

IV. Engführung: Zur Erfahrung des Wortes

Die Überlegungen im letzten Abschnitt des vorigen Kapitels haben von der Untätigkeit als »messianische[r] Tätigkeit par excellence« (HH 297) zur Denkfigur einer Deaktivierung der kommunikativen Funktion von Sprache geführt: Messianischer und sprachphilosophischer Diskurs können anhand der Begriffe der Deaktivierung und der Untätigkeit in Relation zueinander gesetzt werden. Auch gegen Ende seines Römerbriefkommentars verbindet Agamben die Untersuchung der paulinischen Briefe mit sprachphilosophischen Überlegungen und entwickelt das Messianische als eine *Erfahrung des Wortes* (vgl. Zdb 151). Diese Formulierung leitet die zu Beginn der vorliegenden Untersuchung zitierte Begriffsbestimmung des Messianischen ein, sodass anhand der messianischen Erfahrung des Wortes die verschiedenen thematischen Linien dieser Untersuchung im Sinne einer Coda enggeführt werden können. Eine bestimmte Erfahrung des Wortes wird auch gegen Ende von Agambens *Archäologie des Eides* beschrieben, die unter dem Haupttitel *Das Sakrament der Sprache* acht Jahre nach dem Römerbriefkommentar publiziert wurde, markiert dort aber den Anfang der *Philosophie* (vgl. SdS 90). Wie der Begriff der Erfordernis als messianische Modalität entwickelt werden und zugleich Antwort auf die Frage *Was ist Philosophie?* geben kann (vgl. Zdb 50, WiP 51-61 und Kapitel II.4), so steht auch die *Erfahrung des Wortes* für eine Übergängigkeit verschiedener Kontexte. Zudem erlauben die Überlegungen im Folgenden, einen Begriff an Agambens Texten zu präzisieren, der in dieser Untersuchung bisher heuristisch verwendet wurde: den Begriff des *Performativen*.

IV.1 Zur messianischen Erfahrung des Wortes

In seiner Untersuchung des paulinischen Glaubensbegriffs vertritt Agamben die These, dass der messianische Glaube »bei Paulus zuallererst eine Erfahrung des Wortes ist« (*innanzi tutto un'esperienza della parola*) (Zdb 144/120).¹ Diese Erfahrung ist, so präzisiert

1 Vgl. in anderem Zusammenhang die Formulierung bereits in *Die Idee der Sprache* von 1984: »Die Dreieinigkeit Gottes [...] bezeugt die neuartige Erfahrung des Wortes, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Sie sagt, um Wittgensteins Terminologie zu verwenden, nichts darüber, wie

Agamben, nicht etwa als Erfahrung eines bestimmten *Inhalts* zu verstehen, sodass mit ihr ein Begriffsgehalt oder das Zutreffen einer bestimmten Referenz zur Debatte stünden. Analog argumentiert er, dass die Formulierung *Iēsoús christós* bei Paulus nicht als informative Aussage über die Person Jesus verstanden werden könne – so als würde Jesus die Kriterien dafür erfüllen, dass der Gehalt des Begriffs *christós* korrekterweise von ihm ausgesagt werden könnte (vgl. Zdb 143). Vielmehr handle es sich um einen *Nominalsatz* – und Paulus, der diesen Nominalsatz verwendet, »weiß nicht, daß Jesus der Messias ist, er kennt nur *Jesus Messias*« (Zdb 142, Hervorhebungen im Original).² Die Erfahrung, die Agamben diesem paulinischen Nominalsatz abliest, legt er sprachphilosophisch auf eine spezielle Erfahrung des Wortes hin aus: Während es im Nominalsatz *Iēsoús christós* nicht um die Wahrheit einer Aussage im informativen oder kommunikativen Sinn gehe, so sei umgekehrt auch keine völlige Offenheit oder Bedeutungslosigkeit der Sprache, kein Verzicht auf jegliches Verständnis gemeint (vgl. Zdb 144). Auch hier denkt Agamben in der Folge ein Drittes, das er mit Bezug auf Röm 10,9f als eine Erfahrung des *Aussprechens* des Wortes des Glaubens, als einen bestimmten Modus des Performativen, entwickelt (vgl. Zdb 145):³

»Weder Glossolalie ohne Bedeutung noch einfach referentielles Wort: Vielmehr erwirkt das Wort des Glaubens seinen Sinn durch sein eigenes Ausgesprochenwerden (*effettua il suo senso attraverso il suo stesso esser proferita*). Wir müssen hier an so etwas wie eine performative Wirkung im Wort des Glaubens denken (*qualcosa come un'efficacia performativa della parola della fede*), die im Aussprechen selbst in der Nähe von Mund und Herzen realisiert wird« (Zdb 146/122).

Diese spezifische *performative Wirkung* (*efficacia performativa*) präzisiert Agamben anhand zweier Überlegungen, die er ebenfalls in anderen Schriften ohne explizit messianischen

die Welt ist; sie offenbart vielmehr, dass die Welt ist, dass Sprache ist«, MdD 29. Der Verweis auf Wittgenstein bezieht sich auf Satz 6.44 des *Tractatus*, vgl. als Kommentar dazu KG 81-100 sowie oben Kapitel II.2.f.

- 2 Vgl. bei Zdb 143 die Überlegungen zum Nominalsatz, in dem das Verb *sein* weder als existenzielle Setzung noch als essenzielle Prädikation, sondern gar nicht verwendet wird. Der Nominalsatz stellt für Agamben ein Drittes dar, das nicht auf die Differenz von Essenz und Existenz zurückgeführt werden könne: So »ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz«, Zdb 143. Die sprachtheoretischen Überlegungen werden damit ontologisch gedeutet und zielen auf eine Erfahrung des Seins. Vgl. auch die Thesen zur beliebigen Singularität, die binären Unterscheidungen ebenfalls entgeht: Beliebige Singularitäten stünden, wie oben skizziert, als *Beispiele* jenseits der Differenz von universal und partikular, vgl. KG 15, und ihr Sein sei, »anders als es die grundlegende Unterscheidung der abendländischen Ontologie verlangt, weder Essenz noch Existenz«, KG 31, vgl. oben Kapitel II.2.c. Auch hier wird ein Drittes gedacht, das die binäre Opposition nicht auflöst, sondern einen Zwischenraum eröffnet, keinen dialektischen Prozess inauguriert, sondern die Dialektik in Stillstand versetzt.
- 3 Vgl. ähnlich bereits die Formulierung: »Die Verkündigung ist kein in sich leerer *logos*, der nachträglich geglaubt und überprüft werden kann. Sie entsteht – *egenēthē* – im Glauben dessen, der sie verkündet, der sie hört und der nur in ihr lebt. [...] Hier scheint sich der Apostel gleichsam dem Bewußtsein einer spezifischen performativen Macht anzunähern, die der Verheißung implizit ist«, Zdb 104.

Bezug entwickelt. Zunächst interpretiert er Austins Begriff des Performativen⁴, indem er eine Sistierung der denotativen Funktion der Sprache bei der Verwendung eines Performativs geltend macht: Ein performativer Sprechakt bestehe, so Agambens Referat, aus einem *Performativ* – wie etwa »ich schwöre« – und einem *dictum*, das dem Performativ üblicherweise folgt und das angibt, worauf sich beispielsweise der Schwur bezieht (vgl. Zdb 148). Der entscheidende Punkt in Agambens Interpretation besteht in der These, dass das *dictum* dann, wenn es in einen performativen Sprechakt eingebunden werde, seine konstative oder denotative Funktion verliere: Werde die Aussage *Gestern war ich in Rom* in der Form *Ich schwöre, dass ich gestern in Rom war* verwendet, so werde der »konstative Charakter des *dictum* [...] aufgehoben und in Frage gestellt« (Zdb 148) – tatsächlich handelt es sich dann nämlich nicht mehr um eine zutreffende oder nicht zutreffende Aussage, sondern um den Gegenstand eines Schwurs. Entsprechend zielten, so Agambens These, performative Sprechakte auf die Sprache *als solche*, nämlich auf die Herstellung einer *Relation* von Sprache und Welt – und demgemäß nicht auf eine konkrete Referenz, sondern allererst auf die Begründung einer möglichen Referenz:

»Das Performative ersetzt also die normale denotative Beziehung zwischen Wort und Ding durch eine autoreferentielle Beziehung, indem es erstere aus dem Spiel nimmt und sich selbst als entscheidendes Faktum einsetzt. Dabei ist nicht so sehr die Wahrheitsbeziehung zwischen Wort und Ding wichtig, vielmehr wird nun die reine Form der Beziehung zwischen Sprache und Welt ihrerseits zum Ausgangspunkt realer Bindungen und Effekte« (Zdb 148/123f, vgl. SdS 71).

