
Herausgegeben
von Burkhardt Lindner

unter Mitarbeit von
Thomas Küpper und
Timo Skrandies

Benjamin- Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Sonderausgabe

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

- Sauder, Gerhard (1996): »Walter Benjamins Projekt einer neuen Kulturgeschichte im ›Passagen-Werk‹«, in: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen, 129–146.
- Schlögel, Karl (2003): Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München/Wien.
- Scholem, Gershom (1975/1990): Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a.M.
- Schöttker, Detlev (1999): Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins, Frankfurt a.M.
- Skrandies, Timo (2004): »Moderne Grenzüberschreitungen. Benjamins Passagenräume«, in: Vittoria Borsò/Reinhold Göring (Hg.): Kulturelle Topografien, Stuttgart/Weimar, 328–346.
- Weber, Samuel (2003): »Streets, Squares, Theaters: A City on the Move – Walter Benjamin's Paris«, in: Kevin McLaughlin/Philip Rosen (Hg.): Benjamin Now: Critical Encounters with The Arcades Project. boundary 2, Vol. 30, No. 1, Duke UP, 17–30.
- Weber, Thomas (2000): »Erfahrung«, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): Benjamins Begriffe, Bd. 1, Frankfurt a.M., 230–259.
- Weidmann, Heiner (1992): Flanerie, Sammlung, Spiel. Die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin, München.
- Weidmann, Heiner (2000): »Erwachen/Traum«, in: Micheal Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): Benjamins Begriffe, Bd. 1, Frankfurt a.M., 341–362.
- Weigel, Sigrid (1997): Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise, Frankfurt a.M.
- Witte, Bernd (1992): Walter Benjamin. Reinbek.
- Wohlfarth, Irving (1978): »Der destruktive Charakter. Benjamin zwischen den Fronten«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): Walter Benjamin im Kontext, Frankfurt a.M., 65–99.
- Wohlfarth, Irving (1984): »Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler«, in: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hg.): Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts, München, 70–95.
- Wolin, Richard (1986): »Experience and Materialism in Benjamin's Passagenwerk«, in: The Philosophical Forum Vol. XVII, No. 3, 201–217.
- Zumbusch, Cornelia (2004): Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk, Berlin.

»Über den Begriff der Geschichte«

Von Jeanne Marie Gagnebin

Beginnend mit der ersten, von Peter Bulthaupt 1975 herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen, hat sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem letzten Text Benjamins auf den Widerstreit der beiden wichtigsten Denkrichtungen konzentriert: die Theologie (insbesondere der jüdische Messianismus) einerseits und der Marxismus (insbesondere Determinismus und Fortschrittsglauben der Zweiten Internationale) andererseits. Dieser Widerstreit, der sowohl als Komplementarität wie auch als Widersprüchlichkeit gedeutet wurde, hat zuweilen den Blick für eine genauere Ausarbeitung der zentralen Frage versperrt, die sich Benjamin auf diesen Seiten stellt und ebenso an seine Leser richtet: Wie ist das »wahre Bild der Vergangenheit« (I, 695; V) zu konstruieren, ein Bild, das weder dem Determinismus der Fortschrittsideologie noch dem vorgeblich interesselosen Anspruch des Historismus auf Beschreibung der Universalgeschichte verpflichtet ist und das nicht nur ein anderes Verhältnis zur Vergangenheit ermöglichen soll, sondern, untrennbar damit verbunden, auch ein anderes Verhältnis der historischen Subjekte zu ihrer Gegenwart?

Diese Frage scheint der, wenn auch verborgene, Kern des Textes zu sein. Daher werden die Thesen im folgenden nicht Schritt für Schritt kommentiert; eine solche Untersuchung – die im übrigen bereits vorgelegt wurde (Löwy 2001) – läuft nämlich Gefahr, dem Einfluß der ersten These zu erliegen, der berühmten Allegorie des Schach-Automaten, die das Verhältnis zwischen Marxismus und Theologie illustrieren soll. Der hier angebotene Interpretationsversuch geht von der Grundfrage aus, wie ein anderes Verhältnis zur Vergangenheit zu konstruieren sei, und liest die verschiedenen Auseinandersetzungen Benjamins mit den marxistischen und/oder theologischen Traditionen in Hinblick auf diese Problematik. Das erklärt, warum die Diskussion der »bürgerlichen« Historiographie, die Benjamin im Rahmen seiner virulenten Kritik des Historismus unternimmt, sowie Benjamins Aneignung der Gedächtnistheorien Prousts und Freuds die zentralen Teile dieses Artikels bilden. Nach einer kurzen Einleitung zum Entstehungskontext der Thesen und ihrer Überlieferung widmen sich die Abschnitte II, III, IV und V der Kritik des Historismus, insbesondere der *Einführung*, sowie Benjamins Rückgriff auf die Gedächtnismodelle Prousts und Freuds. Ausgehend von diesen Überlegungen, wird die Präsenz von theologi-

schen und messianischen Themen interpretiert als Bezug auf eine doppelte Alterität: auf eine Zeit, die anders geartet ist als jene der linearen chronologischen Entwicklung (VI), und auf eine transformierende Gedächtnisaktivität (*Eingedenken*) (VIII), die im Gegensatz zu der andächtig deskriptiven (Historismus) oder gar aussöhnenden (Hegel) Leistung des Gedächtnisses steht (*Erinnerung*). Schließlich wird gezeigt, daß Benjamins theologische Figuren nicht etwa als religiöse Symbole zu verstehen sind, sondern als Indizien einer radikalen Explosion (*Sprengung*) der herrschenden historischen Kontinuität zugunsten einer profan erlösten Zeitlichkeit, die Benjamin bisweilen auch *Glück* nennt (VII und IX).

Walter Benjamins berühmte Thesen wurden erstmals 1942 in ganz kleiner Auflage in dem Benjamin gewidmeten Gedenkband des Instituts für Sozialforschung publiziert. Die Bezeichnung »Geschichtsphilosophische Thesen« setzte sich ab 1955 mit dem Abdruck in den *Schriften* durch, obgleich der präzisere, von Benjamin selbst stammende Titel ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE lautet. (Aus Vereinfachungsgründen wird im folgenden die Bezeichnung »Thesen« verwendet).

Benjamins Schrift wurde in den 60er Jahren von der Neuen Linken wiederentdeckt und als eine der ersten Äußerungen einer radikal kritischen Position gelesen. Die hermetisch funkelnden Thesen galten ihr als radikales Manifest gegen die Klassengesellschaft wie zugleich gegen den Dogmatismus der linken Parteien, gegen die bürgerliche Geschichtsschreibung als auch gegen die absolute Fortschrittsgläubigkeit sozialistischer bzw. kommunistischer Prägung. Dieser aktualisierenden Lesart ist es zu verdanken, daß die politische Dringlichkeit der Thesen in den Blickpunkt geriet: Zwischen Februar und März 1940, unter dem Eindruck des Hitler-Stalin-Paktes vom August 1939 verfaßt (Scholem 1972, 129 und VII, 770–73), müssen sie als Ausdruck eines Denkens am Rande des Abgrunds gelesen werden.

Überlieferung des Textes

Benjamin ließ vermutlich einen Teil seiner Papiere in der Pariser Wohnung zurück, von denen einige als Photokopien im *Walter Benjamin Archiv Berlin* lagern, wohin sie über die ehemalige Sowjetunion und die ehemalige DDR gelangten (vgl. I, 758 ff.). Andere Manuskripte, aus dem Zusammenhang des Passagenwerks, vertraute er Georges Bataille an; dieser versteckte sie in der Bibliothèque Nationale und gab, was er 1945 davon zusammentragen konnte, an Pierre Mis-

sac weiter (V, 1067–1072; VII, 526 f.), der sie wiederum Adorno in New York zukommen ließ, wie es der Freund ausdrücklich gewünscht hatte. Ein drittes Konvolut schließlich erhielt Benjamins Schwester Dora, die es 1941, nach dem Tod des Bruders, über Martin Domke ebenfalls Adorno sandte (I, 759; V, 1071; VII, 776).

Der schwierige Überlieferungsprozeß mitten im Krieg kompliziert die genaue Festlegung des Wortlautes der »Thesen« beträchtlich. Persönliche Konflikte erschweren die Situation zusätzlich, insbesondere jener zwischen Hannah Arendt, der Benjamin vor ihrer Abreise in die USA ein *Manuskript* des Textes anvertraute, und Adorno, dem sie wohl eine Kopie davon überließ (VII, 773 und 781); oder zwischen Giorgio Agamben, der im Juli 1983 in der Bibliothèque Nationale in Paris mehrere Manuskripte Benjamins im Bestand Batailles wiederfand, und den Herausgebern der GS, die erwähnen, Agamben besitze selbst ein Handexemplar (*Typoskript* mit handschr. Korrekturen) der Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE (VII, 782), von dem er ihnen eine Photokopie ohne genaue Herkunftsangabe zukommen ließ. Schließlich zeigt die von Benjamin besorgte französische Übersetzung, daß er an eine mögliche Veröffentlichung dachte – vielleicht durch die Vermittlung Batailles, den er am Collège de Sociologie getroffen hatte – und daß er dafür die Änderung einiger Passagen des deutschen Textes in Kauf nahm.

»Insgesamt liegen nach dem gegenwärtigen Stand der Benjaminforschung die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* in einer Manuskriptversion, vier Typoskriptversionen, einer französischen Fassung sowie ein Konvolut von Notizen vor«, resümiert Christine Schönlaue (1999, 98). Der im ersten Band der GS publizierte Text entspricht grosso modo dem Typoskript T1, ergänzt durch herausgeberseitig als wichtig erachtete Varianten (vor allem Anhang A und B). Während die Herausgeber von mehreren Textstufen ausgehen, die zu einer vollständigeren und definitiveren Version führen, könnte eine vorsichtiger philologische Untersuchung diese Annahme in Frage stellen und sich auf die Koexistenz mehrerer gleichrangiger Versionen beschränken (Schönlaue 1999, 201).

Die existentielle und politische Situation, in der die Thesen verfaßt wurden, ist also eine krisenhafte, was die 68er-Generation genau erfaßte. Wenn Benjamin sagt, der materialistische Historiker dürfe nicht unbetieilt beschreiben, »wie es denn eigentlich gewesen ist« (I, 695, These VI), sondern er solle »sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt« (ebd.), kann diese Forderung auch als Lektüeranweisung für die »Thesen« selbst aufgefaßt werden, die ja in einem der bedrohlichsten Augenblicke des 20. Jh.s geschrieben wurden. Anders herum

gesagt: Die radikale Gefahr war es, die Benjamin diese zündenden, vieldeutigen Zeilen zu Papier bringen ließ, von denen er genau wußte, daß sie in dieser Form praktisch unpublizierbar waren. In einem Brief an Gretel Adorno erklärt Benjamin: »Daß mir nichts ferner liegt als der Gedanke an eine Publikation dieser Aufzeichnungen (nicht zu reden von einer in der Dir vorliegenden Form) brauche ich Dir nicht zu sagen. Sie würde dem enthusiastischen Mißverständnis Tor und Tür öffnen« (6, 436).

