

I. Zeit und Stillstand – Erfahrung und Geschichte

In Agambens Text *Fabel und Geschichte. Überlegungen zur Krippe*, den die vorliegende Untersuchung bisher kommentiert hat, wird der Bericht über den Stillstand der Zeit aus dem Protoevangelium des Jakobus mit den Krippendarstellungen verglichen: Auch an der Krippe steht die Zeit still – aber nicht im Ausblick auf Ewigkeit, sondern in dem »messianischen Intervall zwischen zwei Augenblicken« (KuG 180), das Agamben als die *Zeit der Geschichte* bestimmt. Einleitend wurde vorgeschlagen, den unterbrechenden Stillstand mit Bezug auf Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*¹ oder die »Dialektik im Stillstand«² aus der *Passagenarbeit*³ zu lesen. Die Überlegungen im Folgenden konstellieren verschiedene Texte Agambens mit mehr oder weniger expliziten Zeitreflexionen und diskutieren so einen ersten Begriff aus der in der Einleitung zitierten Bestimmung des Messianischen. Die Denkfigur⁴ des *Stillstands* dient dabei als leitmotivischer Vektor, der die untersuchten Texte verbindet. Die Ausführungen in diesem

- 1 Benjamins *Thesen* werden im Folgenden zur besseren Vergleichbarkeit mit den deutschen Übersetzungen der Werke Agambens nach dem Text der *Gesammelten Schriften* mit der Sigle GS I und Seitenangabe zitiert; vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 691-704. Der Text in der Edition der Gesamtausgabe *Werke und Nachlaß* wird gelegentlich ebenfalls zitiert; vgl. Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. Herausgegeben von Gérard Raulet, Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Berlin: Suhrkamp 2010. Die Nummerierung der Thesen, die in einzelnen Fassungen Benjamins unterschiedlich ist, wird in der Nummerierung der *Gesammelten Schriften* verwendet; vgl. dazu die »Korrespondenz der Fassungen« im Kommentarteil bei Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 240f.
- 2 Vgl. die Fragmente N 2a,3; N 3,1; N 10a,3 bei Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, 577f, 595.
- 3 Diese Untersuchung folgt der Empfehlung Irving Wohlfahrts, nicht vom *Passagen-Werk*, sondern mit Benjamins eigener Formulierung von der *Passagenarbeit* zu sprechen, vgl. Wohlfahrt, Irving: *Die Passagenarbeit*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 251-274, hier 251, sowie Skrandies, Timo: *Unterwegs in den Passagen-Konvoluten*, in: Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch*, 274-284, hier 275.
- 4 Der Begriff der *Denkfigur* wird hier zunächst heuristisch verwendet: Er bezeichnet im Folgenden eine Figur im Sinne eines Gebildes oder einer Gestalt, also weniger einen bestimmten Terminus, als mehr eine *Operation* des Denkens, eine bestimmte Art, Relationen vorzunehmen: Die Denkfigur hat insofern auch mit Agambens weiter unten zu skizzierendem Paradigmenbegriff und mit

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

1.1 Rhythmus und messianischer Stillstand

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

1.1.a) Zur ursprünglichen Struktur des Kunstwerks

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Gegensatz von Zeit im Sinne einer kontinuierlichen Chronologie einerseits und einer Unterbrechung dieses Kontinuums andererseits begegnet auch in Texten, die in den folgenden Abschnitten dieser Untersuchung diskutiert werden: So wird in *Kindheit und Geschichte* die chronologische Zeitvorstellung mit einem *kairologischen* Zeitverständnis kontrastiert⁹; damit korrespondiert in *Die Zeit, die bleibt* sowie dem unter dem Titel *Kirche und Reich* publizierten Vortrag aus dem Jahr 2009 das Verständnis der messianischen Zeit als Jetzt-Zeit, die »in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innern bearbeitet und verwandelt« (Zdb 81, vgl. KR 17).¹⁰ Der Begriff *Rhythmus* bedingt, dass Agamben die Störungs- oder Stillstands-Erfahrung in *Der Mensch ohne Inhalt* zuerst am Beispiel der *Musik* als einer Kunst präzisieren kann, in der sowohl der Zeitfluss als auch der Rhythmus als Gliederung dieses Fließens deutlich *erlebbar* sind. Für Agamben nehmen

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

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

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

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

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

1.1.b) Der Rhythmus als *epoché*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 15 Die Interpretation hängt auch von Agambens Bestimmung des Ursprungsbegriffs ab, der zumal für die Methode der philosophischen Archäologie von Bedeutung ist; vgl. unten Kapitel III.3.d. Hier kann dieser Begriff nicht untersucht werden; vgl. aber die luziden Überlegungen bei Durantaye, Agamben, 34–38 und 50ff: Unter Bezug auf Benjamins Trauerspielbuch und Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerks* zeigt Durantaye, dass Agambens Rede vom Ursprung sich nicht auf eine entfernte Vergangenheit bezieht, vgl. ebd., 35, sondern dass der Ursprung als dynamisches Potenzial der Gegenwart zugehört. Darüber hinaus interpretiert Durantaye den Ursprungsbegriff in *Der Mensch ohne Inhalt* überzeugend im Hinblick auf den in späteren Schriften Agambens entwickelten Begriff der *Potenz*: Der Ursprung sei insofern »not a completed state that then gave rise to a series of successive ones. Instead, it is a continuing potential for growth and change«, ebd., 50f. Vgl. dazu bei Agamben z.B. den 2014 in der Sammlung *Die Erzählung und das Feuer* publizierten Text *Strudel*, EuF 59–63, mit Bezug auf Benjamins Trauerspielbuch und die Bestimmung der Ursprungs als Strudel im Fluss des Werdens, der das Entstehungsmaterial in seine Rhythmik (!) hineinreißt. Für eine *theologische* Rezeption des Ursprungsbegriffes wäre daher an eine – durchaus messianisch zu konnotierende – Form der Transzendenz des Gegebenen zu denken; eine theologische Deutung im Sinne einer Rückkehr ins Paradies, wie Dausner für die analogen Überlegungen in *Kindheit und Geschichte* angeregt hat, scheint weniger einleuchtend zu sein, vgl. Dausner, *Christologie*, 257. Da der Ursprung jeweils gegenwärtig ist, urteilt Durantaye überzeugend: »Agamben is not referring to a belletristic Eden to which we might all return«, Durantaye, Agamben, 37.
- 16 Vgl. Liska, Vivian: *Die Tradierbarkeit der Lücke in der Zeit. Arendt, Agamben und Kafka*, in: Geulen, Eva/Kauffmann, Kai/Mein, Georg (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München: Wilhelm Fink 2008, 191–206.
- 17 Vgl. dazu ausführlich Schössler, *Raum und Bild*, 293. Schössler spricht von »topologischen Strukturen« oder »dekonstruktivistischen Raummodellen«, ebd. Allerdings wäre anzufragen, ob Schössler Agambens Verfahren vollständig überzeugend beschreibt, wenn sie seine Texte als »interdisziplinär angelegt[e] Montagen«, ebd., 299, oder »eklektizistische Zitat-Sammlungen«, die »Tableaus« generieren, ebd., 295, bezeichnet. Demgegenüber wird hier die These vertreten, dass Agambens Zugriff auf seine Quellen nicht lediglich montierend, sammelnd, eklektisch ist, sondern als solcher bereits eine interpretierende Arbeit mit ihnen einschließt. Vgl. dazu Agambens mit Benjamin-Zitaten entwickelte Überlegungen zum *Zitat* bei Mol 138–142 sowie zu Agambens topologischem Denken auch die Einschätzung von Eva Geulen, dass sich Agambens »Visualisierungskraft [...] in einem topologischen Denkstil [bezeuge], auf den zahlreiche räumliche Begriffe wie ›Schwelle‹ oder ›Zone‹ hinweisen«, Geulen, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg: Junius² 2009, 28.

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

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

-
- 18 Durantaye hat darauf hingewiesen, dass *Der Mensch ohne Inhalt* auch mit Hegels Satz vom Ende der Kunst arbeitet, vgl. Durantaye, Agamben, 30f, und z.B. MoI 70ff. Implizit entwickelt § 9 mit der Rede von der Verkennung der ursprünglichen Struktur des Kunstwerks durch die ästhetische Betrachtungsweise eine mögliche Begründung für Hegels Formulierung. Vgl. zum Problemkomplex insgesamt z.B. Geulen, Eva: *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002 sowie den Verweis auf MoI 152 ebd., 15.
- 19 Darauf weisen z.B. Liska, Tradierbarkeit, 204, und Durantaye, Agamben, 51f, hin.
- 20 Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders.: *Gesammelte Schriften I*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 203-430, hier 409.
- 21 Vgl. MoI 152/172, wo im Original die gleiche Formulierung verwendet wird, sowie KuG 190/141, wo vom »grundlegende[n] architektonische[n] Plan bei einem brennenden Haus« die Rede ist. Vgl. motivisch ähnlich den am Ende von § 5 gegebenen Ausblick, dass es möglich wäre, »den Phönix des ästhetischen Urteils von Kopf bis Fuß in Flammen aufgehen zu lassen, um einen ursprünglicheren oder anfänglicheren Zugang zum Denken der Kunst zu eröffnen«, MoI 69/77.
- 22 So mit einer Formulierung, die in der deutschen Übersetzung von *Stanzas* verwendet wird, vgl. z.B. S 29/13; im Original spricht Agamben vom *rovesciamento dialettico*. Der Aspekt des *Umschlags* wurde

Entsprechend zitiert Agamben gegen Ende von § 9 Heideggers Formulierung: »Vielleicht ist jede andere Rettung, die nicht von dort kommt, wo die Gefahr ist, noch im Unheil«²³. Wie genau funktioniert diese Rettung? Was verursacht oder markiert den rettenden Umschlag? Handelt es sich um eine Rettung von außen, oder sogar um einen soteriologischen Automatismus, der die Krise als solche zum Medium der Rettung machte und mit Blick auf Agambens Überlegungen etwa zu Auschwitz problematische Konsequenzen hätte²⁴ – oder kann menschliches Handeln diesen Umschlag herbeiführen?²⁵ Die hier vorgeschlagene These lautet, nochmals, dass es bei den Katastrophenszenarien, die Agamben beschreibt, weniger um einen sich unversehens vollziehenden Umschlag geht, als mehr um die Sichtbarkeit struktureller Probleme, die die Krise in besonderem Maße exponiert.²⁶

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

- 23 Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?*, in: ders.: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1970, Bd. 5, Holzwege, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, 269-320, hier 296, Hervorhebung bei Heidegger.
- 24 Vgl. in etwas anderem Zusammenhang die scharfe Kritik von Oliver Marchart, der von einer »über die theologische Kategorie des Rests vermittelte[n] hochproblematische[n] Angleichung von nationalsozialistischer Massenvernichtung und messianischer Errettung«, Marchart, Oliver: *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster: Unrast-Verlag 2007, 10-28, hier 17, spricht. Eine solche in der Tat hochproblematische Angleichung scheint Agamben jedoch in den von Marchart inkriminierten Passagen nicht explizit vorzunehmen. Eher scheint es um einen paradigmatischen Transfer zu gehen; um einen Rest-Begriff, der theoretisch auch im messianischen Paradigma entwickelt werden kann, ohne bereits Ausweis einer Angleichung von Massenvernichtung und messianischer Zeit zu sein oder im Lager in privilegierter Weise erkennbar zu sein. Dass Agamben den Rest-Begriff gegen Ende seines Auschwitz-Buches messianisch entwickelt, ist allerdings mindestens missverständlich.
- 25 Unmittelbar vor der von Agamben zitierten Passage zitiert Heidegger zwei Verse aus Hölderlins *Patmos*: »Wo aber die Gefahr ist, wächst | Das Rettende auch«, zitiert nach Heidegger, *Wozu Dichter?*, 296. Agamben bezieht sich an anderer Stelle explizit auf *Patmos*, vgl. z.B. WAb 66 oder EuF 31f; vgl. auch seine Analyse einer »doppelten Polarität«, S 36, der Melancholie in *Stanzen*. In diesem Zusammenhang verwendet Agamben eine Formulierung, die auf Hölderlin verweisen könnte: »Erst, wenn man auf diese wechselseitige Durchdringung von Acedia und Melancholie Bezug nimmt, deren doppelte innere Zerrissenheit in der Vorstellung eines tödlichen Risikos gewahrt bleibt [sic], welches den edelsten menschlichen Intentionen innewohnt, oder eines Rettenden, das in der höchsten Gefahr schlummert [...]«, S 37, Hervorhebung: HR. Bezieht sich die hervorgehobene Passage tatsächlich auf Hölderlin, so wäre zugleich eine Differenz sichtbar: Das *Wachsen* des Rettenden, das im weitesten Sinne organisch, als Entwicklung verstanden werden kann, fasst Agambens Rede von den Gegensätzen von Schlummern und impliziertem Erwachen eher als einen plötzlichen Umschlag. In *Der Mensch ohne Inhalt* scheint sich dieser Umschlag dennoch nicht automatisch zu vollziehen, so als würde das Rettende in der Gefahr gewissermaßen selbsttätig heranwachsen – er vollzieht sich erst aufgrund einer *Erkenntnis* der Gefahr, die Voraussetzung zur Handlung ist.
- 26 Vgl. die luziden Überlegungen bei Khurana, Thomas: *Desaster und Versprechen. Eine irritierende Nähe im Werk Giorgio Agambens*, in: Böckelmann, Janine/Meier, Frank (Hg.): *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster: Unrast-Verlag 2007, 29-44, der die »irritierende Nähe«, ebd., 34, der Figuren von Katastrophe und Rettung dadurch erklärt, dass zwischen ihnen die Relation einer »ethischen Modifikation«, ebd., 35, bestünde: Entsprechend seien Agambens »Projekte weder als utopische noch als restaurative [zu] begreifen. [...] Die viel verspre-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.d) Der Engel im messianischen Stillstand

