

Sebastian Jähn

Gewinnen soll, wenn es nach mir geht, die Türkenpuppe, die bei den Philosophen Materialismus heißt

Zum Verhältnis von Marxismus und Theologie im Spätwerk Walter Benjamins

1. Einleitende Bemerkungen

Die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* sind von Benjamin um 1940 verfasst worden; veröffentlichen wollte er sie allerdings nicht, denn er fürchtete, dass sie missverstanden werden könnten, wie aus einem Brief an Gretel Adorno hervorgeht: »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.«¹ Bekanntlich wurden sie dennoch veröffentlicht und Benjamins Befürchtung bewahrheitete sich. Es gibt in seinem Werk wohl kaum eine andere Schrift, über die so viel geschrieben und die zugleich so sehr missverstanden wurde – ihre Rezeptionsgeschichte wäre ein Thema für sich. Wenig Anklang fanden die *Thesen über den Begriff der Geschichte* bei jenen, die eigentlich fachliches Interesse daran zeigen könnten: HistorikerInnen haben die Rezeption größtenteils verschlafen; Ausnahmen wie Lutz Niethammer oder H. D. Kittsteiner bestätigen die Regel. Sieht man sich die ansonsten ungebrochene Rezeptionsgeschichte Benjamins an, die von der Philosophie bis hin zu Medien- und Kulturwissenschaften reicht, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich recht häufig um eine entschärfende Aneignung im Sinne einer Inventarisierung und Kanonisierung handelt.² Benjamins Werk scheint jenem »Konformismus« anheim gefallen zu sein, von dem in den geschichtsphilosophischen Thesen die Rede war. Wurde Benjamin im Zuge der Studentenbewegung gerade hinsichtlich seines politisch-revolutionären Gehalts rezipiert, so ge-

1 Benjamin 1972ff., S. 1227.

2 Als Beispiel kann die Publikation *Trajekte* (Nr. 13/2006) des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung dienen. Im von Sigrid Weigel verfassten Editorial heißt es, dass den marxistischen Einsichten Benjamins nach 1968 Aufmerksamkeit gewidmet wurde, diese Art der Rezeption allerdings einer vermeintlich differenzierteren und aspektreicheren gewichen sei, die sich auf die Rolle Benjamins als Germanist, Philologe, Medientheoretiker usw. konzentriert. Wie man schon an Titeln einzelner Arbeiten (»Das ›Dynamit der Zehntelsekunde‹. Walter Benjamins Medientheorie als eine Theorie des Blicks«, »Now – Das Jetzt der Erkennbarkeit. Orte Walter Benjamins in Kultur, Kunst und Wissenschaft« usw.) erahnen kann, wird der kritische Impetus Benjamins ausgespart.

riet dieser Aspekt seit den 1970er Jahren zunehmend in den Hintergrund.³ Dies liegt nicht zuletzt daran, dass auch von Seiten seiner Freunde und Unterstützer, allen voran Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, d.h. die zunehmende politische Radikalisierung seiner späten Schriften als bedauerliche Abkehr von seinem »eigentlichen« – d.h. je nach Perspektive entweder metaphysisch-theologischem oder philosophischen – Denken interpretiert und daher als Grund für das vermeintliche Scheitern seiner Philosophie verantwortlich gemacht wurde.⁴ Der folgende Beitrag schließt sich dieser Einschätzung nicht an und versucht stattdessen aufzuzeigen, dass das Spätwerk Benjamins ohne den Bezug auf den Marxismus unverstänlich bleibt und seine produktive Spannung gerade daraus bezieht. Im Fokus stehen vor allem die Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, die explizit eine eigenständige historisch-materialistische Geschichtstheorie darstellen.⁵

Wie kam es dazu, dass eine so kleine Arbeit derart viel Unruhe stiften konnte? Zum einen sind es eben nur Thesen und keine Abhandlung, die etwa *ein* Problem entfaltet, vielmehr sind sie einer Suchbewegung ähnlich und, wie Lutz Niethammer zurecht anmerkt, »insofern historisch aus dem Augenblick der [faschistischen; Anm. S.J.] Gefahr heraus [...] zu interpretieren«, in dem sie entstanden sind.⁶ Für Benjamin lief die politische Entwicklung der 1930er entweder auf den Fortschritt der Menschheit durch eine soziale Revolution oder die Verwandlung der Welt in ein Blutmeer durch die destruktiven Potentiale der Kriegstechnik hinaus.⁷ Erst nach der Revolution, schrieb schon Marx, werde »der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.«⁸ Die Umstände für den Sozialismus lagen bekanntlich schlecht und für die naive Frage, warum so etwas wie der Faschismus überhaupt noch möglich sein könne, hatte Benjamin nur Spott übrig. Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten etablierte sich ein System, das den Ausnahmezustand in Permanenz zementierte und das zugleich eine bis zu diesem Zeitpunkt unge-

3 Vgl. Lindner 2011, S. 24 ff.

4 Hannah Arendt kommentierte diesen erstaunlichen Sachverhalt folgendermaßen: »Sie waren der Meinung, daß Benjamin auf eine ihnen unbegreifliche Weise aufgehört hatte, tief zu denken; denn hierauf laufen die natürlich sehr viel komplizierter formulierten Vorwürfe eigentlich hinaus. Dies Abgleiten war nach Scholem dem Marxismus, nach Adorno dem Vulgärmarxismus geschuldet; veranlaßt aber war es, und auch hierin waren die beiden sich auf eine bedrückende Weise einig, von dem schlechten Einfluß, den die Freundschaft mit Brecht auf ihn habe.« Arendt 1971, S. 15 f.

5 Die Auseinandersetzung mit Marx im *Passagen-Werk* hingegen betrifft das Feld einer marxistischen Kulturtheorie, worauf hier aber nicht eingegangen wird. Siehe dazu: Buck-Morss 1993, S. 143-161; Kittsteiner 1998, S. 165 ff.; S. 171-176.

6 Niethammer 1989, S. 117. Dies trifft durchaus Benjamins eigene Einschätzung: »Der Krieg und die Konstellation, die ihn mit sich brachte, hat mich dazu geführt, einige Gedanken niederzulegen, von denen ich sagen kann, daß ich sie an die 20 Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mit selber gehalten habe [...].« Benjamin 1972ff., S. 1226.

7 Benjamin 1928, S. 122.

8 Marx 1853, S. 226.

ahnte Verschärfung kapitalistischer Herrschaft war. Benjamin fürchtete den Untergang der Menschen im faschistischen »Blutnebel«. ⁹ »Dahingegen wird die Erwartung, daß es nicht mehr so weitergehen könne, eines Tages sich darüber belehrt finden, daß es für das Leiden des einzelnen wie der Gemeinschaften nur eine Grenze, über die hinaus es nicht mehr weiter geht, gibt: die Vernichtung.« ¹⁰ Deutlich lässt sich an Benjamins Reflexionen die Angst ablesen, mit der darin formulierten Kritik bereits zu spät gekommen zu sein. Sie sind Ausdruck eines Pessimismus, der trotz allem die Perspektive auf eine durch menschliche, kollektive Praxis hervorgebrachte menschenwürdige Gesellschaft nicht aufgeben wollte. ¹¹ Angesichts der Situation in Deutschland blickten viele linke Intellektuelle, darunter auch Benjamin, der sich selbst »weitgehende Illusionslosigkeit und ein grundsätzliches Mißtrauen in den Weltlauf« ¹² attestierte, hoffnungsvoll nach Osten. Dort stand die Sowjetunion zwar offiziell für das Proletariat ein, doch Benjamin war ein skeptischer Beobachter der russischen Verhältnisse, nicht zuletzt nach seiner Reise nach Moskau. Mit dem Hitler-Stalin-Pakt wurde er jedweder Illusion beraubt, dass man mit der Sowjetunion in irgendeiner Form rechnen könne; die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* sind auch als Reaktion darauf zu verstehen. ¹³ Die Krise politischer Perspektiven, die sich aus dieser Situation – der Expansion des Faschismus und Benjamins Flucht aus Deutschland einerseits und dem Hitler-Stalin-Pakt andererseits – ergab, bildet den Hintergrund seiner Reflexionen: Die »Notwendigkeit einer Theorie der Geschichte, von der aus der Faschismus gesichtet werden kann.« ¹⁴

