

René Buchholz

Die „kopernikanische Wendung des Eingedenkens“

Mythos, Erinnerung und Erwachen im Spätwerk Walter Benjamins

„Das Unbewußte ist die Geschichte“
Pierre Bourdieu

Traumschlaf

Die weit verzweigten und oft Fragment gebliebenen Schriften Walter Benjamins erschließen weder die Aspekte eines unvollendeten Systems, noch dienen sie, etwa im Sinne Schopenhauers, der Entfaltung eines einzigen Gedankens. Nietzsches tiefes Misstrauen gegenüber dem „Willen zum System“ teilte auch Benjamin: Lässt sich doch der Bruch zwischen Vernunft und Wirklichkeit nicht durch philosophische Anstrengung überwinden. Gleichwohl bildet das *Œuvre* Benjamins keine Sammlung gänzlich disparater und nicht zu Ende geführter Gedanken. Die Essays, Studien, Fragmente und umfangreichen Exzerpte gruppieren sich um ein Motiv, das im Spätwerk immer deutlicher hervortritt: das Erwachen aus dem Traumschlaf der naturverfallenen, mythischen Geschichte, deren jüngstes Produkt, die kapitalistische Gesellschaft, noch die neuesten Errungenschaften in den Dienst des kollektiven Traums stellt. Wenn Ottmar John die „Erinnerung als Zentrum des Benjaminschen Geschichtsdenkens“ bezeichnet (John 1991, 31), so ist dies zwar zutreffend, doch bedarf es noch einer Präzisierung: Erinnerung muss umschlagen ins Erwachen. „Wie Proust seine Lebensgeschichte mit dem Erwachen beginnt“, heißt es im *Passagen-Werk*, „so muß jede Geschichtsschreibung mit dem Erwachen beginnen, ja sie darf eigentlich von nichts anderm handeln.“ (Benjamin GS V, 580; Kahn 1998, 204f)

Mit der These, dass die Geschichte nicht „Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit“ (Hegel 1971, 46) sei, sondern nach wie vor unter dem Bann zirkulärer „Natur“ stehe, begibt sich Benjamin in stärksten Gegensatz nicht nur zur idealistischen Geschichtsauffassung Hegels, sondern auch zum Fortschritts-optimismus des späten 19. Jahrhunderts, der die treibende Kraft der hegelschen

Spekulation, die geschichtliche Negativität, in einem undialektischen Aufstiegsmodell neutralisiert hatte. Geschichte stellte sich auch für Hegel als „Schlachbank“ (Hegel 1971, 46) dar, und erst dem Blick auf den Endzweck erweist sich die Abfolge von Konflikten und Untergängen als sinnvolles Geschehen, in welchem sich das freie Absolute noch durch die Negativität hindurch und hinter dem Rücken der Agierenden, vermittelt ihrer partikularen Interessen, realisiert. Geschichte als Verwirklichung des Geistes setzt Hegel schroff von der Natur ab, die Fortschritt nicht kennt: Ihre Veränderungen, „so unendlich und mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt“ (Hegel 1971, 89).

Indessen lassen sich Statik und Dynamik nicht so eindeutig zuordnen, wie Hegel glaubte: Der katastrophische Charakter der Geschichte (vgl. Benjamin GS I, 683) nährt Zweifel an der rationalen Basis des historischen Geschehens, und die philosophisch nicht zu bewältigenden Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft – nach Hegel die avancierteste geschichtliche Erscheinung – verweisen eher auf deren Naturwüchsigkeit. Das Prinzip der Konkurrenz überträgt die Grundlagen der biologischen Evolution – Anpassung und Auslese – auf die menschliche Gesellschaft und verleiht dem gesellschaftlichen Leben, der zweiten Natur, Züge der ersten. Der auf Ökonomie und Technik reduzierte, sich angeblich automatisch vollziehende Fortschritt stagniert bei höchster Dynamik; er verwandelt sich in statische Natur und repräsentiert jenes Verhängnis, dem vernünftige Praxis doch entrinnen möchte.

Den *Schein* von Natur nehmen die Waren an, deren gesellschaftlicher Ursprung verdeckt wird: „Das Geheimnisvolle der Warenform“, schreibt Marx im „Fetischkapitel“ des *Kapital*, „besteht einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt.“ (Marx/Engels 1954, 23, 86) Das gesellschaftliche Verhältnis von Menschen erhält „die phantasmagorische Form von Dingen“ (ebd.), ein Verblendungszusammenhang, der das Leben der gesamten Gesellschaft bestimmt. Das von Menschen Gesetzte erscheint als von jeher Seiendes und schicksalhaft Verfügtes, indem seine Genese vergessen wird: die Urform der Verdinglichung.

Heißt es schon in Benjamins Fragment *Kapitalismus als Religion* aus dem Jahr 1921, der Kapitalismus sei eine dogmenlose, „reine Kultreligion“, welche nicht entsühnt, sondern ohne Unterbrechung den Prozess der – im doppelten Wortsinne zu verstehenden – Verschuldung vorantreibt (vgl. Schweppenhäuser 1992, 146–142; Ruster 2001, 126–142), so erhält im Spätwerk dieser Kult durch die Analyse des 1921 noch ausgesparten Warenfetischs, dem die gesamte Gesellschaft bei Tag und Nacht huldigt, sein Zentrum. Weil der Warenfetisch seinen Ursprung in einem Vergessen hat, besitzt sein Kult geschichtslose Züge: Er

repräsentiert ewige Gegenwart, statische Natur. Keinem „Zachor!“, das die Gegenwart weckt, indem es sie mit der Vergangenheit konfrontiert, gehorcht die feierliche Präsentation der Bilanzen und Börsenkurse. Entsprechend richtet sich jene Gesellschaftsform, die der Warenfetisch begründet, für die Ewigkeit ein. „Der Kapitalismus“, schreibt Benjamin, „war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte“ (GS V, 494). Damit ist nicht nur die Verwendung mythischer Symbole gemeint, die als Embleme an Bauwerken der frühen Moderne prangen, sondern die Determination der menschlichen Geschichte durch ein vorgeschichtlich angesiedeltes, in Wahrheit geschichtlich entsprungenes Urgeschehen, das im historischen Verlauf zwanghaft wiederholt wird. In der Moderne bildet jener „Ursprung“ die Warenabstraktion, die wie ein mythisches Verhängnis sich in der kapitalistischen Welt zusammen mit der realen naturwüchsigen Gewalt der Konkurrenz stets reproduziert: „Die Essenz des mythischen Geschehens“, betont Benjamin nochmals, „ist Wiederkehr. Ihm ist als verborgene Figur die Vergeblichkeit einbeschrieben, die einigen Helden der Unterwelt [...] an die Stirne geschrieben steht.“ (GS V, 178) Das verleiht den Mythen, auch den modernen, ihre Trauer. Fortschritt im emphatischen Sinne, als Ausbruch aus dem Immergleichen, findet in der kapitalistischen Gesellschaft, obwohl sie über Potenziale des Besseren verfügt, nicht statt. „Das träumende Kollektiv“, konstatiert Benjamin, „kennt keine Geschichte.“ (GS V, 1023; vgl. Schweppenhäuser 1992, 159)

