

# ZWISCHEN GEIST UND GESCHLECHT

Der Ursprung der Theologie und des Rechts bei Walter Benjamin

von Gábor Gángó (Budapest)

Auf Ungarisch erschienen in: Holmi 8 (2008), pp. 1040-1058.

## Warenfetischismus ungewöhnlicher Art und inverse Theologie: Einleitende Bemerkungen

1 Benjamin, Walter: Karl Kraus. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Unter Mitw. v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972ff. (im Folgenden: GS), Bd. II, pp. 334-367, hier p. 362.

»Vollendeter ist nie die Sprache vom Geist geschieden, nie inniger an den Eros gebunden worden, als Kraus es in der Einsicht getan hat: »Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück.«<sup>1</sup> Im Zeichen der Sentenz des Karl Kraus zitierenden Walter Benjamins fassen wir in dieser Studie ein Wort ins Auge. Ein weniger salonfähiges Wort, welches sich in einem der wichtigsten Texte Benjamins, im Absatz XVI seines geschichtsphilosophischen Fragments befindet:

2 Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: GS Bd. I, pp. 691-705, hier p. 702. Unter den Entwürfen des *Passagen-Werkes* wurde eine sachgemäßere formulierte Spielart der These beibehalten (N 9a, 6. In: GS Bd. V, p. 592f.): »Der historische Materialismus muß das epische Element der Geschichte preisgeben. Er sprengt die Epoche aus der dinghaften »Kontinuität der Geschichte« ab. Er sprengt aber auch die Homogenität der Epoche auf. Er durchsetzt sie mit Ekrasit, d. i. Gegenwart.«

Er [der historische Materialist] überläßt es andern, bei der Hure »Es war einmal« im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.<sup>2</sup>

3 Neben den in der vorliegenden Studie berührten Textstellen cf. auch GS Bd. VI, p. 75; *Passagen-Werk* II, g. In: GS Bd. V, p. 1056f; Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. 4 Bde. Hg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995ff. (im Folgenden: GB) Bd. IV, p. 279. Das Benjamin'sche Œuvre wird aus dem Blickwinkel der Gender-Studien aufgerollt in: Küpper, Thomas/Skrandies, Timo: Rezeptionsgeschichte. In: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, pp. 17-56, hier p. 44ff., mit weiterführender Sekundärliteratur.

Es muss nicht unbedingt klar sein, was an dieser Stelle das Wort »Hure« bedeuten, worauf es hindeuten soll, im Zusammenhang mit dem historischen Materialismus und dem Kampf des Proletariats. Einiges scheint doch bereits in einer ersten Annäherung gewiss zu sein. Einerseits bildet das oben erwähnte Wort ein wiederkehrendes Element der Werke Benjamins, z.T. im Zusammenhang mit seiner kulturphilosophischen Auffassung des weiblichen Geschlechts, die hierorts nicht erörtert werden kann.<sup>3</sup> Andererseits wird das Phänomen als interessante Variante des Warenfetisches, in dem sich Kapitalist und Lohnarbeiter, Warenproduzent und Ware, Subjekt und Objekt des Arbeits-, Tausch- bzw. Mehrwertes decken, in der Forschungsliteratur zwar thematisiert, ohne aber diese Lesart auf dieses Fragment anwenden zu können. Drittens werden diese irdischen Figuren aus den Panoramabildern der Interpretationsgeschichte, die die himmlischen Sphären des kulturellen und politischen Universums von Benjamin mit den Visionen einer messianistischen Mystik bevölkern, von der Seite der allegorischen *meretrix magna* der *Offenbarung* vielleicht zu offensichtlich retuschiert. Die Retusche zeigt jedoch, wie es dank Benjamin selbst zu wissen ist, das wahre Gesicht der Dinge besser, als das, was sie übrig lässt.<sup>4</sup>

4 Benjamin, Walter: Kleine Geschichte der Photographie. In: GS Bd. II, pp. 368-386.

Unserer Ansicht nach deutet die Frage über sich selbst hinaus und indiziert Spannungen in Bezug auf die allseitige Haltbarkeit des Benjamin-Bildes, das noch in der Nachkriegsperiode, v.a. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, ausgearbeitet wurde. Dieses Bild solle das philosophische Programm der Kapitalismuskritik, das literarisch-schriftstellerische Projekt des Kommentars und den politisch-theologischen Ansatz der sog. »inversen« Theologie als eine einheitliche, in den einzelnen Elementen sich aufeinander stützende Komposition darstellen.<sup>5</sup> Wie es in der neueren Sekundärliteratur von Robert Bolz und Willem van Reijen formuliert wurde, wird Benjamins »Exodus aus der Philosophie in den Kommentar [...] »inverse Theologie« genannt«: »In geschichtlich-politischem Klartext heißt das: Aug' in Aug' mit dem Faschismus wird Theologie zur Inversion gezwungen.«<sup>6</sup> Der Ausdruck Adornos, die »inverse Theologie«, die zum ersten Mal in einem Privatbrief an Benjamin auftauchte,<sup>7</sup> sollte demzufolge in der vereinfachenden Betrachtungsweise der politischen Ideengeschichte folgendes bedeuten: Nach dem Faschismus gäbe es weder Theologie, noch Philosophie. Es wäre der Grund dafür, warum sich Benjamin in die inverse Theologie und in den Kommentar flüchtete. Diese Konstruktion findet ihre Unterstützung in der Tatsache, dass der innigste Freund und Erbpächter Benjamins, Gershom Scholem das allerletzte, synthetisierende Benjamin'sche Werk, *Über den Begriff der Geschichte*, als Therapie des politischen Schocks des Molotow-Ribbentrop-Paktes interpretierte.<sup>8</sup>

5 Scholem, Gershom: Walter Benjamin and His Angel. In: Smith, Gary (Hg.): On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections. London, Mass.: The MIT Press 1988, pp. 51-89, hier p. 51.

