

## Andreas Pangritz Theologie

Walter Benjamins Denken dürfte ohne eine genaue Untersuchung der darin enthaltenen theologischen Motive kaum verständlich zu machen sein. Zwar zählt das Stichwort *Theologie* nicht gerade zu den am häufigsten von Benjamin verwendeten Begriffen. Bei näherem Hinsehen erweist sich Benjamins Denken jedoch als ein in seinem verborgenen Kern theologisches.

Dafür spricht zunächst die Fülle der theologischen Motive – der Engel der Geschichte, die messianische Zeit, die Hoffnung, die Versöhnung, die Erlösung, um nur einige zu nennen –, die in Benjamins Werke eingestreut sind, auch wo diese sich mit ganz profanen Gegenständen befassen. Ihre Herkunft aus jüdischer Tradition, insbesondere aus Messianismus und Mystik, ist an manchen Stellen ganz offensichtlich, bedarf an anderen noch der genauen Analyse, da sie oft in geschichtsphilosophischer, ästhetischer oder auch politischer Verkleidung auftreten. Benjamin selbst hat die Tendenz zur Transformation der Theologie in andere Denkformen in ein Gleichnis gefaßt: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben« (V/1, 588).

Die Zentralität der Theologie wird deutlich, wenn Benjamin schon früh ein *Programm der kommenden Philosophie* skizziert, in dem diese durch die »Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis« theologisch aufgeladen würde (II/1, 168). Nicht weniger programmatisch ist die *Erkenntniskritische Vorrede* zum *Trauerspiel*-Buch gemeint, wenn hier die Verwendung des scholastischen Terminus des »Traktats« einen »latenten Hinweis auf die Gegenstände der Theologie« geben will, »ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann« (I/1, 208).

An seiner Überzeugung, »daß eine Wissenschaft welche gänzlich losgelöst von der Esoterik sich völlig darzubieten behauptet, Trug ist« (IV/2, 925 f.), hat Benjamin auch nach seiner »marxistischen Wende« festgehalten. An Max Rychner schreibt er im März 1931:

»[W]enn ich es denn in einem Worte aussprechen soll: ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle. Nun: *Hierarchien des Sinns* hat meiner Erfahrung nach die abgegriffenste kommunistische Plattitüde mehr als der heutige bürgerliche Tiefsinn, der immer nur den einen der Apologetik besitzt« (Br 2, 524).

So dürfte es kein Zufall sein, daß die Erkenntnistheorie, mit deren Hilfe Benjamin einen Beitrag zur historisch-materialistischen Geschichtsschreibung liefern will, nicht auf das »Eingedenken« als die »Quintessenz« der jüdisch-»theologischen Vorstellung von Geschichte« verzichten kann. Das Eingedenken »entzaubert die Zukunft«, läßt sie aber »nicht zur leeren Zeit« werden, sondern hält sie für das Eintreten des »Messias« offen (I/3, 1252): »Was die Wissenschaft »festgestellt« hat, kann das Eingedenken modifizieren. [...] Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen«, auch wenn es andererseits nicht angehe, Geschichte »in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben« (V/1, 589). Dem entspricht in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* Benjamins »abgründig lächelnde Charakteristik« (Adorno) der Theologie, »die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen« (I/2, 693), als sprechender Ausdruck ihres Verhältnisses zum historischen Materialismus.

So sinnlos es wäre, theologische Motive in Benjamins Denken zu leugnen oder als nur metaphorisch gemeint zu relativieren, so wenig reicht es aus, die latent vorhandene Theologie gleichsam chemisch rein herauszudestillieren und womöglich auf ihre Wurzeln in jüdischer Tradition zurückzuführen. Angemessen begreifen läßt sich Benjamins Theologie nur, wenn sie *in* ihrer jeweiligen Verhüllung analysiert wird; denn diese gehört nach Benjamins Verständnis jedenfalls »heute« zu ihrem Wesen. Als nackte »Wahrheit« ist Theologie unter den geschichtlichen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr erschwinglich.

## 1. Die frühen esoterischen Versuche

Schon in *Das Leben der Studenten* (1914) entwirft Benjamin ein implizit theologisches Bild der Geschichte, wenn er vom »messianischen Reich oder der französischen Revolutionsidee« als »utopischen Bildern« redet, in denen »die Historie als in einem Brennpunkt gesammelt« ruhe. Dabei liegen für ihn – wie er in apokalyptischer Tradition formuliert – »die Elemente des Endzustandes [...] nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet«. Die »geschichtliche Aufgabe« sei es nun, das verborgene Messianische oder auch Revolutionäre »sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen« (II/1, 75).

In dem im November 1917 niedergeschriebenen Text *Über das Programm der kommenden Philosophie* hat Benjamin vorgeschlagen, einen »in der Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis gewonnenen Begriff von ihr« zu schaffen, der auch Gebiete wie das der Religion umfassen werde, »deren wahrhaft systematische Einordnung Kant nicht gelungen« sei. Entsprechend formuliert er als seine »Forderung an die kommende Philosophie [...]: auf Grund des Kantischen Systems einen Erkenntnisbegriff zu schaffen dem der Begriff einer Erfahrung korrespondiert von der die Erkenntnis Lehre ist«. Eine solche von Hamanns Sprachphilosophie belehrte Philosophie wäre aber womöglich »in ihrem allgemeinen Teile selbst als Theologie zu bezeichnen« (II/1, 168).

Als ein erster theologischer Traktat kann die Arbeit *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) gelten, in der Benjamin sich »mit dem Wesen der Sprache auseinander zu setzen« versucht – »in immanenter Beziehung auf das Judentum und mit Beziehung auf die ersten Kapitel der Genesis« (Br 1, 128). Hier demonstriert Benjamin in sprachphilosophischer Spekulation, wie er sich einen theologisch aufgeladenen Erkenntnisbegriff vorstellt.

Anhand einer Exegese der biblischen Geschichte von Schöpfung und Fall deutet Benjamin die Menschheitsgeschichte als einen Prozeß des Sprachverfalls – vom schöpferischen Gotteswort über die ursprüngliche »Paradiesessprache«, in der Adam den Tieren ihre Namen gibt, bis zum Herabsinken der Sprache

auf die bloße Kommunikationsfunktion.<sup>1</sup> Nach Benjamin ist »im Namen das Wesensgesetz der Sprache« zu sehen (II/1, 145), denn: »Im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.« Und »Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten, aus dem im Namen die Sprache allein spricht« (II/1, 144). Das »tiefste Abbild« des schöpferischen Gottesworts in der Menschensprache sei »der menschliche Name«, der Eigenname (II/1, 149): »Der Eigenname ist die Gemeinschaft des Menschen mit dem *schöpferischen* Wort Gottes«, er ist – »Wort Gottes in menschlichen Lauten« (II/1, 150).

In dieser Sprachtheorie, der die Sprache als »Kristallisation des ›Namens‹« gilt, scheint als theologisches Modell »die Tradition der jüdischen, zumal mystischen Bibelauslegung« durch<sup>2</sup>, wie sie Gershom Scholem beschrieben hat: »Die Kabbalisten aller Schulen und Richtungen sind sich darüber einig, in der Sprache nicht nur ein unzulängliches Mittel der Verständigung von Mensch zu Mensch zu sehen. [...] Sprache in ihrem reinsten Wesen [...] hat [...] einen mystischen Wert. Sprache erreicht Gott, weil sie von Gott ausgegangen ist. In der Sprache der Menschen [...] spiegelt sich die schöpferische Sprache Gottes.«<sup>3</sup>

In *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921/23) hat Benjamin – als »dialektisches Gegenstück« (Mosès) zur Beschreibung des Verfalls der Paradiesessprache – einen Prozeß der Läuterung der Sprachen hin zur ursprünglichen Vollkommenheit skizziert: In den Übersetzungen hat sich »die überhistorische Verwandtschaft der Sprachen« zu bewähren, die darin beruht, »daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist [...]: die reine Sprache« (IV/1, 12 f.). Wenn die einzelnen Sprachen »bis ans messianische Ende ihrer Geschichte wachsen«, dann hat die Übersetzung »immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen: wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag [...]. Übersetzung [...] verleugnet nicht ihre Richtung auf ein letztes, endgültiges und entscheidendes Stadium aller Sprachfügung« (IV/1, 14).

1 Vgl. Mosès: *Der Engel der Geschichte*, 94f.

2 Adorno, 16.

3 Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1967, 19.

Die Arbeit des Übersetzers erfüllt »das große Motiv einer Integration der vielen Sprachen zur einen wahren«, zur »Sprache der Wahrheit« (IV/I, 16). Die »reine Sprache selbst« aber charakterisiert Benjamin als eine, »die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist« (IV/I, 19). Das »Urbild oder Ideal aller Übersetzung« sei die Interlinearversion des »heiligen Textes«, in dem »Sprache und Offenbarung« ununterscheidbar ineinanderfließen (IV/I, 21).

Als Extrakt von Benjamins früher Theologie kann das wahrscheinlich Anfang der zwanziger Jahre entstandene *Theologisch-politische Fragment* gelten. Hier setzt Benjamin sich mit einem falsch verstandenen Messianismus auseinander, der im »Reich Gottes [...] das Telos der historischen Dynamis« sieht. Demgegenüber betont er, das Reich Gottes sei »nicht Ziel, sondern Ende« der Geschichte. Daher habe »die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn«, wie Benjamin unter Berufung auf Ernst Blochs *Geist der Utopie* bemerkt: »Die Ordnung des Profanen« könne »nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden«; sie habe »sich aufzurichten an der Idee des Glücks«. Zwar sei es »eines der wesentlichsten Lehrstücke der Geschichtsphilosophie«, nach der »Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische« zu fragen. Aber: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinn, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.« Daher könne »nichts Historisches [...] von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen«. Denn »das Profane« sei »keine Kategorie des Reichs«, wohl aber eine »seines leisesten Nahens« (II/I, 203f.).

## 2. Goethes Wahlverwandtschaften

In der 1922 niedergeschriebenen und 1924/25 veröffentlichten Arbeit über *Goethes Wahlverwandtschaften* kehrt die Unterscheidung zwischen verfallener und wahrer Sprache bzw. zwischen profaner Ordnung und messianischem Reich in literaturkritischer Verhüllung wieder: als Unterscheidung zwischen »scheinhafter« und »wahrer Versöhnung« zwischen den Liebenden. Während in der wahren Versöhnung der einzelne mit Gott

und »nur dadurch mit den Menschen sich aussöhnt, ist es der scheinhaften Versöhnung eigen«, die Menschen »untereinander aussöhnen und nur dadurch mit Gott versöhnen zu wollen« (I/I, 184).

Wahre Versöhnung, »die ganz überweltlich und kaum fürs Kunstwerk gegenständlich ist«, habe jedoch »in der Aussöhnung der Mitmenschen ihre weltliche Spiegelung«. Dies zeige sich exemplarisch in den Gestalten der in Goethes Roman eingefügten Novelle *Die wunderlichen Nachbarskinder*. Denn »darauf will« nach Benjamin »ja zuletzt der wunderliche Streit hinaus, der die Liebenden in ihrer Jugend befängt, daß ihre Liebe, weil sie um wahrer Versöhnung willen das Leben wagt, sie erlangt und mit ihr den Frieden, in dem ihr Liebesbund dauert«. Darum sei es »ein todesmutiger Sprung« – der Sprung nämlich, mit dem der Jüngling das Mädchen aus dem Wasser rettet –, der in der Novelle »jenen Augenblick« bezeichnet, in dem die Nachbarskinder »– ein jeder ganz für sich allein vor Gott – um der Versöhnung willen sich einsetzen« (I/I, 184).

Anders sei es mit den Gestalten des Romans selber bestellt: Da die Schönheit Ottilies »scheinhaft« sei, müsse es »auch die Versöhnung« sein, »die sie mythisch in Leben und Sterben verheißt. Ihre Opferung wäre umsonst wie ihr Blühen, ihr Versöhnen ein Schein von Versöhnung.« Wahre Versöhnung mißlingt den Gestalten des Romans: »Weil sie den offenen Streit [...] stets vermeiden, muß die Aussöhnung ihnen fern bleiben. So viel Leiden, so wenig Kampf. Daher das Schweigen aller Affekte« (I/I, 184). Die Versöhnung im Roman bleibt scheinhaft, »denn hier regiert die Stille vor dem Sturm, in der Novelle aber das Gewitter und der Friede.« Gegen Goethes Absicht spreche die Novelle die Wahrheit über den sie umrahmenden Roman aus, daß nämlich »nach sittlichen Gesetzen die Leidenschaft all ihr Recht und ihr Glück verliert, wo sie den Pakt mit dem bürgerlichen, dem reichlichen, dem gesicherten Leben sucht« (I/I, 185).

Für die in ihrer Bürgerlichkeit befangenen Hauptfiguren des Romans sieht Benjamin Hoffnung auf Rettung im »Geheimnis« der Schönheit angelegt: Auch wenn diese nur den Schein von Versöhnung zu bieten vermag, so gehört dieser Schein doch zu ihrem Wesen. Es ist nach Benjamin »das Wesensgesetz der Schönheit [...], daß sie als solche nur im Verhüllten erscheint« (I/I, 194). »Denn weder die Hülle noch der verhüllte Gegenstand ist das

Schöne, sondern dieses ist der Gegenstand in seiner Hülle.« Ziel der Kunstkritik müsse es daher sein, »zur Anschauung des Schönen als Geheimnis« zu gelangen. So kann Benjamin das Schöne schließlich geradezu theologisch – nämlich in Analogie zur göttlichen Offenbarung – umschreiben: »Weil nur das Schöne und außer ihm nichts verhüllend und verhüllt wesentlich zu sein vermag, liegt im Geheimnis der göttliche Seinsgrund der Schönheit. So ist denn der Schein in ihr eben dies: nicht die überflüssige Verhüllung der Dinge an sich, sondern die notwendige von Dingen für uns« (I/1, 195).

Auch hier sieht Benjamin wieder eine »jener rettenden Korrespondenzen, in denen mit unvergleichlich strenger Genauigkeit die zart gebildete Novelle dem Roman entspricht« – und zugleich seinen Rahmen sprengt: Wenn in der Novelle »der Jüngling die Geliebte entblößt so ist es nicht um der Lust, es ist um des Lebens willen. [...] Der Dichter wählt nicht müßige Worte, wenn er sagt: ›Hier überwand die Begierde zu retten jede andere Betrachtung.‹ Denn in der Liebe vermag nicht Betrachtung zu herrschen.« So ist nach Benjamin »in der hüllenlosen Nacktheit das wesentlich Schöne gewichen und im nackten Körper des Menschen [...] ein Sein über aller Schönheit erreicht – das Erhabene, und ein Werk über allen Gebilden – das des Schöpfers« (I/1, 196). In der Entblößung des menschlichen Körpers, zu der nur »der Tod Macht« habe »wie die Liebe«, sieht Benjamin – die Novelle allegorisch deutend – »ein Zeichen, daß der Mensch selbst vor Gott tritt«, vor Gott, »vor dem kein Geheimnis und alles Leben ist« (I/1, 197).

Im Roman selbst jedoch ist alles anders: »Wie [...] die Liebe als bitterste Leidenschaft sich selbst vereitelt, wo in ihr [...] die Anschauung der Herrlichsten ersehnter als die Vereinigung mit der Geliebten ist, das stellen die Wahlverwandtschaften im Schicksal Eduards und der Ottilie dar« (I/1, 196). Benjamin zitiert den für ihn zentralen Satz des Romans: »Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg« (I/1, 200). Da Eduard und Ottilie diese Hoffnung im Augenblick ihres Aufleuchtens nicht wahrnehmen, ist ihre Liebe »hoffnungslos«. Denn »dem Tod muß die Schönheit verfallen, die nicht in der Liebe sich preisgibt« (I/1, 198).

Hier aber, am Punkt der tiefsten Hoffnungslosigkeit, schlägt Benjamins Deutung unverhüllt ins Theologische um. Benjamin gibt zu bedenken, »daß die letzte Hoffnung niemals dem eine ist,

der sie hegt, sondern jenen allein, für die sie gehegt wird«. Sie kommt zum Ausdruck in der »Haltung des Erzählers«, der auf die »Gewißheit des Segens, den in der Novelle die Liebenden heimtragen«, antwortet, indem er an der »Hoffnung auf Erlösung« festhält, »die wir für alle Toten hegen« (I/1, 200). In diesem Sinne gilt dann der berühmte Schlußsatz des Essays: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns« – den Lesern – »die Hoffnung gegeben« (I/1, 201).