2. Theologischer Zwerg und materialistische Puppe

Aus heutiger Sicht wirkt die oftmals aufgeworfene Frage, ob die geschichtsphilosophischen Thesen nun theologisch *oder* marxistisch seien, nicht zuletzt deswegen erstaunlich, weil bereits die erste Reflexion beides in einem Bild vereint. Benjamin selbst sah in den Thesen den »Prozeß einer vollkommenen Umwälzung [...], den eine aus der weit zurückliegenden Zeit meines unmittelbar metaphysischen, ja theologischen Denkens stammende Gedanken- und Bildermaße durchmachen mußte, um mit ihrer ganzen Kraft meine gegenwärtige Verfassung zu nähern.« ¹⁵ In der ers-

9 Adorno/Scholem 1978, S. 698.

10 Benjamin 1928, S. 95.

11 An anderer Stelle schrieb er dazu: »Noch ist Wahrheit, die als ein reinigendes Feuer diesen Staat und seine Ordnung einmal verzehren soll, erst ein schwacher Funke.« Benjamin 1966, S. 48, Benjamin 1938b, S. 861.

12 Adorno/Scholem 1978, S. 587.

13 Vgl. dazu: Ryklin 2009, S. 149-156; Scholem 1972, S. 129.

14 Benjamin 1972ff., S. 1244.

15 Adorno/Scholem 1978, S. 659.

ten These wird das Verhältnis von Theologie und Historischem Materialismus in einem Bild dargestellt:

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, dass er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man »historischen Materialismus« nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.¹⁶

Zunächst fällt die paradoxe Rolle der Theologie ins Auge: Sie soll als »buckliger Zwerg« im Verborgenen bleiben und zugleich die Fäden in der Hand halten – dies allerdings nur vermittelt über die Puppe, die ihrerseits den »historischen Materialismus« darstellt und den Zwerg »in ihren Dienst nimmt«. Es wäre ein Fehler, wollte man dieses Paradox auflösen, anstatt anzuerkennen, dass Theologie und Historischer Materialismus – jedenfalls in dem Bild das Benjamin benutzt – einander wechselseitig bedürfen. Susan Buck-Morss bemerkte dazu: »Ohne Theologie [...] gleitet der Marxismus in den Positivismus ab; ohne den Marxismus [...] versinkt die Theologie in Magie.«¹⁷ Dass Historischer Materialismus und Theologie mit dem Bild des Schachautomaten dargestellt werden, ist daher keineswegs als bloßes Stilmittel zu begreifen, sondern als Hinweis auf ihre defizitäre, erstarrte Form zu verstehen – nicht umsonst ist der Historische Materialismus in Anführungszeichen gesetzt und die Theologie als klein und bucklig beschrieben.¹⁸ Daher sind Interpretationen, die das Bild als eindeutiges, statt als sperriges und widersprüchliches Gleichnis verstehen wollen,¹⁹ wenig zielführend. Vielmehr sollte zum einen anerkannt werden, dass

16 *Benjamin* 1940b, S. 693..

17 *Buck-Morss* 1993, S. 304.

18 Vgl. dazu Krista Greffraths korrekte Bestimmung dieses Sachverhalts: Der historische Materialismus steht in Anführungszeichen: Man »nennt« die Puppe »Historischen Materialismus«. Sie ist es nicht, zumindest ist sie nicht die Theorie des historischen Materialismus, der in den Thesen ohne Anführungszeichen genannt wird.« *Greffrath* 1975, S. 206.

19 Dies ist etwa bei Gerhard Kaiser der Fall, dessen Aufsatz über die geschichtsphilosophischen Thesen exemplarisch dafür einsteht, wie weit Benjamins Intention und seine Rezeption auseinander liegen können. Für Kaiser ist bereits mit der ersten These das Verhältnis von Theologie und Materialismus eindeutig geklärt: »Diese Theologie, die als Ingenium den Apparat des historischen Materialismus in Bewegung setzt, der historische Materialismus, von dem in den folgenden Thesen die Rede ist – der wirkliche und wahre, der vom historischen Materialisten repräsentiert wird.« (*Kaiser* 1975, S. 44 f.) Ausgehend von dieser vorschnellen Deutung nimmt es auch kaum Wunder, dass Kaiser Benjamin als metaphysisch-theologischen Denker und »entschieden unmarxistisch« (ebd., S. 48) interpretiert, um zu guter Letzt auch noch das »Judentum Benjamins als Bollwerk gegen Säkularisation« (ebd., S. 73) in Stellung bringen.

es sich bei Benjamin um einen eigenwilligen Interpreten des Marxismus handelt, ohne ihm dabei sein Selbstverständnis als Marxisten abzusprechen. Zum anderen lässt sich die Funktion der Theologie ausgehend von der ersten These so verstehen, dass Benjamin ihr diejenige eines Korrektivs des Historischen Materialismus zudachte, um diesem wieder zu einer Form zu verhelfen, in der er es »mit jedem aufnehmen« kann.²⁰ Christoph Hering hat die Intention Benjamins in aller Deutlichkeit benannt: »Es geht Benjamin – auf theoretischer wie praktischer Ebene – um die Rekonstruktion der Revolution. Einer Revolution jedoch, in der die verborgene materialistische Weisheit der messianischen Theologie tiefe Spuren hinterlassen hat.«²¹

3. Kritik des Arbeiterbewegungsmarxismus

Will man Benjamins Gedankengänge angemessen rekonstruieren, muss auf die gemeinsame Frage hingewiesen werden, die er allen sonstigen Unterschieden zum Trotz mit anderen unorthodoxen Marxisten wie Ernst Bloch oder Vertretern der Frankfurter Schule nach dem Ende des Ersten Weltkriegs teilte. Die Frage ist die nach den Gründen für das Scheitern der Revolution in Deutschland. Warum also handelte die Arbeiterklasse im frühen 20. Jahrhundert gerade nicht ihrem (objektiven) Klasseninteresse gemäß und drängte auf die Abschaffung des Kapitalismus? Warum ließ sie sich im Ersten Weltkrieg förmlich verheizen und stellte sich dem Faschismus nicht nur kaum entgegen, sondern zeigte sich vielmehr anfällig dafür? Benjamins Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie setzte an deren Geschichts- und Technikbegriff an, wobei im Folgenden nur ersterer diskutiert werden wird. Seine Kritik zielte auf die Fortschrittsgläubigkeit und Siegesgewissheit der Arbeiterbewegung ab. Vertreter der Marx-Orthodoxie, etwa August Bebel und Karl Kautsky, gingen davon aus, dass der Sozialismus aus einem gleichsam notwendigen ›Naturprozess‹ hervorgehen müsse. Dementsprechend argumentierte Kautsky: »Unsere Aufgabe ist es nicht, die Revolution zu organisieren, sondern uns für die Revolution zu organisieren; nicht die Revolution zu machen, sondern sie zu benutzen.«²² Und F. W. Tarnow, ebenfalls Sozialdemokrat, sprach in einer Rede 1931 vom Sozialismus, der wie ein Arzt und wartender Erbe am Krankenbett des Kapitalismus sitze.²³

20 So heißt es in den Vorarbeiten zu den geschichtsphilosophischen Thesen: »Gewinnen soll, wenn es nach mir geht, die Türkenpuppe, die bei den Philosophen Materialismus heißt.« *Benjamin* 1940a, S. 1247.

21 *Hering* 1983, S. 12.

22 Karl Kautsky: Das Erfurter Programm. In seinem grundsätzlichen Teil erläutert, Stuttgart 1912, S. 20, zit. nach: *Steinberg* 1969, S. 61.

23 Vgl. *Greffrath* 1975, S. 201. Weiteres Material dazu findet sich bei *Mensching* 1975, S. 179-182 und *Steinberg* 1969, S. 60-75.