Wer sie heutzutage erneut liest, darf weder die Krisensituation, der sie entstammen, noch den konkreten politischen Zeitpunkt der Lektüre und das damit einhergehende Wagnis umgehen. Dieser Text verlangt nach einer »engagierten« Lektüre, die ihre eigene Gegenwart zu denken wagt. In diesem Sinne war die – wenngleich häufig einseitige – Lesart der 60er und 70er Jahre richtig: Sie sah die Unmöglichkeit hermeneutischer Indifferenz als Herausforderung, oder, mit den Worten Benjamins, sie trug von vornherein »den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt« (V, 578). Diese Herausforderung bleibt aktuell, ebenso wie eine engagierte oder militante Lektüre, auch wenn solche Attribute veraltet klingen mögen.

Die besondere Dringlichkeit und Gefahr, die den Text trotz seiner klassischen Thesenform prägen und ihm einen atemlosen Rhythmus verleihen, könnten außerdem eines seiner meistdiskutierten Rätsel aufklären: den Rückgriff auf theologische Konzepte und Metaphern. Wie auch andere vor ihm, bemerkt R. Rochlitz zu Recht, daß Benjamin in dem Essay über Eduard Fuchs von 1937 (II, 465–505) drei von vier Hauptthemen anspricht, die er 1940 in den »Thesen« wiederaufnimmt: »le caractère fulgurant de l'image historique«, »la confusion entre progrès technique et progrès de l'humanité« sowie »la représentation d'un temps linéaire, homogène et vide«. »Il ne manque encore«, fügt Rochlitz hinzu, »que le quatrième thème des *Thèses*, soigneusement dissimulé par Benjamin dans ses publications jusqu'en 1939 sous l'emprise du ›sur-moi brechtien‹. Il s'agit du nécessaire recours à la <théologie>, avec des notions comme celles de messianisme et de rédemption« (Rochlitz 2000, 48 f.). Das »Brechtische Über-Ich«, dem Rochlitz (wie Adorno) soviel Bedeutung beimißt, wäre durchaus zu diskutieren.

Interessanter ist jedoch die Frage, ob die *Notwendigkeit* des Rückgriffs auf die Theologie nicht vielmehr der drangvollen Entstehungssituation der »Thesen« geschuldet ist (die 1937 noch nicht so virulent war). Der Nichtangriffspakt zwischen Hitler und Stalin besiegelt in katastrophaler Weise die theoretische und

politische Unfähigkeit der antifaschistischen Linksparteien, die geschichtliche Zeit undeterministisch, damit also die revolutionäre Intervention innovativ zu denken. In dieser ausgewogenen Situation verweist der Rückgriff auf theologische Motive auf das notwendige Alteritätsdenken, um die potentielle Dynamik des Profanen besser zu fassen. Die Theologie erscheint somit nicht als letzter Hort irrationaler Gewißheiten, sondern als Modell einer anderen Auffassung der menschlichen Zeit.

Kritik des Historismus I

Die Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE befassen sich vor allem mit der Konstruktion einer *kritischen* Beziehung zur Vergangenheit. Benjamin verweist auf zwei Klippen, die es für den Historiker auf dem Weg von der Gegenwart in die Vergangenheit zu umschiffen gilt: die Vorstellung, daß Interesslosigkeit wissenschaftliche Objektivität garantieren könne, und die Transformierung der Ereignisse und Werke der Vergangenheit in Geschichtserkenntnis, als einem Besitzerwerb, also einer Art intellektuellem Thesaurisieren. Benjamin besteht, stärker als die meisten Marxisten seiner Zeit, auf der Bedeutung der *Überlieferung*, insbesondere der kulturellen Werke. Einzig die Auseinandersetzung mit dem Überlieferungsbegriff – ein alltäglicher, konkreter, weniger symbolisch aufgeladener Begriff als der in gewissem Sinne synonyme der Tradition – erlaube dem Historiker eine kritische Reflexion nicht nur der Vergangenheit, sondern zugleich und untrennbar auch der eigenen Gegenwart. Wenn ein bestimmtes Moment der Gegenwart mit einem bestimmten Moment der Vergangenheit »passend« zusammentrifft, ereignet sich eine Art Erschütterung, die beide gleichsam in neuem Licht erscheinen läßt und dazu beiträgt, sie dem herrschenden Konformismus zu entreißen. Denn: »Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der in Begriff steht, sie zu überwältigen« (I, 695, These VI).

Nicht zuletzt deshalb sollten auch wir Heutigen uns davor hüten, Benjamins Werk in ein »Kulturgut« zu verwandeln, dem man sich in aller Ruhe und aus rein wissenschaftlichen Zwecken widmet.

Die Kritik der »Vergegenwärtigung« und ebenso der »Würdigung oder Apologie« durchzieht das gesamte *Ceuvre* Benjamins seit den 30er Jahren (vgl. III, 283–290 und V, 592). Die Vergegenwärtigung entspricht

einer Vorstellung von Kultur als »Inventar«, wie eine Variante der These VII verdeutlicht: »Das Inventar der Beute, das sie [die Herrschenden] von den Geschlagenen zur Schau stellen, wird vom historischen Materialisten nicht anders als kritisch betrachtet werden. Dieses Inventar wird Kultur genannt« (I, 1248). Ihr Ziel ist es, den zeitlosen Wert der Werke zu garantieren, welche die bestimmende Tradition als kanonisch erachtet. Die Aktualität hingegen ist zutiefst historisch, da sie einen besonderen Zusammenhang erfaßt zwischen der ratlosen und dringlichen Gegenwart und einem häufig vergessenen, manchmal als gleichgültig erachteten Moment der Vergangenheit, der sie plötzlich berührt.

Folglich haben wir es hier mit einer zeitlichen und historischen Doppelstruktur zu tun: jener des Jetzt und jener des neuentdeckten Früher. Diese Konstellation bezieht ihre historische Kraft aus der anerkannten Distanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit, die für beide einen erstaunlichen Resonanzkörper abgeben kann. Die Vergegenwärtigung hingegen möchte die Distanz überwinden, da sie eher störend wirkt innerhalb eines Geschichtsentwurfs, der die Präsenz überzeitlicher Werte bestätigen soll, mit denen sich der Historiker mühelos identifizieren kann. Die Kritik der Einfühlung – als ›Technik‹ des Historismus – hat für Benjamin also keinen bloß methodologischen Wert; sie ist in erster Linie politisch motiviert. Wenn sich der positivistische Historiker in die Vergangenheit einfühlt, erspart er sich nicht nur, das vorherrschende Bild der Vergangenheit zu hinterfragen, sondern er bestärkt sich vor allem selbst im Fortbestand der eigenen Gegenwart, in der Sicherung des Status quo. Durch schiere Bequemlichkeit, Faulheit, Trägheit oder Konformismus – von »Trägheit des Herzens« spricht Benjamin in These VII – erhält er auf diese Weise die falsche Tradition der Unterdrückung aufrecht: »Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugute« (I, 696, These VII).

Diese berühmte These unterstreicht die Tragweite der Benjaminschen Einfühlungskritik. Es geht ihm nämlich nicht nur darum, das offensichtlich ideologische Konstrukt einer Geschichte der herrschenden Klasse oder die Historiker als deren bewußte Handlanger zu entlarven. Vielmehr sollen die oftmals impliziten bzw. unbewußten Voraussetzungen analysiert werden, die einen Großteil der Historiographie, einschließlich der linksgerichteten, prägen. Diese Voraussetzungen sind Teil einer Art wissenschaftlicher Vulgata, bei der sich die konventionellen Elemente nur schwer von den kritischen Beiträgen trennen lassen.

So wurde die von Benjamin angeprangerte Einfühlung der ›bürgerlichen‹ Geschichtsschreibung von ihren Befürwortern stets als – durchaus zweifelhafte – Geste der Selbstverleugnung zugunsten ihres Gegenstandes gerechtfertigt: Wer die Vergangenheit besser verstehen wolle, müsse die Gegenwart vergessen und sich in die fragliche Epoche versenken, wobei die Tätigkeit und die Vor-Urteile des Forschers methodologisch gewissermaßen ausgeklammert werden. Dieses gewiß naive Vorgehen hat freilich eine kritische Intention. Kann der von Benjamin zitierte berühmte Rat Fustel de Coulanges', der Historiker, »wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen« (I, 696, These VII), auch zu einer falschen methodologischen Unschuld verleiten, so zeugt er doch – wie Benjamin sehr wohl wußte – vom berechtigten Widerstand des Historismus gegen das Hegelsche Modell, d. h. gegen die Überzeugung, die geschichtliche Entwicklung sei in ihrer vollen rationalen Bedeutung erst von ihrer Vollendung, von ihrem chronologischen wie absoluten Ende her zu verstehen. In den »Thesen« kritisiert Benjamin dieses teleologische Paradigma in seiner gängigen Form: als Fortschrittsideologie und ökonomischen Determinismus.

Wenn Benjamin die Einfühlung als Projektion kritisiert, die um so schädlicher ist, als sie sich nicht als solche erkennt, so läßt sich daraus nicht folgern, daß die Geschichtsschreibung des Historismus als Ganzes zu verurteilen sei. Im Gegensatz zu dem Hegelschen Modell zeugt der Historismus von einem Detailbewußtsein, das nicht bloß einer faden Gelehrsamkeit entspringen muß, sondern ebenso eine differenziertere Auffassung der Vergangenheit anzeigen kann. Benjamin bekennt sich sogar zu der Detailtreue des »Chronisten« als Geste der Entmachtung der arroganten Gegenwart, welche in ihrer Borniertheit meint, über Wichtigkeit und Unwichtigkeit vergangener Ereignisse urteilen zu können: »Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat für die Geschichte verloren zu geben ist.« (I, 694, These III) Die Historismuskritik berechtigt also nicht dazu, eine rein gegenwartsbezogene Geschichte zu propagieren, als sei die Gegenwart an sich das einzig gültige Kriterium einer Rekonstruktion der Vergangenheit.

Die kritische Historiographie Benjamins verweist auf die Bemerkungen in Nietzsches »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« aus seiner Schrift *Unzeitgemäße Betrachtungen*, einer ersten philosophischen Kritik der wissenschaftlichen Ideale des Historismus. Auf Nietzsches Kritik greift Benjamin wieder-

holt zurück – so ist der These XII ein Zitat vorangestellt (I, 700), ein weiteres findet sich in dem Essay über E. Fuchs (II, 472; vgl. Chaves 2003, 51–64). Die kritische Historie muß sich sowohl vor einem trügerischen Objektivitätsanspruch als auch vor nachsichtigem Relativismus hüten. Benjamin nimmt Nietzsches Forderung einer kritischen Historiographie wieder auf: im Dienste der Lebenden zwar, und insbesondere der »Leidenden« und der »Befreiung Bedürftigen« (Nietzsche 1988, 258), aber ohne die egozentrische Kurzsichtigkeit einer gegenwärtigen Epoche, die sich, obgleich selbst historisch determiniert, anmaßt, adäquate Kriterien für ein endgültiges Urteil über die Vergangenheit zu besitzen. Im Gegensatz zu Nietzsche geht es Benjamin aber darum, eine materialistische Historiographie zu denken, die der Gegenwart das Rüstzeug für eine politische Veränderung hin zu einer besseren Zukunft liefert. Eine der Hauptpolemiken Benjamins in den »Thesen« richtet sich gegen die marxistisch-sozialdemokratische Ideologie, die »der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen« zuweist (I, 700, These XII), anstatt der »Generationen Geschlagener« (ebd.) zu gedenken. Dennoch gilt, daß die Gegenwart nur dann wirklich historisch und politisch aufgeladen werden kann, wenn sie nicht nur als äußerste Grenze betrachtet wird, von der aus wir unseren Blick in die Vergangenheit richten, sondern als die entscheidende Schwelle, auf der wir *innehalten*, um sie besser überschreiten und ins Unbekannte treten zu können.