### 3. Ursprung des deutschen Trauerspiels

Benjamins Überzeugung, daß eine Wissenschaft, die sich gänzlich von ihren theologischen Bedingungen loslöst, »Trug« sei (IV/2, 926), erweist sich ihrerseits vor den Thronen akademischer Philosophie als illusionär. Die esoterischen Motive der Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* jedenfalls blieben an der Frankfurter Universität offenbar unverstanden.

Die theologische Intention des *Trauerspiel*-Buches macht schon dessen *Erkenntniskritische Vorrede* deutlich, die Benjamin gegenüber Scholem als »eine maßlose Chuzpe« bezeichnet, »eine Art zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der frühen Spracharbeit, die Du kennst, als Ideenlehre frisiert« (19. 2. 1925; Br 1, 372).<sup>4</sup> Die Verwendung des »scholastischen Terminus des Traktats« für diese Untersuchung begründet Benjamin damit, daß er »jenen, wenn auch latenten Hinweis auf die Gegenstände der Theologie« enthalte, »ohne welchen der Wahrheit nicht gedacht werden« könne (I/1, 208; I/3, 926).

Die Stoßrichtung der im *Trauerspiel*-Buch verborgenen Theologie ist antiheidnisch. Darauf deutet schon der Begriff des »Ursprungs« im Titel hin, der nach Ausweis eines erst nach der Veröffentlichung notierten Nachtrags Goethes »Urphänomen im theologischen Sinne« meint, d. h. den »aus den heidnischen Naturzusammenhängen in die jüdischen Zusammenhänge der Geschichte eingebrachten Begriff« (I/3, 954). Damit gibt sich die *Theologie* des *Trauerspiel*-Buchs unmißverständlich als jüdische –

<sup>4</sup> Vgl. auch die Äußerung gegenüber Max Rychner, »die Einleitung könne man nur verstehen, wenn man Bescheid wisse in der Kabbala« (I/3, 885).

und das heißt zugleich: als »Geschichtstheologie« (I/1, 390) – zu erkennen.

Im Unterschied zur antiken Tragödie, deren Gegenstand der Mythos, die »Auseinandersetzung mit Gott und Schicksal« war, sei der Gegenstand des barocken Trauerspiels »das geschichtliche Leben«. »Man glaubte, im geschichtlichen Ablauf selbst das Trauerspiel mit Händen zu greifen; es bedürfe nichts weiter als die Worte zu finden« (I/1, 242f.). Das Wort »Trauerspiel« habe im 17. Jahrhundert »vom Drama und historischen Geschehen gleichermaßen« gegolten (I/1, 244). Als Verkörperung der Geschichte galt aber der absolute Monarch, der »Souverän«, der sie repräsentiert: »Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter« (I/1, 245).

In methodischer Anlehnung an Carl Schmitts These, wonach alle »prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe sind«<sup>5</sup>, beschreibt Benjamin den »neuen Souveränitätsbegriff« der Gegenreformation als Ergebnis einer »Diskussion des Ausnahmezustands«: »Wer herrscht ist schon im vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen.«<sup>6</sup> Dabei habe »das lebhafteste Bewußtsein von der Bedeutung des Ausnahmefalles, das im Naturrecht des 17. Jahrhunderts herrscht«, mit dem »religiösen Menschen des Barock« zu tun, der an der Welt so festhält, »weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt.« Es gebe daher überhaupt »keine barocke Eschatologie« (I/1, 245f.).

Der »Ausfall aller Eschatologie« als Merkmal der »theologischen Situation der Epoche« kommt darin zum Ausdruck, daß »das deutsche Trauerspiel sich ganz in die Trostlosigkeit der irdischen Verfassung« vergräbt: »Kennt es eine Erlösung, so liegt sie mehr in der Tiefe dieser Verhängnisse selbst als im Vollzuge eines

5 Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel der Lehre von der Souveränität*. München/Leipzig 1922, 37.

6 Vgl. dazu den programmatischen ersten Satz von Carl Schmitts *Politischer Theologie*: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (ebd., 9). – Eine Geistesverwandtschaft mit Carl Schmitt oder gar eine Zustimmung zu dessen antidemokratischer Haltung kann aus Benjamins methodischen Anleihen bei der *Politischen Theologie* nur herauslesen, wer die kritische Intention seiner Darstellung des barocken Souveränitätsbegriffs übersieht: Im barocken Vergleich mit der Sonne werde der Fürst in geradezu heidnischer Weise vergottet (I/1, 247).

göttlichen Heilsplans«, wobei »die besinnungslose Flucht in eine unbegnadete Natur« von Benjamin – im Unterschied etwa zu »Spaniens Drama« – als »spezifisch deutsch« analysiert wird (I/1, 259f.).

Einen Beleg für die jüdische Signatur der *Theologie des Trauerspiel*-Buchs stellt insbesondere der »theologische Verweis« auf das »Bilderverbot« dar: Sein »tiefster Belang« besteht für Benjamin nicht – wie christlich meist verstanden – in der »Abwehr des Götzendienstes«; als »Verbot der Darstellung des Leibes« beugt es vielmehr »dem Anschein vor, es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar ist« (I/1, 283f.; I/3, 924). In der protestantischen Rechtfertigungslehre hingegen, die – zumal in ihrer lutherischen Fassung – »zuletzt das gute Werk schlechthin, nicht seinen Verdienst- und Bußcharakter allein, aus dem Felde schlug«, sieht Benjamin »ein Stück germanischen Heidentums und finsternen Glaubens an die Schicksalsverfallenheit« am Werk (I/1, 317), das letztlich für die Melancholie des barocken Trauerspiels verantwortlich sei.

Im Zentrum der Untersuchung stehen Kritik und Rettung der barocken Allegorie. In dieser liegt nach Benjamin »die facies hipococratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus« (I/1, 343). Der Ursprung der barocken Allegorie sei im Zusammenhang der »Bemühungen der humanistischen Gelehrten um die Entzifferung der Hieroglyphen« zu suchen (I/1, 345). Sie hätten zu einer Art »natürlicher Theologie der Schrift« geführt, in der die Hieroglyphen als »ein Abbild der göttlichen Ideen« galten (I/1, 346). Aufgrund der »theologischen Überzeugung, daß die Hieroglyphen der Ägypter eine, jede Dunkelheit der Natur aufhellende, Erbweisheit« enthielten, habe man gehofft, aus ihnen die Geheimnisse der göttlichen und menschlichen Natur erkennen und in »geheimnisvoller Unterweisung« tradieren zu können (I/1, 347).

Wenn die Theologie der Entwicklung der Emblematis, in der sich »ägyptische, griechische, christliche Bildersprache durchdrangen«, bereitwillig entgegenkam, dann nicht zuletzt, weil eine »solche nur den Gebildeten faßliche Rätselschrift« geeignet schien, »für manchen Gedanken, den man vor Fürsten klar nicht habe nennen wollen, ein Asyl« zu bieten (I/1, 348). Opitz habe

gar formulieren können, daß »die Poeterey [...] anfangs nichts anderes gewesen [sei] als eine verborgene Theologie«. Paradoxerweise habe für ihn die »theologische Esoterik« jedoch gerade auch die Funktion gehabt, der »Allgemeinverständlichkeit« der Lehre von den »himmlischen Dingen« zu dienen.

Mit dieser »Paradoxie«, die im übrigen ganz der Funktion des hebräischen maschal (Gleichnis, Spruch) als rabbinischer Redefigur entspricht, ist schon angedeutet, daß nach Benjamin der Gehalt der Allegorie »außerhalb der theologischen Begriffe [...] nicht zu entwickeln« ist. Zum Abschluß seiner Studie redet er daher »ohne Umschweife in ihnen. [...] Denn kritisch kann die allegorische Grenzform des Trauerspiels einzig vom höheren Bereiche aus, dem theologischen, sich lösen, während innerhalb einer rein ästhetischen Betrachtung Paradoxie das letzte Wort behalten muß.« Dabei betont Benjamin freilich, daß die theologische Betrachtung, in die hinein sich die ästhetische Analyse hier aufzulösen habe, nicht die statische einer »garantierten Heilsökonomik« sei, sondern die dynamische der »Geschichtstheologie« (I/1, 390). »Ist doch die Einsicht ins Vergängliche der Dinge und jene Sorge, sie ins Ewige zu retten, im Allegorischen eins der stärksten Motive. [...] Die Allegorie ist am bleibendsten dort angesiedelt, wo Vergänglichkeit und Ewigkeit am nächsten zusammenstoßen« (I/1, 397).

Dies zeigt sich einerseits in der satanischen »Theologie des Bösen«, der der »Grübler« in seinem »lebensfremden Spekulieren« verfällt: »Was lockt, ist der Schein der Freiheit – im Ergründen des Verbotnen; der Schein der Selbständigkeit – in der Sezession aus der Gemeinschaft der Frommen; der Schein der Unendlichkeit – in dem leeren Abgrund des Bösen« (I/1, 403f.). Es zeigt sich andererseits im theologischen Motiv der Rettung, in der »Allegorie der Auferstehung«. Das Erwachen des Allegorikers »in Gottes Welt« bringt Benjamin in einem Lohenstein-Zitat zum Ausdruck, in dem die »melancholische Versenkung« zuletzt »treulos« vom »Anblick der Gebeine [...] zur Auferstehung überspringt«: »Ja/wenn der Höchste wird vom Kirch-Hof erndten ein/so werd ich Todten-Kopff ein Englisch Antlitz seyn« (I/1, 406).

#### 4. Benjamins Kafka-Deutung

Eine zentrale Stellung in der Klärung dessen, was *Theologie* für Benjamin bedeutet, nimmt seine Auseinandersetzung mit dem Werk Franz Kafkas ein: Im Umkreis des *Kafka-Essays* (1934) taucht der Begriff in größter Häufung auf. Das dürfte damit zusammenhängen, daß *Theologie* hier zugleich am heftigsten umstritten ist, umstritten nämlich zwischen Benjamins wichtigsten Gesprächspartnern in diesem Zusammenhang: Bertolt Brecht als dem Anwalt des »Bolschewismus« und Gershom Scholem als dem Anwalt der »Mystik«.

Schon in einer Glosse von 1929 hat Benjamin unter dem Stichwort »Kavaliersmoral« den verborgenen Charakter der Theologie bei Kafka betont: »Kafkas Werk, in dem es um die dunkelsten Anliegen des menschlichen Lebens geht (Anliegen, deren je und je sich Theologen und selten so wie Kafka es getan hat, Dichter angenommen haben), hat seine dichterische Größe eben daher, daß es dieses theologische Geheimnis ganz in sich selbst trägt, nach außen aber unscheinbar und schlicht und nüchtern auftritt« (IV/1, 467).

Aus Anlaß des Essay-Bandes *Gestalten der Zeit* des Literaturkritikers Willy Haas hat Benjamin dann 1931 seinen Eindruck wiedergegeben, daß es sich bei Kafka um eine »Theologie auf der Flucht« handele; er gebe »theologischen Gehalten in ihrer äußersten Gefährdung, ihrer zerrissensten Verkleidung Asyl« (III, 277). Hier deutet sich bereits an, daß das theologische Motiv in Benjamins Kafka-Interpretation jedenfalls nicht ungebrochen zum Tragen kommen wird.

Am entschiedensten grenzt er sich gegen die unmittelbar theologische Kafka-Interpretation ab, wie sie von Max Brod und dem Religionsphilosophen Hans Joachim Schoeps vorgetragen worden ist: So weist er im Essay *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934) die Ausdeutung des Kafkaschen Gesamtwerks »im Sinne einer theologischen Schablone« ebenso zurück<sup>7</sup> wie den psychoanalytischen Versuch, Kafka zu verstehen (II/2, 425).

<sup>7</sup> Vgl. auch im Brief an Scholem vom 20. 7. 1934: »Gewandt habe ich mich gegen den unerträglichen Gestus des theologischen professional, der [...] die bisherige Kafka-Interpretation auf der ganzen Linie beherrscht« (Br 2, 613).

Brods »religionsphilosophisches Schema«, wonach Kafka »in seinem Roman ›Das Schloß‹ die obere Macht und den Bereich der Gnade, in dem ›Prozeß‹ die untere, das Gericht, und in [...] ›Amerika‹ das irdische Leben – dies alles im theologischen Sinn verstanden – [habe] darstellen wollen«, verfehlt nach Benjamin gänzlich den Sinn von Kafkas Werk (II/2, 677). In der Deutung des Schloßbergs als »Sitz der Gnade« sieht er gar »gräßliche Schrittmacher protestantischer theologumena innerhalb des Judentums« am Werk, die bekämpft werden müßten (Brief an Scholem vom 28. 2. 1933; Br 2, 564).

Der *Kafka*-Essay macht den Grund von Benjamins Abgrenzung deutlich: Die Deutung des Schlosses als »Sitz der Gnade« sei zwar »bequem«, aber »unhaltbar«. Am klarsten komme dies vielleicht bei Willy Haas zum Ausdruck, wenn dieser Kafka »den einzigen legitimen Enkel Kierkegaards und Pascals« nennt, da »alle drei [...] das harte, blutig harte religiöse Grundmotiv« hätten: »daß der Mensch immer im Unrecht ist vor Gott.« Benjamin kommentiert: »Diese Theologie fällt weit hinter die Rechtfertigungslehre Anselms von Canterbury in barbarische Spekulationen zurück, die im übrigen nicht einmal mit dem Wortlaut des Kafkaschen Textes vereinbar erscheinen.« Die antijüdische »verhängnisvolle Konsequenz« aus solch »protestantischer« Deutung des »Schlosses« auf »Gnade« zeige sich bei Denis de Rougemont, wenn dieser hier »nicht den elenden Stand des Menschen, der ohne Gott ist«, ausgesprochen sieht, sondern »den Elendsstand des Menschen, der einem Gott verhaftet ist, den er nicht kennt, weil er Christum nicht kennt« (II/2, 426; II/3, 1234f.).<sup>8</sup>

Wenn von einem »Walten der Gnade« bei Kafka überhaupt die Rede sein kann, dann ist es nach Benjamin in der Tatsache zu finden, daß seine Bücher »unvollendet geblieben« sind: »Daß das Gesetz als solches bei Kafka sich nirgends ausspricht, das und nichts anderes ist die gnädige Fügung des Fragments« (II/2, 679). Entsprechend heißt es im *Kafka*-Essay: »In den Geschichten, die

8 Zu Benjamins Affekt gegen die protestantische Rechtfertigungslehre vgl. auch den Brief an Scholem aus Ibiza, ca. 10./12. September 1933: »An Hand eines – ganz ordentlichen – französischen Buches über Luther habe ich nun wohl zum fünften oder sechsten Mal im Leben begriffen, was es mit der Rechtfertigung aus dem Glauben auf sich hat. Es geht mir aber damit wie mit der Infinitesimalrechnung: kaum habe ich es für ein paar Stunden begriffen, so verschwindet es mir wieder auf ebensoviel Jahre« (Benjamin/Scholem: *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt/M. 1980, 100).

wir von ihm haben, gewinnt die Epik die Bedeutung wieder, die sie im Mund Scheherazades hat: das Kommende hinauszuschieben. Aufschub ist im ›Prozeß‹ die Hoffnung des Angeklagten – ginge nur das Verfahren nicht allmählich ins Urteil über« (II/1, 427).

Mit seinen Vorbehalten gegenüber der »theologischen« Kafka-Deutung aus Prag verfolgt Benjamin jedoch selbst ein theologisches Interesse, will er damit doch das biblische Bilderverbot (II/2, 427f.) und insbesondere die jüdische Namensscheu – das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen – zur Geltung bringen. Letztlich hat er den Eindruck, daß jedes von Kafkas Werken »ein Sieg der Scham über die theologische Fragestellung« sei (II/3, 1213). Genauer: Wenn »im ganzen Werke Kafkas der Name ›Gott‹ nicht vorkommt«, dann sei »nichts [...] müßiger als in seiner Erläuterung ihn einzuführen. Wer nicht versteht, was Kafka den Gebrauch dieses Namens verbietet, versteht von ihm keine Zeile« (II/3, 1219).<sup>9</sup> Im Grunde sei »die Theologie [...] unanständig« (II/3, 1232). Zwar sei nicht bestreitbar, »daß Kafka theologischen Spekulationen nachhing, ja von gnostischen Lehren versucht wurde«. »Das Leben« seiner Bücher aber stecke gerade »im Kampf gegen die Gnosis. Jeder seiner Romane und jede seiner Erzählungen ist ein Sieg über Kierkegaards Paradox, dessen mythologische Untergründe erst kürzlich von Wiesengrund aufgezeigt worden sind.«<sup>10</sup> Daher müßten sich »der theologischen Spekulation [...] gewaltige Bedenken« entgegenstellen. Kafka türme ja »die Hindernisse« dagegen nicht etwa, »um sie zu überwinden [...], sondern um sich hinter ihnen zu verstecken, wie seine vornehmste Gebärde, die Scham, ihn nötigt. Von Gott auf dieser Erde gesehen zu werden, ist nicht erträglich, und Einer, der die beugenscheinigt, nicht auszudenken. Darum spricht Kafka nie von Gott« (II/3, 1268f.).

