

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Michael Coors

Messianismus und Ausnahmezustand. Ein theologischer Versuch über die Paulusinterpretation  
Giorgio Agambens im Horizont seiner politischen Theorie

in: Henning Theißen, Martin Langanke (Hg.): Tragfähige Rede von Gott. Festgabe für Heinrich  
Assel zum 50. Geburtstag am 9. Februar 2011, 49–70

Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2011

© Verlag Dr. Kovač GmbH

Die Zweitveröffentlichung erfolgt gemäß Regelung des Verlags Dr. Kovač unter der Lizenz CC BY-  
NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Ihr IxTheo-Team



# Messianismus und Ausnahmezustand

## Ein theologischer Versuch über die Paulusinterpretation Giorgio Agambens im Horizont seiner politischen Theorie

*Michael Coors*

Giorgio Agambens Paulusinterpretation und seine politische Philosophie sind nicht nur äußerst umstritten, sondern sie sind auch reich an Themen und Denkansätzen: in exegetischer, theologischer und philosophischer Hinsicht. Es ist und kann nicht Absicht und Aufgabe dieser kleinen Studie sein, dieser Fülle gerecht zu werden. Ich nehme hier v.a. Agambens Paulusinterpretation in den Blick, die ich dabei als einen eigenständigen philosophischen Denkversuch deute – als eigene Antwort auf die Herausforderung, die das Denken des Paulus für die Gegenwart darstellt. Agambens eigener Anspruch ist es ja, den paulinischen Text als "grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur" (11)<sup>1</sup> zu lesen: ihn also nicht in der Distanz eines beinahe zweitausend Jahre alten Textes zu belassen, sondern ihn als einen Text zu lesen, der in seiner Wirksamkeit bis in die Gegenwart hineinreicht. Ich werde mich daher im Folgenden nicht so sehr auf Details der Römerbriefexegese einlassen, sondern mich interessiert vor allem, wie das Verhältnis der Religion zum Politischen sowie der Theologie zur politischen Philosophie im Denken eines Philosophen bestimmt wird, der sich in seinem Denken einem Text aussetzt, der für die Traditionen christlicher und insbesondere evangelischer Theologie grundlegend und prägend ist wie kaum ein anderer: der Römerbrief des Paulus. Darum werde ich in der Auseinandersetzung ganz auf der Ebene der philosophischen und theologischen Wirkung des paulinischen Textes im Denken Agambens verbleiben und danach fragen, wie sich der in dieser Interpretation entfaltete Messianismus zur politischen Theorie Agambens verhält, in deren Zentrum eine Theorie des Ausnahmezustandes steht.

---

<sup>1</sup> Zahlen im Klammern beziehen sich auf AGAMBEN 2006.

## 1. Die messianische Zeit

Im Zentrum der Auslegung des Römerbriefs durch Agamben steht seine Interpretation des Zeitbegriffs. Es geht Agamben dabei nicht nur um ein Durchbrechen linearer Zeitvorstellungen, sondern auch darum zu zeigen, wie Paulus eine neue Qualität der Zeit zwischen Zeit und Eschaton einführt, die Agamben messianische Zeit nennt.

Eine der dabei vorausgesetzten Grundentscheidungen Agambens ist, das griechische *Christós* in der Bezeichnung "Jesus Christus" nicht als Namen, sondern konsequent als Titel zu übersetzen, also als "Jesus Messias". Die Nicht-Übersetzung in der Verwendung als Name ist nach Agamben eine symptomatische Verdrängung des Messianismus aus der christlichen Theologie durch die Christologie (26–29). Dabei geht es aber um deutlich mehr, wie sich gerade auch in der Bestimmung des Zeitbegriffs zeigt: Es geht um die Wiedergewinnung einer eigenen Dimension der Zeitlichkeit jenseits der Alternative von geschichtlicher Zeit und Eschaton. Denn, die "Zeit [...], die der Apostel erlebt, ist nicht das *éschaton*, ist nicht das Ende der Zeit" (75). Sie ist aber eben auch nicht die profane, chronologische Zeit – die Zeit, die wir mit unseren Uhren messen –, sondern sie ist "die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt" (75). Es geht Agamben also um die Einführung eines messianischen Dazwischen, das er in konzentrierter Weise am Zeitbegriff einführt, um es von dort her in verschiedenen Dimensionen zu entfalten. Dieses Dazwischen ist nicht einfach als ein räumliches Dazwischen oder als eine Zeit, die zwischen den Zeiten A und B, zwischen Anfang und Ende liegt, zu begreifen. Gerade darum ist sie nur schwer zur Darstellung zu bringen (77f.). Ausgehend vom Problem der Darstellbarkeit der Zeit bestimmt Agamben den Charakter dieses Dazwischen in Analogie zu Gustave Guillaumes Begriff der "operativen Zeit". Dieser Begriff markiert zunächst einmal eine linguistische Theorie über "die Verzögerung zwischen der Denkoperation und ihrer sprachlichen Repräsentation".<sup>2</sup> Chronologische Zeit, die wir darstellen (ob sprachlich oder graphisch) ist immer Zeit, die im Denken konstruiert und darum "zu vollkommen" ist (79). Doch jegliche Darstellung solcher chronologischer Zeit benötigt ihrerseits Zeit – Zeit, in der sie im Denken konstruiert wird: "Jeder Vorgang des Denkens – und sei er noch so schnell – benötigt eine

<sup>2</sup> SCHNEIDER 2008, 52.

bestimmte Zeit, die sehr kurz sein kann, die deswegen aber nicht weniger real ist" (79). Dadurch tritt neben die linear dargestellte chronologische Zeit eine nicht mehr lineare, "chronogenetische Zeit" (79), eine Zeit, die Zeit hervorbringt. Diese tritt aber nicht einfach von außen hinzu, sondern sie ist innerhalb der Zeit, weil sie "nur meine Nichtkoinzidenz mit meiner Zeitdarstellung mißt" (81).

In Entsprechung zu dieser linguistischen Theorie der operativen Zeit als einer Art dritter Dimension der Zeit bestimmt Agamben nun die messianische Zeit als "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" und in diesem Sinne ist sie "die Zeit, die uns bleibt" (81). Allerdings scheint doch zwischen der ersten Definition, in der die Zeit selbst als Subjekt gesetzt ist, und der zweiten, in der wir als Subjekte gesetzt werden, ein nicht unerheblicher Unterschied zu bestehen: Benötigt *die Zeit* die Zeit oder benötigen *wir* die Zeit? Doch diese Frage ist noch zu sehr an der Struktur der chronologischen Zeit orientiert, die Agamben ja gerade in einen anderen Horizont, nämlich den der operativen messianischen Zeit rücken will: Die Pointe der operativen Zeit ist ja gerade, in den Begriff der Zeit ein Moment des Involviertseins des gezeitigten Subjekts, das die Zeit darstellt, einzuführen – darum hebt sich die Grenze zwischen der Zeit, in der wir sind, und uns, die wir Zeit darstellen, hier auf:<sup>3</sup> Die operative Zeit, "die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Innersten bearbeitet und verwandelt", ist darum immer "die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden" (81). Das Dazwischen der messianischen Zeit ist darum nicht räumlich oder chronologisch zu denken, sondern operativ – als *qualitative* und *modale* Veränderung der Zeitlichkeit selbst, die uns in das Zu-Ende-Gehen der Zeit involviert. Darum ist unser Verhältnis zu dieser Zeit bei Agamben auch ein doppeltes: Zum einen ist sie Zeit, in der wir sind, und im Blick auf diese kann Agamben schreiben, dass sie zusammengedrückte Zeit ist: "Jetztzeit", verkürzte Zeit (76f.). Zum anderen ist sie Zeit, die wir ergreifen: Der *kairós* "ist nichts anderes als ein ergriffener *chrónos*" (82). Den *Modus* dieses Dazwischen der messianischen Zeit charakterisiert Agamben als Zäsur und Teilung: Sie ist "eine Zäsur, die die Teilung der Zeiten selbst teilt, indem sie zwischen ihnen einen Rest