6 Bolz, Norbert/van Reijen, Willem: Walter Benjamin. Frankfurt/M., New York: Campus 1991 (Campus. Einführungen 1042), pp. 34-35.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, die These zu verteidigen, wonach eine umfassende und kohärente Interpretation der Benjamin'schen Schlüsselbegriffe von Kapitalismuskritik, Kommentar und Theologie nicht ausschließlich aufgrund des politischen Kontextes geliefert werden kann. Die Gedankenwelt Benjamins kann, ohne jedwede Retusche, auf der Basis der präphilosophischen, präpolitischen, ja prädiskursiven, theologischen Axiome einer fertigen Welt aufgebaut werden. Im Einklang mit der Behauptung Sándor Radnóti's, wonach die Gestalt Immanuel Kants in den Augen Benjamins »unter den tiefstinnigsten Denkern der bestehenden, endgültigen und unveränderlichen bürgerlichen Welt«<sup>9</sup> eine

7 GS Bd. II, p. 1174.

8 GS Bd. I, p. 1228.

9 Radnóti, Sándor: *Kredó és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről [Kredo und Resignation. Ästhetisch-politische Studie zu Walter Benjamin]*. Budapest: Argumentum, Lukács Archívum 1999, p. 11.

privilegierte Stellung einnahm, werden unsere Untersuchungen ihren Ausgangspunkt in Kant als philosophischer Begründer der deutschen Modernität haben, um durch Hegel und die Fragen der bürgerlichen Kultur und des bürgerlichen Rechts im Vitalismus der Berliner Jahrhundertwende zu münden. Von der herkömmlichen Strategie der Forschungsliteratur abweichend, ziehen wir unter den genialen belletristischen Analysen Benjamins besonders jene in Betracht, die er den literarischen Chronisten des österreichischen Kaiserstaates bzw. der Österreich-Ungarischen Monarchie – Franz Kafka, Adalbert Stifter und v.a. Karl Kraus – gewidmet hatte. Aufgrund des Kafka'schen-Benjamin'schen Dilemmas angesichts des vollkommenen oder vorläufigen Charakters der Welt möchten wir eine neue Interpretation des Kommentars und des Zitats entfalten, von dessen Blickwinkel jener Neubeginn, der die Zitathaftigkeit der Geschichte beiseite setzt – der vierte Stand und seine messianistische Rolle –, aus unserer Sicht ergriffen werden kann.

Im Sinne der Konklusion unserer Untersuchungen, ist die Anwesenheit des Perditionsmotivs im Benjamin'schen Werk im Zusammenhang mit dem lebensphilosophischen Vitalismus zu interpretieren. Es ist nichts anderes, als die Metapher eines misslungenen Versöhnungsversuchs, die der Vitalismus auf die Herausforderung des Zwiespaltes von Geist und Sexus vorschlug. Demzufolge zeugt es davon, dass sich das Verhältnis von Marxismus und Vitalismus bei Benjamin problematisch heterodox erweist. Man könne daher daran denken: *Dies war das*, und nicht die nicht salonfähigen Wörter, was von der Frankfurter Schule retuschiert werden musste.

### Erkenntnis und Modernität

Der Endspielcharakter der Modernität war eine präphilosophische – theologische – Voraussetzung Benjamins. Sein Projekt, Philosophie und Theologie in Einklang zu bringen, was immer der genaue Inhalt und Umfang dieser Zielsetzung sein möge, wurde nie realisiert. Den wahren Ansatz dieses Harmonisierungsprogramms bildete vielmehr eine vor diesem spekulativen Horizont vollzogene Kritik und mehr oder weniger tendenziöse Lesart der deutschen philosophischen und belletristischen Überlieferung in der Neuzeit. Spekulation in diesem Sinne soll nichts anderes, als die Hegel'sche Spekulation heißen: das Aufspüren des Zukünftigen.

Durch diese Bestrebungen ist Benjamin zum *rückblickenden* Zusammenfassenden der philosophischen Ansätze zwischen Kant und Heidegger – somit der tiefreichendsten philosophischen Ansätze der Neuzeit – geworden, und zwar aus einer Perspektive, die er theologisch nannte, und deren Hauptmerkmal die Untersuchung der parallelen literarischen Tradition war. Die intellektuellen Abenteuer Benjamins kreuz und quer durch die Jahrhunderte und nationalen Sprachgebiete des Deutschtums standen freilich im Dienste der Verfolgung eines einzigen Grundproblems, nämlich der Thematisierung der Grenzsituationen von Naturnotwendigkeit und freier Entscheidung in der Belletristik.