Das Performative erscheint so als der Modus von Sprache, der die Beziehung von Sprache auf Welt über die instantane Sistierung der Denotation herstellt. Im Anschluss greift Agamben zudem den Begriff der *Offenbarung* (*rivelazione*) auf (vgl. Kapitel II.2.f): Im theologischen Kontext eines Pauluskommentars ist dieser Verweis nicht überraschend; allerdings rekurriert Agamben auch mit der Offenbarung auf Überlegungen, die er an anderer Stelle ohne messianische Konnotation anstellt (vgl. MdD 27-40) und die er paulinisch-messianisch aktualisiert. Dabei zielt seine Deutung auf einen ähnlichen Aspekt wie die Austin-Rezeption: Auch die Offenbarung offenbart für Agamben keinen Inhalt oder Glaubenssatz; vielmehr ginge es in ihr um die Sprache in ihrer Medialität (vgl. Kapitel I.3.f):⁵ »Jede Offenbarung ist immer zuallererst Offenbarung der Sprache selbst (*rivelazione del linguaggio stesso*), Erfahrung eines reinen Ereignisses des Wortes, das jede Bedeutung überschreitet (*esperienza di un puro evento di parola che eccede ogni significazione*)« (Zdb 150/125).

Diese Offenbarung vollzieht sich demgemäß im Modus einer *Erfahrung*. Allerdings handelt es sich nicht, theologisch, um eine irgendwie geartete Beziehung zu Göttlichem oder eine Transzendenzerfahrung, sondern, sprachphilosophisch, um die Erfahrung

4 Vgl. dazu auch AdB 252ff, SdS 69ff oder HH 217f, wo Agamben in der Folge den oben skizzierten Begriff der Signatur fokussiert: »Recht betrachtet, bedeutet das, daß die performative Äußerung kein Zeichen, sondern eine Signatur ist, die das *dictum* markiert, um seine Bedeutung aufzuheben und in einen neuen, nicht denotativen Bereich zu verschieben«, HH 218.

5 Vgl. zu Agambens Offenbarungsverständnis auch nochmals Durantaye, Agamben, 143 und 178ff, sowie Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 87-110.

eines Ereignisses des Wortes, das über konkrete Denotationen hinausgreift: Nicht der Inhalt eines Worts wird offenbart, sondern das Wort *als* Wort. So kommt der Offenbarung eine ähnliche Funktion zu wie dem Gedicht in *The End of the Poem*, das in Agambens Lesart strategisch *die Sprache selbst* kommuniziert (vgl. EoP 115 und Kapitel I.3.f). Entsprechend hatte Agamben bei seinen Überlegungen zu den messianischen Gleichnissen an früherer Stelle im Römerbriefkommentar argumentiert, dass diese Gleichnisse auf die Sprache selbst hinführten: »Im messianischen Gleichnis nähern sich *signum* und *res significata* an, weil in ihm die bedeutete Sache die Sprache selbst ist (*la cosa significata è il linguaggio stesso*)« (Zdb 55/46). Sprache kann im Modus der Souveränität gebraucht werden, sie kann qua einschließender Ausschluss auf Unsagbares bezogen werden und Sakralität sprachlich produzieren – die Sprache *selbst* zu exponieren erscheint dagegen als offenbarende Praxis, die mit der messianischen Profanierung verbunden ist.

Zur Präzisierung der Erfahrung des Wortes in der Offenbarung unterscheidet Agamben mit dem mehrfach erwähnten Bild »zwei entgegengesetzt[e] Spannungen« (*due opposte tensioni*) (Zdb 150/125), die er theologisch-paulinisch als *nomos* und *pistis*, mit dem Paradigma des Performativen als *performativum sacramenti* und *performativum fidei* bezeichnet. Die Spannungen beziehen sich auf unterschiedliche Art auf die in Rede stehende Erfahrung: Der *nomos*, das *performativum sacramenti* oder der Schwur versuchen, so Agamben, Regeln und konkrete semantische Gehalte zu begründen und das sprechende Subjekt so in einem »kodifizierten System von Normen und Glaubensartikeln« (Zdb 150) festzuschreiben. Der *nomos* zielt insofern auf einen klaren und festen Inhalt des Glaubens, der in Regeln, Dogmen und Gesetzen anzugeben und zu überprüfen ist. Die *messianische* Erfahrung des Wortes könne indessen nicht in Form von Dogmen gefasst werden, sodass Agamben bereits bei den frühen Konzilien eine Verschiebung dessen, was er selbst als das Messianische entwickelt, ausmacht.⁶ Dagegen stellt die andere Spannung, *pistis*, das Performativ des Glaubens, die »ursprüngliche messianische – d.h. christliche – Erfahrung des Wortes dar« (Zdb 149). Sie hält, so Agamben, analog wie weiter oben für den Rest der Potenz argumentiert, über die je konkrete Bedeutung eines Wortes einen »Überschuß« (*l'eccedenza*) (Zdb 150/125) offen, geht also über jede Festschreibung der Denotation hinaus. Auf diese Weise wird, topologisch formuliert, ein »Raum der Unentgeltlichkeit und des Gebrauchs« (*lo spazio della gratuità e dell'uso*) (Zdb 150/125) eröffnet: Die Kodifizierung im Dogma oder die

6 Vgl. nochmals MoZ 113f sowie die Überlegung aus *Lob der Profanierung*, die ein ähnliches Argument mit der Diagnose der Spektakelgesellschaft verbindet: »Die Vorkehrungen der Medien haben eben den Zweck, [...] zu verhindern, daß sie [die Sprache, HR] die Möglichkeit eines neuen Gebrauchs (*la possibilità di un nuovo uso*), einer neuen Erfahrung des Wortes (*una nuova esperienza della parola*) auftut. Schon die Kirche hatte nach den ersten zwei Jahrhunderten der Hoffnung und des Wartens ihre Funktion so aufgefaßt, daß sie im wesentlichen die neue Erfahrung des Wortes zu neutralisieren habe, das Paulus in den Mittelpunkt der messianischen Verkündigung gestellt und *pistis* – Glauben – genannt hatte (*neutralizzare la nuova esperienza della parola che Paolo, ponendola al centro dell'annuncio messianico, aveva chiamato pistis, fede*)«, PR 87/102. Vgl. auch SdS 74: »Maßt man sich an, ein Wahrsprechen als Aussage, einen Eid als denotative Äußerung und (wie es die Kirche seit Beginn des 4. Jahrhunderts mittels der Konzilssymbole zu tun beginnt) ein Glaubensbekenntnis als Dogma zu formulieren, dann spaltet sich die Erfahrung des Wortes auf, und es entstehen irreduzibel Meineid und Lüge«.

Regulierung im Gesetz wird auf ihre Potenz zurückgeführt, um das, was jenseits jeder konkreten Denotation potenziell im Wort enthalten ist, gebrauchen zu können.⁷

Auf diese Weise kann Agamben die Überlegungen zur Erfahrung des Wortes mit seinem Begriff der Potenz verbinden und den Aspekt der *Potenz-nicht-zu* – oder, mit Paulus, der Potenz, die sich »in der Schwäche vollendet« (Zdb 111 mit Zitat aus 2Kor 12,9) – akzentuieren: Das »Wort des Glaubens« erscheint als die »Erfahrung einer reinen Potenz des Sagens« (Zdb 152). Auch diese potenztheoretische Fassung der Erfahrung des Wortes setzt die skizzierte Argumentation voraus, dass die Potenz im Akt nicht abgeschafft wird, sondern in Form eines Rests bleibt. Damit indessen wird die messianische Verkündigung und wird die Erfahrung des Wortes zur je konkreten Sprachfähigkeit des Subjekts verschoben: Erfahren wird mit dieser Zuspitzung nicht der Messias, sondern die je eigene Potenz des Sagens, offenbart wird nicht eine Gottesbeziehung, sondern *Sprache* – auch hier argumentiert Agamben messianisch konnotiert, aber strukturell eher sprachphilosophisch als theologisch:

»Messianisch und schwach ist jene Potenz des Sagens, die [...] nicht nur alles Gesagte, sondern auch den Akt des Sagens selbst, die performative Kraft der Sprache selbst (*lo stesso potere performativo del linguaggio*) überschreitet. Sie ist jener Rest einer Potenz, der sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird und in ihm zurückbleibt (*non si esaurisce nell'atto, ma si conserva ogni volta e permane in esso*)« (Zdb 152/127).

