

Henning Günther

Walter Benjamin und die Theologie

Die Aktualität Walter Benjamins ist nicht bestritten. Es ist aber fraglich, ob die Gründe dieser Aktualität schon hinreichend geklärt und eingestanden sind¹. Den wichtigsten neueren Beitrag zu Benjamin hat *J. Habermas* geleistet (175–223). In dieser Würdigung schiebt Habermas eigene Positionsverschiebungen in seine Benjamin-Deutung ein. Diese verborgene Positionsverschiebung bei Habermas läßt sich in drei Thesen zusammenfassen. 1. Die unter dem Kampfwort „Emanzipation“ unsere Gesellschaft transformierende Bewegung könnte bloßer Schein sein. „... aber für den Augenblick drängt sich der Verdacht auf: ob vielleicht eine glücklose und unerfüllte Emanzipation ebenso möglich sei wie der relative Wohlstand ohne Aufhebung der Repression?“ (217) Habermas, selbst wohl der wichtigste Begründer der Emanzipationsbewegung, stellt nun die Frage: „Dürfen wir die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation ausschließen?“ (219). Dieser Zweifel ist bewegt durch das Bedenken, daß im Horizont des Marxismus die Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes (Religion, Philosophie, Kunst usw.) eine falsche Aufhebung sein könnte (194). 2. Diese Sorge begründet Habermas damit, daß „Sinn kein vermehrbares Gut“ (201) ist und wir uns offensichtlich keine Emanzipation, die alle geschichtlichen Substanzen kulturkritisch liquidiert, leisten können. Habermas nennt diese geschichtliche Substanz – technokratisch verfremdet – mit dem Terminus „semantisches Potential“ (202). 3. Aus diesen Gründen plädiert Habermas für eine Evolution, die den Sinn für die profanen Fortschritte schärft (219). Die Theorie und Praxis des Fortschritts muß immer mehr Motive der Gegenaufklärung in sich hineinnehmen (216).

Emanzipationsbewegung contra Benjamin

Diese Positionsverschiebung bei Habermas ist, wenn man sie als ein Indiz für die ideenpolitische Gesamtsituation nimmt, ein Zeichen dafür, daß eine Phase der Wiederherstellung des Konservativismus bevorsteht. So begründet Habermas in einem solchen

¹ Unter dem Titel „Zur Aktualität Walter Benjamins“ (hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1972) ist gerade eine Zusammenstellung von Interpretationen dieser Aktualität erschienen. Es handelt sich dabei um eine Fortsetzung der Kontroverse zwischen der sogenannten Frankfurter Schule (vgl. hierzu G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970) und G. Scholem um die Bedeutung der Theologie und ihr Verhältnis zum dialektischen Materialismus bei Benjamin. Durch das Erscheinen der ersten Bände der kritischen Ausgabe Benjamins erhielt die Beurteilung der Kontroverse einen gesicherten Boden. – Die Seitenzahlen im Text verweisen auf „Zur Aktualität Walter Benjamins“.

Zusammenhang die Aktualität Benjamins mit dessen konservativ-revolutionärer Position (205). Konservativ ist diese Position insofern, als ihr wesentlicher Impuls die Rettung der substanziellen Inhalte der geschichtlichen Kultur über das geschichtsnihilistische Zeitalter der *Posthistoire* hinaus ist. Revolutionär ist die Position, weil die Substanz selbst ihrer geschichtlichen (mythischen) Umklammerung entrissen werden muß und weil darüber hinaus die Moderne selbst einer solchen Rettung prinzipiell entgegensteht. Rettung wäre erst im Kommen einer revolutionierten Gesellschaft möglich. Dann sei es Rettung für den Umsturz (220). Diese konservativ-revolutionäre Position steht vor dem Problem, welche Praxis geeignet ist, die zu rettende Tradition in ein geschichtlich Neues umzuwandeln. Die politischen Antworten, die sich bei Benjamin finden (eine trotzkistisch-syndikalistische Variante des Marxismus), lehnt Habermas, ganz in der Tradition der Frankfurter Schule, als nicht ernst zu nehmen ab („Den Gedanken an Revolution verbieten“ [220]).

Nun findet man die politischen Antworten Benjamins immer in religionsphilosophischen Zusammenhängen. Auch diesen Praxiszusammenhang von Theologie und Politik kann Habermas nicht verstehen. An diesem entscheidenden Punkt bleibt er beschränkt durch die Grenzen, die Adorno hier gegen Benjamin gezogen hat. Diese Verstehensgrenzen sind vor allem wirksam, wenn Habermas die Sinn- und Weltauslegungen der Religionen differenzlos dem Mythos zuschlägt. Für ihn sind, wie für Adorno, alle Religionen Gestalten des mythischen Zeitalters, die der Aufklärung bedürfen (202). Daraus ergibt sich das Problem der „Tilgung des Mythos“ (196) oder seiner Umformung (202). Zugleich sollen aber die Substanzen nicht vernichtet, sondern gerettet werden. Habermas sieht allerdings, daß Benjamin in diesem Stil negativer Dialektik nicht gedacht hat. Für Benjamin war nicht alle Religion dem Mythos zugerechnet, sondern Benjamin hielt fest an der Überwindung des Mythos nicht durch Aufklärung, sondern durch Religion, ja durch göttliche Kräfte (205). Aber Habermas kann eine solche Überzeugung nicht nachvollziehen. Für ihn ist Benjamin damit Mystiker, dessen esoterische Erfahrungen mit der Nähe Gottes nicht verallgemeinerungsfähig sind (200). Benjamin habe aber selbst mit der Esoterik der Gotteserfahrung gebrochen. Eine nicht-esoterische religiöse Erfahrung kann Habermas sich nicht vorstellen. Er bedient sich einer sehr sonderbaren Argumentation, um die Bedeutungslosigkeit religiöser Erfahrungen zu erweisen, indem er darauf hinweist, daß die Religion bereits ironisch aufgehoben sei durch das atheistische Dasein der Massen. „Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache; aber im Atheismus der Massen sind auch die utopischen Gehalte der Überlieferung untergegangen“ (194).