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

30 Vgl. Arendt, Hannah: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Herausgegeben von Ursula Ludz, München: Piper²2000, 7-19. Vgl. dazu die vergleichende Analyse von diesem Text und Agambens § 10 bei Liska, *Tradierbarkeit*, v.a. 194-206. Sie urteilt beispielsweise: »Anfangszitat, Wortlaut und Sequenz der Anfangsparagrafen von Agambens Text stimmen teilweise *verbatim* mit dem Anfang des dritten Teils von Arendts Essay überein«, ebd., 194. Liska verweist außerdem auf den Brief, den Agamben im Jahr der Publikation von *Der Mensch ohne Inhalt* an Arendt geschrieben hat und in dem er sich, offenbar mit Bezug auf Arendts Text, selbst »in the gap between past and future« verortet, zitiert nach Liska, *Tradierbarkeit*, 192. Vgl. die Reproduktion dieses Briefes z.B. unter <https://www.critical-theory.com/letter-young-giorgio-agamben-hannah-arendt> (Abruf: 28.1.2019).

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

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

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

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

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

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

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

33 Schelling, *Wesen der menschlichen Freiheit*, 82.

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

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

einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens³⁶.

Allerdings kann die These, dass sich Agambens *italienischer* Text implizit auf Benjamins deutschen Text bezieht, nur über den Umweg italienischer Benjamin-Übersetzungen nahegelegt werden und auch dann streng genommen nur Hinweischarakter haben – zumal sich für den vorliegenden Fall das philologische Problem ergibt, dass die deutsche Übersetzung von Agambens Text das Wort *Stillstand* verwendet, während bei Benjamin von *Stillstellung* die Rede ist. Dass allerdings in der Übersetzung der *Thesen* in der 1962 erschienenen Ausgabe von Renato Solmi, in der Agamben nach eigener Aussage Benjamin zuerst gelesen habe³⁷, die Formulierung aus Benjamins These mit »un arresto messianico dell'accadere«³⁸ wiedergegeben wird, dürfte ein Hinweis in der Sache sein. Dass Agamben ebenfalls vom »arresto messianico« spricht, legt mindestens nahe, dass es sich um ein Benjamin-Zitat handelt, das bei der Rückübersetzung ins Deutsche mit »einer Art messianischer Stillstellung« wiederzugeben wäre. Die Übersetzung von *arresto* mit *Stillstellung* scheint auch deshalb angemessen, weil in Agambens Dürer-Auslegung das »Kontinuum der Geschichte« dezidiert »von *irgend etwas* unterbrochen worden« (*come se qualcosa, interrompendo il continuum della storia*) (MoI 145/165, Hervorhebungen: HR) zu sein scheint.³⁹ Die Zeit steht nicht von selbst still, sondern wurde messianisch *still gestellt*. Dieses Detail ist nicht nebensächlich: Denn von der Unterscheidung von *Stillstand* und *Stillstellung* aus lässt sich die Frage nach dem Status des Messianischen stellen. Die deutschen Begriffe scheinen eine gewisse Differenzierung zu erlauben: Was *still steht*, kann von selbst stillstehen – was *still gestellt* wird, wird der Tendenz nach extern und aktiv angehalten. Ist also ein *Stillstand* messianisch – oder benötigt die messianische *Stillstellung* einen Messias und seine Handlung?

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

36 Benjamin, GS I, 702f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die vorgelegte Deutung der Formulierung geht davon aus, dass Agamben ein implizites Benjamin-Zitat in einen zwar ebenfalls mit Benjamin beschriebenen, allerdings leicht variierten Kontext versetzt. Der Engel der Kunst oder der Ästhetik ist insofern nicht selbst der Messias, sein Handeln oder Nicht-Handeln ist nicht selbst rettend, zumal nicht er selbst, sondern »irgend etwas« (MoI 145) das Kontinuum der Geschichte unterbrochen hat⁴⁴ – aber die Situation, in der er sich befindet, ist insofern messianisch, als sie die Chance zur Veränderung beinhaltet. Agambens Text, der die entsprechende Krise beschreibt, erscheint als theoretischer Eingriff. Sollte diese Lektüre zutreffen, so ist vor dem Hintergrund der oben angestellten Überlegungen von Bedeutung, dass Agamben gerade auf den Begriff »messianisch« zurückgreift, sich also, über Benjamin vermittelt, zusätzlich auf eine jüdisch-theologische Tradition bezieht. Gerade weil der Begriff ohne direkte Referenz und ohne Zitatangabe verwendet wird, lädt er den Text mit einem Bedeutungsüberschuss auf und stellt der Rezeption, wie einleitend bemerkt, ein dichter Referenzangebot bereit, als der konkrete Textzusammenhang austrägt.

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

43 Benjamin, GS I, 703.

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

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

I.2 Zum Zeitbegriff des historischen Materialismus

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

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

1.2.a) Die Erfahrung der Kindheit als Eröffnung von Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

48 Vgl. Durantaye, Agamben, 93.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.c) Zur Theorie einer anderen Zeiterfahrung: Gnosis und Stoa

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

»Die Elemente einer anderen Zeiterfahrung liegen verstreut in den Falten und Schatten der kulturellen Tradition des Westens. Es genügt, diese zu beleuchten, damit sie wie Bruchstücke einer Mitteilung⁵² aufleuchten, die zu verifizieren hier unsere Aufgabe ist« (*Gli elementi di una diversa concezione del tempo giacciono sparsi nelle pieghe e nelle ombre della tradizione culturale dell'Occidente. È sufficiente far luce su di queste, perché essi sorgano come staffette di un messaggio che ci è destinato e che è nostro compito verificare*) (KuG 145/102).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

57 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 113ff.

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

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

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

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

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

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

- 61 Das Zitat im Zitat entstammt These XVIII, vgl. Benjamin, GS I, 703; der Asterisk markiert, dass der Begriff *Jetzt-Zeit* in Agambens italienischem Original auf deutsch verwendet wird.
- 62 Benjamin, GS I, 703, Hervorhebung: HR.
- 63 Benjamin, GS I, 703, Hervorhebung: HR. Dem scheint die Rede von einer *Identität* in Ms 450 zu widersprechen: »Der historische Materialist geht an das Vergangene nur da heran, wo es ihm in dieser Struktur entgegentritt, welche mit der der messianischen Aktualität streng identisch ist«, GS I, 1251. Auch hier ist indessen von der Identität der *Struktur* die Rede, nicht von einer Gleichsetzung von Jetztzeit und Messianischem.
- 64 Benjamin, GS I, 704, Hervorhebung: HR.
- 65 Benjamin, GS I, 694, Hervorhebung im Original. Vgl. dazu auch Hillach, *Dialektisches Bild: Die schwache messianische Kraft* bedeute für »die Gegenwart: Unterbrechung, Stillstellung des Geschehens«, ebd., 223, offenbar im Sinne einer »stellvertretend messianischen Stillstellung des Geschehens«, ebd. Insofern scheint die messianische Kraft auf das Messianische bezogen, allerdings eben als *schwache*: »[W]er, außer dem erlösenden Messias, hätte den Blick auf das, was an Besonderem, Ursprünglichem, aber auch Abgebrochenem, Abgelenktem, Diffamiertem und falsch in Dienst Genommenem sich in dem verbirgt, was als historisches Faktum auf uns kommt? Dies aber, soweit es uns mit unserer ›schwachen messianischen Kraft« möglich ist, zu erkennen und da-

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

Agamben übernimmt also in *Kindheit und Geschichte* die Charakterisierung der Stillstellung als *messianisch* von Benjamin und markiert explizit dessen »jüdisch-messianische Intuition« (KuG 147). Dabei werden der »messianisch[e] Stillstand« und die »messianische Zeit des Judentums« (*tempo messianico dell'ebraismo*) (KuG 148/104) nicht eigens terminologisch geklärt, sondern jeweils durch Relativsätze mit Benjamin-Zitaten ergänzt. So erscheint die messianische Zeit als die Zeit, »in der »jede Sekunde die kleine Pforte [war], durch die der Messias treten konnte« [...]«⁶⁶ (*Il tempo messianico dell'ebraismo*, »in cui ogni secondo era la piccola porta da cui poteva entrare il messia«) (KuG 148/104, Einfügung im Zitat in der deutschen Übersetzung). Damit allerdings wird die messianische Zeit auf eine spezifische Weise interpretiert: Sie erscheint nicht als die Zeit, die mit der Ankunft des Messias anbricht, sondern als die Zeit, in der er kommen kann⁶⁷ – die Zeit also, in der ein messianisches Ereignis möglich ist und die mit Agambens Überlegungen zur *Entscheidung* und zum *Ergreifen* einer Gelegenheit in der stoischen Zeitvorstellung vergleichbar scheint. Indessen verschiebt Agamben noch einen weiteren Aspekt: Die zitierte Formulierung bezieht sich in Benjamins Text auf die *Zukunft*, die »[d]en Juden« nicht zur »homogenen und leeren Zeit«⁶⁸ geworden sei. Indem Agamben das Zitat in seine Paraphrase einpasst, ersetzt er den Zukunfts-Bezug durch den Bezug auf die *messianische Zeit* aus These XVIII und *Anhang A*: Nicht in der Zukunft, sondern in der messianischen Zeit war, in Agambens Interpretation, jede Sekunde Pforte für den Messias. Auffälligerweise omittiert Agamben den Zukunftsbezug auch an einer Parallelstelle im Römerbriefkommentar, wenn er schreibt:⁶⁹ »Deswegen kann, in Benjamins Worten, jede Sekunde »die kleine Pforte [sein], durch die der Messias eintreten kann« (*Per questo ogni istante può essere, nelle parole di Benjamin, la »piccola porta da cui entra il messia«*) (Zdb 85/71, Einfügung im Zitat in der deutschen Übersetzung).

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

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

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

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

68 Benjamin, GS I, 704.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.e) Zur Praxis einer anderen Zeit – der Genuss als Erfahrung

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

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

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

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

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

1.2.f) Das Jetzt als Stillstellung der Zeit im Eingedenken

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

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

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

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

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

74 Benjamin, GS I, 701.

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

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

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

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

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

76 Benjamin, GS I, 704.

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

diert die Zeitangabe im letzten Wort des Textes mit der Zeitangabe an seinem Beginn, an dem es im italienischen Original heißt: »È giunto *ora* il momento di portare alla luce il concetto di tempo implicito nella concezione marxiana della storia«⁷⁸. Die Kursivierung am Ende des Textes verweist entsprechend nicht nur auf Benjamins Begriff der *Jetztzeit*, den Agamben mit »*tempo-ora*« wiedergibt⁷⁹, sondern markiert typographisch genau den Moment der Lektüre, der den von Agamben entwickelten kairologischen Zeitbegriff realisierbar macht. Über die zeitdiagnostische und theoretische Perspektive hinaus wird der Text selbst zum Medium, das mit einer Art kairologischer Energie geladen zu sein scheint. Demgemäß analysiert Agambens Text das Zeitverständnis des *kairós* nicht lediglich, sondern bietet auch die Möglichkeit, sich dieses Zeitverständnis zu eigen zu machen, die *Gelegenheit* dazu zu *ergreifen*. Auch dies ist in Agambens Diagnose, die westliche Zeitauffassung sei an ihr Ende gelangt (vgl. KuG 147), angelegt.