- 7 Edmund Arens hat Agambens Austin-Rezeption kritisiert und gegen die These, das *performativum fidei* stelle die ursprüngliche messianische Erfahrung des Wortes dar, zwei Argumente eingewendet: Erstens sei das Performativum, »sprechakttheoretisch gesehen, keine subjektive Erfahrung, sondern ein intersubjektiver Vollzug«; zweitens dürfe es nicht gegen das *dictum* gestellt werden, »denn es bezieht sich auf einen propositionalen Gehalt, den es lokutionär, illokutionär und gegebenenfalls perlokutionär sprachlich artikuliert und zugleich sprechhandelnd vollzieht«, Arens, *Die Zeit, die kommt*, 230. Allerdings dürfte sich Agambens Argumentation komplizierter darstellen als diese Kritik insinuiert: Agamben stellt nicht ein subjektiv erlebtes Performativum gegen den Gehalt des *dictum*, sondern entwickelt in einem Zwischenschritt das Performative als einen Modus des sprachlichen Handelns, der die Referenz von Sprache auf Welt durch die instantane Sistierung des *dictum* erst begründet, der also – wie in Agambens Beispiel der Ausnahmezustand die Geltung des Gesetzes begründet – die Sprache selbst betrifft: Das Performative bezeuge »eine Phase der menschlichen Kultur [...], in der die Sprache nicht auf der Grundlage einer konstativen oder veritativen Beziehung – wie wir es zu denken gewohnt sind –, sondern durch ein besonderes Verfahren auf die Dinge referiert, in dem das Wort als die grundlegende Tatsache auf sich selbst schwört«, Zdb 149. Diese Beziehung des Wortes auf Welt werde »Ausgangspunkt realer Bindungen und Effekte«, ebd., 148. Das Performative im Sinne Austins ist auch bei Agamben keine Erfahrung; allerdings kann Agamben vor dem theoretischen Hintergrund seiner Austin-Rezeption verschiedene Erfahrungen des Wortes, im Sinne der Referenz auf Welt, unterscheiden: Das paulinische Wort des Glaubens (Röm 10,8ff) sei dabei eine solche Erfahrung, die, anders als Eid oder Buße, eine bestimmte Denotation nicht festlege und rechtliche Folgen aus ihr ableite, sondern sie je überschreite und offenhalte. Daher führt die Argumentation zur Denkfigur einer *Potenz* des Sagens, vgl. Zdb 151. Dass Agambens Überlegungen zur Erfahrung des Wortes allerdings nicht nur als Paulus-Interpretation zu lesen sind, sondern frühere Überlegungen zum Wort *als* Wort oder zur Medialität der Sprache messianisch aktualisieren, ist in dieser Untersuchung bereits mehrfach als These vertreten worden. Dass sie schon deshalb eine spezielle Auslegung des paulinischen Glaubens-Begriffs vornehmen, wäre bei der theologischen Rezeption so oder so zu beachten.

Ähnlich wie Agamben das *désœuvrement* als eine »Potenz, die sich nicht [...] in einem *transitus de potentia in actum* erschöpft (*che non si esaurisce*)« (HS 73/71), bestimmt, so erschöpft (*si esaurisce*) sich auch die messianische und schwache Potenz des Sagens nicht im Akt, sondern bleibt als Rest. Dieser Rest wird zum Funktor der Deaktivierung: Er macht, analog zur messianischen *klēsis*, »das Wort des Gesetzes unwirksam (*rendendo inoperosa la parola della legge*), indem er Rechts- und Wirklichkeitszustände fallenläßt (*decreando e deponendo*)« (Zdb 152/127). Wie ersichtlich beinhaltet diese Formulierung im italienischen Original einen Verweis auf die oben behandelte *Dekreation*, die Entschöpfung, der in der deutschen Übersetzung fehlt: Die »Rechts- und Wirklichkeitszustände« werden nicht nur fallengelassen (*deponendo*), sondern explizit auch ent-schöpft (*decreando*): Auch hier zeigt sich die Kontinuität in Agambens Begriffsverwendung.

Ansatz der Deaktivierung oder Entschöpfung ist die Potenz als *Rest* – auch hier wird keine messianische Figur beschrieben oder ein messianisches Ereignis vorausgesetzt. Die entsprechende Erfahrung der Potenz ist offenbar in jedem Sprechakt möglich, auch wenn Agamben sie im Römerbriefkommentar mit paulinischem Bezug entwickelt. Aber dieser Rest kann, greift man auf die oben skizzierten Überlegungen zurück, nicht präzise bestimmt werden – wie auch eine philosophische Archäologie kein »Sich-Ausdenken möglicher Alternativen zum gegebenen Zustand« (SR 131, vgl. Kapitel III.3.d) praktiziert: Stattdessen ist die Potenz explizit »Zeuge (*testimonia*) dessen, was im Gebrauch für immer unausgesprochen und unbedeutend (*inespresso e insignificante*) nahe beim Wort bleibt« (Zdb 152/127). Damit kann nochmals auf die oben vorgeschlagene Interpretation von Agambens Überlegungen zum Unvergesslichen zurückverwiesen werden: Das Unvergessliche, das nicht erinnert werden, aber trotzdem »für uns noch irgendwie möglich« (Zdb 52) bleiben solle, ist ebenfalls etwas, was *immer unausgesprochen* dennoch *bleibt*. Dieser Rest wirkt auf die je gegenwärtig konstruierte feste Identität, auf die Denotation des je gesprochenen Wortes und ermöglicht einen anderen Gebrauch.

IV.2 Die Begriffsbestimmung des Messianischen, zweiter Rekurs

Mit diesen Überlegungen ist der Bogen zurück zur Begriffsbestimmung des Messianischen geschlagen, die die Anordnung des theoretischen Materials in der vorliegenden Untersuchung orientiert hat:

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

Das Messianische zeigt im skizzierten und sprachphilosophisch zugespitzten Sinn eine bestimmte *Erfahrung des Wortes* an. Es operiert *jenseits des Vor-Rechts*, insofern nicht die Utopie einer Rückkehr in einen unterstellten prähistorischen Zustand der Einheit von Recht und Religion angedacht wird, sondern eine Denkfigur, die ex post eine Relation zur faktischen Spaltung erlaubt und, wie zitiert, zugleich die Unmöglichkeit der Koinzidenz exponiert. Dabei steht die Erfahrung des Wortes in einem Zwischenraum, den Agamben durch einander zugeordnete Verneinungen ausleuchtet: Das messianisch erfahrene Wort ist nicht *denotativ an die Dinge gebunden*; es wird nicht der Gehalt eines Begriffs oder eine konkrete Referenz auf die Welt behandelt, sondern das Wort *als solches*, das demzufolge weder ein neues Gesetz noch ein neues Dogma präsentieren könnte. In dieser Hinsicht kann es auch nicht *als ein Ding gelten*, also etwa im Sinne des Schwurs neue Verhältnisse installieren oder eine faktisch oder juristisch klar umrissene Berufung beinhalten. So wird das Wort weder *im Dogma* geschlossen und auf eine bestimmte Referenz festgelegt noch ist es, als Glossolalie oder im Aufschub der Bedeutung, *in seiner Offenheit unbestimmt aufgehoben* und vollkommen jenseits jeder Bedeutung.

Vielmehr offenbart sich das Wort in der messianischen Erfahrung *als Wort*, als die Sprache selbst, in ihrer Medialität und als eine *reine und allgemeine Potenz des Sagens*, die einen *freien und unentgeltlichen*, nämlich nicht durch bestimmte Traditionen oder Sakralisierungen kodifizierten *Gebrauch der Welt* ermöglicht. Auch die *Zeit* kann messianisch frei gebraucht werden – denn in der messianischen Zeit verliert sich das Subjekt nicht in der kontinuierlichen chronologischen Folge unverfügbarer Zeitpunkte, sondern kann die Zeit, wie gezeigt und *auch* sprachphilosophisch argumentiert, ergreifen. So öffnet sich messianisch eine Zeit der Potenz, eine Zeit, die eine Deaktivierung und Entschöpfung rechtlich regulierter oder traditionell fixierter Normen, Verhaltensweisen, Definitionen, Bedeutungen – oder, allgemeiner, der je die Erkenntnis orientierenden Prämissen erlaubt.