Es ist eine der totalitären Konsequenzen der Habermasschen Kommunikationsphilosophie, daß das, was den Sprachspielen der Massen entrückt ist, unwahr wird. Nun ist aber Habermas an einer „Zufuhr“ der utopischen Inhalte der Religionen interessiert, damit die Emanzipation nicht in ihrer Leere und Langeweile erstickt. Hier ist er der zynischen Zustimmung Gehlens zur Religion ganz nahe, weil er die Zufuhr religiös-mythischer Energien aus funktionalen Gründen für notwendig hält.

Habermas denkt sich eine Zufuhr ehemals religiöser Energien in den Leerlauf der Emanzipation so, daß die religiösen Inhalte als „semantische Potentiale“ eingebracht werden, d. h. die religiöse Sprache soll mit ihren Sinnimplikationen und bedeutungsvollen grammatischen Eigenheiten (z. B. dem Übergriff auf Nicht-Verwirklichtes) die sprachlichen Möglichkeiten emanzipierten Sprechens erweitern. Benjamin ist für Habermas der beispielhafte Fall des Gelingens eines solchen Transfers religiös-mythischer Energien in materialistische Konzepte. Die Frage, ob ein solcher Transfer auch gelingen kann, wenn nicht an die Wahrheit religiös-mythischer Substanz geglaubt wird, stellt Habermas nicht, obwohl doch hier eine Schranke des zynischen Funktionalismus vorliegen könnte. Benjamin jedenfalls, das gesteht Habermas ein, hat nicht zynisch-funktionalistisch das Religiöse umfunktioniert. Daher setzt hier die Kritik ein. Benjamin sei wegen seines Festhaltens an der Theologie gescheitert. Er sei niemals bereit gewesen, das theologische Erbe preiszugeben, es dem Marxismus zu opfern (211).

Dialektischer Materialismus und religiöse Erfahrung

Benjamin habe zwar, dank der Theologie, eine Theorie und auch Methode der Erfahrung entwickelt, die dem Stumpfsinn eines banalen dialektischen Materialismus unvergleichlich sei. Aber er sei daran gescheitert, daß er diese Erfahrung nicht so in den dialektischen Materialismus habe einbauen können, daß die ungelösten Probleme des dialektischen Materialismus (Praxis, Revolution, Subjektivität) gelöst werden könnten (206 f.). Habermas fordert hier die Lösung des Problems, an dem Benjamin gescheitert sei: die Einführung theologisch geschärfter Erfahrung in den dialektischen Materialismus, ohne daß die Grundannahmen des dialektischen Materialismus aufgegeben werden müssen. Habermas bleibt bei dem Konzept der Aufhebung der Religion, aber es wird durch ihn nun die unüberwindbare Differenz zwischen Benjamin und der nach wie vor konsistenten Theorie der Frankfurter Schule nicht mehr geleugnet. Ist die Religion aufzuheben als Sprachmaterial für den dialektischen Materialismus?

Einen Versuch, die leere Reflexion negativer Dialektik mit Hilfe der theologischen Dimension bei Benjamin zu überwinden, macht *Hermann Schweppenhäuser*. Die Gründe für eine Einbeziehung Benjamins in Adornosche Sentenzen, wie sie Schweppenhäuser als ein Getreuer produziert, ist zunächst die unendliche Selbstreflexion der Subjektivität². Die sich selbst unendlich reflektierende Subjektivität hat ohne Erfahrung keinen Inhalt. Benjamin aber ist Theoretiker, vielleicht Lehrer einer Erfahrung, die als profane Erleuchtung durch die Schule des Rausches, der Versenkung zu gehen hat. Benjamin hat den nüchternen Rausch der religiösen Erfahrung dem stimulierten des Surrealismus und des Haschisch vorgezogen.

² H. Schweppenhäuser, Einleitung zu Walter Benjamin, Über Haschisch, hrsg. v. T. Rexroth (Frankfurt 1972).

Ein weiteres Problem, das der theologischen Gestimmtheit Benjamins korrespondiert, ist für Schweppenhäuser die moderne, technologisch produzierte Realität selber. Es ist unter den Bedingungen „technologischer Zivilisation“ sozusagen eine „zweite Natur“ entstanden. Diese „zweite Natur“ ist aber dort „dämonisch-ambiguitäre“, wo die erste Natur mythisch war³. Will man unsere Realität erkennen und nimmt man sie nicht vordergründig und falsch als rationalen Zweck-Mittel-Zusammenhang, dann muß man sie „enträtseln“. Dafür ist ein Erkenntnisvermögen jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung erforderlich (153). Dieser Bereich ist zumindest der Herkunft nach der Bereich der Theologie. Schweppenhäuser zeigt, daß Benjamin an einer Vermittlung von Theologie und Marxismus arbeitete, nicht weil er gern spekulierte, sondern weil die spezifisch moderne Realität nur erfahren werden kann, wenn eine solche Vermittlung vollzogen wird (143). Nun behauptet auch Schweppenhäuser, daß Benjamin an dieser Vermittlung gescheitert sei (151). Benjamin beziehe gewissermaßen naiv die theologische Sprache auf die Realität und zwingt ihr Bedeutung ab.

