

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur

Band 1
A – Cl

Im Auftrag
der Sächsischen Akademie
der Wissenschaften
zu Leipzig

herausgegeben
von Dan Diner

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die »Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur« ist Teil des Akademievorhabens »Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen« der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Das Vorhaben wird im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Freistaat Sachsen gefördert.



54/2011 / 35496 - 1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-476-02500-5 (Gesamtwerk)
ISBN 978-3-476-02501-2 (Band 1)

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2011 J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Einbandgestaltung: Melanie Frasch
Satz: Dörr + Schiller GmbH, Stuttgart
Druck und Bindung: Kösel, Krugzell,
www.koeselbuch.de

Printed in Germany
Juni 2011

Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar

[14. 86]. Aus Kojèves Sicht können die Juden, wenn sie in einem universellen und homogenen Staat assimiliert sind, wohl auf eine besonders interessante Geschichte zurückblicken; als Juden werden sie – und darin liegt der fortwährende Reiz seiner Position – darin nicht mehr erkennbar sein.

[1] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. H. F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg 1988. [2] A. Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, hg. v. I. Fetscher, Frankfurt a. M. 2005. [3] A. Kojève, *Überlebensformen*, hg. v. A. Hiepkö, Berlin 2007. [4] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 2008. [5] L. Strauss, *On Tyranny*, hg. v. V. Gourevitch/M. S. Roth, Chicago/London 2000. [6] R. Aron, *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen*, München 1985.

[7] D. Auffret, *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris 1990. [8] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. 5: 1935–1937, hg. v. C. Gödde/H. Lönitz, Frankfurt a. M. 1999. [9] H. de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat. Hegel – Kojève – Fukuyama*, Tübingen/Basel 2007. [10] V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933–1978*, Frankfurt a. M. 1981. [11] S. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, New York 1994. [12] M. Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris 2010. [13] M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974. [14] R. Jahanbegloo (Hg.), *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1993. [15] A. Jubara, *Vom Reich des Antichristen zum homogenen Weltstaat. Das »Ende der Geschichte« bei Vladimir Solov'ev und Alexandre Kojève*, in: A. Jubara/D. Benseker (Hg.), *Dialektik und Differenz*, Wiesbaden 2001, 149–162. [16] E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*, Ithaca 2005. [17] J.-L. Pinard-Legy, *Alexandre Kojève. Zur französischen Hegel-Rezeption*, in: *Deutsch-französisches Jahrbuch 1* (1981), 105–117. [18] R. Pippin, *Being Time, and Politics. The Strauss-Kojève Debate*, in: *History and Theory* 32 (1993) 2, 138–161. [19] S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New Haven/London 2003. [20] M. Roth, *A Problem of Recognition. Alexandre Kojève and the End of History*, in: *History and Theory* 24 (1985) 3, 293–306. [21] J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin 1987. [22] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M. 2004.

Philipp von Wussow, Leipzig

Angelus Novus

Titel einer der zahlreichen Engelsdarstellungen von Paul Klee, einer aquarellierten Ölfarbzeichnung aus dem Jahr 1920, die Walter Benjamin (1892–1940) im Juni 1921 erwarb. Bekannt geworden ist sie durch dessen Denkbild vom »Engel der Geschichte« in seinem letzten Text *Über den Begriff der Geschichte*, der eine erkenntnistheoretische Kritik am Fortschrittskonzept des Historismus und historischen Materialismus entwickelt. In dem dialektischen Bild vom »Engel der Geschichte« verdichten sich Benjamins

Reflexionen über das Verhältnis von Historie, Messianismus und Glück; zugleich ist es Fluchtpunkt seines spannungsreichen Dialogs mit Gershom Scholem (1897–1982) sowie seiner zwei Jahrzehnte währenden Beziehung zu Klees Bild.