Zur Anordnung der Thesen

Im folgenden soll kurz dargestellt werden, was das Hauptthema Benjamins in den Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE zu sein scheint. Es handelt sich um ein theoretisches Anliegen – »Vergangenes historisch [zu] artikulieren« (I, 695, These VI) – und zugleich um ein politisches – die notwendige Veränderung der Gegenwart des Historikers: »Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt« (I, 702, These XVI). Wenn Benjamin davon spricht, »Vergangenes historisch [zu] artikulieren«, geht es ihm darum, die Konstruktion des Vergangenen und die Transformation der Gegenwart in ein und derselben Bewegung zu vereinen.

Die Schwierigkeit des Textes liegt also nicht primär in den theologischen Metaphern – »kurz, die kleine

arbeit ist klar und entwirrend (trotz aller metaphorik und judaismen)«, lautete die erste Reaktion Brechts auf die Lektüre (Brecht 1967, 294) – und ebensowenig an dem für die Abfassungszeit der »Thesen« ungeschickten Versuch Benjamins, die deutsche Sozialdemokratie zu kritisieren, ohne dabei das Verhalten der kommunistischen Parteien der Zweiten Internationale oder auch nur einige Voraussetzungen der marxistischen Theorie mit einzubeziehen. Die größte Schwierigkeit bereitet die gedankliche Verknüpfung von historiographischer und politischer Reflexion, von dem »wahre[n] Bild der Vergangenheit« (I, 695) und der »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes« (I, 697), um den Faschismus zu bekämpfen. Um diesen Kern herum gruppieren sich die anderen Probleme: der Rekurs auf theologische Konzepte und Metaphern, die Allegorien, der Engel aus These IX und der Tiger aus These XIV, die Bezüge auf Fourier, Blanqui, Rosa Luxemburg (Spartacus) und Marx, die Motti, die von Brecht, Hegel, Nietzsche, Scholem, Dietzgen oder Kraus entnommen sind.

Überschaut man die Anordnung der Thesen, so stellt man fest, daß sie einer mosaikartigen Motivkonstellation entspricht, wie Benjamin sie bereits in der »Vorrede« zum URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS (I, 208) für philosophische Texte empfiehlt. Eine Textanalyse sollte also nicht danach streben, einen deduktiven Gedankengang zu rekonstruieren, der sich vom Einfachen hin zum Komplexen bewegt. Vielmehr muß man herausfinden, wie die Bezüge der Anspielungen, Hypothesen, historischen Beispiele, Denkmotive etc. zusammenspielen, sich entsprechen oder auch kontrastieren, welches das Leitmotiv ist und wie die anderen Elemente es betonen oder abschwächen. Auf diese Weise zeigt sich, daß die theologischen Motive einleitend (Verhältnis von Marxismus und Theologie in der These I) und abschließend (die Splitter der messianischen Zeit und die »kleine Pforte«, durch die der Messias tritt, in Anhang A und B) sowie auch an zentraler Stelle (der Engel in These IX) auftauchen. Die Kritik an der herrschenden historistischen Geschichtsschreibung hingegen durchzieht die gesamten Thesen, jene an den Linksparteien konzentriert sich auf die Thesen VII und XII. Aus dieser kurzen Analyse der Anordnung der »Thesen« geht hervor, daß die epistemologisch-politische Fragestellung im Zentrum steht. Sie besteht aus zwei Teilen: Zum einen: Wie läßt sich das »wahre Bild der Vergangenheit« (I, 695, These V) erfassen – eine Frage, die durch die Flüchtigkeit des Bildes noch erschwert wird: »Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten«

(ebd.). Zum anderen: Wie läßt sich eine einzigartige und authentische »Erfahrung« von der Gegenwart zur Vergangenheit konstruieren, d. h. eine Erfahrung in der Gegenwart, die zugleich das Bild der Vergangenheit und der Gegenwart verändert: »Der Historismus stellt das ›ewige‹ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht« (I, 702, These XVI). Der Rückgriff auf theologische und messianische Motive, der den Text der »Thesen« rahmt und strukturiert, wie auch die Kritik an Fortschrittsideologie und Historismus sind als solche sicherlich wichtige Themen, primär sollen sie jedoch dazu beitragen, das Hauptproblem besser einzuordnen: Sie sollen dem Denken einerseits helfen, weder in die Falle des Determinismus noch in jene der Universalgeschichte zu gehen; andererseits sollen sie einer anderen Auffassung der geschichtlichen Zeit Vorschub leisten – um in der Gegenwart politisch wirken zu können.

Diese zugleich theoretische und politische Frage nach dem »wahren Bild«, sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart, erklärt, warum der Rückgriff auf die Theologie wertvolle Dienste leisten kann, um Benjamins Begriff der »Jetztzeit«, in der auch die politische Intervention stattfindet, besser zu begreifen.

»Das wahre Bild der Vergangenheit« – Kritik des Historismus II

»Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei« (I, 695, These V). Um besser zu verstehen, was sich hier ereignet, muß zunächst der Unterschied geklärt werden zwischen der Universalgeschichte des Historismus und einer Historie, die laut Benjamins französischer Version eine »*possession integrale du passé*« ist, und, wie er hinzufügt, »*réservée à une humanité restituée et sauve*« (I, 1261). Die französische Version der Thesen ist oft erhellend. An dieser Stelle in These III verdeutlicht Benjamin mit seiner Übersetzung »*restituée et sauve*«, was er unter »der erlösten Menschheit« (I, 694, These III) versteht. Die Idee der Restitution ist in der Tat zentral, sowohl in den erzähltheoretischen als auch in den historiographiekritischen Schriften Benjamins, wenn auch das Konzept der apokatastasis/restitutio explizit und als solches nur an zwei Stellen auftaucht: in dem Essay *DER ERZÄHLER* (II, 438–465) und in einem Fragment aus dem »Konvolut N« des Passagenwerks. Der Begriff der apokatastasis entstammt der häretischen Lehre des Origenes, die besagt, wenn Gott ursprünglich eine wahrhaft gute Welt erschaffen habe und wirklich allmächtig sei, dann könne niemand unwiderruflich zur ewigen Hölle verdammt

werden. Selbst die schlimmsten Sünder würden nach und nach vor Gott Gnade finden, zu ihrer ursprünglichen Einheit mit ihm zurückkehren und gerettet werden. Da Gott seit der Erschaffung der Welt allen Dingen und auch uns innewohne, müsse das Ende der Welt, seiner Allmacht entsprechend, eine apokatastasis *pantôn* oder *restitutio omnium* sein. Die häretische christliche Vorstellung der apokatastasis ähnelt in diesem Sinn dem *Tikkun* des Kabbalisten Isaak Luria, dessen Lehre Benjamin durch die Studien Scholems bekannt war (Scholem 1967, 267–314).

Grundlegend ist freilich für das Verständnis der »Thesen«, daß Benjamin im *ERZÄHLER*-Essay entscheidende Motive seiner Geschichtsphilosophie und seiner Erzähltheorie vereint (bes. II, 458 f.): die Vorstellung des Glücks, einer vom Mythos befreiten Menschheit, des Einklangs dieser befreiten Menschheit mit der Natur, die weder bedrohlich ist (wie im Mythos) noch ausgebeutet (wie in der positivistischen Deutung des Fortschritts, vgl. These XI). Die befreite Menschheit und die befreite Natur entsprechen sich im Märchen und in den »Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben« (I, 699, These XI), mithin in den utopischen Entwürfen einer vom Joch der kapitalistischen Arbeit befreiten Menschheit. Dieses Motiv findet sich wieder in einer säkularisierten, populären Version der apokatastasis, die eine Befreiung der Menschheit im Diesseits verspricht.

Und des Erzählers ebenso wie des Historikers Aufgabe ist es, die Vergangenheit in ihrer Gänze zu bergen: »Und so weiter in infinitum, bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht ist« (V, 573).

Der Wunsch, nichts verloren zu geben, der sich in der von Benjamin in den »Thesen« angedachten kritischen Historiographie offenbart, verweist somit nicht auf ein Ideal erschöpfender wissenschaftlicher Untersuchungen, sondern auf eine ethische und moralische Forderung, die auch in der theologischen Tradition gestellt wird, nämlich nicht zu vergessen, was die herrschende Geschichtsschreibung gerne als zweitrangig betrachtet: die alltäglichen, banalen, schmerzlichen oder freudigen Begebenheiten und Gesten, die Müdigkeit und das Fest, die Menge der Namenlosen, ohne die es weder die genialen Werke (I, 696, These VII) noch die »großen Ereignisse« gäbe, wie Benjamin in Anlehnung an Brechts *Fragen eines lesenden Arbeiters* (Brecht 1967, Bd. 9, 656 f.) bemerkt. Das Eintreten für die Vergessenen der Geschichte ist andererseits ein kritischer Anspruch und, theologisch gesprochen, von messianischer Bedeutung; dasjenige zu vermitteln, was unsagbar, vergessen, anonym scheint, jene zu benennen, deren Namen verloren gingen, bedeutet auch, daß

die offizielle Geschichte aufgebrochen werden muß, damit aus den Spalten die Hoffnung auf eine andere Zeit der befreiten Menschheit entstehen kann (vgl. Gagnebin 1994, 159–167). Diese historiographischen und narratologischen Forderungen wurden übrigens im Rahmen der Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Opfer und Verschwundenen in der sogenannten Zeugnisliteratur wiederaufgenommen, zum Beispiel bei Primo Levi.

Benjamin versucht somit, in den »Thesen« eine Geschichte mit zutiefst paradoxer Struktur zu denken: so umfassend wie möglich, auch wenn sie erst am Tag des Jüngsten Gerichts vollständig wird (I, 694, These III), und gleichzeitig fragmentiert, diskontinuierlich, lückenhaft (vgl. Moses 1992, 158), denn jede Form narrativer Kontinuität neigt dazu, einen zwingenden Handlungsverlauf, eine Kausalität a posteriori vorzugaukeln, die alles vernachlässigt, was hätte anders sein können, was nicht realisiert wurde, jedoch als »Anspruch« (I, 694, These II) weiterhin in die Gegenwart hineinreicht – was diese blitzschnell erfassen und aktualisieren kann: »Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. [...] Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist« (I, 704, Anhang A).