Unter dem Inkognito der Kunst

Es ist daher verwunderlich, daß entgegen der Ablehnung der theologischen Dimension Benjamins dennoch seine Aktualität geradezu eine Integration aller Gruppierungen der Linken erlaubt. Die Frage nach der Bedeutung der Theologie für Benjamin konnte bisher so leicht verdrängt werden, weil sich Religion und Materialismus in einem Dritten produktiv verbinden, in der Kunst. Habermas spricht von der „Sonderstellung, die die Kunst unter den Gestalten des absoluten Geistes . . . einnimmt“ (193). Um zu verstehen, wie unter dem Inkognito der Kunst auch für orthodoxe Marxisten die Theologie tolerabel ist, muß auf die Theorie dieses Zusammenhangs von Religion und Kunst bei *Günter Rohrmoser* Bezug genommen werden. „Der in der ästhetischen Reflexion entwickelte Anspruch auf eine Versöhnung der Welt hat den christlichen offensichtlich überdauert.“⁴ Das Fortdauern religiöser, gedeuteter Erfahrungen unter dem Inkognito der Kunst wird von Rohrmoser nachgewiesen. In der Kunst überdauert – und sei es in der Emphase der Leugnung – die Beziehung zur „Wahrheit“⁵. Ebenso bleiben andere theologische Inhalte durch die Kunst erhalten: Die paradoxe Selbsterzeugung einer schöpferischen Subjektivität, die Fähigkeit, quer zum Weltlauf zu stehen, der Widerstand gegen den totalen Funktionalismus, die Abwendung von der Gesellschaft, die sich selbst mit dem Absoluten verwechselt, die Möglichkeit einer nicht-verrückten unmittelbaren Erfahrung; das gilt ebenso für die Inhalte, die in theolo-

³ H. Schweppenhäuser, Physiognomie eines Physiognomikers, in: Zur Aktualität Walter Benjamins 139–171; 141.

⁴ G. Rohrmoser, Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens (Freiburg 1972) 7.

⁵ Ebd. 12.

gischer Sprache als Glück, Versöhnung, Erlösung, Hoffnung, Vergebung, Gemüt, Gewissen, Verantwortung, Seligkeit, Schuld, Versuchung, Einheit, das Ganze, Geschichte, Natur ausgesprochen wurden.

Die Umsetzung des gedeuteten Religiösen in die Kunst führt zu einem zweideutigen Ergebnis. Positiv ist festzustellen, daß unter dem Inkognito der Kunst die Inhalte der geschichtlichen Kultur überdauern. Rohrmoser weist nach, daß die Klassiker des Marxismus von der Kunst diese Leistung erwartet haben. Sie waren nicht bereit, die ideologiekritische Destruktion auch gegen die Kunst zu richten. In der Kunst sollten vielmehr die Inhalte der bürgerlichen Kultur, ja die Humanität einer Sklavengesellschaft, für ein nachbürgerliches, nachmodernes Zeitalter gerettet werden. Die Kunst sollte im Troß der Revolution mitgeführt werden. Auch das Bild des befreiten, menschlichen Menschen war ohne die ästhetisch vermittelte Humanität nicht denkbar. Walter Benjamins Bedeutung für den Marxismus besteht in seiner Leistung, in genuiner Tradition der Inkonsequenz von Marx selber, durch die Kunst die revolutionierte Gesellschaft mit ihrer Geschichte zu verbinden.

Aber kann eine solche Überführung der geschichtlichen Substanzen in Kunst gelingen? Rohrmoser zeigt an Brechts Galilei, daß ein Festhalten an dem bürgerlichen, wissenschaftlich-technischen Fortschritt eben doch zu einem Widerspruch zu den marxistischen Voraussetzungen führt. Daß schlechte Kunst dabei entsteht, ließe sich leicht verschmerzen. Aber die dahinterstehende Frage ist, ob nicht bei der ästhetisierenden Rückbeziehung auf die metaphysisch-religiösen Substanzen die Kunst zu einem die Wirklichkeit verstellenden Wahn wird. Benjamin hat sich dieser Frage gestellt. In seiner Theorie der Photographie, des Films, der Architektur und vor allem des Surrealismus hat er entschieden geäußert, daß die Kunst diese Rolle einer profanen Erleuchtung der Wirklichkeit übernehmen kann. In der bisherigen Rezeption dieser Sätze Benjamins wird unvollständig zitiert (z. B. 201). Es heißt bei Benjamin: „Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung aber liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer profanen Erleuchtung einer materialistischen anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium oder was immer sonst die Vorschule abgeben können. (Aber eine gefährliche. Und die der Religion ist strenger.)“⁶

Bisher ist die in Klammern gesetzte Bemerkung Benjamins nicht hinreichend berücksichtigt worden. Man hat dann als Benjamins These ausgegeben, seine Voraussetzung sei der Wille zur Überwindung der religiösen Erfahrung, sein Ziel sei die profan-materialistische Erfahrung, der Weg dazu seien die Rauschgifte. Benjamin plädiert aber für die Strenge der religiösen Erfahrung. Er hat die Gefahr einer Übersetzung traditionell rituell gebundener Formen in die Kunst gesehen und den Faschismus als die Konsequenz der Ästhetisierung der traditionellen Substanzen verstanden. Es ist richtig, daß eine Kultur nur lebendig ist, wenn es gelingt, substanziellen Inhalten durch

⁶ W. Benjamin, *Angelus Novus* (Frankfurt 1961) 202.