<sup>3</sup> Vgl. FINKELDE 2007, 52: "Die Zeit, die bleibt, wird somit für Agamben gerade diejenige, die wahrhaftig Teil des Subjekts als Ex-istenz wird und die Chronologie durchbricht".

introduziert, eine Zone nicht zuweisbarer Indifferenz" (88). Die Teilung der Zeit in chronologische und eschatologische Zeit wird hier noch einmal geteilt, aber mit einer Teilung, die gewissermaßen zum chronologischen wie eschatologischen Denken der Zeit operativ quer steht und so eine neue Zeitlichkeit einführt, die uns in die Zeit hineinzieht. Von dieser messianischen Zeit ist darum nicht primärer in formal-chronologischer Zeitbestimmung zu reden, sondern es gilt zu begreifen, *wie* wir sie ergreifen (modal) – das ist das Thema von Agambens vorangehenden Analysen der *klēsis* – und v.a. ist ihre inhaltliche Qualität zu bestimmen – das geschieht in den Analysen der Begriffe Evangelium, Glaube und Gesetz. Das Grundmuster der modalen Erschließung der messianischen Zeit bietet Agamben dabei die Struktur der Rekapitulation (*anakephalaiōsis*), die "eine Art summarische Verkürzung aller Dinge, sowohl der himmlischen als auch der irdischen" bewirkt (90). Dadurch ist die messianische Zeit nicht allein auf die Zukunft hin orientiert, sondern als Rekapitulation drängt sie die Vergangenheit in der Gegenwart zusammen und beurteilt sie (92), während sie zugleich auch "eine Verkürzung und Antizipation der eschatologischen Vollendung" (90) ist. Die Verkürzung, die die Zeit, die bleibt, zu einer kurzen Zeit macht, ist also selbst eine Modalisierung der Gegenwart des Vergangenen und des Kommenden: Die kurze Zeit ist die Zeit, die Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hinein verkürzt.

## 2. Die Struktur der *klēsis*

Agambens Interpretation der *klēsis* lese ich als eine Analyse des Seinsmodus in der messianischen Zeit. Seine Interpretation zeigt dabei zunächst einmal eine ähnliche Struktur, wie sie uns schon in der Erörterung der messianischen Zeit begegnete: Die messianische Berufung ist nicht die Berufung in eine andere Sphäre, kein Heraustreten aus den Zuständen und Zusammenhängen, in denen man vorher lebte, sondern sie "ist nichts anderes als die Wiederaufnahme derselben faktischen oder juristischen Zustände, *in die* man gerufen wird oder *zu denen* man berufen ist" (33). Sie ist eine "eigentümliche Verwandlung [...], die jeder juristische und weltliche Zustand erfährt, wenn er mit dem messianischen Ereignis in Verbindung tritt" (33). Es begegnet hier also wieder das Problem, dass eine Sphäre der Indifferenz geschaffen wird, diesmal nicht die Sphäre eines

Dazwischen, sondern der Zustand der Berufung selbst bezeichnet eine Unterscheidung vom weltlichen Zustand, der zugleich als Nicht-Unterscheidung zu denken ist: Darum ist weniger das, worin und wozu man berufen ist, von Interesse, sondern v.a. das Phänomen des Rufs an sich. Der Ruf der Berufung ändert nicht den Zustand, in dem man lebt, sondern er erzeugt in diesem Zustand eine Spannung, die sich nur als Spannung dieses Zustandes zu sich selbst begreifen lässt (35) und die sich bei Paulus in dem "*hōs mē*" – "als ob nicht" (1 Kor 7,29–32) ausdrückt. Die Berufung zeichnet dem Leben in der messianischen Zeit also wiederum eine spezifische Modalität ein: ein "als ob nicht". Weil nun aber die Berufung nicht von dem wegruft, in dem wir sind, kann sie auch mit dem faktischen Rechtszustand, in dem wir leben, zusammenfallen (34) und diesem zugleich eine Spannung einschreiben, die sich dann in der tautologisch anmutenden Formulierung von der Berufung als "*Ruf des Rufs*" (34)<sup>4</sup> ausdrückt – die sich an 1 Kor 7,20 ("in der Berufung, in der er berufen ist") anlehnt (33). Diese Berufung wird von Agamben näher bestimmt als ein spezifischer Gebrauch des Zustandes, in dem wir und zu dem wir berufen sind, nämlich der Gebrauch in eben jener Spannung des "als ob nicht". Die Spitze dieses Verständnisses der Berufung wird deutlich in der Abgrenzung des Gebrauchs gegen den Besitz: Weil die Berufung nur einen bestimmten Gebrauch der Welt bedeutet, wird die Welt ihr nie zum Besitz. Weil dieser Gebrauch ausschließlich negativ ist ("als ob *nicht*"), konstituiert er kein Recht und keine Identität, sondern ist nur ein Gebrauch des Rechts und der Identität, der diese in eine Spannung überführt, in der sie sind, als ob sie nicht sind (nicht: wären). Die rechtlichen Identitätsstiftungen von Beschnitten/Unbeschnitten, Freier/Sklave, Mann/Frau werden in Gebrauch genommen, als ob sie nicht sind, und damit in der Berufung irrelevant,<sup>5</sup> aber ohne dass sie dadurch aufgehoben werden (37). Wie sich dies dann in der rechtlichen Wirklichkeit darstellt, verdeutlicht Agamben am Beispiel der franziskanischen Lehre und Praxis des *usus pauper*: Deren Anspruch ist, eine Lebensform zu etablieren, die von der Sphäre des Rechts getrennt ist. Die Franziskaner schaffen so

<sup>4</sup> Vgl. AGAMBEN 2006, 34: "Die Berufung ruft die Berufung selbst".

<sup>5</sup> Hier klingt bei Agamben offensichtlich Gal 3,28 durch: "Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus." Vgl. auch 42: Die messianische Berufung bedeutet "in der Form des *Als-ob-nicht* die Aushöhlung und die Ungültigkeit aller juristisch-faktischen Trennungen".

einen neuen Raum, "der dem Zugriff der Macht und ihrer Gesetze entgehen soll, und zwar nicht, indem sie den Konflikt mit ihnen suchten, sondern indem sie diese Gesetze einfach unwirksam machten" (38). Das paulinische Als-ob-nicht tritt hier in die Spannung eines institutionellen Seins ein: Der franziskanische Orden muss Institution sein, als ob er nicht Institution ist.

Dem Leben in der messianischen Zeit entspricht also das Leben in der Spannung der *klēsis*, ein Leben, das die rechtlichen Zustände, in denen wir leben, lebt, als ob wir nicht in ihnen sind, ohne sie dadurch aber mit ihrem Anspruch aufzuheben. Das Entscheidende dabei ist die Dynamik der modalen *Negation*, der keine Position entspricht: "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" (54). Die Berufung ist nicht das Wegrufen auf einen erlösten Zustand hin, sondern es ist das Hineinrufen in ein Leben in der unerlösten Schöpfung, als ob sie nicht unerlöste Schöpfung ist. *Darin* nimmt die neue die alte Schöpfung in Gebrauch.<sup>6</sup>

### 3. Messianische Zeit und Ausnahmezustand

Worin liegt nun aber das Politische dieser Messianologie? Das deutete sich bisher lediglich im exemplarischen Bezug auf den franziskanischen *usus pauper* an, der im Raum des Rechtlichen einen Raum schafft, der sich dem Recht entzieht, ohne es aufzuheben. Dieser Rückzug aus der politischen Wirklichkeit in eine a-politische Gemeinschaftsform ist durchaus politisch: Aber in welcher Weise? Will man diese politische Dimension des Messianismus erschließen, so muss man sich zunächst einige Grundzüge der politischen Philosophie Agambens vergegenwärtigen.

#### 3.1. Der Ausnahmezustand als ontologisches Prinzip des Politischen

Agambens politische Theorie ist, in der Tradition Carl Schmitts stehend, eine Theorie der Genese politischer Macht aus dem Ausnahmezustand. Was im Recht gilt, soll von der Grenze des Rechts her begriffen werden, also von dort her, wo sich das Recht selbst aufhebt und in souveräner Macht begründet wird.<sup>7</sup> Das

<sup>6</sup> Vgl. AGAMBEN 2006, 37: "Die 'neue Schöpfung' ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten".