Bereits seit den 1850ern lässt sich ein zunehmender Einfluss naturwissenschaftlichen, in diesem Falle darwinistischen Denkens auf die marxistische Theorie ausmachen.²⁴ Darwin und Marx wurden als die zwei großen Revolutionäre der Wissenschaft gefeiert, die allgemeine Entwicklungsgesetze von Natur und Gesellschaft entdeckt hätten. Es sei der Vollständigkeit halber erwähnt, dass das, was offiziell als ›Marxismus‹ rezipiert wurde, sein theoretisches Fundament nicht in Marx' Schriften, sondern in Engels *Anti-Dühring* von 1877/78 hatte,²⁵ worin eine so fragwürdige wie folgenreiche Geschichtsdiagnostik entwickelt wurde, die in dem Ausspruch gipfelte: »Natur ist die Probe auf die Dialektik.«²⁶ Die praktischen Konsequenzen dieser theoretischen Annahmen sind bekannt. Der optimistische Irrglaube der Arbeiterklasse, dass sie mit dem Strom schwimme, erwies sich bekanntlich als fatal; die politische Strategie des Arbeiterbewegungsmarxismus war »ungefährlich für dessen Unterdrücker.«²⁷ Trocken resümiert Benjamin diese abwartende und zuversichtliche Haltung: »War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte.«²⁸ Fragwürdiger Optimismus und politische Handlungsunfähigkeit sind nur zwei Seiten derselben Medaille. Schon Marx erkannte bei den Revolutionären des 19. Jahrhunderts, dass politische Handlungsunfähigkeit auch als Stärke ausgelegt werden kann. Deren Schwäche habe sich »wie immer in den Wunderglauben gerettet, glaubte den Feind schon überwunden, wenn sie sich in der Phantasie weghexte, und verlor alles Verständnis der Gegenwart über der tatenlosen Verhimmelung der Zukunft, die ihr bevorstehe, und der Taten, die sie in petto habe, aber nur noch nicht an den Mann bringen wolle.«²⁹ Es ist wichtig zu verstehen, dass es Benjamin weniger darum ging, die theoretischen Mängel des Arbeiterbewegungsmarxismus hervorzuheben, als deren praktische Konsequenzen; dass dem Bewusstsein der Gefahr zum Trotz die Hoffnung auf Veränderung noch nicht aufgeben wollte und zugleich von der Befürchtung getrieben wurde, dass es dafür bereits zu spät sei – nicht zuletzt deswegen, weil der Kapitalismus zwar zum Untergang verdammt sei, es aber darauf ankomme, ob er an sich selbst oder dem Proletariat zugrunde gehe.³⁰ Aus diesem Grund beziehen sich die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* auch weder auf Abstraktionen wie ›die Menschheit‹ oder ›die Historiker‹, sondern entschieden auf das Subjekt der Geschichte: die kämpfende unterdrückte Klasse,

24 Siehe dazu: *Steinberg* 1969, S. 45-60.

25 Siehe dazu: *Ebd.*, S. 25-44.

26 *Engels* 1878, S. 22.

27 *Benjamin* 1937, S. 473.

28 *Benjamin* 1972ff., S. 1231.

29 *Marx* 1852, S. 119.

30 *Benjamin* 1928, S. 122.

welche den kritischen Augenblick der Revolution nur um den Preis einer Katastrophe verpassen könne.³¹

4. Benjamins Wende der Geschichtsbetrachtung

Benjamin ging es Lutz Niethammer zufolge »um die Belebung einer philosophischen Konstruktion (der Puppe Materialismus), und zwar im Interesse nicht der Konstruktion selbst, sondern desjenigen, der im Kampf mit einer beliebigen anderen Geschichtsauffassung ihren Sieg will.«³² Seine Attacke auf den Geschichtsbegriff der Marx-Orthodoxie ist nur vor dem Hintergrund verständlich, dass er dessen Gemeinsamkeiten mit dem historistischen entdeckte. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit historistischen Positionen wird man in den geschichtsphilosophischen Thesen allerdings vergebens suchen, weswegen die Vermutung nahe liegt, dass dieser als Chiffre für das bürgerliche Geschichtsdenken entstand. Dessen Maßstab war zunächst die Idee des Fortschritts, vor deren Hintergrund die Aufklärungsphilosophen die Geschichte betrachteten und zu ambivalenten Einschätzungen gelangten. Problematisch ist für Benjamin nicht die Idee des Fortschritts an sich, sondern nur ihr Aufspreizen zur »Signatur des Geschichtsverlaufs im ganzen«,³³ wodurch die kritischen Impulse der klassischen deutschen Geschichtsphilosophie verloren gingen. Marxistisch argumentierte Benjamin, dass der Fortschrittsbegriff seine kritische Funktion in dem Moment eingebüßt habe, als das Bürgertum seine Machtposition erobert habe.³⁴ Vor diesem Hintergrund formulierte er sein Vorhaben: »Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.«³⁵ Um dies zu bewerkstelligen, brauche es eine »kopernikanische Wende« der Geschichtsbetrachtung. Diese Wende meint nichts weniger als die Destruktion aller bisheriger Geschichtsbetrachtung; dadurch gedachte Benjamin einen Begriff der Geschichte zu gewinnen, der die notwendige Bedingung für eine revolutionäre Praxis sein könnte. Garantiert war revolutionäre Praxis, von ihrem Gelingen ganz zu schweigen, freilich nicht, sie war für

31 Dass er den Begriff der Katastrophe als »die Gelegenheit verpasst zu haben« definiert und er zugleich den Begriff der Geschichte als in dem der Katastrophe fundierten bestimmt, ist ein weiterer Hinweis auf die Ahnung, mit in den Thesen formulierter Kritik bereits zu spät gekommen zu sein. Vgl. *Benjamin* 1940a, S. 593.

32 *Niethammer* 1997, S. 123.

33 *Benjamin* 1940a, S. 598f..

34 *Ebd.*, S. 596.

35 Vgl. *Benjamin* 1940b, S. 701.

Benjamin wenig mehr als die »kleinste Garantie, der Strohalm, nach dem der Ertrinkende greift [...]«³⁶

Ein kontemplatives Verhältnis zur Geschichte, bei dem der Historiker sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen lässt wie einen Rosenkranz³⁷ und Ereignisse nach Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen in ein vorgegebenes zeitliches Kontinuum so anordnet, wie es eigentlich gewesen sei, war mit Benjamins Geschichtsverständnis unvereinbar: »Wer in der Vergangenheit wie in einer Rumpelkammer von Exempeln und Analogien herumstöbert, der hat noch nicht einmal einen Begriff davon, wieviel in einem gegebenen Augenblick von ihrer Vergegenwärtigung abhängt.«³⁸ Ziel materialistischer Geschichtsschreibung müsse ein Verfahren sein, das der Vergangenheit zu ihrem Recht verhelfen kann, wodurch die Gegenwart in eine »kritische Lage«³⁹ gebracht würde. Dieses Verfahren ist eines der Sprengung einzelner Momente des Historischen aus dem Geschichtsverlauf; es verweist auf die monadologische Struktur der Geschichte, die Benjamin erkannt zu haben meinte. Um diesen Gedankengang nachzuvollziehen, ist ein Rückgriff auf die Erkenntnistheorie der Kabbala notwendig, die er sich zu eigen machte.⁴⁰ Die Welt als einen Text zu lesen, der je nach Perspektive respektive historischem Standpunkt immer neue Bedeutungsschichten offenbart und dessen Fragmente immer auch auf die weltliche Totalität sowie messianische Potentiale verweisen könnten, war eine Grundannahme der Kabbalisten. Diese entdeckten »an jedem Gegenstand unendliche Beziehungen und Verbindungen zu aller Schöpfung hin, auch ihm spiegelt sich alles in allem.«⁴¹ Weiterhin gingen die Kabbalisten davon aus, dass alte Texte ohne heutige Bezugspunkte nicht interpretierbar seien, so wie umgekehrt der Wahrheitsgehalt der Gegenwart ohne vergangene Texte nicht gedeutet werden könne, so dass die Gegenwart dadurch stets im Wandel begriffen sei.⁴² Auch Benjamin sah die geschichtliche Welt wie einen Text an – er nannte seine Haltung deswegen eine »echt philologische«⁴³ – und zog daraus methodische Konsequenzen hinsichtlich seines Begriffs von Geschichte, wobei es hier hervorzuheben gilt, dass die Welt *wie* einen Text anzusehen gerade *nicht* bedeutet, den Unterschied dazwischen einzuebnen.⁴⁴

