



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Nur der Rest wird gerettet werden‘ (Röm 9,27) –
Der Messias ausgehend von Giorgio Agambens
Pauluskommentar ‚Die Zeit, die bleibt‘“

verfasst von / submitted by

Stephan Zottl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 406 020

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Mathematik/
UF Katholische Religion

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

„Seid dankbar!“ (Kol 3,15)

Mein Dank gilt besonders Kurt Appel und Jakob Deibl, die mich in großartiger Weise unterstützt und begleitet haben.

Ich danke auch Elisabeth Kern, die mir in so vielfältiger Weise Stütze und Ermutigung war und ohne die diese Arbeit wohl nicht rechtzeitig ihr Ziel erreicht hätte.

Inhalt

1	Einleitung	7
2	Vorbemerkungen	11
2.1	Terminologie und Bedeutung des Messiasbegriffes in jüdisch-christlicher Perspektive	11
2.2	Intentio	13
2.3	Die zehn Worte	14
3	Messianische Strukturen und Perspektiven	17
3.1	Berufung (<i>klēsis</i>)	17
3.1.1	Berufung als Widerrufung jeder Berufung	17
3.1.2	Der „messianische Gebrauch“ (<i>chrēsai</i>)	20
3.1.3	Die Klasse bei Marx als Problemaufriss der Institutionalisierung des Messianischen	22
3.2	Ausgesondert (<i>aphōrisménos</i>)	25
3.2.1	Aussonderung der zweiten Potenz	25
3.2.2	„Rest“	27
3.2.3	Universalismus (Alain Badiou)	28
3.2.4	Der messianische Rest als „soteriologische Maschine“	30
3.3	Messianische Zeit	33
3.3.1	Zur Struktur der messianischen Zeit	34
3.3.2	Darstellung der Zeit vs. Erfahrung der Zeit	36
3.3.3	Der Sabbat als Modell der messianischen Zeit	41
3.3.4	Typologische Beziehung und Rekapitulation	45
3.4	Die Aufhebung des Gesetzes	49
3.4.1	Evangelium	49
3.4.2	Die Paulinische Kritik am <i>nomos</i>	50

3.4.3	Aufhebung (<i>katargein</i>)	52
3.4.4	Das Paradox der Ausnahme und deren messianische Verschärfung.....	55
3.4.5	Glaube (<i>pistis</i>) vs. Gesetz (<i>nomos</i>)	62
4	Walter Benjamin	67
4.1	Das „Theologisch-Politische Fragment“	67
4.2	Über den Begriff der Geschichte	78
5	Der <i>homo sacer</i>	87
6	Schluss	90
7	Bibliographie	93
8	Abstract	97

1 Einleitung

*„Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt,
sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken“*

Ignatius von Loyola, Exerzitienbuch §2

Ob Giorgio Agamben diese Zeilen im Blick auf seinen Pauluskommentar unter dem Titel „Die Zeit, die bleibt“, in dem er sich „lediglich“ (dafür sehr intensiv) mit den ersten Worten des Römerbriefes beschäftigt, im Kopf hatte, ist ungewiss. Dass er die paulinischen Briefe, insbesondere jene die an Rom und Korinth gerichtet sind, aufs Genaueste „verkostet“, steht wohl außer Frage.

Die vorliegende Arbeit versucht ausgehend von dem eben genannten Buch Agambens, dessen Argumentationslinien zu verfolgen und dabei besonders die (in einem weiten Sinn) „messianischen“ Perspektiven und Strukturen zu erschließen. „Mit dem Messianischen ist ein Grenzbereich angesprochen, in dem einfache Zuordnungen wie *innen* und *außen* ihre Eindeutigkeit verlieren.“¹ Es lässt sich dabei keine „schnelle“ Definition dessen angeben, was unter diesem (zunächst) sehr religiös konnotierten Begriff zu verstehen ist. Ein Anliegen dieser Arbeit ist es daher, die unterschiedlichen „messianischen Motive“ herausarbeiten, mit denen Agamben versucht die Relevanz der paulinischen Briefe „als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen“².

Dem Messianischen wohnt dabei vor allem ein subversives Moment inne; es ist ein „Außer-Kraft-Setzen“ gegenwärtiger Zustände, wobei diese weder eliminiert noch einfach in ihr Gegenteil verkehrt werden. Es geht insbesondere um ein „Offenhalten“ der Differenz eines Subjekts zu sich selbst, um einen Widerstand dagegen, alles und jeden „restlos“ in vermeintlichen Totalitäten zu determinieren.

¹ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen, Marburg, 2013, S. 194.

² AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 11.

Ziel der Arbeit ist es, diese messianischen Strukturen und Perspektiven (Berufung, Aussonderung, „Teilung der Teilung“, Aufhebung, ...), die Agamben bei Paulus (wieder-)entdeckt, herauszuarbeiten, wobei – das wurde schon angedeutet – keine substantielle, end-gültige Definition angestrebt wird, v.a. deshalb, weil derartiges den Gedanken des Messianischen zu einem gewissen Grad *ad absurdum* führen würde. Es soll vielmehr eine intensive Auseinandersetzung mit Agambens Pauluskommentar einerseits, und mit zwei (in diesem Kontexte äußerst relevanter) Schriften Walter Benjamins auf der anderen Seite stattfinden, wobei – wie wir sehen werden – gerade die Verbindung von Paulus und Benjamin von besonderem Interesse sein wird.

Die vorliegende Arbeit setzt sich nach einer kurzen Einleitung zunächst mit dem „Messiasbegriff“ und der Frage nach jüdisch-christlichen „Messiasvorstellungen“ auseinander. Anschließend wird die Absicht, welche Agamben mit seinem Pauluskommentar verfolgt, dargelegt und auch auf einige methodische Vorentscheidungen Agambens hingewiesen. (Kapitel 2)

Das dritte Kapitel befasst sich ausführlich mit den verschiedenen messianischen Aspekten, die Agamben ausgehend vom *incipit* des Römerbriefes nachzeichnet. Zunächst findet eine Auseinandersetzung mit der messianischen Berufung (*klēsis*) statt, die vor allem durch die Formel „Berufung, als Widerrufung“ geprägt ist und die „eine Theorie über die Beziehung zwischen dem Messianischen und dem Subjekt [darstellt], die ein für allemal mit dessen Ansprüchen auf Identität und Eigentum abrechnet“³ und so von Besitzansprüchen zu einem *Gebrauch* der weltlichen Gegebenheiten führt. Schließlich wird auch am Beispiel der marxischen Klasse die paradoxe Aufgabe, die sich einer „messianischen *Instituiton*“ stellt, behandelt. (Kapitel 3.1)

Ausgehend vom griechischen Wort *aphōrisménos*, was so viel wie „ausgesondert“ bedeutet, wird durch das Konzept einer „Teilung der Teilung“ ein „Rest“ evoziert, der hinsichtlich der Frage nach einem Universalismus (bei Paulus) – aber auch für das Messianische insgesamt – von großer Bedeutung ist, da sich Teilungen nicht mehr nur

³ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 53.

in der Opposition von Juden und Nicht-Juden, welche für das jüdische Gesetz grundlegend ist, erschöpft. Schließlich wird der messianische Rest in seiner Funktion als „*soteriologische Maschine*“ näher beleuchtet. (Kapitel 3.2)

Im daran anschließenden Kapitel wird die *Struktur* der messianischen Zeit näher betrachtet, welche sowohl von einer apokalyptischen, als auch einer eschatologischen Zeitauffassung zu unterscheiden ist. Ergänzt werden diese Überlegungen mit dem linguistischen Konzept der „*operativen Zeit*“ und der Gedichtform der sogenannten „*Sestine*“. Ebenfalls im Zusammenhang mit der messianischen Zeit findet eine Auseinandersetzung mit dem *Sabbat* statt, der nicht nur als Modell der messianischen Zeit von Interesse ist, sondern auch schon auf die Betrachtungen der „*Aufhebung*“ vorgreift. Schließlich werden die Konzepte des „*typos*“ und der „*Rekapitulation*“ untersucht, welche Gerade in ihrer wechselseitigen Bezüglichkeit bedeutend sind; nicht nur für das Messianische, sondern auch für die Begriffe des *dialektischen Bildes* und der *Jetztzeit* bei Walter Benjamin. (Kapitel 3.3)

Das letzte Kapitel in diesem Abschnitt setzt sich ausgehend vom Begriff „*Evangelium*“ vorwiegend mit der paulinischen Gesetzeskritik auseinander. Dabei spielt die „*Aufhebung*“ (*katargesis*) eine entscheidende Rolle. Es wird hier auch das *Paradox der Ausnahme* (Carl Schmitt) erläutert und schließlich das *Gesetz des Glaubens* dem *Gesetz der Werke* gegenübergestellt. (Kapitel 3.4)

Im vierten Kapitel werden zwei Texte Walter Benjamins genauer beleuchtet, welche für dessen Verständnis vom Messianischen bedeutsam sind: Zunächst der kurze, aber dennoch vielfältig rezipierte Text des „*Theologisch-Politischen Fragments*“, in welchem zunächst eine Trennung der profanen und der messianischen Welt vollzogen wird, in weiterer Folge dennoch eine Verbindung zwischen den beiden Sphären ins Spiel gebracht wird, wodurch es zu der paradoxen Konstellation einer *Beziehung* als *Nicht-Beziehung* kommt. Der zweite Text unserer Betrachtung sind die *Thesen* „Über den Begriff der Geschichte“, in welchen nicht nur die Fortschritt Kritik Benjamins, sondern vor allem die Konzeptionen von *dialektischem Bild* und *Jetzt* von Interesse sind (Kapitel 4).

Abschließend wird in einem kurzen fünften Kapitel der Bezug zu Agambens „Homo-Sacer-Projekt“ hergestellt, wobei hier gerade die Figur des *homo sacer* und die Kategorie des *Rests* bedeutend sind. (Kapitel 5)

Zum Ende wird der Versuch unternommen, die aufgenommen Gedankenstränge zusammenzufassen, wenngleich schon jetzt auf die Schwierigkeit dieses Unterfangens hingewiesen sei.

2 Vorbemerkungen

2.1 Terminologie und Bedeutung des Messiasbegriffes in jüdisch-christlicher Perspektive

Der Begriff Messias geht auf das hebräische Verb *mašah* („streichen, salben“) zurück. „Das Lehnwort Μεσσίας ist die griech. Transkription [...] des vom hebr.-aram. Verb *mašah* gebildeten Partizips passiv *mašîah*, das nach üblichen Sprachgesetzen *mašûah* [...] lauten müsste, also wohl eine Eigenprägung darstellt, die über die normale Partizip-Bildung mit aktueller Bedeutung (*einer, der gesalbt worden ist*) hinaus nun einen neuen Habitus des ‚auf Dauer Gesalbten‘ bezeichnen will.“⁴ Zu beachten ist jedoch, dass in großen Teilen des Alten Testaments und im Frühjudentum mit diesem Begriff noch nicht die Idee einer endzeitlichen Rettergestalt verbunden war.⁵ Überhaupt hat man sich in der Forschung von der Vorstellung verabschiedet, es habe so etwas wie ein einheitliches Judentum bzw. eine einheitliche Messiaserwartung zur Zeit Jesu gegeben. Selbst in einer vergleichsweise „geschlossenen Gruppe“ wie der Qumrangemeinde ist eine Vielzahl von messianischen Erwartungen und Gestalten zu finden bzw. war eine zukünftige „Heilszeit“ auch ohne eine konkrete „Heilsgestalt“ vorstellbar.⁶ Frühjüdische Messiaserwartungen sind als kontextgebundene Kontrastentwürfe, als Reaktionen auf bestimmte politische Notlagen zu begreifen, was deren Pluralität, aber auch deren Spannbreite (von der „totalen Messias-Negierung“ bis hin zum „totalen und utopischen Messias“) nachvollziehbar macht.⁷ Bis heute gibt es im Judentum Uneinigkeiten in der Messiasfrage, wobei der Rabbiner Nathan P. Levinson festhält, dass „der Glaube an einen persönlichen Messias nicht zu den unabdingbaren Fundamenten des Judentums gehört, weder bei den orthodoxen noch bei den progressiven Richtungen.“⁸ Insofern ist

⁴ FABRY, Heinz-Josef / SCHOLTISSEK, Klaus, Der Messias, Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, in: Die Neue Echter Bibel, DOHMEN, Christoph / SÖDING, Thomas (Hg.), Würzburg, 2002, S.19f.

⁵ Vgl. ebd., S. 19.

⁶ Vgl. STEGEMANN, Ekkehard (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart-Berlin-Köln, 1993, S. 9.

⁷ FABRY / SCHOLTISSEK, Der Messias, S.103-108.

⁸ LEVINSON, Nathan Peter, Der Messias, Stuttgart, 1994, S. 168.

es wenig verwunderlich, dass die Frage nach dem Messias bis heute „wohl der ‚zentrale Dissenspunkt im jüdische-christlichen Dialog‘ [ist]“.⁹ Bemerkenswert ist, dass Agamben postuliert, dass die Briefe des Paulus (dessen Judentum in einer *untergründigen Solidarität zwischen Kirche und Synagoge*¹⁰ gerne unter den Tisch gekehrt wurde) als „ältester – und der anspruchsvollster – messianische Traktat der *jüdischen* Tradition“¹¹ zu sehen (und noch zu lesen) sind.

Die Entwicklung des Neuen Testaments hin zu einer *menschlichen Personalisierung und Individualisierung* des Messias knüpft zwar an frühjüdische Vorstellungen an, ist dabei aber keineswegs geradlinig bzw. stringent deduzierbar und sowohl durch *Kontinuität* als auch *Diskontinuität* gekennzeichnet. „Traditionelle messianische Elemente“ wurden ausgesondert und neudefiniert (beispielsweise die Beziehung des Messias zum Volk Israel) bzw. reformuliert; andererseits wurden vorhandene „eschatologische Erwartungen aufgenommen“, wobei gerade das Skandalon des Kreuzes, Leiden, Tod und Auferstehung zu innovativen messianischen Momenten im Neuen Testament wurden, wobei gerade im Scheitern einer bestimmten Messiasvorstellung Raum für neue Sichtweisen geschaffen wurde.¹²

Der Begriff des *Messianischen* umfasst in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur eine konkrete jüdisch-christliche Figur, sondern meint auch eine bestimmte Leseweise von Zeit, Geschichte, Texten, Strukturen u.a. Es geht eben nicht nur um eine konkrete Gestalt sondern um eine grundsätzliche Zugangsweise¹³, die Agamben in seiner Paulusinterpretation entfaltet.

⁹ FABRY / SCHOLTISSEK, Der Messias, S.107.

¹⁰ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/Main, 42012, S. 12.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. FABRY / SCHOLTISSEK, Der Messias, S.104-106.

¹³ Dieser explizite Hinweis verdankt sich dem „Forschungsseminar zu Giorgio Agamben“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, WS 15/16.

2.2 Intentio

Gleich zu Beginn legt Giorgio Agamben in seinem Buch „Die Zeit, die bleibt“ die Absicht dar, die er mit selbigem verfolgt:

„Das vordringlichste Ziel dieses Seminars¹⁴ besteht darin, die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen. Eine auf den ersten Blick banale Aufgabe, da niemand den messianischen Charakter der Briefe ernsthaft bezweifeln möchte. Gleichwohl ist diese Aufgabe nicht selbstverständlich, da eine nunmehr zweitausendjährige Praxis des Übersetzens und Kommentierens, die mit der Geschichte der christlichen Kirchen zusammenfällt, den Messianismus – und mit ihm den Ausdruck »Messias« selbst – buchstäblich aus dem Paulinischen Text gestrichen hat.“¹⁵

Wesentlich für das Verständnis der paulinischen „Botschaft“ ist die Erfahrung der „messianischen Zeit“ bzw. die Auseinandersetzung mit deren „Struktur“, d.h. dem Versuch „den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die bei ihm [Anm.: Paulus] *ho nyn kairós*, die »Jetztzeit«, heißt.“¹⁶

Schon in der methodischen Herangehensweise Agambens blitzen einige messianische „Gedankensplitter“ auf: Die messianische Bedeutung von Sprache, die „radikale Abbrüder der Zeit, die die restliche Zeit ist“¹⁷ und der Gedanke der *Rekapitulation*.

Die beiden letzten (Verkürzung der Zeit und Rekapitulation) werden gewissermaßen zur Vorgehensweise Agambens für seinen Kommentar zum Römerbrief. Weil nicht genug Zeit *bleibt* den gesamten Römerbrief ausführlich „*Silbe für Silbe*“ ab- und durchzuarbeiten, beschränkt sich Agamben auf die ersten zehn (griechischen) Wörter des Römerbriefes und geht gleichzeitig davon aus, dass „jedes Wort des *incipit* in einer schwindelerregenden Rekapitulation [...] den gesamten Text des Briefes in sich

¹⁴ Anm.: Das Buch „Die Zeit, die bleibt“ bzw. dessen Inhalte sind aus mehreren Seminaren entstanden, in denen – in der jeweiligen Vorgehensweise gleich bleibend – die ersten zehn Wörter des Römerbriefes kommentiert wurden, wobei diese „in jedem Sinn *ad litteram* gelesen wurden.“

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 11.

¹⁶ Ebd., S. 12.

¹⁷ Ebd., S. 16.

zusammenzieht. Das *incipit* zu verstehen bedeutet daher, den gesamten Text zu verstehen.“¹⁸

2.3 Die zehn Worte

Die ersten zehn Worte des Römerbriefes lauten¹⁹:

Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ
(PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSOTOLOS APHORISMENOS EIS EUANGELION
THEOU)²⁰

Agamben übersetzt: „*Paulus Sklave des Jesus Messias, berufen zum Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes.*“ und macht darauf aufmerksam, dass bei Übersetzungen mit der Einfügung von (notwendigen) Interpunktionszeichen auch immer semantische Entscheidungen eine Rolle spielen. So könnte bei alternativer Kommasetzung auch folgendermaßen übersetzt werden: „Paulus, zum Sklaven des Messias Jesus berufen, als Apostel ausgesondert für die Verkündigung Gottes“.²¹

Für seine Paulusinterpretation versucht Agamben spätere Quellen (inklusive der anderen Schriften des Neuen Testaments) auszuklammern, wobei er einräumt, dass diese Vorgabe „nicht wirklich eingehalten werden [kann]“. Mit dieser „philologischen und begrifflichen“ Vorsichtsmaßnahme versucht Agamben zu vermeiden, Bedeutungen (die sich im Laufe der Zeit und im Rahmen eines theologischen Diskurses erst entwickelt haben) unkritisch auf den Römerbrief zu übertragen.²²

Dennoch geht Agamben kurz auf die Namensänderung (von *Saulos* zu *Paulos*) in der Apostelgeschichte²³ ein, und zwar in Form eines *guten Gebrauch des Klatschs*, der keinesfalls als faktische Information zu betrachten ist, erkenntnistheoretisch jedoch dadurch interessant ist, als er zwar *die Möglichkeit eines Fehlers vorsieht*, dabei aber „den Begriff der Wahrheit nicht gänzlich kompromittiert“. Insofern darf der

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 16.

¹⁹ Vgl. im Folgenden: ebd., S. 16-29.

²⁰ Ebd., 16f.

²¹ In der EÜ findet sich folgende Übersetzung bzw. Interpunktionssetzung: Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen.

²² vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 18.

²³ vgl. Apg 13,9.

Metonomasie in Apg 13 durchaus eine Bedeutung zugemessen werden, wobei Agamben eine Parallele zur Erzelternerzählung zieht: Mit Verweis auf *Philon* macht er geltend, dass in Gen 17,5 mit der Namensänderung bei Abraham und Sarah die *kleinste Hinzufügung* tatsächlich den *Sinn des ganzen Namens ändert* und eine *neue Harmonie* hergestellt wird. Analog ist der Wechsel von Saulos zu Paulus zu sehen; die vermeintlich minimale Namensänderung (das *pi* ersetzt lediglich das *sigma*) bewirkt eine diametrale Bedeutungsänderung vom Großen, Königlichen hin zum Klein(st)en, Geringen. Der *messianische Übername* Paulus bringt somit ein wesentliches messianisches Moment zum Ausdruck:

„Die Metonomasie realisiert das unversöhnliche messianische Prinzip, das vom Apostel mit Nachdruck ausgesprochen wird und wonach in den Tagen des Messias die schwachen und wertlosen Dinge – die gewissermaßen nicht existieren – über diejenigen Dinge Überhand gewinnen, die die Welt als stark und wichtig einschätzt (1 Kor 1,27: »Gott hat das Schwache der Welt erwählt, um das Starke zu verwirren, das nicht Seiende, um das Seiende zu zerstören«). Das Messianische trennt den Eigennamen vom Namensträger, der von nun an nur einen uneigentlichen Namen, einen Spitznamen haben kann.“²⁴

Agamben sieht die messianische Relevanz einer solchen Namensänderung auch darin bestätigt, dass im incipit des Römerbriefes auf *Paulus* unmittelbar das Wort Sklave (*doulos*) folgt. Indem sich Paulus (der ja als römischer Staatsbürger ein äußerst hohes Maß an Freiheit genoss) als *Sklave des Messias* bezeichnet, wird diese radikale Umkehr vom Großen zum Kleinen noch zusätzlich verdeutlicht. „Der Apostel muss in dem Augenblick, in dem der Ruf aus ihm, dem freien Mann, einen »Sklaven des Messias« macht, auch wie ein Sklave seinen Namen verlieren [...] und mit einem einfachen Spitznamen benannt werden.“²⁵

Die Bezeichnung „Sklave des Messias“ schlägt also in dieselbe Kerbe wie die bereits erwähnte Metonomasie des Paulus. Agamben fragt nun weiter nach, was es heißt „ein Sklave des Messias zu sein“ und sieht die Relevanz des Wortes *doulos* nicht nur durch das häufige Auftreten in den paulinischen Briefen verdeutlicht.

²⁴ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 21.

²⁵ Ebd., S. 22.

Zum einen nimmt das Wort eine juristische Bedeutung an, gerade an jenen Stellen wo es in Opposition zu *eleútheros* (frei) steht und „der Antithese Juden/Griechen folgt“²⁶, womit Paulus die grundsätzliche juristische Disposition (dem Jüdischen Gesetz nach zwischen Juden und Nicht-Juden bzw. Beschnittenen und Unbeschnittenen; im römischen Recht die elementare Aufteilung in Freie oder Sklaven) hervorruft. Gleichzeitig erhält *doulos* eine *technische Bedeutung* dadurch, dass „[Paulus] sich dieses Ausdrucks [bedient], um die Neutralisierung von gesetzlichen Einteilungen – und allgemeiner von allen juristischen und sozialen Bedingungen – durch das messianische Ereignis auszudrücken.“²⁷ Die wesentliche Stelle in diesem Zusammenhang ist für Agamben 1 Kor 7, 20 -23:

„Jeder bleibe in der Berufung in die er berufen wurde. Als Sklave wurdest du berufen? Kümmere dich nicht darum! Aber auch wenn du frei werden kannst, brauche umso mehr! Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist, wer als Freier berufen wurde, Sklave des Messias.“

Diese grundlegenden juristischen Kategorien erfahren im messianischen Ereignis eine „besondere Verwandlung“, wobei selbige aber nicht einfach ausgelöscht werden. Sklave des Messias zu sein ist die Bezeichnung für den „neuen messianischen Zustand“²⁸. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang das Wort *klētós* (berufen), das bereits im incipit des Römerbriefes an zentraler Stelle zu finden ist und dort den wesentlichen Bezug für diese messianische Transformation bildet. Es „stellt gewissermaßen den begrifflichen Angelpunkt dar, der sich ebenso auf den ersten Teil (derjenige, der frei war, wird nun Sklave des Messias), wie auf den zweiten Teil (derjenige, der es nicht verdiente, Apostel genannt zu werden, wird als solcher ausgesondert) erstrecken kann. In jedem Fall ist der messianische Ruf das zentrale Ereignis, sowohl in der individuellen Geschichte des Paulus ,als auch in derjenigen der Menschheit“²⁹.

²⁶ Agamben verweist hier beispielhaft auf 1 Kor 12,13, Gal 3,28 und Kol 3,11.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S.24.

²⁸ Ebd., S. 24.

²⁹ Ebd., S. 25.

3 Messianische Strukturen und Perspektiven

3.1 Berufung (*klēsis*)

Die Bedeutung von *klētós*, das sich von *kaleín* ableitet, ist „berufen“. Agamben beschäftigt sich ausgiebig mit diesem Begriff, „weil bei Paulus der ganze Wortstamm von *kaleín* eine technische Bedeutung annimmt, die für die Definition des messianischen Lebens grundlegend ist, insbesondere im Deverbativum *klēsis*, »Berufung, Ruf« und sieht in 1 Kor 7, 17-22 den maßgeblichen Abschnitt.“³⁰ Agamben versucht der Frage nachzugehen, wie der Satz: „Jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen wurde! (1 Kor 7,20)“³¹ zu verstehen sei.

3.1.1 Berufung als Widerrufung jeder Berufung

Was macht die messianische *klēsis* aus und welche Bedeutungen kommen den Begriffen Beruf/Berufung zu? Im Rekurs auf Max Weber und dessen Werk „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“³² zeichnet Agamben den „Säkularisierungsprozess“ der messianischen Berufung hin zur gegenwärtigen Bedeutung des Berufsbegriffes bei Weber nach und hinterfragt dessen „Konzeption des Rufs als Ausdruck einer »eschatologischen Indifferenz«.“³³ Es handle sich (entgegen Weber, und wie sich auch noch zeigen wird im speziellen gegen Alain Badiou) bei der paulinischen *klēsis* nicht um eine Gleichgültigkeit bezüglich innerweltlicher (Lebens-)Umstände im Horizont einer unmittelbar zu erwartenden Parusie. Vielmehr sieht Agamben in der Deutung des „*en tē klēse he eklēthē*“ als Hebraismus³⁴ eine semantische Fehlinterpretation und streicht seinerseits die anaphorische Funktion des Pronomens *he* heraus. Gerade in dieser tautologischen Bewegung („in der Berufung, in

³⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 30.

³¹ Ebd., Anm.: Der Wortlaut der Einheitsübersetzung (in Folge kurz: EÜ) lautet: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat“.

³² WEBER, Max (Verf.) / LICHTBLAU, Klaus / WEIß, Johannes (Hg.), *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Neuauflage der ersten Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Wiesbaden, 2016.

³³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 33.