<sup>7</sup> Die Motivation einer politisch-theoretischen Reflexion auf den Ausnahmezustand bringt

Verhältnis des Ausnahmezustandes als eines Grenzbegriffs des Rechts<sup>8</sup> zum Rechtszustand beschreibt Agamben im Begriff des Banns: "Die originäre politische Beziehung ist der Bann".<sup>9</sup> Mit "Bann" bezeichnet Agamben das Verhältnis einer einschließenden Ausschließung: Der Verbannte steht als Verbannter zwar *außerhalb* der Rechtsordnung, er ist dies aber *durch* die Rechtsordnung. Deshalb kann man vom Gebannten "in einem buchstäblichen Sinn nicht sagen, ob er außerhalb oder innerhalb der Ordnung ist".<sup>10</sup> Diese Struktur des Banns entspricht dem Ausnahmezustand: "*Außerhalb der Rechtsordnung zu stehen und doch zu ihr zu gehören*: das ist die topologische Struktur des Ausnahmezustands".<sup>11</sup> Im Ausnahmezustand aber zeigt sich Macht in ihrer reinen Form als souveräne Macht. Hier gilt im Sinne Carl Schmitts: "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet."<sup>12</sup> In diesem Sinne handelt es sich bei dem Begriff des Ausnahmezustandes wie auch des Souveräns um einen Grenzbegriff, und das Verhältnis des Rechts zu dieser Grenze wird im Begriff des Banns beschrieben. Das Verhältnis des Banns und damit die Topographie des Ausnahmezustandes zeigt sich für Agamben am *homo sacer*, einer Figur des römischen Rechts, durch die ein Mensch bezeichnet wird, der aus dem Rechtszustand ausgeschlossen wird und deswegen getötet werden darf. Weil er aber nicht nur aus dem menschlichen Recht, sondern auch aus dem göttlichen Recht ausgeschlossen wird, darf er auch nicht geopfert werden.<sup>13</sup> Damit markiert die Figur des *homo sacer* einen Raum des Übergangs zwischen rechtlicher und religiöser Wirklichkeit, zwischen Heiligem und Profanem bzw. einen Raum, in dem diese noch ununterscheidbar ineinander liegen: Der *homo sacer* wird sowohl aus dem *ius humanum* als auch aus dem *ius divinum* ausgeschlossen und tritt zu beiden in das Verhältnis des Banns,<sup>14</sup> so dass sich in ihm die Bereiche des Rechtlichen und des Religiösen in einer Zone der Ununterscheidbarkeit überschneiden.

---

GEULEN 2008, 59 auf den Punkt: "Woher kommt und wie rechtfertigt man ein Recht zur Gründung neuen Rechts?"

<sup>8</sup> Vgl. AGAMBEN 2004, 67: "Daß dieser Ort sich weder außerhalb noch innerhalb des Rechts befindet, daß Souveränität in diesem Sinne ein *Grenzbegriff* ist".

<sup>9</sup> AGAMBEN 2002, 190.

<sup>10</sup> AGAMBEN 2002, 39.

<sup>11</sup> AGAMBEN 2004, 45.

<sup>12</sup> SCHMITT 1996, 13. Vgl. die Interpretation Schmitts: AGAMBEN 2002, 25f.; AGAMBEN 2004, 7.

<sup>13</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 81, 92 und öfter.

<sup>14</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 92.

In seiner Archäologie des Eides hat Agamben diese Überlegungen fortgeführt: Die Unterscheidung von Recht und Religion greift auf der Stufe, die man mit dem Begriff des Vor-Rechts bezeichnen könnte, nicht,<sup>15</sup> sondern im archaischen Phänomen des Eides liegen diese Dimensionen noch ganz ineinander.<sup>16</sup> Erst als Reaktion auf die sprachliche Macht des Eides (dem Sakrament der Sprache) und seiner Gefährdung treten sie auseinander.<sup>17</sup> Ähnlich verortet Agamben die rituelle Akklamation des Herrschers wie auch Gottes in der Liturgie in diesem Bereich eines unmittelbaren Ineinanders von Recht und Religion.<sup>18</sup> Agambens Genealogie der politischen Macht als souveräne Macht über den Ausnahmezustand ist darum auch eine Theorie über das Auseinandertreten von Religion und Recht aus einer ursprünglichen Ununterscheidbarkeit beider in der Sprache. Dabei sollen wir allerdings "nicht an ein zeitlich älteres Stadium denken, sondern an etwas wie eine zu allen Zeiten vorhandene Übergangszone, in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden".<sup>19</sup>

Doch warum ist diese Figur des *homo sacer* für Agamben so interessant? Grundlegend für Agamben ist die Unterscheidung von *zōē* und *bíos*, von nacktem Leben und qualifiziertem, kulturell gestaltetem Leben, das auch die Form des *bíos politikós* annimmt. Die Ausgangsfrage Agambens war, wie dieses nackte, bloße Leben, "die einfache Tatsache des Lebens",<sup>20</sup> in ein politisch qualifiziertes Leben eingeschlossen wird.<sup>21</sup> Es geschieht, das ist die Antwort, im *homo sacer*, im heiligen Leben. Der *homo sacer* als der Mensch, der durch das Recht aus dem Bereich des Rechts ausgeschlossen wird (und darum im Verhältnis des Banns lebt), ist "die ursprüngliche Form der Einbeziehung des nackten Lebens in die juristisch-politische Ordnung, und das Syntagma *homo sacer* benennt etwas wie die ursprüngliche 'politische' Beziehung, das heißt das Leben, insofern es in der einschließenden Ausschließung der souveränen Ausnahme als Bezugsgröße dient" (95). Weil der *homo sacer* der exemplarisch im Ausnahmezustand lebende Mensch ist, der damit der souveränen Macht völlig ausgeliefert ist, folgt daraus

<sup>15</sup> Vgl. AGAMBEN 2010b, 25: "Es wäre daher ratsam, die Begriffe 'Religion' und 'Recht' hier gänzlich zu vermeiden und statt dessen zu versuchen, sich ein X vorzustellen, bei dessen Definition wir jede nur mögliche Vorsicht walten lassen müssen."

<sup>16</sup> Vgl. AGAMBEN 2010b, 56.

<sup>17</sup> AGAMBEN 2010b, 74f.: "Religion und Recht existieren nicht schon vor der performativen Erfahrung der Sprache, um die es beim Eid geht. Vielmehr wurden sie erfunden, um Wahrheit und Verlässlichkeit des *logos* durch eine Reihe von Sicherungsmitteln zu garantieren".

<sup>18</sup> Vgl. AGAMBEN 2010a, 226.

<sup>19</sup> AGAMBEN 2010a, 17f.

<sup>20</sup> AGAMBEN 2002, 11. Vgl. zum Hintergrund des Begriffs des "nackten Lebens" in der politischen Philosophie Hannah Arendts BALKE 2008.