Entgegen Max Webers berühmter These steht die Moderne nicht im Zeichen der *Entzauberung*, vielmehr durchdringt und *verzaubert* die Warenform alle Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens: „Die gegenständliche Umwelt nimmt immer rücksichtsloser den Ausdruck der Ware an. Gleichzeitig geht die Reklame daran, den Warencharakter der Dinge zu überblenden.“ (GS I, 671) Das tangiert auch die Selbstwahrnehmung: Die Menschen verstehen sich primär als Anbieter ihrer selbst und als Kunden; sie passen sich, um ökonomisch zu überleben und auf dem neuesten Stand zu bleiben, dem immer schneller werdenden Takt der Zirkulation von Ware und Geld an. Zirkulation, die ewige Wiederkehr, wird zum Bild der Statik inmitten höchster Dynamik. Sie bildet subjektiv „die *Grundform* des urgeschichtlichen, mythischen Bewußtseins“ (GS V, 177), in welchem sich das objektive Moment ausdrückt. Das Neueste verharrt im Banne des Warenfetischs. So bleibt auch das Versprechen der Waren uneingelöst; ihnen sind bereits die Züge des Alten eingeschrieben, und zwar nicht nur, weil die Serienproduktion das Alte bei minimalem Aufwand und größtmöglichem Profit nur geringfügig variiert, sondern weil jede Innovation, jede neue Mode (vgl. Buck-Morss 1993, 127ff), ja noch der vergötterte Fortschritt selbst bei zunehmendem Tempo, in dem sie sich und ihre Resultate präsentieren müssen, immer rascher veralten und der Vergängnis überantwortet sind. „Das, was ‚immer wieder dasselbe‘ ist, ist nicht das Geschehen,

sondern das Neue an ihm.“ (GS V, 1038) Die zweite Natur installiert sich wie die erste als ewiger Kreislauf.

„Das Leben im Bannkreis der ewigen Wiederkehr“, schreibt Benjamin, „gewährt eine Existenz, die aus dem Auratischen nicht heraustritt.“ (GS V, 177) „Auratisch“ aufgeladen waren jene Orte, Räume oder Zustände (wie etwa Traum und Ekstase), wo Gott und Mensch in eine Beziehung zueinander treten. Der Aura¹ bemächtigt sich der Fetisch Ware, dessen Kult in den Städten feierlich zelebriert wird. „Man betet“, schrieb Louis Aragon im *Paysan de Paris*, der „modernen Mythologie“, „die Götter über den Wolken heute nicht mehr an. Der Tempel Salomos ist nunmehr eine Metapher und bietet Schwalbennestern und fahlen Eidechsen Schutz. Der Geist der Kulte hat sich verflüchtigt, die heiligen Stätten sind dem Verfall überlassen. Doch andere Orte florieren bei den Menschen, Orte, an denen sie unbekümmert ihr geheimnisvolles Leben führen, wo allmählich eine tiefe Religion entsteht.“ (Aragon 1969, 17) Passagen, Flaniermeilen, Weltausstellungen – die „Wallfahrtsstätten zum Fetisch Ware“ (Benjamin GS V, 50), zehren nun, in den Worten Aragons, von der „Metaphysik der Orte“ (Aragon 1969, 17) – jener Orte und Straßen, die von der Phantasmagorie der Warenwelt beherrscht und vom Flaneur, der in die Masse eintaucht, bewohnt werden (vgl. Benjamin GS III, 196). Die ihn ergreifende „ivresse religieuse des grandes villes“ (Benjamin 1995, 21) hat freilich keine bloß betäubende Wirkung. Der „anamnetische Rausch, in dem der Flaneur durch die Stadt zieht“ (GS V, 525), ist eine Form gesteigerten Bewusstseins – ja Benjamin spricht sogar vom Flaneur als „Typ des Erleuchteten“ (GS II, 308). Noch der Surrealismus, der in Benjamins Urteil zwischen „profaner Erleuchtung“ (GS II, 297) und Verharren im „Traumbereich“ (GS V, 571) schwankt, macht unter veränderten Bedingungen Erfahrungen des Flaneurs für sich fruchtbar. Während es unter der Abfolge der Schocks im Großstadtverkehr und der permanenten Vernichtung des Alten, dessen Schicksal das Neue bald teilt, zu einer „tiefgreifenden Veränderungen des Apperzeptionsapparats“ (GS I, 464) kommt, sodass die Erfahrung zertrümmert wird oder verkümmert (GS I, 611), treten unter dem Blick des Flaneurs die versprengten Spuren des Vergangenen mit den losen Impressionen der Gegenwart zu bedeutsamen Figuren zusammen; „tout pour moi devient allégorie“, wie es in Baudelaires Gedicht *Le Cygne* heißt (GS IV, 26ff).

In Baudelaire findet der barocke Allegoriker seine moderne Entsprechung. „Der Allegoriker greift bald da, bald dort aus dem wüsten Fundus, den sein Wissen ihm zur Verfügung stellt, ein Stück heraus, hält es neben ein anderes und versucht, ob sie zueinander passen: jene Bedeutung zu diesem Bild oder dieses Bild zu jener Bedeutung. Vorhersehen läßt das Ergebnis sich nie; denn es gibt keine natürliche Verbindung zwischen beiden.“ (GS V, 466) Ist also die Allegorie ein bloßes Zufallsprodukt, in welchem sich Bezüge und Bedeutung völlig willkürlich herstellen? Schon die Frage, ob die Teile „zueinander passen“, spricht