1. Einführung
2. Engel der Geschichte
3. Benjamins Geschichtsbegriff
4. Dialektik im Stillstand
5. Benjamins messianische Theorie des Glücks

1. Einführung

Walter Benjamins Schriften werden heute zu den wichtigsten Beiträgen zur intellektuellen Geschichte des 20. Jahrhunderts gezählt. Die Attraktivität seines Denkens für die gegenwärtigen Kulturwissenschaften erklärt sich aus seiner Reserve gegenüber dem »Gebietscharakter« der Wissenschaften [1. Bd. 6, 218 f.]; es ist »Schwellenkunde« [1. Bd. 5.1, 147]; [8], insofern es sich an epistemischen Grenzen bewegt und daraus eine dialektische Betrachtungsweise gewinnt. Geschult durch die Erkenntnisweisen von Literatur und Kunst, entfalten seine Schriften ein Bilddenken, das hinter den Gegensatz von Begriff und Metapher zurückgeht (»dialektisches Bild«), indem es im einzelnen, konkreten Phänomen monadologisch das Ganze darstellt.

Benjamin, 1892 in Berlin geboren, wuchs im säkularisierten jüdischen Großbürgertum auf (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, 1932/1938*). Während des zweijährigen Besuchs einer Reformschule in Thüringen kam er mit der Jugendbewegung um Gustav Wyneken in Berührung, von der er sich während des Ersten Weltkriegs, als die Jugendbewegung eine nationalistische Ausrichtung nahm, distanzierte. Nach dem Abitur 1912 studierte er zunächst in Freiburg, Berlin und München, bevor er 1917 nach Bern ging, wo er sein Studium mit der Promotion abschloss (*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, 1920*). Aus den Berner Jahren datiert seine Freundschaft mit Gershom Scholem (7 Kabbala), der ihn zur Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition motivierte und ihm vieles davon vermittelte. Nachdem sein Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, eine Analyse der barocken Souveränitäts- und Geschichtskonzeption und eine Theorie von Melancholie und Allegorie, von der Frankfurter Universität als Habilitationsschrift abgelehnt worden war, arbeitete er als Kritiker für namhafte Zeitschriften der Weimarer Republik. Verstärkt wandte er sich nun zeitgenössischen Phänomenen zu und setzte sich mit radikalen politischen Bewegungen (*Kritik der Gewalt; Moskauer Tagebuch;*

Theorien des deutschen Faschismus), kulturellen Avantgarden (*Der Surrealismus*) und der Medienentwicklung (*Kleine Geschichte der Photographie*) auseinander. Seit 1933 im Exil lebend (vorwiegend in Paris), arbeitete er unter schwierigsten materiellen Bedingungen, teilweise im Auftrag des 7Instituts für Sozialforschung, an einer »Urgeschichte der Moderne«, in der Paris »die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts« darstellt (*Das Passagen-Werk*). In dieser Archäologie der Gegenwart überträgt er seine philologisch geschulte Aufmerksamkeit fürs Detail, für das scheinbar »Unbedeutende« [1. Bd. 3, 371], und die Praxis der Lektüre auf die ganze Kultur und betrachtet die Stadt als Ausdruck des Unbewussten des Kollektivs. Als er 1940 beim Versuch, in die Vereinigten Staaten zu emigrieren, an der französisch-spanischen Grenze festgehalten wurde, nahm er sich in Portbou das Leben.

2. Engel der Geschichte

Kurz vor seinem Tod hatte Benjamin in Marseille eine Fassung des Manuskripts *Über den Begriff der Geschichte* an Hannah Arendt übergeben, die es auf seinen Wunsch nach ihrer Ankunft in New York an Theodor W. Adorno weitergab. Adorno (7Dialektik der Aufklärung) bezeichnet den Text in seinem Brief an Max Horkheimer vom 12. Juni 1941, in dem er trotz einiger Vorbehalte den »großen Zug des Ganzen« hervorkehrt und die Nähe zu »unseren eigenen Intentionen« betont, erstmals als die »geschichtsphilosophischen Thesen« Walter Benjamins [3.144]. Diese Bezeichnung, die in der Einleitung zur Erstpublikation (*Walter Benjamin zum Gedächtnis*, 1942) wiederholt und in der um die marxistische Geschichtsauffassung kreisenden Rezeption in der Folge der Studentenbewegung kanonisiert wurde [7]; [5], hat Benjamins eigene Bezeichnung zeitweise nahezu verdrängt. Mit der Differenz des Titels ist eine folgenreiche Missdeutung des Textes und insbesondere der IX. These verbunden, in der Benjamin den Engel der Geschichte einführt: »Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusam-

menfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm« [1. Bd. 1.2, 697f.].

Insbesondere in der marxistischen Rezeption wurde das Textstück als geschichtsphilosophische Allegorie verstanden, durch die das Klee-Bild mit dem »Engel der Geschichte« gleichgesetzt und als bildliche Personifikation von Benjamins Geschichtstheorie interpretiert wurde. Diese Interpretation verkennt jedoch Benjamins Verfahren des dialektischen Bilds. Denn der Engel der Geschichte ist ein Denkbild, das erst aus dem Kontrast zwischen einem poetischen Zitat und einer Bildbeschreibung gewonnen wird. Die IX. These setzt nämlich mit einem Motto ein, das in den Interpretationen nahezu regelhaft vergessen wird, mit einer Strophe aus Scholems Gedicht *Gruß vom Angelus*, aus dem der Vers »ich kehrte gern zurück« von Benjamin durch Kursivierung hervorgehoben wird: »Mein Flügel ist zum Schwung bereit / ich kehrte gern zurück / denn blieb' ich auch lebendige Zeit / ich hätte wenig Glück. / Gerhard Scholem, *Gruß vom Angelus*« [1. Bd. 1.2, 697]. In diametralem Gegensatz zu diesen Versen steht die Gestalt des kleeschen Engels, denn dessen Haltung erscheint, im Konjunktiv (»als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen«), als Zurückweichen und Erstarrung im Schrecken. Erst nach diesem Gegensatz zwischen dem Rückkehrwunsch des lyrischen Ich, das als Stimme des Engels auftritt, und dem Bild des stummen, erstarrten Engels von Klees Bild wird der »Engel der Geschichte« eingeführt, unmissverständlich gekennzeichnet als Vorstellungsbild: »Der Engel der Geschichte muß so aussehen.«

Die folgende Beschreibung verortet diesen Engel topographisch in der Historie – »Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet« – und in Gegenstellung zu unserer Position: »Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe«. In dieser Konstellation unvereinbarer, ungleichzeitiger Haltungen ist der Blick des Engels buchstäblich als Kehrseite einer ereignisgeschichtlichen Konstruktion von Geschichte gekennzeichnet. Im Anschluss daran wird der Widerstreit zwischen den beiden zitierten Bildern wieder aufgenommen, indem dem Engel, der als Bild der Umkehr figuriert, der scholemsche Rückkehrwunsch zugeschrieben wird, nun allerdings modifiziert in einen Impuls zum Innehalten. An die Stelle eines subjektiven Begehrens ist der Wunsch zu Wiederherstellung und



Angelus Novus,
Zeichnung von
Paul Klee (1920)

Wiedererweckung getreten: »Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen« – eine Formulierung, die an die antike Figur der *apokatastasis* (Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten) ebenso wie an die jüdische Figur des *tikkun* (*Tikkun olam*) erinnert.