den Kultus eine ästhetische Gestalt zu geben. Aber die Ästhetisierung muß der Strenge der Sinngebung untergeordnet bleiben. Deshalb findet sich bei Benjamin die Übersetzung von religiösen Inhalten in ästhetische nur im Zusammenhang der theologischen Rechtfertigung der Inhalte selbst. Hierin ist Benjamin vom jungen Nietzsche geschieden, der den Wahn der Kunst als Stimulans zur Weiterführung des Lebens gerechtfertigt hat. „Wenn es keine Wahrheit mehr gibt, an der dieses Bild (des Ganzen) gemessen werden kann, dann wird die Kunst zur Verklärung des Wahns, der allein das an seiner Schöpfung leidende Leben zu heilen vermag. Indem aber die Kunst der Bedürftigkeit entsprechen muß, die durch den Nihilismus erzeugt wurde, wird der Ersatz von Metaphysik und Religion durch die Kunst zur Affirmation der Lüge des Scheins, der Nietzsche ihr gutes Gewissen gibt, da er die Realität zum Schein ihrer selbst erklärt.“⁷

Das Theodizee-Motiv

Rohrmoser entwickelt exemplarisch an Platons Kritik der Dichtertheologen die Argumente gegen die Umsetzung von religiös-metaphysischem Weltverständnis in Kunst. Die Verbannung der Kunst aus der Praxis einer sittlichen politischen Ordnung ist notwendig, solange sich Praxis von Vernunft leiten läßt. Kunst kann dann allenfalls Mimesis, nachahmende Darstellung sittlicher Praxis sein. In diesem Sinn ist auch Benjamin Platoniker, als er in den grundlegenden Bemerkungen im Trauerspielbuch das Schöne an der Idee des Guten orientierte. In striktem Gegenzug gegen die Inanspruchnahme Benjamins für Ästhetik und Literaturtheorie muß daran festgehalten werden, daß Benjamin in der Tradition von Platons und Hegels letztlich theologisch begründeter Kritik der Kunst steht. Im Trauerspielbuch faßt er Natur- und Religionsphilosophie im Problem der Subjektivität zusammen. In der Trauer konvergieren die Subjektivität des Menschen und die Natur. Sie ist wie ein Eingehen des Menschen in das Innerste der Gegenstände selber. Die gefallene Kreatur ist durch Subjektivität verwandelt. „Als Wissen führt der Trieb in den leeren Abgrund des Bösen hinab, um dort der Unendlichkeit zu versichern.“⁸ Der unendliche Trieb des Menschen, er selbst zu sein, ist böse. Im Bösen konvergieren Natur und Geschichte im Subjekt. Das Böse ist nicht die Naturverfallenheit des Menschen, es ist auch nicht seine gesellschaftliche Verstrickung, sondern es ist die Subjektivität des Subjekts selber. „Die ungeheure widerkünstliche Subjektivität in dem Barock schießt hier zusammen mit der theologischen Essenz des Subjektiven. Die Bibel führt das Böse unter dem Begriff des Wissens ein.“⁹ Die Praxis der Menschen zieht die Natur in die Geschichte des Bösen hinein.

⁷ Rohrmoser, a. a. O. 49.

⁸ W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (Frankfurt 1966) 262.

⁹ Ebd. 265.

„Und während mit dem irdischen Gericht sich tief die schwanke Subjektivität des Urteils mit Strafen in der Wirklichkeit verankert, kommt in dem himmlischen der Schein des Bösen ganz zu seinem Recht. Dort kommt die eingestandene Subjektivität zu dem Triumphe über jede trügerische Objektivität des Rechts und führt als ‚Werk der höchsten Weisheit und der ersten Liebe‘, als Hölle, der göttlichen Allmacht sich ein. Sie ist nicht Schein, ebensowenig aber gesättigtes Sein, sondern die wirkliche Spiegelung der leeren Subjektivität im Guten. Im schlechthin Bösen greift die Subjektivität ihr Wirkliches und sieht es als die bloße Spiegelung ihrer selbst in Gott.“¹⁰ Die in diesen Sätzen vorausgesetzte Theodizee überbietet Benjamin durch den Gedanken des Gerichts, der noch über Theodizee hinausweist. Für ihn ist die menschliche Autonomie, die sogenannte säkularisierte Humanität als das Gericht der Menschen über Menschen die Hölle. Es ist die Verwirklichung des Bösen, das nur in Gott gespiegelt und gerichtet werden kann. Nur eine religiöse, nicht eine „atheistische“ humane Befreiung ist möglich. Das „himmlische Gericht“ gibt der leeren Subjektivität ihren Inhalt: das Gute.

Mythos und Naturverfallenheit

Es ist anerkannt, daß das Trauerspielbuch für Benjamin grundlegend war und geblieben ist. Von einer Transformation des Religiösen ins Ästhetische kann keine Rede sein. Die Intention ist genau entgegengesetzt: die Kunst wird in der religiösen Signatur des Zeitalters festgemacht, hier in der politischen Ethik der Reformation¹¹. Das Mißverständnis, daß Benjamin das Theologische als Sprachmaterial zur Deutung der Kulturgeschichte verwandt habe, ist im Blick auf das Trauerspielbuch leicht aufzudecken. Schwieriger ist die Aufklärung des Grundkonflikts zwischen Benjamin und der Frankfurter Schule über das Verhältnis von Mythos und Aufklärung. Vereinfacht kann man sagen, daß für den kulturkritischen Neomarxismus alle bisherigen Weltauslegungen dem Zeitalter des Mythos zuzurechnen sind. Darin stimmen der an den Wissenschaften orientierte sogenannte Rationalismus und die kritische Theorie überein, wobei sie sich wechselseitig ebenfalls noch dem Mythos zurechnen. Innerhalb der Linken geht der Streit zwischen den Marxologen, Marxianern, Marxisten und Neomarxisten darum, wieweit auch das Denken von Marx noch dem Mythos verhaftet ist. Für Adorno zumindest ist auch Marx noch ein Denker unter mythischem Bann, weil er noch am Konzept einer Universalgeschichte der Menschheit orientiert war.