<sup>21</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 12.

auch: "Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element" (190). Politische Macht ist darum wesentlich die Macht über das tötbare Leben.<sup>22</sup>

Diese politische Macht wird sichtbar im Verhältnis des Banns, im *homo sacer*, in dem das nackte Leben in die politisch-juridische Ordnung einbezogen wird, so dass *sacer*-Sein und nacktes Leben in dieser Grenze in eins fallen: "Das heilige Leben, weder politischer *bíos* noch natürliche *zōē*, ist die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bíos* und *zōē* sich wechselseitig einbeziehen und ausschließen und sich gerade dadurch konstituieren."<sup>23</sup> Darum entspricht dem Bann als "originärer politischer Beziehung"<sup>24</sup> das nackte Leben als "das originäre politische Element".<sup>25</sup>

Im Ausnahmezustand und in der Unmittelbarkeit, in der die Potenz in den Akt übergeht, sieht Agamben nun "die ontologische Wurzel jeglicher politischen Macht".<sup>26</sup> Die Begriffe des Ausnahmezustands und des *homo sacer* markieren also eine Stelle absoluter Macht über das nackte Leben, aus der politische Macht als Macht über das Leben entsteht und an der sie in ihrem Wesen sichtbar wird. Agambens Interesse am Ausnahmezustand speist sich genau daraus, dass im Ausnahmezustand das Leben (*zōē*) ins Recht einbezogen wird, weil in dieser Grenzsituation die Unterschiede zwischen Recht und Leben aufgehoben sind.<sup>27</sup> Nur von der Ausnahme her, das scheint hier die These zu sein, lässt sich das Recht überhaupt auf das Leben beziehen.<sup>28</sup> Darum zeigt sich im Ausnahmezustand die reine Kraft des Gesetzes – als leere Form ohne Bedeutung: "Der Ausnahmezustand ist der anomische Raum, in dem eine Gesetzeskraft ohne Gesetz (die man jedoch Gesetzeskraft schreiben müßte) zum Einsatz kommt".<sup>29</sup>

<sup>22</sup> AGAMBEN 2002, 98: "Es könnte nicht klarer gesagt werden, daß das erste Fundament der politischen Macht ein absolut tötbares Leben ist, das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird."

<sup>23</sup> AGAMBEN 2002, 100.

<sup>24</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 190.

<sup>25</sup> AGAMBEN 2002, 122, vgl. 190.

<sup>26</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 59.

<sup>27</sup> AGAMBEN 2002, 37, 66. Zum Ausnahmezustand als Zone "reinen Seins": AGAMBEN 2004, 72.

<sup>28</sup> AGAMBEN 2004, 7: "wenn die Ausnahme das ursprüngliche Dispositiv ist, durch das sich das Recht auf das Leben bezieht und es in sich einschließt durch seine eigene Suspendierung, dann ist eine Theorie des Ausnahmezustands die Vorbedingung zum Verständnis der Beziehungen, in der sich das Lebendige ans Recht bindet und – zugleich – an es verliert".

<sup>29</sup> AGAMBEN 2004, 49.

Entsprechend ihrer ontologischen Qualität bestimmt die Figur des Ausnahmezustandes nach Agamben auch das Politische in der Moderne. Weil sich die Logik des Ausnahmezustandes exemplarisch an der Figur des *homo sacer* zeigt, heißt nach der politischen Wirklichkeit souveräner Macht zu fragen, die *homines sacri* der jeweiligen Zeit zu identifizieren. In der Moderne sieht Agamben die souveräne Macht v.a. in den Phänomenen der Biopolitik am Werk.<sup>30</sup> Dieser Aspekt ist dann v.a. im dritten Teil seiner Homo-Sacer-Reihe ausgeführt: "Der höchste Ehrgeiz der Bio-Macht besteht darin, in einem menschlichen Körper die absolute Trennung von Lebewesen und sprechendem Wesen, von *zōē* und *bios*, von Nicht-Mensch und Mensch zu erzeugen: das Überleben."<sup>31</sup> Das Lager von Auschwitz ist für Agamben "der Ort, an dem der Ausnahmezustand vollkommen mit der Regel zusammenfällt",<sup>32</sup> und bildet darin das äußerste Extrem, in dem sich die Verstetigung des Ausnahmezustandes in der Bio-Politik zeigt.<sup>33</sup> Der Muselmann ist in diesem auf Dauer gestellten Ausnahmezustand die Figur des nackten Lebens – und damit ein *homo sacer*. Als Muselmänner wurden diejenigen Insassen des Lagers bezeichnet, die zwischen Leben und Tod vegetierten, die auch von den anderen Lagerinsassen gemieden wurden: Menschen, die "nicht so sehr eine Grenze zwischen Leben und Tod", vielmehr "die Schwelle zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen" markieren.<sup>34</sup> In dieser Situation zeigt sich die Bio-Macht, die den Menschen bis auf das Nicht-Menschliche reduziert, indem aber dennoch ein widerständiger Rest menschlichen Lebens aufflackert: das nackte Leben.<sup>35</sup> Darum ist für Agamben selbst noch das Nicht-Menschliche des Muselmanns Zeugnis des menschlichen Lebens: Was von Auschwitz bleibt, ist, dass der Mensch den Menschen überlebt. Es gibt Menschsein noch jenseits der Rede von Menschenwürde im entmenschlichten Rest menschlichen Lebens.<sup>36</sup>

In den Phänomenen der Biopolitik tritt der abgründige – man könnte auch sagen: der faschistoide<sup>37</sup> – Charakter alles Politischen, den Agamben aufzeigen will,

<sup>30</sup> Den Begriff der Bio-Politik definiert Agamben im Anschluss an M. Foucault. Vgl. AGAMBEN 2002, 127: "*Bio-Politik* [...], das heißt die wachsende Einbeziehung des natürlichen Leben des Menschen in die Mechanismen und das Kalkül der Macht."

<sup>31</sup> AGAMBEN 2003, 136.

<sup>32</sup> Vgl. AGAMBEN 2003, 43.

<sup>33</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 177: "Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt".

<sup>34</sup> AGAMBEN 2003, 47.

<sup>35</sup> Vgl. FINKELDE 2007, 61. Vgl. dazu auch unten in Abschnitt 3.3.

<sup>36</sup> Vgl. AGAMBEN 2003, 55: "Tatsächlich hat sich der Muselmann in eine Zone der Menschlichkeit begeben [...], in der nicht nur Hilfe, sondern auch Würde und Selbstachtung nutzlos geworden sind."

<sup>37</sup> Auch wenn man damit die Bezeichnung des Phänomens (Faschismus) pars pro toto für das einsetzt, was das Phänomen hervorbringt. Andererseits arbeitet Agamben selbst im Blick auf den Begriff des *homo sacer*, der ja eigentlich eine konkrete Rechtsfigur des römischen Rechts ist, nicht anders, indem er ihn zu einer "transhistorischen Figur" macht (vgl. BOGDAL 2008, 13).

deutlich zu Tage. Entscheidend ist dabei, den analytischen Charakter dieser genealogischen Art politischer Philosophie im Blick zu behalten, durch den sich Agambens Denken auch deutlich von Carl Schmitts Politischer Theologie abgrenzt. Es geht hier, anders als bei Schmitt,<sup>38</sup> gerade nicht darum, souveräne Macht philosophisch zu legitimieren, sondern es geht Agamben als "Diagnostiker des Politischen"<sup>39</sup> darum, die "faschistoide" Dimension alles Politischen aus der Genealogie des Politischen aufzuzeigen, um so die immer wieder aufbrechenden Totalitarismen souveräner Macht zu erklären.<sup>40</sup> Die totalitären Züge moderner Biopolitik sind dem politischen System auch der liberalen Demokratie und des Rechtsstaates nicht äußerlich, sondern sie sind nach Agamben im "Wesen" politischer Macht begründet.

Eine Alternative zu dieser abgründigen Realität des Politischen taucht bei Agamben in *Homo Sacer* nur ganz am Rande auf: "nur, wenn es gelingt, das Sein der Verlassenheit jenseits jeder Idee von Gesetz (auch in der leeren Form einer Geltung ohne Bedeutung) zu denken, werden wir aus dem Paradox der Souveränität hinaustreten in Richtung einer von jeglichem Bann losgelösten Beziehung".<sup>41</sup> Leben "jenseits jeder Idee von Gesetz" ist Leben auch jenseits des Ausnahmezustandes, der durch das Gesetz "in der leeren Form einer Geltung ohne Bedeutung" charakterisiert ist.<sup>42</sup> Dominik Finkelde hat darum in seiner Interpretation Agambens die These vertreten, dass Agamben den paulinischen Messianismus als "Gegenkonzept zu einem Leben im 'Bann' entwirft",<sup>43</sup> und dass sich dies u.a. an der eben zitierten Stelle andeute.<sup>44</sup> Mir scheint es allerdings plausibler, einen anderen Schluss zu ziehen: Es geht nicht um ein *Gegenkonzept*, noch geht es um den Messianismus als eine besondere Form des Ausnahmezustands,<sup>45</sup> sondern es

<sup>38</sup> Zur Spannung zwischen der machtanalytischen Beobachterperspektive und der politisch-praktischen Teilnehmerperspektive bei Schmitt vgl. MEHRING 2007, 516. Wie sich dies z.B. im Blick auf Schmitts Begriff des Gegensatzes von Freund und Feind auswirkt, zeigt LADWIG 2003, insb. 57f.