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

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

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

79 Vgl. Agamben, *Infanzia e storia*, 104.

80 Vgl. nochmals Durantaye, Agamben, 113.

81 Durantaye, Agamben, 115, Übersetzung: HR.

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

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

1.2.g) Das Programm für eine Zeitschrift und – nochmals – die Krippe

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

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

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

83 Durantaye, Agamben, 115, Hervorhebung im Original.

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

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

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

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

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

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

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

- 87 Wie ersichtlich gibt die deutsche Übersetzung das Wort *riscatto* mit *Rehabilitierung* wieder. Vor dem Hintergrund der in der Einleitung dieser Untersuchung zitierten Partien zur *Befreiung* dürfte eine Übersetzung etwa mit *Freikauf* oder *Auslösung* dem Kontext allerdings angemessener sein; vor allem dürfte die Formulierung, dass die Fabel in der Krippe *rehabilitiert* würde, Agambens *Überlegungen zur Krippe* inhaltlich widersprechen.
- 88 Die *dialettica immobile* wird an dieser Stelle nicht als Zitat ausgewiesen; der Begriff wurde in *Kindheit und Geschichte* vorher, nämlich in den letzten Sätzen des Essays *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin* (KuG 153-174/109-127), eingeführt.

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

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

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

I.3 Messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit

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

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

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

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

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

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

- 91 Vgl. die Anmerkung von Jacob Taubes, dessen Vorträge über Paulus Agamben mehrfach zitiert und der über das Präskript des Römerbriefes äußert: »Im Grund kann man, wenn man den Brief versteht, merken, daß alles bereits im Präskript steht«, Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, München: Wilhelm Fink Verlag ³2003, 23. Möglicherweise hat Agamben diesen Hinweis aufgenommen und mit der Denkfigur der Rekapitulation verbunden, um seine Methode zu begründen.
- 92 Eine Würdigung von Agambens Kommentar aus exegetischer Perspektive ist in der vorliegenden Untersuchung nicht intendiert, vgl. dazu z. B. die Kritik bei Frankemölle, Hubert: *Aspekte der Zeit im Römerbrief des Paulus. Eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens »Die Zeit, die bleibt«*, in: *Biblische Zeitschrift* 54/2 (2010), 179–200. Frankemölle kritisiert vor allem überzeugend Agambens Betonung des paulinischen Bekenntnisses zum Messias, vgl. ebd., 180f und 195, und zumal Agambens *messianische* Interpretation des Römerbriefes. Frankemölle spricht dagegen von seiner »Überzeugung [...], dass es Paulus im Röm nicht um den Messianismus (was immer das meint) geht«, ebd., 180, und vertritt die prononcierte These: »Eine messianologische und in diesem Sinn eine verkürzt christologische Deutung des Röm unter Ausblendung bzw. Verkürzung der Theozentrik (wie bei Giorgio Agamben [...]) ist daher m.E. unangemessen«, ebd., 199f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 98 Der Anfang des Römerbriefpräskripts lautet in der in *Die Zeit, die bleibt* verwendeten Transkription: *Paulos doulos christou lésoú klētós apóstolos aphōrisménos eis euangélion theou*, vgl. z. B. Zdb 17/14. Agamben weist darauf hin, dass sowohl das Wort *klētós* als auch das Wort *aphōrisménos* auf *apóstolos* bezogen werden, also sowohl »berufen zum Apostel« als auch »als Apostel ausgesondert« übersetzt werden kann, vgl. Zdb 17. Dieser Hinweis ermöglicht es ihm in der Folge, wie zu Recht auch Dausner, *Christologie*, 264f, bemerkt, das Wort *aphōrisménos* entgegen der Reihenfolge im Römerbriefpräskript vor *apóstolos* zu kommentieren, die messianische Zeit als Rest-Zeit textstrategisch also auf die Überlegungen zur messianischen Teilung rückbeziehen zu können.
- 99 Vgl. dazu theologisch Rahner, Johanna: *Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen*, in: Arens, Edmund (Hg.): *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i. Br.: Herder 2010, 46-57, die die Zeitsignatur des Christlichen untersucht und – im Rückgriff auf Agamben, aber mit anderem Fokus – gegen die apokalyptische Vorstellung einer sich auf ein nahes Ende hin beschleunigenden Zeit überzeugend eine andere Zuspitzung vornimmt: Die »Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, müsste sich [...] als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen«, ebd., 57.
- 100 In diesem Zusammenhang weist Agamben darauf hin, dass häufig »die messianische mit der eschatologischen Zeit verwechselt« werde, Zdb 75; diese Differenzierung nimmt er auf, wenn er Alexandre Kojévés Tendenz beschreibt, »das Messianische als Eschatologisches zu nivellieren«, Zdb 115. In dem späteren Text *Mysterium iniquitatis. Geschichte als Geheimnis*, GdB 33-59, scheint Agamben Messianisches und Eschatologisches allerdings tendenziell synonym zu verwenden, wenn er »die paulinische Auffassung der messianischen Zeit« mit der Parenthese »(mithin der historischen

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

Gerade weil Agamben einen theoretischen Umweg beschreitet, um die messianische Zeit von der Figur des Apostels aus zu fokussieren, fragt sich, wie diese Akzentsetzung bewertet werden kann. Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass ein Diskurs über Zeit mit messianischer Konnotation schon vor dem Römerbriefkommentar zu Agambens thematischem Repertoire gehört und anhand von Paulus aktualisiert wird. Wichtiger scheint zu sein, dass der Begriff der *messianischen Zeit* in Benjamins *Thesen* mehrfach begegnet¹⁰² und entsprechend in *Kindheit und Geschichte* als Benjamin-Zitat eingeführt wurde. So ist es denkbar, dass Agambens Kommentar die messianische Zeit nicht nur mit Blick auf Paulus, sondern vielmehr mit Blick auf *Benjamin* einführt und kommentiert. Dies liegt noch aus einem weiteren Grund nahe: In der *Schwelle* seines Kommentars rekonstruiert Agamben mehrere Bezüge von Benjamins *Thesen* auf die paulinischen Briefe. Drei dieser Bezüge betreffen die messianische Zeit und die Begriffe, die Agamben zum technischen Vokabular ihrer Beschreibung zählt. Möglich ist demnach nicht bloß die von Agamben nahegelegte Interpretation, dass er paulinische Begriffe in Benjamins Text rekonstruiert – denkbar ist auch die umgekehrte These, dass nämlich Agambens Paulus-Kommentar *gerade die paulinischen Textstellen* präpariert, die als Schlusspunkte in Benjamins *Thesen* identifizierbar sind.¹⁰³ Auf diese Weise be-

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

- 101 Vgl. auch die Argumentation bei MdD 299, die im Rekurs auf den *Sanhedrin* einen Benjamin-Vergleich einführt: »Hier, genauso wie im Denken Benjamins [...], sind die Tage des Messias keine zeitliche Abfolge, die zwischen der historischen Zeit und der kommenden Welt verortet ist. Vielmehr sind sie gleichsam in der Form eines Aufschubs und einer Verschiebung der Zeit unter dem Gesetz, und somit als Effekt einer fehlenden Zeit in der Geschichte, anwesend«.
- 102 Vgl. These XVIII und Anhang A, Benjamin, GS I, 703f.
- 103 Leland de la Durantaye nennt in anderem Kontext Argumente, die diese These stützen: Im Verlauf seiner Lektüre von *Kindheit und Geschichte* zitiert er Agambens Aufsatz *Der Messias und der Souverän*, in dem dieser schreibt, dass der »Begriff der messianischen Zeit [...] den theoretischen Kern der *Thesen* bildet«, MdD 287, vgl. Durantaye, Agamben, 99f. Auch dies dürfte ein Hinweis darauf sein, dass Agamben nicht lediglich die *paulinische* messianische Zeit kommentiert. Durantaye erinnert außerdem, vgl. ebd., 101, an die Tatsache, dass Benjamins von Agamben wiederentdecktes Handexemplar der *Thesen* eine zusätzliche These mit Verweis auf die messianische Zeit enthält: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so«, Benjamin, Über den Begriff der *Geschichte*, 42. Außerdem schlägt Durantaye die überzeugende Lektüreperspektive vor, die Texte Agambens als ausführliche Glossen zu Texten Benjamins zu lesen, vgl. Durantaye, Agamben, 112: So könne *Kindheit und Geschichte* als Glosse zu den Begriffen geschichtlicher Erfahrung, Fortschritt, Zeit und Methode aus Benjamins *Thesen* verstanden werden, *Die Zeit, die bleibt* unter anderem als Glosse zu Benjamins erster und

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 Frankemölle, Aspekte der Zeit, 182.

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

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

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

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

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

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

-
- 110 Darauf weist Durantaye, Agamben, 381, hin; vgl. zur Diskussion der Texte von Bloch und Benjamin in Agambens Zugriff mit Analysen der *kleinen Unterschiede* auch zwischen Bloch und Benjamin ebd., 380ff, sowie ders., *Homo profanus*, 48ff.
- 111 Benjamin, Walter: *In der Sonne*, in: ders.: *Gesammelte Schriften IV*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 417-420, hier 419. Scholem weist darauf hin, dass Benjamin die Vorstellung der messianischen Verrückung in leicht anderer Formulierung auch im Kafka-Essay verwendet, vgl. die Angaben bei Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 156 sowie Benjamin, Walter: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in: ders.: *Gesammelte Schriften II*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 409-438. Dort ist die Rede vom Messias, »von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde«, ebd., 432.
- 112 Vgl. Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 154; vgl. auch die Angaben ebd., 156. Dass Scholem der Urheber der Idee sein dürfte, gibt Agamben weder in KG noch in MoZ, MdD oder Zdb an.
- 113 Agambens *Marginalien zu den Kommentaren zur Gesellschaft des Spektakels (Glosse in margine ai Commentari sulla società dello spettacolo)* wird in der 1996 in *Mezzi senza fine. Note sulla politica* veröffentlichten Fassung zitiert, vgl. MoZ 65-79/60-73. Vgl. zu Debord auch Kapitel I.4.e dieser Arbeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

117 Dausner, Christologie, 313.

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

119 Höhn, *Messianische Zeit*, 311.

120 Hoff, *Religionsgespenster*, 184.

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

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

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

1.3.b) Messianische Zeit als *Rest-Zeit*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In der französischen Übersetzung lautet die Passage:

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

Entsprechend schlägt die vorliegende Untersuchung die folgende deutsche Übersetzung vor:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.c) Messianische Zeit und operative Zeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Während unsere Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der wir sind*, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige¹³⁷ Zuschauer unserer selbst verwandelt (*spettatori impotenti di noi stessi*), [...] ist die messianische Zeit als operative Zeit, in der wir unsere Zeitdarstellung ergreifen und vollenden, die Zeit, die wir selbst sind – und daher die einzige reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben (*il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo che noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo*)« (Zdb 81/68, Hervorhebung im Original).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.e) *typos* und Rekapitulation

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

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

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

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

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

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

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

145 Benjamin, *Passagen-Werk*, 572.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

155 Benjamin, *Passagen-Werk*, 589.

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

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

158 Benjamin, *Passagen-Werk*, 589.

159 Benjamin, *Passagen-Werk*, 589. Vgl. zur Auseinandersetzung von Horkheimer und Benjamin um die Frage der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit ausführlich und in theologischer Perspektive Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Mit einem Vorwort zur Neuaufgabe und einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 32009, 305-310.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.f) Messianische Zeit und katechontische Zeit – das Ende des Gedichts

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.g) Exkurs: Poetische Atheologie – Hölderlin und Caproni

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

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

es verwendet werden, um Agambens eigene Texte zu beschreiben? Geht es um eine *Verneinung* von Theologie, ihre Umkehrung – oder gar die Anzeige, dass sie unbrauchbar geworden sein könnte?¹⁷² Den Begriff *Atheologie* verwendet Agamben bereits in seinem Text *Entäußerte Manier* über Giorgio Caproni aus dem Jahr 1991¹⁷³, in dem der Begriff mit Verweis auf Hölderlin eingeführt wird: Agamben rekonstruiert eine »Tradition der poetischen Atheologie (Caproni spricht auch von »Pathotheologie«) der Moderne« (N 96), die mit Hölderlin beginnt und mit der Dichtung Capronis kulminiert. Mit der atheologischen Linie beschreibt Agamben eine dezidiert *poetische* – nicht etwa philosophische oder theologische – Tradition, in der eine bestimmte Arbeit an Sprache vorgenommen wird: Dichtung wird »zu einem Laboratorium« (N 97), einem Ort also, an dem unter anderem die Form von *Logie*, die Theo-Logie darstellt, experimentell mit einem verneinenden Präfix versehen werden kann. Dabei wird in der Atheologie als Kombination von »Nihilismus und poetische[r] Praxis« (N 97) die *Trennung* von Göttlichem und Menschlichem verunklart: Mit dem Abschied der Götter treten nicht die Menschen an ihre Stelle, sondern wird vielmehr die *Definition* des Menschlichen fraglich, werden Unterscheidungen poetisch verwischt, werden Ausschließungsmechanismen unklar, was auf die Figur des Schnitts des Apelles, aber auch auf die Strategie der *Profanierung* bezogen werden kann (vgl. unten Kapitel III.1.f.b).¹⁷⁴ Die Tradition der Atheologie erscheint so als »nachtwandlerischer Niedergang des Göttlichen und des Menschlichen in eine ungewisse, subjektlose Zone, in der jegliche Transzendenz eingeebnet ist« (N 97).