Nun geht die Fragestellung, inwieweit die Moderne dem Mythos verhaftet ist, auf Benjamin selber zurück. Benjamin hat eine religionsgeschichtliche Theorie der Moderne entwickelt, in der er politische und ideologische Realitäten mit Kategorien des Mythos

¹⁰ Ebd. 266.

¹¹ Ebd. 149 ff.

interpretiert hat. Er geht aus von dem „Programm der kommenden Philosophie“, in dem er eine neue, metaphysische Erfahrung fordert. Diese neue Erfahrung soll die Wirklichkeit als konkrete Totalität durchdringen. Benjamin erkannte, daß die Auslegung der Wirklichkeit im Ganzen als „konkrete Totalität“ die eigentümliche Leistung des Mythos war. Wenn die Erkenntnis nicht resignieren oder sich in den Abstraktionen methodisch-restringierter Wissenschaft beschränken will, dann stellt sie sich die Aufgabe, das Ganze konkret zu erfahren, und bewegt sich dann im Horizont dessen, was bisher der Mythos leistete.

Benjamin bemühte sich zunächst darum, ob es einen Begriff der „Kritik“ geben kann, der in der Gestalt einer Kritik des Mythos auch die Leistung des Kritisierten übernehmen kann. Dann wandte er sich der Frage zu, wie die Natur in der modernen technologischen Herrschaft über die Natur überdauert. Er entdeckte das, was man seither die „unüberwundene Natur“ nennt. Die Natur ist wohl durch rationale Herrschaft überformt, aber sie bleibt eine übermenschliche Macht. Daher interpretiert Benjamin die unerkennbarer gewordene Herrschaft der Naturgewalten über den Menschen mit dem wichtigsten Begriff des Mythos: mit dem Begriff des Schicksals. Der Mensch ist stärker denn je den Naturmächten des Schicksals ausgeliefert. Die Aufklärung und das Christentum haben nach Benjamin die Macht des Schicksals indirekter und damit wirksamer werden lassen, weil durch die Autonomie des Menschen, durch seine Subjektivität und sein Person-Sein sich der Charakter des Menschen als neue Qualität eines unvordenklichen Schicksals ausgebildet hat. Benjamin führt seine Theorie vom unüberwundenen Mythos weiter, indem er neben den Naturgewalten, die den Menschen als Schicksal bestimmen, die Geschichte von Staat und Gesellschaft interpretiert als neue Qualitäten mythischer Einbindung des Menschen in konkrete Totalität. Benjamin sieht, daß die Gewalt, mit der die Gesellschaft durch Normen und Rechtsordnungen über die Menschen herrscht, nur verstanden werden kann als Manifestation mythisch göttlicher Gewalten¹². Damit ist in der Moderne der einzelne in einen universalen Bedeutungszusammenhang eingelassen, der in halb gedeuteten, halb rätselhaften Zeichen zu ihm spricht.

Benjamin spricht nun in dieser Phase seines Denkens und bis zu den letzten hinterlassenen Fragmenten mit aller Radikalität aus, daß eine Selbstbefreiung des Menschen oder der menschlichen Gattung unmöglich ist, weil die praktisch werdende Aufklärung entweder die Gesellschaft als neue, mythische konkrete Totalität errichtet oder durch die Individualisierung des Schicksals und die Vereinzelung des Menschen seinen „Charakter“ als Ausdruck mythischer Bestimmtheit ausprägt. Hier liegt der geistige Ursprung der Verzweiflung der negativen Dialektik des Neomarxismus, daß keine Praxis der Überwindung des Mythos möglich ist. Benjamin dagegen hat aus der Radikalität der Leugnung rettender Praxis einen radikalen Schluß gezogen: nur die Mani-

¹² Im Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ führt er den Nachweis, daß aufklärerische rationalistische Erklärungen der Gewalt, die zur Ausbildung einer menschlichen Gesellschaft notwendig war und ist, unzulänglich sind und mit pseudowissenschaftlichen Mystifikationen arbeiten.

festation göttlicher Gewalten als reine Gewalt kann von der Herrschaft des Mythos befreien. Benjamin hat dieser Überzeugung zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche konkrete Gestalt gegeben. Er hat im Anschluß an Goethes Wahlverwandtschaften die natürliche Unschuld der Heiligen als einen christlichen Ausdruck der Lösung von dämonisch-mythischen Mächten von Natur und Gesellschaft verstanden. Er hat Sorels Mythos vom Generalstreik als spontane Erhebung der Massen mit seiner Theorie der Manifestation reiner göttlicher Gewalt verbunden. Er hat angesichts des Siegs des Faschismus auf die kommunistische Revolution gesetzt. Vor allem aber hat er in einem großartigen Werk, dem „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, wie es doppelsinnig heißt, den Versuch gemacht, die Reformation als eine politische Ethik zu verstehen, die der Geschichte eine neue Qualität gegeben hat.