Aber auch Scholems theologische Kafka-Interpretation kann Benjamin nicht voll überzeugen: Im Juli 1931 erkundigt er sich

<sup>9</sup> Scholem gegenüber hat Benjamin die Kritik an Brods theologischer Deutung aus Anlaß von dessen Kafka-Biographie (Max Brod: *Franz Kafka. Eine Biographie. Erinnerungen und Dokumente*. Prag 1937) noch einmal verschärft: »Brod's Haltung als Biograph« sei »die pietistische einer ostentativen Intimität; mit anderen Worten die pietätloseste, die sich denken läßt« (12. 6. 1938; Br 2, 757; vgl. auch: III, 528f.).

<sup>10</sup> Vgl. Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933). Frankfurt/M. 1974.

bei dem nach Palästina emigrierten Freund nach dessen »Separatgedanken über Kafka« (20. 7. 1931; Br 2, 535). Dieser antwortet ihm mit einem »Lehrgedicht« über Kafka und einem begleitenden Brief: »Die Lehre, bei Kafka Gesetz genannt«, stehe im Zentrum von dessen Welt. Kafka sei ein »Halachist«, ein Ausleger der mosaischen Lehre, des jüdischen Gesetzes: »Hier ist einmal die Welt zur Sprache gebracht, in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann. [...] So gnadenlos wie hier brannte noch nie das Licht der Offenbarung. Das ist das theologische Geheimnis der vollkommenen Prosa.«<sup>11</sup>

Benjamin nimmt Scholems Anregung nur insofern auf, als er einräumt, auch seine eigene Kafka-Interpretation habe ihre »breite – freilich beschattete – theologische Seite« (20. 7. 1934; Br 2, 613).<sup>12</sup> Wenn in Scholems »Lehrgedicht« von Gottes »Nichts« als der »Erfahrung« die Rede sei, die die gottlose Zeit allein von Gott haben dürfe, dann versucht Benjamin demgegenüber »zu zeigen, wie Kafka auf der Kehrseite dieses ›Nichts‹, in seinem Futter, wenn ich so sagen darf, die Erlösung zu ertasten gesucht hat. Dazu gehört, daß jede Art von Überwindung dieses Nichts wie die theologischen Ausleger um Brod sie verstehen, ihm ein Gräuel gewesen wäre« (Br 2, 614). Wenn Benjamin also mit Scholem »die Lehre« ins Zentrum seiner Deutung stellt, dann tut er dies gleichwohl nicht im Sinne von dessen »halachischer« Deutung, sondern im Sinne einer negativen oder auch »inversen« Theologie.<sup>13</sup>

11 Scholem an Benjamin, 1. 8. 1931; Gershom Scholem, *Geschichte einer Freundschaft*, 213.

12 Vgl. auch den Brief an Scholem vom 11. 8. 1934: »Richtig vermutest Du, daß ich der theologischen Interpretation an sich nicht den Weg verlegen will – praktiziere ich sie doch selbst – sondern nur der frechen und leichtfertigen aus Prag« (Br 2, 618).

13 Vgl. Adornos Rede vom »Chiffrenwesen unserer Theologie« in seiner Reaktion auf Benjamins *Kafka*-Essay im Brief aus Berlin vom 17. 12. 1934: »Nehmen Sie es nicht als unbescheiden, wenn ich damit beginne, daß mir unsere Übereinstimmung in den philosophischen Zentren noch nie so vollkommen zum Bewußtsein kam wie hier [...]. Das betrifft aber zugleich auch und in einem sehr prinzipiellen Sinn die Stellung zu ›Theologie‹. Da ich auf eine solche, vorm Eingang zu Ihren Passagen, drängte, so scheint es mir doppelt wichtig, daß das Bild von Theologie, in dem ich gerne unsere Gedanken verschwinden sähe, kein anderes ist als das, aus dem hier Ihre Gedanken gespeist werden – es mag wohl ›inverse‹ Theologie heißen« (Adorno, 108f.).

Zwei Wege sind erkennbar, durch die Benjamin eine »halachische« Interpretation des »Gesetzes« zu umgehen versucht: Einerseits legt er Wert darauf, daß die Theologie des Gesetzes nicht ohne eine entsprechende Politik zu haben ist: »Von theologischen Zusammenhängen zu reden, hätte allenfalls der ein Recht, der dieser Doppelheit nachginge« – nämlich der von »ewigem Menschenweh« und »journalistischer Aktualität« (II/3, 1198). Demgemäß betont Benjamin, Kafkas Werk sei »ein prophetisches« (II/2, 678), wobei es ihm darauf ankommt, diese Prophetie politisch zu verstehen, als »Prophetie auf eine allernächste Zukunft«. Diese sei »für Kafka weit wichtiger als die jüdischen Theologumena, die man allein in seinem Werk hat finden wollen. Die Strafe ist wichtiger als Gott« (II/3, 1192).

Hier kann man die Sprache Brechts heraushören. Dieser ist es nämlich gewesen, der – zur großen Überraschung Benjamins – Kafka gesprächsweise »einen prophetischen Schriftsteller« genannt hat: Kafkas Thema sei »das Staunen«, und zwar »das Staunen von einem Menschen, der ungeheure Verschiebungen in allen Verhältnissen sich anbahnen fühlt ohne den neuen Ordnungen sich selber einfügen zu können«. Daher mische sich in sein Staunen »panisches Entsetzen« über die »fast unverständlichen Entstellungen des Daseins. [...] Der dauernden visionären Gegenwart der entstellten Dinge erwidert der untröstliche Ernst, die Verzweiflung im Blick des Schriftstellers selbst.« Wegen dieser Haltung habe Brecht nicht gezögert, Kafka als »den einzig echten bolschewistischen Schriftsteller« zu bezeichnen (II/3, 1203 f.; VI, 433).

Benjamins Kafka-Deutung kann vor diesem Hintergrund als der Versuch verstanden werden, zwischen Scholem und Brecht zu vermitteln. Dies kommt in seinem Brief vom 12. 6. 1938 an Scholem zum Ausdruck, wo es heißt: »Kafkas Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmenschen andererseits bestimmt sind« (Br 2, 760). Genauer: »Es ist das eigentlich und im präzisen Sinne *Tolle* an Kafka, daß diese allerjüngste Erfahrungswelt ihm gerade durch die mystische Tradition zugetragen wurde.« Kafkas »vielfach so heitere und von Engeln durchwirkte Welt« sei »das genaue Komplement seiner Epoche [...], die sich anschickt, die Bewohner dieses Planeten in erheb-

lichen Massen abzuschaffen«. Darin sei Kafka »genau mit Klee verwandt« (Br 2, 762).

Den anderen Umgehungsversuch einer »halachischen« Deutung des Gesetzes bei Kafka stellt Benjamins »aggadische« Alternative dar: Zwar stehe bei Kafka »die Lehre« im Zentrum, diese jedoch nicht in Form der »Halacha«, der rabbinischen Gesetzesauslegung, sondern in »Form der Hagada [. . .]: so nennen die Juden Geschichten und Anekdoten des Talmud, die der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha, dienen.«<sup>14</sup> Die »Lehre als solche« hingegen sei »bei Kafka nirgends ausgesprochen«. Man könne »nur versuchen, sie aus dem erstaunlichen, aus Furcht gebornen oder furchterweckenden Verhalten der Leute abzulesen« (II/3, 1203f.; VI, 433; II/2, 678f.). »Wie die haggadischen Teile des Talmud« so seien auch Kafkas Bücher »Erzählungen, eine Haggadah, die immerfort innehält, in den ausführlichsten Beschreibungen sich verweilt, immer in der Hoffnung und Angst zugleich, die halachische Order und Formel, die Lehre könnte ihr unterwegs zustoßen« (II/2, 679).

Im *Kafka*-Essay lesen wir dann über die aggadische Struktur von Kafkas erzählerischem Verfahren, seine Stücke verhielten sich »zur Lehre ähnlich wie die Haggadah zur Halacha«. »Sie sind Gleichnisse und wollen doch auch nicht für sich genommen sein; sie sind derart beschaffen, daß man sie zitieren, zur Erläuterung erzählen kann.« Die Lehre selbst aber, die von Kafkas Gleichnissen »begleitet« wird, sei »nicht da; wir können höchstens sagen, daß dies oder jenes auf sie anspielt. Kafka hätte vielleicht gesagt: als ihr Relikt sie überliefert; wir aber können ebensowohl sagen: sie als ihr Vorläufer vorbereitet« (II/2, 420).

Gegenüber Scholem greift Benjamin 1938 die Unterscheidung zwischen »Halacha« und »Aggada« mit einer bezeichnenden Akzentverschiebung noch einmal auf. Jetzt heißt es: Kafkas Werk stelle »eine Erkrankung der Tradition« dar. Wenn Weisheit »die Wahrheit in ihrer haggadischen Konsistenz« sei, dann könne bei Kafka »von Weisheit nicht mehr die Rede sein«, denn Wahrheit sei nicht mehr überlieferbar. Kafka habe aus dieser Erkenntnis die

14 Die Unterscheidung von »Halacha« und »Aggada« im Talmud hatte Benjamin bereits 1919 in Bialiks Essay kennengelernt, den Scholem übersetzt hatte; vgl. Chaim Nachman Bialik: *Halacha und Aggada*. In: *Der Jude 4* (1919), 61-77. – Bialik legt im übrigen Wert darauf, daß die Aggada nicht ohne Halacha zu haben sei.

geniale Konsequenz gezogen, die Wahrheit preiszugeben, »um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten«. Daher legten sich Kafkas Gleichnisse »der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Hagada der Halacha zu Füßen legt. Wenn sie sich gekuscht haben, heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie«. Übrig bleiben nach Benjamin von der aggadischen Weisheit bei Kafka »nur ihre Zerfallsprodukte«, und zwar »einmal das Gerücht von den wahren Dingen (eine Art theologische Flüsterzeitung, in der es um Verrufenes und Obsoletes geht)«, zum anderen »die Torheit, welche zwar den Gehalt, der der Weisheit zueigen ist, restlos vertan hat, aber dafür das Gefällige und Gelassene wahr, das dem Gerücht allerwege abgeht« (12. 6. 1938; Br 2, 763).

Schon in seinem Kommentar zu Scholems »Lehrgedicht« über Kafka formuliert Benjamin in Anknüpfung an den »Hoffnungs«-Satz vom Ende des *Wahlverwandtschaften*-Essays: »Du gehst vom ›Nichts der Offenbarung‹ aus [...], von der heilsgeschichtlichen Perspektive des anberaumten Prozeßverfahrens. Ich gehe von der kleinen widersinnigen Hoffnung, sowie den Kreaturen denen einerseits diese Hoffnung gilt, in welchen andererseits dieser Widersinn sich spiegelt, aus« (11. 8. 1934; Br 2, 617). Ähnlich wie im *Wahlverwandtschaften*-Essay nimmt daher auch im *Kafka*-Essay die Hoffnung eine paradoxe Form an. Benjamin erinnert an ein durch Brod überliefertes Gesprächsfragment, wonach Kafka auf die Frage, ob es wenigstens »außerhalb dieser Erscheinungsform Welt, die wir kennen Hoffnung« gebe, geantwortet habe: »Oh, Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns«. Und Benjamin interpretiert unter Hinweis auf Kafkas »Gehilfen«- und »Narren«-Gestalten: »Für sie und ihresgleichen, die Unfertigen und Ungeschickten, ist die Hoffnung da« (II/2, 414f.). Dieser messianischen Perspektive entspricht aber nach Benjamin »die Aufmerksamkeit« als »das natürliche Gebet der Seele«, in die Kafka »alle Kreatur eingeschlossen« habe (II/2, 432).<sup>15</sup>

15 Vor allem dieser letzte Gedanke hat einen tiefen Eindruck bei Adorno hinterlassen; vgl. in Adornos Brief vom 16. 12. 1934 die Hervorhebung der »ungeheueren Definition der Aufmerksamkeit als historischer Figur von Gebet« (II/3, 1173). Und am Tag darauf: »Ich wüßte nichts wichtigeres von Ihnen – nichts auch, was über Ihre innersten Motive genaueren Aufschluß geben könnte« (Adorno, 114).

Das führt auf den »messianischen« Aspekt von Kafkas Werk. Wie wir gesehen haben, nimmt Benjamin Scholems Empfehlung, »das Gesetz« ins Zentrum der Interpretation zu stellen, nur mit der Modifikation auf, daß dieses Zentrum freilich leer sei. So weist er Scholem darauf hin, daß »das Werk der Thora [...] – wenn wir uns an Kafkas Darstellung halten – vereitelt worden« sei. Daher erscheine ihm »Kafkas stetes Drängen auf das Gesetz« eher als der »tote Punkt seines Werkes«, von dem aus gerade es »interpretativ [...] nicht zu bewegen« sei. Gleichwohl will Benjamin »den Aspekt der Offenbarung« bei Kafka nicht leugnen. Sie sei jedoch nur »entstellt« in seinem Werk auffindbar und müsse daher unter »messianischem« Aspekt betrachtet werden. »Kafkas messianische Kategorie« sei aber »die ›Umkehr‹ oder das ›Studium‹« (II. 8. 1934; Br 2, 618).

Die überraschende Zusammenstellung von »Umkehr« und »Studium« als »messianischer Kategorie« verweist auf die jüdische Tradition, wonach das Lernen im Talmud selber ein Erlösungswerk ist. So betont Benjamin im *Kafka*-Essay, der Gegenstand von Kafkas *Prozeß* sei »das Vergessen«. Dies verweise jedoch auf die »geheimnisvolle Rolle«, die im Judentum »das Gedächtnis als Frömmigkeit« spiele, so daß als »die tiefste Eigenschaft sogar Jehovas« gelten könne, »daß er gedenkt« (II/2, 429). »In der Vergessenheit« aber, die in Kafkas Welt herrscht, seien »die Dinge [...] entstellt«. Und das »Urbild der Entstellung« sei bei Kafka »der Bucklige« (II/2, 431), wie er im Volkslied vom »Bucklichten Männlein« versinnbildlicht sei. »Dies Männlein ist der Insasse des entstellten Lebens; es wird verschwinden, wenn der Messias kommt, von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde« (II/2, 432; II/3, 1200).<sup>16</sup>

»Die Entstellungen, die der Messias zurechtzurücken einst erscheinen werde«, sind nach Benjamin aber nicht »nur solche unseres Raums«, sondern »auch solche unserer Zeit« (II/2, 433). »Mit der Kürze des Lebens« rechnen bei Kafka insbesondere die Studenten: »Bei ihren Studien wachen die Studenten, und vielleicht ist es die beste Tugend der Studien, sie wachzuhalten.« Warum? Weil »das Studium« die »Krone« der Askese ist, insofern

<sup>16</sup> Der »große Rabbi« heißt übrigens Gershom Scholem. Vgl. Benjamin/Scholem (Anm. 8), 156, Anm. 2.

es dem Vergessen entgegenarbeitet. »Das Vergessen« aber »betrifft immer das Beste, denn es betrifft die Möglichkeit der Erlösung« (II/2, 434). Es sei ja »ein Sturm, der aus dem Vergessen herweht. Und das Studium ein Ritt, der dagegen angeht« (II/2, 436). »Die Richtung des Studiums« ist demnach »Umkehr«. So erhält das Studium »messianische« Qualität, freilich eine ohnmächtige: »Das Recht, das nicht mehr praktiziert wird und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit. Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium. Und doch wagt es Kafka nicht, an dieses Studium die Verheißung zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat« (II/2, 437). Die messianische »Verheißung« aber, von der hier die Rede ist, bestünde in der »Rettung des Hoffnungslosen« beim endlichen Eintritt der Gerechtigkeit.<sup>17</sup>

## 5. Benjamins Geschichtstheologie

Im Zuge der Arbeit am *Passagen-Werk* versucht Benjamin, die Bedeutung der Theologie als einer Theologie des »Eingedenkens« im Horizont materialistischer Geschichtsbetrachtung zu klären. Anlaß ist Max Horkheimers Brief vom 16. 3. 1937, in dem dieser seine materialistische Skepsis gegenüber jeder auf der Vorstellung von der »Unabgeschlossenheit« der Geschichte beruhenden Hoffnung zum Ausdruck bringt. Benjamin hat die entscheidende Stelle aus Horkheimers Brief in sein *Passagen-Werk* aufgenommen<sup>18</sup> und folgendermaßen kommentiert:

17 Gegenüber Scholem kommentiert Benjamin 1938 noch einmal den Kafkaschen Hoffnungssatz, wonach »unendlich viel Hoffnung vorhanden« sei, »nur nicht für uns«: Dieser Satz sei »die Quelle« von Kafkas »strahlender Heiterkeit«. Zwar sei »Kafkas Figur« die eines »Gescheiterten«, war er aber »des endlichen Mißlingens erst einmal sicher, so gelang ihm unterwegs alles wie im Traum« (12. 6. 1938; Br 2, 764). Wenige Monate später geht Benjamin noch einen Schritt weiter, indem ihm als das Wesentliche an Kafka »mehr und mehr der Humor« erscheint: »Ich denke mir, dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewönne« (4. 2. 1939; Br 2, 803).

