Messias anzuzeigen, würde es die gesamte semantische Spannweite des Wortes entfalten und somit auch einen ganz anderen Begriff ins Spiel bringen, der zunächst nichts mit dem Messias als Ereignis zu tun zu haben scheint: den Zufall. Jenseits der Vorstellung der bloßen Kasualität möge man die Vorstellung von etwas lesen, das einem zu-fällt, also von etwas, das einen betrifft. Etwas, das zustößt, ist immer etwas, das zu-fällt, das in das Leben fällt, das überfällt, das in Frage stellt und einen jeden in seiner Singularität berührt. Sicherlich ist das Ereignis zufällig, insofern es nicht gewöhnlich, sondern vielmehr unvorhersehbar und unerwartet ist. Nötig scheint mir, daß man einmal länger darüber

nachdenkt, daß dieser Fall, dieser bloße Fall sich nicht von der Semantik des Schicksals (also der chrono-logischen Prädestination) her verstehen läßt. Zugleich aber bildet genau dieser Fall des Messias innerhalb der christlichen Tradition unser ganzes »Schicksal«.

Schon weiter oben habe ich darauf hingewiesen, daß dieser Fall auch ein Verfehlen [*fallimento*] ist (d.h. auch ein Verfall, ein Zerfall oder Ausfall). Der Zusammenhang zwischen zwei scheinbar so unterschiedlichen Gesten läßt sich auch in der gemeinsamen Wurzel des deutschen »Fall« und des italienischen »*fallimento*«, im griechischen Verb *σφάλλω* (»fallen lassen«; ahd. *fal*, *falles*) und vielleicht auch im lateinischen Verb **fallere* (vulg. *fallire*), erkennen.¹¹ Darüber hinaus wird dieser Zusammenhang durch das provenzalische *falhir* bezeugt, das neben seiner geläufigeren Bedeutung von *versagen*, *im Stich lassen*, *nicht erreichen*, *aufhören*, *fehl gehen* auch die Bedeutung von *müssen* – »*morir me fahl*« – aufrechterhält, die sich dann im französischen »*il faut* (*falloir*)« durchsetzt, wo das Fehlende als das Notwendige erscheint.¹²

Dem Ereignis sind zwei Aspekte eigen, einerseits das Verfehlen [*fallimento*], die Tatsache, daß das Ereignis einmal fehlgegangen ist, jetzt fehlgeht und vielleicht auch zukünftig fehlgehen wird, andererseits die Sicherheit, daß das Ereignis stattgefunden hat und die Erlösung bedeutet. Dem Ereignis sind zugleich das Verfehlen und seine Realität eigen, die Wirklichkeit und der Mangel. Im »exemplarischen« Fall, den die Ankunft des Messias darstellt, in diesem unerwarteten und unvorhersehbaren Ereignis, ist die Zeit der Welt – d.h. die Zeit des Todes – nicht durch die Erlösung aufgehoben. Als Jesus sich gegen seinen Tod auflehnt, erkennt er, der *christos*, seine vollkommene Niederlage, sein Verfehlen an. Er muß in seinem Ereignis den Entzug des Sinns anerkennen.

Sind wir heute überhaupt in der Lage, den merkwürdigen Zusammenfall von Erfüllung und Unvollendung, von Erlösung und Verfall (im Sinne eines andauernden Verfalls, und nicht im Sinne der bloßen Zerstörung) zu denken? Ist man in der Lage, in der Unvollkommenheit der Zeit von ihrer Vollendung und in der Vollendung von ihrer Unvollkommenheit zu zeugen, blitzt vielleicht in dieser Subversion ein messianisches Zeichen auf. Doch dazu gehört, im Verfehlen das eigentliche Zeichen des Ereignisses lesen zu können, die Tatsache, daß die Welt in

11. Der Zusammenfall von Ereignis und Verfall wird auch von den Gebrüdern Grimm deutlich angezeigt. »Fall« wird in ihrem *Wörterbuch der deutschen Sprache* mit »*casus*, *lapsus*, *ruina*« in Verbindung gebracht, »fallen« von »*cadere*, *labi ruere* [...]« abgeleitet. »*Ruina*«, »Verfall« wohnen diesem Gedankenkomplex von »fallen«, »sich ereignen« und »verfallen« also immer schon inne.

12. Man bedenke dabei, daß das deutsche »fehlen« genau die Abwesenheit als Mangel und zugleich als Not bezeichnet.

ihrem Verfall schon erlöst und zugleich unerlösbar ist – sie ist weder zu retten noch je verloren.

Aus dem Italienischen von Judith Kasper

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Turin 2000.
- Balthasar, Hans Urs von:** Apokalypse der deutschen Seele (1937), Freiburg 1998.
- Bertinetto, Pier Marco:** Tempo, aspetto e azione nel verbo italiano. Il sistema dell'indicativo, Florenz 1986.
- Black, David:** Hebrews 1, 1-4: A Study in Discourse Analysis, in: Westminster Theological Journal 49 (1987), S. 174-194.
- Blanchot, Maurice:** Le Très-Haut, Paris 1948.
- Castoriadis, Cornelius:** L'institution imaginaire de la société, Paris 1975.
- Delitzsch, Franz:** Kommentar zum Hebräerbrieff (1857), Giessen 1989.
- Garuti, Paolo:** Alle origini dell'omiletica cristiana. La Lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica, Jerusalem 1995.
- Lindars, Barnabas:** The Theology of the Letter to the Hebrews, Cambridge 1991.
- Novum testamentum graece et latine,** London 1963.
- Nuovo testamento, greco, latino, italiano,** Cinisello Balsamo 1998.
- Panattoni, Riccardo:** Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di S. Paolo e la questione »teologico-politica«, Neapel 2001.
- Rissi, Matthias:** Die Theologie des Hebräerbrieffs, Tübingen 1987.
- Taubes, Jacob:** Abendländische Eschatologie (1947), München 1991.
- Die Politische Theologie des Paulus, München 1993.
- Überlacker, Walter:** Der Hebräerbrieff als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1-2 und 13, 22-25), Stockholm 1989.
- Vanhoye, Albert:** La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, Paris 1976.
- Weinrich, Harald:** Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Frankfurt/Main 1964.