Wie angedeutet behandelt Agamben die Performativität der Sprache auch in seiner 2008 als Band II.3 des *Homo-sacer*-Projekts publizierten *Archäologie des Eides*, spricht dort ebenfalls von der Erfahrung des Wortes und nimmt damit die Spur aus *Die Zeit, die bleibt* auf. Die Bindung oder Schließung der Denotation im Sinne des *performativum sacramenti* – das, mit dem Haupttitel der Studie, *Sakrament der Sprache* – wird in diesem Fall jedoch nicht messianisch kritisiert, sondern von der Philosophie bearbeitet:⁸

8 Auf diesen Umstand weist Adam Kotsko zu Recht verschiedentlich hin. Über die Schlusswendung von *Das Sakrament der Sprache* schreibt er: »Agamben breaks from his normal pattern of evoking the messianic and instead points towards philosophy«, Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 225. Hier stehen die genaue Beziehung von Philosophie und Messianischem und damit nochmals der Status der Theologie zur Debatte. Kotsko fasst die Relation sehr eng: Philosophie habe für Agamben »at its most authentic [...] a messianic vocation«, ebd., 227; in Kotskos gemeinsam mit Colby Dickinson verfassten Texten unterbreiten beide die These, Philosophie und Messianisches schienen bei Agamben synonym, vgl. ebd., 250, oder sogar identisch zu sein: »[F]or Agamben, philosophy and messianism are ultimately the same thing«, ebd., 16. Demgegenüber vertritt die vorliegende Untersuchung die These, dass der Messias-Diskurs bei Agamben als *Paradigma* fungiert, mit dem er Denkfiguren entwickelt, die er *auch* philosophisch entwickeln kann. Philosophie und Messianisches sind nicht einfach identisch und nicht schlichtweg austauschbar, sondern bieten je nach Kontext und zumal: je nach konkret gegebenem Traditionsbezug die Möglichkeit, einen Re-kurs auf den einen oder den anderen Dis-kurs vorzunehmen. Es scheint eher um die Übergängigkeit

»In den Anfängen der okzidentalen Kultur, in einem kleinen Territorium an den orientalischen Grenzen Europas, war eine Erfahrung des Wortes aufgetaucht, die nachdrücklich, ohne zu schwören oder zu verfluchen, ihr ›Ja‹ zur Sprache, zum Menschen als sprechendem und politischem Tier gesprochen hatte, weil sie das Risiko der Wahrheit *und* der Lüge auf sich genommen hatte. Die Philosophie beginnt in dem Moment, in dem der Sprechende, gegen die *religio* der Formel, den Primat der Namen entschieden in Frage stellt [...]. In diesem Sinne steht die Philosophie [sic] dem Eid grundlegend kritisch gegenüber, soll heißen: Sie stellt das sakramentale Band, das den Menschen an die Sprache bindet, in Frage, ohne deshalb einfach draufloszureden oder in die Leere der Sprache zu fallen« (SdS 90).

Der Zwischenraum zwischen unbestimmter Offenheit und dogmatischer Schließung, der in der Begriffsbestimmung des Messianischen beschrieben wird, wird auch hier angedeutet: Die Philosophie unterzieht zwar das *sakramentale Band* der Bindung des Menschen an die Sprache einer Kritik, fällt jedoch umgekehrt nicht in die Leere einer völligen Offenheit. Eine kritische oder sogar befreiende Funktion kommt ihr insofern zu, als sie »einen Weg des Widerstands und der Wende weisen kann« (SdS 90): Philosophie steht in dieser Hinsicht, so Adam Kotsko zu Recht, für einen Gebrauch der Sprache jenseits des Paradigmas des Eides.⁹ Dabei geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass die Relation von messianischem Register und Möglichkeitsbedingung von Philosophie, die die strukturell ähnlichen Formulierungen in *Die Zeit, die bleibt* und *Das Sakrament der Sprache* nahelegen, nicht als eine Bindung der Philosophie an das Messianische oder sogar als Identität beider Diskurse auszulegen ist, sondern den jeweiligen Traditionsbezug Agambens markiert: Das Messianische ist Paradigma, ist *Bild* im skizzierten Sinne, mithin auch: eine *Pathosformel*, mit dem und mit der in verschiedenen Traditionen Befreiung und Erlösung in Relation zur jeweiligen Gegenwart reflektiert worden sind. Agambens Archäologien untersuchen die Denkfigur, um in der Gegenwart seiner eigenen Texte Befreiung zu reflektieren. Dass diese Reflexion in Agambens Texten auch anders, nämlich nicht explizit messianisch instrumentiert werden kann, ist dann doppelt begründbar: Erstens arbeitet Agamben mit Paradigmen, die spezifische paradigmatische Zusammenhänge bilden und im Modus der Analogie zugeordnet werden können. Zweitens, und grundlegender, haben Philosophie und Messianisches in Agambens Interpretation mit *Sprache* zu tun, sind sprachlich verfasst:¹⁰ So können

zwischen Paradigmen zu gehen als um eine Synonymität oder die These, Philosophie habe eine authentisch messianische Berufung. Dass Agamben, wie Kotsko zu Recht anmerkt, gegen Ende von *Das Sakrament der Sprache* nicht explizit messianisch argumentiert, kann zudem mit der weiter oben bereits vertretenen These begründet werden, dass er das messianische Register in späteren Texten zurückhaltender und mit deutlicher paulinischer Referenz in Anspruch zu nehmen scheint: Möglicherweise hat also die Tatsache, dass Agamben eine ähnliche Denkfigur nicht auf das Messianische, sondern auf die Philosophie hin auslegt, einerseits mit dem Diskurs zu tun, den er in *Das Sakrament der Sprache* führt, andererseits damit, dass er – gemäß der auch in dieser Untersuchung zum Teil referierten Kritik – sein eigenes Projekt weniger explizit messianisch konnotiert.

9 Vgl. Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 225.

10 Vgl. die Formulierung bei Clemens, Justin: *Art. Language*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 116–119, hier 118, dass Agamben sich methodisch zumal auf Sprachereignisse wie Poesie, Sprachphilosophie oder Zeugnis beziehe; in der

beide Diskurse Laboratorium sein, eine Erfahrung des Wortes zu studieren – können also als Paradigmen fungieren.

Wenn nicht nur das Messianische, sondern auch Philosophie mit einer Erfahrung des Wortes zu tun hat, stellt sich nochmals die Frage nach der *Performativität* von Agambens Texten: Die vorliegende Untersuchung vertritt die These, dass ihre spezifische Performativität darin besteht, dass sie die beschriebene Spannung zum je Faktischen, zum Dogma, zum Gesetz, zum überkommenen Modus oder zur kodifizierten Praxis des Gebrauchs, aber auch zum Zeitverständnis der Chronologie herstellen – und in dieser Hinsicht an der Öffnung, der Unabschließbarkeit des Abgeschlossenen, der Widerrufung der Berufung arbeiten. Diese Spannung machen sie einerseits – mit der Doppelung, die Agamben für die paulinische Botschaft beschreibt (vgl. Zdb 11) – *verständlich*, aber sie ermöglichen andererseits auch unterschiedlich deutlich akzentuiert ihre *Erfahrung*. Dies gilt in mehrfacher Hinsicht und für die zu Beginn dieser Untersuchung unterschiedenen Referenzräume: Erstens für Agambens Zugriff auf Quellen, der diese einem anderen Gebrauch unterzieht; zumal für die theologischen Texte und Begriffe, die anders gebraucht und formal wie material profaniert werden:¹¹ Agamben untersucht, für das Messianische formuliert, nicht nur messianische Traditionen, er liest auch paradigmatisch *messianisch*.¹² Dies bezieht sich zweitens darauf, dass seine eigenen Texte keine Gesetze, Dogmen oder Handlungsanweisungen beinhalten können: Wenn die einzige ethische Erfahrung die der Potenz ist, so kann diese auch von Agambens Texten nicht ausgeschöpft, nicht festgelegt, nicht festgeschrieben werden – sie können allerdings daran arbeiten, durch die in ihnen angelegte performative Dimension und auf verschiedene Weisen eine solche Erfahrung, sei es als Erfahrung der *Zeit*, des *Wortes*, der *Potenz* der Repräsentation, zu ermöglichen. Vielleicht können Agambens Überlegungen zu den beiden Bündeln im Römerbriefkommentar auch selbstreferenziell gelesen werden – dann wäre das, worum es geht, nicht »so etwas wie ein geschriebener Text«, wäre »nicht *Schrift*, sondern *Lebensform*« (Zdb 137). Dies führt zu einem dritten Aspekt: Wie skizziert ist nicht angedacht, dass das Gesetz oder die Schrift Leben wird, sondern dass sich, symmetrisch, Leben intelligibel als Schrift darbietet. So öffnen sich die Texte selbst durch die Performativität auf diese Lebensform, so öffnet sich die Schrift, die Agambens Texte selbst darstellen, auf den Raum, in dem gelebt wird – und in dem sie Objekt einer entschöpfenden Rezeption werden können. Adam Kotsko schreibt zu Recht, dass Spiel und Studium, Praxis und Theorie, Strategien darstellen, kleine Verrückungen vorzunehmen – Verrückungen, die, auch wenn sie ihr Objekt intakt lassen, alles ändern. Genau dazu ermutigt Agamben seine Leser:innen.¹³

Perspektive dieser Untersuchung wäre dieser überzeugenden Einschätzung auch das Messianische anzufügen.