18 »Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. [...] Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das jüngste Gericht glauben. [...] Vielleicht besteht in Beziehung auf die Un-

»Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft »festgestellt« hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« (V/1, 589).

Benjamins Theologie ist demnach »Geschichtstheologie«. Ihre zentrale Aufgabe besteht im »Eingedenken«, das Benjamin an anderer Stelle als die »Quintessenz« der jüdisch-»theologischen Vorstellung von Geschichte« bezeichnet (I/3, 1252). Eine Geschichtsbetrachtung, die sich im »Eingedenken« ihrer theologischen Aufgabe widmet, hätte – im Unterschied zum Erinnern der bloß feststellenden historischen Wissenschaft – das Festgestellte zu »modifizieren«, indem sie die Reparatur des vergangenen Unrechts, die Auferstehung des Fleisches einklagte, die in theologischer Tradition mit dem Kommen des Messias und dem »jüngsten Gericht« assoziiert wird.<sup>19</sup>

Doch nicht nur gegenüber der Geschichtswissenschaft, sondern auch gegenüber der Philologie betont Benjamin im *Passagen-Werk* die Bedeutung der *Theologie*: »Sich immer wieder klarzumachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit [...] eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. In einem Fall

abgeschlossenheit ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen, so daß nur das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert. Dies gilt zunächst im individuellen Dasein, in welchem nicht das Glück, sondern das Unglück durch den Tod besiegelt wird« (V/1, 588f.).

19 Ernst Bloch verwendet das seltene Wort »Eingedenken« in seinem *Münzer-Buch* von 1921, um die Müntzersche Utopie von bloßem Erinnern abzuheben: »Die Toten kehren, wie im neuen Tun, so im neuanzeigenden Sinnzusammenhang wieder, und begriffene Geschichte, gestellt unter die fortwirkenden revolutionären Begriffe, zur Legende getrieben und durchleuchtet, wird unverlorene Funktion in ihrer auf Revolution und Apokalypse bezogenen Zeugenfülle« (Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt/M. 1960, 14). – In Anknüpfung an Benjamin redet Adorno von einem »Eingedenken an Transzendenz« (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1975, 351).

ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft« (V/1, 574). Aufgabe der Theologie wäre es demnach, die Geschichte wie einen »heiligen Text« zu lesen, wie eine Notiz zum Begriff des »dialektischen Bildes« belegt:

»Die ungemene Flüchtigkeit des echten historischen Gegenstandes (Flamme) konfrontiert mit der Fixiertheit des philologischen. Wo der Text selbst der absolute historische Gegenstand ist – wie in der Theologie – hält er das Moment der äußersten Flüchtigkeit im Charakter der ›Offenbarung‹ fest. Die Idee einer Geschichte der Menschheit als Idee des heiligen Textes. In der Tat hat man seit jeher die Geschichte der Menschheit – als Prophetie – aus dem heiligen Text herausgelesen« (V/2, 1251; 1028).

In diesen Zusammenhang gehört das zitierte Löschblatt-Gleichnis: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben« (V/1, 588). Es geht aber nicht nach dem Löschblatt, so daß immer ein theologischer Rest – und sei es nur ein Tintenklecks – im Innern des Denkens zurückbleibt. Die Theologie wird zwar vom säkularen Denken aufgesogen, dies ist nun aber ganz und gar mit Theologie getränkt.

Als erkenntnistheoretischer Extrakt des *Passagen-Werkes* können die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* gelten – eine theologische Kritik der am »Fortschrittsglauben« orientierten bürgerlichen Geschichtsphilosophie, deren metaphysisch-religiöse Deutung des geschichtlichen Verlaufs von Benjamin in der Sozialdemokratie, aber auch im orthodoxen Marxismus diagnostiziert wird.

Der Text setzt mit dem berühmt gewordenen Gleichnis vom Schachspieler ein, einem »Automaten« mit dem Aussehen einer »Puppe in türkischer Tracht«, in dem »in Wahrheit [...] ein buckliger Zwerg« verborgen war, »der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte«. Zu dieser »Apparatur« schlägt Benjamin »ein Gegenstück in der Philosophie« vor: »Gewinnen soll immer die Puppe, die man ›historischen Materialismus‹ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen« (I/2, 692). Benjamin spielt hier auf die sogenannte Kem-pelen-Maschine an, einen von dem österreichischen Baron von

Kempelen im Jahr 1768 »erfundenen« Schachautomaten. Diese Apparatur war 1836 von Johann Nepomuk Mälzel auf amerikanischen Jahrmärkten zur Schau gestellt worden, wo es jedoch Edgar A. Poe gelang, als das »Geheimniß ihres Functionirens« mit »mathematischer Beweisführung« nachzuweisen, daß in der Maschine ein Mensch verborgen war.<sup>20</sup>

Über die Deutung des Gleichnisses ist viel gerätselt worden. In Entsprechung zu Poes »mathematischer Beweisführung« könnte man meinen, es käme alles darauf an zu durchschauen, daß der historische Materialismus eben keine »von sich aus functionierende Maschine« sei, sondern »vom Menschengeniste gelenkt werde und von nichts anderem«. Dies wäre aber ein Kurzschluß: »Gewinnen« soll ja durchaus »die Puppe, die man »historischen Materialismus« nennt«. Sie kann dies aber nur, »wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt«, den Menschengenist, von dem sie doch andererseits gelenkt wird. Auf das Versteckspiel scheint dabei einiges anzukommen: Die ganze Apparatur funktioniert nur, solange der kleine, häßliche Zwerg »sich nicht blicken läßt«, »wiewohl er« – um mit Poe zu reden – »häufig unmittelbar vor- und auch nachher gesehen wird«.<sup>21</sup> Das »Verschwinden« der Theologie, das Versteckspiel des kleinen und häßlichen »bucklichten Männleins« innerhalb der Kritischen Theorie der Gesellschaft, wäre demnach ihre wahre messianische Aufgabe, die dem historischen Materialismus zum Sieg verhelfen soll.

So ist es kein Zufall, daß in den »Thesen« Gott selbst nicht genannt wird, nicht einmal der göttliche »Name«. Dies entspricht jüdischer »Namensscheu«. Aber auch vom »Messias« ist darin kaum die Rede (vgl. jedoch I/2, 695), eher noch von einer »messianischen Kraft« (I/2, 694) und der »messianischen Zeit« (I/2, 703). Das verweist auf den »völlig anderen Begriff von Erlösung«, der nach Scholem »die Haltung zum Messias im Judentum und Christentum bestimmt«: Während im Christentum eine Auffassung verbreitet sei, »welche die Erlösung als einen Vorgang im geistigen Bereich und im Unsichtbaren begreift«, habe das Judentum »stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der

20 Vgl. Edgar A. Poe: *Mälzels Schach-Spieler*. In: Ders.: *Das gesamte Werk in zehn Bänden*, Bd. 9. Herrsching 1979, 258.

21 Ebd., 287.

Gemeinschaft, kurz: der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann«. <sup>22</sup>

Es ist daher – trotz Scholems Verwunderung – gar nicht so abwegig, wenn Benjamin die »messianische Zeit« mit der marxistischen Perspektive der »klassenlosen Gesellschaft« assoziiert: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so« (I/3, 1231). Gleichzeitig hält er jedoch auch an der Umkehrung fest: »Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst« (I/3, 1232).

Am deutlichsten kommt der theologische Kern der *Geschichts*-Thesen wohl in These IX zum Ausdruck, einer in die Reihe der Thesen an zentraler Stelle eingefügten Meditation über Paul Klees *Angelus Novus*, die den Fluß der Gedanken an dieser Stelle unterbricht. Schon 1921 hatte Benjamin sich durch Klees Bild zu dem Zeitschriftenprojekt *Angelus Novus* anregen lassen, das über die ephemere Ankündigung jedoch nie hinauskam: »Werden doch sogar nach einer talmudischen Legende die Engel – neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen – geschaffen, um, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen, aufzuhören und in Nichts zu vergehen. Daß der Zeitschrift solche Aktualität zufalle, die allein wahr ist, möge ihr Name bedeuten« (II/1, 246). <sup>23</sup>

In der 9. »Geschichts«-These tritt Klees *Angelus Novus* als »Engel der Geschichte« auf. Sein Bild soll offenbar dazu dienen, die Leser »der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen«, wie es nach These X »die Aufgabe« der »Gegenstände« war, »die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies« (I/2, 698). Das »Treiben« der Welt muß im Frühjahr 1940, als »ein Augenblick« beschrieben werden, »da die Politiker, auf die die Gegner des Fa-

22 Gershom Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. In: Ders.: *Judaica I*. Frankfurt/M. 1963, 7f. – Vgl. Brumlik, 228: »Dem Judentum ging es schon immer um eine gerechte Gestaltung des Diesseits – ihre Verwirklichung ist identisch mit der messianischen Zeit.«

23 Am Ende des Essays über *Karl Kraus* (1931) tritt der *Angelus Novus* als einer auf, »welcher die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe [...]: kein neuer Mensch; ein Unmensch; ein neuer Engel« (II/1, 367). – Zu den talmudischen Engeln vgl. auch die Notiz *Agesilaos Santander* aus dem August 1933 (VI, 521f.).

schismus gehofft haben, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen«. Als Gründe für ihre Niederlage benennt These X »den sturen Fortschrittsglauben dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre ›Massenbasis‹ und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat« – »drei Seiten derselben Sache«, nämlich der »Komplizität« mit den Siegern (I/2, 698).

Den »Engel der Geschichte« charakterisiert Benjamin in dieser Situation als einen, »der das Antlitz der Vergangenheit zugewendet« hat:

»Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm« (I/2, 697f.).

Der These ist ein Motto aus einem »Lehrgedicht« von Gershom Scholem vorangestellt: »Mein Flügel ist zum Schwung bereit/*ich kehrte gern zurück/denn blieb' ich auch lebendige Zeit/ich hätte wenig Glück*« (I/2, 697). Dieses Motto deutet darauf hin, daß Benjamin mit dem Bild vom ohnmächtigen »Engel der Geschichte« die messianische Aufgabe der »Umkehr« umschreiben will, um die es angesichts der zum Himmel wachsenden Katastrophe ginge: »verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen«.

Unüberhörbar schwingt in dieser Vorstellung die Tradition der jüdischen Mystik mit, die Scholem als die »Welt des *tikkun*« beschrieben hat.<sup>24</sup> »Erlösung heißt« danach »nichts anderes als Wie-

24 In der lurianischen Kabbala meint »Tikkun« die »Wiederherstellung des harmonischen Standes der Welt« (Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* [Anm. 22], 30). – Nach Scholem kannte Benjamin diesen Begriff sowohl durch Gespräche mit ihm als auch aus Franz Joseph Molitors Werk *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (1827–57), dessen vier Bände er 1917 erworben hatte (Br 1, 136). Auch habe Benjamin Scholems »1932 erschienene Darstellung dieser Gedanken in dem Artikel Kabbala der (deutschen) ›Encyclopaedia Judaica‹ gekannt (Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, 71, Anm. 32).

derherstellung des ursprünglichen Ganzen«. <sup>25</sup> Und »das Erscheinen des Messias« ist dann »nichts als das Siegel, das auf den Abschluß dieses Prozesses der Wiederherstellung, *Tikkun* gesetzt wird. [...] Wenn jedes Ding an seinen rechten Ort gesetzt ist, wenn der Makel an allen Dingen ausgebessert ist, so ist eben das »Erlösung«. <sup>26</sup>

Bezeichnend für Benjamins Denken in den *Geschichts*-Thesen ist es, daß die messianische Aufgabe der »Wiederherstellung« nicht allein dem Messias zukommt, sondern auch der »kämpfenden, unterdrückten Klasse« (I/2, 700) und der »materialistischen Geschichtsschreibung« (I/2, 702f.). Zwar geht Benjamin davon aus, daß »erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf« zufalle; wenn diese Vergangenheit einmal »in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« sei, dann nennt Benjamin eben dies den »jüngsten« Tag (I/2, 694). Gleichwohl scheint er sich vor allem für die *Beziehung* zwischen jüngstem Tag und aktuellem geschichtlichem Augenblick zu interessieren.

So ist von einer »*schwachen* messianischen Kraft« die Rede, die »jedem Geschlecht [...] mitgegeben« sei; an sie habe »die Vergangenheit Anspruch«, einen Anspruch, der »billig [...] nicht abzufertigen« sei. Demnach käme jeder Generation die messianische Aufgabe des »Tikkun« zu, der sie – gemäß einer »geheimen Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem« – zu entsprechen hätte (I/2, 694). <sup>27</sup> Daher beharrt Benjamin darauf, daß »wir«, die unerlöste Menschheit, »auf der Erde erwartet worden« sind; denn »die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird«. Andernfalls wäre jede Rede von »Glück« hinfällig, da vergänglich:

25 Scholem: *Die jüdische Mystik* (Anm. 3), 294.

26 Ebd., 300f.

27 Der Hinweis auf Lotze in der 2. These zeigt, daß Benjamin die kabbalistische Vorstellung des »Tikkun« mit der christlichen einer »Apokatastasis panton« – des Eingehens sämtlicher Seelen ins Paradies – assoziiert. So zitiert er im *Passagen-Werk* neben der in den *Geschichts*-Thesen erwähnten Stelle aus Lotze auch dessen »Gedanken einer [...] Aufbewahrung und Wiederbringung« (V/1, 600). – Zur »Apokatastasis« vgl. im *Passagen-Werk* noch: V/1, 573 und V/2, 852; außerdem im Essay über den *Erzähler* Leskow (1936) den Hinweis auf die »bedeutende Rolle« der »von der römischen Kirche verworfenen Spekulation des Origines über die Apokatastasis« in der Dogmatik der orthodoxen Kirche (II/2, 458; vgl. dazu aber auch: Br 2, 738).

»Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit« (I/2, 693).

Als Marxist teilt Benjamin die Auffassung von der bisherigen Geschichte als einer Geschichte von »Klassenkämpfen«, die dem apokalyptischen Bild von der »Erlösung« als einem messianischen Kampf gegen die widergöttlichen Mächte entspricht. Auch die »Rettung« der Überlieferung schließt »Zerstörung« ein. Denn das »Vergessen« ist nicht die einzige Gefahr, die dem Vergangenen droht. Vielmehr gibt es eine Form der Bewahrung durch Integration in das katastrophische »Kontinuum der Geschichte«, die vielleicht noch gefährlicher ist: »Wovor kann [...] etwas Gewesenes gerettet werden?« fragt Benjamin; und er antwortet: »Nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung, in die es geraten ist als vor einer bestimmten Art seiner Überlieferung. Die Art, in der es als ›Erbe‹ gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Verschollenheit es sein könnte« (I/3, 1242). Denn: »Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist« (V/1, 591).

Um die Tradition muß daher ein ideologischer Kampf geführt werden: »In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.« Den apokalyptischen Kern solch »rettender Kritik« macht die Fortsetzung deutlich: »Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung zu entfachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört« (I/2, 695).

Deutlich wird hier, daß gerade auch die Identifizierung des »Feindes« bei Benjamin theologisch motiviert ist: Der »Antichrist«, der vom Messias überwunden werden muß – bezeichnend, daß Benjamin hier aus der Terminologie der jüdischen Mystik in die der christlichen Apokalyptik überspringt –, ist gefährlich nicht zuletzt, weil er das Haupt einer veritablen Religion ist: des »sturen Fortschrittsglaubens«, dem eine Verehrung der Arbeit als »Heiland der neueren Zeit« entspricht, wie Benjamin Joseph Dietzgen zitiert (I/2, 698f.). Benjamin sieht diese Religion insbesondere in Theorie und Praxis der Sozialdemokratie repräsentiert, die von einem »Fortschrittsbegriff« bestimmt sei,

»der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte« (I/2, 700).