Diese Kritik Benjamins an der Universalgeschichte des Historismus gilt gleichermaßen für die Geschichten von Tapferkeit und Heldenmut, die die sozialistische und kommunistische Historiographie gerne verbreitet. In beiden Fällen wird die historische Zeit als eine »homogene und leere Zeit« (I, 701 f., Thesen XIV und XVII) verstanden, die einem unausweichlichen Fortschritt entgegenstrebt (Determinismus sozialdemokratischer und kommunistischer Prägung) oder in einer immer umfassenderen Beschreibung der »Masse der Fakten« (I, 702, These XVII) ihren Sinn findet. Wenn der Historismus auch gerade kein Happy-End der Geschichte vorsieht, so verrät sein Streben nach Akkumulation dennoch ein tiefes Einverständnis mit dem »Ablauf« der Geschichte, eine Art wissenschaftliches und ästhetisches Vergnügen an dem möglicherweise grausamen, aber abwechslungsreichen und glanzvollen Schauspiel, das die Universalgeschichte bietet.

An der Schwelle zum Zweiten Weltkrieg weiß Benjamin, daß keine Geschichtstheorie ein Gefühl von Beständigkeit und Zusammengehörigkeit mehr postulieren kann. Der Kampf gegen den Faschismus verlangt

diese klarsichtige Härte, die Benjamin und Brecht gegen die Illusionen des Humanismus und des konformistischen Optimismus vereint: »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« (I, 697, These VIII).

Im Historismus, dessen Bandbreite für Benjamin von Ranke bis Dilthey reicht, verstärken sich die Postulate von Positivismus und Lebensphilosophie wechselseitig. Die Überzeugung, daß »die Wahrheit [...] uns nicht davon laufen« kann (I, 695, These V), und das »Verfahren der Einfühlung« (I, 696, These VII) wirken komplementär, da sie den immer vollständigeren Aufbau einer Universalgeschichte rechtfertigen, der im übrigen Generationen engagierter Forscher und Professoren als »verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens« beschäftigen kann, wie es in dem Zitat von Nietzsche heißt, das der These XII vorausgeht (I, 700). Die lieben Gelehrten erinnern mithin an die Flaneure, die durch die Pariser Passagen spazierten – und durch die heutigen Einkaufszentren irren. Die einen identifizieren sich mit der Vergangenheit (»die Masse der Fakten«; I, 702, These XVII), die anderen, würde Benjamin wohl sagen, mit der Ware (»eine ungeheure Warensammlung«, Marx 1973, Bd. 23, 49). Historiker und Flaneure können so ihr ganzes Leben lang wohlgemut durch das Gewirr der Auslagen oder der vergangenen Kulturen schlendern und dabei so manche interessante Entdeckung oder einen guten Kauf machen. Diese »kontemplative« Haltung, wie Benjamin in *DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEM REPRODUZIERBARKEIT* formuliert, macht den Historismus unausweichlich zum Komplizen der herrschenden Ungerechtigkeit und sichert ihren Fortbestand, und zwar unabhängig von den persönlichen politischen Ansichten des Historikers. Denn das kontemplative Verhältnis zur Vergangenheit, im Sinne einer gewissen passiven Nachsicht, wiederholt sich in der grundsätzlichen Akzeptanz der Gegenwart. Hier zeigen sich die zutiefst politischen Implikationen des historistischen Ideals, der Historiker solle durch Einfühlung jegliche historische Distanz überwinden. Die Überwindung der Distanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit bringt die Überwindung der Distanz der Gegenwart zu sich selbst mit sich, oder anders formuliert, den Verzicht des Historikers auf eine kritische Selbstreflexion.

Es gehört leitmotivisch zu Benjamins Denken, in seine kritischen, literarischen oder philosophischen Reflexionen über Werke der Vergangenheit die Spuren

ihrer Historizität einzubeziehen, mithin die Spuren der Fremdheit und Unverständlichkeit in Bezug auf eine Gegenwart, die sie aufgrund ihrer eigenen historischen Determiniertheit nicht sofort deuten kann. Er denkt die historische Distanz nie als Hindernis auf dem Weg zur wahren Kenntnis (was einem sentimentalen Trugschluß gleichkäme), sondern stets als willkommene und notwendige Gelegenheit, den Überlieferungsprozeß sowie die wissenschaftlichen und ideologischen Interessen des gegenwärtigen Zeitpunktes zu überprüfen. In einer Antwort auf Adornos Einwände fordert Benjamin demgemäß, den Sachgehalt vom Wahrheitsgehalt (6, 186), den Kommentar von der Kritik zu unterscheiden (vgl. I, 123 f.).

Diese methodologischen und kritischen Überzeugungen gewinnen ab den 30er Jahren eine deutlich politische Konnotation. Der Historiker soll nicht nur die eigenen geschichtlichen Bedingungen in einer autoreflexiven hermeneutischen Geste analysieren, unverzichtbar ist auch eine politische Stellungnahme: Die Gegenwart dient als Ausgangspunkt nicht allein für die Konstruktion der Geschichte der Vergangenheit, sondern auch für eine mögliche Veränderung ihrer selbst. Es handelt sich hier, in den Worten Benjamins, um eine »kopernikanische Wendung«, denn die »Politik erhält den Primat über die Geschichte« (V, 1057). Nicht mehr die Vergangenheit wird als »fixer Punkt« vorausgesetzt, den der Historiker zu erreichen sucht, sondern die zu verändernde Gegenwart, von der aus die Bilder auftauchen und sich zusammenfügen, aber nicht in einer ruhigen linear-chronologischen Abfolge, sondern in einer Art diskontinuierlichem Bilderwirbel, der plötzlich stillsteht und eine neue Bedeutung erhält (vgl. Mosès 1992, 150 f.).

Erinnerung und Erfahrung

Die beiden großen Vorbilder dieses Verhältnisses zur Vergangenheit sind, wie Benjamin selbst erwähnt und zahlreiche Studien belegen (Szondi 1976; Greffrath 1981; Fürnkäs 1988; Hillach 2000), Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* sowie die Theorien Freuds. Man kann also durchaus annehmen, daß die Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE versuchen, die Erkenntnisse Prousts und Freuds über die individuelle und unbewußte Geschichte des Subjektes in kollektive und politische Begriffe zu übersetzen. In dieser Übertragung (vom Individuellen zum Kollektiven und vom Unbewußten zur bewußten politischen Handlung) besteht auch eines der Hauptprobleme des Textes. Ohne Zweifel wußte Benjamin das, und er spielte wohl darauf an, als er Gretel Adorno schrieb,

»daß das Problem der Erinnerung (und des Vergessens), das in ihnen [in den »Thesen«] auf anderer Ebene erscheint mich noch für lange beschäftigen wird« (6, 436).

Weshalb sind Freud und Proust so wichtig für eine Erneuerung der Historiographie, insbesondere für einen Neuentwurf des geschichtlichen *Bildes*? Aus Sicht der klassischen Philosophie kann sich die Erinnerung auf keinerlei epistemologische Garantie berufen und somit auch keinerlei Sicherheit bieten. Vielleicht sind unsere Erinnerungen nichts als nachträgliche Erfindungen, an die wir jedoch felsenfest glauben, wie Freuds Patienten an die Realität ihrer Wahnvorstellungen. Und wenn sie auch keine Illusionen sind, wie sollte man ihre Genauigkeit abwägen, wo doch die Vergangenheit, von der sie zeugen, nicht mehr existiert? Um die Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses auszugleichen, war die philosophische Reflexion daher nicht nur bestrebt, das Erinnerungsbild (*mnème*) von der bewußten Erinnerung (*anamnèsis*) zu trennen, sondern auch den Fluß der ersteren, der Erinnerungsbilder, soweit wie möglich der intellektuellen Kontrolle der zweiten, der Erinnerung, zu unterstellen. Auf diese Weise bemüht sich das seiner selbst bewußte Subjekt, die Gefahren des eigenen, unkontrollierbaren und nomadischen Gedächtnisses zu bannen. Von der Dialektik Platons bis hin zu jener Hegels strebt der Geist, nous, danach, die unbändig sprudelnden Bilder den Mneme einzudämmen, oder, wie Augustinus im zehnten Buch der *Bekenntnisse* schreibt, die Bilderflut mit der »Hand des Geistes« vom »Angesicht des Gedächtnisses« »zu entfernen«. Anknüpfend an dieses schöne Bild von Augustinus kann man sagen, daß Freud und Proust, nach Nietzsche und Bergson, die rauschenden Bilder nicht mehr vom Antlitz des Gedächtnisses verschleichen wollen wie lästige Fliegen.

Im Gegenteil: Den gemäß Freud unbewußten, gemäß Proust unwillkürlichen Bildern widmen sie ihre paradoxerweise zugleich zerstreute und intensive, sozusagen »gleichschwebende Aufmerksamkeit« (Freud). Proust und Freud *verlagern* also das Gewicht, das die traditionelle Philosophie dem bewußten Erinnerungsprozeß beimißt, zugunsten der Erinnerungsbilder, die das Subjekt nicht freiwillig wählt, sondern die ihm zustoßen, die sich plötzlich und überraschend ereignen. Diese Verschiebung kündigt nicht nur von einem Wandel der Gedächtnistheorie; grundlegender bedeutet sie eine radikale Änderung der Subjektkonzeption. Das Subjekt wird nicht mehr primär durch seine bewußten, absichtlichen und autonomen Handlungen definiert, sondern ebenso durch eine Art passives Vermögen, durch Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit, durch Eigenschaften also, die die Philosophie

früher der Materie (und den Frauen!) zuschrieb, die nun jedoch nicht negativ im Sinne von willensloser Trägheit, sondern positiv als aufmerksame Offenheit interpretiert werden.

In *A la recherche du temps perdu* wird gleich zu Beginn die Unzulänglichkeit der traditionellen, auf Bewußtheit und Souveränität basierenden Subjekt- und Gedächtniskonzeption thematisiert. Benjamin, ein leidenschaftlicher Leser und Übersetzer Prousts, bemerkt: »Unverzüglich konfrontiert Proust dieses unwillkürliche Gedächtnis mit dem willkürlichen, das sich in der Botmäßigkeit der Intelligenz befindet. [...] Proust sei, ehe der Geschmack der madeleine (eines Gebäcks), auf den er dann oft zurückkommt, ihn eines Nachmittags in die alten Zeiten zurückbefördert habe, auf das beschränkt gewesen, was ein Gedächtnis ihm in Bereitschaft gehalten habe, das dem Appell der Aufmerksamkeit gefügig sei. Das sei die *mémoire volontaire*, die willkürliche Erinnerung, und von ihr gilt, daß die Informationen, welche sie über das Verfllossene erteilt, nichts von ihm aufbehalten« (I, 609 f.).

