

# Messianische Geschichte: Kairos und Chronos

*Giorgio Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht*

Gregor Taxacher

## *Abstract*

*Der Beitrag versucht im kritischen Gespräch mit G. Agambens Paulusauslegung ein messianisches christliches Zeit- und Geschichts-Verständnis zu skizzieren. Das Christus-Ereignis bedeutet darin die Durchbrechung weltgeschichtlicher Chronologie durch den Kairos des Messias. Kairologische Zeit lässt sich weder heilsgeschichtlich objektivieren zu einer nun theologisch qualifizierten Zeit-Strecke, noch hat sie nur eine subjektive Glaubens-Qualität. Messianische ist die von Glaubenden objektiv ergriffene, ihnen geschenkte Zeit. Sie strukturiert die Erinnerung neu, indem sie aus Vergangenheit im Erzählen antizipierte Erlösung macht. Sie verändert die Gegenwart, indem die Glaubenden subversiv im gegenwärtigen Chronos leben wie in einem schon überwundenen »als ob«.*

## **Düsterer Modephilosoph?**

Ein Star- und Modephilosoph sei er, ein Eklektiker, der Überraschungseffekte durch philosophische Kurz-Schlüsse erreiche – außerdem ein linker Romantiker, dessen Zivilisationskritik in einer gefährlichen Tradition der Ablehnung der Moderne stehe. Auschwitz, Guantanamo und den Wohlfahrtsstaat erkläre er aus den gleichen Ursprüngen. Was man über Giorgio Agamben lesen kann, zeugt von einer gehörigen Skepsis der Fachkollegen – manchmal verrät es auch das Ressentiment der Univeritätsphilosophie gegen jemand, der sich im Denk- und Schreibstil allzu viel künstlerische Freiheit erlaubt.

Tatsächlich ist der jetzt 67-jährige Philosophieprofessor aus Venedig eine schillernde Persönlichkeit. Er war mit den Dichterinnen Elsa Morante und Ingeborg Bachmann befreundet. In Piere Pasolinis »Matthäusevangelium« spielte er den Apostel Philippus. Als philosophischer Autor kam er vergleichsweise spät zu internationaler Beachtung, durch seine Studien unter dem Leittitel »homo sacer«.<sup>1</sup> Die sind zwar bei eingehender Lektüre weit weniger undifferenziert als manche Kritiker meinen. Gerade der gelernte Jurist Agamben verlangt dem Leser einiges ab. Aber tatsächlich legen diese Bücher eine recht düstere Sicht der Geschichte des Abendlandes

1. Die von mir genutzten Bücher von Giorgio Agamben werden im Text nur mit Kürzel, ohne Namen zitiert. Es sind: G. Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt, 2006 (zitiert: Zeit); Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt, 2002 (zitiert: Homo); Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt, 2003 (zitiert: Auschwitz); Profanierungen, Frankfurt, 2005.

nahe: Agamben geht der Entstehung tendenziell totalitärer Macht nach, in deren Gegenüber der Mensch reduziert wird auf das nackte Leben, eine würdelose Vorhandenheit, die mal gepöppelt und gebraucht, mal vernichtet wird. Die Folgen studiert Agamben an Auschwitz, aber auch an der modernen Medizin; die Wurzeln dieser »Biopolitik« findet er sowohl im altrömischen Recht als auch im Christentum, insbesondere in dessen Trinitätsdogmatik<sup>2</sup>.

## Ungeschützte Hermeneutik

Wer dieses Panorama von Agambens Werk kennt, ist verwundert, unter dem Titel »Die Zeit, die bleibt« auf eine Paulus-Auslegung des Philosophen zu stoßen. Agamben legt hier die Ergebnisse mehrerer Seminare vor, die er über den Römerbrief abgehalten hat. Was hat man zu erwarten, wenn ein offensichtlich nicht christlich gläubiger Denker Paulus auslegt? Nichts Ergiebigen für die theologische Exegese? Ekkehard W. Stegemann hat Agambens Paulusbuch sogleich bescheinigt, dass es an der modernen Paulusforschung weit gehend vorbei gehe.<sup>3</sup> Das mag sein. Um den neuesten Stand historisch-kritischer Forschung oder theologischer Diskussion um Paulus zu erfahren, würde ich auch nicht bei Agamben nachschlagen.<sup>4</sup> Was mich an seiner Exegese dagegen fasziniert hat, ist gerade etwas, das der christlichen und fachlichen Auslegung mitunter fehlt: Der Mut, die Gedanken des biblischen Autors wirklich mit den eigenen Gedanken zu konfrontieren, also bohrend und direkt zu fragen, was diese Gedanken meinem heutigen Denken zu denken geben. Vielleicht gelingt diese Konfrontation einem »säkularen« Philosophen sogar leichter als uns Theologen, weil er den Text weder als Offenbarungszeugnis noch in einer langen Auslegungstradition auf bestimmte hundertfach gewendete Probleme (Auferstehung, Naherwartung, Gesetzes- und Gnadenlehre) hin liest. Wenn Agamben Paulus liest – und durchaus sehr eingehend, sehr textgenau – dann fallen ihm dazu Texte von Karl Marx, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin ein, Texte, die sein eigenes Denken prägen. Im Hin und Her zwischen diesen Texten und dem des Paulus ergibt sich ein ungeschütztes Fragen nach dem, was diesen Paulus eigentlich bewegt und was daran den Ausleger heute bewegt, wie es die theologische Literatur selten bietet. Deshalb möchte ich dazu einladen, sich diesem fremden Blick auszusetzen.

## Nachdenken über Geschichte

Ich kann und will in diesem Aufsatz nicht Agambens Paulus-Auslegung insgesamt darstellen und wiederum kommentieren. Vielmehr möchte ich einem, allerdings dem zentralen Gedanken Agambens folgen und seine Fruchtbarkeit für ein daran sich knüpfendes theologisches Weiterdenken prüfen.

2. Sein diesbezügliches, für die Theologie wohl wichtigstes Buch, der Band II,2 des »Homo sacer«-Projekts, soll erst noch in deutscher Übersetzung erscheinen, unter dem Titel »Das Reich und die Herrlichkeit«.
3. In einer Rezension in der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) vom 1. März 2007.
4. Dafür, dass ich selbst nicht ganz ahnungslos mit diesen Fragen umgehe, mag hier der Verweis auf ein kleines Paulus-Buch genügen: G. Taxacher, *Christus bis ans Ende der Welt. Die Mission des Paulus*, Bergisch Gladbach, 2009.

Agamben entwickelt in seinem schmalen Buch, paulinische Texte kommentierend, Überlegungen zu einem messianischen Zeitverständnis, die mir für die christliche Theologie höchst wichtig zu sein scheinen. Den Zusammenhang dieser Überlegungen zu seiner sonstigen Philosophie erläutert Agamben nicht. Er ist aber leicht einzusehen: Agamben ist stark von Walter Benjamins geprägt. Der sieht bekanntlich in seinen Thesen »Über den Begriff der Geschichte«<sup>5</sup> den Fortschritt als einen katastrophischen Prozess, der seine Opfer hinter sich aufhäuft und vergisst. Aufgabe der geschichtlichen Erinnerung ist es, diese Vergessenheit aufzuheben in einem Sprung in die Hoffnung der Unterlegenen hinein, »um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprennen.«<sup>6</sup> Das ist für Benjamin eine antizipierende, messianische Aufgabe, denn: »erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.«<sup>7</sup>

Wenn Agamben, wie angedeutet, die Geschichte des Abendlandes weitgehend als ein totalitäres Verhängnis sieht, dann bedeutet sein Sprung zurück in die Texte des Paulus tatsächlich einen solchen Erlösung antizipierenden Akt im Sinne Benjamins. So nennt Agamben denn auch das »vordringlichste Ziel dieses Seminars (), die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen.« (Zeit, 11) Der Begriff messianischer Zeit steht deshalb im Mittelpunkt seiner Auslegung. Ich möchte diesem Begriff in diesem Aufsatz nachgehen, dabei aber gleichzeitig fragen, was dieser Begriff für einen theologischen Umgang mit Geschichte beiträgt. Ich möchte damit gewissermaßen den fremden Blick Agambens in die theologische Diskussion »heimholen« – deshalb mein etwas komplizierter Untertitel: »Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht.«

Diese Zielsetzung bringt es mit sich, dass ich Agambens Gedanken nicht nur skizziere, sondern sogleich auch kommentiere und an einigen Stellen theologisch weiterzuführen suche. Ich habe mich bemüht, in der Darstellung jeweils deutlich zu machen, wo Agamben spricht und wo ich auf ihn reagiere. Dieser Aufsatz will die Agamben-Lektüre nicht ersetzen, er will neugierig machen und zum eigenen Weiterdenken anregen. Er ist vorläufig, offen und experimentell gemeint.