Was nun Kant anbelangt, so bilden die Kritik am Ahistorismus und die Hervorhebung der unzulänglichen Abhandlung der Theologie die zwei Hauptrichtungen der Benjamin'schen Kant-Interpretation.<sup>10</sup> Die gemeinsame Wurzel dieser Richtungen reicht bis zur kantischen These über die anthropologische Entzweiung, den inneren Zwiespalt des Menschen zurück. In seiner Schrift *Zur Kritik der Gewalt* hält Benjamin für eine »gewaltige Wahrheit« den Satz, der »den unverrückbaren Aggregatzustand« des menschlichen Daseins ausspricht.<sup>11</sup> Auch das Wort selbst stammt von Kant: Wie es in seiner *Enzyklopädie-Vorlesung* zu lesen ist, entsteht ein System erst dann, wenn die Idee des Ganzen der der Teile vorangeht. Gehen dem Ganzen seine Teile voran, so entsteht ein Aggregat.<sup>12</sup> Benjamin ging vom Menschen aus, den die kantische Philosophie in seiner Entzweiung erfasste, und kündigte sein eigenes Programm des theologisch-philosophischen Erkennens dieser Fassung gegenüber an. In dieser Hinsicht soll die neue Philosophie auch darum eine eminent theologische sein, weil, wie Benjamin in seiner Kierkegaard-Schrift darauf hinwies, der deutsche Idealismus nicht imstande war, seine eigenen theologischen Implikationen zu entfalten. Daher wird Kierkegaard von Adorno (dessen Buch von Benjamin rezensiert wurde) »nicht fortgeführt, sondern zurück: Zurück ins Innere des philosophischen Idealismus, in dessen Bannkreis die eigentlich theologische Intention des Denkers zur Ohnmacht verurteilt blieb.«<sup>13</sup>

Für Benjamin schien die Ausarbeitung eines transzendentalen Bewusstseinsbegriffs als in Worte gefasster Mystik der richtige Weg der Philosophie zu sein:

10 Jennings, Michael William: *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. Ithaca: Cornell UP 1987, p. 88. Eine andere Rekonstruktion bietet Wolin, Richard: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. New York: Columbia UP 1982, p. 31ff.

11 Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*. In: GS Bd. II, pp. 179-203, hier p. 201.

12 Kant, Immanuel: *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*. In: Ders. *Vorlesungen*. I. Abt. *Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik*. Bd. 1. Berlin: Akademie-Verlag 1961, pp 3-45, hier p. 31.

13 Benjamin, Walter: *Kierkegaard*. In: GS Bd. III, pp. 380-383, hier p. 381.

14 Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS Bd. II, pp. 157-171, hier p. 164.

15 GS Bd. V, p. 588.

16 GS Bd. II, p. 170.

17 Ibid., p. 168.

18 Zum Letzteren cf. Scholem 1988, p. 53. Zu seiner Kritik cf. Habermas, Jürgen: Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique. In: Smith 1988, pp. 90-128, hier p. 91.

19 Benjamin, Walter: Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: GS Bd. I, pp. 123-201, hier p. 189.

20 Benjamin, Walter: Franz Kafka. In: GS Bd. II, pp. 409-438, hier p. 412.

So läßt sich also die Aufgabe der kommenden Philosophie fassen als die Auffindung oder Schaffung desjenigen Erkenntnisbegriffes der, indem er zugleich auch den Erfahrungsbegriff *ausschließlich* auf das transzendente Bewußtsein bezieht, nicht allein mechanische sondern auch religiöse Erfahrung logisch ermöglicht. Damit soll durchaus nicht gesagt sein daß die Erkenntnis Gott, wohl aber durchaus daß sie die Erfahrung und Lehre von ihm allererst ermöglicht.<sup>14</sup>

Diese Erörterungen können höchstwahrscheinlich nur in dem Sinne gedeutet werden, dass Benjamin zufolge eine stumme, in Schrift oder Wort nicht ausdrückbare Erkenntnis durch eine kommunizierbare Erkenntnisform ergänzt oder ersetzt werden müsse. Die Lösblatt-Metapher des *Passagen-Werkes* spricht etwas Ähnliches aus: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Lösblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihm voll gesogen. Ginge es aber nach dem Lösblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.«<sup>15</sup> Mit anderen Worten: Die Philosophie *vermittelt* den Religionsbegriff, der in sich selbst eine »konkrete Totalität« ist. Darum konnte Benjamin in seiner philosophischen Programmschrift das Folgende schreiben:

Es gibt aber eine Einheit der Erfahrung die keineswegs als Summe von Erfahrungen verstanden werden kann, auf die sich der Erkenntnisbegriff als Lehre in seiner kontinuierlicher Entfaltung unmittelbar bezieht. Der Gegenstand und Inhalt dieser Lehre, diese konkrete Totalität der Erfahrung ist die Religion.<sup>16</sup>

Dieser erkenntnistheoretische Religionsbegriff ermöglicht, dass die neue Philosophie »auch Gebiete deren wahrhafte systematische Einordnung Kant nicht gelungen ist umfassen wird. Als deren Oberstes ist das Gebiet der Religion zu nennen.«<sup>17</sup>

Bei Benjamin äußerte sich zweifach die tendenziöse Lesung Kants. Einerseits betrachtete Benjamin das Werk Kants als System, und knüpfte seine Annäherungsweise an die Voraussetzungen des Neukantianismus seiner Zeit, wie widerspruchsvoll dieses Verhältnis immer sein möge. Andererseits wählte Benjamin als Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit Kant eine verblüffende Lehrmeinung der *Metaphysik der Sitten* aus. Freilich interpretierte er den kantischen Absatz über die Ehe (I. Teil, 2. Hauptstück, 3. Abschnitt, § 24) seinen eigenen Zwecken entsprechend. Bekannter Weise definiert Kant hier die Ehe als einen Vertrag zum wechselseitigen Besitz der Geschlechtsorganen und -vermögen.