Die Erinnerungen werden jedoch weder mühelos noch spontan an die Oberfläche der Gegenwart gespült; es erfordert im Gegenteil einige geistige Anstrengung. Der Erzähler muß hartnäckig gegen Erschöpfung und Entmutigung ankämpfen, damit das Bild auftauchen kann. Interessanterweise rührt die Freude über die wiedergefundene Zeit nicht daher, daß der Erzähler einen Moment der Vergangenheit so wieder erleben kann, wie er sich zugetragen hat. Wie häufig betont wurde (Ricoeur 1984, 202; Deleuze 1979, 18–22), entspringt die Freude nicht der Erinnerung als solcher, sondern dem neuen Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit. Diese spezielle Zeitrelation verdeutlicht, inwiefern Prousts Auseinandersetzung mit der Zeit für die Historiographie, die Benjamin in den »Thesen« zu definieren sucht, bedeutsam ist. Was also unterscheidet »das <ewige> Bild der Vergangenheit« (I, 702, These XVI), auf das der Historismus hinarbeitet, grundsätzlich von dem »wahr[e] Bild der Vergangenheit« (I, 695, These V) oder »eine[r] Erfahrung mit ihr«, die »der historische Materialist« (I, 702, These XVI) anstrebt? Nun, erstere ist eine trügerische Beschreibung der Vergangenheit, »wie es denn eigentlich gewesen ist« (I, 695, These VI), d. h. der Versuch des historischen Diskurses, einen Zeitpunkt der Vergangenheit zu wiederholen, indem er dessen substantielle Identität postuliert, als handle es sich um ein zeitentobenes Objekt. Das entspräche im Verlauf der *Suche* der Rückkehr an den Ort der Kindheit, als ob dieser in seiner materiellen Substanz der Schlüssel zum Glück wäre. Ricoeur formuliert treffend, was auch auf die Theorie der Einfühlung und des Erlebnisses angewend-

bar ist: »Il faut renoncer à *revivre* le passé, si le temps perdu doit, d'une façon encore inconnue, être *retrouvé*« (Ricoeur 1984, 210). Nur wer darauf verzichtet, die Vergangenheit als eine objektive und stets mit sich selbst identische Substanz darzustellen, kann im strikten Sinne eine *Erfahrung* mit der Vergangenheit machen.

Es kann aber heute nicht darum gehen, zu einem vormaligen organischen Erfahrungsmodus zurückzukehren, es gilt, einen neuen und aktuellen zu konstruieren. Mit aller Deutlichkeit besteht Benjamin dabei auf einem konstruktiven Prinzip: »Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet« (I, 701, These XIV); »Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde« (I, 702, These XVII; vgl. auch I, 1252). Diese Konstruktion setzt die Destruktion der etablierten Historiographie voraus (Anderson 2000 u. Wohlfarth 1978), besonders ihrer illusorischen Versuche der Vergangenheitsrekonstruktion (V, 587).

Der Begriff der historischen Erfahrung soll nun etwas genauer betrachtet werden. Auch hier erweist sich der Rückgriff auf Proust als aufschlußreich. Was entdeckt nämlich der Erzähler der *Wiedergefundenen Zeit*? Daß Vergangenheit und Gegenwart für »la durée d'un éclair« eine andere Zeitlichkeit annehmen können, eine wahre, intensive, glückliche, ja man könnte sogar sagen, eine »erlöste« Zeitlichkeit, befreit von der linearen Chronologie, mit der die Geschichte so oft verwechselt wird.

Peter Szondi stellt in seinem wegweisenden Aufsatz »Hoffnung im Vergangenen« (Szondi 1976, 79–97) heraus, daß der Proustsche Erzähler versuche, anhand der in der Gegenwart wiedergefundenen Vergangenheit und der Transformation der Zeiterfahrung in eine Ewigkeitserfahrung, der Zeit und dem Tod zu entkommen. Demgegenüber suche Benjamin nach einer Intensivierung der Zeit, durch die ein wahres Bild der Vergangenheit geborgen werden könne, im Sinne eines uneingelösten Versprechens, das die Gegenwart indes im »Augenblick seiner Erkennbarkeit«, d. h. auch »im Augenblick einer Gefahr« (I, 695, These VI), erfassen und wiederaufnehmen kann: »Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten« (I, 695, These V). Das Vibrieren, die schnelle Bewegung des wahren Bildes der Vergangenheit verdankt sich also weniger einer fragilen epistemologischen Struktur des Objektes, das als wertvolle, in den Falten der Vergangenheit versteckte Perle gedacht wird, sondern vielmehr der zeitlichen Struktur der Erkennbarkeit des

Bildes, der Wahrnehmbarkeit von Ähnlichkeiten, wie Benjamin in der *Lehre vom Ähnlichen* schreibt (II, 206; vgl. Bock 2000, 375): Die Gegenwart selbst, der Ort der Erkennbarkeit, vibriert, dauert nur einen Wimpernschlag, ist schon verschwunden. Daher ist die Fähigkeit einer jeden Gegenwart, das Versprechen, das die Vergangenheit an sie richtet, zu erkennen, ebenso fragil wie ihre eigene flüchtige Erscheinung: »Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte« (I, 695, These V). Und daher bezeichnet Benjamin diese Fähigkeit auch als »eine schwache messianische Kraft«, die jeder Generation zuteil werde. In einem ähnlichen Kontext hat Derrida auf die notwendige Unterscheidung zwischen dem »Messianischen« und dem »Utopischen« verwiesen, wobei das Messianische hier und jetzt »inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice« sei (Derrida 2002, 70). Natürlich verfügen die Menschen nur über eine schwache Kraft, in der sich die messianische Gerechtigkeit um so machtvoller manifestiert. Es sollte nicht unberücksichtigt bleiben, daß sowohl das Adjektiv »schwach« in These II als auch das Verb »huscht« in These V im Manuskript unterstrichen sind, was ihre gegenseitige Zugehörigkeit markiert.

Die Gegenwart als Augenblick der Erkennbarkeit der Vergangenheit ist also unbeständig, sie flackert, wie bei Proust die Bilder beim Aufwachen zitternd verschwimmen oder der unbekanntes Glücksgeschmack die madeleine durchzuckt. Die in der gesamten philosophischen Tradition stets betonte Flüchtigkeit des gegenwärtigen Augenblicks muß nun für einen Moment aufgehoben werden, damit eine andere Wahrheit nicht verloren geht, damit der kairos dieses anderen Bildes der Vergangenheit blitzschnell erfaßt werden kann. So muß der Proustsche Erzähler einhalten und sich in sich selbst zurückziehen, denn der gegenwärtige Augenblick gibt sein Geheimnis nicht leichtfertig preis: Wenn die Gegenwart nicht zum Stillstand gebracht wird, wie Benjamin sagen würde, dann taumelt sie in eine andere Gegenwart und verliert sich im ununterbrochenen Fluß der homogenen Zeit: »Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten« (I, 702, These XVI).

Die Geste der kritischen Unterbrechung entspricht jener aus dem epischen Theater Brechts, die den Zuschauer daran hindert, sich mit den Personen auf der Bühne zu identifizieren – *sich einzufühlen* –, und ihn zu einer kritischen Stellungnahme verpflichtet.

Die Unterbrechung des Zeitflusses, wie Benjamin sie in den »Thesen« vertritt, beinhaltet zweierlei: Me-

thodologisch betrachtet, muß die Gegenwart der Erkennbarkeit festgehalten, der kairos erfaßt und also der Augenblick stillgestellt werden; politisch betrachtet, muß der Geschichtslauf unterbrochen, die bequeme Identifizierung verhindert und ein Chock im Erzählfluß hervorgerufen werden: »Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert« (I, 702 f., These XVII).

Diese Stillstellung ist hochgradig politisch und erlösend – oder messianisch, wie Benjamin sagen würde –, da der Historiker in ihr »das Zeichen einer revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« erkennt (I, 703, These XVII). Sie stellt die Zeitlichkeit der herrschenden Geschichtsschreibung in Frage und schafft den Wunsch und die Möglichkeit einer anderen Zeit – daher rührt ihr zugleich theologischer und politischer Charakter. Benjamin zitiert in These XV die Geste der Juli-Revolutionäre von 1830, die am Revolutionsabend auf die Uhren mehrerer öffentlicher Gebäude in Paris schossen, um so ihrer Mißbilligung der geltenden Chronologie Ausdruck zu verleihen. In seinem Kommentar dieser These bringt M. Löwy die Episode aus dem Jahre 1830 in Zusammenhang mit einer Aktion junger indigener Brasilianer aus dem Jahr 2000: Anläßlich der Feierlichkeiten zum 500. Jahrestag der »Entdeckung« ihres Landes durch portugiesische Seefahrer (ein paradigmatisches Beispiel für die Geschichtsschreibung der Sieger), schossen sie mit Pfeil und Bogen auf die riesige Uhr, die ein großer Fernsehsender errichtet hatte, um die offizielle Zeit bis zum Gedenktag anzuzeigen (Löwy 2001, 108).

Benjamin nimmt also Prousts Unterscheidung der willkürlichen und der unwillkürlichen Erinnerung wieder auf, um eine intensive Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit zu entwerfen. Er tut dies jedoch im Rahmen einer kritischen Menschheitsgeschichte und nicht im Rahmen einer individuellen und ästhetischen Konstruktion. Eine Variante der These VI unterstreicht diesen Proustschen Ursprung: »Vergangenes historisch zu artikulieren heißt: dasjenige in der Vergangenheit erkennen, was in der Konstellation eines und desselben Augenblickes zusammentritt. [...] Indem die Vergangenheit sich zum Augenblick – zum dialektischen Bilde – zusammenzieht, geht sie in die unwillkürliche Erinnerung der Menschheit ein« (I, 1233).

Die Übertragung der Proustschen Ästhetik auf eine kritische Historiographie wirft indes Probleme auf.

Benjamin selbst weist auf zwei Punkte hin: den privaten, individualistischen Charakter der Erinnerung bei Proust und die Zufallsbedingtheit dieser glücklichen Funde zwischen Gegenwart und Vergangenheit (I, 620). Wenn der Begriff des Zufalls bei Proust auch nicht als triviale statistische Koinzidenz verstanden werden kann, sondern vielmehr als das, was nicht unserem Willen, unserem Intellekt unterworfen ist, was auftaucht und uns berührt (vgl. Variante, Proust 1987, 1122), so ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Held von *A la recherche du temps perdu* nur wenig oder gar nicht in den Lauf der erzählten Ereignisse eingreift (was der Tatsache keinen Abbruch tut, daß diese zufallsgeleitete Erzählung von dem Autor perfekt konstruiert wurde!). Benjamin überträgt den Begriff der unwillkürlichen Erinnerung auf den Bereich des Historischen, da sie eine Unterbrechung des dominanten narrativen Flusses bedeutet. Mit dieser Übertragung geht die Forderung einher, das historische Subjekt, die dominierte Klasse, möge sich des Augenblicks der Gefahr und der Notwendigkeit eines destruktiven und konstruktiven Eingreifens deutlich bewußt werden.

In den »Thesen« bleibt häufig unklar, wie die historiographische Konstruktion des materialistischen Historikers (des Intellektuellen) und die Aktion des Proletariats ineinandergreifen (ein ungelöstes Problem der marxistischen Theorie), doch beide müssen sowohl unwillkürlichen Erinnerungen gegenüber aufgeschlossen als auch zu bewußtem politischen Eingreifen fähig sein. Die paradoxe Verbindung von Empfänglichkeit und Entschlossenheit verweist auf die zeitliche Struktur des kairos, auf den Augenblick, wo das Subjekt eine sich bietende Gelegenheit ergreift, die es zwar nicht selbst geschaffen hat, die zu erkennen und zu nutzen ihm jedoch zufällt. Mehr noch als Proust, für den dieser Einsatz zwar wesentlich ist, aber im Bereich des Ästhetischen bleibt, insistiert Benjamin auf der politischen »Geistesgegenwart« (I, 1244), um die dialektischen Bilder aufzunehmen und sie für die politisch-historische Konstruktion zu nutzen: »Historie im strengen Sinn ist also ein Bild aus dem unwillkürlichen Eingedenken[,] ein Bild, das im Augenblick der Gefahr dem Subjekt der Geschichte sich plötzlich einstellt. Die Befugnis des Historikers hängt an seinem geschärften Bewußtsein für die Krise, in die das Subjekt der Geschichte jeweils getreten ist« (I, 1243).