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

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

- 172 Als Adverb begegnet der Begriff *atheologisch* wie bereits zitiert in Fragment N 8,1 der Passagenarbeit; vgl. dort die Formulierung: »Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen«, Benjamin, Passagen-Werk, 589. Möglicherweise übernimmt Agamben den Begriff aus diesem Text Benjamins, was auch deshalb denkbar ist, weil er die in der Passagenarbeit kurz vorher als Fragment N 7a,7 angeordnete Lösblattthese im hier interessierenden Zusammenhang tatsächlich zitiert, vgl. Benjamin, Passagen-Werk, 588 und bei Agamben N 95f. Allerdings füllt er den Begriff, wie zu zeigen ist, etwas anders.
- 173 Vgl. die deutsche Übersetzung bei N 91-115; der italienische Text ist auch in der Sammlung *Categorie italiane. Studi di poetica* enthalten, vgl. die englische Übersetzung EoP 87-101.
- 174 Darauf weist Murray, Agamben, 100, zu Recht hin.
- 175 Vgl. die Interpretation von Colby Dickinson, der die poetische Atheologie überzeugend als »zentrales Prinzip«, Dickinson, *Theology*, 11, Übersetzung: HR, bezeichnet, um Klassifizierungen, Trennungen und Grenzen abzubauen, die die jeweilige Repräsentation von Welt bestimmen. Entsprechend wird im Folgenden eine andere Deutung vorgeschlagen als bei Deibl, Fehl und Wiederkehr, 23. Deibl deutet die Passage im Hinblick auf Agambens Untersuchung des *homo sacer* und kommentiert: »Diese Stelle erinnert an ein für Agambens Werk zentrales Motiv, das er in vielen anderen Schriften als Kennzeichen des 20. Jahrhunderts ausführt, nämlich einen Raum, in welchem der Mensch reduziert wird auf einen jeglicher Bedeutung und Teilhabe an sozialen Vollzügen entleerten Rest ohne ein Verweisen über sich selbst hinaus«, ebd. Um eine *Reduktion* des Menschen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Im Hinblick auf die Frage, ob Agambens eigene Methode als Atheologie bezeichnet werden kann, dürfte der Abschied von der Atheologie in dem am Beispiel Capronis anvisierten Sinne eine schlüssige Qualifizierung sein¹⁸¹ – zumal Agamben auf Benjamins Löschnote auch zur Beschreibung seines eigenen Verhältnisses zur Theologie zurückgreift.¹⁸² Dieser Abschied ermöglicht es, unbefangen von theologischen Begriffen Gebrauch zu machen, sie also einem anderen als dem traditionell kodifizierten Gebrauch zu öffnen. Ob damit allerdings die durch die traditionelle Verwendung eingespielte »Ladung« der Begriffe (vgl. z. B. N 45) im Sinne eines *Rests* an Bedeutungsüberschüssen konsequent neutralisiert wird, bleibt offen. So oder so wird mit der Rede von der poetisch-atheologisch eingeordneten Transzendenz auch eine andere Zuordnung von Immanenz und Transzendenz nötig, die im nächsten Kapitel zu klären ist.

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

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

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

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

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

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

1.3.h) Messianische Zeit und Jetztzeit

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

184 Benjamin, GS I, 703.

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

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

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

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

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

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

188 Erwin Dirscherl scheint Agambens Scholem-Bezug dagegen als *zustimmenden* Verweis zu lesen: »Wenn Agamben mit G. Scholem von der messianischen Zeit als einer ›Zeit im Aufschub‹ spricht, in der nichts endgültig vollendet werden kann, so steht diese Unvollendbarkeit für eine Offenheit des Geschehens«, Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 159. Demgegenüber geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass Agamben Scholem *kritisiert* und messianische Zeit für ihn gerade *keine* Zeit im Aufschub darstellen kann. Als These *gegen* Scholem liest die entsprechende Passage auch Wohlmuth, Josef: *Theologie als Zeit-Ansage*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.i) Messianische Zeit und dialektisches Bild

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

201 Benjamin, GS I, 695.

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

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

1.3.j) Messianische Zeit und der Messias

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

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

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

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

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

206 Rahner, Die Zeit, die bleibt, 53.

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

208 Rahner, Die Zeit, die bleibt, 54.

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

Zu Recht hat Manfred Schneider formuliert, Agambens messianische Zeit sei eine Zeit »ohne Messias«, sodass, wie bereits zitiert, der Messias der »Rest [sei], der in dieser Paulinischen Rekonstruktion seltsam verschwindet«²⁰⁹. Wie also könnten Agambens Überlegungen zur messianischen Zeit dezidiert christlich-theologisch angebunden werden?²¹⁰ Weiter oben ist in diesem Sinn die Heilungspraxis Jesu²¹¹ sowie Hans-Joachim Höhns Hinweis erwähnt worden, dass sich Gott im Tod Jesu in ein neues Verhältnis zu Leben und Tod gesetzt habe, das auch dem Menschen eine andere Relation ermögliche.²¹² Gregor Maria Hoff hat schöpfungstheologisch angebunden von der »unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht Gottes«²¹³ gesprochen und dies mit der messianischen Zeit verbunden: Wenn die Macht des Todes nach der Auferweckung des Gekreuzigten zwar Realität bleibt, aber gebrochen wird,²¹⁴ so sind jeweils jetzt und hier Erfahrungen dieser schöpferischen Lebensmacht Gottes möglich, die in der messianischen Zeit Raum gewinnt:

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

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

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

212 Vgl. nochmals Höhn, *Messianische Zeit*, 311.

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

214 Vgl. Hoff, *Religionsgespenster*, 184.

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

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

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

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

215 Hoff, Religionsgespenster, 185.

216 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 149.

217 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 150.

218 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 153.

219 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 160, vgl. ebd., 161f.

220 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 149.

221 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 151.

222 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 159.

223 Dirscherl, Das menschliche Wort Gottes, 164.

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

224 Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes*, 162.

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

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

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

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

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

1.4 Zeit, Bild und Geschichte

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

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

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

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

1.4.a) Die Nympe als Bild der Bilder

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4.b) Kairologische Sättigung und – messianische – Stillstellung

Die Argumentation in *Nymphae* setzt mit zwei Beispielen ein, die eine *zeitliche* Interpretation des Bild-Begriffs nahelegen. Beide Beispiele aktualisieren Agambens Überlegungen zur Kairologie und stehen so mit den Überlegungen zur messianischen Zeit in Zusammenhang: Zunächst verweist er auf die Videoarbeiten von Bill Viola. Dessen Videos zeigen, so referiert Agamben, Bewegungen in so extremer Zeitlupe, dass es sich auf den ersten Blick um *unbewegte* Bilder, um Fotos, zu handeln scheint. Noch wichtiger im Hinblick auf die Frage nach dem Bild dürfte die Tatsache sein, dass die Videos Bewegungen von Figurengruppen zeigen, die sich langsam zu bekannten Motiven der Kunstgeschichte hin entwickeln: Ein Verhältnis zum Bild haben diese Videos erstens *als Videos*, zweitens aber auch deshalb, weil sie ein aus der Kunstgeschichte bekanntes Bild, nämlich eine Darstellung als ikonographisches Thema, aktualisieren – genauer: dass durch Violas Videos solche »ikonographischen Motive [...] in Bewegung gesetzt werden« (N 8). Agamben formuliert eine Beschreibung, die eine Reihe der in der vorliegenden Untersuchung bereits behandelten Begriffe aufruft:

»Wenn zuletzt das ikonographische Motiv wiederhergestellt ist und die Bilder stillzustehen scheinen, sind sie nämlich tatsächlich derart mit Zeit aufgeladen, dass sie jeden Moment zu zerspringen drohen. Und eben diese kairologische Sättigung bringt sie auf gewisse Weise zum Zittern, was ihre besondere Aura ausmacht. [...] Wollte man die spezifische Leistung der Videos von Viola auf eine Formel bringen, könnte man sagen, dass sie nicht die Bilder in die Zeit, sondern die Zeit ins Bild einführen« (N 9).

Violas verlangsamte Videos ermöglichen es Agamben, sein Verständnis des Bildes über das Verhältnis zur *Zeit* einzuführen: Ein Bild ist etwas, das sich – in Violas Fall durch die technische Bearbeitung und die spezielle Wahrnehmung, die sie bedingt – mit *Zeit aufgeladen* hat. Agamben variiert hier ein weiteres Mal die in *Der Mensch ohne Inhalt* beschriebene ästhetische Erfahrung bei der Kunstrezeption; vor allem rekurriert er auch hier auf das – in diesem Fall *scheinbare* – Stillstehen sowie auf den Begriff der *Kairologie*. Darüber hinaus verweist die Beschreibung – neben der »besondere[n] Aura«, die auf Benjamins Kunstverkaufsatz anspielen dürfte – an mindestens zwei Stellen implizit auf Formulierungen Benjamins. Signifikanterweise handelt es sich um Formulierungen aus Texten, die Agamben später in seinem Aufsatz diskutiert: Das gilt zunächst für den Gedanken einer *Aufladung mit Zeit bis zum Zerspringen*; hier greift Agamben offenbar auf Fragment N 3,1 der Passagenarbeit zurück. In diesem Text heißt es über das *Jetzt der Erkennbarkeit*, dass in ihm »die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen«²³² ist. Wo Agamben im weiteren Verlauf von *Nymphae* zur Klärung des dialektischen Bildes auf Fragment N 3,1 verweist, zitiert er zwar nicht diese Formulierung, sie dürfte jedoch

develop a generalised theory of the image, moving from seeing the artwork as revealing the emptiness of the self-absorbed artist, to the image as part of a larger historical canvas«, Murray, Agamben, 85. Vgl. auch den Hinweis auf Warburg in Eva Geulens Überlegungen zu Agambens Methode bei Geulen, Agamben, 19-33, hier 27: »Methodisch eröffnete die anhand von Pathosformeln mögliche Entdeckung relativ konstanter Bildelemente über große Zeiträume hinweg neue Organisationsmöglichkeiten kunstgeschichtlicher Verläufe und forderte neue Methoden der Bildanalyse«.

232 Benjamin, Passagen-Werk, 578.

bereits in seiner Beschreibung impliziert sein.²³³ Wie bereits erwähnt hatte Agamben gegen Ende seines Römerbriefkommentars die entsprechende Passage – inklusive der Aufladung mit Zeit bis zum Zerspringen – als die Notiz Benjamins bezeichnet, »die seine extremste messianische Formulierung enthält« (Zdb 162). Neben dem Stillstand und der Kairologie wird also in der Beschreibung der Videos eine weitere von Agamben an anderer Stelle messianisch konnotierte Formulierung eingespielt, ohne dass der Begriff *messianisch* hier fällt.

Dies betrifft noch deutlicher den Aspekt des *Zitterns*, das die kairologische Sättigung laut Agambens Beschreibung verursacht: Im Verlauf seines Textes zitiert Agamben ein Fragment aus den Vorarbeiten zu Benjamins *Thesen*, das in der deutschen Übersetzung von *Nymphae* auf deutsch und ohne Quellenangabe wiedergegeben wird (vgl. N 24). Tatsächlich handelt es sich um das Exzerpt einer Definition von Henri Focillon, die Benjamin selbst im französischen Original wiedergibt und auf deutsch kommentiert. Agamben omittiert Benjamins Einleitung und zitiert lediglich Focillons Definition, die er auf die Dialektik im Stillstand bezieht. Signifikanterweise bringt die bei Agamben fehlende Einleitung Benjamins die Definition explizit mit der *messianischen Stillstellung des Geschehens* in Verbindung. Benjamins vollständiger Text lautet:

»Zur messianischen Stillstellung des Geschehens könnte man die Definition des ›klassischen Stils‹ bei Focillon heranziehen: ›Brève minute de pleine possession des formes, il se présente ... comme un bonheur rapide, comme l'ἄκμη des Grecs : le fléau de la balance n'oscille plus que faiblement. Ce que j'attends, ce n'est pas de la voir bientôt de nouveau pencher, encore moins le moment de la fixité absolue, mais, dans le miracle de cette immobilité hésitante, le tremblement léger, imperceptible, qui m'indique qu'elle vit.‹ Henri Focillon : *Vie des formes* Paris 1934 p 18«²³⁴.