Der Schein der geschlossnen Faktizität, der an der philologischen Untersuchung haftet [...], schwindet in dem Grade, in dem der Gegenstand in der historischen Perspektive konstruiert wird. Die Fluchtlinien dieser Konstruktion laufen in unserer eigenen histori-

36 Benjamin 1972ff., S. 1243.

37 Benjamin 1940b, S. 704.

38 Benjamin 19972ff., S. 1237 f.

39 Benjamin 1940b, S. 588.

40 Vgl. Buck-Morss 1993, S. 280-288.

41 Scholem 1980, S. 30.

42 Vgl. Scholem 1987, S. 181 f.

43 Benjamin 1938a, S. 1103.

44 Vgl. ebd., S. 574.

schen Erfahrung zusammen. Damit konstituiert sich der Gegenstand als Monade. In der Monade wird alles lebendig, was als Textbefund in mythischer Starre lag.⁴⁵

Die Bestimmung des historischen Phänomens als Monade befördert somit die Auflösung des historischen Kontinuums, in welchem die einzelnen Phänomene kausal angeordnet sind und verweist weiterhin auf einen relationalen Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese treten bei Benjamin nicht etwa in einem zeitlich-intentionalen Verhältnis zusammen – wie etwa beim Blochschen Utopiebegriff –, sondern in einem räumlichen Ensemble: »Das Problem der historischen Zeit muß in Korrelation zu dem des historischen Raumes (Geschichte auf dem Schauplatz) gefaßt werden.«⁴⁶ Einzig wenn die Vergangenheit nicht bloß als kausale Vorbedingung der Gegenwart betrachtet wird, wenn also in Betracht gezogen wird, dass es auch anders hätte sein können und der Blick dem Abfall, dem Verhinderten der Geschichte zugewendet wird, lässt sich die »Einfühlung in den Sieger« überwinden, die ohnehin nur den Herrschenden zugute kommt. Wenn darüber hinaus die Überlieferung der Vergangenheit nicht als abgeschlossen gilt, kann in »jeder Epoche [...] versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus«⁴⁷ abzugewinnen und die Gegenwart dergestalt begriffen werden, dass in sie auch eingegriffen werden kann. Anstatt einem »Knäuel purer Tatsächlichkeiten«, erblickt der dialektische Historiker in seinem Gegenstand eine »Gruppe von Fäden, [...] die den Einschub der Vergangenheit in die Textur der Gegenwart darstellen«; dieser Einschub ist keineswegs ein Kausalnexus, sondern dialektischer Art insofern, als dass »jahrhundertelang« »Fäden verloren gewesen sein« können, »die der aktuelle Geschichtsverlauf sprunghaft und unscheinbar wieder aufgreift.«⁴⁸

5. Bilder der Geschichte

Geschichtsbetrachtung wird dergestalt ein konstruktives Verfahren zugrunde gelegt, in dem einzelne Gegenstände aus dem Verlauf der Geschichte herausgelöst und in eine neue Konstellation mit der Gegenwart montiert werden. Im Montageverfahren, das Benjamin bei den Surrealisten im Paris der 1920er Jahre kennenlernte, erblickte er ein produktives Mittel, historische Konfigurationen darzustellen. Er erkannte schon früh, dass die Geschichte im 19. Jahrhundert eine Formverwandlung (Huizinga) durchlaufen hatte, was eine theoretische Reflexion der Darstellungsweise des Historischen unabdingbar machte. Benjamins Versuch, im *Passagen-Werk* eine

45 Benjamin 1938a, S. 1104.

46 Benjamin 1916, S. 90.

47 Benjamin 1940b, S. 695.

48 Benjamin 1937, S. 479.

(Ur-)Geschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben, muss vor diesem Hintergrund begriffen werden.

Die Überlieferung der bürgerlichen Gesellschaft ist wie eine Kamera. Der bürgerliche Gelehrte schaut hinein wie der Laie tut, der sich an den bunten Bildern im Sucher erfreut. [...] Der materialistische Dialektiker operiert mit ihr. Seine Sache ist, festzustellen. Er mag einen größeren oder kleineren Ausschnitt aufsuchen, eine grellere politische oder eine gedämpftere geschichtliche Beleuchtung wählen – am Ende läßt er den Schnappschuß spielen und drückt ab. Hat er die Platte einmal davon übertragen – das Bild der Sache, wie sie in die gesellschaftliche Überlieferung einging – so tritt der Begriff in seine Rechte und entwickelt es. Denn die Platte kann nur Negativ bieten. Sie entstammt einer Apparatur, die für Licht Schatten, für Schatten Licht setzt. Dem dergestalt erzielten Bild, stünde nichts schlechter an als Endgültigkeit für sich zu beanspruchen.⁴⁹

Für Benjamin war es ausgemacht, dass Geschichte nicht in Geschichten, sondern in sich unwillkürlich einstellende Bilder zerfällt, weswegen die begriffliche Entwicklung eines (historischen) Sachverhalts nicht an dessen bildhafte Darstellung heranreichen könne.⁵⁰ Daher rührt auch die Schlüsselrolle des dialektischen Bildes in seinem Spätwerk. Dieses bestimmt er als einen »Kugelblitz, der über den ganzen Horizont des Vergangenen läuft.«⁵¹ Die monadologische Struktur der Geschichte macht es denn auch denkbar, dass einzelne Elemente aus dem Geschichtsverlauf herausgesprengt werden und aufblitzend in einem Bild in eine spezifische Konstellation eintreten:

Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen 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.⁵²

Zu allererst fallen hier die terminologischen Verschiebungen – Vergangenheit wird zum Gewesenen, Gegenwart zum Jetzt – ins Auge. Wenn das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen ist, ändert sich notwendig die Beschaffenheit der Gegenwart, die als »Jetztzeit«, zum Brennpunkt möglicher revolutionärer Veränderungen wird. Sprunghaft ist die ›Synthesis‹ des dialektischen Bildes, da sie mit dem kontinuierlichen Verlauf der Geschichte bricht; stillgestellt wird der Verlauf der Geschichte, da anders Vergangenes überhaupt nicht zu bewahren ist. Doch das wahre