## Was ist messianische Zeit?

Agambens Auslegung des Zeitverständnisses bei Paulus setzt an bei dessen Bestimmung der Gegenwart bzw. umgekehrt: bei der Beobachtung, dass Paulus' Theologie mit der theologischen Qualifikation seiner Gegenwart einsetzt und ganz an ihr hängt. Paulus sieht seine Gegenwart bestimmt von dem Ereignis des gekommenen Messias. Deshalb ist für Paulus die unmittelbare Gegenwart – und nicht die Vergangenheit, aber auch nicht die Zukunft – die alles entscheidende Zeit. »Der Apostel spricht ausgehend von der Ankunft des Messias. An diesem Punkt muss die Prophezeiung schweigen: Die Ankunft ist jetzt, wirklich vollbracht [...] 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

5. Leicht nachzulesen in der Ausgabe: *W. Benjamin*, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, Frankfurt, 1977, 251–261.

6. A. a. O., 260.

7. A. a. O., 252.

Ankunft des Messias: *ho nyn kairos*, die ›Jetztzeit‹; daher ist Paulus ein Apostel und nicht ein Prophet.« (Zeit, 75)

Die Jetztzeit ist also nicht ein quantitativ bestimmbarer Moment rund um die eigentlich ja ausdehnungslose Gegenwart, sondern sie ist qualifizierte Zeit, bestimmt durch das messianische Ereignis. Damit unterbricht dieses Jetzt den gleichgültigen Fluss der Zeit. Kairos ist eine andere »Art« von Zeit als Chronos, die »profane Zeit« (Zeit, 76). Diese Zeit der Welt, des alten Äon, endet mit der Ankunft des Messias bzw. mit seiner eigentlichen Einsetzung, die für Paulus Ostern bedeutet. Damit wird die Scheidung von Chronos und Kairos zu einer Scheidung der Geschichte. Chronos läuft »von der Schöpfung bis zum messianischen Ereignis« (Auferstehung) (Zeit, 77), mit diesem wird der Kairos eröffnet, den der Apostel in seiner Verkündigung ausnutzen und ansagen soll. Dieser Kairos, die messianische Zeit, »dauert bis zur *parousia*, bis zur vollständigen Anwesenheit des Messias« (Zeit, 77), mit der die End-Zeit beginnt, anders gesagt: mit der die Zeit überhaupt endet.

Bis zu diesem Punkt von Agambens Paulus-Auslegung könnte es so aussehen, als lese Agamben Paulus im Sinne eines einfachen »heilsgeschichtlichen« Schemas, in dem Chronos, Kairos und Eschaton sozusagen die drei weltgeschichtlichen Epochen bilden. Dann wären aber doch wieder nur aneinander fügbare Zeitstrecken unterschieden. Die qualitative Unterscheidung von Zeiten fiel zurück in eine quantitative. Wenn Kairos auch nur ein Stück datierbarer Geschichtszeit ist, dann wird er der einen linearen Zeit eingeordnet – Chronos hätte doch gesiegt.

Agamben will jedoch Paulus so nicht verstanden wissen. Dass wir den Kairos der messianischen Zeit in dieser Weise dem Chronos einordnen, liegt für Agamben letztlich daran, dass wir uns Zeit stets räumlich vorstellen, als Zeitstrahl. Agamben verdeutlicht dies in einem Exkurs anhand der Zeitphänomenologie des Linguisten Gustave Guillaume. Ihm zufolge stellt sich der Mensch Zeit räumlich vor, weil er Zeit zwar erfährt, aber nicht anschauen kann. (Vgl. Zeit, 78 f.) In der Analyse der Sprache heißt das für Guillaume, dass wir Zeit objektivieren, sie beschreiben, erzählen in der Weise, dass wir die Zeit-Erfahrung in Raum-Vorstellungen übersetzen. So sprechen wir stets von »Zeiträumen«. In dieser objektivierten, erzählten Zeit ist die eigentliche, die ursprüngliche Zeiterfahrung nur noch versteckt anwesend als die Zeit, die wir zu der sprachlichen Äußerung brauchen. Guillaume nennt dies die »operative Zeit«. Sie ist sozusagen untergründig in der objektivierten Zeit eingelagert, als die im Vorgang dieses Objektivierens verbrauchte Zeit.

Agamben überträgt dieses Konzept der operativen Zeit nun auf den Begriff der messianischen Zeit. Die messianische Zeit ist die unmittelbare Zeit-Erfahrung des Paulus. Indem Paulus diese verkündend objektiviert, also vom messianischen Ereignis erzählt und dessen Konsequenzen auslotet, versteckt auch Paulus die eigentliche messianische Zeit gewissermaßen in seiner eigenen räumlichen und deshalb chronoshaften Objektivierung des messianischen Jetzt. Versteckt anwesend ist der messianische Kairos in dieser Objektivierung wiederum als operative Zeit, nämlich als die, welche der Apostel braucht, um seine Verkündigung zu vollenden. An deren Ende erwartet Paulus mit dem Ende des Kairos das Ende der Zeit. Das aber ist für Agamben die objektivierte Vor-Stellung der versteckt in dem Vorgang der Verkündigung anwesenden messianischen Zeit: Diese ist damit »die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu Ende zu gehen« (Zeit 81).

In dieser Übertragung ergibt sich zunächst allgemein, phänomenologisch: Meine Zeit ist die Zeit, die ich (er-)lebe. Chronos ist die Zeit, die ich beschreibe. Das heißt:

Ich beschreibe die Zeit, die ich lebe. Kairos ist in dieser Beschreibungs-Zeit nur noch versteckt anwesend: Ich lebe, während ich beschreibe.

Angewendet auf das Besondere der messianischen Zeit heißt dies: »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 Zeit, die wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben.« (Zeit 81) Wenn Paulus objektivierend ausführt, die messianische Zeit dauere von Ostern bis zur Wiederkunft Christi, dann versteckt sich darin die Erfahrung seiner Gegenwart, als der Zeit, die ihm bleibt, den Messias zu ergreifen. *Kairos* ist »nichts anderes als ein ergriffener *chronos*.« (Zeit 82)

Die messianische Zeit ereignet sich, wo wir aus der Objektivierung des Chronologischen, aus der Zuschauer-Rolle herausgerissen die Jetztzeit als messianische Gelegenheit ergreifen.

Soweit zunächst der Gedankengang Agambens. Im Theologen steigt möglicher Weise die Frage auf, ob Agamben der existenzialen Paulus-Interpretation eines Rudolf Bultmann nicht recht nahe komme. Denn auch für diese war die paulinische Verkündigung eine objektivierende Aussageweise, deren unter »Mythologie« versteckter Kern darin besteht, uns in unsere je eigene Gegenwart als den zu ergreifenden Augenblick der Offenbarung Gottes zu stellen. Der Kairos wäre ein rein innerliches Ereignis in einem äußerlich unverändert weitergehenden Chronos. Müsste ich Agamben so verstehen, so würde er m. E. wie auch Bultmann dem Messianischen bei Paulus nicht gerecht. Es droht dann nämlich eine intra-subjektive Kategorie zu werden. Um der Gefahr des heilsgeschichtlichen Schemas, also der Einordnung des Kairos in einen datierbaren geschichtlichen Ablaufplan zu entgehen, hätte man den Kairos mit jeder beliebigen Gegenwart in deren besonderer existenzieller Qualität gleich gesetzt und nun die Zeit – und die Geschichte – ansonsten wieder sich selbst überlassen. Chronos hätte abermals gesiegt.