Das *leichte Zittern* (*tremblement léger*) aus dieser Definition taucht wie zitiert auch in Agambens Beschreibung der Videos von Viola auf, deren scheinbarer Stillstand durch die kairologische Sättigung »auf gewisse Weise zum Zittern« (N 9) gebracht wird – die französische Fassung von *Nymphae* spricht analog von »une sorte de tremblement, que leur donne leur aura particulière«²³⁵. Treffen die vorgeschlagenen Rekonstruktionen von Benjamin-Zitaten in Agambens Beschreibung der Videos zu, so wird diese als eine Art Palimpsest zu Benjamins Texten lesbar.

233 Dies liegt umso näher, als Benjamin das *Zerspringen* auch als den »Tod der Intentio« bezeichnet, Benjamin, *Passagen-Werk*, 578, eine Formulierung, die in *Nymphae* wiederum explizit zitiert wird, vgl. N 23f.

234 Benjamin, GS I, 1229, Auslassung im Zitat bei Benjamin; vgl. auch Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 149. In der deutschen Übersetzung von *Nymphae* lautet der Text: »In einem anderen Fragment zitiert Benjamin einen Passus, in dem Focillons [sic] den klassischen Stil definiert als ›kurze[n] Augenblick der vollen Formbeherrschung... als ein flüchtiges Glück, als *akmē* der Griechen: der Balken der Waage schwingt nur noch ganz schwach. Wir [sic, im französischen Original heißt es in der ersten Person Singular *Ce que j'attends*, HR] warten nicht darauf, ihn von neuem sich neigen zu sehen, und noch weniger auf den Augenblick seines absoluten Stillestehens, sondern wir warten auf das leichte, kaum merkliche Zittern, das uns im Wunder dieser zögernden Unbewegtheit sein Leben verrät«, N 24.

235 leM 39.

Dass Agamben Formulierungen verwendet, die an anderer Stelle – auch in seinen eigenen Texten – messianisch konnotiert sind, ohne diesen Aspekt hier aufzurufen, bedeutet nicht, dass auch dieser Aufsatz ohne Weiteres messianisch – gewissermaßen ›kryptomessianisch‹ – zu interpretieren wäre. Naheliegender scheint zu sein, dass Agamben das messianische Begriffsregister je nach konkretem Kontext ziehen oder nicht ziehen kann: In dem im Folgenden zu untersuchenden Vortrag *Difference and Repetition* wird das dialektische Bild ebenfalls in Bezug auf Benjamin als »charged with history« (DR 314) beschrieben; in diesem Fall aber ist die »Arbeit mit Bildern« dezi- diert von »historischer und messianischer Bedeutung« (DR 316). Signifikant ist hier die Doppelung von *historischer* und *messianischer* Qualifizierung, die der paradigmatischen Zuordnung von historischer und messianischer Zeit im Römerbriefkommentar entspricht. Auch mit diesem Vergleich der beiden Texte steht wiederum der Status der Theologie zur Debatte: Hier scheint sie eine Art Beispielreservoir anzubieten, aus dem Agamben schöpft – oder nicht schöpft.

1.4.c) Die Ambivalenz der Bilder

Das Beispiel der Videos Violas – ebenso wie das des Stillstands der Bewegung beim Tanz, das Agamben im Anschluss kommentiert – ermöglicht verschiedene Anschlüsse: So wie die Videos eine Aufladung der ikonographischen Motive mit Zeit nahegelegt haben, schließt Agamben für Warburgs Begriff der Pathosformel: »*Pathosformeln bestehen aus Zeit, sind Kristalle des historischen Gedächtnisses« (N 16). Sie sind mit Erinnerung und mit Energie aufgeladen, sodass wiederum »Warburg [sie] mit energiegeladenen Dynamogrammen vergleicht« (N 30, vgl. 22). Als *Kristalle* des Gedächtnisses entwickelt Agamben die Pathosformeln als Bilder aus der Vergangenheit, die sich im Laufe der historischen Überlieferung zu Formeln sedimentiert haben und dabei Zeit in Form von Erinnerung und Energie in sich zusammenfassen.²³⁶ Zugleich verbindet die Rede von den *Kristallen* Agambens Überlegungen motivisch mit Benjamin. In dessen These XVII heißt es, signifikanterweise erneut unter Bezug auf die Stillstellung des Denkens: »Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert«²³⁷.

Die Bilder als Kristalle des Gedächtnisses sind individuelle wie kollektive Sedimente: Nicht nur das Vergangenheitsverhältnis einer Gemeinschaft steht zur Debatte, sondern die Geschichte jedes einzelnen, der anhand übernommener oder selbst geprägter

236 Durantaye beschreibt die Pathosformeln insofern anhand der Prämisse »that images from our cultural past are not dead, gone or extinguished; they are at most dormant and remain infused or ›charged‹ with the energies that cultures have invested in them – a dynamic potential that they retain even when they lie forgotten for decades, centuries, or even longer«, Durantaye, Agamben, 71. Um dieses *dynamische Potenzial* auch in der Verwendung des Begriffs *messianisch* geht es in der in dieser Untersuchung vorgeschlagenen Lektüre: Agamben arbeitet in dieser Hinsicht ebenfalls an einem Bild aus der Vergangenheit und entbindet dessen begriffliche Energie.

237 Benjamin, GS I, 702f.

Bilder seine Geschichte schreibt. Allerdings kann die Beziehung des Menschen zu seinen Bildern, gleich ob individuell oder kollektiv, auch ambivalent und problematisch sein – was Agamben wiederum anhand des Verhältnisses von Mensch und Nymphe nahegelegt hatte:

»Wie die Elementargeister des Paracelsus bedürfen die Bilder, um tatsächlich lebendig zu sein, eines sich ihrer annehmenden Subjekts, dass [sic] bereit ist, sich mit ihnen zu vereinigen; doch diese Begegnung birgt – wie die Vereinigung mit der Undinen-Nymphe – eine tödliche Gefahr. Im Lauf der historischen Überlieferung kristallisieren sich die Bilder und verwandeln sich in Spektren, in Gespenster, deren Sklaven die Menschen werden, die immer wieder aufs Neue von dieser Fessel befreit werden müssen« (N 44).²³⁸

Demgemäß kommt es darauf an, die in kristallisierter Form begegnenden wiedergängerischen Bilder lebendig zu machen, um sie von ihrem den Menschen bannenden gespenstischen Zustand zu befreien (vgl. auch N 20): Diese Aufgabe weist Agamben dem *Historiker*, aber auch, allgemeiner, dem *geschichtlichen Subjekt* (vgl. N 22f) zu und damit darauf hin, dass die Wiederbelebung der Bilder von einem bestimmten Vergangenheitsverhältnis abhängt. Dafür ist die Interpretation der Pathosformel als zeit- und energiehaltig Voraussetzung, weil diese Ladung entbunden und nutzbar gemacht werden kann. Die Folgen einer solchen historischen Handlung beschreibt Agamben mit einer Formulierung, die eine in dieser Untersuchung bereits erwähnte Denkfigur aufgreift:

»Tatsächlich ist das Nachleben der Bilder keine Gegebenheit, sondern bedarf einer Tätigkeit, deren Verrichtung Aufgabe des geschichtlichen Subjekts ist [...]. Vermittels dieser Tätigkeit setzt sich vor unseren Augen das Gewesene – die uns von früheren Generationen hinterlassenen Bilder –, das abgeschlossen und absolut unzugänglich zu sein schein, in Bewegung und öffnet sich erneut der Möglichkeit« (N 23).²³⁹

Im Römerbriefkommentar hatte die messianische Rekapitulation das Abgeschlossene der Vergangenheit unabgeschlossen und die Vergangenheit in der Erinnerung wieder möglich gemacht (vgl. Zdb 92); ähnlich formuliert Agamben in seinem Bartleby-Text (vgl. B 63f). Auch die »messianische Modalität« der »Erfordernis« (*esigenza*) (Zdb 50/42) wird ähnlich definiert:

»*omne existens exigit possibilitatem suam*, »alles Wirkliche erfordert seine eigene Möglichkeit, erfordert, möglich zu werden.« Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen

238 An früherer Stelle im Essay hatte Agamben davon gesprochen, dass die Bilder des Gedächtnisses lediglich dazu »*neigen* [...], sich im Lauf ihrer (kollektiven und individuellen) Überlieferung in Spektren, in Gespenster zu brechen«, N 20, Hervorhebung: HR. Aus dieser Neigung ist im Verlauf der Argumentation offenbar eine Notwendigkeit geworden. Vgl. auch die Formulierungen in der französischen Fassung: »Autrement dit, les images dont notre mémoire est faite *tendent* sans cesse [...]«, leM 47, Hervorhebung: HR; sowie »De fait, dans le cours de la tradition historique, les images se cristallisent et se transforment en spectres«, ebd., 67.

239 Diese Tätigkeit dürfte der Methode entsprechen, die Agamben in einem späteren Aufsatz als *Philosophische Archäologie* entwickelt, vgl. SR 101-138, und die er in den Untersuchungen des II. Teils des *Homo-sacer*-Projekts anwendet, vgl. dazu weiter unten Kapitel III.3.d.

dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr (*L'esigenza è una relazione fra ciò che è – o è stato – e la sua possibilità – e questa non precede, ma segue la realtà*)« (Zdb 51/43).

Nymphae entwickelt einen strukturell analogen Vergangenheitsbezug im Verhältnis zu den Bildern, der in einer noch zu spezifizierenden Weise das Herstellen einer *Möglichkeit* gegen die Faktizität, auch die der Vergangenheit, betrifft.

1.4.d) Benjamins dialektisches Bild – Dialektik im Stillstand, zweiter Rekurs

Neben den Pathosformeln Warburgs verweist Agamben auch in diesem Zusammenhang auf Benjamins Begriff des dialektischen Bildes, den er, wie erwähnt, mit Zitaten aus Fragment N 3,1 und der Definition von Focillon erläutert. Vor allem akzentuiert Agambens Benjaminlektüre in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen der dialektischen Konzeption Adornos und Benjamins Dialektik im Stillstand anhand des Gegensatzes von einer vermittelnden Bewegung hin zur Aufhebung und einem Stillstand dieser Bewegung.²⁴⁰ Agamben entfaltet die Dialektik im Stillstand hier topologisch als Zwischenraum zwischen entgegengesetzten Polen und beschreibt sie, mit einem *terminus technicus* seiner Philosophie, als Zone der Ununterscheidbarkeit (vgl. N 26).²⁴¹ Die Dialektik im Stillstand überbrücke einen Gegensatz, der »nicht dichotomisch und substantiell, sondern bipolar und gespannt [ist]: Die sich gegenüberstehenden Termini, [sic] werden weder voneinander entfernt, noch zu einer Einheit zusammengefügt, sondern verharren in einer unbeweglichen, spannungsgeladenen Koexistenz« (N 26). Auf diese Weise vermag die Dialektik im Stillstand »einen Moment der Vergangenheit mit der Gegenwart kurzzuschließen« (N 27), sie also unmittelbar und instantan im Modus der Konstellation zu verbinden. Dies bedingt einen bestimmten Bezug zur Vergangenheit, denn so erscheint das dialektische Bild als Voraussetzung dafür, die Vergangenheit der Möglichkeit zu öffnen. Unter diesem Gesichtspunkt kann Agamben das dialektische Bild mit Warburgs Pathosformeln vergleichen:

»Wie die dialektischen Bilder Benjamins [...] werden auch die *Pathosformeln – die Warburg mit energiegeladenen Dynamogrammen vergleicht – im Zustand einer *unpolarisierten latenten Ambivalenz« empfangen und nur auf diese Weise, in der Begegnung mit einem lebenden Individuum, können sie ihre Polarität und ihr Leben wiedergewinnen« (N 30).

240 Vgl. nochmals die Auseinandersetzung Agambens mit den methodischen Differenzen von Adorno und Benjamin in dem Essay *Der Prinz und der Frosch. Das Problem der Methode bei Adorno und Benjamin*, KuG 153-174/109-127; zur Dialektik im Stillstand ebd. v.a. 172ff/126f.