Von Theologie sprechend, arbeitete Benjamin mit einem mindestens dreifachen Theologiebegriff: mit einem epistemologischen, an der Philosophie gemessenen, problematischen, mit einem widerlegten Hegel'schen, bürgerlichen, instrumentalisierten und letztlich mit einem postulierten, mystischen Begriff.<sup>18</sup> Dagegen ist der Terminus all dieser Begriffe: »Theologie«. In der vorliegenden Studie wird das Problem des Benjamin'schen Ursprungs des neuzeitlichen, instrumentalisierten Theologie- und Rechtsbegriffes in Bezug auf ein anderes Recht und andere Theologie untersucht: ein Recht und eine Theologie, die Benjamin vom Kontext des Kapitalismus trennte, welche er aber als außergeschichtliche Fluchtpunkte der übrigen Begriffe stets vor Augen hielt.

Benjamin nach sollte dieses Recht eben im Zwiespalt wurzeln, den Kant im Menschen erblickte. Wie er in seiner Goethe-Studie erwähnte, ist das Recht als solches ausschließlich darum möglich geworden, weil der Mensch zwischen seiner schicksalhaft-moralischen Bestimmung und den gesellschaftlichen Konventionen wankt:

[N]ur die Entscheidung, nicht die Wahl ist im Buche des Lebens verzeichnet. Denn Wahl ist natürlich und mag sogar den Elementen eignen; die Entscheidung ist transzendent. – Weil jener Liebe noch das höchste Recht nicht zukommt, nur darum also eignet dieser Ehe noch die größere Macht.<sup>19</sup>

Ferner ist das Recht, seiner Ansicht nach, nicht nur in kulturellem, sondern auch in historischem Zusammenhang als ein Relativbegriff zu beschreiben. Ein Fragment seines Kafka-Essays zeigt uns wohl, dass das Recht bei Benjamin die Autorität der Vorzeiten nicht umfasste. Gerade im Gegenteil:

So steht es auch mit der Gerichtsbarkeit, deren Verfahren sich gegen K. richtet. Es führt weit hinter die Zeit der Zwölf-Tafel-Gesetzgebung in eine Vorwelt zurück, über die einer der ersten Siege geschriebenes Recht war. Hier steht zwar das geschriebene Recht in Gesetzbüchern, jedoch geheim, und auf sie gestützt, übt die Vorwelt ihre Herrschaft nur schrankenloser.<sup>20</sup>

21 Benjamin, Walter: Gottfried Keller.  
In: GS Bd. II, pp. 283-295, hier p. 287.

22 Ibid.

23 GS Bd. II, p. 339.

24 Benjamin, Walter: Karl Kraus, in:  
GS Bd. II, p. 624-625.

25 GS Bd. II, p. 340.

26 Ibid.

27 Benjamin, Walter: Alfred Polgar:  
*Hinterland*. In: GS Bd. III, pp. 199-200,  
hier p. 200.

28 GS Bd. II, p. 348f.

29 Garber, Klaus: *Rezeption und  
Rettung*. Tübingen: Niemeyer 1987, p.  
90ff.; Bolz/van Reijen 1991, p. 14, p.  
31 ff.; Dober, Hans Martin: *Die Moder-  
ne Wahrnehmen. Über Religion im  
Werk Walter Benjamins*. Gütersloh:  
Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus  
2002 (Praktische Theologie und  
Kultur. Hg. v. Wilhelm Gräb u. Michael  
Meyer-Blanck 8), p. 322ff.

30 Benjamin, Walter: *Ursprung des  
deutschen Trauerspiels*. In: GS Bd. I,  
pp. 203-430, hier p. 407.

31 GS Bd. I, p. 1243.

Benjamin setzte den faktisch bestehenden Gestalten des Rechts transzendente Gegenbilder entgegen. Jene Gegengestalten sind der Humor, der Takt, jede andere Verkehrsgrundformel der bürgerlichen Zeit, in denen er, mitten in der Gesellschaft, Kommunikationsformen erblicken wusste, die gewissermaßen die Rechtsordnung der bürgerlichen Gesellschaft überschreiben könnten. Den Schicksalskonflikt im *Romeo und Julia auf dem Dorfe* verglich er mit dem der *Wahlverwandtschaften* und schloss darauf, dass Gottfried Keller eben darum imstande war, »die Rhythmik des bürgerlichen Stimmen- und Meinungs-lärms«<sup>21</sup> mit Humor zu verwechseln, weil »[i]n seiner Weise [...] der Humor eine Rechtsordnung« war: »Er ist die Welt der urteilslosen Vollstreckung, in der Verdikt und Gnade im Gelächter laut wird.«<sup>22</sup> Über den Takt schrieb er zwar in seiner Studie zu Karl Kraus wie folgt:

Kraus hat diesen Maßstab schon immer gekannt und im übrigen gibt es für wahren Takt keinen andern. Es ist ein theologischer. Denn Takt ist nicht etwa [...] die Gabe, jedem unter Abwägung aller Verhältnisse das ihm gesellschaftlich Gebührende werden zu lassen. Im Gegenteil: Takt ist die Fähigkeit, gesellschaftliche Verhältnisse [...] als Naturverhältnisse, ja selbst als paradiesische zu behandeln.<sup>23</sup>