³⁴ vgl. WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, S. 62.

der/die jemand berufen worden ist“) findet sich nach Agamben der hermeneutische Schlüssel für das, was Paulus unter Berufung/Beruf/Ruf (in einem messianischen Kontext) versteht:

„Es ist diese anaphorische Bewegung, die den Sinn der Paulinischen klēsis bestimmt und sie zu einem technischen Ausdruck seines messianischen Vokabulars macht. Die klēsis zeigt die eigentümliche Verwandlung an, die jeder juristische und jeder weltliche Zustand erfährt, wenn er mit dem messianischen Ereignis in Verbindung tritt.“³⁵

Diese Verwandlung als „eigentümlich“ zu bezeichnen scheint sehr treffend zu sein, da hier eine Paradoxie betreffend dem Verhältnis von *Dynamik* und *Stillstand* bzw. *Veränderung* und *Unveränderlichkeit* zu finden ist.

Zum einen spricht Agamben immer wieder von einer *Bewegung* die der messianischen Berufung inne wohnt, welche zu einer „Änderung“ bzw. einer „innere[n] Verschiebung jedes weltlichen Zustands“ führt. Der Begriff *Bewegung* impliziert ein dynamisches Moment, das eine Umgestaltung, einen Statuswechsel mit sich bringt. Gleichzeitig führt diese Veränderung aber nicht zwingend an einen neuen bzw. anderen Ort oder äußert sich in bestimmten Äußerlichkeiten und ist in diesem rückbezüglichen Sinn auch statisch zu verstehen. Die „messianische Berufung hat [...] keinen spezifischen Inhalt“³⁶, sie ist in gewissen Sinn inhalts- aber (wie noch gezeigt wird) keineswegs bedeutungslos. Sie kann gänzlich in die gegebenen Umstände einwilligen und mit diesen zusammenfallen. Agamben beschreibt dies als „stillstehende Dialektik“ bzw. als „Bewegung sur place“³⁷, also eine Bewegung die an Ort und Stelle verharrt. Dennoch sieht er darin vor allem eine Absage, ein nichtig werden von (gesetzlichen) Einteilungen und Zuschreibungen im messianischen Ruf, was Agamben in 1 Kor 19³⁸ zum Ausdruck gebracht sieht. Die juristischen Klassifizierungen in Beschnittener und Unbeschnittener oder auch in Freier und Sklave erfahren im messianischen Ruf zunächst und vor allem ihre Annullierung, müssen in weiterer Folge aber nicht zwingend zu der faktischen Änderung bestimmter Zustände führen. Unermüdlich betont Agamben, dass es sich bei der wiederholten

³⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 33.

³⁶ Ebd.

³⁷ Hier befindet sich Agamben auch in der einer „begrifflichen“ Nachfolge Benjamins

³⁸ „Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts; [...]“ – Agamben übernimmt hier die Übersetzung Webers.

Paulinischen Forderung in der Berufung zu bleiben, *in die* und *zu der* jemand berufen wurde, nicht um eine endzeitliche Gleichgültigkeit handle, sondern dass „das *menétō*“ (bleibe) [...] die stillstehende anaphorische Geste des messianischen Rufs [ausdrückt], den Umstand, daß [sic] er wesentlich ein *Ruf des Rufs* ist. Deswegen kann er in jede Bedingung einwilligen, aus demselben Grund aber im Akt der Einwilligung diese Bedingung widerrufen und radikal in Frage stellen.“³⁹

Agamben geht es nicht darum, eine positivistische und abgeschlossene Definition dessen zu bieten, was messianische Berufung *ist*. Ebenso wenig hält er fest, in welchen konkreten Lebensweisen und Lebensformen sich diese realisieren könnte. Wichtig ist die subversive, annullierende (und dennoch nicht einfach „auslöschende“) Bedeutung der messianischen *klēsis*, die Agamben in der Formel „Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung“⁴⁰ auf den Punkt bringt und die für ihn die einzig akzeptable Berufung darstellt. Dabei geht es aber eben nicht darum, eine „bessere“ gegen eine „schlechtere“ Berufung auszutauschen. Es ist diese verharrende Dynamik, die die paulinische *klēsis* ausmacht und ihr ihren messianischen Charakter verleiht.

Die wohl *strengste Definition des messianischen Lebens* bei Paulus stellt für Agamben 1 Kor 7,29-32 dar, in der genau dieses „Nichtig-werden“, das mit der messianischen Berufung einhergeht, noch einmal deutlich gemacht wird:

„Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt, ist, damit die Frauen Habenden als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende und die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende und die Kaufenden als ob nicht Behaltende und die die Welt Nutzenden als ob nicht Nutzende. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt. Ich will jetzt, daß ihr ohne Sorgen seid.“⁴¹

Ein entscheidender Ausdruck ist hier „als ob nicht“ (*hōs mē*), der einen wesentlichen paulinischen „terminus technicus“ im Kontext der messianischen *klēsis* bildet. Für Agamben ist dieses „als ob nicht“ „die Formel des messianischen Lebens und der tiefste Sinn der *klēsis*“, die als „Spannungserzeuger besonderer Art“⁴² fungiert. Während etwa

³⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 34.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

das *hōs* in anderen biblischen Kontexten (etwa bei Vergleichen, vgl. Mt 18,3) zwei *unterschiedliche* Termini miteinander in Beziehung setzt und zu einer semantischen Ausdehnung dieser führt, stellt das „*hōs me*“ in 1 Kor 7 eben einen Bezug zu sich selbst her. Weinende werden deshalb nicht den Lachenden bzw. den Nicht-Weinenden sondern den Weinenden selbst gegenübergestellt. Anders gesagt erfolgt hier keine Gegenüberstellung bzw. In-Bezug-Setzung von Antonymen, sondern es wird „ein bestimmter, faktischer Zustand zu sich selbst in Bezug gesetzt“⁴³, welcher von daher einen Widerruf, eine Außer-Kraft-Setzung erfährt, die jedoch nicht eine reine Elimination bedeutet: „Indem das Messianische im *Als-ob-nicht* alles auf sich selbst bezieht, löscht es dieses nicht einfach aus, sondern lässt es vorübergehen, bereitet sein Ende vor. Es ist nicht eine andere Gestalt, sondern das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt.“⁴⁴

Wenn Agamben hier also von Annullierung, Auslöschung, Widerrufung, u.ä. spricht geht es ihm nicht um eine völlige Vernichtung aller weltlichen Gegebenheiten zugunsten einer gänzlich anderen Welt, sondern um ein außer Kraft treten, ein zu Ende gehen in und derselben Welt. Passend dazu ist bei Paulus zu lesen: „Die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31).

3.1.2 Der „messianische Gebrauch“ (*chrēsai*)

Erhellend und wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff „*chrēsai*“ („gebrauche“), der ebenfalls in dem hier behandelten Abschnitt des Korintherbriefes zu finden ist (1 Kor 7, 21).

Die verschiedenen Bibelübersetzungen sind uneins darüber, ob der Sklave in Vers 21 besser als solcher weiterleben oder doch, sollte sich die Gelegenheit bieten, die Freiheit zu erlangen, diese Möglichkeit ergreifen („gebrauchen“) solle. In der Einheitsübersetzung liest man: „Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, *lebe lieber als Sklave weiter*“⁴⁵, wobei auch auf die alternative Übersetzungsmöglichkeit („Ergreif lieber die Gelegenheit (frei

⁴³ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 35.

⁴⁴ Ebd., S. 36.

⁴⁵ EÜ 1 Kor 7, 21.

zu werden)“) hingewiesen wird. Das primäre Interesse Agambens an dieser Stelle im Korintherbrief gilt jedoch nicht der Frage, ob der Sklave, von dem hier die Rede ist, die Chance auf Freiheit nützen soll oder nicht. Es geht ihm vielmehr darum, dass jener Sklave diesen Status, sein „Sklave-Sein“ *gebraucht* und nicht darum, welcher Stand⁴⁶ (im Blick auf die messianischen *klēsis*) der bessere *ist*. Nicht das Erlangen einer bestimmten Identität oder das Erreichen bestimmter äußerlicher bzw. weltlicher Zustände ist Voraussetzung (aber auch nicht die unbedingte Konsequenz) eines „messianischen Lebens“, sondern der Gebrauch ebendieser (d.h. ein und derselben) Zustände.

„Gebrauch: Das ist die Definition, die Paulus vom messianischen Leben in der Form des *Als-ob-nicht* gibt. Messianisch leben bedeutet, die *klēsis* zu »gebrauchen«, und die messianische *klēsis* ist umgekehrt etwas, das man nur gebrauchen und nicht besitzen kann.“⁴⁷

Gebrauch wird hier in oppositioneller Weise zum Besitz in Verbindung gebracht, was zum einen verdeutlicht, dass die messianische Berufung sich nicht an konkreten Besitztümern, Identitäten oder sonstigen Umständen festmachen lässt. Andererseits lösen sich faktische Gegebenheiten nicht einfach auf, werden auch nicht vernichtet oder durch etwas gänzlich anderes ersetzt. Diese beiden Momente versucht Agamben mit folgender Passage zu erhellen:

„Nach der Formel Als-ob-nicht im Ruf zu bleiben, bedeutet, ihn nie zum Gegenstand eines Besitztums, sondern nur eines Gebrauchs zu machen. Das *hōs mē* hat demnach nicht nur einen negativen Gehalt; es ist für Paulus der einzig mögliche Gebrauch weltlicher Zustände. Die messianische Berufung ist kein Recht und konstituiert auch keine Identität: Sie ist eine allgemeine Potenz, die man gebraucht, ohne je ihr Inhaber zu sein. Messianisch zu sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des Als-ob-nicht (beschnitten/unbeschnitten; Freier/Sklave; Mann/Frau). Aber diese Enteignung gründet keine neue Identität: Die »neue Schöpfung«⁴⁸ ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten [...]“⁴⁹

⁴⁶ Auch wenn die Überschrift in der Einheitsübersetzung zu 1 Kor 7 „Die Standesordnung der Gemeinde“ lautet.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S.37.

⁴⁸ Anm.: Agamben verweist im Anschluss an diese Passage an 2 Kor 5,17: „wenn jemand im Messias ist, neue Schöpfung [...]: Das Alte ist vorbeigegangen, siehe, Neues ist geworden“ (AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 37).

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 37.

Dass für ein „Leben im Messias“ eben nicht reine Äußerlichkeiten oder festgeschriebene Identitäten entscheidend sind zeigt auch der Schluss des Galaterbriefes, in dem Paulus empfiehlt, sich von diesem „Grundsatz/Maßstab leiten zu lassen“⁵⁰:

„Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt. Denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, dass er neue Schöpfung ist.“⁵¹

3.1.3 Die Klasse bei Marx als Problemaufriss der Institutionalisierung des Messianischen

Obwohl die Verbindung zwischen den Begriffen *klēsis* und *Klasse* etymologisch unwahrscheinlich ist, finden sich im Marxschen Klassenbegriff interessante Parallelen zur messianischen Berufung; zunächst vor allem hinsichtlich einer annullierenden Perspektive: Während im *Ständesystem* Identität eng an den jeweiligen Stand geknüpft und in diesem Sinne auch (vorher-)bestimmt war, kommt es mit der Klasse zur *Auflösung aller Stände*. „Die Klasse steht demnach für die Spaltung zwischen dem Individuum und seiner sozialen Stellung, die sich ihrer Bedeutung, die sie im Stand noch innehatte, entledigt hat und sich in reiner Zufälligkeit zeigt.“⁵² Auch Marx verwendet hierbei das Konzept einer „Berufung als Widerrufung“ wenn er schreibt:

„In der Bildung [...] einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine bürgerliche Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universelle Leiden besitzt [...] welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist [...]“.⁵³

Strukturell könnte man hier ein „als ob nicht“ (eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft *als ob nicht* eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft) erkennen. „Wie die Klasse die Auflösung aller Schichten und das Hervortreten des Bruchs zwischen Individuum und seiner sozialen Stellung bedeutet, so bedeutet die messianische *klēsis* in der Form des *Als-ob-nicht* die Aushöhlung und die Ungültigkeit aller juristisch-faktischen Trennungen.“⁵⁴

⁵⁰ vgl. Gal 6,16.

⁵¹ Gal 6,14-15.

⁵² AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 41.

⁵³ Karl Marx 1957, zitiert nach: AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 41.

⁵⁴ Ebd., S. 42.

Auch Walter Benjamin sieht einen (durchaus positiven) Zusammenhang zwischen der Marxschen Klasse und einer messianischen Zeitvorstellung, wenn er schreibt: „Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so.“⁵⁵ Dabei verknüpft er (ebenso wie im „Theologisch-Politischen Fragment“, welches wir noch später betrachten werden) die *lebenspraktische* und *materialistische* Realisierung eines *besseren Zustandes* mit messianischem Gedankengut.⁵⁶ Er distanziert sich aber von Tendenzen, die meinen, mittels eines *geschichtlichen Prozesses* ein endgültiges Ziel, im Sinne eines vollkommenen Zustandes erreichen zu können⁵⁷, denn „erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen [...] Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen“⁵⁸. Für Benjamin ist die klassenlose Gesellschaft daher *nicht das Endziel des Fortschritts*.⁵⁹ Seine Kritik richtet Benjamin dabei vor allem gegen die *Sozialdemokratie*, welche – und damit *setzte das Unheil ein* – den Gedanken der messianischen Zeit zum „*Ideal*“ *erhob* und die *klassenlose Gesellschaft als unendliche Aufgabe in einer homogenen und leeren Zeit* definiert und betrachtet wurde.⁶⁰ Ein weiterer Vorwurf Benjamins an die Sozialdemokratie findet sich in der Zwölften der *Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*, welche im Zusammenhang mit der dort artikulierten Fortschritt Kritik zu verstehen ist.

„Sie [Anm.: Die Sozialdemokratie] gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.“⁶¹

⁵⁵ Vgl. BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band I/3, Frankfurt am Main, 1991, S. 1231.

⁵⁶ Vgl. KRAMER, Sven, Walter Benjamin zur Einführung, Hamburg, 2003, S. 37-38.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band II/1, Frankfurt am Main, 1991, S. 203.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: GS Bd. I/3, S. 1231.

⁶¹ BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band I/2, Frankfurt am Main, 1991, S.700.

An den Gedanken zur Klasse zeigt sich auch, dass die Determinationen einer Identität nicht nur auf eine individuelle Person beschränkt, sondern auch auf einer sozio-politischen Ebene relevant sind. Im Durchbrechen dieser Bestimmungen von Identität wird ein tatsächlich revolutionäres Moment der Klasse (im Sinne der *klēsis*) sichtbar, das auch mit einer – wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird – bestimmten Zeitauffassung bricht.

Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob es überhaupt so etwas wie eine klassenlose Gesellschaft geben kann, oder wie sie Agamben in seinem Buch „Profanierungen“ stellt: „[...] kann es eine Gesellschaft ohne Absonderungen überhaupt geben?“⁶² Agamben antwortet an dieser Stelle, dass es nicht einfach darum geht, die Absonderungen (d.h. die Klassen, die „juristisch-faktischen“ Zustände,...) abzuschaffen, sondern „einen neuen Gebrauch von ihnen zu machen, mit ihnen zu spielen.“⁶³

„Die klassenlose Gesellschaft ist nicht eine Gesellschaft, die jegliche Erinnerung an die Klassenunterschiede abgeschafft und verloren hat, sondern eine Gesellschaft, die deren Vorrichtungen zu entschärfen verstand, um einen neuen Gebrauch möglich zu machen, um sie in reine Mittel zu verwandeln.“⁶⁴

Entscheidend ist auch hier ein „Unwirksam-Werden“ der weltlichen, juristischen Gegebenheiten, die jedoch nicht einfach verschwinden und sich auflösen, sondern die eine minimale Veränderung erfahren, die aber insofern von größter Bedeutung ist, als damit der *Gebrauch* (ein und derselben) weltlichen Zustände ermöglicht wird.⁶⁵

Die Pointe in der Betrachtung der *Klasse* (oder mit Agambens Worten das größte Missverständnis des Marxschen Denkens) ist gewissermaßen erreicht, wenn die Arbeiterklasse selbst zu einer *eigentlichen und substantiellen sozialen Identität* wird, und ihr so *notwendigerweise* ihre *revolutionäre Berufung* abhandenkommt.⁶⁶ Vor solchen Gefahren ist natürlich auch eine messianische Gemeinschaft, d.h. die *ekklēsia*

⁶² AGAMBEN, Giorgio, Profanierungen, Frankfurt am Main, 2005, S. 85.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 39.

⁶⁶ Vgl. ebd.

als *die Gesamtheit der klēsis (der messianischen Berufung)* nicht sicher;⁶⁷ umso mehr wenn sie als Institution in Erscheinung tritt.

3.2 Ausgesondert (aphōrisménos)

3.2.1 Aussonderung der zweiten Potenz

Aphōrisménos bedeutet „ausgesondert“ (lat. segregatus)⁶⁸. Zunächst wird der Problematik nachgegangen, warum „Paulus, der den Universalismus und das messianische Ende jeder Trennung zwischen Juden und Heiden predigt, sich auf sich selbst als einen »Ausgesonderten« bezieht“.⁶⁹ Es geht also um die Frage nach dem (mutmaßlichen) Universalismus bei Paulus. Wie ist es (auch hinsichtlich der bereits behandelten paulinischen klēsis) zu verstehen, dass Paulus sich diese vermeintliche Sonderstellung selbst zuerkennt? Agamben verweist zunächst darauf, dass Paulus als Pharisäer schon früher ein „Ausgesonderter“ war. Besonders an den Pharisäern war, dass „für sie das Gesetz nicht nur aus der *Thora* im engeren Sinne, also dem geschriebenen Gesetz, bestand, sondern auch aus der mündlichen *Thora*, also derjenigen Überlieferung, die wie eine »Trennwand« oder ein »Zaun« die *Thora* vor jedem unreinen Kontakt schützen sollte.“⁷⁰ Es handelte sich um eine Gesellschaftsschicht, die nicht nur versuchte, das Gesetz auf das sorgfältigste zu erfüllen, sondern auch durch und in dem Gesetz eine Trennwand errichtete. Sein früheres „Ausgesondert-Sein“ als Pharisäer greift Paulus nun – so die Deutung Agambens – ironisch wieder auf und „verneint sie im Namen einer anderen Aussonderung, die nun nicht mehr an einen *nomos*, sondern an der messianischen Verkündigung (*eis euangélion theou*) ausgerichtet ist.“⁷¹

Damit wird eine „Aussonderung der Aussonderung selbst“, eine Aussonderung der „zweiten Potenz“ evoziert. Der „messianische Aphorismus“ nimmt die vorhergehende

⁶⁷ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 33.

⁶⁸ vgl. im Folgenden ebd., S. 56-59.

⁶⁹ Ebd., S. 56.

⁷⁰ Ebd., S. 58.

⁷¹ Ebd.

Aussonderung des Paulus als Pharisäer wieder auf und teilt diese Teilung. Dadurch wird die so entstandene Mauer bzw. Trennwand durch die messianische Aussonderung (die unter der Perspektive des Evangeliums steht) niedergerissen. Formal erinnert diese anaphorische Struktur stark an das Konzept der messianischen klēsis⁷², auch und gerade deren subversiven (aber dennoch nicht gänzlich auslöschenden) Charakter betreffend. Es handelt sich um eine komplexe Struktur die es zu begreifen gilt.

Ausgehend davon, dass „das Gesetz⁷³ zuallererst durch Teilungen und Trennungen wirksam ist“⁷⁴ stellt Agamben die Frage, mit welcher Strategie Paulus versucht, diese grundlegenden, „nomistischen Einteilungen des Gesetzes in messianischer Perspektive zu neutralisieren.“⁷⁵ In engem Zusammenhang steht dabei die für den Römerbrief zentrale Paulinische *Kritik des Gesetzes*, die später noch genauer behandelt wird.

Der *nomos* bedingt aber nicht nur äußere Einteilung, wie etwa in Juden und Nichtjuden, sondern auch innere Teilungen, die auf den Menschen einwirken, wodurch sich dieser „unter Einwirkung des Gesetzes von sich selbst absplattet“⁷⁶. Mit Verweis auf Röm 7,23⁷⁷ hält Agamben fest, dass auch das Gesetz selbst geteilt wird und Paulus im Blick auf diese Einteilungen „eine andere Teilung geltend [macht], die nicht mit den vorhergehenden zusammenfällt, ihnen aber auch nicht äußerlich ist.“⁷⁸ Wenn das Gesetz als fundamentale Teilung, jene zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen vollzieht, kann die gesamte Menschheit so – restlos – in zwei disjunkte Mengen aufgespalten werden. Der messianische Aphorismus hingegen ist (wenngleich er sich an derartigen nomistischen Teilungen orientiert) Schnitt durch die Teilung selbst.

⁷² Berufung als Widerrufung jeder Berufung.

⁷³ *nomos* (gr. „Gesetz“) leitet sich etymologisch von *nemein* (gr. „teilen, zuteilen“) ab. Grundlegend im hebräischen Gesetz ist die Einteilung zwischen Juden und Nichtjuden (was bei Paulus oft durch die Formel „Beschnittener/Unbeschnittener“ ausgedrückt wird). – vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt* S. 59f.

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 61.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ EÜ: „Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden.“ (Röm 7,23).

⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 61.

„Paulus zerschneidet diese Teilung mit einer neuen Teilung, mit derjenigen nämlich zwischen Fleisch und Hauch. Diese fällt nicht mit derjenigen zwischen Juden und Nichtjuden zusammen, ist ihr aber auch nicht äußerlich: Vielmehr zerschneidet sie die Teilung selbst.“⁷⁹

Durch diese Teilung in „dem Fleische nach“ (*sarx*) und „nach dem Hauch“ (*pneuma*) wird beispielsweise die Gruppe der Juden (aber ebenso jene der Nichtjuden) wiederum in zwei Gruppen aufgegliedert: Juden dem Fleisch nach („sichtbare Juden“) und Juden nach dem Hauch („unsichtbare Juden“).⁸⁰ Gleichsam dem Schnitt des Apelles⁸¹ als Teilung der Teilung selbst ist somit „die Einteilung des Gesetzes in Juden und Nichtjuden weder deutlich noch erschöpfend, weil es immer Juden geben wird, die Nichtjuden sind, und Nichtjuden, die Nicht-Nichtjuden sind“.⁸² Die messianische Teilung etabliert somit einen *Rest* in der nomistischen Aufteilung des Gesetzes.

3.2.2 „Rest“

Dabei darf dieser Rest jedoch nicht als eine konkrete, quantifizierbare Zahl oder als „positives und substantielles Überbleibsel“ verstanden werden. Es geht vielmehr darum, aus erkenntnistheoretischer Sicht „die zweipolige Einteilung Juden/Nichtjuden zu überschreiten, um auf diesem Weg zu einer neuen Logik vorzudringen, einer Art intuitionistischen Logik wie etwa derjenigen, die Cusanus in seinem *De non alius* einführt und die über die Opposition A/Nicht-A hinausgeht und ein Drittes zulässt, das die Form einer doppelten Negation annimmt: nicht Nicht-A“.⁸³

Geht man nun von der Teilung in Juden und Nichtjuden, die durch das Gesetz hervorgebracht wird, aus, so erzeugt der messianische Aphorismus in beiden Teilen jeweils einen Rest, welcher aber weder als jüdisch noch als nichtjüdisch bestimmt

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 62.

⁸⁰ Vgl. dazu auch: Röm 2,28: Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht.

⁸¹ Agamben berichtet über den Wettstreit zwischen Plinius und Apelles: „Bei diesem Wettkampf geht es [...] um eine Linie. Protogenes zeichnet eine so feine Linie, daß [sic] sie nicht von einem menschlichen Stift zu rühren scheint. Apelles aber teilt mit seinem Stift die von seinem Rivalen gezeichnete Linie mit einer noch feineren Linie“. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 62.

⁸² AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 63.

⁸³ Ebd.

werden kann. Diesen Rest bezeichnet Agamben hier als „Nicht-Nichtjuden, d.h. denjenigen, der im Gesetz des Messias lebt“⁸⁴ Eva Geulen schreibt dazu:

„Damit ist das Modell vorgegeben, nach dem Agamben den scheinbaren paulinischen Selbstwiderspruch zwischen Ungültigkeit und Wahrung des alten Gesetzes auflöst. Mit der Aussonderung der Aussonderung, der Teilung entsteht jener Rest, auf den es Agamben ankommt.“⁸⁵

3.2.3 Universalismus (Alain Badiou)

Die „Teilung der Teilung“ ist Agamben unter anderem deshalb so wichtig, weil damit die „Frage nach dem Allgemeinen und dem Besonderen auf ganz neue Art und Weise zu denken“⁸⁶ aufgegeben ist. Seine Kritik richtet sich dabei namentlich gegen Alain Badiou⁸⁷ und dessen Paulusbuch, das den Untertitel „Begründung des Universalismus“ trägt.

Für Badiou geht es darum, „die subjektive Geste in ihrer gründenden Macht hinsichtlich der generischen Bedingungen der Universalität“⁸⁸ bei Paulus zu betrachten. Zentral ist dabei die subjektive Erfahrung, die sich Paulus in der *Auferstehung Christi* ereignet und so zu einer (be-)gründenden Macht wird.⁸⁹ Aus dieser *Ich-Bezogenheit* möchte Badiou (anhand von Paulus) eine „universale Singularität“⁹⁰ etablieren. Die Welt besteht für Badiou aus *Unterschieden*, „man könnte sogar sagen, dass es nichts anderes gibt.“⁹¹ *Universalität* darf selbst jedoch keine *Partikularität* beinhalten, da sich „Differenzen [...] nur transzendieren [lassen], wenn das Wohlwollen gegenüber den Gebräuchen und Meinungen als *tolerante Indifferenz gegenüber den Differenzen* auftritt“.⁹²

Agamben argumentiert nun mit dem apellinischen Schnitt gegen Badiou, der zeigt, dass nomistische Zerteilungen „nie ein Universales erreichen“⁹³ können: „Der »Jude nach

⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 63.

⁸⁵ GEULEN, Eva, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, 2005, S. 125.

⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 64.

⁸⁷ BADIOU, Alain, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich – Berlin, 2009, 12f.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ FINKELDE, Dominik, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien, 2007, S. 28f.

⁹⁰ Vgl. BADIOU, Alain, *Paulus*, S. 22f.

⁹¹ Ebd., S. 122

⁹² Ebd., S. 122f.