241 In dem bereits zitierten Text *Was ist ein Paradigma?* »oszilliert« auf ähnliche Weise die Nymphe als Paradigma »unentscheidbar [...] zwischen Diachronie und Synchronie, Einzigkeit und Multiplizität«, SR 35. Auch hier wird das topologische Modell eines Zwischenraums verwendet; transferiert man diese Struktur, so operiert in Agambens Lektüre in *Nymphae* auch Benjamins Dialektik im Stillstand mit einem Mechanismus, der »kein logischer (wie bei Hegel), sondern ein analoger und *paradigmatischer*«, N 26, Hervorhebung: HR, ist.

Verglichen mit den Überlegungen in *Die Zeit, die bleibt* nimmt Agamben hier eine Variation vor: Im messianischen Paradigma des Römerbriefkommentars hatte er die typologische Beziehung zur Vergangenheit selbst als messianische Inversion entwickelt. Im Kontext der Auseinandersetzung mit den Bildern scheint das dialektische Bild allerdings, anders gewichtet, gerade im Vergleich mit Warburgs Pathosformeln eine nuanciert andere Funktion zu erfüllen – und möglicherweise ist dies der Grund dafür, dass die messianische Konnotation nicht explizit erfolgt: Die soeben zitierte Passage entwickelt das dialektische Bild nämlich eher als *Möglichkeitsbedingung* für die Befreiung von der gespenstischen Existenz der Bilder. Es bedürfte dann *zusätzlich* einer bestimmten Tätigkeit des historischen Subjekts, die Agamben als *Aufhebung* und *Umpolung* der Ladung des Bildes beschreibt: Angesichts der Ambivalenz der Bilder sei es »in der Begegnung mit dem spannungsgeladenen Dynamogramm entscheidend, die Fähigkeit zu besitzen, dessen Ladung aufzuheben und umzupolen, das Schicksal in Glück zu verwandeln« (N 45). Worin genau die gemeinte *Fähigkeit* zur *Umpolung* bestünde, wird nicht ausgewiesen – ein Verweis auf Warburgs Atlas *Mnemosyne* gibt jedoch einen Hinweis. Der Atlas sei, so Agamben, eine

»Art Station der De- und Repolarisierung (Warburg spricht von *abgeschnürten Dynamogrammen), in denen die Bilder der Vergangenheit, die ihre Bedeutung verloren und als Alp oder Gespenst überlebt haben, im Zwielficht suspendiert sind, in dem das historische Subjekt, zwischen Schlaf und Wachen, ihnen entgegentritt, um sie zum Leben zu erwecken – aber womöglich auch um aus diesem Alptraum zu erwachen« (N 31).

Warburgs Atlas erscheint als Kompilation der spektralen Bilder im Zustand ihrer *verlorenen Bedeutung* – und diese Beschreibung kann an die im ersten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung referierte Zeitdiagnose in *Der Mensch ohne Inhalt* zurückverwiesen werden (vgl. Kapitel I.1.c): Zu Füßen des Engels der Kunst waren »die Gebrauchsgegenstände des aktiven Lebens und die anderen Objekte« verteilt, die »ihre Bedeutung verloren zu haben« (MoI 145) schienen. Während es in diesem Zusammenhang darauf ankam, die Überlieferbarkeit der Dinge und ihren Gebrauch zu gewährleisten, sollen in *Nymphae* die bedeutungslos gewordenen Bilder wieder zum Leben erweckt werden. Diese Überlegungen dreht die Schlusswendung von Agambens Text ein weiteres Mal: Neben der Doppelung von Überlieferung und Befreiung von den Bildern wird der »Raum einer bildlosen Imagination« anvisiert:

»Die Geschichtsschreibung Warburgs ist [...] das Gedächtnis und die Überlieferung der Bilder und zugleich der Versuch der Menschheit, sich von ihnen zu befreien, um jenseits des ›Zwischenraums‹ zwischen mythisch-religiöser Praxis und bloßem Zeichen den Raum einer bildlosen Imagination zu öffnen. Insofern bezeichnet der Titel *Mnemosyne* das Bildlose, den Abschied – und die Zuflucht – aller Bilder« (N 47).

Wie genau dieser Raum sich öffnen könnte, wird nicht erläutert. Allerdings dürfte in der Schlussgeste des Textes erneut ein Benjamin-Zitat ohne Anführungszeichen vorliegen. Dies bestätigt der Text *Difference and Repetition*, der mit einer ähnlichen Coda ausklingt:

»The image exhibited as such is no longer an image of anything; it is itself imageless. [...] There are two ways of showing this ›imagelessness,‹ two ways of making visible the fact that there is nothing more to be seen. One is pornography and advertising [...]; while the other way is to exhibit the image as image and thus to allow the appearance of ›imagelessness,‹ which, as Benjamin said, is the refuge of all images« (DR 319).

Die *Zuflucht* der Bilder, mit der auch *Nymphae* ausklingt, wird explizit als Benjamin-Verweis bezeichnet. Gemeint sein dürfte Benjamins Text *Zu nahe* aus *Kurze Schatten I*.²⁴² In diesem Text beschreibt Benjamin, wie er im Traum vor der Kathedrale Notre-Dame von einer »unerhörte[n] Sehnsucht«²⁴³ nach Paris überwältigt wird: Auch das Motiv des *Traums* – oder *Alptrausms* – verbindet Agambens Text mit dem Benjamins. Diese Sehnsucht erklärt Benjamin damit, dass er dem Gegenstand seiner Sehnsucht zu nahe gekommen sei, dass er »schon die Schwelle des Bildes und Besitzes überschritten«²⁴⁴ habe. Dadurch wird, wie Roger Müller Farguell kommentiert, »der Abstand aufgehoben, der für die mediale, vermittelnde Funktion des Bildes konstitutiv ist. Im Bilde angekommen, hört jede mediale Vermittlung auf«²⁴⁵. So weiß die Sehnsucht, wiederum mit Benjamin, »nur noch von der Kraft des Namens [...], aus welchem das Geliebte lebt [...] und, bildlos, Zuflucht aller Bilder ist«²⁴⁶. Der Verweis auf das *Geliebte* erhellt aus dem Zusammenhang der Sammlung *Kurze Schatten I*, deren Texte, so Müller Farguell, eine »elliptische Bewegung des Eros«²⁴⁷ beschreiben. Bedenkt man den in *Nymphae* entwickelten paradigmatischen Zusammenhang des Umgangs des Menschen mit der Nymphe als »Gegenstand leidenschaftlicher Liebe« (N 33), so dürfte der Verweis auf gerade *diesen* Text Benjamins absichtsvolle Komposition Agambens sein.

Liest man die Schlusswendung von *Nymphae* vor dem Hintergrund des Benjamin-Textes, so ergibt sich eine Interpretationsperspektive: Demnach öffnet sich der *Raum einer bildlosen Imagination* dann, wenn Bilder nicht als Bilder von etwas, also in der Funktion, die Müller Farguell als medial-vermittelnd beschreibt, sondern vielmehr jenseits ihrer konkreten Bedeutung *als solche* ausgestellt werden – denn das Bild als solches ist, wie zitiert, »imageless« (DR 319). Eine analoge Denkfigur wurde oben bereits für das Gedicht untersucht: Am Ende des Gedichts kommunizierte sich, so Agamben, was in der vermittelnden Medialität menschlicher Sprechakte üblicherweise ungesagt bleibt: die Sprache *als solche* (vgl. EoP 115). Entsprechend führt die Arbeit an den Bildern in den Raum einer Imagination, die bildlos ist, die aber darum nicht nur Abschied, sondern

242 Vgl. Benjamin, Walter: *Kurze Schatten I*, in: ders.: *Gesammelte Schriften IV*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, 368–373, hier 370.

243 Benjamin, GS IV, 370.

244 Benjamin, GS IV, 370. Wie ersichtlich wird hier der für Agamben zentrale Begriff der *Schwelle* verwendet, der in der von Agamben herausgegebenen italienischen Ausgabe von *Kurze Schatten* mit *soglia* übersetzt wird. Dort lautet die Formulierung: »Era la nostalgia beata, che ha già varcato la soglia dell'immagine e del possesso«, Benjamin, Walter: *Ombre corte. Scritti 1928–1929*. A cura di Giorgio Agamben, Turin: Einaudi 1993, 349.

245 Müller Farguell, Roger W.: *Städtebilder, Reisebilder, Denkbilder*, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler 2011, 626–642, hier 635.

246 Benjamin, GS IV, 370.

247 Müller Farguell, Städtebilder, 635.

auch *Zuflucht* der Bilder ist.²⁴⁸ Die in *Nymphae* in Aussicht gestellte Befreiung von den Bildern funktioniert, wenn das Bild als Bild, in seiner Medialität exponiert wird.²⁴⁹

In die Argumentationslinie dieses Kapitels fügt sich der Text über die Bilder auch anhand der Frage nach der *Geschichte* ein:

»Die Bilder sind der Rest, die Spur dessen, was die Menschen, die uns vorausgegangen sind, erhofft und begehrt, gefürchtet und verdrängt haben. Und weil nur in der Imagination so etwas wie Geschichte möglich werden konnte, muss sie auch durch Imagination je neu entschieden werden« (N 46).

Insofern bieten die Bilder die Möglichkeit, nicht nur in ein Verhältnis zur Vergangenheit zu treten, sondern auch jeweils jetzt neu zu entscheiden und zu handeln. Auf diese Weise könnte das in den Bildern sedimentierte zeitliche und energetische Potenzial freigesetzt werden, könnten sie ihre individuell wie kollektiv möglicherweise bannende Wirkung verlieren. Auch in diesem Zusammenhang verwendet Agamben ein Benjamin-Zitat ohne Anführungszeichen: Er bezeichnet nämlich die mit Warburg eingeführten Sternbilder als den Urtext, »in dem die Imagination liest, was nie geschrieben wurde« (N 45). Damit dürfte sich Agamben, wie Leland de la Durantaye schreibt, auf eine Notiz aus den Entwürfen zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* beziehen.²⁵⁰ Der Text der Notiz lautet: »Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ›Was nie geschrieben wurde, lesen‹ heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker«²⁵¹. Signifikanterweise steht dieses Zitat in einem Fragment, das *Das dialektische Bild* überschrieben ist – implizit ruft Agamben also eine weitere Definition des Bildes auf, ohne diesen Zusammenhang namhaft zu machen. So legt sich nochmals die oben vorgeschlagene Interpretation nahe, Agambens Text mit seinen expliziten wie impliziten Referenzen auf Bilder von Bildern als eine unter der doppelten Bezeichnung von Nymphen und Bildern stehende Übertragung einer Bildtafel ins Medium des Textes zu verstehen.

248 Vgl. auch die Überlegungen zu Bild und Messias in dem kurzen Text *Wünschen (Desiderare)*, PR 45f/57f. Auch in diesem Text scheint ein messianisch konnotierter Abschied von Bildern anvisiert zu sein: »Der Messias kommt wegen unserer Wünsche (*desideri*). Er trennt sie von den Bildern (*immagini*), um sie zu erfüllen. Oder eher, um zu zeigen, daß sie schon erfüllt sind. [...] Unerfüllt – bleiben die Bilder des Erfüllten. Aus den erfüllten Wünschen baut er die Hölle, aus den unerfüllbaren Bildern den Limbus. Und aus dem eingebildeten Wunsch (*desiderio immaginato*), dem reinen Wort (*la pura parola*), baut er die Seligkeit des Paradieses«, ebd., 45f/58.

249 Vgl. den luziden Artikel Parsley, Connal: *Art. Image*, in: Murray, Alex/Whyte, Jessica (Hg.): *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: University Press 2011, 100f. Mit Agambens Begriff des *Messianischen*, so argumentiert Parsley, hat das Bild insofern zu tun, als es darum geht, dessen Medialität auszustellen, das Medium des Bildes selbst zu zeigen, vgl. ebd., 101. Dies wäre Bedingung dafür, die in ihm potenziell angelegten Machtformen und -strukturen wahrnehmen und, wie beschrieben, seine Ladung umpolen zu können, vgl. N 45.

250 Vgl. Durantaye, Agamben, 151.

251 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 124, vgl. auch Benjamin, GS I, 1238. Vgl. zu Agambens Bezug auf dieses Benjamin-Zitat den luziden Text von Daniel Heller-Roazen, der die Wendung *Was nie geschrieben wurde, lesen* bereits im Titel trägt: Heller-Roazen, *What Was Never Written*, sowie Durantaye, Agamben, 151ff.