Die Frage ist doch, ob Agamben bei Paulus nur ein Verhältnis von Chronos und Kairos antrifft, das sich einfach verallgemeinern lässt zu dem Verhältnis zweier Dimensionen in unserer Zeit-Erfahrung oder ob er von der allgemeinen Analyse her das Besondere des einmaligen, nämlich messianischen Kairos bei Paulus herausarbeiten möchte. Es gibt Aussagen bei Agamben, die in die erste, letztlich banale Richtung weisen. So kann Agamben etwa seine Definition der messianischen Zeit auch so präzisieren: Sie sei »die Zeit, die wir benötigen, um unsere Zeitdarstellung zu beenden, zu vollenden.« (Zeit 81). Das ließe sich dann stets sagen und wäre von Paulus nur ab-gelöst.

Aber wir müssen wohl tiefer schürfen. Agambens Analyse des Chronos liegt eher als auf der Linie Bultmanns bei Emmanuel Levinas und dessen Kritik der Synchronie. Synchronie bezeichnet bei Levinas jenes Zeitbewusstsein, durch das sich das Ich als kontinuierlich selbst fest-stellt. Die Zeit ist die Zeit, über die das Subjekt verfügt, und an dieser Verfügung hängt seine Identität mit sich selbst.<sup>8</sup>

Von diesem Zeitbegriff her wird dann auch die Vorstellung von Geschichte ent-

8. Das hat tatsächlich auch Agamben bemerkt: Zeit wird – so schreibt er an anderer Stelle – in der Bewusstseinsphilosophie, insbesondere bei Immanuel Kant, zur »ursprünglichen Struktur der Subjektivität« (Agamben, *Auschwitz*, 94).

wickelt. Unser Geschichtsbewusstsein entspringt also einer Objektivierung dieser ursprünglichen Selbst-Fest-Stellung des Ich. Die Zeit-Mächtigkeit des Subjekts wird in der Anschauung der Weltgeschichte sozusagen universalisiert. Wir verfügen in dieser Objektivierung scheinbar über »alle Zeit der Welt«, wie man redensartlich sagt. Chronos ist dann der Zeit-Raum des sich universalisierenden Subjekts, wie wir es in der idealistischen Geschichtsphilosophie Hegels finden: Die Weltgeschichte ist das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Subjekts. In dieser Objektivierung der Ich- zur Geschichts-Zeit droht sich aber das Ich auch nach Agambens Analyse gleichzeitig schon zu verlieren: »deshalb zerbröckelt der fragile Text des Bewusstseins unaufhörlich und löscht sich wieder aus, legt die Kluft, auf dem er errichtet ist, offen an den Tag: die in jeder Subjektivierung konstitutiv enthaltene Entsubjektivierung.« (Auschwitz, 107) Denn in diesem »objektiven Gang der Geschichte« geht dann jede individuelle, jede gegenläufige, jede unterschwellige Zeiterfahrung verloren, sie wird niedergewalzt, untergepflügt. Weltgeschichtliche Chronologie ist ein imperiales Projekt. Chronos ist der Gott derer, die die Zeit haben, die sie besitzen. Wer sie nicht besitzt, wird – wie bei Hegel ganz Afrika – als »geschichtslos« erklärt.<sup>9</sup>

In Levinas' Kritik an dieser idealistischen Geschichtsphilosophie (die Agamben nicht heranzieht) entspringt diesem Ansatz bei der Subjektivität und der aus ihr folgenden Entsubjektivierung das abendländische Geschichtsbild: Die Totalität einer objektivierbaren Zeit entspringt der Vorstellung des sich in seiner Kontinuität feststellenden Subjekts. Es pocht auf eine entsprechende objektive Kontinuität der Weltgeschichte sozusagen als seiner großen Subjektivität. Levinas stellt dieser Subjekt- und Bewusstseins-Zeit und der aus ihr konstruierten Chronologie nun jene ursprünglichere Zeiterfahrung gegenüber, die in der passiven, dem Subjekt geschehenden Zeit gründet.<sup>10</sup> Während sich die Zeit-Synchronisation im Bewusstsein vollzieht, kommt die primäre Zeiterfahrung gerade aus der Sinnlichkeit: Im Altern ebenso wie in der Berührung durch den Anderen erleben wir Zeit-Verlust und Zeit-Geschenk. Zeit ist hier nicht ein zwar begrenzter, aber verfügbarer Zeit-Raum, sondern ist ein als Unverfügbares zu Ergreifendes. Zeit »haben« kann man so gesehen nur, indem man sich in die Zeit gibt – in der Übernahme von Verantwortung, im Zeit-Geben. Die Zeit des Anderen, die gegebene Zeit ist damit primärer als die Ich-Zeit.

Aber warum dieser Exkurs? Mir kommt es so vor, als ließe sich von Levinas' Begriff nicht-synchronisierbarer Zeit her tiefer verstehen, warum Agamben den paulinischen Kairos in dessen heilsgeschichtlicher Objektivierung versteckt sieht wie eine operative in einer erzählten Zeit. Die messianische Zeit ist dann nicht einfach nur die Zeit, die zur Verkündigung noch bleibt, sondern sie ist die ganz andersartige Zeit, die uns gegeben wird, wenn wir dem Messias begegnen und in dieser Begegnung unsere Zeit ihm geben, sie einsetzen. Ist vielleicht deshalb bei Paulus die messianische, insbesondere seine apostolische Existenz als Kreuzes-Existenz und als Leben der Liebe (*agape*) beschrieben, ohne die der Glaube auch nichts sei (1 Kor 13)?

Die Linie sei nur angedeutet, Agamben zieht sie ausdrücklich nicht. Um zu prüfen, wie weit wir mit seiner Auslegung paulinischen Zeitverständnisses kommen, müssen

9. Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt, 1970 (Werk-Ausgabe Bd. 12) 120.129.

10. Vgl. dazu die gute Zusammenfassung bei J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn, 2005; 57–69.

wir die Perspektive noch weiten. Dass Agamben Chronos und Kairos nicht nur intrasubjektiv konfrontiert, zeigt sich darin, dass er die »apokalyptische« Dimension des Messianischen durchaus bemerkt. Wie verhält sie sich zu Chronos, Kairos und Geschichte?

### Messianische, nicht apokalyptische Zeit?

Agamben meint, hier einen Gegensatz aufmachen zu müssen: »die Apokalypse, die das Ende der Zeit betrachtet, ist das gefährlichste Mißverständnis der messianischen Verkündigung.« (Zeit, 75) Denn die Apokalypse sieht für Agamben auf das absolute Ende voraus und beschreibt es. »Die Zeit hingegen, die der Apostel erlebt, ist nicht das eschaton, ist nicht das Ende der Zeit.« (a. a. O.). Apokalyptik bezieht sich laut Agamben also auf »das Ende der Zeit«, die messianische Theologie des Paulus jedoch auf »die Zeit des Endes«, auf »die Zeit, die zusammengedrängt ist und zu enden beginnt« (a. a. O.).

Agamben ist hier der theologisch-exegetischen Tradition nur allzu nah, sah die doch meist im Apokalyptischen eine schlechte, mythische, vergegenständlichende Eschatologie (so von Rudolf Bultmann bis Karl Rahner). Der Apokalyptiker starrt auf das Ende selbst, das er wie einen Prospekt der letzten Zukunft schildern möchte. Die christliche Eschatologie dagegen qualifiziert mit ihrer Rede vom Letzten, vom Ende die Gegenwart, also unsere Zeit, die uns bleibt.