⁹³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 64

dem Hauch« ist kein Universales, weil es nicht von allen Juden gesagt werden kann, genauso wenig, wie der »Nichtjude nach dem Fleisch« etwas Universales ist.“⁹⁴ Ebenso richtet sich Agamben dagegen, die Differenzen einfach nur „zu »tolerieren« oder sie zu überschreiten, um jenseits von ihnen das Selbe und das Universale“⁹⁵ als letztes Prinzip zu verorten. Für Agamben bleibt der messianische Aphorismus hinsichtlich dem Universalitätsgedanken entscheidend:

„Es liegt also in diesem Rest eine doppelte Negation vor, die sich nicht nur auf die Position (die Gojim), sondern auch auf deren Negation (das auserwählte Volk) bezieht. Das Interessante ist, dass durch die erste Negation seitens des auserwählten Volkes die Position (die Gojim) überhaupt erst als einheitliche und damit universale Größe gesetzt sind. Allerdings ist diese Universalität erkaufte durch den Ausschluss des auserwählten Volkes. Erst die zweite Negation vermag wirkliche Universalität herzustellen: Indem sie die beiden Sphären negiert, setzt sie das Singuläre (aus jedem Ausschluss Ausgeschlossene) als wirkliche Allgemeinheit.“⁹⁶

Aus einer solchen Sicht wird es sinnlos von *Toleranz* zu sprechen, da gerade mit dem Verlust eindeutiger Identitäten, klare Einteilungen und Zuschreibungen unwirksam werden.⁹⁷ Die Kritik Agambens richtet sich aber nicht nur gegen Badiou, sondern auch gegen kirchliche Machtansprüche, die sich aus einem paulinischen Universalismus heraus begründen möchten.⁹⁸

Dominik Finkelde entschärft die Kritik Agambens insofern, als er Agamben eine *fehlerhafte Interpretation Badiou's* vorwirft, ortet aber an anderer Stelle einen tiefen *Graben* zwischen den beiden Denkern.⁹⁹ Einen großen Unterschied sieht er im jeweiligen „Subjekt-Verständnis“. Während Badiou „versucht, in der Theorie des Subjekts, das

⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 64.

⁹⁵ Ebd.S. 65.

⁹⁶ APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer, in: APPEL, Kurt / METZ, Johann Baptist / TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*, FS für Johann Reikerstorfer, Göttingen, 2012, 287.

⁹⁷ FINKELDE, Dominik, *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 46.

⁹⁸ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 64.

⁹⁹ FINKELDE, Dominik, *Politische Eschatologie nach Paulus*, S. 47.

Subjekt als Subjekt wiederzuentdecken“¹⁰⁰, hält Agamben daran fest, „dass der Messianismus gerade *keine* Identität etabliert.“¹⁰¹ Aber auch hinsichtlich des Zeitverständnisses der paulinischen Theologie sieht Finkelde einen grundlegenden Dissens: „Badiou's Konzept der »fidélité« zum Wahrheits-Ereignis steht nämlich in Opposition zu dem, was Agamben als »messianischen Zeit« begreift. Insofern hätte Agamben seine Kritik an Badiou mit größerem Erfolg auf dem Begriffsfeld der messianischen Zeit entfalten können.“¹⁰²

3.2.4 Der messianische Rest als „soteriologische Maschine“

Eine im Blick auf die „Theorie des Rests“ bei Paulus wichtige Perikope ist Röm 11, 1-26, die für Agamben das „Problem *am/gojim* Juden/Nichtjuden am radikalsten formuliert“¹⁰³ und unter den vorangegangenen Gesichtspunkten betrachtet werden muss.

Der Begriff des *Rests* begegnet uns schon in den Prophetenbüchern¹⁰⁴ und erscheint dort in paradoxer Weise: Einerseits richten sich die Propheten an das ganze Volk Israel (also die Gesamtheit des Gottesvolkes), andererseits wird nur einem Teil, eben einem Rest, Rettung (bzw. eng damit Verbunden der Gedanke der Rückkehr zu JHWH) zugesprochen. Wiederholt verwehrt sich Agamben gegen Deutungen, die diesen Rest als eine abzählbare Größe verstehen oder ihn überhaupt mit ganz Israel gleichsetzen. Es handelt sich jedoch nicht um eine konkrete Anzahl von Personen, die diesem Rest zugeordnet werden kann und genauso wenig darf das Gottesvolk als eine Restgröße verstanden werden, die der restlichen Welt (eben restlos) gegenüber zu stellen wäre.

„Eine aufmerksame Lektüre der prophetischen Texte zeigt vielmehr, dass der Rest die *Konsistenz (Hervorhebung S.Z.)* oder die Figur ist, die Israel in bezug [sic] auf die Auserwählung oder das messianische Ereignis annimmt. Der Rest ist also weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein. Das auserwählte Volk – jedes Volk –

¹⁰⁰ FINKELDE, Dominik, Politische Eschatologie nach Paulus, S. 47.

¹⁰¹ Ebd., S. 48.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 67.

¹⁰⁴ Agamben misst hier vor allem Jesaja, Amos und Micha eine besondere Relevanz bei.

definiert sich im entscheidenden Augenblick notwendigerweise als einen Rest, als ein Nicht-Alles.“¹⁰⁵

Um dies zu verdeutlichen sollen im Folgenden die Textstellen¹⁰⁶ aus den Prophetenbüchern, die Agamben in diesem Zusammenhang exemplarisch darlegt, ausführlich (wenn auch nicht vollständig) angeführt werden, zumal er diese sehr findig mit zentralen messianischen Motiven des incipit des Römerbriefs in Verbindung bringt.

Die messianische Rettung (Rückkehr) beinhaltet einen Rest:

„Von Jerusalem wird ein Rest hinausziehen der Geretteten vom Berg Zion.“
(Jes 37,32)

Ebenso bilden Auserwählung und Berufung einen solchen Rest:

„Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob und der ganze Rest Israels“
(Jes 46,3)

Und auch die messianische Verkündigung hat einen Rest im Blick:

„An jenem Tag, spricht der Herr, will ich versammeln, was hinkt, und zusammenführen, was versprengt ist, und alle denen ich Schlechtes zugefügt habe. Ich mache die Hinkenden zum Rest und die Schwachen zu einem mächtigen Volk.“ (Mi 4,7)

Paulus führt diese Konzeption des Rests fort, im Unterschied zu den prophetischen Texten jedoch ist sein Blick nicht auf ein zukünftiges Ereignis gerichtet. Es ist für ihn dieser Rest „eine gegenwärtige Erfahrung, die das messianische »Jetzt« definiert [...]“¹⁰⁷ und der „tiefere Sinn seines Aphorismus, seiner Teilung der Teilung.“¹⁰⁸

In der hier behandelten Theorie vom Rest werden drei Momente miteinander in Beziehung gesetzt: Das *Ganze*, der *Teil* und der (messianische) *Rest*¹⁰⁹, wobei letzterer eben nicht als ein quantifizierbares Überbleibsel gedacht werden darf, das dem Teil

¹⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 67f.

¹⁰⁶ Anm.: Die folgenden biblischen Zitate wurden so übernommen, wie sie in dem Buch „Die Zeit, die bleibt“ zu finden sind. (vgl. S. 67). In den Anmerkungen des Übersetzers wird zwar angegeben, dass alttestamentliche Zitate der Einheitsübersetzung entlehnt wurden, was aber offenkundig nicht zutreffend ist.

¹⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 68

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. im Folgenden ebd., S. 67-71.

einfach gegenübersteht. Der Rest ist nicht noch ein weiterer Teil, sondern entspringt aus der Teilung des Teils selbst, steht jedoch in enger Verbindung mit diesem. Daher ist rein äußerlich auch nicht die „messianische Welt von der profanen“ unterscheidbar. In einem gewissen Sinne ist die Welt als „partiell“¹¹⁰ anzusehen. Der Teil nämlich definiert die „profane Welt, [als] die Zeit unter dem Gesetz“. Sie ist eben noch nicht das *Ganze* (was Agamben zufolge „der eigentliche Ausdruck für das eschatologische *telos*“¹¹¹ ist), sondern es ist gegenwärtig alles geteilt (in diesem Sinn „Unvollkommen“¹¹²). Wenn also – wie Agamben es mit 1 Kor 15,28 ausdrückt – Gott „das Ganze im Ganzen“ sein wird, geht damit auch das Ende jeder Teilung einher und auch der Rest wird „keine Privilegien mehr besitzen und seinen Sinn erschöpft haben [...] In der Jetztzeit aber, die die einzig reale Zeit ist, gibt es nur den Rest.“¹¹³

Der messianische Rest scheint also eher einen funktionalen als einen quantitativen Charakter aufzuweisen. Zum einen ist er „das, was die Teilungen daran hindert erschöpfend zu sein, und was es ausschließt, daß [sic] die Teile und das Ganze mit sich selbst identisch sein können“¹¹⁴, was bereits zu Beginn dieses Abschnitts hinsichtlich des messianischen Aphorismus näher erläutert worden ist. Zum anderen – und hier setzt Agamben an, die Aporien der zuvor erwähnten Prophetenbücher aufzulösen – ist gerade der Rest „nicht so sehr der Gegenstand der Rettung, als vielmehr deren Instrument. Der Rest ist das, was die Rettung eigentlich möglich macht“¹¹⁵. Diese „soteriologische Dialektik“ findet sich auch im Römerbrief (vgl. Röm 11, 1-26)¹¹⁶, wo zunächst nur von einem „aus Gnade“ erwählten Rest die Rede ist (V5), am Ende aber ganz Israel gerettet

¹¹⁰ Dies drückt sich für Agamben in 1 Kor 12,27 („Ihr aber seid der Leib des Messias und Glieder als Teile“) aus, vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 69.

¹¹¹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 68.

¹¹² vgl. 1 Kor 13,9-12 (EÜ): Denn Stückwerk ist unser Erkennen [...], wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.

¹¹³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 69.

¹¹⁴ Ebd., S. 68.

¹¹⁵ Ebd., S. 69.

¹¹⁶ Diese soteriologische Dialektik findet sich auch in Agambens Buch „Was von Auschwitz bleibt“ gemeinsam mit Jes 10, 20-22 als einführendes Zitat.

werden wird (V26). Agamben beschreibt diese Dialektik in Bezug auf diese Stelle des Römerbriefes folgendermaßen:

„Die »Verkleinerung« (hēttēma), die Israel als »Teil« und als Rest konfiguriert, hat sich über die Rettung der ethnē, der Nichtjuden, ereignet und geht seinem plērōma, seiner »Vollzahl« als das Ganze voran, da am Ende, wenn das plērōma eingetreten sein wird, »ganz Israel gerettet werden wird«“. ¹¹⁷

Die in den Prophetenbüchern angedrohte Reduktion in Bezug auf die Rettung des Volkes Israel vollzieht sich Paulus zu Folge also in einem (man könnte sagen) „soteriologischen Umweg“ (der aber nicht als ein Hintereinander oder Prozess bestimmter heilsnotwendiger Schritte verstanden werden darf) über die Nichtjuden. Diese wiederum treten an die Stelle des messianischen Rests und werden als solcher zu einem eschatologisch-soteriologischen „Apparat“. Dadurch wird für Agamben auch deutlich, dass der Rest „ein Überschuss des Ganzen gegenüber dem Teil und des Teils gegenüber dem Ganzen [ist], der wie eine sehr spezielle soteriologische Maschine funktioniert.“ ¹¹⁸

In „Was von Auschwitz bleibt“ schreibt Agamben in diesem Zusammenhang:

„Was haben wir unter Rest zu verstehen? Entscheidend ist [...], dass »Rest« nicht einfach auf einen numerischen Anteil Israels zu verweisen scheint; vielmehr ist Rest die Konsistenz, die Israel in dem Moment annimmt, in dem es in unmittelbare Beziehung gesetzt wird zum éschaton, zum messianischen Geschehen und der Erwählung. In seinem Bezug zum Heil setzt sich das Ganze (das Volk) also notwendig an die Position eines Rests.“ ¹¹⁹

3.3 Messianische Zeit

„In der Jetztzeit ist ein Rest entstanden“ (Röm 11,5)

Im Sinne des gegenseitigen Überschusses von Ganzem und Teil „betrifft der Rest nur die messianische Zeit und existiert nur in ihr.“ ¹²⁰ Schon in seinen Überlegungen zum

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 69.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ AGAMBEN, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main, ⁵2013, S. 142

¹²⁰ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 69.

(messianischen) Rest deutete Agamben diese Verbindung immer wieder an und streicht auch heraus, dass die Kategorie eben nur in dieser „Jetztzeit“ eine Rolle spielt.¹²¹ Die Theorie des Rests steht also in engem Zusammenhang mit der paulinischen „Jetztzeit“¹²² (en tō nyn kairō – die Agamben zu Folge ein wichtiger technischer Ausdruck für die messianische Zeit bei Paulus ist¹²³).

3.3.1 Zur Struktur der messianischen Zeit

Dieser Zusammenhang zeigt sich auch wieder im incipit des Römerbriefes, namentlich mit den Begriffen „*aphōrisménos*“ und „*apóstolos*“, („als Apostel ausgesondert“). Der Apostel ist ein Gesandter, der „für bestimmte Aufträge mit der Vollmacht des Sendenden ausgestattet wurde“¹²⁴.

Was hat aber nun der Apostelbegriff mit der bereits angesprochenen messianischen Jetztzeit zu tun? Paulus bezeichnet sich in den Präskripten der meisten seiner Briefe selbst als Apostel. Dies drückt einerseits natürlich seine Bevollmächtigung aus, für Agamben ist dies allerdings vor allem in anderer Hinsicht interessant. Im Unterschied zum Propheten, der „wesentlich durch seine Beziehung zur Zukunft bestimmt“¹²⁵ ist und dessen Verkündigung („die Ankunft des Messias“) eine „zukünftige, noch nicht gegenwärtige Zeit“ betrifft, ist für den Apostel die Ankunft des Messias der Ausgangspunkt seiner Proklamation.¹²⁶ Die Zeit des Apostels betrifft also „nicht mehr die Zukunft, sondern die Gegenwart“ und „in der messianischen Zeit besetzt der Apostel die Stelle des Propheten, er ist an seiner Stelle.“¹²⁷

„Das Wort geht auf den Apostel über, den vom Messias Gesandten, dessen Zeit nicht mehr die Zukunft, sondern die Gegenwart ist. Daher ist bei Paulus der technische Ausdruck für die

¹²¹ vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 66.

¹²² Vgl. auch Kapitel 4.2.

¹²³ vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 66.

¹²⁴ ZENGER, Erich (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen*, Stuttgart, 2004, Anhang, S. 506.

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 74.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 73-75.

¹²⁷ Ebd., S. 73.

Ankunft des Messias: *ho nyn kairō*, die »Jetztzeit«; daher ist Paulus ein Apostel und nicht ein Prophet.“¹²⁸

Agamben versucht nun herauszuarbeiten, was (bzw. auch was nicht) unter dieser *Jetztzeit* zu verstehen ist.¹²⁹ Zunächst unterscheidet er die messianische Zeit von der eschatologisch-apokalyptischen Zeit, die ihren Blick auf das Ende der Zeit gerichtet hat; „[...] das Messianische [ist] nicht das Ende der Zeit, sondern *die Zeit des Endes*. Den Apostel interessiert nicht der letzte Tag, nicht der Augenblick in dem die Zeit aufhört, sondern die Zeit, die zusammengedrängt ist und zu enden beginnt [...] – oder, wenn man will, die Zeit die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt.“¹³⁰ Hier lässt sich möglicherweise die von Agamben angestrebte Analogie zu seinen Überlegungen zu der Kategorie des *Rests* erahnen, die er in weiterer Folge versucht zu entfalten. Dabei greift er auf die Unterscheidung zweier Zeiten bzw. Welten (*aiones bzw kosmoi*) zurück, welche der jüdischen Apokalyptik bzw. der rabbinischen Tradition entstammen:

Während das *olam hazzeh* in der jüdischen Tradition „die Dauer der Welt von der Schöpfung bis zu ihrem Ende bezeichnet“¹³¹, beschreibt das *olam habba* jene „unzeitliche Ewigkeit, die auf das Ende der Welt folgen wird.“¹³² Es wird also zwischen der chronologischen Zeit (vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende) und einer (zeitlosen) Zeit nach der Zeit differenziert. In dieser Unterscheidung reklamiert Agamben wiederum einen Rest:

„Aber die messianische Zeit, die Zeit, die der Apostel erlebt und die ihn einzig interessiert, ist weder das *olam hazzeh* noch das *olam habba*, weder die chronologische Zeit noch das apokalyptische *éschaton*, sondern wieder einmal ein Rest, nämlich die Zeit, die zwischen diesen beiden Zeiten übrig bleibt, wenn man mit einer messianischen Zäsur oder mit einem Schnitt des Apelles die Teilung der Zeit selbst teilt.“¹³³

Die messianische Zeit stellt dabei auch „die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen den beiden *olamim* selbst in Frage“, ebenso wie die paulinische *klēsis* die

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 75.

¹²⁹ vgl. dazu ebd., S. 72-100

¹³⁰ Ebd., S. 75 [Anm.: Agamben verweist hier auf Gianni Carchias Buch „L’amore del pensiero, Macerata 2000“].

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd., S. 76.

¹³³ Ebd.

Berufung (im Akt der Widerrufung) hinterfragt oder aber auch der paulinische Aphorismus nomistische Grenzziehungen durchkreuzt. So wenig wie der Rest – wenngleich er ein Überschuss ist – dem Ganzen (oder auch dem Teil) noch etwas quantitativ hinzufügt, ist die messianische Zeit etwas, das der chronologischen („gewöhnlichen“) Zeit äußerlich hinzukäme. Dennoch steht sie eben nicht einfach außerhalb der profanen Zeit.

Für Paulus ist die Auferstehung Jesu das messianische Ereignis, mit dem sich die Zeit „zusammenzuziehen und zu enden“¹³⁴ beginnt. Die Dauer dieser komprimierten, gedrängten Zeit vollzieht sich von besagtem messianischem Ereignis bis zur „*parousía*, bis zur vollständigen Anwesenheit des Messias“.¹³⁵ Durch die besagte Verdichtung erfährt die Zeit hierbei eine Verwandlung.¹³⁶

3.3.2 Darstellung der Zeit vs. Erfahrung der Zeit

In Bezug darauf, ob so die (Struktur der) messianischen Zeit verstanden werden kann, weist Agamben auf ein grundlegendes Problem hin, nämlich auf die Unmöglichkeit *Zeitdarstellung* und *Zeiterfahrung* miteinander in Einklang zu bringen. Wenn man sich beispielsweise „die Zeit als eine gerade Linie und ihr Ende als einen Punkt vorstellt, so erhält man etwas vollkommen *Darstellbares*, aber absolut *Undenkbares*. Wenn wir umgekehrt über eine reale Zeiterfahrung nachdenken, erhalten wir etwas *Denkbares*, aber strikt *Nicht-Darstellbares*.“¹³⁷

Augustinus hat diese Problematik mit seinen doch recht bekannten Gedanken zur Zeit und ihrer Vorstellung ausgedrückt: „Denn was ist Zeit? Wer könnte den Begriff leicht und kurz erklären? Wer könnte ihn auch nur in Gedanken erfassen um ihn dann in

¹³⁴ vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 77.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Worin sich diese Verwandlung konkret äußert lässt Agamben – vielleicht sogar bewusst – offen. Hilfreich ist es möglicherweise, hier an die „eigentümliche Verwandlung aller weltlichen Zustände“, die sich in der messianischen klēsis ereignet mitzudenken. (siehe Kapitel 3).

¹³⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 78.

Worten zu entwickeln? [...] Was ist also Zeit? Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es, will ich es aber jemandem auf seine Frage hin erklären, so weiß ich es nicht.“¹³⁸

Auch erscheint die formale (gedanklich an das Schema des Rests geknüpfte) „Vorstellung der messianischen Zeit als Segment zwischen den beiden Äonen als nützlich, aber sie sagt uns nichts von der *Erfahrung* einer bleibenden Zeit, einer Zeit, die beginnt, zu Ende zu gehen.“¹³⁹

Agamben versucht nun zu ergründen, wie es zu der „Kluft zwischen Darstellung und Gedanke“¹⁴⁰ kommt und greift dabei auf ein sprachwissenschaftliches Schema des Linguisten Gustave Guillaume zurück, demzufolge jeder Mensch nämlich so etwas wie eine Zeiterfahrung besitzt, um diese vor- und darstellbar zu machen, allerdings auf räumliche Ersatzkonstruktionen angewiesen ist, die von Guillaume als „Bild-Zeit“ bezeichnet wird. Um diese Bild-Zeit zu generieren braucht es einen Denkvorgang, welcher selbst wieder ein gewisse Zeit beansprucht und welche von Guillaume als *operative Zeit* definiert wird.¹⁴¹ Die *operative Zeit* allerdings, wenngleich sie ja der chronologischen Zeit quantitativ nicht hinzugefügt wird, kann von der vorgestellten Bild-Zeit nie völlig erfasst werden. Denn selbst zur Konstruktion einer solchen Zeit in eine Bild-Zeit würde (egal wie schnell) eine gewisse Zeit benötigt werden, die selbst wiederum nicht in dieser gedacht werden würde. Es bleibt im (sprachlichen) Denken also immer ein Abstand, eine Distanz oder – man könnte auch sagen – ein *Rest* der nie gänzlich eingeholt werden kann. „Insofern das Denken immer »sprachlich stattfindet« und – wie groß auch immer seine Geschwindigkeit und seine Fähigkeit zum Überflug sein mag – notwendigerweise eine operative Zeit in sich selbst impliziert, kann es nie vollständig mit sich selbst zusammenfallen.“¹⁴²

Agamben appliziert dieses Schema nun auf die messianische Zeit. In jedem Darstellungsvorgang bezüglich der Zeit findet sich eine „weitere Zeit“, die zwar in

¹³⁸ AUGUSTINUS, Bekenntnisse XI, 14, in: BARDENHEWER, O. / SCHERMANN, Th. / WEYMAN, K. (Hg.), Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 18, Kempten, 1914, S. 282.

¹³⁹ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 78.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ vgl. GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, S. 87.

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 80.

gewissem Sinne die chronologische Zeit überschreitet und daher nie vollständig mit dieser zusammenfällt. Jedoch ist die messianische Zeit nichts was der Zeit etwas äußerlich hinzufügen würde (so wie auch der Rest kein Supplement des Teils zum Ganzen bzw. auch des Ganzen zum Teil ist). Es ist eine „Zeit innerhalb der Zeit – nicht jenseits, sondern innerhalb –, die nur meine Verschiebung und meinen Abstand in bezug [sic] auf sie, meine Nichtkoinzidenz mit meiner Zeitdarstellung mißt [sic].“¹⁴³

Nach diesen Annäherungen wagt sich Agamben an eine „erste Definition der messianischen Zeit“ und fasst nun in sehr komprimierter Weise seine Überlegungen zusammen. Auf Grund der Relevanz dieses Abschnittes soll dieser hier ausführlich zitiert werden:

„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. Sie ist weder die – darstellbare aber undenkbare – Linie der chronologischen Zeit noch der – ebenso undenkbare – Zeitpunkt ihres Endes. Sie ist aber auch nicht einfach ein von der chronologischen Zeit herausgehobenes Segment, das von der Auferstehung bis zum Ende der Zeit dauert: Sie ist vielmehr die operative Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*. Während unsere Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der* wir sind, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige Zuschauer unserer selbst verwandelt, die ohne Zeit die flüchtige Zeit betrachten, ist die messianische Zeit als operative Zeit, in der wir unsere Zeitdarstellung ergreifen und vollenden, *die* wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben.“¹⁴⁴

Die messianische Zeit ist also jene Zeit, „*die* wir selbst sind“ und steht jener dargestellten Zeit gegenüber (aber eben nicht supplementär), in der wir lediglich als „unvollständige“ Abbildungen unserer selbst erscheinen. Insofern wird hier auch deutlicher, was Agamben meint, wenn er anmerkt, dass die paulinische „Jetztzeit“ die „einzige reale Zeit“¹⁴⁵ ist, warum der Begriff des Rests für Agamben ein zutiefst messianischer ist und in engem Zusammenhang mit der messianischen Zeit steht: „In der Jetztzeit aber, die

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 81.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 16 und S.69.

die einzige reale Zeit ist, gibt es nur den Rest.“¹⁴⁶ Möglicherweise lässt sich so auch ein wenig besser nachvollziehen, warum Rest keine zukünftige Kategorie ist, sondern „eine gegenwärtige Erfahrung, die das messianische »Jetzt« definiert [...]“¹⁴⁷. Auch den Zusammenhang mit der messianischen *klēsis* deutet Agamben hier an, denn da diese gerade „in dieser operativen Zeit aufgespannt ist, kann sie die Form des *Als-ob-nicht*, der ununterbrochenen Widerrufung jeder Berufung haben“¹⁴⁸, ebenso ist „die messianische Zeit par excellence die Zeit, die wir haben“¹⁴⁹, also eine „bleibende Zeit“.

Agamben spricht immer wieder (in Anlehnung an Walter Benjamin) von der „Jetztzeit“ als einer „zusammengedrängten“ bzw. „verkürzten“ Zeit und versucht dies noch weiter zu verdeutlichen. Dazu greift er zunächst auf zwei griechische Ausdrücke für Zeit (*kairós* bzw. *chronos*) zurück, die üblicherweise zwei verschiedene (oft oppositionell gedachte) „Qualitäten“ von Zeit ausdrücken. Interessanter in diesem Zusammenhang ist für Agamben jedoch deren gegenseitige Implikation, die er in einem Zitat aus den hippokratischen Schriften gut veranschaulicht sieht: „[...] der *chronos* ist das, in dem es *kairós* gibt, und der *kairós* ist das, in dem es wenig *chronos* gibt.“¹⁵⁰

Dabei ist entscheidend, dass der *kairós* eben nicht eine zusätzliche Zeit schafft. „Was wir ergreifen, wenn wir einen *kairós* ergreifen, ist nicht eine andere Zeit, sondern nur eine zusammengedrückte und verkürzte Zeit.“ Während nach Hippokrates die „Heilung“ in jeder der beiden Zeiten eintreten kann, findet die „messianische Heilung“ eindeutig im *kairós* statt, der allerdings „nichts anderes als ein ergriffener *chronos*“¹⁵¹ ist.

Sami R. Khatib spricht in der Auseinandersetzung mit Walter Benjamins „Theologisch-Politischem Fragment“¹⁵² von einer „Einfaltung des Messianischen in die historische

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 69.

¹⁴⁷ Ebd., S. 68.

¹⁴⁸ Ebd., S. 81.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd., S. 82.

¹⁵¹ Ebd..

¹⁵² BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, GS II/1, S. 204-205.

Zeit“¹⁵³, die nicht *extensiv* sondern *intensiv*¹⁵⁴ ist, sich aber jeglicher Messbarkeit entzieht.