Die ständig wiederholte These von Gershom Scholem, daß Benjamin allein jüdischer Theologie verhaftet sei und daß christliche Ideen niemals Anziehungskraft auf ihn ausgeübt hätten (157), ist falsch, wenngleich Scholems Interpretationen der jüdischen Elemente in Benjamins Theologie eindrucksvoll sind. Scholems Interpretationen sind richtig, weil sie Benjamin einer jüdischen Religionsphilosophie zuordnen, die selber durch die Geschichte des Christentums verwandelt ist. Es ist richtig, daß Benjamin eine originelle Theorie eines politischen Messianismus entwickelt hat. Aber die Kabbala ist ja, wenn man auch jüdische Wurzeln finden kann, eine Umdeutung des Messianismus unter dem Eindruck der Christologie, wie z. B. die Beziehung von Molitor, der hier für Benjamin wichtig war, zu Schelling zeigt (158). Christologie und Messianismus ist ein entscheidendes Thema der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Herrschaft des Fortschritts in der Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft und der Verheißungen der Endzeit in marxistischer Praxis¹³.

Das Regiment der Bilder über Vernunft und Phantasie

Es gibt aber über die politischen Konsequenzen der Herrschaft des Mythos und der religiös-politischen Praxis der Überwindung des Mythos hinaus noch einen eigentümlichen Bereich, von dem nun die Rede sein soll. Es geht darum, ob die Vernunft aus eigener Kraft etwas gegen die Herrschaft des Mythos vermag. Der Mythos herrscht auch über die Vernunft, und zwar herrscht er, indem er die Vernunft in dialektische Bilder bannt. Benjamin verbindet seine Theorie mit einer Analyse der modernen Medien (Photographie, Film), die ein geradezu totalitäres Regiment der Bilder über die Vernunft und die Phantasie verhängen. Mit diesem Regiment der Bilder über das Bewußtsein der Massen ist eine Veränderung der menschlichen Wahrnehmung von Realität überhaupt verbunden. Benjamin analysiert in viel beachteten Studien diese Veränderung

¹³ Siehe zur Vorgeschichte des Problems: Henning Günther, Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft (München 1972). Cohen hat stark auf Benjamin gewirkt, wie auch Scholem und W. Kraft bezeugen. Dazu: Zur Aktualität Walter Benjamins, 69.

der Wahrnehmung von Realität und die realen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen dieser veränderten Erfahrung des kollektiven Bewußtseins der Massen. Mit der Herrschaft der Bilder über das kollektive Bewußtsein setzt sich eine Surrealität an die Stelle unmittelbarer Realitätserfahrung.

Für die Religionsphilosophie bedeutet die Herrschaft der Bilder, daß die von der Reformation endgültig durchgesetzte, zum Christentum von Anfang an gehörende Unterscheidung des Profanen vom Religiösen wieder verlorengeht. Denn in der Surrealität des kollektiven Bildraums durchdringen sich nach Benjamin die leiblichen Innervationen des einzelnen und des Kollektivs ununterscheidbar. Das Marxsche Diktum, daß der einzelne in den kollektiven Leib der Gattung aufgehoben werden soll, sieht Benjamin auf sonderbare Weise im 20. Jahrhundert surrealistisch verwirklicht¹⁴. Der Faschismus war für ihn die erste Gestalt der Verwirklichung der neuen kollektivistischen Surrealität, in dem sich profane und religiöse Energien ununterscheidbar durchdringen. Benjamins Trauerspielbuch versuchte noch, der neuen Totalität die reformatorische Auflösung theokratischer Herrschaft entgegenzuhalten. Es kann daher nicht bestritten werden, daß Benjamin die eigentlich wirksamen Formationen des Zeitalters religionsphilosophisch zu verstehen gesucht hat. Denn er setzt der neuen Totalität des Religiösen die heilige Nüchternheit, die ihm an Hölderlin als christliche aufgegangen war, entgegen. Die profane Erleuchtung, die Idee des Glücks im Profanen ist eben nicht, wie fälschlich unterstellt wird, atheistisch möglich (Habermas, 194), sondern die Profanität ist in der Geschichte bisher nur durch die christliche Religion durchgesetzt worden, und zwar durch die Trennung des Religiösen vom Profanen, durch die Trennung des kollektiven Leibes und des Rausches, der im Kultus diszipliniert ist, vom Bereich der Sachen und ihrer rationalen Organisation.

Benjamin hat eine tief in die christlich-jüdische Religion dringende Anstrengung gemacht, dieser neuen Kollektivität des Bildraums eine befreiende Erkenntnis entgegenzusetzen. Er versteht die Namensverweigerung Gottes als die Voraussetzung einer Befreiung des Bewußtseins von den dialektischen Bildern. Das ist nur verständlich, wenn man seine Sprachphilosophie berücksichtigt. Denn die Realität verbindet sich mit den Erfahrungen des Menschen durch die Namen der Dinge. Hier sah Benjamin die menschliche Vernunft quasi-magischen Gewalten ausgeliefert, die sich durch die Bindung der Namen an die Dinge des Bewußtseins bemächtigen. Die Namen, also die Sprachen, wurden von ihm nicht als rationaler Verständigungsapparat angesehen, sondern als das Gefängnis des Bewußtseins im Reich der Ähnlichkeiten. Das Bewußtsein ist fixiert an kollektive und individuelle Erlebnisse, die bei der Nennung des Namens das Bewußtsein lenken. Allein eine Religion, in der das Höchste den Namen verweigert, löst die Magie der Sprache, die Benjamin in seiner Sprachsoziologie mit dem Begriff „Onomatopoesis“ begriffen hat. Auch hier befreit von den falschen Gewalten des Religiösen nicht etwa die Aufklärung, sondern die religiösen Gewalten

¹⁴ Angelus Novus, 215.

können nach Benjamin nur selber durch religiöse Energien und Erkenntnisse gebannt werden. Schweppenhäuser hat diesen Zusammenhang erkannt und subtil dargestellt. Seine Kenntnis auch der unveröffentlichten Manuskripte gestattet es ihm, Benjamins theologische, ja spekulative Überlegungen ins Zentrum zu rücken (156 f.).