49 Benjamin 1972ff., S. 1165.

50 Benjamin 1972ff., S. 1243.

51 Ebd., S. 1233.

52 Benjamin 1940a, S. 576 f.

Bild der Vergangenheit wartet nicht geduldig auf Entschlüsselung,⁵³ vielmehr sei es allein als Bild festzuhalten, »das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt.«⁵⁴ Nun liegt das Problem weniger in der philosophischen Konstruktion des dialektischen Bildes, die durchaus plausibel ist,⁵⁵ sondern in der Rolle, die Benjamin den Bildern beim Vorgang des Erwachens aus dem kapitalistischen Traumschlaf zugewiesen hat. Der Moment, in dem sich das »Jetzt der Erkennbarkeit« des dialektischen Bildes schockhaft einstellt, ist nur insoweit zu bestimmen, als dass er zeitlich mit dem Augenblick zusammenfällt, in dem das Subjekt historischer Erkenntnis, die unterdrückte Klasse, sich selbst als das von der Vergangenheit Gemeinte erkennt.⁵⁶ Es ist allerdings nicht unproblematisch, dass Benjamin »die unterdrückte Klasse« umstandslos zum Subjekt historischer Erkenntnis erklärt. Christoph Hering hat in diesem Zusammenhang zurecht bemerkt, dass das »Subjekt historischer Erkenntnis« als Eigenschaft verstanden werden müsse, »die eine ›unterdrückte Klasse« sich subjektiv zu eigen machen muß, und sie ist es erst dann, wenn sie ihren Kampf im dazu nötigen richtigen Wissen begründen kann, bzw. wenn sie sich die ihr entfremdeten geistigen Potenzen wieder angeeignet hat.«⁵⁷ In diesem Sinne müssen Bilder bei Benjamin als Vorkehrungen für eine revolutionäre Praxis verstanden werden und die Aufgabe des materialistischen Historikers kann folglich nur die sein, »im Raum des politischen Handelns den [...] Bildraum zu entdecken«⁵⁸ und diesen so zu organisieren, dass Praxis im emphatischen Sinn überhaupt erst entstehen kann. Ohne einen noch so vagen Vorstellungsinhalt einer veränderten Welt kann Veränderung nicht stattfinden; die bildliche Komponente des Denkens wird so zur Triebkraft von Praxis:⁵⁹ »Lebendig nährt den Willen nur das vorgestellte Bild. Am bloßen Wort dagegen kann er sich zuhöchst entzünden, um dann brandig fortzuschwelen.«⁶⁰ Das erklärt die Sprengkraft, die sich Benjamin von den dialektischen Bildern erhoffte. Susan Buck-Morss hat allerdings darauf hingewiesen, dass er sich zu sehr darauf verlassen habe, dass die schockhafte Erkenntnis eines Bildes ausreiche, um das revolutionäre Erwachen zu entfachen.⁶¹ Wenn Benjamin das Intuitive und Spontane beim Erkennen des dialektischen Bildes, mithin auch der revolutionären Praxis hervorgehoben hat, so nicht zuletzt deswegen, weil er sich gerade nicht auf eine teleologische Argumentation einlassen wollte, vor der auch Marx nicht ge-

53 So wie auch der Wahrheit Benjamin zufolge keine Unendlichkeit zuteil wird, sondern ein »Zeitkern«, der im Erkannten und Erkennenden gleichermaßen steckt, so dass die Erkenntnis von Wahrheit sich immer von neuem an jedem möglichen Erkenntnisgegenstand zu beweisen hat. Vgl. ebd., S. 578.

54 *Benjamin* 1940b, S. 695.

55 Siehe dazu: *Buck-Morss* 1993, S. 255-261.

56 Vgl. *Benjamin* 1940b, S. 695.

57 *Hering* 1983, S. 89 f.

58 *Benjamin* 1972ff., S. 1234.

59 Vgl. *Buck-Morss* 1993, S. 150.

60 *Benjamin* 1938a, S. 116..

61 Vgl. *Buck-Morss* 1993, S. 266 ff.

feit war.⁶² Das auf den ersten Blick unvermittelte Kurzschließen von Erkenntnis und Praxis erweist sich also als kritischer Bezug auf Marx, freilich ohne den historischen Materialismus preisgeben zu wollen.⁶³

6. Marx und Benjamin

Angesichts dessen, dass Benjamin oftmals ein adäquates Verständnis von Marx abgesprochen worden ist, liegt es nahe, ihn mit diesem zu konfrontieren. Dass das Zitieren der Vergangenheit gewissermaßen zum Standardrepertoire der bürgerlichen Revolutionäre gehörte, hatte schon Marx im *18. Brumaire des Louis Bonaparte* festgestellt. Er führte dort aus, dass die Tradition aller toten Geschlechter wie ein Alp auf den Gehirnen der Lebenden laste, während sie eben damit beschäftigt seien, sich und die Dinge umzuwälzen und noch nicht Dagewesenes zu schaffen. Gerade in solchen Epochen revolutionärer Krisen beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit – und das mit gutem Grund: »Die Totenerweckung in jenen Revolutionen diene also dazu, die neuen Kämpfe zu verherrlichen, nicht die alten zu parodieren, die gegebene Aufgabe in der Phantasie zu übertreiben, nicht vor ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzuflüchten, den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen zu machen.«⁶⁴

Benjamin hatte diesen Gedanken aufgegriffen und hervorgehoben, dass für Robespierre das alte Rom die mit Jetztzeit geladene Vergangenheit gewesen sei und die französische Revolution sich folglich als wiedergekehrtes Rom verstand. Ihm ging es darum, die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit festzuhalten und dadurch eine Erfahrung mit Geschichte zu ermöglichen, die in der Lage sei, sich der Tradition der Unterdrückten zu bemächtigen.⁶⁵ Ausschlaggebend war für ihn der »kollektive, politische Wille des Proletariats, dessen Motivation durch den Blick zurück mobilisiert wird.«⁶⁶ So wenig überzeugend Benjamins politischer Voluntarismus für sich genommen auch ist – er hat damit jene durch den Bezug auf das Vergangene ausgelöste Dynamik des *Widerstands* gegen kapitalistische Vergesellschaftung eingefangen, die E.P. Thompson später in »Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse« be-

62 Vgl. Kittsteiner 2006, S. 294 ff.

63 Benjamin sagt das auch deutlich: »Es gibt viele Leute, die unter einem Dialektiker einen Liebhaber von Subtilitäten verstehen. Da ist es ungemein nützlich, daß Brecht auf das ›plumpe Denken‹ den Finger legt, welches die Dialektik als ihren Gegensatz produziert, in sich einschließt und nötig hat. Plumpe Gedanken gehören gerade in den Haushalt des dialektischen Denkens, weil sie gar nichts anderes darstellen als die Anweisung der Theorie auf die Praxis. Auf die Praxis, nicht an sie: Handeln kann natürlich so fein ausfallen wie Denken. Aber ein Gedanke muss plump sein, um im Handeln zu seinem Recht zu kommen.« Benjamin 1935, S. 446.

64 Marx 1852, S. 115 f.

65 Vgl. Benjamin 1940b, S. 697.

66 Buck-Morss 1993, S. 350.

schreiben sollte. Dennoch war er sich darüber im Klaren, »daß die Kontinuität der Tradition Schein ist«; doch gerade diese Scheinhaftigkeit der Tradition stifte überhaupt erst deren Kontinuität.⁶⁷ Bis zu diesem Punkt lassen sich keine ersichtlichen Differenzen zwischen den Gedankengängen von Marx und Benjamin ausmachen. Wenn jener allerdings fortfährt: »Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben. Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muß die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen«,⁶⁸ dann scheint hier in der Tat ein Widerspruch vorzuliegen. Ich möchte aber eine andere Interpretationsmöglichkeit vorschlagen. An der Differenz zwischen Benjamin und Marx lässt sich nur dann festhalten, wenn dieser als Fürsprecher für eine geschichtsvergessene Zukunftsflucht gedeutet wird, was getrost als Missverständnis bezeichnet werden darf. Was Marx begraben wollte, war nicht *die* Geschichte, sondern die »weltgeschichtlichen Rückerinnerungen«, den »Aberglauben an die Vergangenheit«; erst wenn diese Art der Totengräberei vorüber sei, könne die Gegenwart bei ihrem – revolutionären – Inhalt ankommen. Marx verglich diesen Vorgang mit dem Erlernen einer Fremdsprache, bei dem »der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache« übersetzt, sich aber »den Geist der neuen Sprache« nur anzueignen und »frei in ihr zu produzieren vermag [...], sobald er sich ohne Rückerinnerung in ihr bewegt und die ihm angestammte Sprache in ihr vergißt.«⁶⁹ Wie dieser Vorgang zu bewerkstelligen sei, darüber schweigt Marx allerdings, doch es ist unschwer zu erkennen, dass Benjamin dessen Überlegungen aufgegriffen hat.⁷⁰

Folgt man allerdings Rolf Tiedemann,⁷¹ dann ging Benjamin fehl in seiner Annahme, dass der dialektische Sprung, den Marx als die Revolution begriffen habe, mit seiner Vorstellung von Revolution als »Tigersprung ins Vergangene« unter dem freien Himmel der Geschichte zusammengeht.⁷² Und wenn Benjamin ausführt, dass die »klassenlose Gesellschaft [...] nicht als Endpunkt einer historischen Entwicklung«,⁷³ zu konzipieren sei, scheint das ein weiteres Indiz dafür zu sein. Tatsächlich bestimmte Benjamin die Revolution nicht, wie Marx, als Lokomotive der Geschichte, d.h. vom historischen Prozess her, sondern als Griff nach der Notbremse;⁷⁴ als Einbruch von Diskontinuität, welche die so oft missglückte Unterbrechung des Fortschritts in der Geschichte endlich bewerkstelligt und so die Vergangenheit erlöst⁷⁵ – daher kann die klassenlose Gesellschaft auch nicht Resultat historischer Entwick-

67 *Benjamin* 1940a, S. 609.