Lassen wir hier dahingestellt, ob diese Gegenüberstellung den tatsächlichen Apokalyptikern gerecht wird. (Ich bin überzeugt, sie wird es nicht.) Aber schon beim näheren Hinsehen auf die paulinische Zeitbestimmung wird deutlich, dass Agamben hier unzulässig vereinfacht. Denn der Apokalyptiker ist dem messianischen Apostel nicht einfach voraus – schon auf das absolute Ende bezogen –, sondern bleibt in anderer Hinsicht auch hinter ihm zurück. Agamben hat ja seine Paulusauslegung selbst mit der Bestimmung der Gegenwart begonnen als der Zeit, in der der Messias schon gekommen ist. Der Kairos ist schon eröffnet, er bestimmt die Gegenwart als die Zeit, die noch bleibt. Was Agamben als das Jetzt des messianischen Apostels bezeichnet, hat der Apokalyptiker gerade noch nicht erreicht. Der Apokalyptiker – jedenfalls der jüdische – schaut als Visionär das Ende als Zukunft. In diese Zukunft ist auch die messianische Zeit eingeschlossen, die dann auf das letzte Ende drängt. Der Apostel des Messias weiß sich gewissermaßen schon selbst in dieses Drama gestellt, das der Apokalyptiker erst erwartet. Der Apokalyptiker ist derjenige, der den Messias nur voraus und nicht schon im Rücken hat. Paulus bietet in diesem Sinne also »realisierte Apokalyptik«. Erst in ihrer Realisierung kippt sie dann gewissermaßen um, weil sie eben nicht mehr Apokalyptik ist, sondern eine Theologie des Lebens *in* der letzten Zeit, die noch bleibt. Das ist schon in Jesu Predigt vom Reich Gottes so und genauso behandeln auch die ersten Christen das apokalyptische Material: Sie setzen es in den Modus messianischer Gegenwart. Sie sind damit aber seine Erben.

Erst gegen Ende der neutestamentlichen Zeit, wenn die Zeit, die noch bleibt, sich dehnt, wird die Frage der Zukunft auch wieder direkt apokalyptisch gestellt. Denn nun wird das Ende der Zeit, von dem auch Paulus spricht, nicht mehr als unmittelbare Konsequenz der messianischen Gegenwart erlebt, sondern wieder zur problematischen Zukunft. Wieder steht der messianische Glaube an einem Punkt, wo

Chronos über Kairos zu triumphieren droht. Insofern also auch der messianische Kairos den alten Chronos nicht einfach aufhebt, müssen auch die Jesus-Messianer wieder Apokalyptiker werden, wie die neutestamentlichen Texte bis hin zum letzten Buch, der »Geheimen Offenbarung«, belegen.

Dass der frühchristliche Messianismus sich nicht einfach gegen die Apokalyptik stellt, sondern sie als schon begonnene Endzeit sozusagen im Rücken seiner eigenen theologischen Gegenwartsbestimmung hat, bedeutet nicht nur eine exegetisch-historische Richtigestellung. In unserem Zusammenhang der Frage nach der Qualität messianischer Zeit weist dieser Befund darauf hin, dass der Kairos die Zusammenhänge der Geschichte nicht einfach irrelevant werden lässt. Die paulinische Verkündigung des Kairos, den die Auferstehung Jesu offenbar gemacht habe, bezieht sich auf Zukunfts-Verheißungen der Vergangenheit. Die Unterbrechung des Chronos, das Ende des alten Äons: Diese Ansage proklamiert eine Gegenwart, die aus dem Fluss der Zeit hinaus führt, aber sie will damit Geschichte verändern und nicht vergleichültigen. Die Geschichte wird – katastrophisch, aber am Ende wendend – ihre scheinbare Konstanz verlieren, sagten die Apokalyptiker. Wir brechen auf in diesem Bruch, sagt Paulus.

## Geschichte und Erlösung

Halten wir fest, was wir teilweise Agamben korrigierend, aber doch mit ihm zur messianischen Zeit gelernt haben: Sie ist die Gegenwart »nach« oder »ab« der Begegnung mit dem Messias und sie ist so die letzte Zeit, die noch bleibt, auf ihn zu reagieren. Sie ist selbst noch nicht das Ende, aber sie ist auch kein objektivierbares Stück Weltgeschichte zwischen Messias und Ende, sondern sie versteckt sich in solcher Objektivierung jeweils als die den messianisch Glaubenden zu ergreifen aufgegebene Zeit, als die ihnen geschenkte, gelassene Zeit. Sie ist deshalb keine nur intra-subjektive, immer gleiche existenzielle Gegenwart, denn sie ist ja von außen angestoßen, durch ein nicht in der Innerlichkeit produziertes Ereignis. Sie ist aber auch keine datierbare Zeitstrecke der immer gleich-gültigen äußeren Chronologie, denn diese hat von sich aus – was immer Dramatisches und vielleicht gar »Messianisches« in ihr geschehen mag – keine Kairos-Qualität, bleibt sie doch stets die Zeit, der wir zuschauen.

Dass wir so weit mit Agamben gehen können, zeigt eine Definition, in der er diese doppelte Abgrenzung genau einholt: »Das Messianische ist bei Paulus kein drittes Zeitalter zwischen den zwei Zeiten, es ist vielmehr eine Zäsur, die die Teilung der Zeiten selbst teilt« (Zeit, 88). Der messianische Kairos teilt also nicht einfach die Chronos-Zeit – dann wäre er selbst auf ihr eintragbar –, sondern er durchbricht unsere chronologische (Ein-)Teilung der Zeit(en) selbst.

Das heißt zunächst, dass sich die messianische Zeit nicht nochmals chronologisch in eine Art Fahrplan der Heilsgeschichte einfügen lässt.

Aber positiv bedeutet das: »jeder kairos ist unmittelbar zu Gott« (Zeit, 90). Das ist genau, was sich von keinem Stück der objektivierten Chronologie der Weltgeschichte sagen lässt. Agamben formuliert hier eindeutig theologisch. Wie kann diese seine Definition theologisch weiter gedeutet werden?

Ich mache einen Versuch: Vom Kairos gilt in viel größerem Maße, was Leopold von Ranke von der Geschichte sagte, dass sie unmittelbar zu Gott ist. Kairos ist, in

der Terminologie Karl Barths gesprochen, unsere Zeit »concretissime«<sup>11</sup>, d. h. sie nimmt eine Konkretheit an, die wir in jeder Objektivierung zur erzählbaren Zeit eigentlich verdrängen. Der Kairos wäre so geradezu das Wirkliche der Geschichte, das, was sich niemals historisch erfassen lässt, das, was nicht in unserer empirischen Synthesis zum anschaulichen Ablauf erfasst wird, sondern eben nur im Kairos des Erfassens selbst. Das ist gerade, was Geschichte »objektiv« ist, was das Subjekt jedoch nicht synthetisieren kann. In Agambens Terminologie: Kairos ist »operative Zeit«, insofern wir vor Gott handeln, es ist die »Zeit, die uns bleibt«, vor Gott zu handeln.

Aber auch diese Definition auf einer neuen Ebene muss abgesichert werden gegen ihr Missverständnis im Sinne einer »existenzialen Interpretation«. Denn diese »Zeit concretesime« ist nicht einfach die existenzielle, andere, »innere« Seite, die gewissermaßen mit aller Chronologie mitläuft. Deshalb qualifiziert die messianische Zeit wirklich Geschichte, während die existenziale Interpretation des Kairos Geschichte insgesamt zur falschen oder irrelevanten Objektivierung erklärt und nur die je eigene Geschichtlichkeit festhalten möchte.

Dass Agambens Verständnis des Kairos tatsächlich Geschichte qualifiziert, zeigt sein Eingehen auf den paulinischen Terminus von der »Fülle der Zeiten«, dem »pleroma der kairoi« (Zeit, 90). Warum kann man vom Kairos im Plural sprechen? Gibt es also doch eine Art Synthesis der vielen Zeiten zu der einen messianischen Zeit?