Demgegenüber führt gerade das theologische Motiv in Benjamins Marxismus dazu, daß er es für nötig hält, »die revolutionäre Zerstörung mit dem Erlösungsgedanken zu verschränken«. Weit davon entfernt, das Motiv des Klassenkampfes wie im religiösen Sozialismus ethisch zu verflüchtigen, sind in Benjamins messianischer Konzeption gerade die Motive der »Stärke des Hasses bei Marx« und der »Kampflust der Arbeiterklasse« (I/3, 1241) unverzichtbar. Auch dort, wo Benjamin von der revolutionären Rolle der »kämpfenden, unterdrückten Klasse selbst« redet, unterstreicht er daher die destruktive Seite der Erlösungsaufgabe: In messianischer Perspektive tritt die revolutionäre Klasse nicht so sehr als »Erlöserin *künftiger* Generationen« auf, sondern »als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse«, »die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt«. Ihr Haß und ihr Opferwille »nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel« (I/2, 700).<sup>28</sup>

Dem korrespondiert ein Begriff von Revolution, der diese radikal vom Fortschrittsbegriff abkoppelt. Gegen die neukantianische Schulphilosophie der Sozialdemokratie, die ihr Gesellschaftsideal als »unendliche Aufgabe« definiert hat, beharrt Benjamin darauf, daß unter messianischem Aspekt die klassenlose Gesellschaft nicht etwa als »das Endziel des Fortschritts in der Geschichte« vorgestellt werden kann, sondern nur als »dessen so oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung« (I/3, 1231). So würde »dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft [...] sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben« (I/2, 1232). Dieser Begriff von Revolution als Unterbrechung erweist sich seinerseits als »Säkularisierung« eines theologischen Modells, der apokalyptischen Erlösungsvorstellung: »Die Bibel und die Apokalyptiker«, schreibt Scholem, »kennen keinen Fortschritt in der

<sup>28</sup> Wichtig ist für Benjamin dieses destruktive Moment, weil es angesichts des katastrophischen Verlaufs der Geschichte darum gehen muß, deren Fluß zu unterbrechen, ihr »Kontinuum [...] aufzusprengen« (I/2, 701). Gegen die letztlich bürgerliche Fortschrittsideologie stellt Benjamin kurz und bündig fest: »Die Katastrophe ist der Fortschritt, der Fortschritt ist die Katastrophe« (I/3, 1244). Oder auch: »Daß es »so weiter« geht, ist die Katastrophe« (V/1, 592).

Geschichte zur Erlösung hin. [...] Ihr Optimismus, ihre Hoffnung richtet sich nicht auf das, was die Geschichte gebären wird, sondern auf das, was in ihrem Untergange hochkommt, nun endlich unverstellt frei wird.«<sup>29</sup>

Auch im Bewußtsein der revolutionären Klassen, im Augenblick ihrer Aktion »das Kontinuum der Geschichte aufzuspren-gen«, scheint ein theologisches Modell durch, wie es sich etwa in der Einführung eines neuen Kalenders in der französischen Revolution zeigte: »Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren« (I/2, 701f.). Zur Illustration erzählt Benjamin eine Episode vom »Abend des ersten Kampftags« der Juli-Revolution, als es sich ergab, »daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde.« Ein Augenzeuge habe diesen Versuch, den Tag anzuhalten, in einem Reimvers als Tat von »nouveaux Josués« bezeichnet (I/2, 702); der »Wille Josuas« aber war es nach einer Notiz aus dem *Passagen-Werk*, »den Weltlauf zu unterbrechen« (V/1, 401; I/2, 667).

Damit sind wir auf das 10. Kapitel des biblischen Josuabuches als Modell verwiesen, wo sich der Sieg Gottes über die Könige des Landes in der rächenden Gerechtigkeit des Volkes manifestiert. An diesem Wendepunkt der Geschichte gebietet Josua dem Zeitkontinuum Einhalt: »Damals redete Josua mit JHWH/an dem Tage, da JHWH die Amoriter vor den Kindern Israel dahingab,/und er sprach unter den Augen Israels:/Sonne, steh still zu Gibeon,/und Mond im Tale Ajalon!/Da stand die Sonne still,/und der Mond blieb stehen,/bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte« (Josua 10, 12f.). In diesem utopischen Augenblick der »Stillstellung« des Zeitkontinuums<sup>30</sup> schlägt die Katastrophe in Erlösung um. Als »Tage des Eingedenkens« sind die Feiertage demnach »Zeichen einer messianischen Stillstellung des Gesche-

29 Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (Anm. 22), 24f.

30 Vgl. dazu die folgende Notiz aus dem *Passagen-Werk*: Erst unter »politisch-theologischen Kategorien [...], die den Fluß des Geschehens erstarren lassen, bildet sich in dessen Innerem als kristallinische Konstellation Geschichte« (V/2, 1023).

hens«; sie sind mit »Jetztzeit« geladen, »die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt« (I/2, 703; I/3, 1239).

In den »Tagen des Eingedenkens« unterbricht die utopische Erlösungsvorstellung den Verlauf der Geschichte. Benjamin redet aber auch von einem Zusammenhang »zwischen Geschichtsschreibung und Politik [...], der mit dem theologischen zwischen Eingedenken und Erlösung identisch« sei (I/3, 1248).<sup>31</sup> Der innere Zusammenhang zwischen der als »Tikkun«, Wiederherstellung des Zerschlagenen und Wiederbringung des Verlorenen, verstandenen Erlösung und dem »Eingedenken« als »Quintessenz« der »theologischen Vorstellung von Geschichte« (I/3, 1252) dürfte aber darin bestehen, daß das »Eingedenken« die Form ist, die die messianische Aufgabe aufgrund der Erfahrung der Ohnmacht annimmt, die der »Engel der Geschichte« in einem geschichtlichen Augenblick machen muß, da die Möglichkeiten politischer Aktion verstellt sind.

»Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen«, bemerkt Benjamin. »Die Thora und das Gebet unterwiesen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen.«<sup>32</sup> Gleichwohl wird die Zukunft dadurch »doch nicht zur homogenen und leeren Zeit«. Vielmehr kann nach Benjamin »jede Sekunde die kleine Pforte« werden, »durch die der Messias treten kann« (I/2, 704). Denn »in Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führte – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich

31 Benjamin scheint hier auf die Rabbi Israel ben Elieser, dem Baal Schem-Tow, zugeschriebene Lehre anzuspielen, wonach die »Erinnerung das Geheimnis der Erlösung« ist.

32 Vgl. hierzu: Karl Thieme: *Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christlichkeit zum Vollalter ihres Herrn*. Salzburg/Leipzig 1939, 45: »Auch die alttestamentlichen Propheten sind ja schließlich keine Mantiker; alle Art von heidnischer Wahrsagerei war Israel ausdrücklich verboten. Denn Gott wollte und will ja nicht, daß wir Menschen jemals unsere Zukunft so ›wissen‹, wie wir die Stunde des morgigen Sonnenaufgangs wissen können.« – Benjamin hat Thiemes Buch im Juni 1939 mit großem Interesse gelesen, wie er diesem schreibt: »Es ist für mich ein ästhetisches Schauspiel hohen Ranges, wie sich in Ihrem Buch die politische und theologische Kühnheit die Wage halten. Die eschatologischen Spekulationen des Schlußabschnitts sind echte Theologie, wie man ihr heute wohl nicht mehr oft begegnet« (8. 6. 1939; Br 2, 816).

als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe« (I/3, 1231). Benjamin spricht hinsichtlich solcher Augenblicke von einem »Begriff der Gegenwart als der ›Jetztzeit‹ [...], in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind« (I/2, 704).

## 6. Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Nicht nur das Stichwort *Theologie* selbst, sondern auch das dadurch geprägte Denkmodell ist »während Benjamins gesamter Entwicklung präsent gewesen«. Man kann daher sagen, daß »von der Diachronie her das theologische Paradigma« in Benjamins Denkweg »das konstanteste gewesen« sei.<sup>33</sup> Wenn in diesem Denkweg gleichwohl gewisse Phasen voneinander unterschieden werden können, dann gilt dies am wenigsten für die Verwendung des Theologiebegriffs. Die Gegenstände, die Benjamin theologisch beleuchtet, wechseln: von der Sprach- und Geschichtsphilosophie über die Ästhetik zu historisch-materialistischer Geschichtsschreibung und Politik. Der Theologiebegriff verändert seine Bedeutung kaum.

Zu beobachten ist freilich ein gewisser Wechsel der theologischen Motive in Abhängigkeit vom jeweiligen Gegenstand, mit dem Benjamin sich auseinandersetzt: Während die gedankliche Assoziation an das »messianische Reich«, die »messianische Zeit« oder auch den »Messias« selbst sich schon früh in *Das Leben der Studenten*, im *Theologisch-politischen Fragment*, aber auch im *Kafka*-Essay und wieder in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* findet, tauchen andere jüdische Motive wie etwa die talmudische Unterscheidung zwischen »Halacha« und »Aggada« konzentriert nur im *Kafka*-Essay und in dessen Umkreis auf, um danach wieder zu verschwinden. Klees *Angelus Novus* hingegen tritt, in jeweils veränderter Beleuchtung, wiederholt auf: 1921 zunächst im gleichnamigen Zeitschriften-Exposé als talmudischer Engel des ephemeren Lobpreises, dann wieder 1931 im *Kraus*-Essay – »klagend, bezichtigend oder jubelnd? Gleichviel« (II/1, 367) –, 1933 in der Notiz *Agesilaos Santander* und zuletzt in den *Geschichts*-Thesen als »Engel der Geschichte«.

33 Mosès: *Der Engel der Geschichte*, 92.

Gerade durch die *Theologie* sind manche frühen Texte mit den späten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* verklammert: So parallelisiert Benjamin schon in *Das Leben der Studenten* das »messianische Reich« mit der »französischen Revolutionsidee«, um sie als in der jeweiligen Gegenwart verborgene »utopische Bilder« mit einer in der Geschichte angeblich waltenden »Fortschrittstendenz« zu konfrontieren (II/1, 75). Dem entspricht dann in den *Geschichts*-Thesen der Hinweis auf die Aktualisierung des »antiken Rom« in der französischen Revolution unter dem Stichwort der mit »Jetztzeit« geladenen, d. h. messianisch beleuchteten Vergangenheit (I/2, 701; 703). Nicht weniger deutlich ist die Kontinuität zwischen dem *Theologisch-politischen Fragment* und den späten Thesen, wenn etwa in dem frühen Fragment nach der indirekten »Beziehung« der profanen Ordnung des Glücks »auf das Messianische« gefragt wird (II/1, 203), die dann in den *Geschichts*-Thesen als ein »heimlicher Index«, durch den die Vergangenheit »auf die Erlösung verwiesen« sei, und als ein »Heliotropismus geheimer Art« (I/2, 693 f.) beschrieben wird. Motive wie der »Sturm aus dem Vergessen« (II/2, 436) und die »Pforte der Gerechtigkeit« (II/2, 437) aus dem *Kafka*-Essay kehren im »Sturm aus dem Paradies« (I/2, 697 f.) und in der »kleinen Pforte, durch die der Messias treten konnte« (I/2, 704), in den *Geschichts*-Thesen wieder. Benjamin selbst ist sich solcher Kontinuitäten bewußt, wenn er im April 1940, an Gretel Adorno schreibt, die *Geschichts*-Thesen enthielten Gedanken, die er »an die zwanzig Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mir selber gehalten habe« (I/3, 1226).

Durchgängig ist bei Benjamin eine Tendenz zur »Säkularisierung«, genauer: Verhüllung der Theologie zu beobachten, anfangs in sprach- und geschichtsphilosophische Spekulation, später in ästhetische Kategorien<sup>34</sup>, schließlich, in den Thesen *Über*

34 Die Tendenz zur ästhetischen »Verhüllung« der Theologie kommt noch im Aufsatz über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* zum Ausdruck, wo die Theologie im Zusammenhang des Begriffs der »Aura« eine Rolle spielt. Benjamin geht hier davon aus, daß »der einzigartige Wert des »echten« Kunstwerks [...] immer theologisch fundiert« sei. »Diese Fundierung mag so vermittelt sein wie sie will: sie ist auch noch in den profansten Formen des Schönheitsdienstes als säkularisiertes Ritual erkennbar.« Auf das »Nahen der Krise«, die mit dem Aufkommen der Photographie als »des ersten wahrhaft revolutionären Reproduktionsmittels« drohte, habe die Kunst »mit der Lehre vom l'art pour l'art« reagiert,

den Begriff der Geschichte, in historisch-materialistische Kritik. Der Weg der Theologie in die Verborgenheit ist – wie das Gleichnis vom Schachspieler belegt – aber nicht gleichbedeutend mit ihrem spurlosen Verschwinden. Als esoterische Theologie »auf der Flucht« (III, 277) überlebt sie vielmehr im Innern der Wissenschaften. Umgekehrt steht der esoterischen Tendenz von Benjamins Theologie auch nicht der explizite Gebrauch theologischer Kategorien in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* entgegen. Wenn Benjamin »nichts ferner« lag »als der Gedanke an eine Publikation dieser Aufzeichnungen«, da diese dem »enthusiastischen Mißverständnis Tor und Tür öffnen« würde (I/3, 1227), dann sollten die Interpreten davor gewarnt sein, vorschnell theologische Gehalte auszuplaudern, die Benjamin bewußt geheimhalten wollte.

Hand in Hand mit der Tendenz zur Verhüllung der Theologie geht bei Benjamin aber auch eine zunehmende Präzisierung des Theologiebegriffs. Noch Ende der zwanziger Jahre, nachdem er bereits in intensive Berührung mit dem Marxismus geraten ist, verwendet Benjamin den Theologiebegriff recht unspezifisch.<sup>35</sup> Allerdings unterscheidet er – anders als viele zünftige Theologen der Zeit – deutlich zwischen »theologischen« und »religionsgeschichtlichen« Begriffen (III, 204). Bei der Analyse von Benjamins Theologie kommt es entscheidend darauf an, das spezifisch Jüdische nicht etwa mit christlichen Theologumena zu verwechseln.<sup>36</sup>

Der *Kafka*-Essay bildet einen Wendepunkt, insofern er zur Begriffs-Klärung und Abgrenzung gegen andere Theologien – die »offizielle« Kafka-Deutung aus Prag, aber auch Scholems »hala-

»die eine Theologie der Kunst« sei, aus der dann »geradezu eine negative Theologie der Kunst [...] in Gestalt der Idee einer *reinen* Kunst« hervorgegangen sei (I/2, 441; vgl. 480f.; 714).

35 Vgl. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, 22: »Ende der zwanziger Jahre konvergierten in Benjamins Denken Theologie und Kommunismus. Die metaphysisch-geschichtsphilosophischen und theologischen Quellen, aus denen sein esoterisches Frühwerk sowohl wie die großen ästhetischen Schriften bis zum ›Ursprung des deutschen Trauerspiels‹ sich genährt hatten, waren unerschüttert und sollten auch das Passagenwerk speisen.«

36 So meint Tiedemann eigens darauf hinweisen zu müssen, daß Benjamin sich »nicht auf jenen Messias« verlasse, »den die Religionen versprechen« (*Historischer Materialismus*, 90). Dieser Hinweis ist überflüssig, wenn man bedenkt, daß der Messias in jüdischer Tradition – anders als im Christentum – primär politische Bedeutung hat.

chische« – dient. Benjamin verwendet den Theologiebegriff jetzt nicht mehr nur affirmativ, sondern auch polemisch gegen »protestantische Theologumena« gewendet. Wenn er in diesem Zusammenhang die eigene »beschattete« Theologie von illegitim theologischen Annäherungsversuchen abgrenzt, dann will er sie damit nicht nur als spezifisch jüdische – im Gegensatz zu einer zudringlich christlichen –, sondern auch als politisch-prophetische – im Gegensatz zu einer orthodox-halachischen – zur Geltung bringen. Nachdem im *Trauerspiel*-Buch ein Motiv jüdischer Schriftgelehrsamkeit in der Übersetzung der »Allegorie« aus dem mythologisch-naturphilosophischen Kontext in den philologisch-geschichtsphilosophischen zum Tragen gekommen ist, wird dies im *Kafka*-Essay expliziert, indem Kafkas Texte mithilfe der »agadischen« Tradition des Talmud interpretiert werden.<sup>37</sup>

Der Theologiebegriff dient von da an primär dazu, »dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft [...] sein echtes messianisches Gesicht« wiederzugeben (I/3, 1232). Dabei stellen die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zugleich eine Summe von Benjamins Theologie dar, insofern hier zahlreiche theologische Motive aus früheren Texten in der Konzeption eines häretischen »Messianismus« wiederkehren.