dagegen; sie setzt die rationale Aufbereitung der Bruchstücke und die Vorstellung einer „unterirdischen“ Korrespondenz des Disparaten voraus. „Wenn es die Phantasie ist, die der Erinnerung die Korrespondenzen darbringt, so ist es das Denken, das ihr die Allegorien widmet. Die Erinnerung führt beide zu einander.“ (GS I, 669) Es bedarf also der subjektiven Synthesis, und die Ausführungen zu den Allegorien, die „das Antidoton gegen den Mythos“ enthalten (GS I, 677), lesen sich wie eine Vorwegnahme der Theorie des *dialektischen Bildes* und der Idee der Naturgeschichte, wie sie auch von Adorno aufgegriffen wurde. „Baudelaire's Dichtung bringt das Neue am Immerwiedergleichen und das Immerwiedergleiche am Neuen in Erscheinung.“ (GS I, 673) Das Neueste verbindet sich mit Bildern des Vergangenen, Toten, während im Vergangenen bereits das Kommende vorscheint. Wie schon die barocken treiben die modernen Allegorien auf ein Erwachen zu, das freilich nicht mehr von der „Schädelstätte“ der Geschichte „zur Auferstehung treulos überspringt“ (GS I, 405f), sondern das Beschädigte zu retten sich anschickt (vgl. Buck-Morss 1993, 216f; 276ff). Diese Leistung erwartet Benjamin freilich nicht von einer Repristinaton der Allegorien, sondern von den ihnen verwandten *dialektischen Bildern*. In ihnen verschränken sich die erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Grundlagen des Passagen-Werks, der „Urgeschichte des 19. Jahrhunderts“, wie Benjamin es in einem Brief an Adorno bezeichnete (Benjamin GB V, 98). Nicht den jüngsten Gestalten des Kapitalismus, sondern den bereits zerfallenden, früh schon als Ruinen erkennbaren Erscheinungen des träumenden 19. Jahrhunderts (GB V, 59) widmet sich das mehrfach umkonzipierte Passagen-Werk (vgl. Buck-Morss 1993, 71f), denn im Verfall wird Bedeutung freigesetzt, Geschichte lesbar.

Erinnerung als Exerzitium des Erwachens

Wie schon nach Marx „die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen“ (Marx/Engels 1954, 1, 346; Benjamin GS V, 583), so ist auch für Benjamin der Traumschlaf von Geschichte und Gegenwart kein bloßer Spuk und leerer Wahn, in ihm sind vielmehr Elemente des künftigen Erwachens versammelt. „Das kommende Erwachen steht wie das Holzpferd der Griechen im Troja des Traumes.“ (GS V, 495) Konsequenter jedoch als Marx hat Benjamin mit der Vorstellung einer kontinuierlichen Entwicklung, an deren Ende das Erwachen steht, gebrochen (v. Reijen/v. Doorn 2001, 212ff). Kann nach Marx der Kritiker „an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln“ (Marx/Engels 1954, 1, 345), so fügt Benjamin ei-

nen Kommentar hinzu, der das Eigenrecht jeder Epoche zu wahren versucht – freilich auf andere Weise als der Historismus Rankes: „Die Anknüpfung, von der Marx hier spricht, braucht durchaus nicht notwendig an die letzte Entwicklungsstufe anzuschließen. Sie kann an längst vergangenen Epochen vorgenommen werden, deren Sollen und deren Endzweck dann freilich nicht mit Rücksicht auf die nächstfolgende Entwicklungsstufe, sondern in ihr selbst und als Präformation des Endzwecks der Geschichte darzustellen ist.“ (GS V, 583; I, 1244; dazu Kittsteiner 1998, 151ff) Wenn Benjamin, Marx folgend, den hegelischen Terminus des „Endzwecks“ aufgreift, so ist dieser jedoch durch keine Teleologie abgesichert. Vielmehr stehen die unerfüllten Hoffnungen von einst, das Untergegangene und die unentwickelt gebliebenen Möglichkeiten gerade in der Gefahr, verdrängt und vergessen zu werden, *solange* die Geschichte ihrer bisherigen Logik folgt, die immer diejenige der Herrschenden war. Die Bewusstwerdung des historisch Unbewussten und der theologisch bedeutsame Gedanke einer Rettung des Verlorenen ist bezogen auf die *Unterbrechung* jener Logik, deren *télos* eher die Katastrophe ist (vgl. John 1991, 44ff).

Soll trotz der ernüchternden Niederlage, die die Arbeiterbewegung in den dreißiger Jahren erlitt, versucht werden, die „ungeheuren Kräfte der Geschichte“ zu entbinden (Benjamin GS V, 1033), bedarf die Historik einer neuen Methode. Bisher entsprach dem Traumschlaf der Moderne der dogmatische Schlummer des Historismus. Demgegenüber kommt es darauf an, sich von der Prämisse, die Vergangenheit sei ein bereits Fertiges und Abgeschlossenes, zu verabschieden. „Erinnerung und Erwachen“ schreibt Benjamin, „sind aufs engste verwandt. Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens“ (GS V, 491). Der Bruch mit der bisherigen Geschichtsbetrachtung, die „Preisgabe des epischen Elements der Geschichte“ (GS V, 592), drückt sich in der auf Kant anspielenden Rede von der *kopernikanischen Wende* aus; „man hielt für den fixen Punkt das ‚Gewesene‘ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden.“ (GS V, 490f; 1057) Während der Historismus „das ewige Bild der Vergangenheit“ darstellt (GS II, 468), ist für Benjamin der Gegenstand der Erkenntnis kein schlechthin „Gegebenes“, d.h. seine Konstitution ist nicht abgeschlossen: In einer bestimmten Konstellation von Gegenwart und Vergangenheit treten verborgene Bedeutungsschichten und Potenziale des Vergangenen hervor, welche „die Gegenwart in eine kritische Lage“ bringen (GS V, 588). Das historische Material ist keine Ansammlung bloßer „Fakten“, sondern zeigt sich in seiner bislang unausgeschöpften „Plastizität“ (Kittsteiner 1998, 158–164). Allerdings ist das „Gegebene“ auch nicht neukantianisch aufzulösen in das „Aufgegebene“ als unendlicher Fortgang der Problemlösung. Die Vorstellung eines geradlinigen Fortschritts ist ja angesichts der katastrophen-

gesättigten Geschichte und trostlosen Gegenwart problematisch geworden.² Die Unterbrechung des historischen Kontinuums, nicht seine Fortsetzung, ist Sache der historischen Erkenntnis, und in diesem Sinne ist auch Benjamins vielzitierte Rede vom „Primat der Politik über die Geschichte“ zu verstehen (GS V, 491). „Die Geschichte“, schreibt Benjamin in der XIV. geschichtsphilosophischen These, „ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.“ (GS I, 701) „Jetztzeit“ ist die bis zur „kritischen Masse“ verdichtete Aktualität, höchste Geistesgegenwart, die einer bestimmten Konstellation von Gegenwart und Vergangenheit entspringt. Lässt sich der Historismus die „Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen [...] wie einen Rosenkranz“ (GS I, 704), so liegt der materialistischen Historik ein anderes Prinzip zugrunde, nach welchem nicht nur das Bestehende als Gewordenes erkannt, sondern auch umgekehrt die historische Dynamik im dialektischen Bild stillgestellt wird: „Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chok, durch den es sich als Monade kristallisiert.“ (GS I, 702f)