68 *Marx* 1852, S. 117.

69 Ebd., S. 115.

70 Siehe dazu: *Buck-Morss* 1993, S. 155 ff.

71 Vgl. *Tiedemann* 1983, S. 129 f.

72 *Benjamin* 1940b, S. 701.

73 *Benjamin* 1972ff., S. 1232.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. ebd., S. 1231.

lung sein, sondern nur aus deren revolutionärem Bruch entspringen. So fragwürdig diese Unmittelbarkeit des Revolutionären, die Benjamin herbeisehnte, auch ist – dass er hier die Apokalypse oder ein eschatologisches Ende der Geschichte vor Augen hatte, wie Tiedemann es unterstellt, ist entschieden zurückzuweisen.⁷⁶ Zum einen aus dem naheliegenden Grund, dass Benjamin zwar theologische Begriffe verwendet, aber Eschatologie oder Apokalypse – wenn ich richtig sehe – an keiner Stelle vorkommen, was sicherlich kein Zufall ist. Zum anderen lässt sich Benjamins Forderung nach dem Unterbrechen des Fortschritts in der Geschichte nur dann als eschatologische Perspektive deuten, wenn man außer Acht lässt, dass es ihm eben nicht darum ging, *die* Geschichte als solche zu beenden, sondern jene katastrophische Fortschrittsgeschichte, die einen gewaltigen Trümmerhaufen als Spur hinterlässt. Benjamin machte sich keine Illusionen darüber, dass zum Begriff der Rettung der feste, scheinbar brutale Zugriff gehören müsse;⁷⁷ nur so könne die Herbeiführung eines wirklichen Ausnahmezustandes verwirklicht werden.⁷⁸ Die terminologische Entlehnung von Carl Schmitt besagt dabei weniger über Benjamins Denken im Besonderen, sondern verweist auf einen Hang zur dramatischen Zuspitzung und zum Heroismus, den er mit vielen seiner Zeitgenossen teilte.⁷⁹ Dies erklärt die Gewaltmetaphorik – Sprengen des historischen Kontinuums, Zertrümmern der Bastionen des Historismus usw. – und ebenso die Weisung an die politische Utopie, »den Sektor des Zerstörungswürdigen abzuleuchten.«⁸⁰ Dass Benjamins Begriff der Revolution jedoch nur eine anarchisch-nihilistischste und ohnmächtige Reaktion auf die realgeschichtlich verstellten Möglichkeit der Revolution sei, wie Rolf Tiedemann meint, greift zu kurz. Zwar haben Theorien des Klassenbewusstseins und der Revolution einschließlich der Benjaminschen keine große Erfolgsgeschichte vorzuweisen, doch grundsätzlich ist es müßig, theoretische Konzeptionen von einem späteren historischen Standpunkt aus als gescheitert zu erklären und damit eine Auseinandersetzung mit ihren Inhalten zu umgehen.

7. Benjamins messianischer Materialismus als Umschlag extremster Positionen

Was die Lektüre der *Thesen über den Begriff der Geschichte* erschwert, ist, dass es Benjamin mehr darum zu gehen schien, widersprüchliche Konstellationen darzustellen als sie homogenisierend aufzulösen. Daraus resultiert auch die reizvolle Zwiespältigkeit – bisweilen Uneindeutigkeit – des Benjaminschen Spätwerks, die neben Scholem auch seine marxistischen Leser dazu bewegte, den Versuch, Theologie und

⁷⁶ Vgl. Tiedemann 1983, S. 34 f.

⁷⁷ Benjamin 1940a, S. 592.

⁷⁸ Vgl. Benjamin 1940b, S. 697.

⁷⁹ Siehe dazu: Kittsteiner 2006, S. 44-53.

⁸⁰ Benjamin 1972ff., S. 1244.

Historischen Materialismus zusammenzubringen, als ein unmögliches und gescheitertes Unterfangen anzusehen.⁸¹ So heißt es beispielsweise in den Vorarbeiten zu den Geschichtsthesen über den historischen Materialisten:

Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als Jetztzeit, in welche gleichsam Splitter der messianischen eingesprengt sind. Dieser Begriff stiftet zwischen Geschichtsschreibung und Politik einen Zusammenhang, der mit dem theologischen zwischen dem Eingedenken und der Erlösung identisch ist.⁸²

Theologie und historischer Materialismus werden scheinbar umstandslos »als Umschlag extremer Positionen«⁸³ miteinander verknüpft, so dass sie sich weder klar voneinander trennen noch völlig in Übereinstimmung bringen lassen. Jedenfalls ist die »Möglichkeit ihres Zusammenfallens in der Praxis«, folgt man Jürgen Ebach, »an strengste Unterscheidung geknüpft. Nicht, wer wen in seinen Dienst nimmt, ist das Wichtigste, sondern daß beide bei ihrer Sache bleiben, damit es ein Spiel werde.«⁸⁴ Will man nicht die verschiedenen Bezugsebenen vermischen, muss daher den theologischen Gehalten in den materialistischen Schriften Benjamins nachgegangen werden, um deren spezifische Funktion kenntlich zu machen. Für Benjamin verbot es sich zwar, »Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen«, doch man dürfe sie auch nicht in »unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen.«⁸⁵ An einer anderen Stelle bezeichnete er sein Denken als von »theologischer Tinte vollgesogenes Löschblatt«.⁸⁶ Wie schon im Bild des Schachautomaten zielte Benjamin auf die veränderte Gestalt ab, die sowohl sein materialistisches Denken als auch die Theologie nach ihrem Aufeinandertreffen annahm. Die frühen Schriften Benjamins waren ohne Zweifel theologisch. Im bereits 1921 erschienenen *Theologisch-Politischen Fragment*, das Adorno fälschlicherweise zeitgleich mit den geschichtsphilosophischen Thesen datierte, heißt es: »Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.«⁸⁷ Benjamin ebnete die Differenz zwischen theologischem und profanem Denken keineswegs ein – nichts Historisches könne sich von sich aus auf Messianisches beziehen.⁸⁸ Während er sich hier noch dezidiert theologisch die Zwei-Reiche-Lehre zu eigen machte – es ist schließlich die Rede von der Ordnung des Profanen und der des Messianischen –, ist in seinem Spätwerk von theologischen Reflexionen dieser Art nichts mehr übrig; der Bezug auf das Glück ist allerdings geblieben.