Wie schon bei der messianischen *klēsis* bemerkt wurde, sind es keine anderen weltlichen Zustände, sondern genau dieselbe „profane“ Welt. Diese erfährt im messianischen Ereignis jedoch eine „kleine Entstellung“, die jedoch darin begründet ist, dass „ich meinen Bruch mit der chronologischen Zeit ergriffen habe, [was] in jedem Sinn entscheidend [ist]“.¹⁵⁵

Interessant hinsichtlich der Struktur der messianischen Zeit ist die paulinische Aufgliederung des messianischen Ereignisses in zwei Zeiten (Auferstehung und *parousía*), von der bei Paulus „paradoxe[n] Spannung zwischen *schon* und *noch nicht*“ herrührt, „die die Paulinische Konzeption der Rettung bestimmt: Das messianische Ereignis hat schon stattgefunden, die Rettung ist für die Gläubigen schon vollendet, gleichwohl impliziert sie für ihre wirkliche Vollendung eine weitere Zeit.“¹⁵⁶ Die Gefahr, die hierbei besteht, liegt darin, hier eine „Übergangszeit“ zu etablieren, die selbst ins Unendliche geweitet wird und „so das Ende, das sie eigentlich produzieren sollte, unerreichbar werden [lässt]“.¹⁵⁷ Deshalb ist es wichtig, die messianische Zeit (im Sinne einer operativen Zeit) nicht fälschlicherweise als Supplement (aber auch nicht als Komplement)¹⁵⁸ der profanen Zeit zu verstehen. Deswegen weist Agamben darauf hin, dass unter der Parusie nicht ein „zweites messianisches Ereignis“ zu sehen ist und *parousía* im Griechischen „Anwesenheit (*para-ousia*, wörtlich: Neben-Sein; in der Anwesenheit steht das Sein sozusagen neben sich selbst)“¹⁵⁹ bedeutet. Paulus verwendet – so Agamben – dieses Wort um die „uniduale Struktur des messianischen

¹⁵³ vgl. KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen, Marburg, 2013, S. 194.

¹⁵⁴ Anm. jedoch nicht im Sinne Kants als „intensive Größe“, vgl. ebd., S. 194.

¹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 83.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Unter Komplement versteht Agamben etwas, das „einer Sache hinzugefügt wird, um sie zu vervollständigen“ während ein Supplement „hinzugefügt wird, ohne daß [sic] es je zu einer Vollendung käme. (AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 85).

¹⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 84.

Ereignisses¹⁶⁰ auszudrücken, in welchem *kairós* und *chronos* bzw. operative und dargestellte Zeit zwar zusammenhängend, aber nicht zusammenzählbar sind.

„Die messianische Anwesenheit ist neben sich selbst, weil sie, ohne je mit einem chronologischen Zeitpunkt zusammenzufallen oder ihm hinzugefügt zu werden, ihn gleichwohl ergreift und ihn im Inneren zur Vollendung bringt.“¹⁶¹

3.3.3 Der Sabbat als Modell der messianischen Zeit

Das Motiv des „Ergreifen und Vollendens“ findet sich auch am Ende des priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 2,2: „Und Gott vollendete am siebenten Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebenten Tag von all seinem Werke, das er gemacht hatte.“¹⁶² „Vollendung“ und „Unterbrechung“ erscheinen hier in einem widersprüchlichen Zusammenhang bzw. treffen im siebten Tag auf eigentümliche Weise zusammen.¹⁶³ In Bezug auf die Ausführungen des rabbinischen Kommentars *Genesis Rabbah*, schreibt Agamben:

„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.“¹⁶⁴

Der Sabbat durchbricht hier die chronologische Zeitenfolge und *zielt* so „auf die Transzendierung der Zeit in der Gottesbegegnung“¹⁶⁵. Dabei rekapituliert sich in diesem „siebten“ Tag die gesamte Thora, wodurch der Sabbat auch als ein *Portal* betrachtet werden kann, in welchem „die messianische Zeit in die Weltzeit eintritt“.¹⁶⁶ Wenn man nun auch die biblischen Erzählungen in den Blick nimmt, in denen Jesus am Sabbat heilt (vgl. beispielsweise Lk 13,10-17) wird deutlich, dass die *Frage des Sabbats* wesentlich

¹⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 84.

¹⁶¹ Ebd..

¹⁶² Ebd., S. 85.

¹⁶³ Anm.: Während in der agambenschen Deutung bzw. Übersetzung *Vollendung* und *Unterbrechung* koinzidieren, nivelliert die Einheitsübersetzung diese „Einheit“ ein wenig durch das Wort „nachdem“ und setzt so diese beiden (eigentlich koinzidierenden) Momente des siebten Tages in ein chronologisches „Hintereinander“ (vgl. EÜ).

¹⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 85.

¹⁶⁵ APPEL, Kurt, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias unter Aufnahme einiger Gedanken Giorgio Agambens*, in: *IKaZ Communio*, Jg. 40 (2011), S. 139.

¹⁶⁶ Ebd.

mit der *Frage nach dem Messias* zusammenhängt.¹⁶⁷ Darin zeigt sich auch die Empörung, die Jesus an besagter Stelle seitens der Synagogenvorsteher entgegengebracht wird: „Sechs Tage sind zum Arbeiten da. Kommt also an diesen Tagen und lasst euch heilen, nicht am Sabbat!“ (Lk 13,14). Dabei geht es höchstens vordergründig um die Frage, wie streng das Gesetz (d.h. die Thora – hier konkret anhand der Frage nach der Ruhe am Sabbat) gehandhabt werden soll, jedoch primär um den messianischen Anspruch, den Jesus hier geltend macht und der mit der Aufhebung bzw. Deaktivierung¹⁶⁸ des Gesetzes einhergeht (aber gerade so gelangt er zu seiner Erfüllung).¹⁶⁹ Der Sabbat ist der „Ort“ und die „Stunde“ des Messias; und so, wie dieser *die Unterbrechung der Zeit ist*, ist auch der *Messias die Unterbrechung der Thora*, welche er *erfüllt*. Ebenso kann das *Fest* als eine solche *Unterbrechung und Vollendung* gesehen werden. Im Fest bzw. in der Feier wird die *Immanenz* und die damit einhergehende *Lückenlosigkeit* einer Welt durchbrochen, die kein *außen* kennt und wie ein *Perpetuum mobile* abzulaufen scheint.¹⁷⁰ Bemerkenswert ist, dass das Fest nicht in strenger Opposition und Beziehungslosigkeit zu der *Welt der Werke* und deren *Tätigkeiten* ist und in einer dazu *gänzlich abgetrennten, feierlichen Sphäre*¹⁷¹ stattzufinden hat, sondern dass es vielmehr zu einer Aufhebung dieser im Sinne einer *festlichen Verwandlung* kommt. Das *Fest* zeigt sich demnach nicht darin, etwas zu tun, was sich von den „gewöhnlichen“ Tätigkeiten unterscheidet, sondern im Unwirksamwerden dessen, was getan wird.¹⁷² Alltägliche Handlungen werden neutralisiert, aber eben nicht ausgelöscht, sondern (auch im hegelschen Sinn) auf eine *höhere Stufe*¹⁷³ *gehoben*: „Wenn man isst, dann nicht um Nahrung aufzunehmen; wenn man sich kleidet dann nicht um sich zu bedecken oder vor Kälte zu schützen [...]“¹⁷⁴ *Untätigkeit* ist von daher nicht ein ledigliches *Nichtstun*,

¹⁶⁷ Vgl. APPEL, Kurt, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, S. 139.

¹⁶⁸ Vgl. dazu auch Kapitel 3.4.3.

¹⁶⁹ Dass damit nicht die Auslöschung gemeint ist, wird später im Zusammenhang mit der messianischen *katargesis* deutlich werden.

¹⁷⁰ APPEL, Kurt, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, S. 141f.

¹⁷¹ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Nacktheiten*, Frankfurt am Main, 2010, S. 183.

¹⁷² Schon im Zusammenhang mit dem messianischen *hos me* haben wir gesehen, dass die messianische Berufung keinen spezifischen Inhalt hat und von daher gerade auch wieder mit jedem weltlichen Zustand zusammenfallen kann.

¹⁷³ Vgl. APPEL, Kurt, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, S. 141.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Nacktheiten*, S. 184.

sondern es zum Motor einer feierlichen Transformation, zu einem Aufbrechen der alltäglichen *Zweckbestimmungen* hin zu einer *zweckfreien Offenheit des Ausdrucks*¹⁷⁵, wie sie im Fest zu finden ist: Die Rede wird zum festlichen Gesang, die Nahrungsaufnahme zum feierlichen Festschmaus, der Schritt zum Tanz.¹⁷⁶ Hier zeigt sich auch der Zusammenhang der *Untätigkeit* zur Sabbatruhe: Die *Sabbatruhe* ist keine *Enthaltung*, die als zusammenhangsloses Gegenteil zu den *Geboten und Handlungen* verstanden wird, „sondern vielmehr die vollkommene Erfüllung der Gebote (die Ankunft des Messias bedeutet die definitive Erfüllung, das Unwirksamwerden der Thora).“¹⁷⁷

„Der siebente Tag [...] ist kein anderer äußerlicher Tag, sondern deren Verwandlung von der Notwendigkeit des Weltlaufs in die Freiheit des Festes“¹⁷⁸ Er fügt also den anderen rein äußerlich nichts hinzu. Ähnliches gilt – wie wir noch sehen werden – auch für die messianische Zeit. Dennoch konfiguriert sich im Sabbat, ebenso wie in der messianischen Zeit und auch im Fest, ein „Überschuss“, d.h. ein *Rest* durch den die vollkommene Selbstbezüglichkeit und Abgeschlossenheit einer Identität mit sich selbst verhindert wird.

Dieses merkwürdige Verhältnis zwischen der messianischen und der chronologischen Zeit besitzt aber nicht nur eine Analogie in der Bedeutung des Sabbats, sondern findet auch in der formalen Struktur von „Die Zeit, die bleibt“ eine Entsprechung. Dieses ist nicht in Kapitel eingeteilt, sondern in (sieben) Tage, wobei der „siebente Tag“ eine Sonderstellung einnimmt und auch nicht mehr als solcher – sondern mit „Schwelle oder tornada“ – betitelt wird.¹⁷⁹ „Das bezieht sich auf den lyrischen Erklärungszusammenhang, den Agamben neben dem linguistischen zur Bestimmung der messianischen Zeit bei Paulus anbietet. *Tornada* ist der Fachausdruck für die Schlussverse (Coda) der sehr strengen Gedichtform der Sestine“.¹⁸⁰

¹⁷⁵ APPEL, Kurt, Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias, S. 142.

¹⁷⁶ Vgl. APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“, S. 289.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio, Nacktheiten, S. 183.

¹⁷⁸ APPEL, Kurt, Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias, S. 143.

¹⁷⁹ vgl. GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, S. 88.

¹⁸⁰ Ebd.

Ausführlich geht Agamben auf diese mittelalterliche Gedichtform ein, die für ihn ein anschauliches „Miniaturmodell von der Struktur der messianischen Zeit“ darstellt und welche er im Blick auf die strukturelle Analogie für relevant hält.¹⁸¹ Formal ist eine solche Sestine dadurch ausgezeichnet, dass sie vor allem durch sechs Reimwörter strukturiert ist, die in jeder der (wiederum sechs) Strophen – in alternierender Reihenfolge – den Versabschluss bilden. Eine weitere Vorgabe ist, dass das Reimwort des letzten Verses einer Strophe, den ersten Vers der darauf folgenden Strophe beschließt. Da man von einem Gedicht schon im Voraus weiß, dass es ein Ende haben wird, besitzt es so etwas wie eine „innere Eschatologie“ und hat „eine spezifische und unverwechselbare Zeitlichkeit, es hat seine eigene Zeit“. Aber auch wenn dem Gedicht durch den Reim (und im Fall der Sestine durch den gegenseitigen Verweis der Reimwörter) eine eigene zeitliche Struktur zukommt, so steht diese nicht außerhalb der chronologischen Zeit, oder ersetzt diese gar. „Das Reimschema bildet seine eigene Zeit aus, die die Zeit des Gedichts verwandelt, ohne die Chronologie zu verlassen“.¹⁸²

Im Anschluss an die sechste Strophe der Sestine, dem „Moment des Endes, wenn [...] das Gedicht zu einer unendlichen Wiederholung¹⁸³ verurteilt scheint“¹⁸⁴, greift die *Tornada* besagte Reimwörter wieder auf und „rekapituliert“ diese in einer „neuen Folge“¹⁸⁵:

„Die Sestine – und in diesem Sinne jedes Gedicht – ist eine soteriologische Maschine, die durch eine ausgeklügelte mēchané von Ankündigung und Wiederaufnahme der Reimwörter – die den typologischen Beziehungen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem entsprechen – die chronologische in messianische Zeit verwandelt. Und so wie diese messianische Zeit in bezug [sic] 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,

¹⁸¹ vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 93.

¹⁸² GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, S. 88.

¹⁸³ Der Umstand (bedingt durch die vorgegebene Struktur der Sestine), dass das erste Reimwort der ersten Strophe in der sechsten Strophe zum abschließenden Reimwort wird, birgt die „Gefahr“ in sich, sich im Unendlichen zu verlieren, da – würde man das formale Reimschema fortsetzen – besagtes Reimwort wieder an den Anfang und so zu keinem Ende führen würde.

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 95.

¹⁸⁵ Ebd.

so ist auch die Zeit der Sestine die Metamorphose, die die Zeit als Endzeit erfährt, als *Zeit, die das Gedicht braucht, um zu enden.*¹⁸⁶

Die Tornada hat dabei nicht nur eine wiederholende Funktion hinsichtlich der ihr vorangegangenen Strophen der Sestine, „sie summiert [...], verdichtet und vollendet“¹⁸⁷ diese auch und findet daher eine Entsprechung zu dem bereits angesprochenen Schöpfungsbericht. Die Tornada spielt dabei in Bezug auf die Strophen der Sestine eine ähnliche Rolle wie der Sabbat hinsichtlich der sechs Tage als „Chiffre der messianischen Vollendung der Zeit“¹⁸⁸, im Sinne eines zusammenfassenden und vollendenden (Ab-)Bruches. Insofern ist der siebte Tag in Gen 2,2 auch den anderen Tagen gegenüber nicht gleichwertig, sondern als „Rekapitulation und messianische Verkürzung der Schöpfungsgeschichte“¹⁸⁹ zu sehen.

Was Agamben unter den Begriffen „Typos“ und „Rekapitulation“ hinsichtlich der Beschaffenheit der messianischen Zeit bzw. deren „innerer Beziehung“ zur chronologischen Zeit versteht, soll nun im Folgenden beleuchtet werden.

3.3.4 Typologische Beziehung und Rekapitulation

Durch das „*typos*-Konzept“ stellt Paulus eine (typologische) Verbindung her, welche vergangene Ereignisse mit der messianischen Zeit in Beziehung setzt. Exemplarisch verweist Agamben dazu auf den ersten Korintherbrief, in dem einige Geschehnisse der Geschichte Israels angesprochen werden und „wie Figuren [typoí]“ (in diesem Fall als warnendes Beispiel) für die „Jetztzeit“ bedeutsam werden. Eine weitere solche „typologische Beziehung“ findet sich im Röm 5,14¹⁹⁰, in der Adam präfigurativ „auf den Kommenden“ verweist.

Interessant und erhellend bezüglich der Frage, was das Schema des *typos* mit der messianischen Zeit zu tun habe, ist die Übersetzung, die Agamben zu Vers 11 bietet: „Diese Dinge aber geschahen ihnen figürlich [*typikós*] und wurden nach unserer

¹⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 96.

¹⁸⁷ GEULEN, Eva, *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 88.

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 96.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ EÜ: [...] Adam aber ist die Gestalt, die auf den Kommenden hinweist (Röm 5,14b).

Anweisung geschrieben, für uns in denen die Enden der Zeiten sich gegenüberstehen [...]“.¹⁹¹

Die „Enden der Zeiten, [die sich einander] gegenüberstehen“¹⁹² lassen erahnen, was diese Spannung, die uns in der paulinischen Idee des *typos* begegnet, ausmacht. Maßgeblich ist dabei nicht, dass jedes Ereignis aus der Vergangenheit in der Zukunft seine „typologische“ Erfüllung findet, d.h. jedem *typos* lückenlos seine zukünftige Entsprechung zugeordnet werden kann. „Wichtiger ist 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.*“¹⁹³

Auch an dieser Stelle reklamiert Agamben einen Rest, welcher mit dem Bruch, der die „Teilung der Zeiten selbst teilt“, einhergeht und in welchem „die Vergangenheit in die Gegenwart verschoben und die Gegenwart in die Vergangenheit ausgedehnt wird.“¹⁹⁴

An dieser Stelle scheint es passend, auf einen Hinweis aufmerksam zu machen, den Agamben im Kontext seiner Überlegungen zur messianischen *klēsis* gibt. Die Stelle Koh 3,4-8¹⁹⁵ kann als eine (zumindest implizite) Gegenüberstellung zu der im Rahmen der messianischen Berufung so wichtigen Stelle in 1 Kor 7,29-32 gesehen werden. Der „messianische Zustand“ zeichnet sich dadurch aus, dass „er durch das *hōs mē* die Zeiten, die Kohelet auseinanderhält, übereinanderschiebt.“¹⁹⁶ Dabei entsteht jedoch keine neue (im Sinne einer hinzugefügten bzw. anderen) Zeit (und dieses Missverständnis liegt nahe, da Agamben an der gleichen Stelle von „Zeiten“ spricht, die „bei Paulus in einer einzigen Gegenwart verschmelzen“¹⁹⁷), vielmehr ist die reziproke Spannung der Zeiten entscheidend.

¹⁹¹ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 87.

¹⁹² Ebd..

¹⁹³ Ebd., S. 88.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ „Weinen hat seine Zeit [in der Septuaginta *kairós*], und Lachen hat seine Zeit. Klagen hat seine Zeit und Tanzen hat seine Zeit. [...] Suchen hat seine Zeit, und Verlieren hat seine Zeit. Behalten hat seine Zeit und Wegwerfen hat seine Zeit. [...] Der Krieg hat seine Zeit, und der Friede hat seine Zeit.“ (vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 36).

¹⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 36.

¹⁹⁷ vgl. ebd. [Anm.: In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig den Begriff der „Jetztzeit“ noch näher zu betrachten, vgl. Kapitel 4.2].

Im Verweis auf Gershom Scholem schreibt Agamben daher, dass „die messianische Zeit weder das Abgeschlossene noch das Unabgeschlossene, weder die Vergangenheit noch die Zukunft [ist], sondern deren Inversion. Bei Paulus drückt die typologische Beziehung genau diese entgegengesetzte Bewegung aus: Sie ist ein Spannungsfeld, in dem die beiden Zeiten zu einer Konstellation zusammengedrängt werden, die der Apostel den *nyn kairós* nennt: In ihr gewinnt die Vergangenheit (das Abgeschlossene) wieder Aktualität und wird unabgeschlossen, während die Gegenwart (das Unabgeschlossene) eine Art von Abgeschlossenheit erfährt.“¹⁹⁸

Ein weiterer Begriff, der hinsichtlich der messianischen Zeitstruktur eine Rolle spielt, ist „Rekapitulation“, welcher in engem und ergänzendem Zusammenhang mit dem *typos*-Konzept steht. Die maßgebliche Stelle ist für Agamben Eph 1,10: „für die Ökonomie der Fülle der Zeiten rekapitulieren sich alle Dinge im Messias, sowohl die in den Himmeln als auch die auf der Erde [...]“.¹⁹⁹

Die messianische Zeit bewirkt eine „Rekapitulation [...], eine Art summarischer Verkürzung aller Dinge [...] von der Gesamtheit des Vergangenen“²⁰⁰ (auch im Sinne eines „summarischen Urteils“), welche ein *plérōma*²⁰¹, eine „Füllung und Vollendung der *kairos*“, erzeugt. Diese in der messianischen Rekapitulation entstandene Fülle geht dem „eschatologischen *plérōma*“ voraus. Folglich ist für Agamben das „messianische *plérōma* [...] eine Verkürzung und eine Antizipation der eschatologischen Vollendung.“²⁰²

Wichtig ist dabei, das „*plérōma* der *kairos*“ nicht als Resultat eines Prozesses, sondern als „Verhältnis jedes einzelnen Augenblicks zum Messias“²⁰³ zu begreifen. Damit betrifft die messianische Zeit *jede* Zeit und ist daher keinesfalls als Ende der profanen Zeit zu begreifen. Sie ist „die Gegenwart als Forderung nach Vollendung, [...] das, was »im Namen des Endes« steht [...]“.²⁰⁴

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 89.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd., S. 90.

²⁰¹ vgl. dazu auch die „Theorie des Rests“.

²⁰² AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 90.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd., S. 90f.

„In diesem Sinn ist die Rekapitulation nur das andere Gesicht der typologischen Beziehung, die sich im messianischen *kairós* zwischen Gegenwart und Vergangenheit einstellt. Daß [sic] es sich dabei nicht nur um eine Präfiguration, sondern um eine Konstellation und beinahe um eine Einheit der beiden Zeiten handelt, ist der Vorstellung inhärent, daß [sic] die ganze Vergangenheit sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten ist, so daß [sic] der Anspruch eines *Restes*, als *Ganzes* zu gelten, hier eine weitere Grundlage findet.“²⁰⁵

Im Zusammenhang seiner Ausführungen zur messianischen Rekapitulation verdeutlicht Agamben auch, dass die messianische Zeit bzw. überhaupt das Messianische den Blick nicht nur auf das Zukünftige richtet, sondern ebenso die Vergangenheit bedenkt, besser: erinnert! Wie bei der komprimierten Sicht eines Sterbenden auf sein ganzes Leben an dessen Ende, spielt die *Erinnerung* im Kontext der messianischen Rekapitulation ebenso eine Rolle, die jedoch ausschließlich „mit der Ökonomie der Rettung zusammenhängt.“²⁰⁶ In der Erinnerung zeigt sich zumindest auch eine „Hälfte“ des invertierenden Charakters der messianischen Zeit²⁰⁷, da in ihr das Vergangene wieder auflebt und so auch eine gewisse Unabgeschlossenheit ermöglicht wird. Ebenso ist die messianische Rekapitulation²⁰⁸ eine Vorbereitung darauf, „sich in der Ewigkeit, die weder Vergangenheit noch Wiederholung kennt, für immer von der Vergangenheit zu verabschieden.“²⁰⁹ Die Erinnerung kann somit von Agamben als eine soteriologische Vorbereitung, wie auch als Vorwegnahme bezeichnet werden; sie tritt als „eine Propädeutik und eine Anitzipation der Rettung“²¹⁰ in Erscheinung.

Möglicherweise wird gerade in diesem Erklärungszusammenhang von Typos und Rekapitulation verständlicher, warum die messianische Zeit für Agamben (aber ebenso für Benjamin und auch für Paulus) eine „kurze“, „zusammengedrückte“ Zeit ist, lediglich ein kleine Pforte, in der zwar jederzeit, aber eben nur um Haaresbreite der Messias

²⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 91.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ vgl. dazu auch die typologische Gegenüberstellung.

²⁰⁸ hier könnte wohl wieder eine Analogie zu dem zuvor erwähnten Sterbenden gezogen werden, der in seiner zusammenfassenden Rückschau auch ein Urteil über sein Leben zu fällen hat, es in einem endgültigen, d.h. abschließenden Sinn beurteilen muss.

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 92.

²¹⁰ Ebd., S. 91.

eintreten kann.“²¹¹ Ebenso bringt die messianische Rekapitulation wohl ein wenig mehr Klarheit in die aporetische Vorstellung, wie ein Rest an die Stelle des Ganzen²¹² treten kann und inwieweit diese summarische Verkürzung und Verdichtung soteriologische Relevanz aufweist, nämlich insofern, „als die vergangenen Ereignisse gerade in der Rekapitulation ihre eigentliche Bedeutung erhalten und darin zur Rettung sozusagen befähigt werden“.²¹³

Schließlich wird vielleicht auch die „Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, Vergangenheit und Gegenwart, Fülle und Leere, Ursprung und Ziel“²¹⁴ und darin liegender Aporien, die Agamben zu Beginn seines Pauluskommentares betreffend der Struktur der messianischen Zeit anspricht, etwas besser verständlich.

3.4 Die Aufhebung des Gesetzes

So wie die messianische Zeit nicht mit der apokalyptischen Zeit gleichgesetzt werden darf (bzw. Ähnliches gilt wie wir bereits wissen für den Unterschied zwischen Apostel und Prophet), gibt es auch einen Unterschied zwischen der (paulinischen) Verkündigung (*euangélion*) und der Prophetie (auch und gerade betreffend der zeitlichen Beschaffenheit). Während sich letztere auf künftige Ereignisse bezieht, fokussiert sich erstere auf einen „gegenwärtigen Zustand“²¹⁵, worin auch schon der Zusammenhang zur messianischen Zeit angedeutet ist.

3.4.1 Evangelium

Euangélion ist „die gute Nachricht“ bzw. „die frohe Botschaft“, die „sowohl den Akt der Verkündigung als auch deren Inhalt“²¹⁶ bezeichnet. „Die Verkündigung ist die Form, die

²¹¹ Vgl. dazu auch BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte.

²¹² im Übrigen schreibt Agamben, dass der Rest jene Konsistenz bzw. *Figur* ist, die das Volk/Israel hinsichtlich des messianischen Ereignisses annimmt (vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 67). [Anm.: *typos* wird ja mit *Figur* übersetzt (vgl. ebd., S. 87), was die Frage aufwirft, ob zwischen dem Rest und dem Ganzen auch eine *typologische* Beziehung zu finden ist], die das Volk/Israel hinsichtlich des messianischen Ereignisses annimmt.

²¹³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 91.

²¹⁴ Ebd., S. 11.

²¹⁵ vgl. ebd., S. 102.

²¹⁶ Ebd., S. 101.

die Verheißung in der Verdichtung der messianischen Zeit erhält.“²¹⁷ Agamben verweist auf Origines, der schreibt:

„*Euangélion* ist eine Rede [*logos*], die für denjenigen der glaubt, die Anwesenheit [*parousía*] von etwas Gutem enthält, oder auch eine Rede, die verkündet, daß [sic] ein erwartetes Gutes anwesend ist [*pareínai*].“²¹⁸

Den hier dargestellten Zusammenhang von Evangelium (respektive der Verkündigung), Glaube und Anwesenheit gilt es nun zu erfassen. Agamben sieht im Begriff *euangélion* den ganze Römerbrief paraphrasiert und stellt die These auf, dass der „Brief [...] sogar die Unmöglichkeit [ist], zwischen der Verkündigung und ihrem Inhalt zu unterscheiden.“²¹⁹ Es geht ihm hier um die Koinzidenz „*eines Wortes, das verheißt*, mit derjenigen eines *Gutes, das Gegenstand einer Verheißung ist [...]* Der Glaube ist das Im-Akt-Sein, die *enérgeia* der Verkündigung“.²²⁰ Zunächst gilt es aber, die paulinische Kritik am *nomos* besser zu verstehen.