Auch Habermas unterstützt diese These, indem er klarmacht, daß Benjamins Deutung der Bilder, die das Bewußtsein konfigurieren, nicht in ideologiekritischer Absicht vorgetragen wird. Habermas macht auf den tiefgreifenden Unterschied aufmerksam, der zwischen neomarxistischer Ideologiekritik und Benjamins Kritik besteht. Benjamin setzte eben nicht voraus, daß man durch Aufklärung das mythisch gefesselte Bewußtsein befreien könne, indem man die bewußtseinsprägenden Bilder ideologiekritisch als die Funktion von etwas ganz anderem, von Herrschaft interpretiert. Ausdruck und Bedeutung kann man eben nicht so leicht trennen, wie es die Ideologiekritik gern suggeriert (208 f.). Wenn aber Ausdruck und Bedeutung tief ineinander eingelassen sind, wenn ihre Verschränkung zwar dargestellt, aber nicht gelöst werden kann, befindet man sich wieder inmitten jenes Erfahrungskontinuums der Religion.

Magie der Wirklichkeit

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist Benjamins Deutung der modernen, technologisch produzierten Realität. Diese Realität wird von Kollektiven produziert. Daß die Dinge und ihre Konstruktion für einen bestimmten Zweck optimal funktionieren sollen, ist, so scheint es oberflächlich, das Prinzip, demgemäß produziert wird. Aber in der Verfremdung dieser funktional geordneten Realität durch Kinder, Geistesranke und Primitive wird erkennbar, daß hier ein kollektives Unbewußtes am Werk ist. Auch hier erkennt Benjamin, daß bei der Massenproduktion industrieller Güter und bei ihrer Repräsentation, ihrem Arrangement, durch das tendenziell die Welt im Ganzen zum Warenhaus wird, magische und fetischistische Naturmächte im Spiel sind. Im Film (und Fernsehen) konfrontieren sich die Massen eigentümlich zerstreut mit ihrer Massenform. Es ist eine neue Magie und auch Dämonie der Wirklichkeit im Spiel, wenn die Kamera durch die Realität flaniert und die Wirklichkeit im Ganzen zum Interieur der Seele der Massen verwandelt. Diese Wiederkehr magisch-mythischer Religion unter dem Anschein funktionaler und rationaler Produktion zwingt nach Benjamin den Materialismus, wenn er überhaupt noch menschlich geprägte Realität erkennen will, sich von einer theologischen Erfahrung der Wirklichkeit in den Dienst nehmen zu lassen¹⁵. Eine neue Anstrengung der Theologie gegenüber der Realität einer technologischen Gesellschaft in der Erkenntnis dieser Realität wird von Benjamin

¹⁵ Habermas will das Verhältnis von Theologie und Materialismus gegen Benjamin wieder herumwenden und die Theologie in den Dienst des Materialismus stellen. Diese Frage ist keine Frage des Glaubens, sondern nach Benjamin entscheidet sich das Verhältnis von Theologie und Materialismus an dem Erklärungswert beider in bezug auf die Realität und an der Ermöglichung von Erfahrung.

gefordert. Diese Anstrengung ist mit jener Befreiung zu vergleichen, die die jüdisch-christliche Religion schon einmal gegenüber der magisch, mythisch und fetischistisch regulierten Erfahrung durchzusetzen begonnen hatte.

Benjamin weist in Richtung einer neuen Praxis der Erfahrung, die er auch die „Versenkung“ nennt. Er zeigt, daß ein „Kommentar“ der Realität möglich ist, ohne daß platte Erklärungen sich hybrid an die Stelle des zu Erkennenden setzen. Vor allem wird es eine Frage der Lebensform sein, wie sich Menschen der kollektiv produzierten Realität zuordnen. Es ist im Grund genommen das alte Problem der Ausbildung eines Kultus als eines freien und geregelten Umgangs mit den Gütern, nun nicht mehr der Natur, sondern der industriellen Produktion als zweiter Natur. Benjamin spricht hier vom „Ausdruckslosen“ als einem kultischen Gehalt; durch das Ausdruckslose kann das Unterworfensein des Menschen unter den Warenfetischismus in ein freies Verhältnis überführt werden. Es bleibt eben auch unter den Bedingungen der technologischen Zivilisation die entscheidende Voraussetzung der Freiheit, daß sich das menschliche Bewußtsein auf etwas beziehen kann, das es nicht selbst produziert hat, ohne daß es gezwungen ist, das Nicht-Eigene als übermächtiges Schicksal anzubeten.