<sup>39</sup> Vgl. VILLINGER 2008, 166.

<sup>40</sup> Vgl. TAXACHER 2010, 219: Agamben sieht "die Geschichte des Abendlandes weitgehend als totalitäres Verhängnis".

<sup>41</sup> AGAMBEN 2002, 70.

<sup>42</sup> Ausgeführt ist dies in AGAMBEN 2004, 42–51. Angedeutet ist es bereits in AGAMBEN 2002, 62 in der Wendung einer "Geltung ohne Bedeutung".

<sup>43</sup> Vgl. FINKELDE 2007, 57.

<sup>44</sup> Vgl. AGAMBEN 2002, 71.

<sup>45</sup> So optiert z.B. SCINEIDER 2008, 56f., aber auch GEULEN 2008, 64 weist in diese Richtung.

geht um eine Intensivierung dieses Ausnahmezustands, eine Radikalisierung, die sich nicht in das Verhältnis eines Gegenübers bringen lässt. Es geht vielmehr um einen messianischen Gebrauch des Politischen: politisch zu sein, als ob wir nicht politisch sind – das wäre dann die Konsequenz und die politische Pointe eines messianischen Seins im Glauben. Dies gilt es nun zu zeigen.

### 3.2. Messianismus als Aufhebung des Ausnahmezustands

Dass der Messianismus nicht einfach in einem Gegensatz zum Ausnahmezustand besteht, legt sich schon von dem her nahe, was wir oben über die Struktur der messianischen Zeit und der der Berufung ausgeführt haben. Es zeigt sich zudem schon in *Homo Sacer*, wenn Agamben dort formuliert: "Vom politisch-juridischen Standpunkt aus betrachtet ist der Messianismus folglich eine Theorie des Ausnahmezustandes; nur wird ihn eben nicht die geltende Autorität ausrufen, sondern der Messias, *der ihre Macht subvertiert*".<sup>46</sup> Was es nun aber heißt, dass in diesem Ausnahmezustand des Messianischen die Macht durch den Messias *subvertiert* wird, das zeigt sich in der Paulusinterpretation Agambens, in der er die Charakterisierung der messianischen Zeit als Zeit des Ausnahmezustandes aufnimmt: "Im messianischen Zustand des Glaubens *radikalisiert* Paulus die Situation des Ausnahmezustands, in dem sich das Gesetz in der Abwendung anwendet und weder innen noch außen mehr kennt" (121).<sup>47</sup> D.h. Agamben interpretiert die messianische Situation nicht als ein Gegenüber zur durch den Ausnahmezustand ontologisch bestimmten politischen Wirklichkeit, sondern als eine Radikalisierung des Ausnahmezustandes. Er übersteigert den Ausnahmezustand ins Paradoxe bis hin zu seiner Aufhebung: "Das messianische *plērōma* des Gesetzes ist eine *Aufhebung des Ausnahmezustandes*, eine Verabsolutierung der *katárgēsis*" (122).<sup>48</sup> Dieses Zitat ist erklärungsbedürftig, denn es setzt Agambens Interpretation des Gesetzes und dessen "Deaktivierung/Aufhebung" (*katárgēsis*) voraus, also seine inhaltliche Bestimmung der messianischen Zeit, der wir uns darum hier zuwenden müssen.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der (vermeintliche) Antagonismus von Evangelium und Glaube (*pístis*) auf der einen und Gesetz (*nómos*) auf der ande-

<sup>46</sup> AGAMBEN 2002, 68 (Hervorhebung von M.C.).

<sup>47</sup> Hervorhebung von M.C.

<sup>48</sup> Hervorhebung von M.C.

ren Seite (107). Doch gegen ein Gegenüber von zwei Prinzipien spricht schon, dass Paulus das Gesetz durchaus auch in hohen Tönen loben kann, so dass es scheint, als ob "sich Gesetz und Glaube [...] gegenseitig implizieren und bestätigen" (107f.). Agamben erklärt dies dadurch, dass er bei Paulus eine Unterscheidung im Gesetz sieht, nämlich die zwischen "einem normativen und einem promissorisches Element des Gesetzes" (108). Darum bedeutet vor Gott "im Gesetz des Messias" (*énnomos christou*) zu sein (1 Kor 9,21), nicht eine Negation des Gesetzes (so sehr man vor den Menschen *ánomos* ist),<sup>49</sup> sondern es nimmt dasjenige Element des Gesetzes auf, das dieses von vornherein schon überschreitet: das Gesetz des Glaubens, den *nómos pisteōs* (108). Das, was im messianischen Ereignis mit dem Gesetz geschieht, bezeichnet Paulus dabei mit dem Verb *kataργεῖν*, das Agamben mit "unwirksam machen, deaktivieren, die Wirksamkeit aufheben" übersetzt (109) und dessen positives Gegenstück *energeῖν*, also "bewirken, aktivieren" ist (110). Das Gesetz wird also deaktiviert, außer Kraft gesetzt und kommt an sein Ziel (*télos*) – nicht, indem es etwas bewirkt, und nicht im Werk (*érgon*), sondern in der Schwäche (110), im Abgestelltwerden des Werkes. Dadurch tritt im Gegenzug das promissorisches Element des Gesetzes im Glauben hervor. Gesetz und Glauben bilden also kein Gegensatz, sondern sie stehen in einer inneren Verbindung, die Agamben im Vor-Recht verortet (132),<sup>50</sup> in dem *pístis* wie auch das hebräische *emuná* eine rechtliche Bedeutung im Sinne der persönlichen Treue (128) bzw. der Bundestreue haben.<sup>51</sup> Im Vor-Recht liegen Glaube als Treue und Gesetz als Verpflichtung ganz ineinander und werden nun von Paulus kontrastiert. Darum kann Agamben auch den Messianismus als denjenigen historischen Prozess identifizieren, "durch den die archaische Verbindung von Recht und Religion [...] in die Krise gerät" (133): Im Messianismus löst sich der Glaube von seiner Bindung an das Gesetz, dem er treu ist (133). Der Raum der sich nun zwischen Gesetz der Werke und Gesetz des Glaubens öffnet, ist der Raum der Unentgeltlichkeit, der Gnade (*cháris*).

<sup>49</sup> Agamben interpretiert hier 1 Kor 9,21, das er in seiner eigenen Interlinearübersetzung folgendermaßen übersetzt: "mit denen ohne Gesetz wie ohne Gesetz, nicht seiend ohne Gesetz Gottes, sondern im Gesetz von [dem] Messias, damit ich gewinne die ohne Gesetz" (195f.).

<sup>50</sup> Den Begriff des Vor-Rechts problematisiert Agamben in dem seiner später erschienen Studie zum Eid: vgl. AGAMBEN 2010b, 25f., 38.

<sup>51</sup> Vgl. AGAMBEN 2006, 132. Vgl. dazu auch AGAMBEN 2010b, 35–38.