Konstellation und *Monade*: Die Terminologie verrät die Affinität des dialektischen Bildes zur *Idee*, deren erkenntnistheoretische Bedeutung Benjamin in der Vorrede des Trauerspielbuchs (1928) entfaltete (vgl. Buchholz 1994, 66–74). Die Ideen bezeichnen zwar ein Allgemeines, doch sind sie keineswegs Resultate einer Abstraktion im Dienste klassifizierenden Denkens (Benjamin GS I, 218f). Ihr Bezug zu den Gegenständen der Erfahrung stellt sich anders dar: Sie verhalten sich, wie Benjamin erläutert, „zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen. Das besagt zunächst: sie sind weder deren Begriffe noch deren Gesetze“ (GS I, 214), sondern „ewige Konstellationen und indem die Elemente als Punkte in derartigen Konstellationen erfaßt werden, sind die Phänomene aufgeteilt und gerettet zugleich“ (GS I, 215). „Gerettet“ werden die Phänomene in einem doppelten Sinne: Weder verschwinden sie im Oberbegriff, noch verharren sie in ihrer abstrakten, isolierten Einzelheit (vgl. GS I, 225). Die Ideen bewahren Merkmale der adamitischen Namenssprache, deren – in Benjamins früheren Schriften hamartiologisch gedeuteter – Verlust die Reduzierung von Sprache auf ein bloßes Zeichensystem zur Inventarisierung der Welt und die Preisgabe ihres Ausdrucksmoments bewirkte (vgl. GS II, 145ff)³.

Die Ideen sind zwar „ewige Konstellationen“, doch dürfen sie nicht als schlechthin geschichtslose Größen verstanden werden. In welchem Sinne aber eignet ihnen Geschichte? Sicherlich nicht mehr als ein im Fluss begriffenes Geschehen, sondern als gleichsam „kristallisierte“ Form: Sie ist zu einer bestimmten Struktur erstarrt. In diesem Zusammenhang ist Benjamins Begriff des *Ursprungs* zu interpretieren: Er bezieht sich nicht auf einen Entstehungsprozess, sondern der Ursprung „steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein. [...] In jedem Ursprungsphänomen

bestimmt sich die Gestalt, unter welcher immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.“ (GS I, 226; vgl. Mosès 1994, 123–129) Der Ursprung, auch seinerseits ein Entsprungenes, prägt die Struktur des in der Idee stillgestellten Geschehens; er hat also nicht wie im Neukantianismus rein logische, sondern geschichtliche Bedeutung. Die spezifische Konfiguration der Idee als kristallisierte Geschichte tritt aber nach Benjamin erst „aus den entlegenen Extremen, den scheinbaren Exzessen der Entwicklung“ hervor (Benjamin GS I, 227), und zwar als ein *sinnvolles* Nebeneinander der Gegensätze. Die Idee ist kein den Dingen äußerliches Symbol; in ihrer inneren Geschlossenheit, der stimmigen Anordnung des Materials, *repräsentiert* sie vielmehr die Welt, sie ist – und hier greift Benjamin den leibnizschen Terminus auf – „Monade“ (GS I, 228).

Jenes Merkmal der Ideen teilen die dialektischen Bilder; auch sie sind „Kristall des Totalgeschehens“ (GS V, 575): erhellende, an Material gesättigte Konstellationen von Gegenwart und Vergangenheit, „wo die Spannung zwischen den dialektischen Gegensätzen am größten ist“ (GS V, 595) und für einen Moment der Fluss des Geschehens unterbrochen wurde. Elemente des Wunsches, Verdrängtes, Unabgeholtenes und vergangenes Leid sind im Bild vereinigt. An anderer Stelle wird die Bedeutung der Diskontinuität, die dem historischen Verlauf als Abfolge von Katastrophen und Untergängen auch erkenntnistheoretisch Rechnung trägt, nochmals unterstrichen: „Damit ein Stück Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.“ (GS V, 587) Es handelt sich also geradezu um das Gegenteil der „Horizontverschmelzung“, wie sie nach Hans Georg Gadamer Kennzeichen eher kontemplativer geschichtlicher Verstehensprozesse ist (vgl. Gadamer 1990, 306ff), die keinen bewussten Anteil an den vitalen Konflikten nehmen. Die von Benjamin intendierte Konfiguration hat hingegen ihren *kairós*: den Augenblick der Gefahr, in welchem die Vergangenheit endgültig den herrschenden Mächten und ihrer Zensur zuzufallen droht (GS I, 695; V, 594). Anamnese steht im Zeichen der Rettung der Geschichte „in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat“ (GS I, 343); sie ist nicht die von den Siegern geschriebene Geschichte, die „das Untergegangene dem Blick entzieht“ (Schweppenhäuser 1992, 130), sondern ein aus dem Fluss des Geschehens herausgesprengtes Bild; „Dialektik im Stillstand“ (GS V, 578), die auf den Umschlag ins Erwachen zielt. Benjamin spricht hier von einer Prophetie, die sich nicht auf die Zukunft richtet, sondern nur angibt, „was die Glocke geschlagen hat“ (GS I, 1250). Dem dient die spezifische Verfahrensweise des Passagen-Werks, eine vermittlungsfeindliche, mit dem orthodoxen Marxismus nur schwer vereinbare „materialistische Physiognomik“, in welcher nicht selten das Bild gegenüber der Dialektik „überraschenderweise die Oberhand gewinnt“ (Missac 1991, 150); ein Umstand, dessen sich Benjamin durchaus bewusst war.⁴ „Methode dieser Arbeit: literarische

Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen.“ (GS V, 574)⁵ Wird damit die Konzeption des Passagen-Werks und mit ihr diejenige des dialektischen Bildes erkenntniskritisch zureichend bestimmt? Immerhin bleibt das Moment der Konstruktion wesentlich, denn erst in der triftigen Konstellation schlägt Geschichte und mit ihr die schlafende Menschheit die Augen auf. Erinnerung im Sinne Benjamins verbindet die schon bei Proust bis in die somatische Grundschrift reichende, plötzlich sich einstellende *mémoire involontaire* (vgl. Kahn 1998, 194ff) mit der bewussten Synthesis des historischen Materials, den ephemeren Charakter der geschichtlichen Bilder – „das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei“ (Benjamin GS I, 695) – mit den Anstrengungen der deutenden Lektüre, die immer erst *nach* der blitzhaften Erkenntnis einsetzt: „Der Text ist der langnachrollende Donner.“ (GS V, 570; Buck-Morss 1993, 267f). Montage *und* Deutung sind Akte der Synthesis, durch welche das historische Unbewusste wieder angeeignet werden kann. Paradox vollzieht sich dies in der Mimesis jener Verdinglichung, die das Leben im Zeichen des Warenfetischs kennzeichnet: durch die Stillstellung der Geschichte (vgl. Adorno 1955, 289). „Im Dialektischen Bild ist das Gewesene einer bestimmte(n) Epoche doch immer zugleich das ‚Von-jeher-Gewesene‘. Als solches aber tritt es jeweil(s) nur einer ganz bestimmten Epoche vor Augen: der nämlich, in der d(ie) Menschheit, die Augen sich reibend, gerade dieses Traumbild als solches erkennt. In diesem Augenblick ist es, daß der Historiker an ihm die Aufgabe der Traumdeutung übernimmt.“ (Benjamin GS V, 580) Nicht der Tiefenpsychologe, sondern der Historiker verfügt über die Methode, das Traumbild zu deuten, „Gewesenes in der Traumerinnerung durchzumachen“ (GS V, 491).