Wie eine Lektüre dessen, was nie geschrieben wurde, verstanden werden könnte, wird in der vorliegenden Untersuchung an anderer Stelle diskutiert (vgl. Kapitel II.2.d). Zunächst ist zu fragen, ob der von Agamben entwickelte Begriff des Bildes in theologischer Perspektive methodisch von Interesse sein könnte: Auch der Begriff *Messias* kann als eine Art Kristall aus Zeit, Erinnerung und Energie aufgefasst werden; als ein Begriff, der traditionell überliefert wird, aber »nur in der Begegnung mit dem Menschen« »wirklich zu leben« (N 38) beginnt. So käme es entsprechend darauf an, den Begriff je neu einer Möglichkeit zu öffnen – und genau diesen Umgang mit dem sprachlich verfassten Bild performiert Agamben selbst. Er liest den aus der Tradition übernommenen Begriff neu, um nach den in ihm als Rest enthaltenen Möglichkeiten im Sinne begrifflicher Ladungen zu suchen. Sein Diskurs über das Messianische erscheint so als eine Praxis, die beschriebene Arbeit an Bildern selbst zu verrichten und damit nicht zuletzt an ihrer Überlieferung, ihrer Tradition weiterzuschreiben. Dies kann darüber hinaus die – kollektiven oder individuellen – Bilder von Gott betreffen, die je *unsere* sind und die durchmustert und einer Möglichkeit geöffnet werden können, die nach den bisherigen Überlegungen heuristisch als die Eröffnung eines Raums messianisch qualifizierbarer Zeit beschrieben werden kann. Theologisch wird man allerdings eine Kriteriologie für diese Öffnungen voraussetzen, die vor allem den Traditionszusammenhang – nicht zuletzt pneumatologisch – stärker berücksichtigt, als Agamben dies durchführt. Dies betreffe, ekklesiologisch, die Kirche als spezifische Form einer kollektiven Bildvermittlung, in der Bilder entstehen, die selbst wiederum an Bildern, wie sie in Schrift und Tradition vorliegen, Maß nehmen. Ein Umgang mit Bildern, der sie ihrer Möglichkeit öffnet, fände so in einem dynamischen Raum statt, in dem die Entstehung, Transformation und Weitergabe der Bilder wegen der in ihnen sedimentierten Erinnerung und Energie wiederum an genau diesen Zusammenhang zurückverwiesen werden muss. Schließlich ist möglicherweise auch der Eintritt in den Raum einer »bildlosen Imagination«, ist der »Abschied – und die Zuflucht – aller Bilder« (N 47) als – wiederum – Bild für das *eschaton* lesbar: Für den Raum und die Zeit, in der die Funktionalität der Bilder als Vermittlungsmedien sich in irgendeiner Weise ändert. Für das Bild, das wir vom *Messias* haben, können indessen die Öffnungen, die Agambens Texte vornehmen, wiederum einschlägig werden, weil sie Ladungen am Bild entbinden, die auf den theologischen Verweisungs- und Traditionszusammenhang abbildbar sind.

1.4.e) Debords Arbeit an den Bildern

Für Agambens Essay *Nymphae* hat die vorliegende Untersuchung zeittheoretische Bezüge zu an anderer Stelle messianisch konnotierten Denkfiguren aufzuzeigen versucht. Wie die Arbeit mit und an Bildern bei Agamben explizit messianisch konnotiert ist, wird im Folgenden an dem Vortrag *Difference and Repetition: On Guy Debord's Films* erörtert. Bereits der Titel markiert, dass es um *konkrete Bilder* geht, nämlich die im Medium des Films bearbeiteten Bilder.²⁵² Dabei verweist Agamben auf die Figur des *Messias*

252 Vgl. die Beschreibung der Filme Debords von Alex Murray, der im Anschluss auch deren Intention überzeugend beschreibt: »The goal here is to create a fractured cinema in which the images of the mediated world are ripped from their context and placed in a montage, with the idea that

und die *messianische Geschichte* (vgl. DR 314). Wenn Agamben indessen auch von einer *messianischen Aufgabe* des Kinos spricht (vgl. DR 318), transferiert er den Begriff zugleich: Obwohl mit religionsgeschichtlichem Verweis eingeführt, kann die messianische Aufgabe offenbar allgemeiner – etwa von Künstler:innen, die an Bildern arbeiten – versehen werden.

Wie Warburgs Pathosformeln so verbindet Agamben auch die Bilder Debords mit Benjamins dialektischem Bild: Das filmische Bild bei Debord hat für Agamben *historischen Charakter* und ist mit *Geschichte geladen* (vgl. DR 314). Allerdings sei diese Geschichte keine chronologische, sondern, entsprechend der Kombination von messianischem und historischem Register, eine »messianische Geschichte« (DR 314). Den Begriff *messianisch* führt Agamben dabei ohne direkte Referenz ein; in der Folge verweist er auf die jüdische Tradition und zitiert Benjamin (vgl. DR 314f). Genauer bestimmt wird der Begriff einer *messianischen Geschichte* zumal unter Verweis auf deren zwei wichtigste Charakteristika: Einerseits sei sie eine »history of salvation: something must be saved« (DR 314), andererseits impliziert dies, dass sie eine Geschichte des Endes ist, in der eine Vollendung und ein Urteil über die Geschichte zur Debatte stehen. Messianisch ist aber offenbar vor allem die spezielle Struktur der Zuordnung von Geschichte und Chronologie: Erstere vollzieht sich, so Agamben mit einer in dieser Untersuchung bereits mehrfach erwähnten Denkfigur, »here, but in another time; it must leave chronology behind, but without entering some other world« (DR 314).

Das Adjektiv *messianisch* markiert insofern einen bestimmten Bezug zur Zeit: Gerettet, vollendet und beurteilt wird messianisch *hier* und *jetzt*, aber in einer *anderen Zeit* als der chronologisch angebbaren. Auf diese Weise werden Rettung und Vollendung nicht erst im Aufschub oder als Endresultat eines Prozesses denkbar. So plausibilisiert sich nochmals Agambens Bezug auf die Dialektik im Stillstand, obwohl er die Figur eines *Stillstands* in der Folge eher an Debords kompositorischer Technik der *stoppage* beschreibt. Die Ankunft des Messias legt Agamben insofern, unter Bezug auf die »Jewish tradition« (DR 314), folgendermaßen aus: »[E]ach historical moment is the time of his arrival. The Messiah has always already arrived, he is always already there. Each moment, each image is charged with history because it is the door through which the Messiah enters« (DR 315). Auch hier bezieht sich Agamben offenbar auf Benjamins Formulierung über den Eintritt des Messias durch eine Pforte, auch hier wird diese Möglichkeit – vermittelt durch die These, der Messias sei immer schon bereits gekommen, eine Zusatzannahme, die im Römerbriefkommentar der paulinische Bezug begründet – auf jedes Jetzt bezogen. Signifikanterweise wird dem *Moment* seines Eintritts, nur durch ein Komma getrennt, das *Bild* beigefügt: Auch ein Bild als mit Geschichte geladenes kann Pforte für den Messias sein. Diese Deutung bedingt theoretisch die Möglichkeit einer »messianic task of cinema« (DR 318) und bewirkt, dass die Arbeit mit

unusual constellations can emerge«, Murray, Agamben, 91; vgl. zu Agambens Text über Debord insgesamt die luziden Bemerkungen ebd., 90-93. Vgl. für die Verbindung von Agambens Werk mit der Philosophie des Films z.B. Gustafsson, Henrik/Grønstad, Asbjørn: *Introduction: Giorgio Agamben and the Shape of Cinema to Come*, in: dies. (Hg.): *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, New York u.a.: Bloomsbury Academic 2015, 1-17, dort zu Agambens Text über Debord, auch im Kontext anderer filmphilosophischer Positionen, v.a. 3-6. Vgl. auch Agambens Überlegungen zu einer Ethik des Kinos: FEC.

Bildern »such a historical and messianic importance« (DR 316) haben kann. Wie aber könnte eine solche messianische Arbeit vorgehen? Das implizite Zitat aus *Anhang B* gibt einen Hinweis: Denn laut Benjamins Text ist es, wie mehrfach zitiert, das »Eingedenken«, das die Zukunft entzaubert und in ihr jede Sekunde zur möglichen Eingangstür für den Messias macht. Entsprechend wird Agamben im Verlauf des Textes auch das Eingedenken mit indirektem Zitat aus Fragment N 8,1 der *Passagenarbeit* einführen.

Konkret expliziert Agamben die messianische Aufgabe des Kinos an den kompositorischen Techniken der *Wiederholung* und des *Anhaltens* von Bildern (»repetition and stoppage«, »la répétition et l'arrêt«) (DR 315/90). Die Unterbrechung einer Abfolge von Bildern kann dem dieses Kapitel orientierenden Motiv zugeordnet werden: *Stillstand* ist hier indessen weder eine Erfahrung wie in *Der Mensch ohne Inhalt* noch eine Qualifizierung der Dialektik wie in *Die Zeit, die bleibt* oder *Nymphae*, sondern ein Verfahren der künstlerischen Bildbearbeitung: Die aktive Unterbrechung, die *Stillstellung*, erscheint als Werkzeug messianischer Arbeit, wird aber als künstlerische Praxis entwickelt. Die von Debord verwendeten Techniken entfaltet Agamben philosophisch und verweist dabei auf Topoi, die in dieser Untersuchung bereits behandelt wurden. *Wiederholung* beschreibt Agamben als »the return as the possibility of what was. Repetition restores the possibility of what was, renders it possible anew; it's almost a paradox« (DR 315f). Auch durch Wiederholung also wird die *Möglichkeit* für das Vergangene hergestellt, der Effekt, den in anderen Texten Agambens das Eingedenken hat. Entsprechend bezieht er sich im Anschluss auf Benjamin und, ohne genaue Quellenangabe, auf Fragment N 8,1 der *Passagenarbeit*: »This is the meaning of the theological experience that Benjamin saw in memory, when he said that memory makes the unfulfilled into the fulfilled, and the fulfilled into the unfulfilled« (DR 316).

Diese Definition verweist Agamben zurück auf das Kino, denn auch das Kino verwandelt das faktisch Reale in das Mögliche und das Mögliche in das Reale – und gerade dadurch erhalte die Arbeit mit Bildern ihre »historical and messianic importance« (DR 316). Sie ist, analog zur Tätigkeit des historischen Subjekts in *Nymphae*, »a way of projecting power and possibility toward that which is impossible by definition, toward the past« (DR 316, vgl. N 23).²⁵³ Das *messianische* Moment liegt dabei in der Eröffnung einer Möglichkeit, die Bilder anders zu sehen, sie von mit ihnen qua individueller wie kollektiver Tradition verbundenen abgeschlossenen Bedeutungen zu lösen und sie dadurch

253 In dieser Passage besteht ein Unterschied zwischen der französischen und der englischen Version des Textes, der die Frage betrifft, ob die *Bilder selbst* die Möglichkeit auf die Vergangenheit projizieren, oder ob dies die *Arbeit* mit ihnen bewirkt. In der englischen Version heißt das vollständige Zitat: »We then understand why work with images can have such a historical and messianic importance, because they are a way of projecting power and possibility toward [...] the past«, DR 316, Hervorhebung: HR. In der französischen Fassung dagegen lautet die Passage: »On comprend alors pourquoi un travail avec des images peut avoir une telle importance historique et messianique, parce que c'est une façon de projeter la puissance et la possibilité vers ce qui est impossible par définition, vers le passé«, leM 91, Hervorhebung: HR. Die französische Version, nach der es um die *Arbeit* mit den Bildern geht, dürfte dem Duktus der Argumentation eher entsprechen. Daher wird hier davon ausgegangen, dass Agamben mit der zitierten Erläuterung die *Verfahren* von Debord beschreibt, nicht die *Bilder* als solche.

anderen Bedeutungen, auch: einem anderen Gebrauch, zu öffnen.²⁵⁴ Auf diese Weise ist *historisch* ein Bezug auf wie *messianisch* eine Rettung der Vergangenheit denkbar, deren Potenzial erschlossen werden kann – sodass die Vergangenheit, aber auch *wir*, als Zuschauer:innen des konkreten Films, von den mit Bildern verbundenen Machtstrukturen befreit würden.²⁵⁵

Auch das filmische Verfahren des *Anhaltens* von Bildern wird zunächst mit Benjamin erläutert. Zugleich greift Agamben auf das Paradigma des Gedichts zurück und schließt – ähnlich, wie er Valéry's Rede vom Zögern zwischen Klang und Bedeutung als Strategie des Gedichts ausgelegt hatte, die Sprache als solche zu kommunizieren (vgl. EoP 109-115 und oben Kapitel I.3.f) – für das Medium des Bildes:

»One could return to Valéry's definition of poetry and say that cinema, or at least a certain kind of cinema, is a prolonged hesitation between image and meaning. It is not merely a matter of a chronological pause, but rather a power of stoppage that works on the image itself, that pulls it away from the narrative power to exhibit it as such« (DR 317).