So wird in der messianischen Zeit das Gesetz aus seiner Wirksamkeit (*enérgeia*) zurückgenommen in die Potenz (*dýnamis*). Dadurch wird es unwirksam gemacht, aber gerade darin wird es "nicht vernichtet, sondern bewahrt und in seiner Vollendung festgehalten" (112). Nun ist im Blick auf das oben angeführte Zitat über die Aufhebung des Ausnahmezustandes im Messianischen<sup>52</sup> entscheidend, dass Agamben auf eine weitreichende philosophische Rezeptionslinie des Wortes *katargeín* aufmerksam macht, die mit Luthers Übersetzung dieses Wortes durch "aufheben" beginne und in Hegels (von Paulus allerdings abweichendem) Konzept der Aufhebung kulminiere (113–118). Die Details dieser philosophie- und traditionsgehistorischen Erörterung brauchen uns hier nicht zu interessieren, entscheidend ist vielmehr, dass dadurch deutlich wird, dass der Begriff der Aufhebung bei Agamben im Sinne der paulinischen *katárgēsis* verstanden werden muss.<sup>53</sup>

An eben dieser Stelle nun setzt Agambens Reflexion über das Verhältnis von Ausnahmezustand und messianischer Zeit ein: "Wie müssen wir uns den Zustand des Gesetzes unter der Wirkung der messianischen *katárgēsis* vorstellen?" (118) Die Antwort auf diese Frage bereitet der Vergleich zwischen der Definition der Ausnahmezustandes und der messianischen Zeit vor: Im Messianischen begegnet das Gesetz nicht mehr nur als "leere Form einer Geltung ohne Bedeutung" wie im Ausnahmezustand, sondern es entsteht ein Rest, der weder im Gesetz noch außerhalb des Gesetzes ist, einen *Rest* den Agamben als die Nicht-Nichtjuden bezeichnet: Menschen, die weder Juden noch Heiden (Nichtjuden) sind (68f.), und in denen Juden (im Gesetz) und Nichtjuden (außerhalb des Gesetzes) ununterscheidbar werden (120). Diese "paradoxe Figur des Gesetzes im messianischen Ausnahmezustand" ist eben das, was Paulus den "*nómos pisteōs*" nennt (121). Dadurch wird das Gesetz, das ist ein weiteres Charakteristikum auch des Ausnahmezustandes (119), unbrauchbar (*achreioún*): es kann nicht mehr zur Anwendung gebracht werden.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> "Das messianische *plērōma* des Gesetzes ist eine Aufhebung des Ausnahmezustandes, eine Verabsolutierung der *katárgēsis*" (122).

<sup>53</sup> Dass Agamben in dem oben angeführten Zitat nicht einfach beiläufig von "Aufhebung" spricht, sondern einen terminologisch präzisen Gebrauch im Sinn hat, zeigt sich schon daran, dass das Wort auch im italienischen Original in deutscher Sprache steht (und darum in der deutschen Übersetzung kursiv gesetzt ist).

<sup>54</sup> In *Homo Sacer* heißt es, dass es im Ausnahmezustand keinen Verstoß und kein Befolgen des Gesetzes mehr geben kann. Vgl. AGAMBEN 2002, 68.

Das drückt sich in Agambens Studie zum Ausnahmezustand in einem pointierten Bild aus: "Was kann der Sinn eines Rechts sein, das auf solche Weise seine Entsetzung überlebt? [...] Was passiert mit dem Gesetz nach seiner messianischen Erfüllung?"<sup>55</sup> Die Antwort ist eindrückliches Bild: "Eines Tages wird die Menschheit mit dem Recht spielen wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen, nicht um sie wieder ihrem angestammten Gebrauch zuzuführen, sondern um sie endgültig von ihm zu befreien."<sup>56</sup>

Dass nun aber das Gesetz genau in diesem Zustand seine "Füllung und Vollen-  
dung", sein *plérōma*,<sup>57</sup> findet, ist der Punkt, an dem das Messianische den Aus-  
nahmezustand radikalisiert. Denn vom Ausnahmezustand gilt, dass in ihm "das  
Gesetz seine eigene Anwendung nur deshalb aufhebt, um seine Geltung im Nor-  
malfall zu begründen" (148). Die Geltung des Gesetzes des Glaubens (des *nó-  
mos pisteōs*) in der messianischen Zeit hat aber genau *nicht* diese Funktion, das  
Gesetz der Werke als den Normalfall zu begründen – es hat also, um das eben zi-  
tierte Bild aufzunehmen, nicht die Funktion, die Gegenstände, mit denen ge-  
spielt wird, wieder ihrem angestammten Gebrauch zuzuführen – sondern Paulus  
"kann es [das Gesetz] in der Figur der Liebe erfüllen und rekapitulieren" (122).  
Die Rekapitulation des Vergangenen und des Kommenden in der Gegenwart der  
messianischen Zeit, in der das Gesetz sein *télos* (sein Ende und seine Vollen-  
dung) findet (sein *plérōma*), grenzt den Messianismus vom Ausnahmezustand  
als Aufhebung des Ausnahmezustandes ab: Es hebt sich hier nicht das Gesetz  
selbst auf, um in einem Zustand reiner Gesetzeskraft sich selbst zu begründen,  
sondern der Messias hebt die Kraft des Gesetzes, die sich aus der Macht des  
Souveräns im Ausnahmezustand speist, selbst auf. Die messianische Zeit ist eine  
*katargēsis* nicht nur des Gesetzes, sondern der ontologischen Grundlagen des  
Gesetzes durch den Messias und darum "eine Verabsolutierung der *katargēsis*":  
Die souveräne Macht wird aus ihrer Wirksamkeit zurückgenommen in die Po-  
tenz und bleibt als bloßer Gegenstand des Spiels. Darum lautet Agambens Ant-  
wort auf die Frage nach dem Verhältnis von Ausnahmezustand und messiani-  
scher *katargēsis* wie bereits oben zitiert: "Das messianische *plérōma* des Geset-  
zes ist eine Aufhebung des Ausnahmezustandes, eine Verabsolutierung der  
*katargēsis*" (122).

<sup>55</sup> AGAMBEN 2004, 76.

<sup>56</sup> AGAMBEN 2004, 77.

<sup>57</sup> Zur Übersetzung von *plérōma* mit "Füllung und Vollen-  
dung" vgl. Agambens Interpretation  
der *plérōma tou chrónou* (vgl. AGAMBEN 2006, 90).

### 3.3. Das Politische des Messianismus: Macht und Schwachheit

Daraus resultiert dann bei Agamben eine dezidiert andere Verhältnisbestimmung von weltlicher, politischer Macht und Messianismus, als sie Carl Schmitt vornimmt. Agamben selbst macht diese Differenz an seiner von Schmitt abweichenden Interpretation des *katéchon* in 2 Thess 2,3–9 deutlich. Schmitt interpretiert das, was die letzte Offenbarung zurückhält, in einer langen Traditionslinie stehend als das christliche Reich. Dabei geht es Schmitt zunächst um das Selbstverständnis des mittelalterlichen römischen Imperiums, das sich selbst als "die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichristen und das Ende des gegenwärtigen Äon *aufzuhalten* vermag",<sup>58</sup> begriff. Schmitt hält allerdings diese Deutung in christlicher Perspektive für die einzig adäquate: "Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Kat-echon überhaupt möglich ist."<sup>59</sup> Demgegenüber betont Agamben nun, dass das *katéchon* bei Paulus eindeutig negativ konnotiert ist. Statt weltliche politische Macht also auf einer politischen Christologie zu begründen, sieht Agamben hier ganz im Gegenteil einen unmittelbaren Widerspruch: "Der *katéchōn* ist also die Kraft – das Römische Reich, aber auch jede weitere konstituierte Macht –, die die *katárgēsis* – also jenen Zustand tendenzieller Anomie, der das Messianische kennzeichnet – verhindert und verdeckt" (125). Die Aufhebung der ontologischen Begründung des Gesetzes in der messianischen Zeit stößt also in der politischen Macht, die sich ontologisch aus jener Macht des Souveräns im Ausnahmezustand begründet, auf etwas Widerstrebendes. Insofern ist der Messianismus zwar kein unmittelbarer Gegensatz zur politischen Macht, wohl aber provoziert er in der politischen Macht eine Spannung. In eben dieser Spannung öffnet sich eine neue Dimension des Politischen: das Messianische. Das geschieht aber eben nicht dadurch, dass Paulus der Begründung des Politischen aus der absoluten Macht des Souveräns im Ausnahmezustand ein positives Gegenbild entgegensetzt, sondern dadurch, dass er, ganz der Struktur der *klēsis* entsprechend, die politische Wirklichkeit in die messianische Berufung aufnimmt und so in den Ausnahmezustand eine Spannung einschreibt, die ihn so radikalisiert, dass er sich aufhebt: In der messianischen Berufung ist der Ausnahmezustand, als ob er nicht ist. Darum "erschöpft sich die messianische Potenz

<sup>58</sup> SCHMITT 1950, 29.