Mit scharfer Polemik setzt Benjamin die Theorie des dialektischen Bildes von der Archetypenlehre Carl Gustav Jungs ab. Wie aus einem Brief an Gershom Scholem (August 1937) hervorgeht, hat Benjamin während seines Aufenthalts in San Remo (Juli 1937; Scholem 1975, 247; v. Reijen/v. Doorn 2001, 175) begonnen, sich „in die Psychologie von Jung zu vertiefen – echtes und rechtes Teufelszeug, dem man mit weißer Magie zu Leibe zu rücken hat“ (Benjamin GB V, 561). Die schroffe Stellung gegen die jungsche Psychologie, „deren faschistische Armatur“ (GB V, 550) in einer nie realisierten „Auseinandersetzung des dialektischen Bildes mit dem archaischen“ (GB V, 531; VI, 395) aufgezeigt werden sollte (vgl. GS V, 1145f; Tiedemann 2002, 163f), ist nicht nur durch Jungs „Hilfsdienste am Nationalsozialismus“ (Benjamin GS V, 544) veranlasst, sondern gründet in der gänzlich anderen Methodik und Zielsetzung Benjamins: Während die Archetypenlehre, „den Schein in der Geschichte um so blendender macht, als sie ihm die Natur als seine Heimat zuweist“ (GS V, 595), Geschichte remythisiert, geht es Benjamin „um die Auflösung der ‚Mythologie‘ in den Geschichtsraum“ (GS V, 571; Ullmann 1992, 119f). Wie es Sache des Surrealismus ist, die „Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen“ (GS II, 307;

V, 571f), so ist es Aufgabe des historischen Materialisten, die Kräfte des Mythos für das Erwachen zu mobilisieren. Der Mythos, die träumende, ihrer selbst nicht bewusste Geschichte, wird, in den Worten Adornos, „versöhnt“, nicht eliminiert (Adorno 1955, 290). Benjamins Geschichtsphilosophie terminiert nicht im Lob des Archaischen. Die vom Faschismus verklärte Archaik der Moderne ist selbst noch Zeichen des mythischen Traumschlafs, den nach Benjamins Urteil Jungs Archetypenlehre verlängert. Es gibt auch eine reaktionäre Perversion der „Erinnerung“, die das Vergangene nicht rettet, sondern den Zauber, der auf ihm liegt, nur verstärkt. Das historische Unbewusste ist geschichtlichen Ursprungs und darf keinesfalls naturalisiert werden. Die Stillstellung der Geschichte zielt gerade nicht auf ihre vorgeschichtliche Fundierung; die dialektischen Bilder, die Benjamin den archaischen gegenüberstellt (GS V, 578), dienen vielmehr dem Erwachen, das eine heute beliebte Mésalliance von jungscher Psychologie und Theologie eher vereitelt als befördert.

Die „Welt allseitiger und integraler Aktualität“

„Die Geschichte zerfällt in Bilder, nicht in Geschichten.“ (GS V, 596) „Geschichten“ – als Geschichten von einzelnen Epochen und Regionen (*history*) und als episches Element der Darstellung (*story*) – orientieren sich am Ideal der Kontinuität, die dialektischen Bilder sind dagegen Konfigurationen von Zitataten, die aus ihrem Kontext gelöst wurden. Sie sollen, wie Benjamin mehrfach betont, im Wachzustand *gelesen* werden (vgl. GS I, 1238; V, 578), d.h. aus ihnen ergibt sich ein deutbarer Sinnzusammenhang: „Die Rede vom Buch der Natur“, heißt es im Passagen-Werk, „weist darauf hin, daß man das Wirkliche wie einen Text lesen kann“ (GS V, 580). Ebenso könne man auch „die Geschichte als einen Text betrachten“ (GS I, 1238), in welchem die Vergangenheit wie in den literarischen Texten „Bilder niedergelegt“ habe, die jenen vergleichbar seien, „die von einer lichtempfindlichen Platte festgehalten werden“ (GS I, 1238). Die deutende Lektüre der geschichtlichen Wirklichkeit aber ist der Kommentar, seiner bedarf sowohl der ergriffene als auch der verpasste *kairós* – die messianisch qualifizierte revolutionäre Unterbrechung des historischen Kontinuums, der Fortschritt überhaupt erst entspringt (vgl. GS V, 593). Und ähnlich den Midraschim sichert dieser Kommentar die Aktualität und mit ihr die Verstehbarkeit des Kommentatum. Wie im Midrasch oft Bibelstellen außerhalb ihres engeren Kontextes in einen neuen Zusammenhang miteinander treten (vgl. Stemberger 1992, 235), so besteht auch zwischen den Elementen der geschichtlichen Bilder keine Kontinuität. Als *gedeutete* ergeben die dialektischen Bilder einen Text, der seinerseits der weiteren Kommentierung bedarf, und so erst wird Vergangenes für die Gegenwart gerettet. Jener Prozess der Kommentierung ist jedoch kein unverbindliches

Spiel ins Unendliche. Eine solche Auffassung unterschlägt das auf die leibliche Verfassung des Menschen verweisende Leiden, die uneingelösten Hoffnungen, aber auch die somatische *promesse du bonheur*, sind doch Glück und Lust, die nur der „ahnungslose Idealismus“ mit der Sünde in Verbindung bringt (GS V, 1056), nach einem Fragment aus den frühen zwanziger Jahren „ein Vorzeichen aus einer andern Welt“ (GS VI, 83; vgl. Buchholz 2001, 270f).

„Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (denn hier handelt es sich um den Kommentar, Ausdeutung in den Einzelheiten) eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im anderen Philologie die Grundwissenschaft.“ (Benjamin GS V, 574) Was aber meint hier „Theologie“? Benjamin denkt wohl kaum an eine systematische Entfaltung des Glaubens im Sinne einer geschlossenen Lehre, sondern eher an den Versuch, Elemente der zerfallenden (jüdischen) Tradition für die Erhellung von Geschichte und Gegenwart fruchtbar zu machen. Theologie ist, wie Benjamin es in der ersten geschichtsphilosophischen These formulierte, „klein und häßlich geworden“ (GS I, 693) und fristet nur noch inkognito ihre Existenz. Adorno sprach in einem Brief an Benjamin von einer *inversen Theologie* (vgl. GS I, 1109f): Ihre Gehalte wandern ein in die Profanität, die sie von innen heraus erleuchten und so deren „Kommentierung“ ermöglichen. Man könnte den so entstehenden Kommentar, einen Terminus Yosef Hayim Yerushalmis aufgreifend, „Geschichtsmidrasch“ nennen (Yerushalmi 1993, 92). Freilich: dieser Midrasch ist Fragment; erst in der messianischen Welt fügt er sich zu einem Sinnzusammenhang. Die Unabgeschlossenheit der Geschichte bezieht sich ja nicht auf die Unendlichkeit der noch möglichen Interpretationen, sondern auf die Unerfülltheit der beschädigten Vergangenheit. Eine dem Umkreis der geschichtsphilosophischen Thesen angehörende Passage, welche die Theologie als „Grundwissenschaft“ zu erkennen gibt, knüpft an frühere sprachtheologische Arbeiten an: „Die Vielheit der Historien ist der Vielheit der Sprachen ähnlich. Universalgeschichte im heutigen Sinn kann immer nur eine Art von Esperanto sein. Die Idee der Universalgeschichte ist eine messianische. Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es Universalgeschichte. Aber nicht als geschriebene, sondern als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier. Es kennt keinerlei Festgesänge. Seine Sprache ist integrale Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat und von allen Menschen verstanden wird (wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern). – Die Idee der Prosa fällt mit der messianischen Idee der Universalgeschichte zusammen [...]“ (GS I, 1238) Die „Sprachverwirrung“ und mit ihr auch die Vielzahl der Einzelhistorien ist erst in der absoluten Aktualität des Vergangenen, als welche sich die messianische Welt darstellt, aufgehoben. Hier taucht nun ein Begriff auf, von dem Benjamin sich in den geschichtsphilosophischen Thesen scharf distanzierte: Universalgeschichte. Diese stand bislang im Interes-

se der Kontinuität: Sie konstruierte einen geschichtlichen Zusammenhang und wies in ihm den (fertigen) Einzelereignissen ihre Bedeutung zu, gab ihnen ihren Platz im Museum der Geschichte. Das dialektische Bild wurde aber gerade als Unterbrechung dieses Kontinuums konzipiert. Nun spricht Benjamin – und die Terminologie dürfte hier kaum zufällig sein – von der *messianischen Idee* der Universalgeschichte. Diese kann nur als neue Konfiguration der Elemente, d.h. der geretteten Einzelgeschichten, verstanden werden, so wie die Idee erst vollendet daliegt, wenn die Extrempänomene abgeschritten sind (GS I, 227). Die in jedem verdichteten Augenblick sich zusagende, ja vielleicht schon hier und jetzt anhebende Rettung des Vergangenen gehört der messianischen Zeit an, und Benjamins „Pathos des Erwachens“ (Kittsteiner 1998, 178) ist von ihr nicht zu trennen: Die Geschichte erwacht im messianischen Reich, und ihr Anfang, „die kleine Pforte durch die der Messias“ gemäß der jüdischen Tradition tritt (Benjamin GS I, 704), ist zugleich ihr Ende, so wie es schon im Trauerspielbuch vom bedeutenden Kunstwerk heißt, entweder gründe es die Gattung oder hebe sie auf, und in den vollkommenen vereinige sich beides (GS I, 225).

Die messianische Zeit ist also für Benjamin nicht die regulative Idee, nicht das unendliche Ziel, dem die Entwicklung sich asymptotisch nähert. „Die Elemente des Endzustandes“ schreibt Benjamin in einem frühen Essay aus den Jahren 1914/15, „liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährlichste, verrufenste und verlachte Schöpfungen in jeder Gegenwart eingebettet.“ (GS II, 75) Es kommt darauf an, am Marginalen die messianischen Funken wahrzunehmen und einzusammeln. Integrale Prosa und Universalgeschichte, die mehr ist als „eine Art von Esperanto“, sind Aspekte des *einen* Endzustandes, in welchem Geschichte in allen ihren Facetten gerettet ist, und zwar so, dass Rettung nicht ihr immanentes Endziel, sondern den Abbruch ihrer bisher sie bestimmenden Logik bedeutet. *Integrale Aktualität* ist geradezu eine *restitutio in integrum*; Benjamin spricht in einer Notiz des Passagen-Werks ausdrücklich von „einer historischen Apokatastasis“ (GS V, 573). Die Formulierung deutet den strikten Gegensatz zu jeder Spiritualisierung der messianischen Welt schon an, aller Nachdruck wird darauf gelegt, dass es gerade die *weltlichen* Elemente sind, die gerettet und neu angeordnet werden (Schweppenhäuser 1992, 82).

Scholem erinnert in seiner Interpretation an einen zentralen Begriff der lurianischen Kabbala: der *tiqqun*, die Wiederherstellung der Welt (Scholem 1983, 64–67; 1957, 291–304; Tiedemann 2002, 249f), eine Vorstellung, die Benjamin nicht über ein Quellenstudium, sondern durch seine Gespräche mit Scholem kennen lernte. Gibt es aber ein Subjekt solcher Rettung? Hat die Hoffnung auf eine endgültige Rettung *des* und *der* Verlorenen auch nur geringen Anhalt an der Wirklichkeit? Die Erinnerung, der „Strohalm“ (Benjamin GS I, 1244), und unsere messianische Kraft, „an welche die Vergangenheit einen Anspruch hat“ (GS

I, 694) sind, wie Benjamin einräumt, unendlich schwach gegenüber den naturwüchsigen, mythischen Mächten der Geschichte (vgl. John 1991, 73–76).