## 7. Theologische Kontroversen

In der Diskussion um Benjamins Messianismus ist oft – sei es in romantischer Verklärung des Religiösen, sei es in antitheologischem Affekt – viel zu pauschal von *Theologie* die Rede. Benjamin selbst hat insofern zur Verwirrung beigetragen, als auch er nicht immer deutlich macht, welche Theologie er meint, wenn er das Wort verwendet. Nicht selten jedoch bezieht er – insbesondere im Kontext des *Kafka*-Essays und der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* – in theologischen Kontroversen der Zeit zwischen Judentum und Christentum, aber auch in innerjüdi-

37 Im *Passagen-Werk* tritt zu den verworfenen Theologien schließlich auch die »Theologie« der Warenform hinzu. Kaum verwunderlich, daß Benjamin sich in diesem Zusammenhang wiederholt auf das Marx-Zitat von den »theologischen Mucken« der Ware aus dem Kapitel über deren »Fetischcharakter« im 1. Band des *Kapitals* bezieht (V/1, 51; 65; 245 f.; 262; V/3, 1228; 1242; 1259; vgl. auch: I/3, 1168).

schen Auseinandersetzungen Stellung. Gerade zum Verständnis der politischen Stoßrichtung seiner Interventionen ist es daher unumgänglich, nach der jeweiligen polemischen Spitze von Benjamins Theologie innerhalb der zeitgenössischen Diskussion zu fragen.

Benjamins Theologie ist »häretisch«, insofern sie sich von der »zünftigen Theologie« abgrenzt. Sie hört deswegen aber nicht auf, Theologie zu sein.<sup>38</sup> Der abwegige und ganz unmaterialistische Versuch, die theologischen Motive in Benjamins Denken als nur metaphorisch gemeint auszublenden, führt in die Irre und verbaut den Zugang zum Spezifischen in Benjamins Materialismus.<sup>39</sup> Tatsächlich färbt die häretische Prägung auch auf Benjamins Marxismus ab, der – schon allein aufgrund seines verborgenen theologischen Kerns – keineswegs als »orthodox« gelten kann.

Die Zugehörigkeit zum Judentum hat für Benjamin trotz aller Assimilation an deutsche Sprache und Kultur außer Frage gestanden.<sup>40</sup> »Ich bin Jude und wenn ich als bewußter Mensch lebe, lebe ich als bewußter Jude« (II/3, 837), unterstreicht er schon 1912 in einem Brief an Ludwig Strauß sein jüdisches Selbstverständnis. Im Unterschied zum deutschen Zionismus als politischer Bewegung, der ihm als »keineswegs vom Jüdischen bestimmt« erscheint – »Sie propagieren Palästina und saufen deutsch« –, bekennt sich Benjamin zu einem »Kultur-Zionismus, der die jüdischen Werte allerorten sieht und für sie arbeitet« (II/3, 838). Insbesondere aber sieht Benjamin »das Jüdische« am Vorabend

38 Vgl. Benjamins Charakteristik der Theologie des radikalen Kirchenkritikers Oskar Panizza: »Panizza war, darüber können seine radikalen Ausfälle gegen Kirche und Papsttum nicht täuschen, ein Theologe. Ein Theologe freilich, der zu der zünftigen Theologie in ebenso unversöhnlichem Gegensatz stand wie E. T. A. Hoffmann als Künstler zu den kunstliebenden Zirkeln der Berliner Gesellschaft, die er mit seinem ganzen Hohn und Ingrimm überschüttete« (II/2, 645 f.).

39 Schon vor der »marxistischen Wende« zeichnet sich Benjamins Theologie durch einen anti-idealistischen, wenn nicht gar »materialistischen« Zug aus: Die Theologie solle kein »Wolkenkuckucksheim« sein. Nicht zufällig seien es gerade »theologische Denker« gewesen, die »den Kampf gegen die Idolatrie des Geistes« aufgenommen hätten: »der Jude Franz Rosenzweig von der Sprache, der Protestant Florens Christian Rang von der Politik her. [...] Freilich [...] bei Rosenzweig und vollends bei Rang handelt es sich um häretisch gestimmte Männer« (III, 320).

40 Zu Benjamins Judentum vgl. Smith und II/2, 805–813.

des 1. Weltkriegs in einer »linken Mehrheit« beziehungsweise einem »Organismus linker Parteien« aufgehoben, wofür sich gerade auch »der intellektuelle Jude«, als den er sich selbst versteht, einsetzen müsse (II/3, 843).

Angesichts des Ausbruchs des Weltkriegs und der deutsch-nationalen Kriegsbegeisterung auch führender Zionisten tritt der Konflikt offen zutage. So lehnt Benjamin die Mitarbeit in Bubers Zeitschrift *Der Jude* im Juli 1916 wegen deren »Verhältnis zum europäischen Krieg« ab: »Für eine Zeitschrift kommt die Sprache [...] der Machthaber [...] nicht in Frage, sondern nur die sachliche Schreibart. [...] Ich glaube nicht, daß meine Gesinnung in diesem unjüdisch ist« (Br I, 126-128). Dieser Konflikt kann zugleich als der politische Kontext für Benjamins um den »Namen« zentrierte adamitische Sprachtheorie gelten, insofern die Kriegspropaganda die letzte Konsequenz aus der Herabwürdigung der Sprache zum bloßen Kommunikationsmittel zieht: Die »Katastrophe des Wortes« terminiert in der »Katastrophe des Krieges«. <sup>41</sup>

Die scharfe Ablehnung der deutschen Kriegspolitik und die entsprechende Zustimmung zu Karl Liebknechts Oppositionshaltung im Reichstag dürfte es auch gewesen sein, die den sechs Jahre jüngeren Gerhard Scholem mit Benjamin zusammengeführt hat. <sup>42</sup> Diese Freundschaft bringt seit 1915 auch neue Akzente in Benjamins jüdisches Selbstverständnis. Mit Scholem, der damals noch Mathematik studiert, führt Benjamin Gespräche über das als anrühlich geltende Gebiet der Kabbala. In den Jahren 1918 und 1919, als sich Scholem endgültig der Judaistik zuwendet, leben Benjamin und Scholem in enger Nachbarschaft in der Schweiz.

In die Schweizer Zeit fällt auch Benjamins Bekanntschaft mit Ernst Bloch, dessen expressionistisches Manifest *Geist der Utopie* (1918) er trotz »ungeheurer Mängel« als »das einzige Buch« bezeichnet, »an dem ich mich als an einer wahrhaft gleichzeitigen und zeitgenössischen Äußerung messen kann« (Br I, 219). In die

<sup>41</sup> Vgl. Rabinbach, 108: »The debasement of language from this Adamitic state is identified with the fall of culture in the war, the catastrophe of the war with the catastrophe of the word.« – Noch 1938 hat Benjamin aus Anlaß der »Verdeutschung der Schrift« von Buber und Rosenzweig seine Skepsis gegenüber Bubers Umgang mit Sprache erneut zum Ausdruck gebracht. Vgl. seine Frage, »ob die Jahre, in denen dieses Unternehmen zustande kam, wirklich die weltgeschichtliche Stunde darstellten zu der es gewagt werden dürfte« (Brief an Thieme, 9. 3. 1938; Br 2, 744f.).

<sup>42</sup> Vgl. Scholem, *Geschichte einer Freundschaft*, 14.

Nachkriegszeit fällt dann die Beschäftigung mit Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921), in dem Benjamin »ebenso wie bei den Kabbalisten die tiefe Bindung des echten theologischen Denkens der Juden an die Sprache« erfährt.<sup>43</sup> Noch 1929 zählt Benjamin den *Stern der Erlösung* unter die »Bücher, die lebendig geblieben sind« (III, 169). Er lobt an diesem »System der jüdischen Theologie« den »siegreichen Einbruch der Hegelschen Dialektik in Hermann Cohens ›Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‹« (III, 170f.).

Zweifellos ist es das »Trauma des ersten Weltkriegs« gewesen, das Benjamin wie Scholem, Bloch und Rosenzweig »zur Reflexion über die Geschichte« geführt hat. Diese jüdischen Denker haben den Krieg »als irreparablen Riß des historischen Gewebes« erlebt, »als eine Katastrophe [...], die eine noch nie dagewesene Ära ankündigte.« Die Rede von einem »historischen Fortschritt« oder gar einem »Sinn der Geschichte« schien ihnen ein für allemal diskreditiert. »Hoffnung« mußte nun »auf den Trümmern der Vernunft« neu entworfen werden.<sup>44</sup> Mit der Erkenntnis von der Katastrophalität der Geschichte partizipiert Benjamin am »theologischen Expressionismus« der Weimarer Zeit.<sup>45</sup> Mit guten Gründen kann man den »apokalyptischen Messianismus« Benjamins und der durch ihn inspirierten ersten Generation der »Kritischen Theorie« daher als »das jüdische Pendant« zu den von Karl Barth inspirierten Anfängen der »dialektischen Theologie« nach dem 1. Weltkrieg bezeichnen.<sup>46</sup>

Mit Scholems Emigration nach Palästina 1923 ändert sich Benjamins Beziehung zu ihm, indem sie sich jetzt im wesentlichen auf das Medium des Briefwechsels beschränken muß. Unter Scholems Einfluß fängt Benjamin an, sich mit der hebräischen Sprache zu befassen, auch wenn er für seine eigene Produktion an der deutschen Sprache als Medium festhält. Über seine Position als

43 Vgl. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, 28f.

44 Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 18f. und 21.

45 Holz, 7ff.

46 Vgl. Brumlik, 228. – Für Barth bedeutete der Ausbruch des Weltkriegs »ein doppeltes Irrewerden« – nicht nur »an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland«, die nun in die allgemeine Kriegsbegeisterung einstimmten, sondern zugleich auch »am europäischen Sozialismus, [...] den wir [...] überall in die nationalen Kriegsfronten einschwenken sahen« (vgl. Eberhard Busch: *Karl Barths Lebenslauf*. München 31975, 93f.).

linksintellektueller Jude im Deutschland der zwanziger Jahre macht sich Benjamin keine Illusionen. Dies zeigt der Briefwechsel, den er nach der Ermordung Rathenaus (1922) mit dem ehemaligen preußischen Pfarrer und Regierungsrat Florens Christian Rang (1864-1924) über das Verhältnis von »Deutschtum« und »Judentum« führt.<sup>47</sup> Bezeichnend ist der Protest, den Benjamin gegenüber Rangs christlicher Rede von einer Gottesbeziehung im »Leben und Sterben« einlegt. Hier sei »ein echtes Auseinandersetzungsgebiet zwischen Juden und Christen« berührt: »Mir erscheint es als unwahrscheinlich, daß von irgend einem jüdischen Standort aus die Thora sich eher als ein Sterbensmysterium denn als eine Lebensbürgschaft fassen ließe« (Br I, 317f.).

Erst nachdem er durch die Machtübernahme der Nazis 1933 selbst zur Emigration gezwungen ist, beginnt die Möglichkeit einer Reise nach Palästina oder gar der Übersiedlung dorthin im Briefwechsel zwischen Benjamin und Scholem eine Rolle zu spielen. Zugleich verschärft sich der polemische Ton in Benjamins theologisch-politischer Standortbestimmung. So steht die scharfe Kritik an der »protestantischen« Kafka-Deutung aus Prag (Br 2, 564) im Kontext von Scholems »Offenem Brief« vom 14. 8. 1932 gegen Hans Joachim Schoeps als Verfasser des Buches *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* (1932). Scholem wirft Schoeps dessen befremdliches »Bekenntnis zum Deutschtum« vor, das einen »leicht blasphemischen Anhauch« habe, aber auch seine »Orientierung an Karl Barth und dessen bedenklicher Terminologie« und insbesondere seine »ausdrückliche Ablehnung der Tradition als der wesentlichen Kategorie religiöser Lebenshaltung im Judentum«, die auf eine gänzlich unjüdische »biblische Theologie« – unter Ausklammerung der »Halacha« – hinauslaufe.<sup>48</sup>

47 Benjamin befürchtet, »daß alles was von deutsch-jüdischen Beziehungen heute *sichtbar wirkt*, dies zum Unheil tut.« »Ganz anders legitim« als die öffentlichen könnten hingegen »die geheimen Beziehungen zwischen Deutschen und Juden sich behaupten« (18. 11. 1923; Br I, 310f.). – Rang hätte neben Scholem, Bloch und anderen an dem nicht verwirklichten Zeitschriftenprojekt *Angelus Novus* mitwirken sollen. Nach Rangs Tod schrieb Benjamin an Scholem, daß er, »was ich von deutscher Bildung Wesentlichstes in mich aufgenommen habe«, Rang zu verdanken habe (Br I, 361).

48 Scholem: *Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«*. In: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 8 (1932), 16, 241-244.

Dies trifft sich mit Benjamins gleichzeitiger Kritik an der von Barth ausgehenden »theologischen Bewegung« aus Anlaß einer Besprechung von Adornos *Kierkegaard*-Buch: »Der letzte Versuch, Kierkegaards Gedankenwelt ungebrochen zu übernehmen und weiterzuführen, ging von der ›Dialektischen Theologie‹ Karl Barths aus. Die Wellen dieser theologischen Bewegung berühren sich in ihren Ausläufern mit den von Heideggers existenziellem Denken hervorgerufenen Kreisen.« Adornos *Kierkegaard*-Buch jedoch gehe an den Gegenstand »von einer ganz anderen Seite« heran (III, 380f.), indem es »in einer eindringlichen Analyse des Existenzialbegriffs [...] der ›trägerischen Theologie der paradoxen Existenz‹ kritisch »bis auf den Grund« schaue (III, 382).<sup>49</sup>

Seit der Wende des Jahres 1933 wird neben Scholem auch Adorno zum Fürsprecher der Theologie bei Benjamin. Dies ist eine erstaunliche Wendung, nachdem Adorno noch Ende der zwanziger Jahre von Benjamins Theologie ironisch als »Blendwerk des Himmels« hat sprechen können.<sup>50</sup> Trotz Horkheimers Bedenken hat aber auch Adorno selbst im Zuge seiner Kierkegaard-Interpretation auf »theologische Motive« nicht ganz verzichten wollen.<sup>51</sup> Im November 1934 legt Adorno Benjamin im Blick auf das *Passagen*-Projekt seine »Hoffnungen« hinsichtlich dessen »theologischen Gehalts« dar.<sup>52</sup> Auch an Benjamins *Kafka-*

49 Die gleichzeitige Distanzierung Barths von der im deutschen Protestantismus üblich gewordenen existentialistischen bis deutsch-christlichen Kierkegaard-Rezeption (vgl. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. 1. Band: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, 1. Halbband [1932], Zürich 91975, VIII) ist Benjamin offenbar entgangen. – Vgl. auch die in mancher Hinsicht mit Scholem parallel laufende Kritik Barths an dem Buch von Schoeps (Brief vom 17. 2. 1933. Gary Lease: *Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans Joachim Schoeps [1929-1946]*. In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1991*. Hg. v. Julius Schoeps. München/Zürich 1990, 117-119).

50 Vgl. Adorno an Kracauer, 14. 9. 1929; zit. nach Wiggershaus, 103.

51 Vgl. Adornos Briefe an Kracauer vom 25. 7. und 6. 8. 1930; zit. nach ebd., 109f.

52 Vgl. Adorno an Benjamin, 6. 11. 1934. In: Adorno/Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*. Hg. v. Henri Lonitz. Frankfurt/M. 1994, 74: »[...] daß einmal die Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt und an *Wörtlichkeit* in den extremsten Thesen realisiere, was in ihr angelegt war (ohne Rücksicht nämlich auf die Einwände jenes Brechtischen Atheismus, den als inverse Theologie uns vielleicht einmal zu retten ansteht aber keinesfalls zu rezipieren!)«.