- 11 Auf die Profanierung theologischer Begriffe und Konzepte bei Agamben weist auch Dickinson bei Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 88, sowie Dickinson, *Theology*, 8, hin. Auf die luzide Formulierung des Untertitels des Bandes von Dickinson und Kotsko, *Finding a New Use for Theology*, ist bereits hingewiesen worden.
- 12 Vgl. nochmals die These von Murray, *Archaeology*, 25, über das Messianische als Methode von Agambens Projekt sowie z.B. Clemens, *Language*, 118, der archäologische, genealogische und *messianische* Aspekte von Agambens Lektüren markiert.
- 13 Vgl. Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 244.

IV.3 Resonanzräume messianischer Theologie

Wie können solche kleinen Verrückungen aus *theologischer* Perspektive vorgenommen werden? Können sie Räume öffnen, in denen eine messianisch instrumentierte Theologie resoniert? Mit den Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes hat das vierte Kapitel dieser Untersuchung einen Aspekt fokussiert, der den vorangegangenen Kapiteln subkutan zugrunde lag: Die Sprache *als solche*, das Wort *als solches*, die Potenz des Sagens im Ausgriff über jede konkrete Denotation. Könnte also, nachdem die ersten drei Kapitel das Messianische eher material untersucht haben, die messianische Sprach-Erfahrung theologisch *formal* einschlägig sein? Damit wendet sich der in dieser Untersuchung geführte Diskurs auf sich selbst und seine eigene Möglichkeitsbedingung.

Die bisherigen Kapitel haben das Messianische vor allem als Denkfigur untersucht: Agamben übernimmt den Begriff, so wurde argumentiert, aus je nach Kontext verschieden akzentuierten Traditionen und beschreibt mit ihm eine Relation zum je Faktischen, Abgeschlossenen, auch zu einem bestimmten Zeitverständnis, das messianisch gegengelesen wird. Der Begriff der Denkfigur bezeichnete dabei, zumal im Hinblick auf den in dieser Untersuchung akzentuierten performativen Aspekt von Agambens Texten, das dynamische Element einer Operation des Denkens: Einen Bezug auf Tradition, auf Aktualisiertes, auf Festgeschriebenes auch in der Verwendung des Begriffs, die einem anderen Gebrauch geöffnet wird und so – wie vor allem für *Der Mensch ohne Inhalt* argumentiert – eine Überlieferung ermöglicht, die wiederum am kairologisch-messianischen Zeitverständnis Maß nehmen kann: Messianische Zeit erschien dabei auch als spezifische Form, sich auf Vergangenheit zu beziehen, Tradition zu überliefern. Entsprechend wurde einerseits verfolgt, wie Agamben *materialiter* messianisch liest, indem er etwa die paulinische Tradition fokussiert; andererseits wurde die Performanz seiner Texte *formaliter* an die Strategien vermittelt, die er als messianische entwickelt. So wurde die Denkfigur des Messianischen an eine Erfahrung gebunden, auf die die performative Dimension der Texte zielen dürfte.

Zugleich wurde mit der Qualifizierung als Denkfigur in doppelter Hinsicht eine Öffnung des Begriffs des Messianischen angedeutet: Einerseits wurde markiert, wie Agamben messianisch entwickelte Formulierungen auch in anderen Zusammenhängen ohne messianische Konnotation verwendet: Das operative Moment schien insofern übertragbar, die Denkfigur potenziell im Modus der Analogie transferierbar. Andererseits wurden auch innerhalb des messianischen Diskurses verschiedene, miteinander verbundene Akzente diskutiert, die das messianische Verhältnis zur *Zeit* (Kapitel I), den Bezug des Messianischen auf Agambens *Potenz*-Begriff sowie die Zuordnung zum *Profanen* (Kapitel II), und den als *Deaktivierung* und *Untätigkeit* gefassten messianischen Bezug zum *Gesetz* oder, allgemeiner, zur auch theologischen *Tradition* betrafen (Kapitel III). Insofern wurde das Messianische in dieser Untersuchung mit Agambens Begriff als Paradigma qualifiziert und mit seinen Überlegungen zum Bild verbunden. Dabei wurde die These vertreten, dass sein Begriffsgebrauch das überlieferte Bild im Modus seines Gebrauchs öffnet, in ihm kristallisierte energetische Ladungen entbindet und mit ihm Befreiung – je nach Kontext von einem bestimmten Zeitverständnis, von einer absolut gesetzten Tradition, von der Dominanz des Rechts – artikuliert. So wurde

das Messianische zugleich als Pathosformel beschreibbar, die, über historische Distanzen hinweg, als Figur, ein Nachleben führt – und zwar gerade deshalb, weil es sich um einen Begriff handelt, mit dem je relativ auf eine als bedrückend empfundene Situation und die Modalitäten einer der Situation korrespondierenden Befreiung reflektiert werden kann. Die Vorstellung einer Tafel von Pathosformeln kann für Agambens Texte in verschiedener Hinsicht vorgeschlagen werden: Einerseits für die Tatsache, dass der messianische Diskurs innerhalb von Agambens Werk als solcher als Darstellung auf einer Pathosformelntafel beschrieben werden kann: Als *ein* Paradigma einer Denkfigur, die zugleich auch anders entwickelt werden könnte. Andererseits scheint es auch möglich, die verschiedenen von Agamben untersuchten Aspekte des Messiasdiskurses als einer Pathosformelntafel des *Messianischen* zugehörig zu lesen: In dieser Hinsicht hat die vorliegende Untersuchung versucht, eine solche Pathosformelntafel des Gebrauchs der Begriffe *Messias*, *messianisch* und *das Messianische* in den Texten Agambens zusammenzustellen.

Während im ersten Kapitel der Untersuchung der messianische Zeitdiskurs vor allem als Paradigma der historischen Zeit behandelt wurde, wurde im zweiten Kapitel mit den miteinander verbundenen Überlegungen zur Profanität, zur Unrettbarkeit oder zum Ohne-Gott-Sein der Welt (vgl. Zdb 54) die Frage einer theologischen Rezipierbarkeit schärfer. Schließlich wurde im dritten Kapitel die These vertreten, dass Agambens Untersuchung des paulinisch-messianischen Diskurses, im paradigmatischen Zusammenhang der politisch-philosophischen Analyse, eine Kritik der theologischen Tradition vorträgt. In dem bereits zitierten Interview aus dem Jahr 1999 – geführt, wie Agamben selbst vermerkt, zu der Zeit, zu der er über die paulinischen Briefe arbeitet (vgl. BM 6) – markiert er die Verbindung von Messianischem und Profanem mit der Formulierung: »In jedem Fall glaube ich, dass das Messianische immer profan ist und niemals religiös (*toujours profane, jamais religieux*). Es ist sogar die äußerste Krise des Religiösen (*la crise ultime du religieux*), die Verwandlung des Religiösen ins Profane« (BM 8, Übersetzung: HR).

Wie aber wäre diese *Profanität* theologisch zu rezipieren? Kann die Vorstellung der absoluten Immanenz und irreparablen Profanität der Welt theologisch-traditionell aufgenommen werden und – krisenhaft, traditionstransformierend – rezipiert werden? In mehreren Texten haben Colby Dickinson und Adam Kotsko im Anschluss an genaue und sorgfältige Agamben-Lektüren in je leicht variierte Weise Agambens Theologie oder eine Theologie mit Agamben beschrieben. So hat Dickinson, wie bereits zitiert, mit Verweis auf Agambens Spinoza- und Deleuze-Rezeption die Möglichkeit angedeutet, seine Texte theologisch pantheistisch oder panentheistisch zu lesen, ohne Agamben indessen unmittelbar als Pan- oder Panentheisten bezeichnen zu wollen.¹⁴ Im Bezug unter an-

14 Vgl. z.B. Dickinson, *Theology*, 168-175; vgl. auch die leicht variierten Überlegungen in dem gemeinsam mit Adam Kotsko verfassten Band: Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, z.B. 87f, 132 oder auch 106, wo Dickinson die Überlegung, dass Agambens Position möglicherweise als eine Form von Pantheismus oder Panentheismus qualifiziert werden könne, mit Zitat von KG 83 weiterführt: »Yet everything in Agamben's thought seems only to draw towards this conclusion: »The world – insofar as it is absolutely, irreparably profane – is God«.

derem auf die These, die »Welt – als absolut und unabänderlich profane – ist Gott« (KG 83), schreibt Dickinson:

»It is a profanation of our world, he might suggest, that reveals a deeper layer of the purely immanent, and possibly pantheistic or panentheistic belief at variance with much of Western theology, though there are signs today, especially from feminist and interreligious perspectives, that such a form of immanentism is the sole manner in which theology can retain its continued pertinence«¹⁵.