3.4.2 Die Paulinische Kritik am *nomos*

In seinen Briefen scheint sich Paulus immer wieder in Widersprüchlichkeiten zu verstricken, wenn er Verheißung und Glaube dem Gesetz gegenüberstellt. Aus soteriologischer Perspektive scheint an manchen Stellen²²¹ der paulinische Zugang geradezu „anti-nomistisch“ und es entsteht der Eindruck, er wäre lediglich „dazu gut“ dem Menschen seine Sünde vor Augen zu führen.²²² Andererseits hält an anderer Stelle Paulus unbeirrbar am Gesetz fest und schreibt anerkennend: „Das Gesetz ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.“²²³ Es ist nun hilfreich einen genaueren Blick auf

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 104.

²¹⁸ Ebd., S. 102

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd., S. 103.

²²¹ vgl. beispielsweise Röm 3,28 („Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.“) oder auch Röm 4,13, Gal 3,17f.

²²² vgl. Röm 3,20 [Anm.: In 1 Kor 15,56 findet sich sogar die Formulierung: „[...] die Kraft der Sünde ist das Gesetz“].

²²³ Röm 7,12.

die paulinische Verwendung des *nomos*-Begriffes zu werfen, die differenzierter ist.²²⁴ Weil dieser grundsätzlich sehr allgemein gebraucht wird, „präzisiert [Paulus] daher immer wieder sorgfältig, in welchem Sinn der *nomos*²²⁵ von der *epangelía* und der *pistis* unterschieden wird“.²²⁶ Somit werden Verkündigung und Glaube nicht einfach dem Gesetz, d.h. der *Thora* als Ganzes gegenübergestellt, sondern im speziellen einem „normativen Aspekt“ des Gesetzes. In Röm 3,27 kann Paulus daher das Gesetz der Werke dem Gesetz des Glaubens gegenüberstellen.

„Die Antinomie verläuft also nicht zwischen zwei getrennten und völlig heterogenen Prinzipien, sondern betrifft eine Opposition im Innern des *nomos* selbst, die Opposition zwischen einem normativen und einem promissorisches Element des Gesetzes. Es gibt etwas im Gesetz, das das Gesetz konstitutiv überschreitet und das für es irreduzibel ist.“²²⁷

Diese dem Gesetz inhärente Dialektik nimmt Paulus in „dem Binom *epangelía* (deren Korrelat der Glaube ist) / *nomos* (dessen Korrelat die Werke sind)“ in 1 Kor 9,12²²⁸ auf:

Paulus rechnete sich hier zunächst zu den Gesetzlosen (*hōs ánomos* - „als ob ohne Gesetz“²²⁹), erläutert dann aber sogleich, dass er sich dabei aber nicht außerhalb des „Gesetzes Gottes“, sondern im „Gesetz des Messias“ befinde und setzt so das Gesetz der Werke in Beziehung zu dem Gesetz des Glaubens. Dabei geht es nicht um eine vollkommene Ablehnung oder Abschaffung des *nomos* bzw. darum, diesen durch ein anderes Gesetz zu ersetzen, „es geht vielmehr darum, der normativen Vorstellung von Gesetz mit einer nichtnormativen Vorstellung zu begegnen.“²³⁰ Klar ist daher: „Das messianischen Gesetz ist das Gesetz des Glaubens und nicht einfach die Negation des Gesetzes.“²³¹

²²⁴ vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 108.

²²⁵ Anm.: Agamben unterscheidet in diesem Abschnitt zwischen dem „Gesetz der Gebote“ (*nomos tōn entolōn* – „präskriptiv“) und dem „Gesetz der Werke“ (*nomos tōn ergōn* – „normativ“), vgl. ebd.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ EÜ: „Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser - nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi“.

²²⁹ vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 108.

²³⁰ Ebd., S. 108f.

²³¹ Ebd., S. 108.

Diese „intime Beziehung“ von Glaube und Gesetz findet sich auch schon in der Thora (man könnte somit sagen: *im Gesetz selbst*), wenn beispielsweise in Lev 18,1-5 (in der Übersetzung Agambens) folgendes zu lesen ist: „Gott sagt zu Mose: Rede mit den Israeliten und sprich zu ihnen [...]. Ihr werdet mein Gesetz und meine Gebote ins Werk setzen, und ihr werdet sie befolgen, und wer gehandelt haben wird, wird durch sie leben“²³². Hier ist weniger eine Opposition von Gesetz und Glaube, sondern vielmehr eine gegenseitige Implikation und Bestätigung wahrzunehmen. Andererseits verweist Paulus selbst im Galaterbrief²³³ auf die Spannung von Verheißung und Gesetz, die in den Figuren Abraham (Glaube/Verheißung) und Moses (Gesetz) bereits latent vorhanden zu sein scheint.²³⁴

Es sei nochmals erwähnt, dass im Messianischen das „alte“ Gesetz der Werke nicht einfach eliminiert und durch das Gesetz des Messias, das Gesetz des Glaubens ersetzt wird. Entscheidend ist die Beziehung zwischen einer normativen und einer nichtnormativen Idee des *nomos*.

3.4.3 Aufhebung (*katargeín*)

Ein wichtiger Begriff in Bezug auf diese Korrelation von Messianischem und dem Gesetz ist bei Paulus das Wort *katargeín*, was so viel wie „ich mache unwirksam, deaktiviere, hebe die Wirksamkeit auf“ bedeutet²³⁵; Agamben verwendet in seiner Übersetzung den italienischen Begriff „rendere inoperoso“, was gleichsam „Aufhebung (das Außerkraftsetzen) des Werkscharakters einer Tätigkeit oder einer Sphäre“²³⁶ meint. Dabei dürfte es sich wohl um keinen Zufall handeln, dass „der Apostel die Auswirkungen des Messianischen auf die Werke des Gesetzes mit einem Ausdruck bestimmt, in dem ein Verb mitklingt, das die Suspendierung der Werke am Sabbat bezeichnet.“²³⁷ Der Begriff *katargeín* ist dabei eben nicht im Sinne einer völligen Auslöschung zu verstehen,

²³² AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 107.

²³³ vgl. Gal 3, 6-18.

²³⁴ vgl. GEULEN, Eva, *Giorgio Agamben zur Einführung*, S. 89.

²³⁵ vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 109.

²³⁶ APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“, S. 288.

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 110. [vgl. dazu auch Kapitel 3.3.3].

sondern muss in „seiner etymologischen Opposition zu *energeín*“²³⁸ betrachtet werden, was deutlich macht, dass *katargeín* den Ausstieg aus dem Akt – und nicht eine völlige Zerstörung – meint.

Das Verhältnis von Potenz und Akt²³⁹ erfährt bei Paulus im Messianischen eine Inversion, ähnlich jener, die hinsichtlich der messianischen Zeit schon behandelt wurde, sodass die Potenz in den Akt übergeht, dessen angestrebtes Ziel (*telos*) nicht in „der Kraft und im *ergon*“ erreicht, sondern in der Schwäche (*asthénia*) ereilt wird. Diesen inversiven Charakter bringt Paulus im 2. Korintherbrief (2 Kor 12,9) zum Ausdruck wenn er schreibt: „Die Potenz wird in der Schwäche vollendet [*dýnamis en astheneía teleítai*] [...] wenn ich schwach bin, bin ich vermögend [*potente*].“²⁴⁰ Im Verweis darauf, dass sich auch schon in der griechischen Philosophie Impotenz als eine Form der Potenz erweisen kann, schreibt Agamben bezüglich dieser merkwürdigen Kraft, die gerade in der Schwachheit wirkt:

„Für Paulus erschöpft sich die messianische Potenz nicht in ihrem *ergon*, sondern bleibt in ihm in der Form der Schwäche potent. In diesem Sinn ist die messianische *dýnamis* konstitutiv »schwach«. Sie kann aber gerade durch ihre Schwäche ihre Wirkungen entfalten: »Gott hat das Schwache der Welt erwählt, um das Starke zu verwirren« (1 Kor 1,27)“.²⁴¹

Die messianische Kraft zeigt sich demnach nicht in mächtigen Werken; sie erweist sich als bleibende Potenz, die sich in der Schwäche verwirklicht. Die messianische Inversion bringt aber primär nicht ein „Zu-Fall-Bringen“ des Starken als Endzweck einer schwachen Potenz mit sich, es ist vielmehr ein Unwirksam machen, ein Außer-Kraft-setzen des Wirkungsbereiches des Gesetzes bzw. der Werke. Nicht Vernichtung, sondern die „Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes“ ist das, worauf es ankommt. In diesem Sinn erhält das Wort *katargeín* seine Bedeutung:

²³⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 112.

²³⁹ Paulus ist mit dem oppositionellen Gegenüber von Potenz (*dynamis*) und Akt (*energeia*) in der griechischen Philosophie vertraut und rekurriert auch an anderer Stelle des Öfteren darauf. (vgl. ebd., S. 103).

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 111.

²⁴¹ Ebd.

„So wie im *nomos* die Potenz der Verheißung in Werke und verbindliche Vorschriften übertragen worden ist, so macht nun das Messianische diese Werke un-wirksam und gibt sie der Potenz in Form der Untätigkeit und der Unwirksamkeit zurück. Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes.“²⁴²

Diese Gegenüberstellung verdeutlicht aber nicht nur die Bedeutung des Verbes *katargeín*, sondern ist auch in anderer Hinsicht interessant, weil sie nämlich der „Gegenrichtung“ der messianischen Inversion Beachtung schenkt. Agamben führt hier nicht nur die *Aufhebung* des Gesetzes und der Werke näher aus, sondern legt auch das *Ins-Werk-Setzen* der *dynamis* als dazu entgegengesetztes Geschehen dar. Anders könnte man sagen: Die Verheißung wird im Gesetz (in der Thora) aktiviert bzw. wirksam gemacht,²⁴³ Glaube und Gesetz implizieren und bestätigen einander gegenseitig.²⁴⁴

„Erst aus dieser Perspektive versteht man die Paulinischen Bemerkungen, wonach der Messias einerseits »alle Herrschaft und alle Macht und Potenz unwirksam machen wird [*katargésē*]« (1 Kor 15,24) und andererseits »das *telos* des Gesetzes« darstellt (Röm 10,4) [...]“²⁴⁵

Damit verbunden geht die Frage einher, ob der Messias nun das „Ende“ oder die „Vollendung“ sei. Tatsächlich ist er beides, aber eben bloß, wenn man die messianische Aufhebung des Gesetzes nicht unter den Tisch fallen lässt. Der Zusammenhang im Konzept von Vollendung und Unterbrechung (im Sinne eines Verhältnisses!), welcher auch schon in verschiedenen „Bildern“ der messianischen Zeit (*typos*-Konzept, Rekapitulation, das Beispiel der Sestine, der Sabbat, u.a.) behandelt wurde, erfährt hier mit der Opposition von Akt und Potenz bezüglich des Gesetzes, noch ein weiteres Erklärungsmodell. Erst mit der Rückgabe des Normativen in die Sphäre der *dynamis* kann es zu einer vollendeten Erfüllung des Gesetzes kommen:

„Nur insofern der Messias den *nomos* unwirksam macht, ihn aus dem Werk entläßt [sic] und ihn der Potenz zurückgibt, kann er dessen *telos*, d.h. zugleich dessen Ende und Vollendung sein. Es ist nur dann möglich, das Gesetz zu erfüllen, wenn es zuerst der Unwirksamkeit der

²⁴² AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 111.

²⁴³ Vgl. dazu auch nochmals Lev 18,5: „[...] Ihr werdet mein Gesetz und meine Gebote ins Werk setzen [...]“.

²⁴⁴ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 108.

²⁴⁵ Ebd., S. 111.

Potenz zurückgegeben ist. [...] Was deaktiviert ist, was aus der *enérgeia* entlassen wird, wird deswegen nicht vernichtet, sondern bewahrt und zu seiner Vollendung festgehalten“²⁴⁶

Man liest nun Röm 3,31²⁴⁷ vielleicht mit anderen Augen: „Machen wir also durch den Glauben das Gesetz unwirksam [*katargóúmen*]? Möge es nicht geschehen! Sondern halten wir das Gesetz fest [*histánomen*].“²⁴⁸

Der vermeintliche Gegensatz zwischen dem Gesetz und den Begriffen Glaube-Verheißung-Verkündigung bei Paulus kann nach diesen Ausführungen nicht mehr als eine disjunkte Disparität verstanden werden. Die Aufhebung des Gesetzes zeigt vielmehr die wechselseitige Beziehung auf und ist letztlich als Bewahrung und Vollendung zu sehen. In gewisser Hinsicht sieht Agamben in Paulus einen Vorläufer Hegels, nämlich was die Verwendung des Verbes *katargeín* in dessen zweifachen Sinngehalt („vernichten“ und „bewahren“) angeht, worauf die hegelsche Dialektik beruht.²⁴⁹ Er stellt aber eine noch radikalere These auf:

„Wenn die hier vorgeschlagene Genealogie der *Aufhebung* zutrifft, dann bildet nicht nur das Hegelsche Denken, sondern die ganze Moderne – wenn man unter diesem Begriff diejenige Epoche versteht, die im Zeichen der dialektischen *Aufhebung* steht – eine intensive hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Messianischen, insofern alle ihre entscheidenden Konzepte mehr oder weniger bewusste Interpretationen und Säkularisierungen des messianischen Themas darstellen.“²⁵⁰

3.4.4 Das Paradox der Ausnahme und deren messianische Verschärfung

„Der Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“²⁵¹ so beginnt Carl Schmitt das erste seiner „Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität“, in dem er diese Souveränität als „höchste, nicht abgeleitete Herrschermacht“²⁵² bestimmt. Dabei stellt

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 111f.

²⁴⁷ Vgl. auch Stuttgarter Neues Testament, S. 300: „In V.31 leitet Paulus zu Kap. 4 über, wo er zeigt, dass die Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit dem Willen Gottes, wie ihn das Gesetz bezeugt (vgl. V.21), nicht widerspricht, sondern ihn Geltung setzt (aufrichtet).“

²⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 112.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 113.

²⁵⁰ Ebd., S. 113f.

²⁵¹ SCHMITT, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, ⁹2009, S. 13.

²⁵² Ebd.

sich die Frage, wem nun diese höchste Macht zukommt, oder anders gefragt: *Was macht wen zum Souverän?*

Entscheidend ist für Schmitt, wem im Ausnahmefall die Entscheidungs- und Verfügungsgewalt zukommt, aber auch, wem hinsichtlich der Frage, ob denn so ein Ausnahmefall besteht, diese Gewalt zukommt. Die Macht des Souveräns geht also so weit, dass er sogar darüber entscheiden kann, ob ein solcher Ausnahmezustand besteht bzw. macht ihn genaugenommen eben diese Entscheidungsgewalt zum Souverän. Dieser bewegt sich daher nicht nur innerhalb der Grenzen seiner Macht, sondern kann diese auch (im Ausnahmezustand) überschreiten. Für Carl Schmitt ist daher „die Befugnis, das geltende Gesetz aufzuheben – sei es generell, sei es im einzelnen Fall – [...] das eigentliche Kennzeichen der Souveränität.“²⁵³ In der Überschreitung des rechtlichen Wirkungskreises steht der Souverän außerhalb der gültigen Rechtsordnung, gehört aber dennoch zu ihr, da er entscheiden kann, ob „die Verfassung in toto suspendiert“²⁵⁴ wird. Der Souverän findet sich also in der paradoxen Situation, dass er das Recht außer Kraft setzen kann, ohne sich dabei rechtlich legitimieren zu müssen oder um es mit Carls Schmitt auszudrücken: Um Recht zu schaffen braucht die Autorität nicht Recht zu haben.²⁵⁵

Die Ausnahme²⁵⁶ selbst ist bei genauerer Betrachtung juristisch nicht fassbar, da sie aus dem Einflussbereich des Gesetzes herausfällt. Darin findet sich auch eine wichtige Bedeutung der Ausnahme, da sie die Unvollständigkeit von juristischen Normen anzeigt und der Souverän wohl keiner wäre, wenn sein Einfluss auf ein „Teilgebiet“ begrenzt wäre. Der Souverän verfügt nicht nur über das Gesetz, sondern auch über das, was darüber hinausgeht.

²⁵³ SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S. 16.

²⁵⁴ Ebd., S. 14.

²⁵⁵ Ebd., S. 21.

²⁵⁶ Anm.: Carl Schmitt versteht unter Ausnahme nicht eine *Notverordnung*, wie sie etwa durch ein Notstandsgesetz (gesetzlich) geregelt ist. Der „echte“ Ausnahmezustand lässt sich in diesem Sinne juristisch gar nicht fassen, da eine *generelle Norm*, wie sie etwa in Gesetzestexten zu finden ist, eine *absolute Ausnahme* niemals zur Gänze erfassen und daher ebenso wenig die Entscheidung, ob ein solcher Ausnahmefall tatsächlich gegeben ist, nie *restlos begründen* kann.

Da die Überschreitung und die Aufhebung des Gesetzes nicht im oder durch das Gesetz vollzogen werden kann, ist für Schmitt die *Dezision* (Entscheidung) ein grundlegende Kategorie für den Souveränitätsbegriff und sieht schon im Naturrecht des 17. Jahrhunderts „die Frage der Souveränität als die Frage nach der Entscheidung über den Ausnahmefall.“²⁵⁷ Für ihn beruht jede Ordnung, also auch die Rechtsordnung „auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.“²⁵⁸

Das Gesetz kann also weder jeden Einzelfall bedenken, noch sich in jeglicher Unbestimmtheit verlieren, was schließlich eine Entscheidung fordert. Derjenige, der diese Entscheidung über die – vom Gesetz ausgenommen – Ausnahme trifft, ist der Souverän.

Es lässt sich aber gerade in der Ausnahme auch die Regel erkennen und Agamben weist ausdrücklich darauf hin, dass „in der Ausnahme das aus der Regel Ausgeschlossene nicht ohne Beziehung zum Gesetz ist.“²⁵⁹ Ansonsten wäre der Ausnahmezustand wohl nicht hinreichend für die Definition des Souveräns.

Carl Schmitt verweist bezüglich seiner Aussage, dass das Normale nichts, die Ausnahme hingegen alles beweise²⁶⁰, am Ende des ersten Kapitels auf einen protestantischen Theologen (nämlich Søren Kierkegaard, welchen er abschließend zu seinen Überlegungen zur Ausnahme ausführlich zitiert, namentlich aber nicht benennt), der schreibt:

„Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer

²⁵⁷ SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S. 16.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 118.

²⁶⁰ vgl. SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S. 21.

bequemlichen Oberfläche denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“²⁶¹

Die Auseinandersetzung mit der Ausnahme ist für Schmitt schließlich nicht nur eine juristische Angelegenheit, sondern auch eine philosophische bzw. metaphysische Frage, „weil sich Ordnung und Ausnahme wie Immanenz und Transzendenz zueinander verhalten.“²⁶² Während in der vormodernen Gesellschaft die (politische) Legitimation des Souverän theologisch ableitbar war und der „absolute Monarch als Repräsentant Gottes auf Erden fungierte [, ist im] Zuge der neuzeitlichen Aufklärung und Säkularisierung [...] jenes Repräsentationsdenken jedoch einem Immanenzdenken gewichen, dem gemäß Politik nicht länger an einen transzendenten Bezugspunkt gebunden ist, sondern sich selbst heraus legitimieren soll. Die Welt erscheint nun als eine selbst ablaufende Maschine [...]“²⁶³ Ein ausschließlich naturwissenschaftliches Denken verdrängt Schmitt zufolge den (metaphysischen) *Monteur* nun endgültig und der bisherige *Legitimitätsbegriff* verliert jegliche Gewissheit.²⁶⁴ Gesetzliche Normen können so ihre letzte Begründung quasi nur mehr „in sich selbst“ finden. Das hat eine *transzendente Obdachlosigkeit* der Politik zur Folge, da diese sich zwar selbst organisieren, allerdings die eigene „Konstitution, d.h. ihren eigenen *Anfang* und ihr eigenes *Ende* als Sinnbilder der Ausnahme nicht denken kann.“²⁶⁵ Aber gerade im Ausnahmezustand (und hier besonders hinsichtlich der eigenen *Außerkraftsetzung*) zeigt sich die Ohnmacht eines „reinen und einheitlichen“ Systems, das versucht die Ausnahme auszuklammern.

Anhand dieses Problemaufrisses versucht Schmitt den wechselseitigen Zusammenhang von Politik und Theologie²⁶⁶ anzuzeigen, welcher – zumindest hintergründig - immer

²⁶¹ SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S. 21.

²⁶² RISSING, Michaela / RISSING, Thilo, Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung, München, 2009, S. 56.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 43-55.

²⁶⁵ Ebd., S. 56.

²⁶⁶ Anm.: Im dritten Kapitel seiner Politischen Theologie hält Schmitt diesen Zusammenhang auch hinsichtlich der Begrifflichkeiten fest: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“. (vgl. SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, S. 43).

noch besteht. „Auch wenn sich Politik im säkular-modernen Staat nachmetaphysisch zu organisieren sucht, bleibt sie doch an Voraussetzungen gebunden, die sie nicht aus sich selbst hervorzubringen vermag [...]“²⁶⁷ Dieses von Schmitt dargelegte Verhältnis findet sich auch in einem Bild vom Schachautomaten und dem sich darin befindlichen „buckligen Zwerg“, der sich „ohnehin nicht mehr blicken lassen darf“, welches Walter Benjamin gleich in der ersten seiner Thesen „Über den Begriff der Geschichte“²⁶⁸ evoziert.

„Die Nähe zwischen Benjamin und Schmitt besteht darin, dass beide das Verhältnis von Politik und Theologie in wesentlicher Korrelation zueinander denken und Benjamin hier lediglich die Rolle der Politik durch den historischen Materialismus ersetzt und so seiner marxistischen Einstellung gemäß konkretisiert“.²⁶⁹

Agamben bezieht sich nun auf die Gedanken Schmitts bezüglich der Ausnahme. Hinsichtlich der Aufhebung des Gesetzes im Ausnahmezustand ist zu betonen, dass die Ausnahme ja, wenngleich sie nicht durch bzw. innerhalb des Gesetzes fassbar ist, keineswegs bezugslos zu diesem ist. Vielmehr ist gerade in der Selbstaufhebung des Gesetzes die Korrelation zur Ausnahme fest verankert. In der Beziehung von Gesetz und Ausnahme wird zweiteres somit nicht nur ausgeschlossen, sondern gewissermaßen auch wieder in das Gesetz integriert, sodass man von einer *einschließenden Ausschließung*, einer *ex-ceptio* (ein *Ergreifen des Draußen*)²⁷⁰ sprechen kann.

Da bei Schmitt der Souverän in paradoxer Weise sowohl innerhalb als auch außerhalb des Gesetzes steht, kann die Aufhebung im Sinne dieser inkludierenden Exklusion verstanden werden. In der Selbstaufhebung des Gesetzes erreicht dieses aber auch jenes, was ihm ursprünglich entzogen war, womit es aber wiederum nichts mehr gibt, was dem Gesetz noch äußerlich wäre. Dadurch gibt es *kein Außerhalb des Gesetzes* mehr. Agamben formuliert dies folgendermaßen:

²⁶⁷ RISSING, Michaela / RISSING, Thilo, Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz, S. 56.

²⁶⁸ vgl. BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, GS I/2, 691-707.

²⁶⁹ RISSING, Michaela / RISSING, Thilo, Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz, S. 60f.

²⁷⁰ vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 118.

„Das Gesetz erreicht also im Zustand der souveränen Selbstaufhebung die äußerste Grenze seiner Geltung und fällt mit der Wirklichkeit selbst zusammen, indem es in der Form der Ausnahme sein Außerhalb einschließt.“²⁷¹

Dadurch erreicht das Gesetz eine absolute Unbestimmbarkeit bezüglich seinem Innen und seinem Außen. Im Messianischen wird das Paradox der Ausnahme, wie es sich bei Schmitt darstellt, an seine Spitze getrieben, was sich jedoch nicht einfach in einer additiven Zusammenfassung von einem Außerhalb und einem Innerhalb des Gesetzes ereignet. Entscheidend ist hier – für Agamben – die Kategorie des Rests bei Paulus.

Wenn in der messianischen Aussonderung die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden (die ja zwischen jenen, die innerhalb, und denen, die außerhalb des Gesetzes stehen, abgegrenzt bzw. separiert wird) nicht mehr möglich ist, dann nicht deshalb, weil das Gesetz einfach nur auf den Bereich der Nichtjuden ausgedehnt werden würde. Es ist vielmehr jener Rest (die *Nicht-Nichtjuden*), der sich im Durchkreuzen der gesetzlichen Einteilungen nicht mehr in einem Innerhalb oder Außerhalb des Gesetzes verorten lässt und so zu einer *Chiffre* für die messianische Aufhebung des Gesetzes wird. Innen und Außen des Gesetzes werden ebenso ununterscheidbar wie Juden und Nichtjuden. „Der Rest ist eine zum äußersten getriebene, ihrer paradoxen Form geführte Ausnahme. Im messianischen Zustand des Glaubenden radikalisiert Paulus die Situation des Ausnahmezustandes, in dem sich das Gesetz in der Abwendung anwendet und weder innen noch außen mehr kennt. Dem Gesetz, das sich anwendet indem es sich abwendet entspricht nun eine Geste – der Glaube –, die es unwirksam macht und zu seiner Erfüllung führt.“²⁷² Für Paulus ist dies das *Gesetz des Glaubens*, welches dem Gesetz des Werkes gegenübergestellt wird, ohne einfach an dessen Stelle zu treten. Im dritten Kapitel des Römerbriefes schreibt Paulus dazu:

„Wir wissen aber: Was das Gesetz sagt, sagt es denen, die unter dem Gesetz leben, damit jeder Mund verstummt und die ganze Welt vor Gott schuldig wird. Denn durch Werke des Gesetzes wird niemand vor ihm gerecht werden; durch das Gesetz kommt es vielmehr zur Erkenntnis der Sünde. Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus

²⁷¹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 119.