Auch seine andere, weniger umfangreiche Schrift, in der er sich mit Kraus beschäftigte, betonte den rechtsverbundenen Aspekt der Kraus'schen Sprachauffassung: »Seine ganze feuerfressende, degenschluckende Philologie der Journale geht ja im Grunde nicht der Sprache, sondern dem Recht nach.«<sup>24</sup> Im Allgemeinen schätzte Benjamin in Kraus am meisten jene Bestrebung hoch, dass er mit seiner Satire das Recht im Schoße der Rechtsordnung zur Verantwortlichkeit ziehen wollte. Ist »transparent genug« die »Natur Stifters und seine Sittenwelt, um mit der kantischen ganz unverwechselbar und in ihrem Kern als Kreatur erkennbar zu bleiben«,<sup>25</sup> und ferner, findet bei Stifter »die Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht [...] keine heilsgeschichtliche Erfüllung, geschweige denn geschichtliche Überwindung«,<sup>26</sup> so steht dagegen Kraus, einer der »apokalyptischen Reiter der Bürokratie« in Österreich, wie er von Benjamin anderswo charakterisiert wird, »an der Schwelle des Weltgerichts.«<sup>27</sup> Im Sinne des Vergleichs Benjamins:

Wie auf den Prunkstücken barocker Altarmalerei die hart an den Rahmen gedrängten Heiligen abwehrend gespreizte Hände gegen die atemraubenden Verkürzungen vor ihnen schwebender Extremitäten der Engel, der Verklärten, der Verdammten strecken, so drängt auf Kraus die ganze Weltgeschichte in den Extremitäten einer einzigen Lokalnotiz, einer einzigen Phrase, eines einzigen Inserats ein. [...] Man versteht nichts von diesem Manne, solange man nicht erkennt, daß mit Notwendigkeit alles, ausnahmslos alles, Sprache und Sache, für ihn sich in der Sphäre des Rechts abspielt. [...] Kraus stellt das Recht in seiner Substanz, nicht in seiner Wirkung unter Anklage. Sie lautet auf Hochverrat des Rechtes an der Gerechtigkeit. Genauer, des Begriffs am Worte.<sup>28</sup>

Alles in allem betrachtete Benjamin das Recht keinesfalls als eine Institution theologischen Ursprungs, sondern als ein kulturelles Gebilde unter vielen anderen. Ist Walter Benjamin einer der größten politischen Theologen, wie es von mehreren behauptet wird, so kann er diese privilegierte Bezeichnung auch darum beanspruchen, weil er die klassische Frage der politischen Theologie, die den theologischen Ursprung der Begriffe von Politik und Recht hinterfragt, durch die Frage des gemeinsamen menschlichen Ursprungs des Rechtes und der Theologie ersetzte. So bietet die vorliegende Studie eine Alternative der Annäherungen, die die politische Theologie Benjamins vor dem Horizont der von Carl Schmitt aufgeworfenen Problematik situierten.<sup>29</sup> Wie es in der Formulierung seines *Trauerspielbuches* lautet, »kommt die eingestandene Subjektivität zu dem Triumphe über jede trügerische Objektivität des Rechts.«<sup>30</sup> Wie er in einem nachgelassenen Fragment schrieb, ist die Theologie als kulturelles Gebilde nur ein »Strohalm, nach dem der Ertrinkende greift«;<sup>31</sup> aus dieser Sicht scheint die politische Theologie nichts anderes zu sein, als ein Gefüge, das schon darum nicht unbedingt stärker werde, weil es den theologischen und den politischen Strohalm tatsächlich zusammenfügte.

### Die Aspekte der Ehe: Hegel, Goethe, Benjamin

Im Lichte dieser Erwägungen wird es möglich, Benjamins Verhältnis zum Philosophen des objektiven Rechtes, Hegel zu interpretieren. In der Forschungsliteratur ist der latente Hege-

32 Jennings 1987, p. 6.

33 GS Bd. II, p. 1175.

34 Holz, Hans Heinz: Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger 1992, p. 113.

35 GS Bd. I, p. 211.

36 Ibid., p. 216.

37 Ibid., p. 217.

38 Ibid., p. 221.

39 Ibid., p. 227.

40 GS Bd. I, p. 1242.

41 Benjamin, Walter: Rückblick auf Stefan George. In: GS Bd. III, pp. 392-399, hier p. 399.

lianismus Benjamins ebenso für einen üblichen Standpunkt zu halten, wie die Betonung der polemischen Stellung Benjamins Hegel gegenüber. Die erste Ansicht wurde z.B. von Theodor W. Adorno vertreten, der einen Benjamin brauchte, der »mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule vollkommen zu messen war.«<sup>32</sup> Wie bekannt, schrieb Adorno im Zusammenhang mit der Kafka-Studie über den von ihm wahrgenommenen, vom Verfasser selbst jedoch nicht bewusst gemachten Einfluss Hegels im Werk Benjamins.<sup>33</sup>