<sup>59</sup> SCHMITT 1950, 29.

nicht in ihrem *érgon*, sondern bleibt in ihm in Form der Schwäche potent. In diesem Sinn ist die messianische *dýnamis* konstitutiv schwach" (111).

Aus dieser Nähe des Messianischen zur Schwäche des *homo sacer* im Ausnahmezustand resultiert bei Agamben die mitunter irritierende Nähe zwischen dem Leben in der messianischen Zeit und den durch die politische Bio-Macht ausgegrenzten Menschen auf der Grenze zum Nicht-Menschen, den *homines sacri* der modernen Bio-Politik. So kann Agamben die Zeugen von Auschwitz mit der messianischen Kategorie des Rests, in Analogie zur messianischen Zeit, deuten:

"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 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."<sup>60</sup>

Dabei geht es Agamben nicht darum, das Lager oder gar den Muselmann selbst zu einer messianischen Figur zu überhöhen, sondern im paradoxen *Zeugnis* des Muselmanns, das nicht er selbst spricht, sondern der Überlebende, der nicht der Muselmann ist,<sup>61</sup> zeigt sich die messianische Qualität, die den Ausnahmezustand des Lagers überdauert, und ihn in seiner Abgründigkeit bloßstellt. Am Zeugnis des Muselmanns zeigt sich, dass "der Mensch der ist, der den Menschen überleben kann".<sup>62</sup> Das heißt nicht, dass "der 'Muselmann' einen nahezu messianischen 'Rest'-Bestand des Menschseins aufscheinen lässt",<sup>63</sup> sondern erst das Zeugnis rückt das nackte Leben des Muselmanns in die Perspektive des messianischen Rests. So vollzieht sich im Zeugnis eine messianische Aufhebung des Ausnahmezustands der Bio-Politik, die die Abgründigkeit des Lagers nicht nivelliert, sondern sie in die Spannung der messianischen Zeit versetzt.

Das Zeugnis steht in seiner Anfechtbarkeit und seiner letzten Unbegründbarkeit, die ihm gerade seine Macht verleiht,<sup>64</sup> exemplarisch für die Macht des schwachen Wortes. Denn das Wort ist für Agamben das Medium, in dem sich diese

<sup>60</sup> AGAMBEN 2003, 143.

<sup>61</sup> Vgl. AGAMBEN 2003, 72.

<sup>62</sup> AGAMBEN 2003, 72.

<sup>63</sup> FINKELDE 2007, 60.

<sup>64</sup> Vgl. AGAMBEN 2003, 132, 137.

Spannung und die Inversion der politischen Machtstruktur in der messianischen Zeit vollzieht: "Mit dem Messianischen ist [...] eine Erfahrung des Wortes angezeigt, das sich [...] als reine und allgemeine Potenz des Sagens vorstellt und das fähig ist, einen freien und unentgeltlichen Gebrauch der Zeit und der Welt zu gewähren" (151). Die Macht der Verkündigung beruht in der Schwäche und Flüchtigkeit des verkündigten Wortes, in der sich das messianische Ereignis fortsetzt: "Messianisch und schwach ist jene Potenz des Sagens, die sich in der Nähe des Wortes hält und nicht nur alles Gesagte, sondern auch den Akt des Sagens selbst, die performative Kraft der Sprache selbst überschreitet" (152).<sup>65</sup>

#### 4. Theologische Fragen und Perspektiven

Wenn hier nun abschließend Agambens Philosophie aus theologischer Perspektive in den Blick genommen wird, so ist dies natürlich eine Außen- und Fremdperspektive, die das philosophische Werk als solches nicht in Frage stellen kann. Das Interesse der theologischen Perspektive auf eine philosophische Auseinandersetzung mit Paulus ist hier vielmehr, im Blick auf das, was am anderen als problematisch erscheint, das zu entdecken, was für die eigene theologische Perspektive auf Paulus wesentlich ist. In diesem Sinne fällt aus theologischer Perspektive v.a. auf, was in Agambens Paulusinterpretation ausgeblendet wird.<sup>66</sup> Es läge ja nahe, den in absoluter Erniedrigung und Schwäche sterbenden Messias als Inbegriff solch einer "Inversion des Verhältnisses von Potenz und Akt" (152) zu deuten – doch er ist in Agambens Ausführungen zur Theologie des Paulus auffällig absent. Dem Theologen freilich, der Agamben liest, zeigt sich hier die Nähe zu einer Denkfigur, die man in der Tradition lutherischer Theologie un schwer als kreuzestheologische identifizieren kann, wie sie Luther in der Heidelberger Disputation charakterisiert hat:<sup>67</sup> eine Theologie, die nicht von der Herrlichkeit Gottes ausgeht, sondern die das, was Sache ist ("id, quod res est"), benennt.<sup>68</sup> In Agambens messianischer Version einer Kreuzestheologie ohne Ge-

<sup>65</sup> Dass von dorthin der Reim und die Dichtung für Agamben geradezu messianische Qualität gewinnen (93–100), überrascht nicht. Wie sich diese schwache Macht des Wortes im Zeugnis zu der Verflechtung der Sprache in die Politisierung des nackten Lebens verhält (vgl. AGAMBEN 2002, 18) wäre eigens zu untersuchen. Vgl. dazu WISCHKE 2008.

<sup>66</sup> Vgl. die Auflistung von Einseitigkeiten bei GIGNAC 2006, 19.

<sup>67</sup> Vgl. LUTHER 1930.

<sup>68</sup> LUTHER 1930, Th. 21 (354,21f.): "Theologus crucis dicit id quod res est".

kreuzigten ist die politische Wirklichkeit das, was Sache ist und als solche zu benennen ist. Schriebe man Agambens Interpretation in diesem Sinne theologisch fort, so wäre die Schwachheit des am Kreuz sterbenden Messias dasjenige messianische Ereignis, in dem die "Inversion des Verhältnisses von Potenz und Akt" zu suchen und zu finden ist. Das Kreuz ist das Ereignis, das "eine Wirkung auf die Sphäre des Gesetzes und seiner Werke" ausübt, "indem sie sie nicht einfach negiert und zerstört, sondern indem sie sie de-aktiviert, unwirksam, nicht-mehr-tätig macht" (111). Müsste in theologischer Perspektive also gelten, dass Christus der *homo sacer* schlechthin ist: derjenige, der als souveräner Herrscher sich hineinbegibt in die totale Erniedrigung unter den politischen Ausnahmezustand und der darin das ursprüngliche politische Element aufhebt?<sup>69</sup> In der radikalen Annahme der politischen Situation, in der Unterwerfung des Messias unter die souveräne Macht des Gesetzes vollzieht sich die messianische Berufung des Messias. Das messianische Heil entsteht also allein aus der Annahme der politischen Wirklichkeit und der Unterwerfung unter die souveräne Macht des Ausnahmezustandes: "Das messianische Subjekt betrachtet die Welt [...], indem es sich [...] im Unrettbaren verliert" (54). Das gilt in theologischer Perspektive zunächst einmal und doch wohl vor allem für die Person des Messias selbst. Doch diese ist in Agambens Messianologie ebenfalls seltsam absent: Agamben entwirft einen Messianismus ohne Messias.

Ein anderes Problem freilich stellt sich von Agamben her noch einmal neu. Carl Schmitt formulierte in Anschluss an seine affirmative Aufnahme der mittelalterlichen Deutung des Kat-echon: "Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles messianischen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt."<sup>70</sup> Vor dem Hintergrund von Agambens Interpretation wird hier zumindest deutlich, welches Problem Schmitt lösen will: Welcher Weg führt von einem Messianismus, der das Wesen politischer Macht aufhebt, zu einer politischen Gestaltung der Gesellschaft? Wie also kann der Messianismus politisch geschichtsmächtig werden? Während Schmitt von einer unmittelbar politischen Dimension

<sup>69</sup> Vgl. BOGDAL 2008, 12. Es sei allerdings angemerkt, dass das natürlich im Blick auf die Deutung des Todes Jesu als Opfer Probleme bereitet, da der *homo sacer* der Mensch ist, der nicht geopfert werden darf, weil er außerhalb des göttlichen Gesetzes steht.