Essay interessiert ihn gerade die darin enthaltene »andere« Theologie.<sup>53</sup> So bedankt er sich bei Benjamin für die dort erfolgte Klärung der »Stellung zu ›Theologie‹«, indem er von einer »›inversen‹ Theologie« bzw. dem »Chiffrenwesen unserer Theologie« spricht.<sup>54</sup>

Von nun an wird Adorno – unter Berufung auf das Benjamin-sche »Motiv der Rettung des Hoffnungslosen« – zugleich zum Anwalt der Theologie bei Max Horkheimer:

»[E]s ist erstaunlich, wie völlig [...] die Konsequenzen Ihres ›Atheismus‹ [...] solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie sie wollen [...] – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch aller meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre.«<sup>55</sup>

Bei Benjamin hingegen sieht Adorno – angesichts von dessen Versuch, das *Passagen*-Projekt einem von Brecht inspirierten materialistischen »Umschmelzungsprozeß« zu unterwerfen (Br II, 664) – jetzt die Gefahr, daß dieser dem Materialismus unnötigerweise »das Opfer der Theologie bringen« möchte, so daß etwa die ursprünglich theologische Intention des Begriffs des »dialektischen Bildes« nunmehr »bedroht« sei. Demgegenüber mahnt er bei Benjamin »eine Restitution der Theologie« oder gar »eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein« an.<sup>56</sup>

Seit ihren »Pariser Gesprächen« im Oktober 1936 weiß Adorno sich andererseits mit Benjamin darin einig, »auf jeden expliziten Gebrauch der theologischen Kategorien zu verzichten«. Dennoch beharrt er gegenüber Horkheimer weiterhin auf der Berechtigung von Benjamins »theologischem Motiv« der »verzweifelten Hoffnung«.<sup>57</sup> So kann schließlich Scholem bei einem Be-

53 Vgl. Adornos »Anliegen«, Kafka »aus einer existentialistischen Theologie zu lösen und für die andere zuzurichten« (S. 12. 1934; ebd., 85).

54 Adorno an Benjamin, 17. 12. 1934; ebd., 90f.

55 Vgl. Adorno an Horkheimer, 25. 2. 1935. In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 15: *Briefwechsel 1913-1936*. Hg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1995, 328.

56 Adorno an Benjamin, 2.-4. 8. 1935. In: Adorno/Benjamin (Anm. 52), 139 und 143.

such in New York im Frühjahr 1938 zu seiner »nicht geringen Überraschung« bei Adorno ein tiefes »Verständnis für das fortwirkende theologische Element in Benjamin« feststellen.<sup>58</sup>

Umgekehrt kann Adorno bei dieser Gelegenheit Scholem nur zustimmen, wo dieser sich zum »Anwalt des theologischen Motivs« in Benjamins Philosophie macht, auch wenn er einräumt, daß Benjamins »Gleichnis vom Löschblatt« mit seiner »Intention, die Kraft der theologischen Erfahrung anonym in der Profanität mobil zu machen«, ihn mehr überzeuge als Scholems explizite »Rettungen« der Theologie.<sup>59</sup> Im übrigen findet Adorno in Scholems Darstellung der häretischen Konsequenzen der jüdischen Mystik im Sabbatianismus ein religionsgeschichtliches Modell für Benjamins »Alterationen« der Theologie, für ihre »Einwanderung in die Profanität«.<sup>60</sup> Scholem hat die Strukturparallele

57 Adorno an Horkheimer, 21. 1. 1937; zit. nach Wiggershaus, 242.

58 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, 268. – Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch das Bild, das sich Horkheimer von Benjamin gemacht zu haben scheint. Scholem berichtet: Nach Tillichs Eindruck habe Horkheimer »die höchste Meinung von Dir, sei sich aber völlig klar, es bei Dir mit einem Mystiker zu tun zu haben [...]. Vieles was Du als Secretum betrachtetest und nicht erwähnt wünschst, scheinen sie längst zu wissen, und dennoch ihre Hoffnungen auf Dich zu setzen« (Brief an Benjamin vom 25. 3. 1938. In: Benjamin/Scholem [Anm. 8], 260).

59 Vgl. Adorno an Benjamin, 4. 5. 1938: »Der antinomistische Maggid war zunächst sehr zurückhaltend und sah in mir offenbar eine Art von gefährlichem Erzverführer: ich hatte das seltsame Gefühl, mit Brecht mich identifiziert zu finden [...]. Meine Neigung ist aufs stärkste dort im Spiel, wo er sich zum Anwalt des theologischen Motivs Ihrer, und vielleicht darf ich auch sagen meiner, Philosophie macht, und es wird Ihnen nicht entgangen sein, daß eine Reihe seiner Argumente gegen die Aufgabe des theologischen Motivs [...] mit meinen San Remeser Exkursen übereinkommt [...]. Sogleich aber tritt die Pflicht in Aktion und zwingt mich zuzugestehen, daß Ihr Gleichnis vom Löschblatt und Ihre Intention, die Kraft der theologischen Erfahrung anonym in der Profanität mobil zu machen, mir doch vor den Scholemschen Rettungen alle entscheidende Beweiskraft voraus zu haben scheint« (Adorno/Benjamin [Anm. 52], 323 f.).

60 Vgl. ebd., 324 f.: »Scholem [...] berichtete uns zusammenhängend von der sabbatianischen und frankistischen Mystik die erstaunlichsten Dinge [...]. Gerade er insistiert auf einer Art von radioaktivem Zerfall, der von der Mystik [...] zur Aufklärung treibe. Es scheint mir von der tiefstinnigsten Ironie, daß eben die Konzeption der Mystik, die er urgiert, sich geschichtsphilosophisch als jene Einwanderung in die Profanität darstellt, die er an uns für verderblich hält. Wenn nicht seine Gedanken, dann sind jedenfalls seine Erzählungen eine strikte Rechtfertigung genau der Alterationen Ihres Denkens, an denen er sich stößt.«

zwischen dem Modell des Sabbatianismus – messianische Erfüllung des Gesetzes durch dessen Übertretung<sup>61</sup> – und Benjamins messianisch eingefärbtem Marxismus jedoch nie einsehen wollen.

Im November 1938 kommt es aus Anlaß von Benjamins *Baudelaire*-Arbeit erneut zu einer Kontroverse zwischen Benjamin und Adorno über den Stellenwert theologischer Motive. Jetzt hat Adorno den Eindruck, daß »das theologische Motiv, die Dinge beim Namen zu nennen«, bei Benjamin unter dem Einfluß einer »Art Vorzensur« materialistischer Provenienz »tendenziell« umschlage in »die stauende Darstellung der bloßen Faktizität«. <sup>62</sup> Zwar verteidigt Benjamin dieses Darstellungsverfahren als »die echt philologische Haltung« (9. 12. 1938; Br 2, 793). Gleichwohl darf man in seiner *Passagen*-Notiz, wonach »der Kommentar zu einer Wirklichkeit [...] eine ganz andere Methode« verlange als der zu einem Text – nicht Philologie, sondern »Theologie« sei hier die »Grundwissenschaft« (V/1, 574) –, ein Entgegenkommen gegenüber Adorno vermuten.

Benjamins Stellungnahme zu Max Horkheimers Aufsatz *Die Juden und Europa* (1939) deutet im übrigen auf bleibende Differenzen mit Scholem hin. Scholem sieht in Horkheimers Appell an die fortschrittlichen Intellektuellen, sich ihrer jüdischen Wurzeln zu erinnern<sup>63</sup>, eine »billige Schlußphrase«, die »dem *unallegorisiertbaren* Juden und dessen Anliegen in der Menschheit [...] nichts zu sagen« habe.<sup>64</sup> Benjamin hingegen schreibt, kaum aus der Internierung aus Anlaß des Kriegsausbruchs entlassen, an Horkheimer, es habe seit langem keine politische Analyse mehr gegeben, die ihn so sehr beeindruckt habe: »Mon inimitié farouche contre l'optimisme béat de nos leaders de gauche, se voit, par votre essai, nourri des arguments les plus substantiels« (15. 12. 1939; Br 2, 840).

61 Vgl. Gershom Scholem: *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Hg. v. Michael Brocke. Frankfurt/M. 1992; vgl. auch: Ders: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt/M., 1992.

62 Adorno an Benjamin, 10. 11. 1938. In: Adorno/Benjamin (Anm. 52), 368 f.

63 Vgl. Horkheimer: *Die Juden und Europa*. In: *Studies in Philosophy and Social Science (Zeitschrift für Sozialforschung)* 8 (1939), 135 f.: »Die Juden sind einmal stolz gewesen auf den abstrakten Monotheismus, die Ablehnung des Bilderglaubens, die Weigerung, ein Endliches zum Unendlichen zu machen. Ihre Not heute verweist sie darauf zurück. Die Respektlosigkeit vor einem Seienden, das sich zum Gott aufspreizt, ist die Religion derer, die im Europa der Eisernen Ferse nicht davon lassen, ihr Leben an die Vorbereitung des besseren zu wenden.«

64 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, 278.

Als wichtiger theologischer Gesprächspartner im französischen Exil kann der Schweizer Theologe Fritz Lieb (1892-1970) gelten, den Benjamin 1935 in Paris kennengelernt hat.<sup>65</sup> Ihn preist er in einem Brief an Kitty Marx-Steinschneider: »Dieser Lieb ist Schweizer, einstiger Schüler von Karl Barth und einer der weitaus besten Leute, die ich hier kennengelernt habe. Außerdem ist er ein Mann von außergewöhnlichem Mut, der schon bei dem Schweizer Aufstand 1918 eine Rolle gespielt hat. Ich lese gerade seine Schrift ›Das geistige Gesicht des Bolschewismus‹« (15. 4. 1936, Br 2, 711). Benjamins gegenüber Karl Thieme geäußertes Bedauern, Karl »Barth nicht zu kennen« (8. 6. 1939; Br 2, 816), dürfte nicht zuletzt in der Exilsfreundschaft mit dessen einstigem »roten Vikar« begründet gewesen sein.<sup>66</sup> Nach Scholems Eindruck war Lieb nicht nur ein »wirklich durchgebildeter Theologe und ein wirklicher Sozialist kommunistischen Credos«, sondern auch »der einzige, für den die theologischen Dimensionen des späten Benjamin unmittelbar verständlich und ohne Verlegenheit bedeutsam waren. Er konnte ihm auf der Ebene seines Anliegens begegnen.«<sup>67</sup>

Für Liebs Zeitschrift *Orient und Occident* schreibt Benjamin den Aufsatz über den *Erzähler* Nikolai Lesskow (1936). Auch nach Liebs Rückkehr in die Schweiz reißt der Kontakt mit Benjamin nicht ab. Noch am 22. September 1940, vier Tage bevor Benjamin sich an der spanischen Grenze auf der Flucht das Leben nimmt, schreibt Lieb ihm eine Karte, die diesen jedoch nicht mehr erreicht. Es heißt darin: »Oui il ne reste plus rien que tirer! Tirer. Die Gewehre der Frau Carrar [...].«<sup>68</sup>

65 Zur Exilsfreundschaft zwischen Benjamin und Lieb vgl. Kambas.

66 Wegen seines Eintretens für die von Lenin organisierte anti-militaristische »Zimmerwalder Linke« innerhalb der Arbeiterbewegung war Lieb in Barths Safenwiler Zeit als dessen »roter Vikar« verschrien. Später von Barth als Kollege an die Bonner theologische Fakultät geholt, hatte er Deutschland 1933 wieder verlassen müssen, war zunächst jedoch nicht in die Schweiz zurückgekehrt, sondern hatte sich den Emigrantenkreisen in Frankreich angeschlossen.

67 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, 257.

68 Zit. nach Kambas, 290. – Im Oktober 1937 hat Benjamin Lieb offensichtlich mit Brecht bei der Aufführung von dessen Stück zum spanischen Bürgerkrieg *Die Gewehre der Frau Carrar* in Paris bekannt gemacht.

## 8. Rezeption nach 1940

Die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* und insbesondere die im Schachspieler-Gleichnis der 1. These vorgenommene Verhältnisbestimmung von »Theologie« und »historischem Materialismus« haben eine äußerst kontroverse Wirkungsgeschichte ausgelöst. Sie setzt gleich mit der ersten Lektüre durch Bertolt Brecht einerseits und Gershom Scholem andererseits ein.

Brecht notiert 1941 zu den *Geschichts*-Thesen in seinem *Arbeitsjournal*: »die kleine abhandlung behandelt die geschichtsforschung und könnte nach der lektüre meines caesar geschrieben sein [...]. kurz, die kleine arbeit ist klar und entwirrend (trotz aller metaphorik und judaismen).«<sup>69</sup> Brecht hat die Thesen demnach als einen weiterführenden Beitrag zur materialistischen Geschichtsforschung gelesen, der allenfalls durch die mystisch-theologischen Motive, die er nur metaphorisch verstehen kann, ein wenig verdunkelt worden sei. Scholem hingegen hat in den *Geschichts*-Thesen einen Extrakt jüdisch-mystischer Theologie sehen wollen, der freilich durch das materialistische Vokabular verdunkelt worden sei. Sie enthielten »weitreichende und waghalsige Neuansätze, mit denen der historische Materialismus unter den Schutz der Theologie gestellt werden sollte.«<sup>70</sup>

Die Kontroverse zwischen Scholem und Brecht hat ihre Fortsetzung in der seitherigen Rezeption gefunden. In der brechtischen Tradition ließ sich etwa Heinz-Dieter Kittsteiner hören: »Der historische Materialismus also bietet der Theologie ein Alibi, aber ein vertracktes [...]. Theologie wird sich hier nicht als irrationales Movens des Marxismus entpuppen, sondern Theologie als ancilla philosophiae wird ihre Begriffe dienend beisteuern.

69 Brecht: *Arbeitsjournal*. 1. Bd. 1938-1942. Hg. v. Werner Hecht. Frankfurt/M. 1973, 294; vgl. auch: I/3, 1228.

70 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, 275f. – Vgl. auch Scholems Brief an Adorno vom 4. 7. 1945 aus Anlaß der Publikation von Benjamins *Geschichts*-Thesen: »Wenn ich den Marxismus im Sinne Walter Benjamins als eine esoterische Methode der echten Theologie verstehe, läßt sich wohl auch viel für das sacrificium sagen, das die Methode erfordert [...]. (Ein hoher Preis für Philosophen, der den Arbeiten der »kritischen Theorie«, soweit ich sie verstanden habe, einen Beigeschmack von »in Reserve gehaltenem Dynamit« gibt)« (VII/2, 780).

[...] Ausdrücklich wird die Theologie ›in Dienst‹ genommen.«<sup>71</sup> Demgegenüber hat Gerhard Kaiser die 1. These geradezu auf den Kopf gestellt, wenn er behauptet: »Die Theologie als die Puppenspielerin der Puppe ist in Wahrheit alles andere als klein und häßlich; sie erscheint unerkant als Herrscherin.«<sup>72</sup> Rolf Tiedemann wiederum hat Benjamins Rückfall vom Materialismus in Theologie bedauert: »Bild und Deutung klaffen in der ersten These auseinander. Was im Bild gesichert scheint, der ›Gewinn der Partie‹, ist es in der Deutung nicht länger. [...] Für das Verhältnis von historischem Materialismus und Theologie [...] ergibt sich die paradoxe Situation, daß jener, um an die wirkliche Geschichte wieder heranreichen zu können, noch *hinter* die Philosophie, auf die *Theologie* soll rekurrieren müssen.«<sup>73</sup> Die Alternative ist falsch. Anders als für seine Freunde Brecht und Scholem und erst recht für deren jeweilige Adepten schließen sich für Benjamin Theologie und historischer Materialismus nicht gegenseitig aus; sie sind vielmehr aufeinander angewiesen – wie eben das Gleichnis vom Schachspieler belegt. Insofern wäre zu sagen, daß *beide* Seiten recht haben: Benjamin wollte *als* verkappter Theologe – »heute bekanntlich klein und häßlich« – dem historischen Materialismus, der allerdings »gewinnen« soll, dienen.<sup>74</sup>

Merkwürdigerweise spielt im ersten Briefwechsel über die Thesen zwischen Horkheimer und Adorno im Juni 1941 die Theologie noch keine Rolle. Im Zentrum steht hier Benjamins »Vorstellung der Geschichte als permanenter Katastrophe, die Kritik an Fortschritt und Naturbeherrschung und die Stellung zur Kultur«.<sup>75</sup> Im September desselben Jahres bekennt sich Adorno jedoch gegenüber dem skeptischen Horkheimer im Blick auf das gemeinsame *Dialektik*-Projekt erneut zur »fundamentalen Bedeutung theologischer Motive« für seine eigene Arbeit: Es müsse der Versuch gemacht werden, »noch das Geheimnis zu

71 Heinz-Dieter Kittsteiner: *Die »geschichtsphilosophischen Thesen«*. In: *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Beiträge und Interpretationen. Hg. v. Peter Bulthaup. Frankfurt/M. 1975, 30.