Wenn es tatsächlich „eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“ gibt (Benjamin GS I, 694), so hat sie theologische Implikationen. Benjamin gab gegenüber Horkheimers Einwänden (GS V, 588f) den theologischen Kern seiner These von der Unabgeschlossenheit der Geschichte zu; 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“ (GS V, 589). Theologisch lässt sich angesichts der andauernden Negativität und des fortschreitenden Zerfalls religiöser Traditionen und ihrer Kategorien keine *kontinuierliche* Heilsgeschichte konstruieren, und philosophisch kann die Frage nach der messianischen Zeit und der messianischen Gestalt nicht entschieden werden. Der berühmte *Engel der Geschichte*, der mit aufgerissenen Augen auf den Trümmerberg starrt, ist eher ein Verwandter des scheiternden Messias ben Josef und wird keinesfalls als eine bestimmte Gestalt profiliert (vgl. GS I, 697; Scholem 1983, 62ff; v. Reijen/v. Doorn 2001, 212; John 2000, 51, 67f). Wohl aber erweist sich die messianische *Bedürftigkeit* von Natur und Geschichte als zentrales Thema einer herrschaftskritischen, anamnetisch strukturierten Rationalität. Ob die dialektischen Bilder bereits „der messianischen Zeit angehören“ oder sie nur „aufblitzen lassen“ (Tiedemann 2002, 250), ist wohl eher im letztgenannten Sinne zu entscheiden. Nicht die irritationsfeste Versicherung von Transzendenz oder gar der schon angebrochenen Erlösung, sondern die deutende Lektüre der Geschichte, welche die messianischen Funken einsammelt, und die eingreifende Kritik der infamen Wirklichkeit halten nach Benjamin der Hoffnung auf Rettung angesichts der perennierenden Katastrophe die Treue.

Benjamin dürfte mit Scholem darin übereinstimmen, dass Erlösung angesichts des bedrückenden geschichtlichen Befundes „nicht vorweggenommen werden“ kann (Scholem 1975, 213), und dies steht, wie Ottmar John feststellt, in starker Spannung zur „christlichen Rede vom Gekommensein Gottes in der Geschichte“ (John 1991, 77). In der Tat lässt sich das Skandalon christlicher Theologie, dass die Geschichte, offenbar wenig beeindruckt von der Botschaft des angebrochenen Heils, ja diese noch für sich instrumentalisierend, ihrer destruktiven Logik folgte, weder durch die Spiritualisierung der Erlösung noch existenzialistisch – durch den Akt der Entscheidung für das in der Verkündigung mich anredende und beanspruchende Wort Gottes – überzeugend fortschaffen. Jener abstrakte Punkt der Entscheidung ist nicht identisch mit Benjamins Terminus der „Jetztzeit“ und der Unterbrechung des historischen Kontinuums. Die doppelte Existenz, die Rudolf Bultmann dem Glaubenden attestiert, dass die Welt äußerlich unverändert bleibe, diese ihm aber nichts mehr anhaben könne, verleiht der Erlösung etwas Chimärisches und ist für Benjamin undenkbar: Er-

innerung verweist gerade auf unsere Verwundbarkeit durch eine Geschichte, die uns im Wortsinne auf den Leib rückt und aus der wir uns nicht verabschieden können; verraten würde mit solchem Eskapismus zudem der von Benjamin mit Nachdruck geltend gemachte Anspruch der Vergangenheit an uns (GS I, 694). Indem präsentische Eschatologie mit ihrem offenen oder kryptischen Triumphalismus unberührt bleibt vom Leiden anderer, hat sie teil an jener Kälte, die Überlebensbedingung im historischen *bellum omnium contra omnes* ist, und fällt so erst recht jener Geschichte zu, die sie überwunden glaubt. Gibt es eine Alternative zu jener Abstraktion von der Geschichte einerseits und andererseits zur resignierenden Preisgabe des christlichen Anspruchs einer zwar angebrochenen, aber noch unvollendeten Erlösung?

Eine Theologie, die sich dieses Problems bewusst ist, wird der negativen Seite – dem *Noch-Nicht* – stärkere Aufmerksamkeit widmen. Das *quo usque tandem* besitzt nicht nur eine oberflächlich-rhetorische, sondern eine ernst zu nehmende theologische Bedeutung. Jenseits einer Spiritualisierung der Erlösung und dem falschen Trost präsentischer Eschatologie entfaltet theologische Reflexion ihre Gehalte in großer Nähe zu den Gedanken Benjamins und im Medium einer Kritik, welche die Rettung des noch nicht „nach Hause“ Gekommenen, des Beschädigten und Zerstreuten zur ihrer Sache gemacht hat. Sie kann, um dieser Aufgabe nachzukommen, durchaus eigene „Ressourcen“ aktivieren⁶. Betreibt nicht gerade das aus Krisenerfahrungen hervorgegangene Gottesgedächtnis des Alten und Neuen Testaments mitsamt den nachbiblischen Traditionen eine „Entmythologisierung der Geschichte“, die auch in der späten, der resignativ gestimmten Moderne Aktualität besitzt? Diese aufzuzeigen; die dem Bewusstsein entschwindenden Traditionen neu sprechen und wenigstens den Vorschein der Erlösung sichtbar werden zu lassen, ist nicht nur Aufgabe der biblischen Disziplinen, sondern auch der systematischen Theologie. *Es käme darauf an, die geschichtliche Dynamik in ihrer mythischen, schicksalhaften Verfallenheit aufzudecken und umgekehrt, das noch die Gegenwart im Sinne Benjamins bestimmende Mythische geschichtlich, ja messianisch zu verflüssigen und so Geschichte im emphatischen Sinne überhaupt erst zu eröffnen*; in der Geschichte offenbart sich das Andere zur Geschichte. Dies steht, darin einig mit Benjamin, in striktem Gegensatz zu einer archetypischen Fundierung des Geschichtlichen: Die biblischen Bilder, die zentralen Erinnerungsfiguren, zielen nicht auf ein je schon Gewesenes als Determinante des Geschehens, sondern als Konstellationen von überlieferten Texten und gegenwärtiger Erfahrung, nicht unähnlich dem *dialektischen Bild*, auf ein Erwachen aus dem geschlossenen Weltlauf. Dieser Kreislauf unerhellter Herrschaft, die als ewige Natur sich setzt, terminiert im Tod, der absoluten Geschlossenheit und Immergeleichheit, dem abstrakten Gegenteil einer Welt „allseitiger und integraler Aktualität“. Schwerlich lässt sich jedoch heute noch, im Zeitalter der Lager und Hekatomben von Menschopfern für absurde

Ziele, mit jener Unbefangenheit Geschichte „in unmittelbar theologischen Begriffen“ schreiben (GS V, 589), wie die biblischen Autoren es in den Exoduserzählungen oder im deuteronomistischen Geschichtswerk auf weiten Strecken taten; jeder naive Rekurs auf biblische Texte und Traditionen verbietet sich. In ihren Erzählungen kristallisiert sich aber die „geschichtspenetrierende Kraft der Theologie“ (Ullmann 1992, 98) zu einer „Gegen-Geschichte“ aus, welche das Geschehene „gegen den Strich“ bürstet (Benjamin GS I, 696f; Buchholz 2001, 289ff; 2002, 93ff), es aufhellt, ihm den Prozess macht und die Siegeregeschichte selbst um den Preis frapperender historischer Einseitigkeiten aufkündigt. Die Frage des Historismus, „wie es denn eigentlich gewesen sei“ und die einfühlernde Darstellung *sine ira et studio* lagen auch den biblischen Autoren fern.