<sup>70</sup> SCHMITT 1950, 29.

der theologischen Begriffe ausging, werden sie nach Agamben nur auf indirektem Weg in einem komplexen begriffsgeschichtlichen Prozess zu politischen Begriffen.<sup>71</sup> Entscheidend ist hier aber zunächst, dass der Messianismus des Paulus selbst nicht unmittelbar politisch ist und sich auch nicht in eine politische Theologie überführen lässt. Der Messianismus des Paulus in der Interpretation Agambens ist politisch auf ganz andere Weise wirkmächtig, nämlich dadurch, dass er sich der politischen Macht durch radikale Identifikation entzieht. Die messianische Zeit geht nicht in der politischen Zeit auf, sondern sie ist als dritte, operative Dimension der Zeit die Aufhebung der politischen Zeit und gerade darin die Zeit, die die (politische) Zeit zu ihrem Ende bringt. Darum heißt in der messianischen Zeit zu leben immer, im Politischen zu sein, als ob man nicht im Politischen ist: Es heißt in der Berufung zu leben. Darin bleibt das Politische dieses Messianismus aber letztlich eine Bewegung der Negativierung und Aufhebung. Es gibt kein positives Gegenbild, das hier politisch wirksam würde,<sup>72</sup> so sehr ein solches positives Bild einer anderen Form gemeinschaftlichen Lebens am Rande immer wieder auftaucht: nämlich dort, wo Agamben dann doch einmal nicht von der messianischen Zeit, sondern von der eschatologischen Zeit redet, weil er von ihr unbedingt reden muss. Das geschieht z.B. dort, wo die messianische Zeit in das Dazwischen von Zeit und Eschaton eingezeichnet werden muss: "Die zusammengedrückte Zeit [...] dauert bis zur vollständigen Anwesenheit des Messias [...]. Hier explodiert die Zeit, oder vielmehr: sie implodiert in einen anderen Äon, die Ewigkeit" (77). Der andere Äon, die Ewigkeit bildet das bleibende Andere zur messianischen Zeit, ein Horizont, der zwar abgeblendet wird, aber dennoch präsent ist. Er taucht wieder auf in der Interpretation des *katéchon*: Dass die Enthüllung des Geheimnisses der *anómia* verhindert wird, weist auf einen Moment hin, in dem dies nicht mehr geschieht: das Eschaton – die Zeit, in der wir mit dem Recht wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen spielen werden.

<sup>71</sup> AGAMBEN 2010a arbeitet eben diese Entwicklung heraus: Der theologische Diskurs vollzieht sich nach Agamben zunächst in Begriffen der Ökonomie, der hauswirtschaftlichen Organisation und Administration. So "nötigt uns das ökonomisch-theologische Paradigma dazu, diese Geschichte noch einmal aus einem Blickwinkel zu betrachten, der die entscheidenden Überschneidungen der im engeren Sinne politischen Tradition mit jener 'ökonomisch-gouvernementalen' Tradition berücksichtigt" (AGAMBEN 2010a, 87).

<sup>72</sup> TAXACHER 2010, 232 fragt zu Recht: "Was heißt das Leben aus dem messianischen Kairos positiv, besser: konkret?" Nur gibt sein Verweis auf das Als-ob-nicht der Berufung darauf gerade keine andere Antwort als wieder nur eine negative.

Dem entspricht es, dass Agamben nicht nur die Figur des gekreuzigten Messias, sondern auch die für die Theologie des Paulus doch wohl zentrale Figur des *auf-erstandenen* Messias völlig übergeht. Der Auferstehungsglaube freilich verträgt sich nur schwer mit der exklusiven Konzentration auf die Erniedrigung und einer Erlösung aus der schwachen Kraft der Erniedrigung selbst. Bei Paulus aber ist die Kraft des Evangeliums die Kraft des Auferstandenen: Hier kommt ein genuin positives Gegenbild ins Spiel, das als Gegenbild aber seine Kraft durchaus auch daraus bezieht, dass der Auferstandene immer auch der Gekreuzigte ist. Theologisch führt Agambens Messianismus darum m.E. in ähnliche Probleme, wie sie sich an der frühen Kreuzestheologie Luthers zeigen: Kippt die Negation aus sich heraus ins Positive? Liegt in der tiefsten Verzweiflung unter dem Gesetz die Kraft zur Umkehr in die Gnade? Geht es also um die Erlösung durch eine "resignatio ad infernum"?<sup>73</sup> Oder bedarf es nicht doch eines Positiven, das dem entgegenwirkt? Zur Erniedrigungsbewegung der Kreuzestheologie des jungen Luther tritt darum in seiner theologischen Entwicklung das Evangelium, die Verheißung (*promissio*) hinzu.<sup>74</sup> Dementsprechend scheint mir im Blick auf die politische Dimension des Glaubens in der Paulusinterpretation Agambens, dass die theologische Ausarbeitung der inhaltlich gefüllten *eschatologischen* Heilserwartung ein Desiderat ist, das auszugleichen notwendig ist: auch um zu zeigen, wie die messianische Zeit als Aufhebung des Ausnahmezustandes in positiv sich eröffnende Räume post-politischer Wirklichkeit umkippen kann und darin noch einmal auf andere, indirekte Weise politisch wird.

## Literatur

- AGAMBEN, G., *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* [orig. 1995], übers.v. Thüring, H., Frankfurt 2002.
- AGAMBEN, G., *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)* [orig. 1998], übers. v. Monhardt, S., Frankfurt 2003.
- AGAMBEN, G., *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)* [orig. 2003], übers.v. Müller-Schöll, U., Frankfurt 2004.
- AGAMBEN, G., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* [orig. 2000], übers. v. Giuriato, D., Frankfurt 2006.

<sup>73</sup> Vgl. zu diesem Modell der Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers bei Karl Holl und zu ihrer Problematik ASSEL 1997.

<sup>74</sup> Diese Entwicklung Luthers hat grundlegend O. Bayer dargestellt.

- AGAMBEN, G., Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2) [orig. 2007], übers.v. Hiepko, A., Frankfurt 2010a.
- AGAMBEN, G., Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo Sacer II.3) [orig. 2008], übers.v. Günthner, S., Frankfurt 2010b.
- ASSEL, H., Vom Nebo ins gelobte Land. Erfahrene Rechtfertigung – von Karl Holl zu Rudolf Hermann, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 39 (1997) 248–269.
- BALKE, F., Gründung und Geburt. Über ein Figur des nackten Lebens bei Hannah Arendt, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 101–118.
- BOGDAL, K.-M., Die Deterritorialiserten. Agambens Infamien, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 11–26.
- FINKELDE, D., Politische Eschatologie bei Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007.
- GEULEN, E., Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 59–74.
- GIGNAC, A., Neue Wege der Auslegung. Die Paulus-Interpretation von Alain Badiou und Giorgio Agamben, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 18 (2006) 15–25.
- LADWIG, B., Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen, in: MEHRING, R. (Hg.), *Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003, 45–60.
- LUTHER, M., *Disputatio Heidelbergae habita*, in: LUTHER, M., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1: Werke, Bd. 1, Weimar 1883, 353–374.
- MEHRING, R., Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927), in: BROCKER, M. (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt 2007, 510–524.
- SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950.
- SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996.
- SCHNEIDER, M., Der Messias und die Reste. Giorgio Agambens Paulus-Lektüre, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 41–58.
- TAXACHIER, G., Messianische Geschichte: Kairos und Chronos. Giorgio Agambens Paulus-Auslegung weiter gedacht, in: *Evangelische Theologie* 70 (2010) 217–233.
- VILLINGER, I., "Das Leben von einer besonderen Seite angesehen" oder: der Souverän zwischen Ausnahme und Gesetz, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 165–176.
- WISCHKE, M., Die Stimme des nackten Lebens. Über Sprache bei Giorgio Agamben, in: GEULEN, E./KAUFFAMANN, K./MEIN, G. (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, 281–292.