Zu Recht akzentuiert Dickinson Agambens Betonung der irreparablen Profanität und der Immanenz der Welt ohne möglichen Rekurs auf eine transzendente Gottheit; anzufragen wäre zunächst, ob eine solche *Form des Immanentismus* tatsächlich die *einzigste Weise* darstellen muss, in der Theologie ihre Bedeutung behalten könnte. Wichtiger aber ist in der Perspektive dieser Untersuchung die formale Frage, ob Agambens Gebrauch theologischer Begriffe tatsächlich theologisch zu rezipieren, also *überhaupt* auf einen Pantheismus oder Panentheismus hin auszulegen wäre: In dieser Hinsicht wurde oben für *Die kommende Gemeinschaft* argumentiert, dass die entsprechenden Passagen auch als Wittgenstein-Kommentar gelesen werden können, dass also nicht unbedingt ein Diskurs über *Gott*, sondern über das *Wort* »Gott«, die Möglichkeitsbedingungen seiner Verwendung oder den Gehalt, auf den es verweist, geführt wird.¹⁶ Dass die Welt als profane Gott sei, ist dann nicht als pantheistische Aussage über Gott auszulegen, sondern schlägt eine alternative Verwendung eines Begriffes vor.¹⁷ Dies gilt auch für einen anderen Aspekt: Dickinson beschreibt überzeugend, dass Agambens Rekurse auf Paulus die theologische Tradition von innen zu kritisieren suchen; zugleich versichert er die *Möglichkeit* einer theologischen Rezeption durch einen Verweis auf Jesus und formuliert: »It is a ›deconstruction‹ of theology, to be sure, but one that may in fact, if Agamben's reading of Saint Paul is in any sense accurate, resonate deeply with the claims once made by Jesus Messiah«¹⁸.

Die vorliegende Untersuchung hat demgegenüber zu zeigen versucht, dass Agambens Paulus-Lektüre nicht nur als Paulus-Lektüre, sondern mindestens *auch* als Benjamin-Kommentar zu lesen ist, und dass sie zudem auf Denkfiguren wie die Unrettbarkeit rekurriert, die schwerlich paulinisch oder jesuanisch zu entwickeln sind.

15 Dickinson, *Theology*, 163f; vgl. auch Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 32.

16 Vgl. die These in *Die Idee der Sprache*: »Was die vergangenen Generationen als Gott, Sein, Geist, Unbewusstes gedacht haben, sehen wir zum ersten Mal klar als das, was sie sind: Namen für die Sprache«, MdD 36; vgl. auch die Rede von Gott als »Name für die Präexistenz der Sprache«, ebd., 31f. Der Gehalt des Begriffes *Gott* wird damit umdefiniert: Er bezeichnet so, anders als traditionell angenommen, die Sprache als solche.

17 In einem anderen Aufsatz scheint Dickinson eine ähnliche Position zu vertreten, wenn er schreibt, dass Agambens Projekt »ultimately says little – if anything – about any nature of the divine itself (and hence why I shy away from ultimately labeling Agamben as a pantheist, in that he is not really concerned with locating the divine within any of this)«, Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 132. Dem korrespondiert, dass Dickinson in diesem Text davon spricht, dass die von Agamben beschriebene Immanenz eine Transzendenz nicht ausschließe, obwohl diese außerhalb der Reichweite menschlichen Wissens angesiedelt wäre.

18 Dickinson, *Theology*, 164.

Dann aber wird fraglich, ob Agambens Paulus-Lektüre die eigentlichen Intentionen Jesu tatsächlich schlüssig wiedergibt, wie Dickinson hier insinuiert. Eine schöpfungstheologisch, eschatologisch, oder auch, wie Dickinson andeutet¹⁹, *kenotisch* begründete pantheistische oder panentheistische Lesart der christlichen Theologie scheint möglich; ob allerdings Agambens Pauluslektüre eine solche forciert, wäre deshalb genauer zu begründen, weil diese Lektüre, wie hier zu argumentieren versucht wurde, nicht nur theologisch funktioniert.

Dickinson qualifiziert Agambens Projekt insofern als »theology of immanence«²⁰ und spricht von »Agamben's profaned theology (his ›atheology‹, even)«²¹. In einem gemeinsam mit Adam Kotsko verfassten Text dagegen schreiben beide – offenbar nuanciert anders, aber in der Perspektive dieser Untersuchung zu Recht –, dass Agamben selbst keine Theologie als solche artikuliere; sie beschreiben aber, wie sich diese Theologie darstellen könnte. Als eine Theologie nämlich, »wherein God is silent, behind a wall of ›absolute immanence‹ that at once undoes centuries of theological speculation and yet might better preserve the nature of whatever ›mystery‹ such a divinity might actually be«²². Die Betonung der *absoluten Immanenz* dürfte, nochmals, eine schlüssige Agamben-Lektüre darstellen; fraglich wäre dann, wie theologisch von einem Gott hinter der beschriebenen *Wand der Immanenz* gesprochen, wie also etwa Offenbarung theologisch bestimmt werden könnte. Die vorliegende Untersuchung schlägt, etwas anders – und dezidiert *gegen* die Tendenz der oben vorgestellten Agamben-Interpretation²³ –, vor, auf die Rede von Transzendenz *nicht* zu verzichten, und zwar aus christologischen wie trinitätstheologischen Gründen.²⁴ Aus theologischer Perspektive wäre demgemäß – um die Zuordnung von Transzendenz und Immanenz an Agambens Bonhoeffer-Bezug zu spiegeln – das Leben in einer »Welt ohne Gott« (Zdb 54) *zugleich* als Leben

-
- 19 Vgl. die Rede von einer »regression of God (or of the soul, or of the transcendent) into the material world, a permanent ongoing kenosis [...] that is perhaps closest to some forms of pantheistic or panentheistic belief«, Dickinson, *Theology*, 168.
- 20 Dickinson, *Theology*, 174; vgl. ähnlich Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 32, mit der zusätzlichen These, dass die Interpretation der messianischen Zeit bei Agamben auf eine spinozistisch-deleuzianische Konzeption absoluter Immanenz übertragen werde. Der Akzent auf der Immanenz scheint den weiter oben zitierten Überlegungen zum Ohne-Gott-Sein der Welt zu entsprechen; anzufügen ist indessen, ob Agambens Auslegungen der messianischen Zeit, zumal vor dem Hintergrund der paradigmatischen Beziehung von messianischer und historischer Zeit, auch als *Theologie* zu lesen sind; vgl. auch ebd., 101, 132.
- 21 Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 179; vgl. ebd., 100.
- 22 Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 252.
- 23 Damit entspricht die Untersuchung einer Formulierung von Dickinson, der schreibt, dass Agambens Werk für Theologen faszinierend sei, aber zu bedenken gibt, dass »theologians [...] might also choose to maintain a certain distance from his [d.i. Agamben, HR] general conclusions«, Dickinson/Kotsko, *Coming Philosophy*, 132, Hervorhebung: HR. Diese *Distanz* hat die vorliegende Untersuchung in verschiedenen Hinsichten zu vermessen versucht.
- 24 Vgl. die mit Chalcedon entwickelte »christologische Grammatik geschichtstheologischer Aussagen« bei Hoff, Gregor Maria: *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: ders.: *Stichproben: Theologische Inversionen*. Salzburger Aufsätze, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2010, 11–24, hier 20. Dementsprechend ist die »Beziehung von Transzendenz und Immanenz [...] Aspekt der Wirklichkeit Gottes selbst und als solche nicht auflösbar«, ebd.