81 Vgl. Tiedemann 1983, S. 127 f.

82 Benjamin 1972ff., S. 1248.

83 Ebach 1985, S. 83.

84 Ebd., S. 84.

85 Benjamin 1940a, S. 589.

86 Benjamin 1972ff., S. 1235.

87 Benjamin 1921, S. 203.

88 Ebd.

In den geschichtsphilosophischen Thesen heißt es zwar, dass in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mitschwinge⁸⁹ – das bedeutet allerdings nicht, dass theologische Begrifflichkeiten unvermittelt ins Säkulare übertragen werden. Denn die Vorstellung von Glück trägt bereits den säkularisierten Gehalt des theologischen Erlösungsbegriffs in sich, der Grundlage des utopischen Denkens überhaupt. Der Erlösungsbegriff steht nicht nur im Zentrum des Messianismus und der Kabbala, darüber hinaus bietet er auch einen Anknüpfungspunkt für den unorthodoxen Marxismus Benjamins: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so.«⁹⁰ Dem kabbalistischen Denken entnahm Benjamin schon früh die Grundannahme der Erlösungsbedürftigkeit der Welt, die als zerbrochene Einheit von Natur, Mensch und Gott begriffen wurde.⁹¹ In seinem Spätwerk griff er diese theologischen Überlegungen wieder auf, entledigte sich allerdings ihrer heilgeschichtlichen Dimension. Im Gegensatz zum Christentum, das Erlösung stets mit Innerlichkeit und Transzendenz verknüpfte, habe das Judentum G. Scholem zufolge stets »an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.«⁹² Die Fundierung der messianischen Idee im Geschichtlichen ist damit ebenso hervorgehoben wie ihr Stellenwert als »Offenbarung eines abstrakten Satzes von der Hoffnung der Menschheit auf Erlösung.«⁹³ Scholem zufolge waren in den Visionen messianischer Apokalyptiker »Motive zeitgeschichtlicher Natur, die sich auf gegenwärtige Verhältnisse und Nöte beziehen, eng verschlungen mit solchen endgeschichtlicher, eschatologischer Natur, in denen nicht nur die Erfahrungen der Gegenwart wirksam werden, sondern oft genug alte mythische Bilder mit utopischem Inhalt erfüllt werden.«⁹⁴ Der messianische Utopiebegriff fasst denn auch den Zusammenhang von Altem und Neuem in einer Weise, die, so Scholem, Benjamins Gedankengängen nahe kommt: »Das ganz Neue hat Elemente des ganz Alten, aber auch dieses Alte selbst ist gar nicht das realiter Vergangene, sondern ein vom Traum Verklärtes und Verwandertes, auf das der Strahl der Utopie gefallen ist.«⁹⁵ Man muss Scholems Ausführungen zwar mit Vorsicht genießen, schließlich hob er immer von Neuem Benjamins metaphysisch-theologisches als dessen »wahres« Denken hervor, während er dem Marxis-

89 Benjamin 1940b, S. 693.

90 Benjamin 1940a, S. 588.

91 Scholem 1980, S. 273. Benjamin verwendet den Begriff der *apokatastasis*, der Wiederherstellung der metaphysischen Einheit der Welt z.B. im *Passagen-Werk*. Vgl. Benjamin 1940a, S. 573.

92 Scholem 1970, S. 121.

93 Ebd., S. 126.

94 Ebd., S. 127.

95 Ebd., S. 125.

mus ablehnend gegenüberstand, und doch sind dies offensichtlich Elemente, die sich im Benjaminschen Geschichtsbegriff finden lassen.⁹⁶

8. Jetztzeit und Erlösung

Im Messianismus gibt es keinen teleologischen Fortschrittsgedanken, demgemäß der Messias notwendig zu einem bestimmten Zeitpunkt eintreffen werde; vielmehr herrschte eine »Vorstellung der Spontaneität der Erlösung«⁹⁷ vor. Es ist genau dieser offene Bezug zur Erlösung, der sich in Benjamins Zeitbegriff eingeschrieben hat: »Den Juden wurde die Zukunft [...] doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«⁹⁸ Gerade weil prinzipiell jeder Moment der des messianischen Umschlags sein kann, wird die lähmende Vorstellung einer »homogenen, leeren Zeit«, die den Fortschrittsbegriff fundiert, durch einen qualitativen, intensiven Zeitbegriff ersetzt, in dem sowohl die jetztzeitige Vergangenheit als auch die Erlösungserwartung ständig präsent sind:

Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird [...] 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 welche die Vergangenheit Anspruch hat.⁹⁹

Die Kategorie der Jetztzeit besitzt ein theologisches Fundament und sie ist es gerade, die die Perspektive der Handlungsfähigkeit in Benjamins Theorie entscheidend verschiebt. »Die Einsicht, daß Benjamin nicht sich und seinesgleichen, sondern den himmlischen Boten als aktionsunfähig interpretiert, [...] heißt nämlich gerade nicht«, dass er sich »angesichts der Katastrophe in Religion flüchtete, sondern dass er an das erinnert, was an Erlösungshoffnung in der theologischen Überlieferung aufbewahrt ist.«¹⁰⁰ Die Aktualität des messianischen Erlösungsgedankens schafft überhaupt erst eine Perspektive auf politisches Handeln, das es vermag, die Ebenen der säkularen, katastrophalen Geschichtszeit und die der Jetztzeit zusammenzubringen.

96 Und übrigens schon bei Marx: »Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit.« *Marx* 1844, S. 346.

97 *Scholem* 1970, S. 134.

98 *Benjamin* 1940b, S. 704.

99 Ebd., S. 693f.

100 *Niethammer* 1989, S. 132.

Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance jedes geschichtlichen Augenblicks aus der politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt dieses Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen; und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt.¹⁰¹

Garantiert ist das Gelingen der politischen Aktion freilich nicht; das gilt im jüdischen Messianismus gleichermaßen wie in Benjamins Denken. Zugleich ist die Frage der Handlungsfähigkeit Trennlinie zwischen Benjamin und dem Messianismus, weswegen die Bezeichnung Benjamins als marxistischer Rabbi¹⁰² nur bedingt zutrifft. Das Judentum kennt keine tätige Herbeiführung des messianischen Zeitalters: »Im Grunde aber kann der Messias nicht vorbereitet werden. Er kommt plötzlich, unangemeldet und gerade wenn man ihn am wenigsten erwartet oder gar die Hoffnung längst aufgegeben hat.«¹⁰³

Benjamin hingegen rechnete nicht mehr mit dem Messias; die Menschen selbst müssen ihre Erlösung herbeiführen. Das bezeugt auch der Engel der Geschichte,¹⁰⁴ der gerade *nicht* der materialistische Historiker ist, als der er oft interpretiert worden ist.¹⁰⁵ Diese im Grunde melancholische Figur scheitert an der Immanenz der Geschichte, da diese nur durch einen revolutionären Sprung aus dem historischen Kontinuum gebrochen werden kann, den der Engel gerade nicht herbeiführen kann.¹⁰⁶ Im Messianismus fallen das Kommen des Messias und der Eintritt in das messianische Zeitalter mit der Zerstörung der Welt und dem Ende der Geschichte in eins; zwischen Geschichte und Erlösung besteht keine Beziehung, vielmehr beendet der messianischen Apokalyptik zufolge der Messias alle bisherige Geschichte in einem Akt der Zerstörung.¹⁰⁷ Dass Benjamin kein Apokalyptiker war, wurde bereits erwähnt – er wollte nicht *die* Geschichte abbrechen, sondern nur die katastrophische Fortschrittsgeschichte. Erst wenn das vollbracht sei, könne der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit, und damit ihre Geschichte, vollends zufallen,¹⁰⁸ weswegen der echte Begriff der Universalgeschichte nur ein messianischer sein könne.¹⁰⁹ In jedem

101 *Benjamin* 1972ff., S. 1231.

102 Vgl. *Holz* 1992, S. 128.

103 *Scholem* 1970, S. 135.

104 Zu den theologischen Gehalten des Engelsbildes siehe z.B.: *Scholem* 1972, S. 108-115; S. 119 ff.

105 »Die Historiker haben sich als höheres Wesen eine Muse und keinen Engel gewählt, und die Bibel wie auch die jüdische Tradition kennen vielerlei Engel als göttliche Boten, als Schützer, Erwecker, Rächer oder als ephemere Wesen, die nur entstehen, um zur Verherrlichung Gottes ihren Hymnus singen und dann zu vergehen. Indessen beziehen sie die Engel allemal auf Gott oder Menschen oder beides, aber nicht auf die Geschichte.« *Niethammer* 1989, S. 131.

106 *Scholem* 1972, S. 133.