Das kritische Verhältnis Benjamins zum Hegel'schen System und darin zu seiner Theologie, Logik, Geschichts- und Rechtsphilosophie verdienen selbstständige Untersuchungen. Besser gesagt, würden sie sie verdienen, weil wir uns hier bloß auf einige skizzenhafte Bemerkungen beschränken müssten. Dass Benjamin, wie es Hans Heinz Holz bemerkte, Hegel mit außerphilosophischen Argumenten widerlegte, bedeutet mehr, als eine bloße Bestätigung dessen, dass Benjamin die Rahmen der systemimmanenten Erwägungen verlassen hatte.<sup>34</sup> Erstens bedeutet es, dass er von anderen theologischen Ansätzen motiviert wurde. Darüber hinaus zeigt diese Widerlegung, etwa mit der Geste Kierkegaards, eine Beiseitesetzung des Hegel'schen Systems. Benjamin definierte zwar seine Philosophie im Verhältnis zu den angeblich schwachen Seiten der kantischen Philosophie, in der – eben ihrer Mangelhaftigkeit wegen – man eine andere Beschreibung der Modernität verankern könne. Argumentierend dafür, »wie unterschieden Wahrheit von dem Gegenstande der Erkenntnis« sei,<sup>35</sup> nahm Benjamin Stellung gegenüber der Logik- und Wahrheitsauffassung des Hegel'schen Systems. Benjamin nach sei die Wahrheit »ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein«, »vor welcher auch das reinste Feuer des Suchens wie unter Wassern verlischt.«<sup>36</sup>

Über die Annäherungsweisen der Wahrheit schrieb er folgendermaßen: »Dies kann, da die Philosophie offenbarend zu reden sich nicht anmaßen darf, durch ein aufs Urvernehmen allererst zurückgehendes Erinnern einzig geschehen.«<sup>37</sup> Daraus folgen die Widerlegung des begrifflichen Realismus und die Enthüllung der historischen Bestimmtheit der Schlüsselbegriffe (Ideen) der Philosophie als ein mächtiges Hindernis vom Blickwinkel einer Erkenntnis platonischer Art.<sup>38</sup> Das heißt:

Nicht um Einheit aus ihnen zu konstruieren, geschweige ein Gemeinsames aus ihnen abzuziehen, nimmt die Idee die Reihe historischer Ausprägungen auf. Zwischen dem Verhältnis des Einzelnen zur Idee und zum Begriff findet keine Analogie statt: hier fällt es unter den Begriff und bleibt was es war – Einzelheit; dort steht in der Idee und wird was es nicht war – Totalität. Das ist seine platonische »Rettung«.<sup>39</sup>

Was nun die Geschichte betrifft, so musste man, Benjamin nach, um jeden Preis vermeiden, die Vergangenheit, wie bei Hegel, in einem werdenden Neuen aufzuheben. »Wovon kann aber etwas gewesenes gerettet werden?«, fragte Benjamin in seinen handschriftlichen Aufzeichnungen. »Nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung, in die es geraten ist als vor einer bestimmten Art seiner Überlieferung. Die Art, in der es als ›Erbe‹ gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Verschollenheit es sein könnte.«<sup>40</sup>

Wenn es einen latenten Hegelianismus in Benjamin überhaupt gibt, so manifestiert er sich in der Untersuchung der werdenden Historizität. Im Allgemeinen enthüllt für ihn nicht so sehr das entwickelte, in ihrer Blütezeit seiende, als vielmehr das geschöpft-frische bzw. überreif-dekadente Wesen der Dinge die Wahrheit jedes Phänomens. Um diese tief gehend Hegel'schen Bestrebungen zu Tage zu fördern, können z.B. einige Passagen seiner Studie zu Stefan George zitiert werden:

Der große Dichter ist George diesem Geschlecht gewesen, und er war es als Vollender der Decadence, deren spielerische Gebarnung sein Impuls verdrängte, um ihr dem Tod den Platz zu schaffen, den er in dieser Zeitenwende zu fordern hatte. Er steht am Ende einer geistigen Bewegung, die mit Baudelaire begonnen hat.<sup>41</sup>

Das Modernitätsbild Hegels erscheint erst in einem nachträglichen Vergleich als Gegenpol der Benjamin'schen Auffassung. Genetisch gesehen, d.h. aus dem Blickwinkel der denkerischen Entwicklung Benjamins, scheint es vielmehr eine übereilt vollzogene Synthese, ein Holzweg zu sein, und zwar eben darum, weil das System Hegels in seinen gesellschaftlichen, politischen, geschichtsphilosophischen und theologischen Aspekten jenes historische Grundmoment der Modernität nicht zur Kenntnis nahm, in welchem die politische Philosophie Benjamins wurzelte: das Auftreten des vierten Standes.

42 GS Bd. I, p. 162f. Zur Polemik gegen Gundolf cf. GS Bd. I, p. 812, p. 826.

43 GS Bd. I, p. 189.

44 Ibid., p. 189f.

Mit der Rechtsphilosophie Hegels polemisierte Benjamin durch die Kommentarliteratur der *Wahlverwandtschaften*. So zitierte er den Monografen Goethes, Friedrich Gundolf, dessen Ansicht nach »Nur« in der Ehe »vereinten sich ... all die Anziehungen und Abstoßungen, die sich ergeben aus der Spannung des Menschen zwischen Natur und Kultur, aus dieser seiner Doppeltheit: daß er mit seinem Blut an das Tier, mit seiner Seele an die Gottheit grenzt«<sup>42</sup>. Demgemäß las Benjamin die *Wahlverwandtschaften*, die vor der Entfaltung des Hegel'schen Systems, genau am Ende der ersten Periode Hegels erschienen, vor dem Horizont der deutschen geistigen Tradition, die das System sich bereits aneignet hatte. Denn Gundolf, gegen den Benjamin auf Kant appellierte, stützte sich freilich auf den Hegel der *Rechtsphilosophie*, der die oben erwähnte kantische Ehedefinition nicht ohne allen Spott kritisiert und überwunden hatte. Der Kommentar Benjamins lautet daher wie folgt:

Eine Darlegung, die der blutrünstige Mystizismus des Ausdrucks allein von der Denkart einer Knallbonboneinlage unterscheidet. Wie sicher steht dagegen die Kantische Erklärung, deren strenger Hinweis auf das natürliche Moment der Ehe – Sexualität – dem Logos seines göttlichen – der Treue – nicht den Weg verlegt. Dem wahrhaft Göttlichen eignet nämlich der Logos, es begründet das Leben nicht ohne die Wahrheit, den Ritus nicht ohne die Theologie.<sup>42</sup>

Auch durch die Widerlegung des Gesichtspunktes eines weiteren Goethe-Kommentators, des Dramatikers August Friedrich Hebbel äußert sich die Hegel-Kritik Benjamins. Seine Stellungnahme kann durch ein Zitat Benjamins vergegenwärtigt werden:

»In Goethes *Wahlverwandtschaften* ist doch eine Seite abstrakt geblieben, es ist nämlich die unermessliche Bedeutung der Ehe für Staat und Menschheit wohl rasonnierend angedeutet, aber nicht im Ring der Darstellung zur Anschauung gebracht worden, was gleichwohl möglich gewesen wäre und den Eindruck des ganzen Werkes noch sehr verstärkt hätte.«<sup>43</sup>

Im Sinne der an Hegel – via Hebbel – gerichteten Antwort Walter Benjamins wird diese »unermessliche Bedeutung« im Werk gewiss nicht zum Vorschein gebracht, denn Goethe werde »zu tief [...] empfunden haben, daß ›von Haus aus‹ gar nichts über sie gesagt werden, ihre Sittlichkeit allein als Treue, nur als Untreue ihre Unsittlichkeit sich erweisen könnte«.<sup>44</sup>

Es manifestiert sich wohl durch diese Debatte, dass der Anspruch der Theologie bei Benjamin aus einer bestimmten philosophisch-kulturellen Situation entsprang. Aus der Perspektive der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* kritisierte Benjamin durch die Institution der Ehe jene politik- bzw. geschichtstheologische Konstruktion, in der Hegel Gesellschaft und Staat in Einklang gebracht hatte. Der Überzeugung Benjamins nach habe Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* keinesfalls Recht darin, dass das Leben der Moral gegenüber den Kürzeren ziehen müsse. Auf Grund des Romans von Goethe bewies jedoch Benjamin zugleich, dass nicht einmal Hegel Recht haben dürfe. Gegenüber der Moral zieht das Leben bestimmt nicht den Längeren.

In seinem Kommentar zu Goethe wurde von Benjamin auch die Zeitlichkeit der Interpretationsgeschichte mit einbezogen. Dies bedeutet, dass er sich bei seiner Interpretationsarbeit nicht der klassischen – wortwörtlichen, allegorischen etc. – exegetischen Methoden bediente, sondern den Text als kulturelles Gebilde ins Auge fasste. Durch die Historizität der Interpretation ist das Einzelne, durch welches das Allgemeine ergriffen wird, zum Besonderen, d.h. historisch bestimmten Allgemeinen geworden.

Denn es ist bereits von der geschichtlichen Konstellation her betrachtet offensichtlich, dass die *Wahlverwandtschaften* schon darum zu Unrecht vor dem Horizont Hegels gelesen werden können, weil das von Eduard und Charlotte gebildete Ehepaar nicht von einer Kernfamilie umgeben wird, sondern von einem mehr archaischen Haushalt, den ein ganzer Kreis der Familiaren bevölkert, und in dem das Verhältnis zu den Kindern weniger intim ist. In seinem in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre geschriebenen Goethe-Artikel erkannte auch Benjamin selbst an, dass die *Wahlverwandtschaften* nicht die bürgerliche, sondern die aristokratische Welt widerspiegeln. Im Roman, der Absicht des Verfassers nach, habe sich die Auflösung nicht den Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft entsprechend entwickelt: »Diesem Publikum, der schlesisch-polnischen Aristokratie, Lords, Emigranten, preußischen

45 Benjamin, Walter: Goethe. In: GS Bd. II, pp. 705-739, hier p. 732. Zur Überarbeitung des Goetheartikels vom sowjetischen Verleger cf. GB Bd. III, p. 239.

46 GS Bd. III, p. 394.

47 Benjamin, Walter: Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: GS Bd. II, pp. 465-505, hier p. 495.

48 GS Bd. II, p. 30f. Zur Problematik von Geschlecht und Gesellschaft cf. auch Benjamin, Walter: Ein deutsches Institut freier Forschung. In: GS Bd. III, pp. 518-526, hier p. 523.

49 Benjamin, Walter: Das Leben der Studenten. In: GS Bd. II, pp. 75-87, hier p. 85. Über den Erotismus der Universitätsschriften s. Regehly, Thomas: Schriften zur Jugend. In: Lindner 2006, pp. 107-118, hier p. 112f.