»Ursprung« statt »Entwicklung«

Der Aspekt der bewußten Intervention, sowohl in der kritischen Historiographie als auch in der politischen Aktion, verbindet Benjamins Überlegungen mit der

Suche Freuds nach einem neuen therapeutischen Paradigma. Auch hier gilt es, aufmerksam auf Bilder der Geschichte des Subjekts einzugehen, die bis dahin weder ins Bewußtsein noch zu Wort kamen und die das gegenwärtige Leiden erklären sowie einen Hinweis auf eine andere Lebensmöglichkeit geben können. Benjamin und Freud nehmen beide die Metapher des Archäologen auf, der im Boden der Gegenwart nach verschütteten Resten der Vergangenheit sucht (vgl. Hillach 2000, 215; Fürnkäs 1988, 142–174); meist findet er nur beschädigte Skulpturen (IV, 400 u. VI, 486), eine Metapher, die Benjamin bereits in *EINBAHNSTRASSE*, in dem wunderbaren Stück *TORSO* (IV, 118), verwendet. Die archäologische Arbeit beschränkt sich nicht darauf, die in den Schichten des persönlichen oder historischen Unbewußten verborgenen Spuren festzustellen. Wie Schöttker (2000, 262–267) anmerkt, betonen sowohl Freud – in einem »Konstruktionen in der Analyse« (Freud 1937) überschriebenen Text – als auch Benjamin das gewissenhafte Abschreiten der *Gegenwart* bei der Suche: »Und der betrügt sich selber um das Beste, der nur das Inventar der Funde macht und nicht im heutigen Boden Ort und Stelle bezeichnen kann, an denen er das Alte aufbewahrt. So müssen wahrhafte Erinnerungen viel weniger berichtend verfahren als genau den Ort bezeichnen, an dem der Forscher ihrer habhaft wurde« (IV, 401). Benjamin nähert sich so den Erinnerungen an die Berliner Kindheit ausgehend von den Bildern des Pariser Exils.

Es geht ihm darum, in einer Art transversalem Schnitt zu erfassen, was in der Vergangenheit vergessen, vielleicht verdrängt wurde, in der Gegenwart jedoch hervortreten, wiederaufgenommen und gerettet werden kann. Dieses Zeitverhältnis hat nichts mit einer ruhigen, linearen Entwicklung gemein. Benjamin nimmt in den »Thesen« und in diversen Einträgen im Passagenwerk das Konzept des Ursprungs wieder auf, das ihm bereits in der *ERKENNTNISKRITISCHEN VORREDE ZUM URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS* als Gegenentwurf zu einer linearen und kausalen Vorstellung der historischen Zeit dient. In einem Fragment vom 7. August 1931 berichtet er über eine Unterhaltung mit Freunden über »Methodenfragen der Geschichte« und bemerkt: »Mein Versuch eine Konzeption von Geschichte zum Ausdruck zu bringen, in der der Begriff der Entwicklung gänzlich durch den des Ursprungs verdrängt wurde« (VI, 442 f.). In beiden Texten stellt Benjamin eine äußerliche, lineare Zeit, in der die Ereignisse sich aneinander reihen, einer intensiven Beziehung des Objektes zur Zeit, der Zeit im Objekt gegenüber, um sein Verständnis des Ursprungs zu verdeutlichen. Ebenfalls in beiden Texten greift er den Leibnizschen Begriff der »Monade« auf, um die

zeitliche Intensität näher zu bestimmen, dieses Zusammenwirken von Prä- und Posthistorie, das im »Zeitraffer« die gewöhnliche chronologische Dispersion verdichtet wie in einem Zeitkristall: »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert« (I, 703, These XVII). Die französische Version expliziert dieses »Einhalten« als »secousse qui vaudra à l'image, à la constellation qui la subira, de s'organiser à l'improviste, de se constituer en monade en son intérieur« (I, 1265). Die monadische Struktur des dialektischen Bildes greift nur innerhalb einer Geschichtskonzeption, die die Priorität des kausalen oder akzidentellen chronologischen Ablaufs verabschiedet hat. Was Benjamin in seinem Buch über das Barock die »Rhythmik des Ursprünglichen« nennt, prägt 1940 immer noch seine Auffassung einer heilbringenden *und* materialistischen Geschichte: »Sie will als Restauration, als Wiederherstellung einerseits, als eben darin Unvollendetes, Unabgeschlossenes andererseits erkannt sein« (I, 226).

Bei dem Begriff »Ursprung« spricht auch der Signifikant für sich: Nicht ein makelloser, chronologischer Beginn ist gemeint, sondern ein erster Sprung, der eine andere Zeit begründet. Die »Thesen« ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE spielen wiederholt mit dem Wortfeld »Sprung«, »Ursprung«, »springen«, »sprengen«, »heraussprengen«. So auch in der berühmten These XIV, der Benjamin ein Zitat von Karl Kraus voranstellt (»Ursprung ist das Ziel«) und in der er sich implizit auf *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* bezieht, wo Marx »les illusions romaines des jacobins« (Löwy 2001, 103) kritisiert. Benjamin verfremdet die beiden Geschichtsauslegungen, auf die Kraus und Marx ironisch anspielen: Geschichte ist keine *Rückkehr* zu den Ursprüngen, ob man darunter nun das verlorene Paradies oder den Urkommunismus versteht; anstatt den Satz von Kraus immerfort als Ausdruck dieses Wunsches zu verstehen, könnte man ihn paradoxerweise ebenso als Versuch deuten, den Sprung allererst anzuvizieren oder sogar zu produzieren.

Die wahre historische Zeit ist weder Rückkehr noch Wiederholung noch homogene Kontinuität, sondern zerstörerische *und* heilbringende Intensität, die das vergessene Versprechen der Vergangenheit in der Gegenwart einlöst. Daher beinhaltet die dem Ursprung eigene Zeitstruktur zugleich Destruktion und Konstruktion, Sprengung und Rettung: »Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte« (I,

701, These XIV). Dieser dialektische Sprung, dieser »Tigersprung ins Vergangene«, führt über die Kontinuität der herrschenden Tradition hinweg zu vergessenen oder außer acht gelassenen Dingen. Auf diese Weise entdeckt der Historiker unter der homogenen Oberfläche der offiziellen Geschichte »Schroffen u[nd] Zacken, die dem einen Halt bieten, der über sie hinausgehen will« (I, 1242).

Benjamin benutzt hier eine weitere Variante des Wortfeldes von »Ursprung« und »Sprung«, im Sinne eines Spalts, eines Bruchs im glatten Verlauf der Geschichte. Wie bei Kafka oder auch Freud ruht die Möglichkeit einer erlösenden Alterität nicht in den erhabenen Denkmälern und ehrwürdigen Institutionen der Macht, sondern bevorzugt vielmehr unsichere Orte, Mischwesen aus Mensch und Tier, inkompetente Gehilfen, unnütze Dinge, kurz die »Risse und Schründe« der Welt, »wie sie [die Welt] einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Licht« daliegen wird, mit diesen Worten nach Benjamins Tod kommt Adorno (1998, 283) dessen Deutungskraft vielleicht näher als er es zu dessen Lebzeiten je tat.

Das Theologische in den Thesen

Das Zitat aus *Minima Moralia* führt uns zu einem der meistdiskutierten Probleme in der Rezeption der »Thesen«: ihr Verhältnis zur Theologie, speziell zu der Tradition des jüdischen Messianismus. Die heftige Kontroverse und das Renommee der wichtigsten Beteiligten (Scholem und Brecht) scheinen die Hauptfrage Benjamins eher verdunkelt zu haben. Es ist nicht von Belang, ob letztendlich die Theologie oder der Materialismus obsiegt (vgl. Pangritz 2000, 817–21; Löwy 2001, 24), ob Benjamin nun ein echter Rabbi ist, der sich in kommunistischer Solidarität übt, oder ein wahrer materialistischer Denker, der nur theologische »Metaphern« verwendet. Entscheidend ist, *warum* Benjamin sich theologischer Figuren und Konzepte bedient bei dem Versuch, eine kritische Historiographie und revolutionäre Praktik zu denken, die weder auf den deterministischen Vorannahmen der sogenannten »progressiven« Doktrin noch auf der Kontinuität der dominanten Historie aufbauen.

Eine kurze Analyse der Allegorie aus der ersten These – eine Puppe spielt mit Hilfe eines unter dem Tisch verborgenen Zwerges Schach – liefert einige Anhaltspunkte. Benjamin hat sich hierbei von *Maelzels Schach-Spieler* inspirieren lassen, einem von Baudelaire übersetzten Essay Poes (»Maelzel's Chess-Player«, 1836; frz. Übersetzung v. Baudelaire: »Le joueur d'échecs de Maelzel«; vgl. V 1281, Nr. 71, 79; 1314, Nr. 679), in

dem ein realer Apparat beschrieben wird (vgl. Pangritz 2000, 795 f.; Löwy 2001, 30 f.). Die Allegorie unterstreicht drei Merkmale der Beziehung zwischen dem historischen Materialismus (Puppe) und der Theologie (Zwerg). Erstens ergeht sich Benjamin nicht in theoretischen Ausführungen über das Verhältnis von Materialismus und Theologie, sondern setzt die rhetorische Figur der Allegorie ein: Der Zwerg und die Puppe machen gemeinsame Sache, zusammen müssen sie die Partie gegen den Faschismus gewinnen. Die Einzelheiten des Bündnisses gehorchen keinem ewigen Gesetz, sie müssen »Zug für Zug« neu formuliert werden. Zweitens beruht der Erfolg des Automaten auf seinem Geheimnis, und dieses wiederum auf optischer Täuschung und einem Konstruktionstrick; der Tisch ist manipuliert wie die Requisiten einer Zaubervorführung. Der spielerische, illusorische Charakter des Apparates verbietet daher eine Übersetzung in ontologische Begriffe, seien diese nun materialistisch oder theologisch. Benjamin wählt keine organische Parabel, sondern das Bild eines Apparates, einer menschlichen, künstlichen, vergänglichen Schöpfung, was heißt, daß wir von diesem Vergleich kein ewiggültiges Gesetz ableiten sollten. Drittens wirkt der spielerische Charakter ironisierend auf die Hauptbestandteile des Automaten; viel wurde geschrieben über den Zwerg Theologie – »klein und häßlich«, so Benjamin –, aber der »historische Materialismus« erscheint auch nicht viel würdevoller, gleichwohl sichtbarer: »Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Mund« (I, 693, These I), eine Marionette, deren exotische Züge die Spaßigkeit noch verstärkt (zu dieser Benjaminschen Ironie, die auf die erstarrte Version des Marxismus, spricht auf die stalinistische Orthodoxie zielt, vgl. Lindner 1992, 256). Die beiden burlesken Gestalten müssen mit vereinten Kräften versuchen, dieses Jahrhundertspiel zu gewinnen; aber es bleibt zu hoffen, daß sie nach Beendigung des Spiels verschwinden und einer anderen Realität weichen. Sich an ihre jetzige Erscheinungsform zu klammern, hieße, ihre Historizität zu vergessen und sich auf eine dogmatische Position zu versteifen, sei es nun die materialistische oder die theologische. Wenn der Hauptakteur zu diesem bestimmten historischen Zeitpunkt der Klassenkampf und die Politik der Linksparteien ist – wovon Benjamin Scholem in mehreren Briefen aus den 30er Jahren zu überzeugen sucht –, so macht ihn das keineswegs unbesiegbare oder unfehlbar. Bisweilen ist er steif wie eine Marionette oder auf tragische Weise konformistisch, wie die Weimarer Sozialdemokratie. Er braucht Hilfe, um wieder zu revolutionären Kräften zu kommen, um »das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen« (I, 702, These XVI). Und dafür eignet sich die Theologie.