Einsetzend mit einem »Aber«, benennt die Schlusspassage des Abschnitts die Bedingungen, die das Innehalten verhindern. Durch die Hinzufügung weiterer Elemente werden die vorausgegangenen Figuren von Widerstreit, Gegenstellung und Umkehr in eine komplexe Konstellation überführt: Darin steht die Richtung des Sturms (vom Paradies in Richtung Zukunft) der Haltung des Engels (Antlitz zur Vergangenheit, Rücken zur Zukunft) entgegen, während die Bewegung des Sturms als unaufhaltbares Treiben charak-

terisiert und mit dem Fortschritt identifiziert ist. Auf diese Weise wird die beschriebene Konstellation als Schauplatz der Geschichte erkennbar, nicht der historischen Begebenheiten als solchen, sondern eines Begriffs von Geschichte verstanden als Ablauf und Fortschritt; diese bestimmen sich zugleich aus ihrer Abkunft vom und aus ihrem zunehmenden Abstand zum Paradies. Während sich dem Blick des Engels, als Abkömmling und Statthalter der Tradition, das Andere dieser Art Geschichte offenbart, dasjenige, was aus der Konstruktion der Geschichte als Fortschritt ausgeblendet bleibt, ist es ihm aufgrund seiner Position inmitten der Fortschrittsgeschichte und von ihr mit fortgetragen, dennoch unmöglich, die kultischen Handlungen zu vollziehen – »das Zerschlagene zusammenfügen« –, so dass die Trümmer zum Himmel

wachsen. Auf diese Weise reflektiert der Text sowohl dasjenige, was sich nur dem Blick der Tradition offenbart, als auch die Ohnmacht einer rückgewendeten Haltung, der nurmehr der Blick auf die Katastrophe bleibt.

3. Benjamins Geschichtsbegriff

Die Aufzeichnungen stammen vermutlich aus der Zeit nach Benjamins Internierung zwischen September und November 1939 im »Camp des travailleurs volontaires« in Nevers. Die Entstehung des Textes unter diesen Bedingungen, als die politische Situation (Antisemitismus, Expansionspolitik des nationalsozialistischen Deutschland, Kriegsbeginn) und eine existentielle persönliche Lage sich gegenseitig zur extremen Notsituation verschärften, hat dazu verleitet, die »Gefahr«, von der in Benjamins VI. These die Rede ist, im Sinne von Bedrohung zu deuten: »Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt.« Tatsächlich meint Gefahr hier aber etwas ganz anderes: »Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern.« Es geht Benjamin hierbei um die Gefahr des »Konformismus«, der die Überlieferung »zu überwältigen« droht [1. Bd. 1.2, 695], nicht um leibliche Bedrohung. Direkter Auslöser für seine Kritik des historischen Materialismus war der Schock über den Hitler-Stalin-Pakt (23. August 1939). Als zeitgeschichtliche Schicht überlagert diese Situation die sehr viel weiter reichende erkenntnistheoretische Perspektive des Textes.

In Benjamins Kritik an Historismus und historischem Materialismus und an deren Fortschrittskonzept der Geschichte geht es weniger um die Idee oder das Ziel des Fortschritts *in* der Geschichte als um eine erkenntnistheoretische Kritik am historistischen und materialistischen Begriff von Geschichte überhaupt: von Geschichte, dargestellt als Kontinuum und verstanden als Fortschritt der Ereignisse in der Dimension der Zeit. Benjamins Geschichtsbegriff leitet sich dagegen aus der unhintergehbaren doppelten Unterscheidung der Historie von der Schöpfung und von der Erlösung ab: So wie Geschichte mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnt, so geht die Erlösung mit dem Ende der Geschichte einher, womit das Leben in der Geschichte sich durch den Abstand von der Offenbarung definiert. Diese Konfiguration

bildet die Matrix seines Denkens: vom frühen Sprachaufsatz, in dem der biblische Topos von der Vertreibung aus dem Paradies genutzt wird, um die Zäsur zwischen mystischer und semiotischer Sprachauffassung als »Sündenfall des Sprachgeistes« zu beschreiben (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [1. Bd. 2.1, 153]), bis zum letzten Text, in dem der Fortschritt im Bild des Sturms gefasst wird, der den Engel der Geschichte rücklings in die Zukunft treibt.