»[v]or und mit Gott«²⁵ zu bestimmen. Dann ist der »Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott« *zugleich* »der Gott, vor dem wir dauernd stehen«²⁶, dann ist die Immanenz der Welt – nochmals: in Absetzung von der oben vorgeschlagenen Agamben-Deutung formuliert – nicht nur als Welt ohne Gott zu bestimmen, sondern als »Mündigkeit der Welt«, die gerade so »den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt«²⁷. Wenn die in dieser Untersuchung konturierte Interpretation des Messianischen als Denkfigur einer deaktivierenden Relation schlüssig ist, so müsste eine messianisch bestimmte Theo-Logie die Spannungen, in die eine solche Relation sie selbst versetzt, im Gebrauch ihrer Sprache, ihrer Begriffe austragen – also in ihrer Verwendung von Zeichen die Ver-rückungen bestimmen, durch die Gott »Raum gewinnt«. Können sich so Resonanzräume messianischer Theologie öffnen und können sie in einer messianischen Erfahrung des Wortes lokalisiert werden? Dies führt zu den Überlegungen in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels zurück.

Dabei ist zunächst eine Einschränkung zu bedenken: Edmund Arens urteilt, dass Agambens im Zuge seiner Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes unterbreitete These, es »gibt keinen Inhalt des Glaubens« (*Non esiste un contenuto della fede*) (Zdb 152/126f) theologisch zurückgewiesen werden müsse.²⁸ In der Tat steht Agambens Interpretation des Messianischen, wie mehrfach zitiert, dezidiert gegen die kirchliche Tradition und gegen den »Versuch der Konzile, in den *symbola* einen Inhalt des Glaubens zu formulieren« (Zdb 152/127): Das Wort des Glaubens in Agambens Deutung kann nicht dogmatisch fixiert werden, weil es sich um eine spezifische Erfahrung handelt; eine Erfahrung, die, mit Blick auf die Überlegungen zur *infanzia* formuliert, experimentell je neu zu machen wäre. In dieser Hinsicht ist das Messianische nicht als Denotation, als Inhalt eines Dogmas präsentierbar. Die vorliegende Untersuchung hat zu zeigen versucht, dass Agamben mit den Überlegungen zur Erfahrung des Wortes eigene in anderem Zusammenhang entwickelte Thesen anhand von Paulus aktualisiert; es handelt sich dann um eine spezifische Erfahrung des Wortes, die, paradigmatisch und analog verschoben, auch in der Sprachform der Poesie oder der Philosophie gemacht werden kann. Dass der Glaube keinen Inhalt habe, entspricht dabei strukturell der Logik, der gemäß der Messias das Gesetz nicht austauscht, also keine alternative Denotation präsentiert, sondern sich in ein Verhältnis zu ihm setzt, das Agamben, wie nachgezeichnet, auf unterschiedliche Weise mit seinem Begriff der Potenz beschreibt. Dem korrespondiert, dass die messianische Erfahrung des Wortes als *performativum fidei* offenbar immer bereits in einer »grundlegend[en]« (Zdb 150) dialektischen Spannung zum *performativum sacramenti* steht, also als Glaube spannungsvoll auf den *nomos* bezogen ist. Analog wird in *Kirche und Reich* die Relation der Kräfte Messias und Gesetz beschrieben, zwischen denen »eine Spannung, ein dialektisches Verhältnis bestehen« (KR 27) müsse. So ergibt sich eine Möglichkeit, die von Agamben beschriebene messianische Erfahrung des Wortes theologisch auszulegen: Dann kann sie als spannungsvolle

25 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192.

26 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 192.

27 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

28 Vgl. Arens, Die Zeit, die kommt, 230.

Relation auf theologische Sprache, auf theologische Begriffe bestimmt werden; als Relation auf – hier gegen Agambens Kritik an der theologischen Tradition formuliert – den traditionell überlieferten Inhalt des Glaubens. Messianisch wäre, theologisch *so* gelesen, nicht ein inhaltsloser Glaube, sondern eine Spannung zur Denotation der Zeichen innerhalb des Glaubens. Anders gesagt: Messianischer Glaube ist, so interpretiert, nicht als solcher inhaltslos – vielmehr kann das *messianische* Moment an ihm nicht als Inhalt fixiert werden, weil es sich, so die in dieser Untersuchung vorgeschlagene Interpretation, im Modus einer Relation präsentiert.²⁹

Dafür gibt es einen Anhaltspunkt bei Agamben: Er spricht, wie oben zitiert, von einem »Spannungserzeuger besonderer Art, der nicht das semantische Feld eines Begriffs zu einem anderen Begriff hin ausdehnt, sondern [...] in bezug auf sich selbst in Spannung versetzt« (Zdb 35/29) – es handelt sich um das paulinische *hōs mē*. Wenn diese Formulierung, in Agambens Interpretation, als »Formel des messianischen Lebens« (Zdb 34) das Leben der messianischen Gemeinschaft beschreibt, so müsste sie auch für die spezifische Tätigkeit auslegbar sein, die die *Rede von Gott* darstellt. Mit Agamben müsste dann auch Theologie, insofern sie innerhalb der messianischen Gemeinschaft, im messianischen Leben, performiert wird, in der beschriebenen Spannung zu sich stehen. Ist also messianisch eine *Theologie hōs mē*, eine *Theologie als-ob-nicht* möglich?

Offenbar würde Theologie, wie zitiert, die *semantischen Felder* ihrer Begriffe in eine selbstreferenzielle Spannung versetzen müssen und auf diese Weise eine messianische Relation herstellen.³⁰ Zwei solcher Spannungsmomente, die theologische Begriffe auf diese Weise signieren könnten, markiert der Begriff *Messias* selbst: Dies gilt zum einen für die Tatsache, dass christliche Theologie den Begriff in einer bestimmten Interpretation in Anspruch nimmt und gebraucht, um das Jesusereignis zu beschreiben, aber dass dieser Begriff zugleich jüdisch-theologisch anders interpretiert und gebraucht wird: Christlich-theologische Rede vom *Messias* bleibt dabei daran verwiesen, dass »jüdische Messiaserwartung«, wie das Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* der Päpstlichen Bibelkommission festhält, »nicht gegenstandslos«³¹ ist. Jüdische Messiaserwartung kann, wie es in dem Dokument weiter heißt, »für

29 In der Folge ist hier lediglich von einer messianischen *Spannung* theologischer Begriffe die Rede, die sich auf Agambens Überlegungen zum paulinischen *hōs mē* bezieht; die Möglichkeit, mit Agamben eine messianische Deaktivierung oder »Außer-Kraft-Setzung« der Theologie vorzunehmen oder das Messianische, wie skizziert, als Krise, Grenzerfahrung oder Profanierung der religiösen Tradition zu entwickeln, wird hier nicht aufgenommen. Insofern greift der Vorschlag dieser Untersuchung, Agambens messianischen Diskurs auf die Form theologischen Sprechens abzubilden, dezidiert nur *einen* Aspekt dieses Diskurses heraus.

30 Mit Agamben würde sie dies *jeweils jetzt*, in der Performanz des Sprechakts, vornehmen; vor dem Hintergrund der weiter oben referierten Derrida- und Adorno-Kritik Agambens wäre dann das Differenzmoment zeichen- wie zeittheoretisch anders zu bestimmen als bei Adorno oder Derrida. Das *Als-ob-nicht* hat im Übrigen Dausner, *Christologie*, 362f, theologisch, nämlich konkret für die Christologie und die Zuordnung von göttlicher und menschlicher Natur überzeugend als Erzeuger einer »Spannung im Selben«, ebd., 362, entwickelt.

31 Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn 2001, Nr. 21. Vgl. dazu ausführlich Henrix, Hans Hermann: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer: topos plus ²2008, 134-156. Henrix spricht unter ande-

uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten³². Damit wird, wie Hans Hermann Henrix kommentiert, die christliche Rede von der Erfüllung in Jesus Christus an noch Ausständiges gebunden,³³ wird Vollendung, wird die *Wiederkunft* des Messias erhofft. Theologie, die den Begriff *Messias* nicht nur verwendet, sondern sich von ihm her bestimmt, bleibt unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt, den der Begriff selbst markiert, auf das Eschaton bezogen, in dem alles anders sein könnte.³⁴ Damit wird eine doppelte Relativität des Begriffs gedacht, wird aber auch Agambens historisch-zeitlicher Fokus auf die *Jetztzeit* theologisch durch die eschatologische Betonung des noch Ausstehenden ergänzt.