Zunächst sei wiederum negativ bestimmt: »Das Verhältnis jedes einzelnen Augenblicks zum Messias« (eine Formulierung, in der Agamben meine theologische Interpretation des Kairos als Geschichte concretissime vor Gott bestätigt!) ist »nicht das Endergebnis eines Prozesses« (A. a. O.). Es ist also nicht so, das die Vorgeschichte des Messias gewissermaßen, wenn sie nur endlich hoch genug aufgeladen ist mit messianischer Verheißung, Erwartung oder gar Verwirklichung, schließlich in messianische Zeit umschlägt, in ihr kulminiert. Es ist nicht so, als ob eine noch so dialektisch gedachte Fortschrittlinie schließlich ihr Pleroma, ihre Vollendung findet. Und doch stellt der messianische Kairos eine neue Art von Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit her, ist also nicht reiner monadischer Augenblick. Im Blick auf den paulinischen und den weiteren neutestamentlichen exegetischen Umgang mit biblischer »Heilsgeschichte« spricht Agamben hier von einer »typologischen Beziehung« (Zeit, 91): »Die Erinnerung erscheint hier als eine Propädeutik und eine Antizipation der Rettung.« (A. a. O.) Agamben kann dies auch als »Rekapitulation« bezeichnen. Dafür zieht er die deutero-paulinische Verwendung von »anakephalaiosis« in Eph 1,10 heran. Diese exegetische Unbekümmertheit ist sachlich unerheblich, weil Agamben inhaltlich, bei dem, was »Rekapitulation« meint, auf das Modell der »typologischen« Schrift-Auslegung in den echten Paulusbriefen blickt.

In dieser Hinwendung zur biblischen Geschichte auch mitten im messianischen Kairos bei Paulus entdeckt Agamben einen der üblichen Historik damals wie heute entgegengerichteten Umgang mit Geschichte. Das apostolische Bewusstsein ist also nicht so trunken von der ihm geoffenbarten messianischen Gegenwart, dass es dieser Rekapitulation des eigenen Herkommens nicht mehr bedürfte. Im Gegenteil ist es

11. Vgl. zu dieser ursprünglich auf den Offenbarungsbegriff bezogenen Terminologie etwa: K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1* (Die Lehre vom Wort Gottes), Zürich, 1932, 141–148, dazu: G. Taxacher, *Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine systematische Befragung Karl Barths*, Würzburg, 1994, 211–217.

Paulus ein Anliegen, seine Zeitansage in der Schrift wieder zu finden. Aber vom Kairos her rekapituliert wird eben auch die Erinnerung dem Chronos entwunden, in dessen Zeitstrahl gebannt Geschichte erst Vergangenheit ist. Die von Paulus erinnerte Geschichte ist keine für einen Schriftbeweis herangezogene »Chronik«. Sie praktiziert vielmehr eine messianische Art der Erinnerung, die auch im Gegensatz zur Erinnerung des Chronos steht.

Die Erinnerung nach Art der Chronik hat Agamben schon zuvor und an anderer Stelle charakterisiert: »Trotz der Anstrengung von Historikern, Schriftgelehrten und Archivaren aller Art ist die Menge dessen, was in der Geschichte der Gesellschaft und der Individuen endgültig verloren geht, unendlich größer als das, was in den Archiven der Erinnerung bewahrt werden kann. In jedem Augenblick übertrifft das Maß des Vergessens und der Zerstörung, der ontologische Verbrauch, den wir in uns tragen, die Barmherzigkeit unserer Erinnerung und unseres Bewusstseins bei weitem.« (Zeit, 51) Gerade mit unserem historischen Bewusstsein, das Zeiten zu erfassen und zu überbrücken vermag, erfassen wir Geschichte also als das, was Wirklichkeit unrettbar von der Zukunft in die Vergangenheit schaufelt. So hebt Erinnerung nur hervor, »was im kollektiven wie im einzelnen Leben jeden Augenblick vergessen wird, () die unbestimmte Masse dessen, was davon unwiederbringlich verloren geht«. Die Kehrseite dieser Erinnerung ist »die ontologische Vergeudung, die wir in uns selbst haben«. (Profanierungen, 29)

In der messianischen Erinnerung, wie sie konkret Paulus' Umgang mit dem »Alten Testament« praktiziert, »eignen sich die Menschen in der ›Ökonomie der Fülle der Zeiten: ihre eigene Geschichte an, und das, was einst den Juden geschehen ist, wird als Figur und Wirklichkeit der messianischen Gemeinschaft anerkannt.« (Zeit, 91 f.) Von seinem Kairos aus also greift messianisches Bewusstsein auch auf Chronos zurück, ihn gewissermaßen zu seinem Kairos aufweckend. Nur so lässt sich der messianische Zeitbegriff mit einem theologischen Begriff von Geschichte vermitteln, ja er ermöglicht ihn erst.

Dies ist die Spitze des Geschichts-Begriffs in Agambens Paulus-Auslegung. Um zu begreifen, was mit ihm auch theologisch gewonnen ist, möchte ich an dieser Stelle eine Terminologie einführen, die sich bei Agamben nicht findet, aber mit seinem Ansatz m. E. bestens zusammen stimmt: Ich möchte vom »Symbolon« der Geschichte gegenüber ihrem »Concretissimum« sprechen. »Symbolon« ist von der Wortgeschichte her das, worin getrennte Einzelstücke sich zusammen halten lassen – und es ist Bezeichnung für das Bekenntnis, also gewissermaßen die »Objektivierbarkeit« des Glaubens. Indem Geschichte in bestimmten Topoi auf ihre messianische Verheißung hin transparent wird, lässt sie sich »symbolisch« erzählen. Dabei muss bewusst bleiben, dass diese Erzählung leicht missverstanden werden oder sogar zurückfallen kann in ein quasi-chronologisches Synthetisieren verschiedener Ereignisse zu einer linearen Zeitfolge. Messianische Erinnerung in Form »symbolischer« Rekapitulation von Geschichte kann leicht verfestigt werden zu einem heilsgeschichtlichen Schematismus, d. h. einer erzählbaren Folge von Ereignissen, hinter denen ein göttlicher Plan steht. »In Wirklichkeit«, also »Concretissime« lässt sich auch »Heilsgeschichte« nicht erzählen. Das darf im Erinnern nicht vergessen werden. Aber in der messianischen Erinnerung wird die Erlösung ihrer Kairoi sozusagen rückblickend antizipiert.

Dass Agambens Paulus-Deutung durchaus in diese Richtung denkt, lässt sich an einem geradezu geschichtstheologischen Satz ablesen, den Agamben an dieser Stelle

wagt: Die messianische Erinnerung sei »selbstverständlich nicht Nostalgie oder Anhänglichkeit: Im Gegenteil ist die Rekapitulation der Vergangenheit auch ein summarisches Urteil, das über sie gesprochen wird.« (Zeit, 92) Das klingt gefährlich ähnlich wie eine idealistische »Weltgeschichte als Weltgericht«. Aber hier ist eben nicht die Chronologie der Weltgeschichte selbst die Richterin, sondern es ist das messianisch Neue, von dem her »über sie« gesprochen wird.