So wie der Geschichtsbegriff werden auch andere zentrale abendländische Konzepte im Hinblick auf ihre religionsgeschichtlichen Ursprünge und ihren Abstand zur biblischen Bedeutung reflektiert. Dabei ist die Differenz zwischen religiösen und profanen Begriffen – Gerechtigkeit und Recht, Erlösung und Lösung, Klage und Anklage, Versöhnung und Ausöhnung, Geschöpf und Gébilde – die Grundlage, um das Fortwirken des Mythos in der Moderne und das Schicksal von Tradition, Gesetz und Schrift in der profanen Welt zu untersuchen. Indem Benjamin dabei jede historische Rolle des Messianismus zurückweist, kann er die Erlösung als Idee würdigen, an der sich das Streben nach Glück ausrichtet, das doch mit der Hoffnung auf Erlösung weder zu verwechseln noch zu vereinbaren ist (*Theologisch-politisches Fragment* [1. Bd. 2.1, 203]). Die Arbeit an dieser Differenz bildet zugleich den Parameter für seine Kritik an der Vermischung von Geschichte und Schöpfung, von historischem und kreatürlichem Leben (*Karl Kraus* [1. Bd. 2.1, 339–341]), ebenso wie an der Verwechslung von Geschichte und Erlösung, die sich in der Illusion der Geschichtsschreibung ausdrückt, dass sich aus einer Position inmitten der Geschichte die Historie als Ganzes überblicken ließe. Der entscheidende Satz der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* hierzu lautet: »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu« [1. Bd. 1.2, 694]. Voll auf zu fallen bedeutet, dass sie »in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« ist, weil einzig vom imaginierten Ort der vollendeten Historie ein Blick zurück auf deren Ganzes denkbar ist. Aus dem Kontrast zu dieser messianischen Geschichte gewinnt Benjamin die Einsicht in den »historische[n] Index« jeder Position zur Geschichte, in die historische Bedingtheit einer je spezifischen »Erkennbarkeit«; er folgert daraus, dass die Beziehung zwischen Gewesenem und Jetzt »nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur« sei, wobei Bild nicht Abbild meint, sondern »dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt« (*Das Passagen-Werk*, [1. Bd. 5.1, 577f.]). Diese Idee ist in dem Begriff einer »Dialektik im Stillstand« zusammengefasst.

4. Dialektik im Stillstand

In einer Eintragung aus dem Konvolut der Notizen zum Text *Über den Begriff der Geschichte* wird diese Problemstellung auf die kurze Formel einer »grundlegende[n] Aporie« gebracht: »Die Tradition als das Diskontinuum des Gewesenen zur Historie als dem Kontinuum der Ereignisse«; die Überschrift lautet: »Die Dialektik im Stillstand« [1. Bd. 1.3, 1236]. Dies weist die Arbeit am Geschichtsbegriff als Seitenstück zum Passagen-Projekt aus, das Benjamin bereits nach Abschluss seines Trauerspielbuchs in Berlin begonnen, hauptsächlich aber im Pariser Exil (seit März 1933) durch Studien in der Bibliothèque nationale weiterverfolgt hatte. Aus ihm ist das Motiv der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit der Theorie des Fortschritts erwachsen [1. Bd. 5.1, 570–611]. »Dialektik im Stillstand« bezeichnet Benjamins Alternative zur Konstruktion der Geschichte als Kontinuum – eine Erkenntnis- und Darstellungsweise, die die Bewegung innerhalb der untersuchten Phänomene im Interesse der Erkenntnis gleichsam stillstellt: als Bild. Im Bild tritt das Gewesene »blitzhaft« mit dem Jetzt zusammen. »Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf sondern Bild, sprunghaft« [1. Bd. 5.1, 576f.]. Den Zusatz, dass der Ort, an dem man echte dialektische Bilder antrifft, »die Sprache« sei [1. Bd. 5.1, 577], löst Benjamin mit dem Bild vom Engel der Geschichte selbst ein. Gegenüber der bloßen Formel von der Aporie von Tradition und Historie gelingt es diesem Denkbild, die Komplexität der Problemstellung in der sprachlichen Form zurückzugewinnen. Es handelt sich dabei weder um eine Metapher, die um der Anschaulichkeit willen einen Gedanken in ein Bild überträgt, das einem fassbareren Feld entlehnt ist, noch um eine Allegorie zur Versinnbildlichung oder Veranschaulichung eines auch anders formulierbaren Gedankens. Denn der Text handelt von nichts anderem, als wovon er spricht. Es geht darin um die Stellung der theologischen Tradition, der die Figur des Engels entstammt, zur und in der Geschichte; es geht um Katastrophen, deren Wahrnehmung aus dem Blick der Fortschrittsgeschichte herausfällt. In einer Notiz zum Text *Über den Begriff der Geschichte* skizziert Benjamin die Fragestellung wie folgt: »Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« [1. Bd. 1.3, 1235]. Der Engel der