Wenn Theologie diese Methode nicht einfach kopiert, aber, angestoßen von Benjamins anamnetischem Exerzitiium des Erwachens, fruchtbar zu machen versucht – als sprachlich-gedankliche Synthesis ohne System –, wird sie dies schwerlich in der Tradition des abschlusshaften, als entfaltete Totalität sich gebenden Traktates tun. Angemessener wäre wohl der Essay, und zwar im wörtlichen Verstande: als wechselnde *Versuchs*anordnungen von Tradition und modernen Erfahrungsgehalten, verbunden mit der Hoffnung, dass die allmählich verstummende Tradition sich wieder öffne und die sich zur ewigen Gegenwart schließende Gegenwart in eine „kritische Lage“ (Benjamin GS V, 588) bringe. Diese Form einer experimentellen Theologie und rettenden Kritik weiß sich mit einer zentralen Forderung Benjamins verbunden: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“ (GS I, 695)

Anmerkungen

1 Zum Aurabegriff Benjamins vgl. seinen Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*: GS I, 431–508; 709–739; VII, 350–384; Schweppenhäuser 1992, 27–33; Tiedemann 2002, 111–127, 205–219.

2 „Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch‘ möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.“ (GS I, 697)

3 Die Sprachtheorie Benjamins kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht referiert werden; vgl. dazu Tiedemann 2002, 44–69 und Menninghaus 1995; Schweppenhäuser 1992, 66–82; Mosès 1994, 87–111; Buchholz 2001, 253–261.

4 Vgl. Tiedemann 2002, 238–243; Schweppenhäuser 1992, 138–143. Dass Benjamins materialistische Physiognomik gegenüber der marxischen Theorie *bewusst* die Akzente anders setzt, Marx *nicht* missversteht, hat Kittsteiner (1998, 171–176) unterstrichen. Schon Benjamins Frage, ob „das marxistische Verständnis der Geschichte unbedingt mit ihrer

Anschaulichkeit erkaufte werden muß“ (GS V, 575), zielt auf eine veränderte Methodik, d.h. auf „den Versuch, einen wirtschaftlichen Prozeß als anschauliches Urphänomen zu erfassen, aus welchem alle Lebenserscheinungen der Passagen (und insoweit des 19^{ten} Jahrhunderts) hervorgehen.“ (GS V, 574)

5 Vgl. auch GS V, 572. In der nun vorliegenden Gestalt als Torso kommt das Passagen-Werk in der Tat, wie Pierre Missac bemerkt, einem „Zitatenbuch“ nahe (Missac 1991, 193). – Das Verfahren der Montage kennzeichnet nach Benjamin die fortgeschrittensten, nichtauratischen ästhetischen Produktionen: Fotografie, Film und nicht zuletzt das epische Theater Brechts. Bekanntlich versprach sich Benjamin von dieser neuen Ästhetik eine dem dialektischen Bild entsprechende, im Schockerlebnis gestiftete exoterische, d.h. das Erwachen der Massen befördernde Erkenntnis: vgl. hierzu den Kunstwerk-Aufsatz (Anm. 1) sowie GS II, 515 u. 531; Tiedemann 2002, 188–219.

6 Die hier nur knapp skizzierten Gedanken wurden ausführlicher entwickelt in: Buchholz 2001, 251–378 und ders., 2002.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1955: *Charakteristik Walter Benjamins*, in: ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlin/Frankfurt am Main, 283–301
- Aragon, Louis, 1969: *Le Paysan de Paris/Pariser Landleben*, übersetzt von Rudolf Wittkopf, Nachwort von Elisabeth Lenk, München
- Benjamin, Walter, GS: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972–1999 (Abk.: GS, Band- u. Seitenzahl).
- GB: *Gesammelte Briefe*, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1995–2001 (Abk.: GB, Band- und Seitenzahl)
 - 1995: *Neue Baudelairena*. Unveröffentlichte Fragmente zu einer Neufassung des Flaneurs, in: Frankfurter Adorno Blätter IV, München, 9–25
- Buchholz, René, 1994: „*Verschränkung von Natur und Geschichte*“. *Zur Idee der Naturgeschichte bei Benjamin und Adorno*, in: ders./Joseph A. Kruse (Hg.), „Magnetisches Hingezogensein oder schauernde Abwehr“. Walter Benjamin 1892–1940, Stuttgart/Weimar, 59–94
- 2001: *Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Anstöße für eine nachidealistische Theologie*, Darmstadt
 - 2002: *Offenbarung als Entmythologisierung? Anstiftung zur theologischen „Sabotage des Schicksals“*, in: Heino Sonnemans/Thomas Föbel (Hg.), *Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag*, Paderborn, 79–102
- Buck-Morss, Susan, 1993: *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main
- Gadamer, Hans Georg, 1990: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= Gesammelte Werke, Band I), Tübingen
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1971: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (= Sämtliche Werke, hg. von Hermann Glockner, Band 11), Stuttgart-Bad Cannstatt

- John, Ottmar, 1991: *Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin als Zeuge der Gefahr*, in: Edmund Arens/Ottmar John/Peter Rottländer: *Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf, 13–80
- 2000: *Walter Benjamin – Zwischen Gnosis und Messianismus*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 51–68
- Kahn, Robert, 1998: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris
- Kittsteiner, Heinz Dieter, 1998: *Erwachen aus dem Traumschlaf. Walter Benjamins Historismus*, in: ders., *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main, 150–181
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1954ff: *Werke* (MEW), Berlin
- Menninghaus, Winfried, 1995: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main
- Missac, Pierre, 1991: *Walter Benjamins Passage*, übersetzt von Ulrike Bischoff, Frankfurt am Main
- Mosès, Stéphane 1994: *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem*, Frankfurt am Main
- Reijen, Willem van/Doorn, Hermann van, 2001: *Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins. Eine Chronik*, Frankfurt am Main
- Ruster, Thomas 2001: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg/Basel/Wien
- Scholem, Gershom, 1957: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich
- 1975, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main
 - 1983: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleinere Beiträge*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main
- Schweppenhäuser, Hermann, 1992: *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens*, Lüneburg
- Stemberger, Günter, ⁸1992: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München
- Tiedemann, Rolf, 2002: *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, München
- Ullmann, Wolfgang 1992: *Walter Benjamin und die jüdische Theologie*, in: Michael Opitz/Ermut Wizisla (Hg.), *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig, 96–122
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 1993: *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss und Bruni Röhm, Berlin