²⁷² Ebd., S. 120f.

dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden, die früher, in der Zeit seiner Geduld, begangen wurden; er erweist seine Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, um zu zeigen, dass er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt. Kann man sich da noch rühmen? Das ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes. Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist «der Eine». Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen wie die Unbeschnittenen gerecht machen. Setzen wir nun durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Im Gegenteil, wir richten das Gesetz auf.“²⁷³

Die Gerechtigkeit findet sich nicht im Gesetz der Werke, sondern unabhängig davon. Das Gesetz des Glaubens (*nomos písteōs*) ist gewissermaßen eine *Gerechtigkeit ohne Gesetz*, die jedoch – paradoxerweise – geradezu eine *Befolgung des Gesetzes* ist (da im Judentum der Gerechte gerade in der Befolgung des Gesetzes sich als solcher erweist). Daher ist die paulinische Aufhebung eben keine Ablehnung oder Verwerfung des Gesetzes, sondern dessen Verwirklichung und Erfüllung (*plērōma*).

Die Ununterscheidbarkeit, die mit der Aufhebung des Gesetzes einhergeht, hat auch die *Unausführbarkeit* des Gesetzes zur Folge. Die messianische Zeit ist – wie auch schon an anderer Stelle ausgeführt wurde – ja auch dadurch bestimmt, dass eindeutige Zuschreibungen (z.B. hinsichtlich der eigenen Berufung, oder ob jemand nun Jude oder Nichtjude ist) aufgelöst werden und die Außerkraftsetzung des *nomos* zunächst zu einer großen Unsicherheit hinsichtlich des *Gebrauchs* des Gesetzes führt, welche nur durch das messianische Gesetz des Glaubens bewältigt werden kann.²⁷⁴ Auch Röm 7,15-19 („Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das was ich hasse“) drückt diese Beklommenheit hinsichtlich des Gesetzes aus und zeigt „wie angsterfüllt der Zustand des Menschen vor einem Gesetz ist, das für ihn völlig

²⁷³ Röm 3, 19-31.

²⁷⁴ vgl. dazu auch das Kapitel Klesis.

unausführbar geworden ist und als solches einfach als universales Prinzip der Anklage funktioniert“²⁷⁵.

Dieses universale Anklageprinzip findet seinen Ausdruck ebenso darin, dass das Gesetz nicht nur *unausführbar*, sondern auch *unformulierbar* wird. Wenn Paulus (ebenfalls) im siebten Kapitel des Römerbriefes schreibt, dass das Gesetz ihm erst durch die Vorschrift „Du sollst nicht begehren“ (vgl. Röm 7,7) seine Schuldigkeit vor Augen führt, findet sich dort keine konkrete Angabe darüber, was denn der Gegenstand sei, den zu Begehren das Gesetz verbietet. Während beispielsweise im Dekalog klar ausgeführt wird, was verboten ist, steht das „Begehre nicht“ an dieser Stelle im Römerbrief für sich alleine. Das Gesetz, in seiner Unformulierbarkeit, bietet somit keine Orientierung mehr und lässt als solches Paulus seine Begierde erst vor Augen. Diese *drastische Verkürzung des mosaischen Gebots* wir so zu einer *ununterbrochenen* Selbstanklage ohne Vorschrift.²⁷⁶

Dieses „Destillat“ des Gesetzes findet in der Rekapitulation eine typologische Entsprechung, wenn Paulus von der Liebe als Erfüllung des Gesetzes spricht (vgl. Röm 13,8-10), wo er selbst wiederum auf Lev 19,18 verweist. „Nachdem er das Gesetz in ein Gesetz der Werke und in ein Gesetz des Glaubens, in ein Gesetz der Sünde und in ein Gesetz Gottes geteilt (Röm 7,22f) und auf diesem Weg unwirksam und unausführbar gemacht hat, kann Paulus es in der Figur der Liebe erfüllen und rekapitulieren. Das messianische pleroma des Gesetzes ist eine *Aufhebung* des Ausnahmezustandes, eine Verabsolutierung der katargesis.“²⁷⁷

3.4.5 Glaube (*pistis*) vs. Gesetz (*nomos*)

Agamben sieht in der paulinischen Opposition von *pistis* und *nomos* zwei *Elemente* gegenübergestellt, die nicht aus unterschiedlichen Bereichen, sondern beide aus der Sphäre des *Vor-Rechts* stammen, in der Religion und Recht ununterscheidbar werden. Um dies zu verdeutlichen wird dies am Beispiel der sogenannten *deditio in fidem*, die in einem Krieg der schwächeren Partei die Möglichkeit einräumte, bei bedingungsloser Kapitulation den stärkeren Feind *auf eine wohlwollende Gangart* zu verpflichten. In der

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 122.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd..

paulinischen *pistis* sieht Agamben etwas von „der bedingungslosen Hingabe an eine andere Macht, die aber auch den Empfangenden verpflichtet“ bewahrt. Ebenso verweist er auf den Bund den Jahwe mit Israel schließt (vgl. Dtn 26,17-19) und erklärt die Frage, ob es sich dabei um einen juristischen oder einen theologischen Vertrag handelt für irrelevant, da diese Unterscheidung im Gebiet des Vor-Rechts hinfällig ist. Für Agamben wird klar, dass mit *nomos* und *pistis* nicht zwei gänzlich *heterogene Elemente kontrastiert* werden, sondern dass es sich stattdessen um eine Beziehung zwischen zwei Ebenen handelt, die innerhalb des Gesetzes situiert ist.²⁷⁸ Diese zeigt sich auch in säkularisierter Form in der *Spaltung zwischen konstituierender und konstituierter Macht*, welche „ihr theologisches Fundament in der Paulinischen Spaltung zwischen Glaube und *nomos*, zwischen persönlicher Treue und positiver Verpflichtung, die aus ihr hervorgeht.“²⁷⁹ Das Messianische ist so gesehen ein *Kampf innerhalb des Rechts* in dem diese *arachaische Verbindung* immer stärker in eine Krise gerät und dabei das „Element der *pistis*, des Glaubens an den Vertrag, paradoxerweise dazu tendiert, sich von der Verpflichtung und vom positiven Recht (den nach dem Vertrag ausgeführten Werken) zu emanzipieren.“²⁸⁰

In diesem *Bruch* bzw. *Auseinandergehen* verortet Agamben nun die Gnade als einen *Raum der Unentgeltlichkeit*. Die Gnade (*charis*) ist das Band zwischen *Leistung* und *Gegenleistung* (man denke hier an die gegenseitige Verpflichtung von JHWH und Israel in Form des vertraglichen Bundes), das die beiden vor-rechtlichen Sphären hindert, *eins zu sein* und gleichzeitig verhindert, sich *völlig zu trennen*. Im Anschluss an Émile Benveniste ist Gnade für Agamben „im Wesentlichen eine unentgeltliche Leistung, die von den obligaten Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist.“²⁸¹ In diesem Sinn führt die Unentgeltlichkeit in die Beziehung von Glaube und Recht eine *Asymmetrie*, einen *Überschuss* (eben in Form der *charis*) ein, welcher sich auch darin findet, dass die *Verheißung* „jede Forderung [überbietet] die auf ihr gründet, so wie der Glaube jede Pflicht zur Gegenleistung überschreitet.“²⁸²

²⁷⁸ vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 127-133.

²⁷⁹ Ebd., S. 133.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd., S. 134.

In diesen Überlegungen zur Gnade finden sich, auch wenn Agamben diese nicht expressis verbis herstellt, strukturelle Schemata, welche uns schon im Blick auf andere messianische Kategorien begegnet sind: So wie in der messianischen Zeit oder der Kategorie des Rests ist auch die Gnade nichts, was isoliert bzw. positivistisch betrachtet werden könnte. Vielmehr äußert sie sich in der (sich in der Historie öffnenden) *Kluft zwischen Glaube und Verpflichtung*, als das, was gerade *aus* dieser Beziehung *heraus*, aber auch *in* dieser gesehen werden muss. Sie ist zugleich das, was die *beiden Elemente des Vor-rechts* trennt und verbindet und hat daher auch nur in dieser oppositionellen Korrelation Bestand. Sie ist als solche *Instanz einer messianischen Forderung*, welche im Zusammenspiel von Religion und Recht wirkt. Hier entspringt auch die komplizierte und vielschichtige Beziehung von Gnade und Gesetz:

„Diese Beziehung unterliegt nie einem definitiven Bruch. Vielmehr erscheinen die Gnade als Vollendung der Gerechtigkeit des Gesetzes (Röm 8,4) und das Gesetz als »Pädagoge« hin zum Messianischen (Gal 3,24), der die Aufgabe hat, die Unmöglichkeit seiner eigenen Ausführung hyperbolisch [...] zu zeigen, indem er die Sünde als solche offenlegt (Röm 7,13).“²⁸³

Also auch Gnade und Gesetz weisen einen wechselseitigen Bezug auf als ein komplexes Gefüge. Das Zueinander von Gnade und Sünde (die durch das Gesetz ja erst aufgedeckt wird) äußert sich bei Paulus in einem *konstitutiven Überschuss* (vgl. dazu auch Röm 5,12-21²⁸⁴). Wichtig ist in diesem Kontext, dass die *Unentgeltlichkeit* keine Leistung erfordert und deshalb die Gnade nicht „Grundlage des Tauschs und der sozialen Verpflichtung, sondern eher deren Unterbrechung“²⁸⁵ ist, und in diesem messianischen Gestus nicht *begründet, sondern vollendet*.

Abschließend hält Agamben fest, dass die Gnade für Paulus nicht in einer abgesonderten Sphäre, die völlig isoliert neben jener der Verpflichtung und des Gesetzes ist, stehen

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 135.

²⁸⁴ Anm.: Diese Stelle des Römerbriefes weist wie wir gesehen haben auch einen Bezug zum *typos-Konzept* auf. Insofern stellt sich die Frage, ob die Beziehung von Gnade und Gesetz bzw. Sünde auch als eine typologische (wenn auch nicht hinsichtlich einer temporalen Perspektive) betrachtet werden kann, was auch als weitere strukturelle Analogie zu werten wäre.

²⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 138.

kann: Die *charis* ist für ihn „nichts anderes als das Vermögen zum Gebrauch der gesamten Sphäre der sozialen Bestimmungen und Leistungen.“²⁸⁶

Martin Buber, der in seinem Buch „Zwei Glaubensweisen“ von der Annahme ausgeht, dass mit den Begriffen *emuna* und *pistis* zwei unterschiedliche Glaubensweisen²⁸⁷ zu verstehen sind, sieht auch einen wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum:

„Der Glaube des Judentums und der Glaube des Christentums sind, in ihrer Weise, wesensverschieden [...] und werden wohl wesensverschieden bleiben, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der ‚Religionen‘ in das Königtum Gottes eingesammelt wird“²⁸⁸

Die von Buber behauptete Gegensätzlichkeit des *griechischen pistis* und das hebräischen *emuna* entbehrt jedoch schon linguistisch jeglicher Grundlage, worauf David Flusser in seinem Nachwort zu Buber hinweist.²⁸⁹ Er sieht in den zwei Glaubensweisen auch keine *Dichotomie zwischen dem Judentum und dem Christentum*, sondern ein *tragisches innerchristliches Problem*²⁹⁰, den „garstigen lessingschen Graben“, den er jedoch keinesfalls *erweitern und vertiefen* will.²⁹¹ Gerade dieser scheint aber Agamben besonders zu interessieren, wenn er nun – immer noch im Anschluss an Flusser – zwischen dem *Glaube Jesu* und dem *Glauben an Jesus* unterscheidet. Diese *Kluft*, die Flusser *bis heute als nicht überbrückt* erachtet²⁹², wird auch in der Zusammensetzung des Neuen Testaments deutlich: Während die Evangelien und die Apostelgeschichte Informationen zum Leben Jesu bieten, schreibt Paulus sehr wenig über den „historischen“ Jesus.

Bei Paulus ist diese Spaltung für Agamben immer schon überwunden, da der „der Inhalt des Paulinischen Glaubens nicht das Leben Jesu, sondern Jesus Messias“²⁹³ ist. Wie ist

²⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 138.

²⁸⁷ *emuna* meint „unmittelbares Vertrauen in die Gemeinschaft, in der man lebt“ und *pistis* den „Akt durch den man etwas als wahr anerkennt“, vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 127.

²⁸⁸ BUBER, Martin, Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen, 1994, S. 183.

²⁸⁹ vgl. ebd.

²⁹⁰ vgl. ebd., S. 230.

²⁹¹ vgl. ebd., S. 183.

²⁹² vgl. ebd., S. 246.

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 141.

das zu verstehen? Ein weiteres Mal greift Agamben bei seinen Darlegungen auf ein linguistisches Phänomen, nämlich jenes des *Nominalsatzes* zurück. Einfach gesagt handelt es sich dabei um einen Satz, der trotz fehlenden Verbes eine (vollständige) semantische Aussage bildet. Üblicherweise wird das fehlende Verb *stillschweigend angenommen* bzw. „mitgedacht“, was jedoch eigentlich nicht ganz korrekt ist, da nach Agamben der Nominalsatz ein *Absolutes* ausdrückt, während einem „gewöhnlichen“ Satz als Narration eine beschreibende Funktion zukommt.

Bedenkt man nun die *zwei grundlegenden* Unterscheidungen des Verbs *sein* in einer existentiellen (etwas ist bzw. existiert, z.B. „die Blume ist“) und einer prädikativen Bedeutung (wie etwas ist, z.B. „die Blume ist schön“), die der ontologischen Aufteilung in *Existenz* und *Essenz* zugrunde liegt, so entgeht der Nominalsatz dieser *Grundunterscheidung*, fällt also in keine der beiden Kategorien und stellt so einen *dritten Typ dar*. Jesus und Messias sind für Paulus untrennbar verbunden, d.h. Messias ist nichts was in Form eines Attributes oder eines Prädikates hinzukommen würde. Im Sinne des Nominalsatzes sind diese beiden Wörter für Paulus im Glauben an *Jesus Messias* in einer „Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz“²⁹⁴ untrennbar miteinander verbunden. Agamben fragt, ob sich dies nicht gerade auch in der *Liebe ereignet*. Darin sieht er auch den nahen Zusammenhang zum Glauben, denn die „Liebe erträgt keine Prädikation und hat nie eine Qualität oder eine Essenz zu ihrem Gegenstand. [...] Die Liebe kennt keine Gründe – deswegen ist sei bei Paulus eng mit dem Glauben verbunden [...]“²⁹⁵ Die *Welt des Glaubens* (und der Liebe) ist daher eine Sphäre, die frei von jeglicher attributiver Zuschreibungen ist, ein Kosmos in dem man nicht an einen Jesus glaubt, dem die Eigenschaft zugeschrieben wird, der Messias zu sein, sondern *einzig und allein* an *Jesus Messias*, „zu dem ich hingezogen und übertragen werde: So, daß [sic] »nicht ich lebe, sondern der Messias in mir lebt«.“²⁹⁶

Die Unterscheidung zwischen einem „historischen Jesus und einem Christus des Glaubens“ ist Agamben zu Folge somit (zumindest hinsichtlich der Schriften des Paulus

²⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 143.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Ebd.

bzw. dessen Evangeliums) gegenstandslos. Es ist dabei keine Differenz, die Paulus erst überwinden müsste; sie ist gewissermaßen von vornherein nicht gegeben.

4 Walter Benjamin

Ein wichtiger Bezugspunkt für die Ausführungen Agambens bezüglich „dem“ Messianischen ist zweifelsohne Walter Benjamin, was im Folgendem an zwei Texten Benjamins (dem „Theologisch-Politischen Fragment“ und den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“) verdeutlicht werden soll.

„Die Bestimmung des Verhältnisses von historischer und messianischer Zeit gehört zu den Schlüsselfragen im Denken Walter Benjamins“²⁹⁷ schreibt Kurt Anglet in der Einleitung zu seinem Buch „Messianität und Geschichte“ und weist darauf hin, dass der *Messiasbegriff* bei Benjamin grundsätzlich *historischer* und nicht *theologischer Natur* ist.

4.1 Das „Theologisch-Politische Fragment“

Dem relativ kurzen „Theologisch-Politischen Fragment“ kommt dabei eine Schlüsselstellung für das Denken Walter Benjamins zu, ganz besonders im Blick auf die sogenannte „»Messianitätsthese« und für seine Verhältnisbestimmung von Politik und Theologie“,²⁹⁸ in welcher er eine Kritik an der unmittelbaren Vereinnahmung des Messianismus für politische Zwecke ausübt. Dabei bedient sich Benjamin selbst verschiedener *messianischer Konzeptionen*, mit denen er Möglichkeiten aufzeigt, wie *Theologie* und *Politik* miteinander in Bezug gesetzt werden können. Bemerkenswert ist, dass Benjamin dies weniger in „systematischen, theoretischen Darstellungen als in kurzen Erzählungen, prägnanten Aussprüchen oder einzelnen Lehrsätzen“ entfaltet und damit gewissermaßen eine „*talmudische*“ Herangehensweise wählt. In dem „Theologisch-Politischen Fragment“ bezieht sich Benjamin auf Gershom Scholem

²⁹⁷ ANGLET, Kurt, Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin, 1995, S. 10.

²⁹⁸ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«, in: WEIDNER, Daniel, Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin, 2010, S. 39-65.

einerseits, der für Benjamin wohl die *maßgebliche Auskunftsource* hinsichtlich des *historischen Wissens* über die *Formen des jüdischen Messianismus* war; andererseits kritisiert er aber auch Ernst Blochs „Geist der Utopie“ explizit: „Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs »Geist der Utopie«.“²⁹⁹ „In Bezugnahme auf und Abgrenzung von Apokalyptik und Mystik kristallisiert sich dabei in Benjamins Fragment eine profane Figur des Messianischen heraus, die Benjamin als »weltliche« »restitutio in integrum« (GS II 204) bezeichnet und mit einer »messianischen Natur« (ebd.) zusammenfallen lässt.“ Walter Benjamin schreibt zu Beginn des Fragments:

„Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß [sic] er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn.“³⁰⁰

In diesem Absatz grenzt Benjamin die politische von einer theokratischen Ordnung ab. Die Gottesherrschaft kann demnach nicht mit historischen oder politischen Mitteln erwirkt werden. Es liegt also nicht im Wirkungsbereich der Politik, kann – und hier vertritt er den *klassischen orthodoxen Standpunkt des rabbinischen Judentums* – die Ankunft des Messias nicht *erzwingen* und somit Theokratie kein politisches Ziel sein. Interessant ist dabei auch, dass der Messias nicht nur das *historische Geschehen*, sondern auch dessen *Beziehung* zum Messianischen *erlöst, vollendet und schafft*. Dubbels merkt außerdem an, dass Benjamin diese Trennung nicht aus einer Haltung bzw. Sicht der Aufklärung (und deren Forderung nach Trennung von politischen und religiösen Herrschaftsansprüchen) heraus proklamiert, sondern aus dem *Blickwinkel jüdischer Orthodoxie* argumentiert. Die Aufklärung stehe nämlich unter Verdacht diese Trennung nicht vollbringen zu können. Daher sei es „notwendig, die theologische

²⁹⁹ BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: GS II/1, S. 203.

³⁰⁰ Ebd.

Perspektive in ihrer Eigenständigkeit und Differenz zu politischen Perspektive wahrzunehmen und zu würdigen“,³⁰¹ um dadurch gleichsam eine Profilschärfung vorzunehmen.

Aus der These des ersten Satzes zieht Benjamin nun Schlussfolgerungen, die jeweils mit „darum“ eingeleitet werden und die bereits erläuterte Trennung von Religiösem und Politischem deduzieren. Es findet sich jedoch auch noch eine weitere und für unsere Zwecke nicht unbedeutende Folgerung der einführenden These, nämlich, dass das *Reich Gottes* aus historischer Sicht nicht das Ziel, sondern das Ende, der Abbruch der Historie ist. Für Dubbels ist dabei die Perspektive wichtig: „Vom Messias aus gesehen ist die Beziehung zwischen Historischem und Messianischem Erlösung und Vollendung, wie der erste Satz zu verstehen gibt. Historisch gesehen ist sie hingegen Ende – nicht Ziel – alles Historischen. Dieses Arrangement von Perspektiven ist [...] kennzeichnend für Benjamins Schreibweise im Umgang mit dem theologisch-politischen Komplex.“³⁰² Dass von einem historischen bzw. immanenten Standpunkt aus das Messianische sich im Ende (und eben nicht in einem Telos), als ein (Ab-)Bruch der Historie darlegt und lediglich „von der anderen, nicht immanenten Seite“ (d.h. aus dem – wenn man so will – Blickwinkel des Messias³⁰³) her vollendet werden kann, zeichnet Jacob Taubes anhand der Vorstellung einer Zug- bzw. Fallbrücke nach, die eben nur von einer Seite eine Verbindung herzustellen vermag:

„Da ist nicht vom Immanenten. Von daher kommt man zu nichts. Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, wie es Kafka beschreibt, das liegt nicht an einem selbst. Man kann mit Fahrstühlen hochfahren in die höchsten Stockwerke der

³⁰¹ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 43.

³⁰² Ebd., S. 44.

³⁰³ Bei aller Unschärfe zur Figur des Messias bei Walter Benjamin hält Jacob Taubes hinsichtlich des ersten Satzes des „Theologisch-Politischen Fragments“ fest: „Ein sehr schwieriger Satz. Also, erstens mal ist klar: Es gibt einen Messias. Keinen Schmonzes, ‚das Messianische‘, ‚das Politische‘, keine Neutralisierung, sondern der Messias. Das muß man klarstellen. Nicht, daß [sic] es sich hier um den christlichen Messias handelt, aber es heißt: der Messias. Keine aufklärungswolkige oder romantische Neutralisierung“ (Taubes, S. 98.) Er spricht sich hier und in den folgenden Seiten gegen eine reine Ästhetisierung und für ein grundsätzlich substantielles Verständnis des Messiasgedankens bei Benjamin aus. Mit dieser Kritik setzt sich auch Agamben in „Die Zeit, die bleibt“ auseinander. (vgl. ebd. S. 46ff).

seelischen Hochhäuser – das bringt nichts. Deshalb der klare Bruch. Da ist nichts zu holen. Es muß [sic] einem gesagt werden, daß [sic] man befreit ist.“³⁰⁴

Um den zweiten Absatz des „Theologisch-Politischen Fragment[s]“ richtig zu verstehen bedarf es eines Perspektivenwechsels, der nach Dubbels vom ersten auf den zweiten Absatz von Benjamin vollzogen wird: „Spricht im ersten Absatz der Theologe, so im zweiten der Theoretiker des Profanen.“³⁰⁵ Ersterer streicht die klare und nur einseitig überbrückbare Trennung der beiden Ordnungen heraus und zeigt ebenso auf, dass der dadurch vorhandene Bruch nicht mit profanen Bemühungen und Zielsetzungen überwunden werden kann und so gewissermaßen die Beziehungslosigkeit dieser beiden Sphären erwiesen scheint. Aus profaner Sicht hingegen bleibt die Frage nach dieser Beziehung weiterhin aktuell:

„Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr eine mystische Geschichtsauffassung bedingt [...]“³⁰⁶

Dieses paradoxe Verhältnis einer „beziehungslosen Beziehung“ drückt Benjamin in einem *Bild* aus, welches – wie wir später sehen werden – einen Bezug zu den geschichtsphilosophischen Thesen aufweist und mit welchem er das *Problem* dieser *mystischen Geschichtsauffassung* darlegt:

„Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamik des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane ist also

³⁰⁴ TAUBES, Jacob, Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, Assmann, Jan und Aleida (Hg.), München, 1993, S. 105.

³⁰⁵ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 44.

³⁰⁶ BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: GS II/1, S. 203.

zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“³⁰⁷

Wie wir bei Benjamin gelesen haben ruft diese Beziehung von der *profanen Ordnung des Profanen* und der messianischen Ordnung bzw. dem *messianischen Reich* eine *mystische Geschichtsauffassung* hervor. Wie kann diese und die sich darin vollziehende Korrelation der beiden Ordnungen gedacht werden? Nach Dubbels müssen beide „Ordnungen von ihrer Zeitlichkeit her verstanden werden“³⁰⁸ um diese Beziehung denken zu können, was aber nicht als ein chronologisches Hintereinander, sondern vielmehr als eine *Gleichzeitigkeit* zu verstehen ist und somit auch in Opposition zu einer apokalyptischen Zeitvorstellung (die zwischen zwei *Äonen* unterscheidet und die, wie bereits gezeigt wurde, auch Agamben strikt von einer „messianischen Zeit“ trennt) steht. Dem mechanischen Verständnis von Zeit wird in Benjamins *Geschichtsauffassung* widersprochen. Das Ende ist für ihn kein einmaliger *Bruch*, der auf einer geradlinig gedachten Zeitachse – grob gesprochen – Profanes und Messianisches in ein chronologisches Vorher und Nachher zerteilen könnte. In obigen *Bilde* erläutert Benjamin die Beziehung zwischen diesen beiden heterogenen Kategorien. Die *profane Ordnung des Profanen* strebt in eine der messianischen Ordnung entgegengesetzte Richtung. Dabei wirkt diese profane Ordnung in seinem *Untergang* (welches im Glück erstrebt und nur in diesem zu finden ist³⁰⁹) „befördernd“ auf das *Kommen des messianischen Reiches*, wenngleich es ja von diesem getrennt ist. Diese beiden Bewegungen (Untergang und Kommen) weisen dabei für Benjamin eine gegenseitige Korrespondenz auf:

„Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück.“³¹⁰

³⁰⁷ BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: GS II/1, S. 203-204.

³⁰⁸ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 45.

³⁰⁹ vgl. BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: GS II/1, S. 204.

³¹⁰ Ebd.

Dubbels kritisiert dabei ein Verständnis, welches nahelegt, dass es sich hierbei um einen *apokalyptischen Untergang* handle; insbesondere richtet sich die Kritik auch gegen Jacob Taubes, welcher in seiner Interpretation den von Dubbels eingeforderten Perspektivenwechsel nicht vollzieht und so Benjamins abschließenden Satz als „nihilistische Entwertung der »Dinge der Welt« vor dem Horizont des baldigen Weltuntergangs – im Sinne Paulus’ Römerbrief und erstem Korintherbrief.“³¹¹ deute.

Der Vorwurf einer eschatologischen Indifferenz scheint hinsichtlich Taubes Interpretation der paulinischen Naherwartung und seiner nihilistischen Deutung des *hos me*³¹² nachvollziehbar, jedoch richtet sich der Nihilismus, den Taubes hier bei Paulus verortet, vor allem gegen das römische Reich.³¹³ Und gerade in der Auseinandersetzung mit Benjamins „Politisch-Theologischen Fragment“ scheint der nihilistische Fokus von Taubes vor allem auch gegen eine Vorstellung zu arbeiten, die das Glück darin sucht, den schönen Augenblick in einer Ewigkeit festzuhalten. Daher interpretiert er Benjamins Worte im zweiten Absatz „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt“³¹⁴ folgendermaßen:

„Glück wird hier mit Vergängnis identifiziert, mit Untergang! Genau das Gegenteil von Goethes Faust, von Nietzsches „Alle Lust will Ewigkeit“. Das ist mit harter Polemik gegen all das gesagt. Benjamin sieht den Horror dieser Verlängerung von Goethe, dieser Sehnsucht des Verweilens.“³¹⁵

Von daher könnte man Dubbels mit Taubes quasi anachronisch hinterfragen, was darunter zu verstehen ist, wenn einer „*Ewigkeit eines Untergangs*“, von einer Vorstellung eines „zeitlich-geschichtlichen Modus des Weltlichen als Aufschub des Endes [...] und zwar als Aufschub des Endes im permanenten Ende“³¹⁶ die Rede ist. Wie dies genau zu verstehen ist führt Dubbels an dieser Stelle nicht weiter aus. Mit Agamben

³¹¹ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 46.