Geschichte nimmt diese nicht atheologische Position des Eingedenkens inmitten einer enttheologisierten Historie ein. Damit wird von Benjamin der Blick der jüdischen Tradition als Gegenperspektive zur Affirmation von Säkularisierung und Moderne ausgebildet.

Auf diese Weise findet er eine Lösung für eine Problemstellung, die er bereits um 1920 in dem *Theologisch-politischen Fragment* als »eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie« formuliert hatte. Dort geht es um die Beziehung des Historischen, der »Ordnung des Profanen«, zum »Messianischen«, eine Frage, deren Problem Benjamin zufolge »in einem Bilde sich darlegen läßt«. Es ist das Bild einer gegenstrebigem Fügung: »Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches« [1. Bd. 2.1, 203f.].

Im Anschluss an die dialektische Konzeption von Todes- und Lebenstrieb in Sigmund Freuds *Jenseits des Lustprinzips* (1920), wo der Todestrieb als Angleichung des Organischen an das Anorganische beschrieben und der Lebenstrieb als Gegenenergie hierzu betrachtet wird, entwirft Benjamin eine Theorie des Glücks, in der er sich auf den Messianismus bezieht. Darin definiert er den »Rhythmus der messianischen Natur« als Glück: »Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt« [1. Bd. 2.1, 204]. Ähnlich geht er in *Franz Kafka* (1934) mit dem Begriff der »Entstellung« [1. Bd. 2.2, 431] um und fasst ihn in einer Einführung von Psychoanalyse und Messianismus als Form des Vergessens. Dort kolportiert er im Anschluss an eine Passage zum »entstellten Leben«, was ein »großer Rabbi« vom Messias gesagt habe: dass, wenn der Messias komme, er »nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde« [1. Bd. 2.2, 432]. Kafkas Figuren des entstellten Lebens – Odradek, Gregor Samsa und, als das »Urbild der Entstellung« [1. Bd. 2.2, 431], das bucklicht Männlein –, so gibt Benjamin zu erkennen, haben an der Möglichkeit der Erlösung teil; zugleich beschreiben die Entstellungen, die laut Benjamin nicht nur »solche unseres Raums«, sondern »gewiß auch solche unserer Zeit« sind [1. Bd. 2.2, 433], den Abstand des Lebens zur Erlösung [12. 75–79].