107 Vgl. *Taubes* 1993, S. 98.

108 Vgl. *Benjamin* 1940b, S. 694.

109 Vgl. *Benjamin* 1940a, S. 608.

Fall ist es schwer einzusehen, wie ein eschatologisches Ende der Geschichte hier seinen Platz haben soll. Denn dass es nach Benjamin eine Zukunft geben soll, steht außer Frage – wie diese dann auszusehen hätte, steht freilich auf einem anderen Blatt. »Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die ›erlöste Menschheit‹ befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es bisher keine Antwort gibt. Ebenso gut könnte er sich danach erkundigen, welche Farbe die ultravioletten Strahlen haben.«¹¹⁰

9. Schlussbemerkung

Was bleibt also von Benjamins Geschichtstheorie? Gegen die Ontologisierung von Herrschaft in einem festen Geschichtskontinuum setzt Benjamin, den messianischen Gedanken der prinzipiellen Offenheit des Historischen aufgreifend, die Möglichkeit des revolutionären Eingriffs in der jetztzeitlichen Geschichte. Dieser politisch-revolutionären Stoßrichtung, so plausibel und notwendig sie für ihre Zeit auch war, wird man heute kaum noch folgen können, was nicht zuletzt daran liegt, dass Benjamin selbst dort, wo er zurecht mit teleologischen Geschichtsvorstellungen bricht, die prinzipielle Verfügbarkeit der Geschichte unterstellt.¹¹¹ Jedoch findet sich bei Benjamin eine eigentümliche Mischung aus Hoffnung und Pessimismus, die sich aus der Weigerung erklären lässt, weder der messianischen Erlösungshoffnung noch dem Sieg der Arbeiterklasse ganz zu vertrauen. »In diesen Tagen darf sich niemand auf das versteifen, was er ›kann‹. In der Improvisation liegt die Stärke. Alle entscheidenden Schläge werden mit der linken Hand geführt werden.«¹¹²

Bedenkenswert bleibt seine Geschichtstheorie dahingehend, dass er die Formveränderung der Geschichte thematisiert hat. Der historische Prozess seit dem 19. Jahrhundert zeichnet sich durch Komplexitätssteigerung, durch technisch induzierte Beschleunigung und die aufkommende Massengesellschaft aus. Benjamin hat das erkannt und daraus zurecht gefolgert, dass lineare Zeitvorstellungen die historische Wirklichkeit nicht mehr adäquat fassen können. Wenn Benjamin weiterhin recht hatte und Geschichte nicht in Geschichten, sondern in Bilder zerfällt, denen eine Unmittelbarkeit und Flüchtigkeit innewohnt, dann verweist er auf das grundlegende Problem, dass so etwas wie sinngebende Strukturen der Geschichte sich dem Zugriff entziehen und die Verbindlichkeit von Aussagen *über* die Geschichte zunehmend prekär geworden ist. Ob die Montage von Material im *Passagen-Werk*, die als Folge dieser Einsichten verstanden werden muss, heute noch anschlussfähig ist, darf be-

110 Benjamin 1972ff., S. 1232.

111 Zum Problem der (Un-)Verfügbarkeit der Geschichte siehe z.B.: Blänkner 2010, S. 149-161.

112 Benjamin 1938a, S. 89.

zweifelt werden. Das Problem, vor dem Benjamin stand, ist allerdings immer noch aktuell, und selbst wenn er es nicht lösen konnte, so hat er dazu beigetragen, es deutlicher sichtbar zu machen.

Literatur

- Arendt*, Hannah, 1971: Benjamin, Brecht. Zwei Essays, München.
- Benjamin*, Walter, 1916: Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. VI.: Fragmente vermischten Inhalts, Frankfurt a.M. 1972ff., S. 90-108.
- Benjamin*, Walter, 1921: Theologisch-politisches Fragment. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.1: Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik, Frankfurt a.M. 1972ff., S. 203-204.
- Benjamin*, Walter, 1928: Einbahnstraße. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV.1: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen. Frankfurt a. M. 1972ff., S. 83-148.
- Benjamin*, Walter, 1935: Plumpes Denken. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. III: Kritiken und Rezensionen. Frankfurt a.M. 1972ff., S. 445-447.
- Benjamin*, Walter, 1937: Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Frankfurt a. M. 1972ff., S. 465-505.
- Benjamin*, Walter, 1938a: Brief an Adorno, 9.12.1938. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.3, Frankfurt a.M. 1972ff., S. 1101-1107.
- Benjamin*, Walter 1938b: Das Land, in dem das Proletariat nicht genannt werden darf. Zur Aufführung von acht Einaktern Brechts. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Frankfurt a. M. 1972ff., S. 514-518.
- Benjamin*, Walter, 1940a: Das Passagen-Werk. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. V., Frankfurt a.M. 1972ff.
- Benjamin*, Walter, 1940b: Über den Begriff der Geschichte. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.2., Frankfurt a.M. 1972ff., S. 691-704.
- Benjamin*, Walter, 1972ff.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.3: Abhandlungen. Anmerkungen der Herausgeber, Frankfurt a.M. 1972ff.
- Benjamin*, Walter, 1978: Briefe. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1978. Frankfurt a.M. 1980.
- Buck-Morss*, Susan, 1993: Dialektik des Sehens, Frankfurt a. M.
- Blänkner*, Reinhard, 2010: Prozeß und Ereignis – Zum Problem der Unverfügbarkeit der Geschichte. In: Marx, Bernhard (Hrsg.): Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung. Leipzig, S. 147-173.

- Ebach*, Jürgen, 1985: Der Blick des Engels. Für eine »Benjamin'sche« Lektüre der hebräischen Bibel. In: Bolz, Norbert/Faber, Richard (Hrsg.): Walter Benjamin: Profane Erleuchtung und rettende Kritik. Würzburg, S. 67-101.
- Engels*, Friedrich, 1878: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: MEW Band 20, Berlin/DDR 1962, S. 1-303.
- Greffrath*, Krista, 1975: Der historische Materialist als dialektischer Historiker. In: Bulthaup, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamin »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a. M., S. 193-230.
- Hering*, Christoph, 1983: Die Rekonstruktion der Revolution. Walter Benjamins messianischer Materialismus in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Frankfurt a. M.
- Holz*, Hans-Heinz, 1992: Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin. Bonn.
- Kaiser*, Gerhard, 1975: Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen«. In: Bulthaup, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamins »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt a. M., S. 43-76.
- Kittsteiner*, Heinz Dieter, 1998: Erwachen aus dem Traumschlaf. Walter Benjamins Historismus. In: Ders.: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt a. M., S. 150-181.
- Kittsteiner*, Heinz Dieter, 2006: Empire. Über Antonio Negris und Michael Hardts revolutionäre Phantasien. In: Ders.: Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses. Berlin/Wien, S. 277-309.
- Lindner*, Burkhard (Hrsg.), 2011: Benjamin Handbuch. Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart/Weimar.
- Marx*, Karl, 1853: Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. In: MEW, Band 9, Berlin/DDR 1960, S. 220-226.
- Marx*, Karl, 1852: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW, Band 8, Berlin/DDR 1972, S. 115-123.
- Marx*, Karl, 1844: Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. In: MEW, Band 1. Berlin/DDR 1976, S. 337-346.
- Mensching*, Günther, 1975: Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen. In: Bulthaup, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamins »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a. M., S. 170-192.
- Niethammer*, Lutz, 1989: Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?, Hamburg.
- Ryklin*, Michail, 2009: Requiem auf einen Traum. Walter Benjamin und der Hitler-Stalin-Pakt. In: Sapper, Manfred/ Weichsel, Volker (Hrsg.): Der Hitler-Stalin-Pakt. Der Krieg und die europäische Erinnerung, Osteuropa, Heft 7-8/, S. 149-156.
- Scholem*, Gershom, 1970: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.,: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M., S. 121-167.
- Scholem*, Gershom, 1972: Walter Benjamin und sein Engel. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.), Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt a. M., S. 87-138.
- Scholem*, Gershom, 1980: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M.
- Scholem*, Gershom, 1985: Benjamin/Scholem Briefwechsel 1933-1940, Frankfurt a. M.

- Scholem, Gershom, 1987: Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus. In: Ders., Judaica 3, Frankfurt a. M., S. 152-197.*
- Steinberg, Josef, 1969: Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg. Hannover.*
- Taubes, Jacob, 1993: Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. – 27. Februar 1987. Hrsg. v. Assmann, Aleida/ Assmann, Jan u.a., München.*
- Tiedemann, Rolf, 1983: Dialektik im Stillstand: Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, Frankfurt*