Bemerkenswert ist, daß Benjamin nicht von »Religion«, sondern von »Theologie« spricht, oder auch vom Messias und der messianischen Kraft, d. h. von Bereichen, die selbst innerhalb der Theologie oftmals Anlaß zu Häresievorwürfen oder Spannungen gaben.

In dem »Theologisch-politischen Fragment« aus den 20er Jahren betont Benjamin die Notwendigkeit, die Ziele der historischen Kämpfe von den Hoffnungen auf die Ankunft des Gottesreichs zu unterscheiden: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. [...] Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende« (II, 203). Eine Notiz aus dem Kontext der »Thesen« nimmt diesen Gedanken wesentlich später wieder auf: »Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf« (I, 1243).

In einem lesenswerten Kommentar betont Wohlfarth (1986), es gehe Benjamin nicht darum, ein säkulares Modell des Religiösen als politisches Paradigma zu etablieren (vgl. auch Raulet 1997). Und es handelt sich auch nicht um »réenchanter le monde«, wie es die deutsche Romantik ersehnte, obschon Benjamin eine Affinität für diese Strömung zeigte (Löwy 2001, 6 f.). Wenn er die Bedeutung der Theologie nicht negiert – wie man es von einem »richtigen« Materialisten erwarten könnte – und auch nicht den selten erwähnten Begriff des Heiligen, so nicht um eine Art abgeschwächte Version des Himmelreiches auf Erden zu kreieren, sondern um herauszustellen, welche Sprengkraft und reinigende Zerstörungsmacht das theologische Denken für die eintönige historische Kontinuität besitzt.

Andreas Pangritz (2000, 785–93) erläutert überzeugend, wie variabel Benjamin den Begriff »Theologie« einsetzt: In den Schriften über Kafka lehnt er die Theologie, verstanden als »religionsphilosophisches Schema« wie in Brods Kafkalektüre, ab; willkommen ist ihm dagegen eine »Theologie auf der Flucht« (III, 277), eine zeitgenössische Figur der negativen Theologie, eine zwar aktive, aber verborgene Theologie, kein bißchen triumphal, vielmehr lächerlich und beschämt wie der Zwerg aus der ersten These – »eine Art theologischer Flüsterzeitung«, schreibt Benjamin in einem Brief an Scholem über Kafka (6, 113).

Wessen könnte sich die Theologie schämen, wenn nicht der Tatsache, daß sie so oft zur Rechtfertigung der Unterdrückung gedient hat und immer noch dient? Diese ideologische Funktion verbietet ihr von nun an jedes Triumphgebarene. Wie also kann sie bei der Er-

richtung einer anderen Realität wirksam helfen? Nun, strenggenommen ist die Theologie primär nicht eine Ansammlung von Dogmen, sondern eine zutiefst paradoxe Diskurs- oder Wissensform: ein logos über Gott (theos), ein logos also, der von vornherein weiß, daß sein »Objekt« sich ihm entzieht, da es sich jenseits aller Objektivität situiert. Die Theologie wäre in der westlichen, und besonders in der jüdischen Tradition somit das Paradigma eines Diskurses, der sich über sein essentielles Ungenügen definiert und sich um diese Schwachstelle herum konstituiert. In diesem Sinne würde das theologische Paradigma bei Benjamin nicht dazu dienen, (religiöse) Antworten auf die Menschheitsfragen zu geben, sondern die Abschließbarkeit des Diskurses in Frage zu stellen und die doktrinären und besonders parteipolitischen Ideengebäude zu erschüttern. Es wirkt also gerade als heilsames Gegenmittel gegen den »Glauben« eines Großteils der Weimarer Linken, gegen den »sture[n] Fortschrittsglaube[n] dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre <Massenbasis> und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat« (I, 698, These X), wie Benjamin expliziert. Diese dogmatischen Überzeugungen werden vom Treiben des Zwerges Theologie untergraben, der, wie Odradek bei Kafka oder das bucklicht Männlein aus dem Volkslied im letzten Fragment der BERLINER KINDHEIT, die Geschichte als Überlieferung von Gütern und als wohlstrukturierte Erzählung destabilisiert (zu der Beziehung zwischen diesem buckligen Männchen und dem Zwerg Theologie aus den »Thesen«, vgl. Wohlfarth 1988 und Lindner 1992).

Das Eingedenken

Die Auflösung des letztgültigen Sinns prägt laut Benjamin seine eigene Forschungsmethode: »Und wenn ich denn in einem Wort 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 neun- undvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle« (4, 19 f.). Gegen eine definitive Interpretation der Texte setzt Benjamin die infinite Interpretation der talmudischen Tradition.

Läßt sich diese Offenheit auf die Auslegung der Geschichte und darüber hinaus sogar auf ihren Verlauf übertragen? Diese berechtigte Frage stellt Horkheimer in einem Brief, in dem er folgende Passage aus dem Essay über Eduard Fuchs kommentiert: »Ist der Begriff der Kultur für den historischen Materialismus ein problematischer, so ist ihr Zerfall in Güter, die der Mensch-

heit ein Objekt des Besitzes würden, ihm eine unvollziehbare Vorstellung. Das Werk der Vergangenheit ist ihm nicht abgeschlossen« (II, 477). Horkheimer wittert hinter dieser »Unabgeschlossenheit« einen gewissen »Idealismus«, der sich nur schwer mit einer materialistischen Geschichtsauffassung vereinbaren läßt (den gleichen Verdacht äußert Adorno nach der ersten Lektüre der »Thesen«; vgl. VII, 774): »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. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das jüngste Gericht glauben. Dafür ist mein Denken jedoch zu materialistisch verseucht« (5, 495).

Daß Benjamin diese Einwände in die Anmerkungen zu den »Thesen« übernimmt, die im »Konvolut N« des Passagenwerks zusammengefaßt sind, verrät die Bedeutung, die er ihnen beimißt. Auf verschiedene Arten versucht er, darauf zu antworten. Mit Horkheimer besteht er zunächst auf dem Irreparablen und hält die schmerzliche Unmöglichkeit in der berühmten These IX über den Engel der Geschichte fest: Obgleich der Engel es sich sehnlich wünscht, kann er nicht anhalten, »die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen« (I, 697, These IX). Er kann nur versuchen, den Schaden zu benennen, die Erinnerung an die himmelhohen Ruinen zu bewahren, die »einzige Katastrophe« anzuprangern, d. h. sich nicht damit abzufinden, als handele es sich um eine »Kette von Begebenheiten« (I, 697, These IX), wie sie der bürgerliche Historiker gleich einem Rosenkranz herunterbetet, wie Benjamin weiter unten formuliert. Wie Horkheimer, spricht auch Benjamin von den »Generationen Erschlagener« (I, 700, These XII) und den »Toten«, die noch immer nicht vor ihrem Feind sicher sind, denn »dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört« (I, 695, These VI).

Wenngleich die Vergangenheit längst vorbei und abgeschlossen ist, eingeschlossen in Leid und Tod der Unterdrückten, so birgt sie doch eine von den Tatsachen verschiedene Dimension, die Benjamin stets mit theologischen und messianischen Begriffen beschreibt, von der er jedoch zugleich sagt, sie charakterisiere die materialistische Historiographie: »Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welcher die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum« (I, 694, These II). Es ist also an dem Historiker, in der

Vergangenheit Anruf und Anspruch zu erkennen, auf die er antworten kann, indem er nicht die »Tatsachen« der Vergangenheit, sondern ihr Bild, ihre Überlieferung und somit zugleich das Verständnis der Gegenwart verändert.

Diese die Gegenwart transformierende Erinnerung nennt Benjamin »Eingedenken« und stellt sie einer als unendlich gedachten Erinnerung entgegen, die mit dem Lauf der Geschichte versöhnt, wie das bei Hegel oder sogar bei Proust der Fall ist. Mehrfach wurde bereits auf die Nähe von Benjamins »Eingedenken« zu der jüdischen Kategorie des Zekher hingewiesen, einer aktiven Erinnerung, die nicht Nostalgie, sondern die Veränderung der Gegenwart anstrebt (Mosès 1992, 155; Gagnebin 1994, 157). Mit Verweis auf das Eingedenken kann Benjamin überzeugend auf die Einwände Horkheimers eingehen: »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, 589).

Das Eingedenken soll ein Verhältnis zur Geschichte ermöglichen, das mithin über die wissenschaftliche Analyse einer längst vergangenen Zeit hinausreicht. Selbst unter Ruinen kann es »den Funken der Hoffnung« (I, 695, These VI) entdecken, die Spur dessen, was anders hätte sein können und immer noch von dieser Alterität zeugt. Diese Zeichen, »Schroffen und Zacken« (I, 1242), Leerstellen und Randerscheinungen, stellen die etablierte Ordnung in Frage. Sie wohnen im Herzen der historischen Realität, nicht außerhalb in einem utopischen Nirgendwo. Der theologische Blick enthüllt kein utopisches Jenseits der Geschichte, sondern ein Flechtwerk, ein Gewebe – in diesem Sinne einen »Text« –, gefertigt aus anderen Möglichkeiten innerhalb der historischen, materiellen, profanen Realitätsfülle. Der Ort der Theologie ist somit nicht ein ebenso unzugängliches wie strahlendes Jenseits, sondern die irdische Immanenz: Der Zwerg steckt im Inneren des Apparates. Daher darf die Geschichte nicht »in unmittelbar theologischen Begriffen« geschrieben werden, obgleich sie theologisch verstanden werden muß.