³¹² TAUBES, Jacob, Die politische Theologie des Paulus, S. 75.

³¹³ Vgl. ebd., S. 100.

³¹⁴ BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: GS II/1, S. 204.

³¹⁵ TAUBES, Jacob, Die politische Theologie des Paulus, S. 100.

³¹⁶ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 47.

könnte man zwar zustimmend vermerken, dass es in der messianischen Zeit ja nicht um ein Telos oder das Ende der Zeit geht, sondern um eine Zeit „des Endens“ im Sinne einer operativen Zeit als jener Zeit, welche die *Zeit benötigt, um zu enden*³¹⁷. Jedoch richtet sich Agamben dagegen, dass Geschichte sich einem *unendlichen Aufschub* (von dem vermutlich auch Dubbels nicht spricht, in der von ihr gewählten Formulierung dieses Missverständnis jedoch aufkommen könnte) verschiebt, wenn das „*messianische Thema*“ *fallengelassen wird*.³¹⁸ Jedenfalls spricht er sich – was auch bereits in den Überlegungen zur messianischen Berufung (*klēsis*) festgehalten wurde – vehement dagegen aus, eine endzeitliche Gleichgültigkeit im paulinischen *hos me* (wie sie Taubes möglicherweise sogar zurecht unterstellt wird) zu sehen.³¹⁹

Etwas Licht in die Angelegenheit bringt Sami Kathib, der in seinem umfangreichen Buch „Teleologie ohne Endzweck“ nicht nur Bezug zu den verschiedenen Interpretationen des „Theologisch-Politischen Fragments“ ausführt (beispielsweise das apokalyptische Verständnis des *Fragments* Taubes und dessen Betonung eines *personalen* Messias³²⁰), sondern sich auch ausführlich mit dem Paradoxon einer ewigen Vergängnis, wie es uns am Ende des zweiten Absatzes begegnet, beschäftigt. („Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen Vergängnis“³²¹). Kathib streicht zunächst heraus, dass das Messianische sich nicht im Bereich der Immanenz zu finden ist, sich aber ebenso wenig im Transzendenten verortet, „vielmehr artikuliert sich im Messianischen genau diese Trennung, Beziehung einer Nicht-Beziehung. Entsprechend ist das Drängen des Messianischen im Jetzt nicht Ausdruck eines apokalyptisch-transzendenten Einbruchs *in* die historische Zeit, sondern eines überschüssigen Drucks *im* Historischen selbst [...]“³²². Hier findet sich ein Überschuss, welcher sich nicht in einem quantitativ-messbaren Wert festmachen lässt, sondern *rein relational gefasst* ist und der sich (in den Worten Agambens) als ein Rest zeigt, mit dem „einfache Zuordnungen wie *innen* und *außen* ihre

³¹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 85.

³¹⁸ Vgl. ebd., S. 118.

³¹⁹ siehe. u.a. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 33.

³²⁰ Vgl. KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 191-194.

³²¹ BENJAMIN, Walter, *Theologisch-politisches Fragment*, in: *GS II/1*, S. 204.

³²² KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 193.

Eindeutigkeit verlieren.“³²³ Dieses Entschwinden von klaren Einteilungen zeigt sich auch darin, dass die Natur in Benjamins Fragment „aus ihrer *ewigen Vergängnis*“ messianisch ist. Hier findet sich eine paradoxe Relation von *Ewigkeit* und *Vergängnis*, von *Historizität* und „*A-Historizität*“³²⁴, oder anders gesagt: Eine Beziehung von zwei Bereichen, die eigentlich in keiner Beziehung zueinander stehen, die aber gerade in ihrer paradoxen *Koinzidenz* von entscheidender Bedeutung sind; auch für die Geschichtsauffassung bei Benjamin und die damit verbunden Kritik an einer *homogenen und leeren Zeit*. Wenn Khatib schreibt, dass das Messianische „eine ewige – lies: *unhistorisierbare* – Dimension des historischen Geschehens in seiner Vergänglichkeit [betrifft]“³²⁵ und hierbei vorschlägt, „ewig“ als „unhistorisierbar“ zu verstehen, verdeutlicht er rhetorisch diese eigenartige Verbindung zwischen etwas, das *außerhalb* der (chronologischen) Geschichte bzw. Historie, d.h. „nicht historisierbar“ und etwas, das *innerhalb* dieser angesiedelt ist. Auch hier verliert eine *einfache Zuordnung* zwischen *innen* und *außen* ihre Bestimmbarkeit, ebenso wie in der messianischen Zeit eine eindeutige „Unterscheidung der beiden *olamim* selbst in Frage [ge]stellt [wird].“³²⁶ Schon im „Theologisch-Politischen Fragment“ zeigt sich hier die Stoßrichtung eines Geschichts- und (damit verbundenen) Zeitverständnis Benjamins, welches auch in den „Thesen über den Begriff der Geschichte“ bedeutsam ist und welches bei ihm mit „dem“ Messianischen in enger Verbindung steht. „Das Messianische im *Fragment* ist zwar keinesfalls identisch mit der späteren, am Modell der messianischen Zeit gewonnen Figur der ‚Jetztzeit‘ (GS I, 701). Doch auch hier kündigt sich die Aufgabe an, einen anderen *historischen* Zeitbegriff zu denken als denjenigen der mechanistischen Naturwissenschaft.“³²⁷

Einen bemerkenswerten Hinweis findet sich in der Diplomarbeit von David Novakovits, der in einem Absatz unter dem Titel „Das Durchbrechen einer Herrschaft des Chronos“³²⁸

³²³ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 194.

³²⁴ Vgl. ebd.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 76.

³²⁷ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 194.

³²⁸ vgl. NOVAKOVITS, David, *Das Heilige im profanen Leben. Ein Kommentar zu Giorgio Agambens Profanierungen*, Universität Wien (Diplomarbeit), 2013, S. 54.

darauf aufmerksam macht, dass Benjamin schon im ersten Satz des *Fragments* eine „*a-chronologische*“ *Formulierung*³²⁹ gebraucht. Entscheidend ist die umgekehrte Reihenfolge von „Erlösung - Vollendung - Schöpfung, die sich keiner chronologischen Ordnung fügt“³³⁰ und die damit verbundene Zeitauffassung aufsprengt. Schon in diesem ersten Satz deutet sich so ein wesentlicher Aspekt des Geschichtsdenkens Benjamins an.

Kehren wir zum Politisch-Theologischen Fragment zurück. An die Aussage am Ende des zweiten Absatzes („Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen Vergängnis“³³¹) folgert Benjamin im dritten Absatz, welcher lediglich aus einem abschließenden Satz besteht: „Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.“³³²

Benjamin stellt hier eine *messianische* einer *nicht-messianischen Natur* gegenüber. Messianisch ist die Natur in ihrer *ewigen Vergängnis*, die mit Hilfe eines *weltpolitischen Nihilismus* angestrebt werden soll und gegen jene „*unheilvolle Ordnung*“ gerichtet ist, die in der nicht-messianischen Natur dargestellt ist. Das Erstreben einer *messianischen Natur* sieht Benjamin als eine weltpolitische Aufgabe, was zunächst verwundert, da doch streng zwischen Immanenz und Transzendenz getrennt und die Möglichkeit der Vollendung nur dem Messias zugesprochen wurde. Möglicherweise bildet aber gerade auch dieser letzte Satz gemeinsam und in seiner vordergründigen Widersprüchlichkeit zu der „Eingangsthese“ des *Fragments* („Erst der Messias selbst vollendet [...]“) so etwas wie eine hermeneutische Klammer, die wiederum als ein „in-Frage-stellen“ eindeutiger Zuweisungen verstanden werden kann und dabei auch die eigentümliche Wechselwirkung jener kontradiktorischen Kräfte zum Ausdruck bringt, die Benjamin in dem *Bilde* ausdrückt und für seine *Geschichtsphilosophie* (gerade durch ihre aporetische Beziehung) von Bedeutung ist.

³²⁹ Zur Erinnerung, Benjamin schreibt: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß [sic] er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.“ (GS II/1, S. 204).

³³⁰ NOVAKOVITS, David, *Das Heilige im profanen Leben*, S. 54.

³³¹ BENJAMIN, Walter, *Theologisch-politisches Fragment*, in: GS II/1, S. 204.

³³² Ebd.

Interessant (hinsichtlich der paulinischen Verhältnisbestimmung von *nomos* und *pistis*) ist hier auch eine Verbindung zu einem weiteren Text Benjamins, den Dubbels in diesem Zusammenhang herstellt, nämlich „Schicksal und Charakter“³³³, in welchem *Natur* in sehr ähnlicher Weise „unter zwei Aspekten erscheint: unter dem Banne des »Schuldzusammenhang[s] des Lebendigen« (GS II 175), den das Recht etabliert, hierin einer »natürlichen Verfassung des Lebendigen« (ebd.) entsprechend, und in dem Licht der »Freiheit« (GS II 178) des Charakters, hierin der »Vision der natürlichen Unschuld des Menschen« (ebd.) entsprechend.“³³⁴ Von daher liest sie die nicht-messianische Natur im „Theologisch-Politischen Fragment“ als eine „Chiffre für die »Ordnung des Rechts« (GS II 174).“³³⁵ Dabei handelt es sich jedoch nicht um zwei ontologisch verschiedene Sphären von Natur, die in ihrem Wesen zu unterscheiden und wechselseitig substituierbar wären. Freiheit wird nicht dadurch erreicht, dass eine nicht-messianische Natur einfach mit einer (gänzlich anderen) messianischen Natur ausgetauscht wird, sondern ist für Benjamin vielmehr als eine *befreite »Natur im Menschen«* und nicht als eine *Befreiung von der Natur* zu denken.³³⁶ Diese befreite Natur entspricht nach dieser Lesart somit der messianischen Natur im „Theologisch-Politischen Fragment“, deren befreiende Wirkung „als Freisetzung natürlicher »Vergängnis« zu verstehen [ist], die den Bann des »Schuldzusammenhang[s] des Lebendigen« [...], der schicksalhaften »Ordnung des Rechts« [...], löst“³³⁷

Hierbei finden sich einige Gedanken, die uns auch schon bei Agamben begegnet sind. Zum einen könnte man, wie bereits angedeutet, bei der Gegenüberstellung eines *Schuldzusammenhangs*, der sich durch das Recht konstituiert und einer *Freiheit* bzw. *Vision einer natürlichen Unschuld* an die Ausführung bezüglich der Beziehung eines Gesetzes des Glaubens mit einem Gesetz der Werke denken, wie sie bei Paulus in Röm 3 behandelt werden. Auch der Gedanke des „Außer-Kraft-Setzens“, der Aufhebung des

³³³ BENJAMIN, Walter, Schicksal und Charakter, in: GS II/1, S. 171-179.

³³⁴ DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, S. 47.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd., S. 48.

Gesetzes scheint hier anzuklingen, gerade wenn man bedenkt, dass bei Agamben unter dieser *Aufhebung* ja nicht einfach die Elimination des *nomos*, sondern dessen Erfüllung und Vollendung verstanden wurde. Und auch bei Agamben findet sich das Messianische im Horizont von Vergängnis, gerade wenn wir an die für das messianische *hos me* so relevante Stelle im Korintherbrief denken: „Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt“ (1 Kor 7, 31³³⁸). Das Messianische löscht dabei nicht einfach jeglichen weltlichen Zustand aus und ist insofern „nicht eine andere Gestalt, eine andere Welt, sondern das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt.“³³⁹

Trotz aller Kritik, die Taubes Stellungnahmen zum „Theologisch-Politischen Fragments“ begegnen, ist für die Zwecke dieser Arbeit der Bezug, den er dabei zu Paulus herstellt, von Interesse. Er sieht in Benjamins *Fragment* eine enge Verbindung³⁴⁰ zum achten Kapitel des Römerbriefes, die sich vor allem darin zeigt, dass Benjamin in selbigen einen *paulinischen Begriff der Schöpfung*³⁴¹ (als ein Denken der „Schöpfung als Vergängnis, die ohne Hoffnung ist“³⁴²) verwendet: „Das steht ja alles in Röm 8: das Seufzen der Kreatur. Öffnen Sie diesen Text und lesen Sie ihn laut, und dann lesen Sie Benjamin, dann werden Sie aus dem Staunen nicht rauskommen“³⁴³ Taubes sieht in Benjamin geradezu einen Exegeten der „Römer-8-Natur“.³⁴⁴ Obwohl Agamben die von Taubes erwogene Verbindung zwischen Röm 8 und dem „Theologisch-Politischen Fragment“ würdigt, sieht er in den beiden Texten jedoch *substantielle Unterschiede*:

„Während nämlich bei Paulus die Schöpfung gegen ihren Willen der Vergänglichkeit und der Zerstörung unterworfen ist und deswegen in Erwartung auf Erlösung seufzt und leidet, ist bei Benjamin die Natur durch eine geniale Umkehrung gerade aufgrund ihrer ewigen und totalen Vergänglichkeit messianisch.“³⁴⁵

³³⁸ in der Übersetzung Agambens, vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit die bleibt, S.34.

³³⁹ Ebd., S. 36.

³⁴⁰ Vgl. TAUBES, Jacob, Die politische Theologie des Paulus, S. 97.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Ebd., S. 101.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 102.

³⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit die bleibt, S. 155.

4.2 Über den Begriff der Geschichte

Die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ sind eine der letzten Schriften Walter Benjamins welche posthum erstmals 1942 veröffentlicht wurden.³⁴⁶ Der Gedanke bezüglich einer „Kritik der traditionellen Fortschrittstheorien, wie die Thesen sie liefern, scheint Benjamin besonders Ende 1938 und Anfang 1939 beschäftigt zu haben“³⁴⁷, wobei er in einem Brief an Gretel Adorno anmerkt, das ihn die Thematik schon länger begleitet hatte: „Der Krieg und die Konstellation, die er mit sich brachte, hat mich dazu geführt, einige Gedanken niederzulegen, von denen ich sagen kann, daß ich sie an die zwanzig Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mir selber Gehalten habe.“³⁴⁸ In demselben Brief vermerkt Benjamin auch, dass er weit davon entfernt ist, an eine Veröffentlichung der Thesen zu denken und hat Sorge hinsichtlich deren Rezeption, da eine Publikation „dem enthusiastischen Mißverständnis Tor und Tür öffnen [würde].“³⁴⁹ Die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ werden jedenfalls als ein Vermächtnis und Verdichtung wichtiger Aspekte der Geschichtsphilosophie Benjamins angesehen.

Im letzten Kapitel seines Pauluskommentars weist Agamben auf eine Stelle in der zweiten These von Benjamins Text „Über den Begriff der Geschichte“ hin: „Dann ist uns wie jedem Geschlecht das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben.“ Die Sperrung des Wortes „schwach“, die an dem Handexemplar sichtbar wird, zeigt ein Zitat an, das bei Benjamin als Verbindungsglied fungiert und welches *bisweilen inkognito seine Arbeit verrichtet*.³⁵⁰

Das Zitat hat bei Benjamin eine besondere Funktion. Wenn Benjamin in der zweiten These auch von einer *Verabredung zwischen vergangener und Gegenwärtiger Generation* spricht, so kann ähnliches über *vergangene und gegenwärtige* Schriften gesagt werden; das Zitat ist dabei das Bindeglied zwischen den beiden Texten.³⁵¹ In

³⁴⁶ Vgl. BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, In: GS Bd. I/3, S. 1223.

³⁴⁷ Ebd., S. 1225.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 1226.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 1227.

³⁵⁰ vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit die bleibt, S. 154, Anm.: Gegenwärtig würde man wohl eher von einem Plagiat sprechen.

³⁵¹ Vgl. ebd., S.153.

seinen Arbeiten am *Passagen-Werk* wird dies auch an Benjamins methodischer Arbeitsweise deutlich: Die Zitate und Fragmente, die er in einem ausgeklügelten Ordnungssystem strukturierte, wurden *herausgebrochen* und für „neuen“ Texte in eine neue *Konstellation gebrochen*. Das Ausgangsmaterial, die einzelnen Zitate bestimmten dabei nicht das Wesen dieses Textes.³⁵² „Vielmehr fixiert der Text die in einem bestimmten historischen Moment aktuelle Konstellation von überlieferter Quelle und aneignender Subjektivität.“³⁵³ In dieser Vorgehensweise Benjamins ist schon die strukturelle Beschaffenheit des (dialektischen) Bildes und dessen Zusammenhang zu einem *Jetzt der Erkennbarkeit* angedeutet, die uns später noch beschäftigen wird.

Agamben kennt nun „nur einen Text, der die Schwäche der messianischen Kraft ausdrücklich theoretisiert“³⁵⁴, und zwar im zweiten Korintherbrief: „die Potenz wird in der Schwäche vollendet [...] Daher finde ich Gefallen an Schwächen, Mißhandlungen, an Notlagen, an Verfolgungen und Bedrängnissen für den Messias; wenn ich nämlich schwach bin, dann bin ich vermögend [*dynatós*].“³⁵⁵ Für Agamben zeigt sich hierin (d.h. mit den beiden Begriffen *Kraft* und *Schwäche*) die *heimliche Anwesenheit des Paulinischen Textes* in Benjamins Thesen, welche durch die *Sperrung unaufdringlich* angezeigt wird.³⁵⁶ „Unabhängig von der philologischen Schlüssigkeit und der Frage, ob hierin nicht eine Christianisierung des Benjaminschen Texts angezeigt ist, lässt sich die Verbindung aus Kraft und Schwäche, Kraft *in* der Schwäche und Schwäche *durch* Kraft, als ein Motiv messianischen Denkens deuten, das sich auch bei Benjamin findet.“³⁵⁷ Damit legt sich auch eine Antwort auf die von Agamben zuvor in den Raum gestellte Frage nahe, wer denn der „*bucklige Theologe*“ respektive der kleine Zwerg ist, der in der ersten These beschrieben wird und dort die Fäden in der Hand hält.

³⁵² Vgl. KRAMER, Sven, Walter Benjamin zur Einführung, S. 105f.

³⁵³ Ebd., S. 106.

³⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 154.

³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 155 bzw. in der EÜ: „[...] denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig [...] Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ (vgl. 1 Kor 12,9).

³⁵⁶ Vgl. ebd.

³⁵⁷ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 150.

Benjamin nimmt in dieser II. These auch die *Verbindung von Glück und Zeit (Vergängnis)*³⁵⁸, die uns schon im „Theologisch-Politischen Fragment“ begegnet ist, wieder auf³⁵⁹:

„»Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft«. Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist [...]“³⁶⁰ Das *Bild von Glück* erhält so seine wesentliche Färbung durch Zeit. Neid gibt es im Blick auf die Zukunft nicht, da ja in dieser noch das *Glück* etwas ist, das einem zukommen kann. Dieser *Neidlosigkeit gegen die Zukunft* entspricht der *Neid auf versagtes Glück*, welches in der Vergangenheit verpasst wurde. „Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“³⁶¹ Dieses Mitschwingen einer Erlösungsvorstellung, die eng mit der *Vorstellung des Glücks* zusammenhängt, bleibt aber nicht auf konkrete Einzelerfahrungen reduziert. In weiterer Folge wechselt Benjamin von einer *persönlichen* Ebene auf „den *geschichtsphilosophischen* Schauplatz der Menschheitsgeschichte“³⁶², wo der *Gedanke der Erlösung* auch in der *Vorstellung der Vergangenheit*³⁶³ bedeutsam wird, da diese „einen heimlichen Index mit[führt], durch den sie auf Erlösung verwiesen wird.“³⁶⁴ Benjamin versucht nun, diese Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit weiter zu verdeutlichen, in dem er die Beispiele, die er zuvor verwendet hat, nochmals aufgreift und fragt: „Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in den Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben?“³⁶⁵ Interessant ist hier,

³⁵⁸ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 285.

³⁵⁹ Vgl. ebd.

³⁶⁰ BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: GS I/2, S. 693.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 285.

³⁶³ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Nacktheiten, S. 93.

³⁶⁴ BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: GS I/2, S. 639.

³⁶⁵ Ebd.

dass Benjamin nicht nur die Möglichkeiten anspricht, die sich in der Vergangenheit aktualisiert haben, sondern auch jene Ereignisse, die zwar möglich gewesen, jedoch tatsächlich keine Realisierung erfahren haben. Das Vergangene erfährt dabei eine Unabgeschlossenheit, denn selbst das, was in der Vergangenheit keine Aktualisierung erfahren hat, weist einen Bezug zum Gegenwärtigen auf; und das nicht nur auf persönlicher, sondern auch auf geschichtsphilosophischer Ebene. Wenn dem tatsächlich so ist, „dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“³⁶⁶ Vergangenes Glück ist so „nicht einfach unmöglich, sondern insistiert über seine in der Vergangenheit nicht-aktualisierte Möglichkeit hinaus als verpasstes, nicht ergriffenes Glück.“³⁶⁷ Khatib schreibt weiterst dazu:

„Die Zeitlichkeit der Erkenntnis möglichen Glücks springt nicht nur aus herkömmlichen Zeit- und Geschichtskategorien heraus, sondern verlangt einen Begriff der Geschichte, dem es nicht nur um die faktischen Ereignisse des Vergangenen zu tun ist, die keinen Eingang in die geschichtliche Überlieferung gefunden haben (Gegen- oder Alternativgeschichte), sondern die gar nicht erst geschehen sind. Dieses Ungeschehen des Gewesenen als die Möglichkeit des Gewesenen, sich völlig anders oder gar nicht ereignet zu haben, ist im Glück angesprochen [...] In der Idee des Glücks geht das Ungeschehen des Gewesenen als die nicht-aktualisierte Möglichkeit einer vergangenen Wirklichkeit [...] eine irreduzible – wenn auch noch so schwache – Beziehung mit seiner nachträglichen Erlösung als erfülltes, aktuelles Geschehen ein“³⁶⁸

Dazu findet sich auch in den Anmerkungen zu Benjamins Thesen ein passender Satz: „Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität“³⁶⁹. Ein wichtiger Begriff bei Benjamin in diesem Zusammenhang ist jener des (*dialektischen*) *Bildes*, welcher auch in den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ mehrmals begegnet. An verschiedenen Stellen finden sich bei Benjamin Definitionsversuche, was unter *Bild* zu

³⁶⁶ BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in GS I/2, S. 694.

³⁶⁷ KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 286.

³⁶⁸ Ebd., S. 288.

³⁶⁹ BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: GS I/3, S. 1239.

verstehen ist. Agamben verweist auf einen Text, der sich in den Anmerkungen zu den *Thesen* findet:

„Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin die Vergangenheit mit der Gegenwart zu einer Konstellation zusammentritt. Während die Beziehung des Einst zum Jetzt eine (kontinuierliche) rein zeitliche ist, ist die der Vergangenheit zur Gegenwart eine dialektische, sprunghafte.“³⁷⁰

Es ist demnach nicht einfach so, dass in einem *Bild* die Vergangenheit einfach in der Gegenwart mitgedacht wird oder die gegenwärtigen Erkenntnisse die Vergangenheit in einem anderen Licht erscheinen lassen. Es ist ein Zusammentreten, d.h. heißt ein Zusammenfassen im Sinne einer typologischen Beziehung.³⁷¹ Diese Beziehung springt aber geradezu aus einer chronologischen Fassbarkeit heraus, sie ist daher von einem zeitlichen Vorher und Nachher zu unterscheiden. Das Bild ist dabei etwas, was *im Moment der Gefahr* (VI³⁷²) gleichsam aufblitzt, was Benjamin an anderer Stelle ausdrückt, indem er das *dialektische Bild* als einen „Kugelblitz, der über den ganzen Horizont des Vergangenen läuft“³⁷³ definiert. Der Gedanke des Aufblitzens eines solchen Bildes findet sich aber auch in der fünften These: „Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten.“ (V). Im „Vorbeihuschen“ sieht (auch auf Grund der Sperrung des Wortes) Agamben einen möglichen Bezug zu 1 Kor 7,31³⁷⁴, womöglich ist aber auch darin lediglich die Gefahr

³⁷⁰ BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: GS I/3, S. 1242f.

³⁷¹ Agamben sieht auch hier eine Verbindung zum paulinischen Vokabular. Der Grund warum Benjamin von einem Bild und nicht von Typus oder Figur spricht ist darin zu sehen, dass Benjamin sich auf die Übersetzung Luthers bezieht, welcher *typos* mit *Bilde* übersetzt. Vgl. dazu AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 159.

³⁷² Anm.: Im Folgenden wird auf etwaige (wörtliche) Bezüge zu den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ zwecks besserer Überschaubarkeit mittels der in Klammer stehenden „Thesennummer“ hingewiesen. Vgl. dazu GS I/2, S. 693-704.

³⁷³ BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: GS I/3, S. 1233.

³⁷⁴ „es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt“ (vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 159)

angedeutet, die einem *Bild der Vergangenheit* droht, nämlich „mit jeder Gegenwart zu verschwinden [...], die sich nicht als in ihm gemeint erkannte“³⁷⁵.“(V)

Ein weiterer wichtiger Begriff ist hier und auch insgesamt für die „kopernikanische Wende“³⁷⁶ der geschichtlichen Anschauung³⁷⁷, die mit Benjamins historisch-materialistischer³⁷⁸ Geschichtsauffassung einhergeht das „Jetzt der Erkennbarkeit“, das eng mit dem dialektischen Bild zusammenhängt. Das wird auch in einem Text Benjamins deutlich, welchen Agamben für dessen *extremste messianische Formulierung* hält³⁷⁹ und in Benjamins Passagen-Werk zu finden ist:

„Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) [...] Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher, sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder. Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit trägt im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt.“³⁸⁰

Echte historische Erkenntnis gibt es für Benjamin nur im *Jetzt der Erkennbarkeit*³⁸¹, in welchem sich das dialektische Bild „blitzartig“ konfiguriert: „Das dialektische Bild ist ein [...] im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild [...]“³⁸², welches jedoch weder

³⁷⁵ Vielleicht – und hier kann nur sehr spekulativ gemutmaßt werden – drückt Benjamin das Zusammenfallen (sowohl in koinzidiellen, als auch in einem destruktiven Sinn) chronologisch verschiedener Zeiten sprachlich dadurch aus, dass er von einer *Vergangenheit* spricht die *zu verschwinden droht* (Präsens) in einer Gegenwart, die sich [...] *erkannte* (*Präteritum*).