Benjamin und die Theologie

Religion ist für Benjamin eben nicht Mythos, d. h. eine die Menschen entfremdende und durch den falschen Schein einer illusionären Aufhebung die Entfremdung fixierende Macht. Es kann die Leistung der Religion sein, den Menschen vom Bann falscher Religion zu befreien. Benjamin hat nun keine Systematik der Kriterien aufgestellt, nach denen falsche Religion von befreiender unterschieden werden kann. Diese Unterscheidung bleibt vorausgesetzt. Scholems Interpretation Benjamins als negative Theologie ist insofern richtig, als Benjamin die Notwendigkeit von Theologie fast immer ex negativo induziert hat. Theologisches Denken wird uns aufgezwungen durch den Zustand der modernen Gesellschaft, die durch die Wiederkehr archaischer Gestalten religiöser Befangenheit des individuellen und kollektiven Bewußtseins bestimmt ist. Theologie wird uns aufgezwungen durch die Naturverfallenheit des Menschen. Diese Naturverfallenheit ist durch die technologische Beherrschung der Natur nicht überwunden. Auf den Straßen der Großstadt, so heißt es bei Benjamin, fühlen wir uns schutzlos den Naturgewalten ausgeliefert. Theologie wird uns aufgezwungen durch die Veränderung des Vermögens, Realität zu erkennen. Die moderne Kunst (die nach Benjamin nicht im Sinn der Trennungen bürgerlichen Denkens ästhetische Kunst ist, sondern Kunstprodukt und Realität werden durch die industrielle Massenproduktion identisch) erzeugt ein surrealistisches kollektives Bewußtsein, das durch das Flanieren von Bildern von eigenen unmittelbaren Erfahrungen abgeschirmt wird und die Fähigkeit verliert, auf das Gedächtnis einzuwirken. Theologie in einem strengeren Sinn

ist notwendig, um die Dämonie der Sprache (durch die Namensverweigerung des Höchsten) zu brechen und um die Verschränkung von Ausdruck und Bedeutung (durch das Ausdruckslose) auszudrücken.

Alle diese Übergangskonstellationen von Sozialphilosophie und Theologie sind erzwungen durch die zu erkennende Realität. Sie sind nur insoweit selber theologisch motiviert, als sie an Befreiung orientiert sind, wobei der Weg der Religion als Weg der Befreiung interpretiert wird. Holz konnte also bisher recht haben, wenn er Benjamins Interesse an Theologie begründet mit der Evidenz, mit der eine Geschichte der Kultur auch an ihrem Ende dem Denken ihre Fragemöglichkeit und Inhalte aufzwingt.

Aber es gibt bei Benjamin auch affirmative Züge der Zuwendung zur Theologie. In der ersten Phase seines Denkens fordert er eine „metaphysische Lebensform“ und die Theologie als die Vernunft dieser Lebensform¹⁶. Diese Fragestellung bleibt wirksam in Benjamins Orientierung am Theodizee-Motiv, das er im „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ als das eigentliche Thema einer nachreformatorischen Geschichte erkennt. Aber als das Motiv der Rechtfertigung bleibt es das wichtigste Thema, auch seines persönlichen Lebens. Mit der Rechtfertigung eng zusammenhängend steht im Mittelpunkt seines Denkens das eschatologische Motiv, wie man heute sagen würde: die Versöhnung oder Erlösung im Gedanken des Reichs. Der Erlösungsgedanke hat einen politischen Aspekt: die Zukunft eines Reichs reiner Gewalt, die als göttliche Gewalt über die Zweck-Mittel-Rationalität hinausgeht¹⁷. Benjamin verbindet den Gedanken mit dem trotzkistischen Programm der Weltrevolution. Der Erlösungsgedanke hat ebenso einen Aspekt für das Glück des einzelnen. Hier bestehen Zusammenhänge zwischen der Gestalt der Heiligen (Otilie in Goethes Wahlverwandtschaften), ihrer unschuldigen Verschuldung, der Sühne und Erlösung, ihrem pflanzenhaften Dasein – und Benjamins Identifikation mit dem Engel der Geschichte (ein Bild von Klee: Angelus Novus), wo bei Benjamin subtilste Bewegungen der Ich-Findung des Menschen und naive religiös-okkultistische Vorstellungen ineinander übergehen (127).

Erlösung ist auch der Impuls für ein Lebensthema Benjamins: die Kindheit. Benjamin hat Kindlichkeit als Lebensform religiös verstanden. Hier finden sich christliche Parallelen von der Unschuld der Kinder und ihrer Nähe zum Erlöser.

Das Motiv der Erlösung ist in Benjamins Werken unmittelbar greifbar mit dem Begriff des Messianismus. Auch hier durchdringen sich Christliches und Jüdisches, denn der Messias ist nicht nur Erlöser, sondern Überwinder des Antichrist¹⁸. Der Messias ist nicht zukünftiger Erlöser, sondern im augenblickshaften Durchbruch in Aktualität wird ein christliches Motiv – die Erlösung hier und jetzt – in den Messianismus hineingenommen. Der Messias tritt durch die Pforte des Augenblicks. Ebenso ist Benjamin jüdischer und christlicher Theologie gleich nah, wenn er die Erlösung als profane versteht. Eine spiritistische Verfälschung des Christentums darf hier nicht den Blick ver-

¹⁶ Angelus Novus, 66.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ W. Benjamin, *Illuminationen* (Frankfurt 1962) 270.

stellen. Das Profane des Erlösungsgedankens liegt für Benjamin darin, daß es an der Idee des Glücks orientiert ist.

Dennoch ist es verständlich, daß sich die Benjamin-Rezeption einer Vereinnahmung durch „die Theologie“ widersetzt. Benjamin war von „der Theologie“ weit entfernt. Er hätte von ihr eine unerhörte Anstrengung der Erkenntnis verlangt und sie wohl an ihrer Aufgabe und ihrer Verantwortung für die religiöse Signatur des Zeitalters gemessen. Sein Denken ist eher eine Gratwanderung zwischen den Schulmeistern des dialektischen Materialismus und den „wissenschaftlichen“ Theologen und ihren Errata. Er partizipiert an der Notwendigkeit, mit der die Philosophie die Sache der Theologen zu ihrer eigenen machen muß. Religiöses suchte er an den Orten äußerster Gefährdung, sei es als Rausch, als Wahnsinn, als Unschuld, als Erkenntnis. Die Aktualität ist jedenfalls durch Klassenkampf und Ideologiekritik nicht ausgeschöpft.