Schluß

Die intensive Bindung zwischen Theologischem und Profanen zeichnet Benjamins Denken besonders aus. Er selbst beschreibt dies folgendermaßen: »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, 588). Das Denken hat die theologischen Lehren derart in sich aufgesogen, daß der heilige Urtext verzichtbar wird. Adorno kommentiert diesen Vergleich in der Korrespondenz mit dem Freund als »Ihre Intention, die Kraft der theologischen Erfahrung anonym in der Profanität mobil zu machen« (Adorno-Benjamin 1994, 324; vgl. auch Panngritz 2000, 813–15). Er stellt Benjamins Verständnis der theologischen *und* profanen Erfahrung den Versuchen gegenüber, die Theologie in eine von der profanen Realität getrennte Sphäre zu »retten«, wie es Scholem fordert, dessen Bekanntschaft er gerade in New York gemacht hat. Die Vorstellung der »anonymen Mobilmachung« beschreibt recht anschaulich die Radikalität von Benjamins Denkungsart: die Theologie innerhalb des Profanen zu mobilisieren, aber auf eine solch immanente Weise, daß sie dabei anonym, ja unsichtbar wird, ein wenig wie die sechsunddreißig verborgenen Gerechten (Scholem 1976), die die Welt aufrecht erhalten. Gleich der Tinte, die unwiederbringlich vom Löschpapier aufgesogen wird, entfalten die theologischen und messianischen Figuren ihre höchste Wirkung, wenn sie sozusagen bis zur Unkenntlichkeit von der profanen Welt aufgesogen werden. Wie die »befreite Prosa«, die Sprache der befreiten Welt (I, 1235; 1238; 1239), in sich alle Stilebenen vereinen wird, so vollendet der Messias »alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das messianische selbst erst erlöst« (II, 203). Mit anderen Worten, der Messias wird erst erscheinen, wenn er sich entbehrlich gemacht hat, wenn sein Kommen so vollkommen umgesetzt ist, daß die Welt weder profan noch heilig ist, sondern erlöst – insbesondere von der Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen.

Wenn die Erlösung befreiend wirkt, dann allerdings weil sie auflöst und zerstört, und nicht weil sie pflegt und sichert. Der Messias befreit gerade von der Opposition zwischen dem Historischen und dem Messianischen, zwischen dem Profanen und dem Heiligen. In diesem bestimmten Sinne kann man sagen, daß die messianische Vollendung auch die Vollendung des irdischen Glücks bedeutet: Historische und messianische Zeit konvergieren nicht am Ende eines kontinuierlichen, progressiven Geschichtsverlaufs; sie begegnen

nen sich in einer intensiven Zeiterfahrung, die für die Dauer eines Wimpernschlags das Bild der Vergangenheit durch die Wiederaufnahme in die ebenfalls verwandelte Gegenwart verändert. Dies bezeichnet Benjamin als »Jetztzeit«, »einen Begriff der Gegenwart [...] in welcher Splitter der messianischen [Zeit] eingesprengt sind« (I, 704, Anhang A).

In einem wunderbaren Buch zeigt Giorgio Agamben, daß der paulinische Ausdruck *ho nun kairos*, »die Zeit des Jetzt«, d. h. die gegenwärtige Zeit der messianischen Intensität, mit dem Benjaminschen Begriff der »Jetztzeit« perfekt übersetzt ist. Adorno hatte bereits, wenn auch weniger wohlwollend, die Ähnlichkeit der These XIV mit dem *kairos* bei Tillich bemerkt (VII, 744). Agamben knüpft zahlreiche Verbindungen zwischen den Paulusbriefen und Benjamins »Thesen« – die Scholem seiner Meinung nach sehr wohl erkannt habe, aber nicht hervorheben wollte. Für beide gilt: »le temps messianique – *ho nun kairos* – ne coïncide ni avec la fin du temps et l'éon futur, ni avec le temps chronologique profane – sans pour cela être extérieur par rapport à celui-ci« (Agamben 2000, 107). Die messianische Zeit bedeutet in der Kontinuität des *chronos* eine Zäsur, die ihn zugleich unterbricht und befreit. Benjamin hat den Begriff *kairos* nicht aufgenommen, sondern das Wort »Jetztzeit« geprägt, vielleicht weil in dessen sprachlicher Struktur die Forderung des Zusammenfallens von historischer Erkenntnis und politischem Handeln in der Gegenwart stärker betont wird.

(Übersetzung aus dem Französischen von Marion Schotsch)

Werk

- ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE (I, 691–704)
 Anmerkungen zu ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE (I, 1223–1266)
 BERLINER KINDHEIT UM NEUNZEHNHUNDERT (IV, 235–304)
 EDUARD FUCHS. DER SAMMLER UND DER HISTORIKER (II, 465–505)
 DER ERZÄHLER. BETRACHTUNGEN ZUM WERK NIKOLAI LESSKOWS (II, 438–465)
 GOETHE'S WAHLVERWANDTSCHAFTEN (I, 123–301)
 LEHRE VOM ÄHNLICHEN (II, 204–209)
 LITERATURGESCHICHTE UND LITERATURWISSENSCHAFT (III, 283–290)
 Nachträge zu den Anmerkungen zu ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE (VII, 770–784)
 TAGEBUCH VOM SIEBENTEN AUGUST NEUNZEHNHUNDERT-DREISSIG BIS ZUM TODESTAG (VI, 441–446)
 »Theologisch-politisches Fragment« (II, 203–204)
 ÜBER EINIGE MOTIVE BEI BAUDELAIRE (I, 605–653)
 URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS (I, 203–430)
 ZUM BILDE PROUSTS (II, 310–324)

Literatur

- Adorno, Theodor W./Walter Benjamin (1994): Briefwechsel 1928–1940, Frankfurt a. M.
 Adorno, Theodor W. (1998): *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M.
 Agamben, Giorgio (2000): *Le temps qui reste*, Paris.
 Anderson, Dag T. (2000): »Destruktion/Konstruktion«, in: Opitz/Wizisla 2000, 1. Bd., 147–185.
 Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
 Augustinus (1987): *Bekenntnisse*, Frankfurt a. M.
 Baudelaire, Charles (1961): *Œuvres Complètes*, Paris.
 Blanchot, Maurice (1959): *Le livre à venir*, Paris.
 Bock, Wolfgang (2000): *Die gerettete Nacht*, Bielefeld.
 Bolle, Willi (1999): »Schrift der Städte. Berlin-São Paulo«, in: Garber/Rehm 1999, Bd. 3, 1321–1334.
 Brecht, Bertolt (1967): *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.
 Brecht, Bertolt (1973): *Arbeitsjournal*, hg. v. W. Hecht, Frankfurt a. M.
 Bulthaup, P. (Hg.) (1975): *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*, Frankfurt a. M.
 Chaves, Ernani (2003): *No limiar do moderno. Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*, Belém, Brasilien.
 Deleuze, Gilles (1979): *Proust et les signes*, Paris.
 Derrida, Jacques (2002): *Marx & Sons*, Paris.
 Dilthey, Wilhelm (1970): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M.
 Freud, Sigmund (1937): »Konstruktionen in der Analyse«, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* Nr. 23, 459–469.
 Freud, Sigmund (1975): *Studienausgabe in zehn Bänden*, Frankfurt a. M.
 Fürnkäs, Joseph (1988): *Surrealismus als Erkenntnis*, Stuttgart.
 Gagnebin, Jeanne Marie (1994): *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris (dt. *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*, Würzburg, 2001).
 Garber, Klaus (1999): »Vorwort«, in: ders./Rehm, Bd. 1, 15–28.
 Garber, Klaus/Ludger Rehm (Hg.) (1999): *global benjamin*, 3 Bde, München.
 Greffrath, Krista (1975): »Der historische Materialist als dialektischer Historiker«, in: Bulthaup 1975, 193–230.
 Greffrath, Krista (1981): *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff W. Benjamins*, München.
 Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.
 Hillach, Ansgar (2000): »Dialektisches Bild«, in: Opitz/Wizisla 2000, Bd. 1, 186–229.
 Konersmann, Ralf (1992): *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt a. M.
 Lindner, Burkhardt (1992): »Engel und Zwerg. Benjamins geschichtsphilosophische Ratselfiguren und die Herausforderung des Mythos«, in: Lorenz Jäger/Thomas Regehly (Hg.): *Was nie geschrieben wurde, lesen. Frankfurter Benjamin-Vorträge*, Bielefeld, 236–266.
 Löwy, Michael (2001): *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses »Sur le concept d'histoire«*, Paris.
 Marx, Karl (1973): *Das Kapital*, Bd. 23, Berlin.
 Mosès, Stéphane (1992): *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris.
 Nietzsche, Friedrich (1988): *Zweite unzeitgemäße Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, hg. v. G. Colli/M. Montinari, 1. Bd., München.

- Opitz, Michael/Erdmut Wizisla (Hg.) (2000): *Benjamins Begriffe*, 2 Bde, Frankfurt a. M.
- Pangritz, Andreas (2000): »Theologie«, in: Opitz/Wizisla 2000, 2. Bd., 774–825.
- Poulet, Georges (1982): *L'espace proustien*, Paris.
- Pressler, Günther (2000): »Profil der Fakten. Zur Benjamin-Rezeption in Brasilien«, in: Garber/Rehm 2000, 3. Bd., 1335–1352.
- Proust, Marcel (1971): *Contre Sainte Beuve*, Paris.
- Proust, Marcel (1987/1989): *A la recherche du temps perdu*, Bd. I, u. Bd. IV, Paris.
- Raulet, Gérard (1997): *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris.
- Ricoeur, Paul (1984): *Temps et Récit*, Bd. II *La configuration dans le récit de fiction*, Paris.
- Ricoeur, Paul (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris.
- Rochlitz, Rainer (2000): »Présentation« zu den drei Bänden v. Walter Benjamin, *Ceuvres*, Bd. 1, Paris, 7–50.
- Scholem, Gershom (1967): *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M.
- Scholem, Gershom (1972): »Walter Benjamin und sein Engel«, in: Siegfried Unseld (Hg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a. M., 87–138.
- Scholem, Gershom (1975): *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M.
- Scholem, Gershom (1976): »Die 36 verborgenen Gerechten in der jüdischen Tradition«, in: *Judaica*, Frankfurt a. M., 216–225.
- Schönlau, Christine (1999): »Text und Varianten. Editions-kritische Anmerkungen zu Walter Benjamins Über den Begriff der Geschichte«, in: Thomas Bleitner/Joachim Gerdes/Nicole Selmer (Hg.): *Praxisorientierte Literaturtheorie. Annäherungen an Texte der Moderne*. Bielefeld, 197–216.
- Schöttker, Detlev (2000): »Erinnern«, in: Opitz/Wizisla 2000, 1. Bd., 260–298.
- Szondi, Peter (1976): »Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin«, in: ders.: *Satz und Gegensatz: 6 Essays*, Frankfurt a. M., 79–97.
- Weber, Thomas (2000): »Erfahrung«, in: Opitz/Wizisla 2000, 1. Bd., 230–259.
- Wohlfarth, Irving (1978): »Der destruktive Charakter. Benjamin zwischen den Fronten«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt a. M., 65–99.
- Wohlfarth, Irving (1978): »On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflection«, in: *Glyph* 3, 148–212.
- Wohlfarth, Irving (1984): »Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler«, in: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hg.): *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*, München, 70–95.
- Wohlfarth, Irving (1986): »Immer radikal, niemals konsequent...« Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins«, in: Norbert Bolz (Hg.): *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, Würzburg, 116–137.
- Wohlfarth, Irving (1988): »Märchen für Dialektiker. Walter Benjamin und sein »bucklicht Männlein««, in: Klaus Doderer (Hg.): *Walter Benjamin und die Kinderliteratur*, Weinheim, 120–176.