³⁷⁶ Anm.: Benjamin beschreibt hier näher, wie er seine Geschichtsphilosophie (als *wahre Historie*) versteht und sich so vom bisherigen *Historismus* (vgl. auch XVI. These): „man hielt für den fixen Punkt das »Gewesene« und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden.“ (vgl. GS V, S.490-491)

³⁷⁷ BENJAMIN, Walter, Das Passagenwerk, in: GS V/1, S. 490.

³⁷⁸ Vgl. KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 502.

³⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 162.

³⁸⁰ BENJAMIN, Walter, Das Passagenwerk, in: GS V/1, S. 578.

³⁸¹ Vgl. KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 502.

³⁸² BENJAMIN, Walter, Das Passagenwerk, in: GS V/1, S. 591

chronologisch noch geographisch fixierbar ist. Dabei ist dieses *Jetzt* trotzdem nicht *zeitlos*, wenngleich darunter eine „*eigener*“ Zeitbegriff gedacht werden muss.³⁸³ Es ist aber eben ein Zeitbegriff der anders gedacht werden muss. Diese Frage schwingt auch in der siebzehnten These³⁸⁴ mit, in der Benjamin versucht, seiner Geschichts- und (damit verbundenen) Zeitauffassung Konturen zu verleihen, indem er „seine“ *materialistische Geschichtsauffassung* einem *Historismus* gegenüberstellt, welcher *additiv die Masse der Fakten* aneinanderreicht um die *homogene und leere Zeit zu füllen* (XVII). Im Gegensatz dazu liegt „der materialistischen Geschichtsschreibung [...] ein konstruktives Prinzip zugrunde.“(ebd.) Er schreibt im Weiteren:

„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. 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 Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen [...]“ (vgl. XVII)

Es geht um einen Begriff von Gegenwart, der nicht als Übergang verstanden wird, sondern in welchem *die Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist* (XVI). Im *Jetzt der Erkennbarkeit* wird die dialektische Korrelation gewissermaßen „schockgefroren“ und kristallisiert sich als Bild bzw. als Monade, eben als – wie wir bereits gelesen haben – *Dialektik im Stillstand*. Diese monadologische Geschichtserfahrung ist für den historischen Materialisten wesentlich, da hier der Gedanke einer *messianischen Stillstellung* (XVII) zu entdecken ist, die in revolutionärer Weise die *homogene und leere Zeit*, wie sie sich auch gerade in der nie enden wollenden Kausalkette des Fortschritts manifestiert (vgl. XIII), durchbricht.

³⁸³ Vgl. KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“, S. 503.

³⁸⁴ Benjamin misst dieser These in seinem Brief an Gretel Adorno besondere Bedeutung zu, er schreibt: „In jedem Falle möchte ich Dich besonders auf die 17te Reflexion hinweisen; sie ist es, die verborgenen aber schlüssigen Zusammenhang mit meinen bisherigen Arbeiten müßte erkennen lassen, indem sie sich bündig über die Methode der letzteren ausläßt.“ (vgl. GS I/3, S. 1226.).

Historisches Geschehen hängt für Benjamin eng mit Sprache zusammen, was sich u.a. darin ausdrückt, dass er von einer „*Lesbarkeit*“ der (dialektischen) Bilder spricht.³⁸⁵ Es wurde auch schon auf die Bedeutung des *Zitats* bei Benjamin hingewiesen, welches aber auch destruktive³⁸⁶ Züge aufweist, da es das *Wort zerstörend seinem Zusammenhang entreißt*.³⁸⁷ *Geschichte schreiben* heißt für Benjamin *Geschichte zitieren*. Der Terminus „Zitieren“ impliziert jedoch, dass „der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird“.³⁸⁸ Dieses „Heraussprengen“ eines *Gegenstands der Geschichte aus dem Kontinuum des Geschichtsverlauf*, sieht Benjamin in dessen „monadologischen Struktur“ gefordert. Diese tritt erst am herausgesprengten Gegenstand zu Tage.“³⁸⁹ An mehrere Stellen (Thesen XIV bis XVII) spricht Benjamin in diesem Zusammenhang davon, den homogenen Verlauf bzw. das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, um so zu einem anderen Geschichtsbegriff bzw. Geschichtsverständnis zu kommen, welche den *heimlichen Index der Vergangenheit, den Anspruch der Vergangenheit an der schwachen messianisch Kraft* (II) bedenkt und ernst nimmt, so dass „nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist“ (III).

Geschichte ist dabei im dialektischen Bild, in der Monade der „Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von *Jetztzeit* erfüllte bildet (XIV).“ Hier bringt Benjamin in den Thesen den Begriff der „Jetztzeit“ ins Spiel, welche er an einem Beispiel einer typologischen und die Chronologie durchbrechenden Beziehung verdeutlicht: „So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom.“ (XIV) Die *Jetztzeit* ist dabei nicht in seiner „üblichen“ Bedeutung zu verstehen, etwa in dem Sinne eines gegenwärtigen Augenblicks als *Zeitpunkt*, der sich chronologisch fixieren ließe (genauso wenig lässt sich das *Jetzt der Erkennbarkeit* nicht

³⁸⁵ BENJAMIN, Walter, Das Passagenwerk, in: GS V/1, S. 577.

³⁸⁶ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt, S. 154.

³⁸⁷ Vgl. BENJAMIN, Walter, Karl Kraus, in: GS II/1, S. 363.

³⁸⁸ BENJAMIN, Walter, Das Passagenwerk, in: GS V/1, S. 595.

³⁸⁹ Ebd., S. 594.

auf einem Zeitpfeil markieren). Es ist vielmehr die dicht *zusammengedrückte, kurze* Zeit, wie sie Agamben ausführt; es ist „eine Verwandlung der Zeit, die durch die typologische Beziehung impliziert wird.“³⁹⁰ Bei der *messianischen Zeit* haben wir schon die Verbindung zwischen Typos und Rekapitulation behandelt. Auch in den Thesen Benjamins findet sich dieses *Konzept*³⁹¹: „Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbréviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.“ (XVIII)

Agamben nennt in der *messianischen Zeit als ungeheure Abbréviatur* ein weiteres paulinisches Zitat, namentlich aus dem Epheserbrief (in der Übersetzung Luthers³⁹²): „alle ding zusammen verfasset würde in Christo“ (vgl. Eph 1,10).

Die Intention Agambens dürfte nun deutlich geworden sein: Die *Jetztzeit* Benjamins steht in engem Zusammenhang mit jener Zeit, die uns bei Paulus als *ho nyn kairós* begegnet ist.³⁹³ Diese Absicht zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Agamben in seinem Pauluskommentar die beiden Ausdrücke synonym gebraucht und die *Jetztzeit* als *technischen Ausdruck für die messianische Zeit* bestimmt.³⁹⁴ Benjamin invertiert so gesehen in seinen Thesen die „antimessianische“ Ausrichtung des Begriffes der Jetztzeit (eben im Sinne eines isolierten gegenwärtigen Moments) in ihr „Gegenteil, um dem Ausdruck seinen paradigmatischen Charakter für die messianische Zeit wiederzugeben, den er im *ho nyn kairós* bei Paulus besitzt“.³⁹⁵ Damit sind für Agamben die benjaminschen *Thesen* und die paulinischen *Briefe* die „beiden höchsten messianischen Texte unserer Tradition, die zweitausend Jahre voneinander trennen und die beide in einer radikal krisenhaften Situation niedergeschrieben wurden, [und] eine Konstellation bilden, die [...] gerade heute das *Jetzt* ihrer Lesbarkeit erfährt.“³⁹⁶

³⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 88.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 159.

³⁹² Zitiert nach AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 160.

³⁹³ Vgl. ebd.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 66.

³⁹⁵ Ebd., S. 160.

³⁹⁶ Ebd., S. 162.

5 Der *homo sacer*

Der *homo sacer* ist eine Figur, die Agamben dem römischen Recht entnimmt und die nicht nur das erste Buch betitelt, sondern auch für das gesamte „Homo-Sacer-Projekt“ als Bezeichnung dient.

„Der Protagonist dieses Buches ist das nackte Leben, das heißt das Leben des *homo sacer*, der *getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf* [...]“³⁹⁷ Es kann hier nur in aller Kürze auf einige Aspekte eingegangen werden, zumal auch das primäre Interesse in der Verbindung zu Agambens Überlegungen hinsichtlich des „Messianischen“ besteht.

Zentral ist wohl die Auseinandersetzung Agambens mit Ein- und Ausschlussmechanismen und die im Blick auf das „Paradox der Souveränität“ relevante Unterscheidung zwischen *bíos* (politisches Leben) und *zōē* (natürliches Leben).³⁹⁸ Agamben fragt dabei, wie „sich die Politik in Gestalt des Rechts zum nackten [...] Leben“³⁹⁹ verhält, wobei darunter „nicht ein vorgängiges biologisches Substrat, sondern ein Rest, der erst durch Abstraktionen, Definitionen, Unterscheidungen und Ausschließungen produziert wird.“⁴⁰⁰ Der Souverän ist – wie wir bereits vermerkt haben – derjenige, der über den Ausnahmezustand verfügt, produziert dabei (im Bann) das nackte Leben, das sich aber in der Figur des *homo sacer*⁴⁰¹ weder als *zōē* noch als *bíos* begreifen lässt.⁴⁰² „Man kann sogar sagen, daß die Produktion eine biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist“.⁴⁰³

³⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main, 2015, S. 18.

³⁹⁸ Vgl. ebd.

³⁹⁹ GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, S. 60.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Dieses Paradox findet sich auch in der Figur bzw. im Begriff „*homo sacer*“ selbst, da „*sacer*“ sowohl *heilig* als auch *verflucht* bedeuten kann und somit in doppelter Weise *rechtlos* wird, weil er ebenso aus der *religiösen*, wie auch aus der *weltlichen Rechtsordnung* verbannt war (vgl. GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, S. 99).

⁴⁰² Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer*, S. 119.

⁴⁰³ Ebd., S.16.

Das *Lager* wird dabei für Agamben im *gewollten Ausnahmezustand* zum „juridisch-politischen Paradigma, in dem die Norm von der Ausnahme ununterscheidbar wird“⁴⁰⁴, was jedoch nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für gegenwärtige Strukturen von Bedeutung ist. Der Ausnahmezustand⁴⁰⁵ ist – wie auch schon Benjamin in seinen *Thesen* bemerkt hat – zur Regel geworden.⁴⁰⁶

In seinem Buch „Was von Auschwitz bleibt“ könnte so etwas wie eine Ethik Agambens verortet werden, die eng mit *Zeugenschaft und Zeugnis* verbunden ist. Dabei „beruht die Gültigkeit des Zeugnisses wesentlich auf dem, was ihm fehlt; in seinem Zentrum enthält es etwas, von dem nicht Zeugnis abgelegt werden kann, ein Unbezeugbares [...]“⁴⁰⁷. Diesem Unbezeugbaren begegnet man im Buch in der Person des *Muselmannes*⁴⁰⁸, insbesondere auf den letzten Seiten, wo Agamben den *Muselmännern* in Form von gesammelten Zeugnissen das letzte Wort lässt.⁴⁰⁹ Dabei scheint sich auch eine soteriologische Verbindung anzudeuten, wenn Agamben schreibt, dass der „messianische Rest [...] unrettbar das eschatologische Ganze [überschreitet], er ist das Unrettbare, das die Rettung möglich macht.“⁴¹⁰

In seinem Buch „Die Zeit, die bleibt“ erwähnt Agamben erstaunlicherweise den Begriff *homo sacer* nicht, allerdings kann mittels der Kategorie des *Rests* ein Bezug hergestellt werden. „Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk ist noch ein Teil von ihm, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; und wie die messianische Zeit weder die

⁴⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer*, S. 179.

⁴⁰⁵ Agamben hat auch ein eigenes Buch mit dem Titel „Ausnahmezustand“ geschrieben, das – wie schon der Titel verrät („*Homo sacer II.1*“) – an den ersten Teil anschließt.

⁴⁰⁶ Vgl. BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte (VIII), in: GS Bd. I/2, S. 697.

⁴⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 30.

⁴⁰⁸ Vgl. *Auschwitz* S. 36. Anm.: Der *Muselman* ist gewissermaßen die real gewordene Verkörperung des *homo sacer*, der in einem „Zwischenbereich“ von Leben und Tod zu finden ist. Unter anderem zitiert Agamben hier Aldo Carpi: „Ich erinnere mich, daß sie, während wir die Treppen zum Bad hinuntergingen, mit uns eine Gruppe von Muselmännern hinuntergehen ließen, wie wir sie später nennen sollten – Mumien-Menschen, lebendige Tote; sie ließen sie zusammen mit uns hinuntergehen, nur um sie uns zu zeigen, als wollten sie sagen: Ihr werdet sein wie sie.“

⁴⁰⁹ Vgl. AGAMBEN, Giorgio, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 145ff.

⁴¹⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 69f.

historische Zeit noch die Ewigkeit ist, sondern die Kluft, die sie teilt; so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt.“⁴¹¹

Nicht zuletzt zeigt sich hier auch der *homo sacer* als eine christologische Figur, in welcher die gegensätzlichen Figuren des *homo sacer* und des *Souverän zusammenfallen*⁴¹² und in dem sich auch jene Kraft zeigt, die gerade in ihrer äußersten Schwachheit wirkt, welche möglicherweise an jenem Ort zu finden ist, von dem Paulus schreibt, dass er den *Juden ein empörendes Ärgernis* und den *Heiden eine Torheit* ist (vgl. 1 Kor 1,18-25).⁴¹³ „Der Sohn des Menschen ist gerade in dem Maße der Souverän, der die kosmischen Ordnungen definitiv außer Kraft (*katargein*) setzen kann, in dem er der Gekreuzigte, also der *Homo sacer*, der Gebannte und am Kreuz auf das nackte Leben Reduzierte ist.“⁴¹⁴

⁴¹¹ AGAMBEN, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt, S. 143.

⁴¹² Vgl. APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“, S. 296.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.296.

6 Schluss

„Während ein kluges – oder wie man sagen könnte „befreiendes“ – Vorwort von nichts handeln darf, sich gleichsam darauf beschränken muss, eine Bewegung vorzutäuschen, kann man nur jene Postille oder jenes Nachwort als gelungen bezeichnen, die deutlich machen, dass der Autor seinem Buch absolut nichts hinzuzufügen hat.

Insofern ist die Postille das Paradigma der Endzeit, in der ein verständiger Menschen keinen Gedanken mehr daran verschwendet, wie dem Getanen etwas hinzugefügt werde könnte. Allerdings ist nichts schwieriger als jene Kunst zu sprechen, ohne etwas zu sagen, zu handeln, ohne etwas zu tun – oder wenn man so will, zu „rekapitulieren“, auseinander zu nehmen und das Ganze zu retten.“⁴¹⁵

Nach einer derart intensiven Auseinandersetzung mit einer Thematik scheint es geradezu unmöglich, ein Nachwort zu schreiben, das dem hier geäußerten Anspruch gerecht werden könnte. Es gäbe noch eine Vielzahl an Gedanken, tatsächlich würde man wohl kein Ende finden, würde die Zeit nicht in jedem Sinn drängen und ein wenig fühlt man sich wohl mit dem Engel der Geschichte aus Benjamins neunter These⁴¹⁶ verbunden, der erstarrt auf den stetig wachsenden *Trümmerhaufen* zurückblickt. Es ist ein verzweifelt Versuch, die „zerstörend aus dem Zusammenhang gerissenen Worte“⁴¹⁷ wieder zusammenzufügen. Ein paar abschließende Gedanken sollen dennoch aus dem Kontinuum dieser Arbeit gesprengt, vielleicht sogar rekapituliert werden:

Agamben stellt in seinem Pauluskommentar „Die Zeit, die bleibt“ eine Beziehung zwischen dem Römerbrief und Benjamins *Thesen „Über den Begriff der Geschichte“* her, welche nicht zuletzt auch mit sprachlichen Mitteln verdeutlicht wird.⁴¹⁸

Ein zentrales Anliegen dieser Arbeit war (und ist) es, dem nachzugehen, was unter *Messias* bzw. *Messianisch* zu verstehen ist. Wie sich schon früh gezeigt hat kann von „dem“ Messianischen wohl kaum gesprochen werden, zu vielfältig sind die

⁴¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin, 2003, S. 103.

⁴¹⁶ BENJAMIN, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: GS Bd. I/2, S. 697.

⁴¹⁷ Vgl. BENJAMIN, Walter, Karl Kraus, in: GS II/1, S. 363.

⁴¹⁸ Man denke beispielsweise an den Begriff „Jetztzeit“

Vorstellungen schon allein auf einer „religiös-institutionellen“ Ebene. Dass der Begriff des „Messianischen“ darüber hinaus vielfach Verwendung findet, erleichtert systematische Bestimmungen keineswegs. Andererseits dürfte klar geworden sein, dass derartige Versuche wohl zum Scheitern verurteilt werden. Wurde zu Anfang dieses Nachwortes noch die Unmöglichkeit eines endgültigen Abschlusses beklagt, so ist doch eine wesentliche Erkenntnis der vorliegenden Arbeit, dass das *Messianische* gerade das ist, was sich eindeutigen Zuweisungen entzieht. Dennoch wurde der Versuch unternommen, sich mit Agamben, Paulus und Benjamin dem *Messianischen* zu nähern.

„Wenn ich ein unmittelbares aktuelles Politisches Vermächtnis in den Briefen des Paulus angeben müsste, so glaube ich, daß sein Konzept des Rests nicht fehlen dürfte“,⁴¹⁹ schreibt Agamben. Tatsächlich scheint dem „messianischen Rest“ eine besondere Rolle zuzukommen (wobei diese eben keine als positivistisch-bestimmbare Größe ist): In der messianischen Berufung, die als Widerrufung jeder Berufung mit jeglichen Ansprüchen auf Identität abrechnet⁴²⁰ und im Aphorismus (der „*Teilung der Teilung*“), die mittels eines Rests verhindert, dass jede Identität mit sich selbst zusammenfällt und so binäre Ein- und Ausschlussmechanismen⁴²¹ außer Kraft setzt. Schließlich kommt dem Rest als *soteriologische Maschine* in der messianischen Zeit eine erlösende Bedeutung zu:

„In der Jetztzeit aber, die die einzige reale Zeit ist, gibt es nur den Rest. Er gehört nicht eigentlich zur Eschatologie des Niedergangs noch zu derjenigen der Rettung, sondern ist nach den Worten Benjamins vielmehr jenes Unrettbare, aus dessen Perspektive allein eine Rettung erreichbar ist.“⁴²²

Ein weiterer entscheidender Begriff ist jener der *katargesis*, wie sich gerade hinsichtlich des paulinischen „Gesetzesdiskurses“ und auch besonders an den Ausführungen zum Sabbat, in dem die alltäglichen Gegebenheiten festlich verwandelt und (in nur mehr als einem Sinne) aufgehoben werden.

Mit den hier behandelten Texten Walter Benjamins wurde versucht, die Verbindung, die Agamben zwischen Benjamin und Paulus verortet, herauszuarbeiten und dessen damit

⁴¹⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt*, S. 70.

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 53.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 63.

⁴²² Ebd., S. 69.

einhergehende Kritik an einer „Vereinnahmung“ des *Messianischen* und einem Fortschrittsgedanken darzustellen. Gerade bei Benjamin und dessen Geschichtsphilosophie wird dabei der subversive Charakter des *Messianischen* deutlich, der in einer *messianischen Stillstellung* nicht nur *für die unterdrückte Vergangenheit kämpft*, sondern auch die Vorstellung einer chronologischen, d.h. einer *homogenen und leeren Zeit* durchbricht. Diesbezüglich rechnet Agamben gnadenlos mit (kirchlichen) Machtansprüchen, die sich aus einer paulinischen Exegese begründen lassen wollen, ab. Aus einer theologischen Perspektive kann die Auseinandersetzung Agambens mit dem *Corpus Paulinum* in vielerlei Hinsicht bereichernd sein, besonders auch dessen akribische, sprachwissenschaftliche Annäherung hat sich als sehr lehrreich erwiesen. Aber auch das Bewusstsein eines messianischen Zeitverständnisses, das den Menschen aus einer chronologischen Gefangenschaft befreit, hat wohl kaum an Relevanz verloren. Sich der eigenen messianischen Berufung bewusst zu werden kann so ein Streben nach Besitz hin zu einem Leben des *Gebrauchs* wandeln.

7 Bibliographie

AUGUSTINUS, Bekenntnisse XI, 14, in: BARDENHEWER, O. / SCHERMANN, Th. / WEYMAN, K. (Hg.), Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 18, Kempten, 1914.

AGAMBEN, Giorgio, Die kommende Gemeinschaft, Berlin, 2003.

AGAMBEN, Giorgio, Profanierungen, Frankfurt am Main, 2005.

AGAMBEN, Giorgio, Nacktheiten, Frankfurt am Main, 2010.

AGAMBEN, Giorgio, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main, ⁴2012.

AGAMBEN, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main, ⁵2013.

AGAMBEN, Giorgio, Ausnahmezustand, Frankfurt am Main, ⁶2014.

AGAMBEN, Giorgio, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main, ¹⁰2015.

AGNESE, Barbara / PICHL, Robert (Hg.), Topographien einer Künstlerpersönlichkeit. Neue Annäherungen an das Werk Ingeborg Bachmanns, Würzburg, 2009.

ANGLET, Kurt, Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin, 1995.

APPEL, Kurt, Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias unter Aufnahme einiger Gedanken Giorgio Agambens, in: IKaZ Communio, Jg. 40 (2011), S. 138-144.

APPEL, Kurt, „Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden“. Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer, in: APPEL, Kurt / METZ, Johann Baptist / TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie, FS für Johann Reikerstorfer, Göttingen, 2012, S. 281-301.

BADIOU, Alain, Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich – Berlin, 2009.

BENJAMIN, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band I/2, Frankfurt am Main, 1991, S.691-704.

BENJAMIN, Walter, Anmerkungen zu „Über den Begriff der Geschichte“, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band I/3, Frankfurt am Main, 1991, S. 1223-1266.

BENJAMIN, Walter, Schicksal und Charakter, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band II/1, Frankfurt am Main, 1991, S.171-179.

BENJAMIN, Walter, Karl Kraus, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band II/1, Frankfurt am Main, 1991, S.334-367.

BENJAMIN, Walter, Theologisch-politisches Fragment, in: TIEDEMANN, Rolf / SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band II/1, Frankfurt am Main, 1991, S. 203f.

BENJAMIN, Walter, Das Passagen-Werk· Aufzeichnungen und Materialien, in: TIEDEMANN, Rolf (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Band V/1, Frankfurt am Main, 1982.

BUBER, Martin, Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen, ²1994.

DUBBELS, Elke, Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«, in: WEIDNER, Daniel, Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin, 2010, S. 39-65.

FABRY, Heinz-Josef / SCHOLTISSEK, Klaus, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, in: Die Neue Echter Bibel, DOHMEN, Christoph/SÖDING, Thomas (Hg.), Würzburg, 2002.

FINKELDE, Dominik, Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien, 2007.

GEULEN, Eva, Giorgio Agamben zur Einführung, Hamburg, 2005.

KHATIB, Sami R., „Teleologie ohne Endzweck“. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen, Marburg, 2013.

KRAMER, Sven, Walter Benjamin zur Einführung, Hamburg, 2003.

LEVINSON, Nathan Peter, Der Messias, Stuttgart, 1994.

NOVAKOVITS, David, Das Heilige im profanen Leben. Ein Kommentar zu Giorgio Agambens *Profanierungen*, Universität Wien (Diplomarbeit), 2013.

RISSING, Michaela / RISSING, Thilo, Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung, München, 2009.

SCHMITT, Carl. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, ³1991.

SCHMITT, Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin, ⁹2009.

SCHMITT, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin, ⁵2008.

STEGEMANN, Ekkehard (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart-Berlin-Köln, 1993.

TAUBES, Jacob, Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, Assmann, Jan und Aleida (Hg.), München, 1993.

WEBER, Max (Verf.) / LICHTBLAU, Klaus / WEIß, Johannes (Hg.), Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904-05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Wiesbaden, 2016.

WEIDNER, Daniel (Hg.), Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung, Berlin, 2010.

ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Stuttgart, ²2004.

ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart, ³2005.

8 Abstract

Ausgehend von Giorgio Agambens Buch „Die Zeit, die bleibt – Ein Kommentar zum Römerbrief“ möchte die vorliegende Arbeit die unterschiedlichen „messianischen Motive“ herausarbeiten, mit denen Agamben versucht die „Messianität“ der paulinischen Briefe wiederherzustellen. Der Begriff des Messianischen wird dabei sehr weit gefasst und meint nicht nur eine konkrete, personale Gestalt, sondern eine grundsätzliche, strukturelle Zugangsweise, die sich vor allem auch in einer bestimmten Leseweise von Zeit, Geschichte, Texten, u. a. zeigt. Dem Messianischen wohnt dabei vor allem ein subversives Moment inne; es ist ein „Außer-Kraft-Setzen“ gegenwärtiger Zustände, wobei diese weder eliminiert, noch einfach in ihr Gegenteil verkehrt werden. Es geht insbesondere um ein „Offenhalten“ der Differenz eines Subjekts zu sich selbst, um einen Widerstand dagegen, alles und jeden „restlos“ in vermeintlichen Totalitäten zu determinieren. Ziel der Arbeit ist es, diesen messianischen Kategorien nachzugehen und mit Texten Walter Benjamins (Über den „Begriff der Geschichte“ und „Das Politisch-Theologische Fragment“) in Verbindung zu bringen.

Based on Giorgio Agambens „Die Zeit, die bleibt – Ein Kommentar zum Römerbrief“ the aim of this diploma thesis is to extract the several categories of “the” messianic, as it is approached by Agamben in order to restore the messianity of Pauline epistles. The term “messianic” is therefore seeded widely, as it is not only reduced to a concrete figure but also refers to a certain approach to the “reading” of time, history, texts, et. al. There is also a subversive element in the messianic issue, being an invalidating of present conditions, which are not simply eliminated or inverted. It is a matter of keeping the difference between a subject to itself open, a resistance against being determined in any kind of allness. The goal of the thesis is to follow these messianic categories, especially towards two important works of Walter Benjamin (“Über den Begriff der Geschichte” and „Das Politisch-Theologische Fragment“).