5. Benjamins messianische Theorie des Glücks

Das Motiv einer messianischen Theorie des Glücks verbindet das *Theologisch-politische Fragment* mit Benjamins Reflexionen über Klees *Angelus Novus*, der ihn zwanzig Jahre begleitet hat. Diese Faszinationsgeschichte ist paradigmatisch für die Bedeutung der bildenden Kunst für seine Epistemologie [13. 265–296]: So kurz die meisten Kunstzitate in seinen Texten sind, so sind sie für Benjamin doch wie jene Erkenntnis, von der er sagt, dass es sie »in den Gebieten, mit denen wir es zu tun haben, [...] nur blitzhaft« gibt, während der Text »der langnachrollende Donner« ist. Bereits im Oktober 1917 bezeichnet Benjamin Klee als den »einzige[n] Maler unter den neuen«, der ihn berühre [2. Bd. 1, 394], und motiviert daraus das Vorhaben, sich mit den »Grundlagen der Malerei« zu beschäftigen, um von »dieser Ergriffenheit zur Theorie fortzuschreiten« [1. Bd. 5.1, 570]. 1920, als seine Frau Dora ihm zum Geburtstag Klees *Vorführung des Wunders* schenkt, heißt es über Klee: »Ich liebe ihn sehr und dieses ist das schönste von allen Bildern die ich von ihm sah« [2. Bd. 2, 93]. Der Erwerb des *Angelus Novus* ein Jahr später veranlasst ihn in einem Brief an Scholem, in dessen Münchener Wohnung er das Blatt zunächst zurücklassen muss, zu spielerischen Assoziationen über Kabbala, Angelologie und Dämonologie, in deren Zusammenhang er den »A. N.« als »den Neu-erschaffenen Kabbalabeschützer« titulierte [2. Bd. 2, 160]. Und ein Jahrzehnt später, als er anlässlich des Bezugs einer eigenen Wohnung deren »Bildausstattung« Scholem gegenüber kommentiert und sich »mit Schrecken Rechenschaft« gibt, »daß in meiner Kommunistenzelle [...] nur Heiligenbilder hängen!«, nimmt er den *Angelus Novus* als »einzige[n] Botschafter der Kabbala« davon aus [2. Bd. 4, 62].

Nach Scholems Übersiedlung nach Jerusalem 1923 stellt das Bild von Klee über die vielen Jahre der fast ausschließlich brieflichen Kommunikation eine Verbindung zwischen den Freunden her, in der sich persönliche und theoretische Aspekte mischen; zugleich treten in ihren verschiedenen Lesarten des Bilds unüberbrückbare Differenzen zutage. Sie betreffen das Glück. Das Gedicht, das Benjamin später zitiert und, in die jüdische Figur des *tikkun* rückübersetzt, im dialektischen Bild vom Engel der Geschichte aufhebt, hat Scholem ihm kurz nach dem Erwerb als *Gruß vom Angelus zum 15. Juli 1921* geschickt [2. Bd. 2, 174 f.]. Benjamin antwortet mit einer subtilen, in einen Dank gehüllten Reserve: »Ich weiß garnicht ob ich Dir ein Wort über den »Gruß von ihm« sagte. Die Engelsprache hat bei all ihrer wunderbaren Schönheit den

Nachteil, daß man ihr nicht erwidern kann. Und es bleibt mir nichts, als statt des Angelus Dich zu bitten, meinen Dank zu nehmen« [2. Bd. 2, 173]. Damit weist er den Gestus der distanzlosen Identifikation mit einer überirdischen Figur zurück. Für ihn, der stets darauf bedacht war, den Abstand der Historie zur Welt der Offenbarung zu beachten, stellt sie gerade das Andere des Menschen dar, den Nicht- oder Unmenschen, wie er es am Ende des Essays *Karl Kraus* (1931) explizit formuliert: »Als ein Geschöpf aus Kind und Menschenfresser steht sein [des Dämons] Bezwinger vor ihm: kein neuer Mensch; ein Unmensch; ein neuer Engel« [1. Bd. 2.1, 367]. Ebenso müssen ihn Scholems Verse »Denn blieb' ich auch lebendige Zeit / ich hätte wenig Glück« irritiert haben, weil darin die »lebendige Zeit« in einem engelischen Verkündigungston als glücklos deklariert wird. Im *Theologisch-politischen Fragment* antwortet Benjamin darauf mit dem Entwurf einer messianischen Theorie des Glücks.