Agamben verdeutlicht das in einem seiner typischen, scheinbar sehr weit hergeholt-Exkurse, in diesem Fall zur Geschichte des Reims. Ich kann diesen Gedanken-gang hier nicht ausführlich wiedergeben, interpretiere ihn jedoch theologisch so: Das messianische Bewusstsein, wie es bei Paulus von seiner Christus-Offenbarung aus die heiligen Schriften einer Relecture unterzieht, also »exegetisch« wird, will sich sehr wohl »einen Reim« auf die Geschichte machen. Das kann aber nicht durch eine universalhistorische Synthesis geschehen, wie sie dem Chronos-Bewusstsein entspricht, sondern indem der Theologe, ansetzend an »typologischen Beziehungen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem ... die chronologische in messianische Zeit verwandelt.« (Zeit 96)

Wie dies geschehen könnte, hat Agamben auch an anderer Stelle eher angedeutet als ausgeführt, stets in großer Nähe zu Walter Benjamins messianischem Geschichtsbegriff. Die Verwandlung von chronologischer in messianische Zeit kann etwa geschehen, indem die Umwertung der Werte – die das Messianische ja laut Paulus mit sich bringt<sup>12</sup> – auf die Rekapitulation von Geschichte angewandt wird. Geschichte mit den Maßstäben der messianischen Zeit zu rekapitulieren, ist ein revolutionärer Vorgang – also auch ein politischer. Schließlich steht die herrschende Chronologie im Dienst der Herrschenden, ist Ausdruck ihrer Geschichtspolitik, die Erinnerung auf die herrschenden Verhältnisse hin ordnet. Messianische Rekapitulation von Geschichte rebelliert dagegen, indem sie auch dem Gescheiterten in der Vergangenheit im Lichte der Erlösung seine Würde zurückgibt. »Die Vorstellung, das Reich sei in der profanen Zeit in zwielfichtigen und verzerrten Formen gegenwärtig, die Elemente des Endzustandes versteckten sich ausgerechnet in dem, was heute schändlich und lächerlich erscheint, kurz, die Schande habe insgeheim mit der Glorie zu tun, ist ein tiefes messianisches Thema.« (Profanierungen, 28)

Doch mag das Verhältnis von Kairos-Verkündigung und Geschichtstheologie damit zwar moralisch und politisch empfohlen, aber noch nicht theoretisch geklärt sein. Agamben ist sich der problematischen Nähe zu Hegel durchaus bewusst und thematisiert sie auch. Das geschieht angesichts des dialektischen Umgangs von Paulus mit dem Gesetzes-Begriff, in dem er – vermittelt durch Luthers Antithese von Gesetz und Evangelium – zu Recht einen theologischen Ursprung der hegel'schen Dialektik vermutet. Aber bei Hegel wird die messianische Belichtung der Geschichte nun gerade in Chronos-Bewusstsein zurück übersetzt: »Hegel denkt das Pleroma nicht als die Beziehung, die jeder einzelne Augenblick mit dem Messias unterhält, sondern als Ergebnis eines Gesamtprozesses.« (Zeit, 114) Dagegen »ist das Messianische – die Unverfügbarkeit des ›Jetzt‹ – genau die Leerstelle, durch die man die Zeit ergreifen und unsere Zeitvorstellung vollenden und enden lassen kann.« (A. a. O.) Mit ihr kann man dann auch das Bedürfnis überwinden, von der messianischen Wahrheit her noch einmal die Geschichte zu synthetisieren, ein Bedürfnis, das bei

12. Vgl. 1 Kor 1,18 – 29 zu Weisheit, Kraft, groß und klein, was etwas ist und was nichts ist, was stark und was schwach ist!

Hegel im Dienst des (neuzeitlichen) Subjektes steht, sich des Ganzen der Geschichte als der eigenen Vor-Geschichte zu bemächtigen. So ist bei Hegel der messianische Kairos letztlich die Gegenwart, in der diese Synthesis gelingt – und nicht etwa das Kommen des Messias, welches uns solcher Schein-Mächtigkeit enthebt. Überspitzt formuliert ist Hegels Geschichtsphilosophie der trickreiche Versuch, vom Standpunkt der Welt aus 1 Kor 1,25 dialektisch so zum Programm der Weltgeschichte zu machen, dass am Ende Gottes Kraft und Weisheit doch noch als Kraft und Weisheit der Welt erscheint, und nicht als deren Unterbrechung. Hegels Geschichtsphilosophie verwandelt den Gehalt der kairologischen Geschichts-Rekapitulation in Chronik. Aber warum soll Chronos so trickreich siegen? Etwa weil damit verdrängt werden kann, dass die Wahrheit des Kairos nicht in der Chronologie – auch nicht einer Chronologie der messianischen Ereignisse – steckt, sondern in der »operativen Zeit« versteckt ist, die wir verbrauchen, während wir durch Geschichtsphilosophie uns der Universalgeschichte zu bemächtigen versuchen?

Agambens Paulus-Exegese ist gleichzeitig auch immer eine Benjamin-Exegese. Er fasst seine Auslegung in einem Zitat aus Benjamins Geschichts-Thesen zusammen:

»Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.«

Mir geht es hier nun nicht um Benjamin-Exegesen, sondern darum, anhand der hier aufeinander bezogenen Begriffe nochmals meine Gedanken zu Chronos und Kairos zu verdeutlichen:

- Die paulinische Benennung der Gegenwart als messianischem Kairos kann von uns heute nur »modellhaft« übernommen werden. Aber so ist dann für eine christliche Theologie tatsächlich die Jetztzeit Modell-Fall der messianischen. Sie ist die »Zeit, die uns bleibt«, zwischen Christi Auferstehung und seiner Parusie.
- Theologische Rede von der Gegenwart wird diese »in einer ungeheuren Abkürzung« als Ernstfall der Menschheitsgeschichte vorstellen: Jetzt und hier ist es so, wie es insgesamt ist. Jetzt und hier ist Geschichte »concretissime« das, was sie ist, unmittelbar zu Gott.
- Was Jetzt wirklich, concretissime, vor Gott ist, lässt sich nicht objektivieren. Denn dieses Jetzt ist unsere »operative Zeit«. Aber insofern Theologie deuten und verdeutlichen muss, bezieht sie sich auf Geschichte, belichtet sie durch die messianische Verheißung – das Evangelium – und erinnert sie so kritisch und fügt sie so symbolisch zu der »Figur« zusammen, welche die Menschheit angesichts des Evangeliums macht.

## Israel, die Gemeinde und das Messianische

Das ist jetzt sehr abstrakt, die Möglichkeiten theologischer Geschichtsdeutung sozusagen antizipierend, gesagt. Es lässt sich aber an einigen paulinischen Anwendungsbeispielen verdeutlichen, und das tut Agamben auch: Die theologische Rekapitulation von Geschichte bezieht sich bei Paulus konkret auf die biblisch bezeugte Geschichte Israels. Sie geschieht von dem messianischen Kairos aus, in dem für Paulus in Jesus der Messias Israels erschienen ist. Dieser Verkündigung glauben aber nur ein kleiner Teil Israels und dazu viele andere aus den Völkern, denen doch die messianischen Verheißungen nicht oder nur indirekt galten. Der messianische Kairos

unterbricht damit auch die erwartbare Chronologie der Verheißungen; er macht es selbst unmöglich, Heilsgeschichte als eine gradlinige Chronologie zu schreiben. Die Frage des Verhältnisses Israels zur messianischen Geschichte wird damit zum Ernstfall für die paulinische Geschichtstheologie.

Agamben folgt dem ausführlichen Deutungsversuch des Paulus zu dieser Frage in Römer 9–11 und findet dort als Kernbegriff den des »Rests«. Er ist bei den alttestamentlichen Propheten vielfach bezeugt – und so gelingt Paulus über ihn eine messianische Rekapitulation der Erwählungsgeschichte Israels. In der Erfahrung des messianischen Kairos wird sozusagen virulent, was es mit der Rettung Israels nur durch einen Rest auf sich hat. »Der Rest ist das, was die Rettung eigentlich möglich macht. Paulus bringt in Röm 11,11–26 diese soteriologische Dialektik mit Klarheit zum Ausdruck: Die ›Verkleinerung‹ (hettema), die Israel als ›Teil‹ und als Rest konfiguriert, hat sich über die Rettung der ethne, der Nichtjuden, ereignet und geht seinem pleroma, seiner ›Vollzahl‹ als das Ganze voran, da am Ende, wenn das pleroma der Völker eingetreten sein wird, ›ganz Israel gerettet werden wird.« (Zeit, 69).