Wird damit eine semantische Spannung des theologischen Begriffs gegen die Tendenz von Agambens Messiasdiskurs benannt, so können mit der oben vorgeschlagenen Agamben-Interpretation weitere Spannungsmomente angegeben werden: Dies gilt zumal zeittheoretisch für den Traditionsbezug der Begriffe, der über die Konstellation von Gewesenem und jeweiligem Jetzt gedacht werden kann und abgeschlossene Interpretationen je neu unabgeschlossen macht, indem er eine konstellative Relation ermöglicht (vgl. Kapitel I.3.i). Dies kann, auch vor dem Hintergrund der Überlegungen zur kairologischen Dimension der Bilder, zudem als eine hermeneutische Tätigkeit verstanden werden, die das im Bild, im Begriff *Messias*, kristallisierte gelebte Hoffnungspotenzial freisetzt, also einen bestimmten Bezug auf die Zeitdimension der Begriffsverwendung beinhaltet (Kapitel I.4). Dieser Aspekt führt zurück zu Agambens sprachphilosophischen Überlegungen zur *infanzia*: Denn einen Übergang von Semiotischem zu Semantischem, von theologisch überliefertem Zeichen und seinem je konkreten Gebrauch, muss auch Theologie je neu vollziehen (Kapitel 0.2 und I.2.a). Dieser Übergang bedingt, dass bestimmte Erfahrungen anhand der vorliegenden Begriffe reflektiert werden können, sodass im *Übergang* von *langue* zu *parole* die Erfahrung einer Potenz des Sagens ermöglicht wird: Der Mensch ist, wie argumentiert, Kind gewesen und immer noch Kind (vgl. KuG 74) – der mit der *infanzia* angedachte Zwischenraum, die Spaltung im Gebrauch von Sprache, ist in Agambens Interpretation jedem menschlichen Sprechakt inhärent. So führt sie auch theologische Sprache dazu, ihr begriffliches Repertoire je neu auszulegen, den semiotischen Bestand je neu semantisch zu bestimmen. Dies indessen muss sie praktizieren: Die Potenz des Sagens zeigt sich im Gebrauch, im Vollzug des sprachphilosophisch konturierten Übergangs. Auf diese Weise kann die Erfahrung der *Kindheit* theologisch als das Dispositiv bestimmt werden, das theologische Begriffe polar in Spannung zu ihrem Gebrauch in einer konkreten Rede versetzt: In dem bleiben den Rest der Potenz des Sagens, die sich messianisch im Akt nicht erschöpft, sondern »im Gebrauch für immer unausgesprochen und unbedeutend nahe beim Wort bleibt« (Zdb 152), könnte dann die Spannung, die Verrückung, lokalisiert werden, in der, mit

rem von einer »Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst«, ebd., 148, die er an der positiven Würdigung der jüdischen Messias Hoffnung bei gleichzeitiger Erwartung der Wiederkunft Jesu als Messias festmacht, vgl. ebd., 148f.

32 Pápstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk, Nr. 21.

33 Vgl. Henrix, Judentum und Christentum, 146.

34 Vgl. mit Bezug auf die eschatologische Enthüllung Sander, Hans-Joachim: *Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019, 245.

Bonhoeffer, Gott »Raum gewinnt«, sich Raum schafft. Dieser Rest einer Potenz auch im Begriff *Messias*, der in der je konkreten Verwendung dieses Zeichens, im Übergang von Sprache zu Rede, bleibt, ist indessen auch das, was die je neue Auslegung des Begriffs zu anderen Zeiten und an anderen Orten potenziell ermöglicht.³⁵

Mit dem Rekurs auf die Erfahrung der Kindheit als Spaltung wurde neben dem zeittheoretischen auch der in dieser Untersuchung an mehreren Passagen in Agambens Texten akzentuierte *räumliche* Aspekt abgerufen. Dies führt zur performativen Dimension zurück: Wie weiter oben als These vertreten wurde, nehmen seine Texte – explizit als *Schwelle* (*soglia*) markiert oder implizit – Übergänge von verschiedenen Texträumen vor und spannen, so wurde argumentiert, auch theologische Traditionen und Begriffe in solche Übergängigkeiten ein. Zugleich öffnen sie sich, wie unter anderem mit den Überlegungen zur Rezeption als Entschöpfung oder der Entschöpfung als Rezeption nahegelegt wurde, auf den Gebrauch hin, der von ihnen gemacht werden kann: auf die Räume, die Studium und Spiel mit ihnen und über sie hinaus aufspannen. Vielleicht können dann auch theologische Texte Schwellen bestimmen: Schwellen zunächst in zeittheoretischer Hinsicht, wenn in der Verwendung theologisch traditioneller Begriffe einerseits die Begriffsgeschichte mitklingt und aktualisiert wird und andererseits heilsgeschichtliche Ereignisse je im Jetzt und mit Ausblick auf die erhoffte Zukunft zur Sprache gebracht werden; Schwellen aber auch dann, wenn theologische Texte als *Schrift* auf ein *Leben* vor und mit Gott reflektieren.³⁶ Diese Schwellen führen je neu in ein Hier und Jetzt, das – mit dem Gedicht von Caproni, das Agamben in seiner Studie *Die Sprache und der Tod* in sprachphilosophischem Zusammenhang zitiert und das Alex Murray überzeugend mit der messianischen Verrückung verglichen hat³⁷ – als ein Raum erscheint, an den man zurückkehrt, ohne an ihm gewesen zu sein: Denn messianische Hoffnung wirft dann, vielleicht, ein anderes Licht auf ihn.

Aber die Überlegungen zur messianischen Erfahrung des Wortes führen theologisch noch zu einem weiteren Aspekt: Wenn es bei Agamben, wie zitiert, um eine »rein[e]

35 Theologisch wird die damit angedachte Öffnung oder das *Un-Abschließen* der Begriffe jedoch aus erkenntnistheoretischen Gründen mit der Auslegungsgemeinschaft der Kirche verbunden bleiben, in der die Begriffe entstanden sind. Dies ist für die Frage nach einer möglichen Kriteriologie der Öffnung von Interesse, die weiter oben berührt wurde: Die vorliegende Untersuchung schlägt vor, dass es nicht so sehr um eine *Offenheit*, sondern jeweils um eine *Öffnung*, gewissermaßen ein *wieder-offen-Sein*, geht. Diese Öffnung müsste theologisch an der Praxis Jesu und seiner Verkündigung Maß nehmen, wie sie in der Schrift bezeugt, in der Tradition überliefert und in der Kirche ausgelegt wird.

36 Hier, nochmals, mit anderer Tendenz als in der vorgeschlagenen Agamben-Interpretation formuliert: In seinen Überlegungen zu den zwei Bündeln schreibt Agamben, dass der neue Bund kein »geschriebener Text« sein könne, der er »schließlich aber geworden ist«, Zdb 137; stattdessen sei der neue Bund als »das Leben der messianischen Gemeinschaft selbst«, ebd., zu qualifizieren. Auch hier dürfte die Kritik an der kirchlichen Tradition impliziert sein, diese habe das Messianische als Text, in Dogmen und Gesetzen, fixiert und dadurch verzeichnet. Die vorliegende Untersuchung liest aus theologischer Perspektive leicht anders und fasst das Messianische nicht als Lebensform jenseits von Schrift auf, sondern als messianische Relation auf den geschriebenen Text der kirchlichen Tradition, die theologisch je neu zu bestimmen ist.

37 Vgl. nochmals Murray, Agamben, 19, und SuT 160.

Potenz des Sagens« (Zdb 152) geht, kann damit, theologisch gelesen, auch die Möglichkeit zur Debatte stehen, *überhaupt* ein Reden von Gott, eine Theo-Logie vorzunehmen. Damit rekurriert auch diese Untersuchung nochmals neu auf den Ort, mit dem ihre Argumentation zu Agamben eingesetzt hatte: die Krippe. In der Krippe, so kann jetzt formuliert werden, hat Gott sich in der Geburt des Χριστός in der Profanität, als Kind, ansprechbar gemacht und hat eine Potenz eines Sagens auch über sich ermöglicht; eine Potenz indessen, die sich in keinem Sprechakt erschöpft und immer neue Rede von Gott, neue Sprachen für ihn, ermöglicht und bedingt. Auch die Krippe steht dafür, wie Gott, nochmals mit Bonhoeffer formuliert, »durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt«³⁸. Zugleich lassen sich im Bild der Krippe die erwähnten messianischen Spannungserzeuger theologischer Begriffe bündeln, denn eine Theologie von der Krippe her bleibt als adventliche auf die Geburt des Messias ebenso wie seine Wiederkunft bezogen. Aber wenn eine adventliche Theologie ihre eigenen Begriffe unter den Vorbehalt des *hōs mē* stellt, so schwächt die erzeugte spannungsvolle Relativität sie nicht: Sie kann auf diese Weise daran arbeiten, Resonanzräume des Messianischen zu eröffnen. Und sie kann darauf hoffen, dass für die Zeit, die zwischen Geburt und Wiederkunft des Messias bleibt, für jedes Jetzt, von dem aus und für das sie spricht, die Zusage Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung gilt – die seiner Präsenz *bis an der Welt Ende*.

38 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.