Auch in den stark verschlüsselten autobiographischen Reflexionen *Agésilas Santander*, deren zwei Fassungen im August 1933 auf Ibiza entstanden sind, in einer Situation von Verlassenheit, existentieller Not und einer glücklosen Liebesgeschichte, tragen die Züge des »Neuen Engels« »nichts Menschenähnliches«. Wie schon in der Schlusspassage des Kraus-



Walter Benjamin (1892–1940)

Essays bringt Benjamin die Figur des Engels auch hier mit einer jüdischen Legende in Verbindung: »Die Kabbala erzählt, daß Gott in jedem Nu eine Unzahl neuer Engel schafft, die jeder nur bestimmt sind, ehe sie ins Nichts zergehen, einen Augenblick das Lob von Gott vor seinem Thron zu singen.« Die anschließende Reflexion kommentiert die Dauer, während derer der Neue Engel als Bild an der Wand seines Zimmers hängt, als ungebührliche Unterbrechung des Legendengeschehens: »Nur fürchte ich, daß ich ihn ungebührlich lange seiner Hymne entzogen habe«. Indem der Auftritt des Engels als Kunstwerk in der irdischen Welt als Unterbrechung und Aufschub des Lobgesangs gedeutet wird, tritt die Kunst in ein ähnliches Verhältnis zur Offenbarung wie das Leben – als Streben nach Glück – zur Erlösung.

Eine persönliche Wendung des Textes deutet die unerreichbare Geliebte als »weibliche Gestalt«, die der Angelus seiner »männlichen im Bilde auf dem längsten, verhängnisvollsten Umweg« nachgeschickt habe, um damit seine Geduld auf die Probe zu stellen. Im Unterschied zu Scholems Aneignung der angelischen Stimme betrachtet Benjamin die Figur des Engels als Gegenüber und reflektiert, auf welche Weise sie ihn trifft: »nämlich wartend« [1. Bd. 6, 522]; schon im Surrealismus-Essay hatte er das Warten als Haltung einer »profane[n] Erleuchtung« gedeutet [1. Bd. 2.1, 297]. Die Aufzeichnungen *Agesilaus Santander* lesen sich als eine Art kabbalistischer Metamorphose der Gestalt eines Schutzengels, die wiederum in Überlegungen zum Glück mündet, in diesem Fall mit einem subjektiven Gestus. Das Glück erscheint nun als Widerstreit zwischen dem Neuen, noch Ungelebten und dem Nocheinmal, dem Gelebten: »So wie ich, kaum daß ich zum ersten Male dich gesehen hatte, mit dir dahin zurückfuhr, woher ich kam« [1. Bd. 6, 523]. Wenn Benjamin das Motiv des Glücks dann im II. Abschnitt seiner Aufzeichnungen zum *Begriff der Geschichte* wieder aufnimmt, bringt er es explizit mit der Erlösung in Verbindung: »Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit« [1. Bd. 1.2, 693].

Sozialforschung (Hg.), Walter Benjamin zum Gedächtnis, Los Angeles 1942. [7] H.-D. Kittsteiner, Die »geschichtsphilosophischen Thesen«, in: *Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion*, Oktober/Dezember 1967, 243–251. [8] W. Menninghaus, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt a.M. 1986. [9] S. Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a.M. 1994. [10] G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a.M. 1983. [11] J. Taubes, *Walter Benjamin – ein moderner Marconit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in: N. W. Bolz/R. Faber (Hg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, Würzburg 1986, 138–147. [12] S. Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a.M. 1997. [13] S. Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a.M. 2008.

Sigrid Weigel, Berlin

[1] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, 7 Bde., Frankfurt a.M. 1977–1989.

[2] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hg. v. C. Gödde/H. Lonitz, 6 Bde., Frankfurt a.M. 1995–2000.

[3] T. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel*, Bd. 2: 1938–1944, hg. v. C. Gödde/H. Lonitz, Frankfurt a.M. 2004.

[4] H. Arendt, *Walter Benjamin, Bertolt Brecht. Zwei Essays*, München 1971. [5] P. Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a.M. 1975. [6] Institut für