72 Gerhard Kaiser: *Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen«*. Ebd., 44.

73 Tiedemann: *Historischer Materialismus*, 98 f.

74 Vgl. Reeling Brouwer, 144: »Es scheint in der Benjamin-Interpretation bis jetzt wenig Raum für eine Lektüre zu sein, die sowohl die Theologie als auch den Marxismus bei Benjamin ganz ernst nimmt« (Übers. A. P.).

75 Adorno an Horkheimer, 12. 6. 1941; zit. nach VII/2, 774.

denken«. Dazu aber gehöre – in Anspielung auf Benjamins Gleichnis vom Schachspieler – »die Annahme vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie« und »die Überzeugung, daß von einem zentralsten Standpunkt aus der Unterschied des Negativen und des Positiven zur Theologie nichts besagt«.76 Die *Dialektik der Aufklärung* ist demnach ohne einen theologischen Kern nicht zu denken; andererseits hat die Theologie nicht in den geschriebenen Text einzugehen, da ihr »Unsichtbarwerden« heute zum Kennzeichen ihrer Wahrheit geworden ist.

Mit seiner verzweifeltten Hoffnung auf die proletarische Revolution gibt sich Benjamins letzter Text als einer zu erkennen, der noch »vor Auschwitz« formuliert ist. Demgegenüber hat Adorno bereits im August 1940, gegenüber Horkheimer eine Akzentverschiebung angedeutet, die in dem ins Auge gefaßten *Dialektik*-Projekt zum Tragen kommen sollte: »Oftmals kommt es mir so vor, als wäre all das, was wir unterm Aspekt des Proletariats zu sehen gewohnt waren, heute in furchtbarer Konzentration auf die Juden übergegangen. Ich frage mich, ob wir nicht [...] die Dinge, die wir eigentlich sagen wollen, im Zusammenhang mit den Juden sagen sollten, die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen.«77

Tatsächlich wird die in Benjamins *Geschichts*-Thesen formulierte Kritik des Fortschrittsbegriffs in Horkheimers und Adornos Gemeinschaftswerk *Dialektik der Aufklärung* zwar übernommen, aber zugleich mit entsprechenden Modifikationen versehen. Angesichts der »Selbstzerstörung der Aufklärung« gilt: »Die Aufklärung muß sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen. Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.«78 Im Kapitel *Elemente des Antisemitismus* wird dies aber unter dem Aspekt des Judentums präzisiert:

»Die dialektische Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft, das Doppelverhältnis des Fortschritts zu Grausamkeit und Befreiung, das die Juden bei den großen Aufklärern wie den demokratischen Volksbewegungen zu fühlen bekamen, zeigt sich auch im Wesen der Assimi-

76 Adorno an Horkheimer, 4. 9. 1941; zit. nach Wiggershaus, 561.

77 Adorno an Horkheimer, 5. 8. 1940; zit. nach ebd., 309.

78 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1986, 3 und 5.

lierten selbst. [...] Die Harmonie der Gesellschaft, zu der die liberalen Juden sich bekannten, mußten sie zuletzt als die der Volksgemeinschaft an sich selbst erfahren.«<sup>79</sup>

Nach der Rückkehr aus dem Exil haben Horkheimer und Adorno Benjamins Theologie in unterschiedlicher Weise weitergedacht. Beim späteren Adorno scheint Benjamins Theologie bis zum Verschwinden säkularisiert: »Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.«<sup>80</sup> Ihre Rettung erfolgt bei Adorno durch ihre Aufhebung in ästhetische Theorie. Einen Nachklang von Benjamins früher Sprachphilosophie kann man etwa in dem *Fragment über Musik und Sprache* (1956) hören, wo es heißt: »Gegenüber der meinenden Sprache ist Musik eine von ganz anderem Typus. In ihm liegt ihr theologischer Aspekt... Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens. [...] Musik zielt auf eine intentionlose Sprache.«<sup>81</sup>

Beim späten Horkheimer hingegen wird Theologie mehr und mehr explizit gegen eine rein instrumentelle Wissenschaft ins Feld geführt. Gleichwohl wehrt er sich im Anschluß an Benjamin gegen eine christliche »Wissenschaft von Gott«. In der Kritischen Theorie bedeute Theologie vielmehr »die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.«<sup>82</sup> Im Unterschied zu »manchen Interpreten christlicher Theologie« könne die Theologie der Kritischen Theorie jedoch keine »positiven Aussagen über Gott« machen.<sup>83</sup> Sie bleibe insofern eine »negative Theologie«. Adorno habe immer »von der Sehnsucht nach dem ›anderen‹ gesprochen, ohne das Wort Himmel oder Ewigkeit oder Schönheit oder sonst was zu benutzen.«<sup>84</sup>

79 Ebd., 178.

80 Vgl. Th. W. Adorno: *Vernunft und Offenbarung*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10/1. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1977, 608.

81 Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Bd. 16. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1978, 252.

82 Max Horkheimer: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Hg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1985, 389.

83 Max Horkheimer: *Zur Zukunft der Kritischen Theorie*. In: Ebd., 431.

84 Max Horkheimer: »Himmel, Ewigkeit und Schönheit«. *Interview zum Tode Theodor W. Adornos*. In: Ebd., 294.

Leo Löwenthal schließlich hat als »das Jüdische« in Benjamins Denken »das utopisch-messianische Motiv, das tief in jüdischer Metaphysik und Mystik begründet ist«, hervorgehoben: »Der Name Gottes – er ist noch nicht erfüllt – vielleicht wird er nie erfüllt. [...] Das Moment des vielleicht Unerreichbaren, des Unnennbaren, das aber die messianische Hoffnung auf Erfüllung enthält, diese Vorstellung ist wohl sehr jüdisch.« Löwenthal sieht dieses Motiv in der »unabdingbaren Verpflichtung zur Hoffnung« wirksam, die uns nach Benjamin »nur um der Hoffnungslosen willen« gegeben ist.<sup>85</sup>

### *Belegstellen*

- I/1, 208, 259f., 309, 324, 332f., 336, 346-349, 390, 399f., 404;  
 I/2, 441 = 481, 502 (Anm. 27), 525, 693, 696, 714 (= 481), 733 (= 502);  
 I/3, 924, 926 (= I/1, 208), 954, 1071 (= Br 2, 741), 1235 (= V/1, 588f.),  
 1243, 1247f., 1252, 1260 (= I/2, 693), 1262 (= I/2, 696);  
 II/1, 132, 168, 203f., 208, 279, 281, 317, 328, 388;  
 II/2, 425f., 432, 636f. (= II/1, 281), 645-648, 677, 719, 793 (= II/1, 388);  
 II/3, 1104, 1114, 1154, 1157 (= Br 2, 564), 1160 (= Br 2, 607), 1162-1164  
 (= Br 2, 613f.), 1166 (= Br 2, 618), 1183 (= Br 2, 803), 1190-1192,  
 1198, 1207, 1210, 1212-1214, 1232-1235, 1239, 1246 (= Br 2, 618),  
 1268f.;  
 III, 44, 98, 104, 170f., 180f., 204f., 275-278, 315-317 u. 320f., 380-383,  
 395, 422f., 528f., 555, 618 (= Br 1, 409), 690 (= Br 2, 763);  
 IV/1, 204f., 228, 441-443, 446, 467;  
 IV/2, 616-618, 853, 925f., 988 (= Br 1, 439);  
 V/1, 51, 65 (= 51), 114, 169 (= Br 2, 741), 176, 245f. (= 51), 262 (= 51),  
 348, 467 (= I/1, 332), 574, 588f., 612f.;  
 V/2, 674, 677f., 1023, 1028, 1228, 1242 (= V/1, 51), 1251;  
 VI, 55, 97, 100, 219, 565;  
 VII/1, 255, 275f., 356 (= I/2, 441);  
 VII/2, 627f.;  
 Br 1, 152, 371, 409 (= III, 618), 439 (= IV/2, 988);  
 Br 2, 517, 524, 553, 564 (= II/3, 1157), 607 (= II/3, 1160), 613f. (= II/3,  
 1162-1164), 616, 618 (= II/3, 1166), 634f., 659, 741 (= I/3, 1071 = V/  
 1, 169), 759, 803 (= II/3, 1183), 816;  
 Zu Mystik, Messianismus u. a. vgl.: I/1, 128, 184f., 194-197, 200f., 123-

201, 245f., 283f., 384-389, 406; I/2, 667 (=V/1, 401), 694f., 697f., 703f.; I/3, 1231f., 1238f., 1240, 1251; II/1, 75, 140-157, 164, 168-171, 196-203, 246, 311, 349, 359, 365, 367; II/2, 409-438, 454, 456, 624f., 676-683; II/3, 836-844, 1203f. (=VI, 432f.), 1107, 1153, 1203f.; III, 392f.; IV/1, 9-21; V/1, 401; V/2, 737f., 743; VI, 17f., 21f., 37, 56f., 97-100, 104f., 126, 196, 432f., 520-523; VII/2, 785-790; Br 2, 617-619, 624, 760-764.

### Literatur

- Theodor W. Adorno: *Über Walter Benjamin. Aufsätze, Artikel, Briefe.* Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1990.
- Robert Alter: *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem.* Cambridge, Mass. 1991.
- Nico T. Bakker: *Theologie contra doemdenken. Over de betekenis van de geschiedenisfilosofische thesen van Walter Benjamin.* In: *Wending* 36 (1981): *Verzet tegen het doemdenken. Ontmoetingen met Walter Benjamin*, 575-587.
- Norbert Bolz/Willem van Reijen: *Walter Benjamin.* Frankfurt/New York 1991.
- Michael Bröcker: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin.* Würzburg 1993.
- Brian Britt: *Walter Benjamin and the Bible.* New York 1996.
- Micha Brumlik: *Der revolutionäre Messianismus der Frankfurter Schule.* In: *Merkur* 37 (1983), 228-231.
- Jürgen Brzoska: *Bemerkungen zur inversen Theologie Theodor W. Adornos.* In: *Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre.* Hg. v. D. Korsch u. H. Ruddies. Gütersloh 1989, 73-97.
- Susan Buck-Morss: *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the arcades project.* Cambridge, Mass./London 1989. Deutsch: *Dialektik des Sehens.* Frankfurt/M. 2000.
- Fabrizio Desideri: *Del teologico nelle »Tesi sul concetto della storia«.* In: *Caleidoscopio benjaminiano.* Hg. v. E. Rutigliano u. G. Schiavoni. Rom 1987, 289-304.
- Gabriele Dietrich: *Jüdisch-Prophetisches in der modernen deutschen Philosophie und Soziologie.* In: *Emuna. Horizonte* 6 (1971), 375-383.
- Jürgen Ebach: *Der Blick des Engels. Für eine »Benjaminsche« Lektüre der hebräischen Bibel.* In: *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik.* Hg. v. Norbert W. Bolz und Richard Faber. Würzburg 1982, 57-107.
- Günter Figal: *Vom Sinn der Geschichte. Zur Erörterung der politischen*

- Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin.* In: *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag.* Hg. v. E. Angehrn u. a. Frankfurt/M. 1992, 252-269.
- Wayne Whitson Floyd, Jr.: *Transcendence in the Light of Redemption: Adorno and the Legacy of Rosenzweig and Benjamin.* In: *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993), 539-551.
- Henning Günther: *Die Bedeutung der Theologie für die Philosophie Walter Benjamins.* In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 14 (1972), 141-171.
- : *Walter Benjamin und die Theologie.* In: *Stimmen der Zeit, Neue Folge* 98 (1973), 33-46.
- : *Der Messianismus von Hermann Cohen und Walter Benjamin.* In: *Emuna. Horizonte* 9 (1974), 352-359.
- : *Walter Benjamin – Zwischen Marxismus und Theologie.* Olten 1974.
- Susan A. Handelman: *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas.* Bloomington u. a. 1991.
- Hans Heinz Holz: *Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin.* Bonn 1992.
- Lorenz Jäger: *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang.* Köln/Wien 1998.
- Ottmar John: *»Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört«. Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz.* Diss. Münster 1983 (unveröffentlicht).
- Gareth Jones: *Kritische Theologie – Eine Antwort auf Josef Wohlmuths Beitrag.* In: *Evangelische Theologie* 50 (1990), 20-26.
- Chryssoula Kambas: *Wider den »Geist der Zeit« – Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins.* In: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen.* Hg. v. Jacob Taubes. München u. a. 1983, 263-291.
- Klaus-M. Kodalle: *Walter Benjamins politischer Dezisionismus im theologischen Kontext. Der »Kierkegaard« unter den spekulativen Marxisten.* In: *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes.* Hg. v. N. Bolz u. W. Hübener. Würzburg 1983, 301-317.
- Leo Löwenthal: *Die Integrität des Intellektuellen. Zum Andenken Walter Benjamins.* In: Ders.: *Schriften IV. Judaica, Vorträge, Briefe.* Hg. v. Helmut Dubiel. Frankfurt/M. 1984, 121-134.
- Herbert Lüthy: *Der Theologe unterm Schachbrett. Über den Schriftsteller Walter Benjamin.* In: *Der Monat* 8 (1956), 67-72.
- Stéphane Mosès: *L'idée d'origine chez Walter Benjamin.* In: *Walter Benjamin et Paris. Colloque international.* Hg. v. H. Wismann. Paris 1986, 809-826.
- : *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem.* Frankfurt/M. 1994.

- E. Nordhofen: *Walter Benjamins Passagenwerk. Die heimliche Theologie des Marxismus*. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 5 (1983), 138-141.
- Andreas Pangritz: *Il »volto messianico« della società senza classi. Il materialismo d'ispirazione teologica di W. Benjamin*. In: *Protestantismo* 46 (1991), 175-186.
- : *»Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie«*. Ein Versuch über das Projekt einer »impliziten Theologie« bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno. Tübingen 1996.
- : *Walter Benjamin als »Theologe«*. In: *Jüdische Denker im 20. Jahrhundert*. Hg. v. Hanna Lehming. Hamburg 1997, 46-72.
- Helmut Pfotenhauer: *»Eine Puppe in türkischer Tracht«*. Zur Verbindung von historischem Materialismus und Theologie beim späten Benjamin. In: *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Hg. v. Peter Bulthaup. Frankfurt/M. 1975, 254-291.
- Anson Rabinbach: *Between Enlightenment and Apocalypse. Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism*. In: *New German Critique* 12 (1985), 78-124.
- Rinse Reeling Brouwer: *Is het marxisme een messianisme? Theologie in gesprek met Louis Althusser en Walter Benjamin*. Zeist 1981.
- Helmut Salzinger: *Walter Benjamin – Theologe der Revolution*. In: *Kürbiskern* 1968, 629-647.
- Gershom Scholem: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M. 1990.
- : *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1983.
- Gary Smith: *»Das Jüdische versteht sich von selbst«*. Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 65 (1991), 318-334.
- Joachim von Soosten: *Ethischer Skeptizismus und revolutionärer Aktualismus. Die theologischen Wurzeln des Zeitbegriffs in Walter Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« und dessen politisch-ethische Implikationen*. In: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 32 (1988), 36-46.
- Jacob Taubes: *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?* In: *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*. Hg. v. Norbert W. Bolz u. Richard Faber. Würzburg 1986, 138-147.
- Helmut Thielen: *Krise Kritik Praxis*. In: Ders.: *Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung*. Hamburg 1991, 88-115.
- Rolf Tiedemann: *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Ben-*

- jamins*. In: *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Frankfurt/M. 1975, 77-121.
- : *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt/M. 1983.
- Wolfgang Ullmann: *Walter Benjamin und die jüdische Theologie*. In: *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*. Hg. v. Michael Opitz u. Erdmut Wizisla. Leipzig 1992, 96-122.
- Hent de Vries: *Theologie als allegorie. Over de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin*. In: *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw. Rosenzweig, Benjamin, Lévinas, Fackenheim*. Hg. v. H. J. Heering u. F. J. Hoogewoud. Kampen 1987, 23-51.
- Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München 1986.
- Irving Wohlfarth: *Sur quelques motifs juifs chez Benjamin*. In: *Revue d'Esthétique, Neue Folge* 1 (1981), 141-162.
- : *»Immer radikal, niemals konsequent...«*. *Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins*. In: *Antike und Moderne*. Würzburg 1986, 116-137.
- Josef Wohlmuth: *Zur Bedeutung der »Geschichtsthesen« Walter Benjamins für die christliche Eschatologie*. In: *Evangelische Theologie* 50 (1990), 2-20.