Der Rest ist also nicht etwas für sich, nicht das, was nach einem Verlust einfach nur übrig bleibt. Mittels der Erinnerung an die prophetische Rede von der Rettung Israels aus einem Rest gelingt es Paulus, die gegenwärtige messianische Krise Israels als Weg zur Erlösung zu deuten, auf dem der Rest »wie eine sehr spezielle soteriologische Maschine funktioniert.« (ebd.) Der Rest als messianische Gemeinde, als die wenigen, welche jetzt den Kairos ergreifen, hat die Funktion, die Vielen heranzuführen: zunächst die Völker, die gerade so eine Chance erhalten, das messianische Ereignis auch auf sich zu beziehen, und dann auch Israel. Der Rest – womit Paulus ja die judenchristlichen Gemeinden meint – hat an und für sich keine Bedeutung, er ist nicht Ziel, sondern Mittel. Also »betrifft der Rest nur die messianische Zeit und existiert nur in ihr. Im telos, wenn Gott ›das Ganze im Ganzen‹ sein wird, wird der messianische Rest keine Privilegien besitzen und seinen Sinn erschöpft haben, um sich im pleroma zu verlieren.« (a. a. O.).

Paulus dialektische Geschichtstheologie vom Rest zeigt, wie sich die Aktualisierung messianischer Erinnerung von den gängigen – auch in der Antike schon bekannten – Typen chronologischer Geschichtsphilosophie abhebt. Die Rettung über den Rest erlaubt es weder, eine gradlinige Heilsgeschichte von Israel zur Kirche hin zu entwerfen, noch versteht Paulus den Rest als »heiligen Rest« inmitten der bösen, untergehenden Welt. Der Rest-Gedanke des Paulus »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 die Rettung erreichbar ist. Kafkas Aphorismus, wonach es unendlich viel Hoffnung gibt, ›nur nicht für uns‹, findet hier seinen einzigen Sinn.« (Zeit, 69).

Den Aphorismus Kafkas hat auch Levinas variiert in der Formulierung, man könne nicht für sich, sondern nur für Andere hoffen. Agamben erfasst an dieser Stelle tief, was theologisch die Pro-Existenz von Erwählung meint: Die Glaubenden, die Berufenen sind nicht »für sich«. So war schon Israels Erwählung kein Privileg zum eigenen Nutzen, sondern ein Weg Gottes, zur Welt zu kommen. An dieser Erwählung Israels hält Paulus, sie messianisch rekapitulierend, fest.

Agamben erkennt, dass sich die Erwählung Israels bei Paulus gerade dann als bleibend und nicht gekündigt zeigt, wenn sie – wie schon bei den Propheten – nicht mehr am Ganzen, sondern nur noch an einem Rest und seiner Funktion für die Anderen erkennbar ist. Im Grunde zeigt sich gerade in dieser Krisensituation, in der

Reduktion und Spaltung der Erwählten, wozu sie erwählt sind: jeweils für die Anderen. Israel ist erwählt, um den Heiden Zugang zu Gott zu zeigen; die Christen sind neu hinzu erwählt, um am Ende ganz Israel mit den Völkern zusammen kommen zu lassen. Die zuvor mögliche Täuschung, Erwählung könne eine Bedeutung an und für sich, eine statische Heilsfunktion haben, ist damit ausgeschlossen. Erwählung ist gewissermaßen ein anderer Name für die Umwege, die Gott in der Geschichte geht, um seine messianische Geschichte von den Geschichtsprojekten und -projektionen der Menschen abzuheben und erkennbar zu machen. So ist auch die Kirche wiederum ein Umweg Gottes zu »allem mit Israel«.

Deshalb ist messianische Eschatologie auch keine Geschichtstheologie im üblichen Sinn: Sie verweigert sich der falschen Alternative von Fortschritt oder Niedergang. Der Rest ist nicht, was im Niedergang übrig bleibt oder was durch (missionarischen) Fortschritt expandieren wird. (Das sind die Modelle, mit denen wir immer noch die eigene Religionsgeschichte betrachten.) Die messianische Gemeinde hat im Gegensatz zur fundamentalistischen Sekte keine Hoffnung »für sich«, sondern sie ist das Vehikel der Hoffnung Gottes für die Anderen. Die Geretteten sind die für sich Unrettbaren, die anzeigen, woher Rettung allein ist. Ihre Hoffnung ist es, am Ende »dabei zu sein«.

## Messianische Berufung

An einer Stelle seiner Paulus-Auslegung kritisiert Agamben das Denken Theodor W. Adornos: Es sei im Vergleich zu Paulus nur scheinbar messianisch: »Die negative Dialektik ist – dem Anschein zum Trotz – ein absolut nichtmessianisches Denken.« (Zeit, 50) Die negative Dialektik beziehe sich auf Erlösung nur wie auf ein »Als ob«. Letztlich sei Erlösung für Adorno eine Möglichkeit, die bereits vertan wurde. Adorno erinnere nach Auschwitz das zu Rettende nur noch, um anzuzeigen, was zerstört wurde.

Dass Agamben Adorno mit dieser Kritik gerecht wird, bezweifle ich. Ihr zufolge besteht die eigentliche Aussage der negativen Dialektik in der Diagnose der Zerstörung von Hoffnung. Alle negativ dialektisch erinnerten Hoffnungsgehalte dienen nur dazu, diese Situation um so schärfer zu markieren. Man kann die negative Dialektik jedoch auch umgekehrt als Anzeige des zu Rettenden im Negativ des Ungenügens lesen. Adorno hätte dann – und so sehe ich es – den Modus gesucht, in dem angesichts der tatsächlich alle menschlichen Hoffnungs-Projekte zerstörenden Realität der jüngeren Geschichte noch vom human nicht aufgebaren Inhalt der Hoffnung gesprochen werden kann: eben nur dialektisch-negativ. Damit beharrt auch Adorno auf der Erlösung, aber nur mehr im Irrealis, weil alles andere eine ideologische Grenzüberschreitung wäre. Adornos Philosophie wäre somit nicht, wie Agamben meint, »absolut nichtmessianisch«, sondern eine negativ-dialektische Weise messianischer Rede – eine, die an dem fest hält, was Menschen nicht aufgeben dürfen, in einer Situation, in der nichts Menschen befähigt, daran fest zu halten.

Dennoch bleibt Agambens Hinweis auf den Gegensatz zwischen Adorno und Paulus wichtig: Auch bei Paulus gibt es in der Beschreibung der messianischen, gläubenden Existenz ein »als ob nicht«. Es ist die Passage 1 Kor 7,17–31, die Agamben zu seinen Überlegungen bringt: Der messianisch Glaubende lebt in den Zu-Ständen dieser Welt (Familie, Besitz, sozialer Status) in einer Art internen Negation. Sie zeigt

das Leben aus der Wirklichkeit der Erlösung an, obwohl doch – was diese Zu-Stände angeht – sonst alles zu bleiben scheint, wie es ist. Hier, mitten in dem, was sich scheinbar nicht verändert, muss das alte Geschöpf untergehen, um sich als Gerufenes zu ergreifen bzw. ergreifen zu lassen. Theologisch müsste man hier die paulinische Tauf-Theologie vom gegenwärtigen Sterben und Auferstehen mit Christus einlesen.

»Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert. So kompliziert ist die Erfahrung der klesis, so schwierig ist es, im Ruf zu verharren.« (Zeit, 54) Agamben erkennt hier m. E. jenseits exegetischer »Richtigkeit« in selten erreichter Radikalität die paulinische Gradwanderung, den »Status« der Glaubenden als Nicht-*Status* zu erfassen: Die Berufung ist – entsprechend zu dem, was eben von der Erwählung gesagt wurde – gerade das, wessen sich keiner »rühmen« kann. Sein eigenes Apostolat stellt Paulus (insbesondere in 2 Kor 11–13) als Dokumentation dieser Existenz dar, die aus etwas lebt, was man nicht »hat« oder »kann«. »Das messianische Ereignis – das sich für Paulus mit der Auferstehung schon ereignet hat ... ist en to nyn kairo anwesend als Widerruf jedes weltlichen Zustands, die diesen von sich selbst befreit, um seinen Gebrauch zu ermöglichen.« (Zeit 55)

Im Unterschied zu Adorno entspringt das »Als ob« bei Paulus also nicht der Verzweiflung, dass die Hoffnungs-Inhalte nicht mehr direkt dargestellt werden können, ohne der Korruption ausgesetzt zu sein. Im Gegenteil: Das paulinische »Als ob« entspringt der Neuigkeit der messianischen Zeit-Ansage, die das, was als weltlicher Schein uns umgibt, schon unwirklich werden lässt. Deshalb spricht Paulus auch von einem »als ob *nicht*«. Mit diesem »nicht« wird der weltliche Status durchkreuzt, durchgestrichen. Andererseits besteht zwischen Adornos »als ob« und dem paulinischen »als ob nicht« doch nicht nur ein einfacher Gegensatz. Denn auch das »als ob nicht« des Paulus reagiert auf die bleibende Übermächtigkeit der weltlichen Verhältnisse, die durch die messianische Neuigkeit in ihrer Massivität nicht gebrochen scheinen. Deshalb kann die messianische Existenz sie nicht einfach außer Kraft setzen, sondern sie nur durch ihr »als ob nicht« von innen her bestreiten, ihnen die Anerkennung verweigern.

Für unsere geschichtstheologische Perspektive ergibt sich: Der messianische Kairos eröffnet keine illusionäre Naherwartung, die den Beginn utopischer Verhältnisse verheißt. Die Zeiten (chronoi) ändern sich scheinbar, äußerlich nicht. Das römische Reich brach nicht zusammen, weil der Messias kam. Als die Messianer später selbst das römische Reich übernahmen, im Bewusstsein, nun ihre eigene messianische Chronologie zu schreiben (wie es Eusebius von Caesarea, der »Vater der Kirchengeschichtsschreibung« eindrucksvoll dokumentiert), erlagen sie gerade dieser Verwechslung der Zeit-Arten. Sie glaubten, dass mit Kaiser Konstantin endlich der Kairos den Chronos bestimme. Im Rückblick erscheint es eher, als ob damals der Chronos über den Kairos triumphierte, indem er – traditionell mit dem längeren Atem ausgestattet – sich den Kairos in seine Gangart einschrieb.

Die paulinische Geschichtstheologie des Kairos als der Zeit, die uns bis zu den Eschata bleibt, pocht nicht auf die Übernahme der Chronos-Mächtigkeit. Sie unterwandert den Chronos eher, indem sie – scheinbar mit ihm mitschwimmend – ihr »als ob nicht« in ihn einträgt. Sie entlarvt den Chronos – zurück bleibt die leere Puppe.

## Die Konsequenzen: Was heißt Leben in der messianischen Zeitbestimmung?

Aber kann man bei der Entlarvung stehen bleiben und bei der Leere, die sie hinterlässt? Was heißt das Leben aus dem messianischen Kairos positiv, besser: konkret?

Treffend bezieht sich Agamben außer auf 1 Kor 7 (s. o.) insbesondere auf Gal 3,28: »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).« (Zeit, 37) Die messianische Existenz bedeutet also nicht weniger als die Aufhebung der religiösen, sozialen und geschlechtlichen Schranken der Welt-Gegenwart. Aber ist das glaubhaft, wenn es beim »als ob nicht« bleibt, wenn aus der Ansage der messianischen Wende doch keine Welt- oder zumindest weltliche Revolution folgt?

»Die ›neue Schöpfung‹ ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten« (A. a. O.), sagt Agamben. Also doch nur ein neuer ideologischer Überbau, eine neue kritische Beziehung zu dem, was ansonsten beim Alten bleibt? Aber was heißt hier »nur«? Entscheidend ist doch: Die Neuheit ist nichts Mythisches oder auch Mystisches, auch nichts Utopisches, sondern sie besteht in den realen Folgen der Befreiung zum »Als-ob-nicht«.

Diese Befreiung ist keineswegs nur eine individuelle oder gar nur innerliche. Sie hat ihren Ort ja in einem Kollektiv, in den paulinischen, oder weiter: in den messianischen christlichen Gemeinden. Die paulinische Auslegung des Kairos, ja der eigentliche Ursprungsort seiner Theologie ist keine persönliche religiöse Erfahrung, sondern die Erfahrung mit der durch den messianischen Ruf möglich gewordenen neuen Praxis der Gemeinden. Paulus ist ein Apostel der Gemeinde von Antiochia, wo die Jesus-Messianer erstmals »Christen« – wohl »Gesalbte«, Messianer also – genannt werden (Apg. 11,26), wo messianisch glaubende Juden und Heiden den bisherigen Schranken zwischen ihnen zum Trotz gemeinsam essen und von wo aus er mit mehreren Gefährten seine Mission quer durch das römische Weltreich startet. In diesen Gemeinden wirkt das Messianische tatsächlich revolutionär. Es führt Arme und Reiche in einer für die damalige bürgerliche Gesellschaft unerhörten Weise zusammen, es misst alle Gesetze am Gesetz der Liebe Christi, es ermöglicht Frauen, Apostellinnen und Gemeindeleiterinnen (Röm 16, 1 und 7) zu sein; es zersetzt den Status der Sklaverei von innen (Phlm 16). Vieles davon hat die Kirche später wieder vergessen, in dem Maße, in dem sie den Kairos vergaß und selbst ihre eigene Chronologie schreiben wollte. Vieles hat sie auch weltlichen Befreiungsbewegungen und sozialen Bewusstseinsveränderungen mitgegeben. Verschwunden ist die revolutionäre Kraft des Messianischen nie. Agamben verweist zur Rezeptionsgeschichte auf die ursprüngliche Regel des Franziskus, die den neuen Orden als messianische Gemeinde versteht (Zeit, 38).

Die Gemeinde ist die Gemeinschaft der Berufenen. (Ekklesia von kleseis). Sie ist damit eine neue »Klasse«. Der gleichen Wortwurzel von »Kirche« und »Klasse« nachgehend, vergleicht Agamben (Zeit, 42) die ersten Christen mit dem marx'schen Proletariat: Beide haben nichts mehr zu verlieren, weil sie in der geltenden Welt-Ordnung keinen Status besitzen. Messianisch heißt das: Weil die Erlösung aus dem völligen Verlust allen sonstigen »Standes« (des Als-ob) sich ereignet, setzt sie eine Befreiungsbewegung in Gang, die aus ihrer Angstlosigkeit lebt, dass man ihr nichts nehmen kann. An den ersten Christengenerationen im römischen Imperium ist dies

auch ohne sozial-romantische Idealisierung (der man schon angesichts der Korrespondenz des Paulus etwa mit Korinth nicht verfallen kann) durchaus ablesbar. Es ist nicht das Problem der biblischen Botschaft, warum uns diese Befreiungsbewegung heute so unerschwinglich vorkommt – sondern das unsere.

Ein letzter Ausblick sei noch angefügt: In seiner politischen Philosophie sieht Agamben den Messias als »die Figur [...], durch welche die großen monotheistischen Religionen versucht haben, mit dem Problem des Gesetzes fertig zu werden« (Homo, 66). Der Messias ist dabei durchaus nicht naiv als ein utopischer Aufheber der Gesetze verstanden, gerade auch bei Paulus nicht. Aber der Messias erfüllt selbst das Gesetz in einer Weise, die den wahren Maßstab der Gesetze wieder in Kraft setzt, gegen ihre Instrumentalisierung in den Händen von Menschen über Menschen. Der Messianismus erscheint Agamben hier als eine »Theorie des Ausnahmezustandes« (Homo, 68). Das ist natürlich gerade gegenteilig zur Theorie des Ausnahmezustandes in der politischen Theologie von Carl Schmitt gemeint, mit der sich Agamben ausführlich auseinandersetzt. Gerade gegen den permanenten Ausnahmezustand, in den die Mächtigen der Welt die Ohnmächtigen immer systematischer zu versetzen suchen, wird den Kairos – wenn wir ihn ergreifen, also unsere operative Zeit, die wir von Gott aus noch haben – »eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, der ihre Macht subvertiert.« (A. a. O.)