Die Technik des Anhaltens einer Abfolge von Bildern sistiert die mit ihnen verbundene Bedeutung, die Bilder zeigen keine Narration und erwecken nicht die Illusion, Wirklichkeit direkt abzubilden.²⁵⁶ Wenn das Bild also durch künstlerisch-technische Bearbeitung als Bedeutungsträger problematisiert wird, wird es als solches sichtbar, es wird *als Bild* exponiert: Das bearbeitete Bild ist »a means, a medium, that does not disappear in what it makes visible. It is what I would call a ›pure means,‹ one that shows itself as such« (DR 318).²⁵⁷

Die Aufgabe der künstlerischen Arbeit an den Bildern sei es also, so schließt Alex Murray überzeugend, die illusorische Natur des Kinos zu exponieren.²⁵⁸ Schließt man auf Sprache – und damit auch auf sprachlich vermittelte Bilder – zurück, so kann der Verweis auf die *Medialität* der Sprache auch die ihr inhärenten Machtstrukturen exponieren. Insofern können auch die Begriffe *Messias* und *messianisch* – zumal als auch politisch einschlägige – eine begriffliche Energie beinhalten, die durch eine bestimmte Arbeit an ihnen entbunden werden kann. Die Arbeit an diesen Bildern macht darauf aufmerksam, dass es sich um Reflexionsbegriffe handelt, die relational zur je konkreten Situation aktualisiert werden, in denen Hoffnungen aufgespeichert werden können, mit denen die Erwartung einer Form von Befreiung sprachlich gefasst wird. Wenn Theologie mit Repräsentationen, mit sprachlich verfassten Bildern arbeitet, macht die messianische Arbeit an den Bildern auf diese Struktur aufmerksam – führt also eine

254 Vgl. dazu die genaue Interpretation bei Murray, Agamben, 91.

255 Darauf weist Murray, Agamben, 91, hin: Es ginge, so argumentiert Murray überzeugend, für Agamben nicht nur um die Bilder, sondern auch um diejenigen, die sie sehen.

256 Vgl. nochmals auch Murray, Agamben, 92f.

257 Vgl. zum Begriff des *reinen Mittels* auch Agambens Aufsatz *Noten zur Geste*, MoZ 47-56/45-53, wo die Politik als die »Sphäre der reinen Mittel, das heißt, die absolute und integrale Gestik der Menschen« (*sfera dei puri mezzi, cioè dell'assoluta e integrale gestualità degli uomini*), MoZ 56/53, beschrieben wird.

258 Vgl. Murray, Agamben, 92, mit Bezug auch auf Agambens Text *Die schönsten sechs Minuten der Filmgeschichte* in der Sammlung *Profanierungen*, vgl. PR 92f/107f.

Reflexion auf die Begriffe *als* Begriffe und das in ihnen sedimentierte gelebte Leben, ihren tradierten Gebrauch, ihre geschichtliche Verwendung, durch. Dies beinhaltet, was die Begriffe selbst angeht, einen offenbarenden Aspekt.

Die Medialität des Bildes kann indessen, wie oben bereits zitiert, selbst kein Bild sein: »The only thing of which one cannot make an image is, if you will, the being-image of the image« (DR 319). Gerade deshalb erscheint die Bildlosigkeit als »refuge of all images« (DR 319): Es handelt sich um einen Raum potenzieller Imagination, in dem die Bedeutung der Bilder sistiert ist, in dem sie aber, je nach geschichtlicher Tätigkeit, im Modus des Gebrauchs mit anderen Bedeutungen verknüpft werden können. In diesem Zusammenhang verwendet Agamben einen Begriff, der im nächsten Kapitel dieser Untersuchung behandelt wird, nämlich den als Gegensatz zur *Schöpfung* (*creation/création*, DR 318/94) eingeführten Begriff der *Ent-Schöpfung* (*decreation/dé-création*, DR 318/94). Der Begriff *Schöpfung* ist im theologischen ebenso wie im künstlerischen Paradigma verwendbar,²⁵⁹ stellt also gewissermaßen eine Schwelle zwischen beiden dar. Die Ent-Schöpfung wird dabei, wie die Eröffnung der Möglichkeit für die Vergangenheit, gegen die Faktizität in Stellung gebracht: Ent-Schöpfen heißt demnach »de-creating what exists, de-creating the real, being stronger than the fact in front of you. Every act of creation is also an act of thought, and an act of thought is a creative act, because it is defined above all by its capacity to de-create the real« (DR 318). Dass eine Künstler:in nicht lediglich kreativ, sondern in einer noch genauer zu spezifizierenden Weise auch *dekreativ* wirken könnte, ist im ästhetischen Paradigma naheliegend, sodass die Formulierung in einem Text über Debord nicht überrascht. Aber auch dieser Begriff changiert je nach Lektüreperspektive: Kann die Vorstellung einer *Ent-Schöpfung* auch theologisch einschlägig sein, könnte ein Messias ent-schöpfende Funktion haben, könnte messianisches Handeln dekreativ sein? Diesen Fragen ist im nächsten Kapitel dieser Untersuchung nachzugehen.

1.5 Fallende Schönheit – im messianischen Augenblick des Stillstands

Zum Schluss dieses Kapitels soll ein weiterer Text Agambens kommentiert werden, in dem die Denkfigur eines Stillstands mit messianischer Konnotation verwendet wird. Zusätzlich spielt der nur wenige Seiten umfassende Text auch auf andere bereits behandelte Motive an und überträgt die Denkfigur der Exposition eines Mediums, die oben für die Sprache und das Bild konturiert wurde, auf eine wiederum andere Kunstform: Es handelt sich um einen Text über Cy Twombly, der im Original 1998 unter dem Titel *Bellezza che cade* publiziert wurde und 2006 in der deutschen Übersetzung *Fallende Schönheit* erschien.²⁶⁰ Die titelgebende *Fallende Schönheit* dürfte eine Anspielung auf Dante und dessen bereits zitierte Äußerung über das Ende der *canzone* sein. Das Motiv des

259 Vgl. dazu z.B. Bröckling, Ulrich: *Über Kreativität. Ein Brainstorming*, in: Menke, Christoph/Rebentisch, Juliane (Hg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin: Kadmos³ 2016, 89-97.

260 Vgl. Agamben, Giorgio: *Fallende Schönheit*. Übersetzt von Marianne Schneider, in: Alte Pinakothek München in Zusammenarbeit mit Schirmer/Mosel (Hg.): *Cy Twombly in der Alten Pinakothek. Skulpturen 1992-2005*, München: Schirmer/Mosel 2006, 13ff. Aus diesem Text wird im Folgenden

Fallens wird in der deutschen Version des Texts allerdings mit Rilkes zehnter Duineser Elegie eingeführt, die den Gegensatz von »steigende[m] Glück« und einem Glücklichen, das »fällt« (zitiert nach FS 13, Hervorhebung im Original), inszeniert. Analog legt Agamben die *fallende Schönheit* im Sinne einer Zäsur zwischen den Bewegungsrichtungen aus, nämlich als den Zustand »in der Schweben« (FS 15) oder den »Augenblick, in dem das Bild der Schönheit« seinen Aufstieg »umkehrt und sich sozusagen als vertikal fallend zeigt« (FS 14).²⁶¹ Diesen Augenblick, die Zäsur, die Unterbrechung, in der eine Bewegung sich umkehrt, zeigen, so Agambens Interpretation, Twomblys Skulpturen. Zugleich haben sie einen eigenen Offenbarungswert: Sie stellen nicht nur eine Zäsur dar, sondern *sind* Zäsur – und zwar eine Zäsur, die die *Kunst* offenbart:

»Und wie nach Hölderlin die Zäsur das Wort selbst zeigt, so erscheint hier im Sichbrechen der aufsteigenden Bewegung das Werk selbst, die Kunst selbst. Ich will damit sagen, daß das Werk nicht einfach eine Darstellung der Zäsur ist, sondern daß es selbst in seiner Bewegung eine Zäsur ist« (FS 15).

So kann Agamben seine Überlegungen in einer Formulierung auslaufen lassen, die die einzelnen im Text entwickelten Motive rekapituliert und auf engem Raum kombiniert:

»So geartet ist Twomblys Bewegung bei diesen extremen Skulpturen, bei denen jeder Aufstieg umgekehrt und unterbrochen ist, beinahe Schwelle oder Zäsur zwischen einem Tun und einem Nicht-Tun: fallende Schönheit. Es ist der Punkt der Dekreation, wenn der Künstler auf seine höchste Weise nicht mehr kreativ wirkt, sondern dekreativ – der messianische Augenblick ohne möglichen Titel, in dem die Kunst wie durch ein Wunder stillsteht, beinahe entgeistert: in jedem Augenblick gefallen und wieder erstanden« (FS 15).

Der *messianische Augenblick* des Stillstands der Kunst wird besonders qualifiziert: Dass die konkrete Skulptur Twomblys, auf die Agamben sich bezieht, keinen Titel – oder besser: den Titel *Untitled* – trägt, reichert sich zu der These an, der messianische Augenblick sei *ohne möglichen Titel*. Er ist offenbar nicht selbst Vorstellung oder konkreter Inhalt und in diesem Sinne mit einem Titel zu versehen, sondern korrespondiert dem reinen Wort bei Hölderlin, ist Medium der Repräsentation. Dem »endlosen Fallen« von Klang und Bedeutung am Ende des Gedichts entspricht für Twomblys Skulpturen die Vorstellung, dass Fallen und Wieder-Erstehen sich je neu vollziehen, sich nicht in einer einheitlichen Bewegung von Fall *oder* Aufsteigen aufheben, sondern ihren Gegensatz als *Schwelle* oder *Zäsur* aufrechterhalten.

mit der Sigle FS und Seitenangabe im Fließtext zitiert; vgl. auch die kürzere französische Version *Beauté qui tombe* bei leM 153f.

261 Vgl. dazu Agambens poetologische Überlegungen in dem Text *Idee der Zäsur*: An der Stelle des Verses, an der dieser durch eine Zäsur unterbrochen wird, erscheine für Hölderlin die Zäsur als das »reine Wort«, zitiert nach IP 26, erscheine demnach »nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber (*la rappresentazione stessa*)«, zitiert nach IP 26/24. Weil es um eine Unterbrechung der Folge von konkreten Repräsentationen »in der Schweben« (*in sospeso*), ebd., geht, ermöglicht es die Zäsur in dieser Interpretation, das *Medium* der Repräsentation, hier die dichterische Sprache, darzustellen.

Eine konkrete Referenz für das Adjektiv *messianisch* wird nicht angegeben. Vor dem Hintergrund der bisher behandelten Texte liegt nahe, dass Agamben den Begriff aus seinen eigenen Schriften übernimmt; dabei dürfte die *Zeitstruktur* einer Unterbrechung oder eines Stillstands die Übernahme orientieren, während der theologische Inhalt oder eine irgendwie geartete *Rettung* keine theoretische Rolle zu spielen scheinen. Messianisch ist die *Unterbrechung* oder der Moment eines Übergangs – im Sinne etwa des Verhältnisses von Fabel und Geschichte in den *Überlegungen zur Krippe*. Dieser Rückbezug steht dafür, dass Agamben den Begriff *messianisch* sowohl über ein religiöses Motiv wie das der Krippe als auch über den theologischen Kontext des Römerbriefkommentars einführen kann – aber ebenso in Texten über Kunstwerke wie die von Debord oder Twombly. Insofern bildet Twomblys Skulptur als Zäsur und messianischer Augenblick des Stillstands auch eine Brücke zurück zur messianischen Stillstellung des Kontinuums der Geschichte auf Dürers Kupferstich: Sowohl Twomblys Skulptur als auch Dürers Stich stellen auf je eigene Weise einen messianischen Stillstand dar. Dabei wird der messianische Augenblick in der Schlusspassage des Texts zu Twombly wiederum mit der *Dekreation*, der *Entschöpfung*, verbunden. Wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, ist die Ent-Schöpfung nicht nur in den Texten über Twombly und Debord mit dem messianischen Diskurs verbunden, sondern wird auch als spezifische Leistung einer bestimmten messianischen Figur ausgewiesen. Dafür steht eine *literarische* Figur: Melvilles Schreiber Bartleby.