50 An Herbert Blumenthal v. 23.06.1913. In: GB Bd. I, p. 127f.

51 Cf. GS Bd. II, p. 915.

Generälen, die sich in den böhmischen Bädern zumal um die Kaiserin von Österreich fanden, sind die *Wahlverwandtschaften* zugeordnet.<sup>45</sup>

### Vitalismus und Marxismus

In der Welt der Jahrhundertwende betrachtete Benjamin die bürgerliche Kultur, wie sie philosophisch von Hegel synthetisiert wurde, als einzige Zufluchtstätte, als einzige Aufbewahrungskraft. Gleichzeitig war ihm jedoch die Unzulänglichkeit dieser dekadenten Kraft bewusst. Der Jugendstil, so schrieb er,

[a]uch jene »geistige Bewegung«, welche die Erneuerung des menschlichen Lebens erstrebte, ohne die des öffentlichen zu bedenken, kam auf eine Rückbildung der gesellschaftlichen Widersprüche in jene ausweglosen, tragischen Krämpfe und Spannungen hinaus, die für das Leben kleiner Konventikel bezeichnend sind.<sup>46</sup>

In ihrer Wechselwirkung mit dem schöpferischen Geist wurde die theoretische Beschäftigung mit der Sexualität gerechtfertigt. Diese Auseinandersetzung beweist sich sogar unerlässlich im Sinne all dessen, was er darüber in Bezug auf das Werk Eduard Fuchs' schrieb.<sup>47</sup> Deshalb attackierte der Benjamin der Frühschriften die kantische Konzeption der Ehe, die Identität von Ehe und legaler Sexualität. Die Ehe mache nicht nur die legale Sexualität aus, während die legale Sexualität nicht nur die Ehe ausmache. Wie er in seinem *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* formulierte, ist »[d]ie Liebe [...] zunächst einmal eine persönliche Angelegenheit zwischen zweien und durchaus kein Mittel zum Zwecke der Kindererzeugung.«<sup>48</sup>

Der andere Versöhnungsversuch, den er in einer Schrift der Studentenzeit vorwarf, lautet wie folgt:

Die Christen gaben die mögliche Lösung für die civitas dei: sie verwarfen die Einheit in beiden. Die Studentenschaft hat es in ihren fortgeschrittenen Teilen immer bei unendlich ästhetisierenden Betrachtungen über Kameradschaftlichkeit und Studiengenossinnen gelassen; man scheute sich nicht, eine »gesunde« erotische Neutralisierung der Schüler und Schülerinnen zu erhoffen. In der Tat ist mit Hilfe der Dirnen die Neutralisierung der Eros in der Hochschule gelungen. [...] Es liegt an den Hochschulen eine ungeheure Aufgabe verschüttet, ungelöst, verleugnet: größer als die zahllosen, an denen die soziale Geschäftigkeit sich reibt. Es ist diese: aus dem geistigen Leben heraus zur Einheit zu bilden, was an geistiger Unabhängigkeit des Schaffenden (im Korpsstudentum) und als ungemästerte Naturmacht (in der Prostitution) verzerrt und zerstückelt als Torso des einen geistigen Eros uns traurig ansieht.<sup>49</sup>

Darüber hinaus wurde das Verhältnis des Eros zum Geist auch in einem rätselhaften, häufig zitierten Brieffragment von Benjamin erörtert, in dem er (wie es weiter unten noch gezeigt wird) Karl Kraus ähnlich die Prostituiertheit zur gemeinsamen Charakteristik des menschlichen Daseins erhob:

Ich aber sage: wir alle sind es [d.h. Prostituierten]. Oder sollen es sein. Wir sollen Ding und Sache sein vor der Kultur. Wahrlich: wenn wir selber so eine Art privater Persönlichkeitswürde uns reservieren wollen, so verstehen wir nie die Dirne. Aber wenn wir selbst all unsere Menschlichkeit als ein Preisgeben vor dem Geist dulden – so werden wir die Dirne ehren. [...] Und wir reden von der Vergeschlechtigung des Geistigen: Dies ist die Sittlichkeit der Dirne. Sie stellt im Eros die Kultur dar, Eros der der gewaltigste Individualist, der kulturfeindlichste ist, auch er kann pervertiert werden, auch er kann der Kultur dienen.<sup>50</sup>

Der Zwiespalt von Geist und Sexus scheint also bei Benjamin keine platonische Konstruktion zu sein, sondern ein auf den Vitalismus der Jugend zurückgehendes Problem. In den späteren Phasen seiner Entwicklung verwarf er aber die banale Lösung, die auseinander gesetzten Teile in der Liebe wieder zu vereinigen, und setzte den Akzent auf die geschichtliche und metaphysische Belastbarkeit der miteinander streitenden Begriffe. Der Text des 22-jährigen Benjamins aus den Jahren 1914-1916 ist aber keinesfalls eine Studentenmeinung unter den anderen. Er ist mit der Rede eng verwandt, mit der er den Vorsitz der Berliner *Freien Studentenschaft* übernahm.<sup>51</sup> Diese Schrift der Studentenzeit ist darum merkwürdig, weil die Metapher der schöpferischen und unschöpferischen Ausgabe der Männerkraft, die vul-

52 Bolz/van Reijen 1991, p. 87.

gäre Benennung der Prostituierten sowie die heilsgeschichtliche Perspektive im letzten Werk, im geschichtsphilosophischen Fragment im Zusammenhang mit dem proletarischen Messianismus zurückkehren.

Ist die Bekämpfung der kantischen Entzweiung im Menschen ein anthropologisch-kulturelles Programm Benjamins seit den Frühschriften, so könnte es dafür argumentiert werden, dass es nicht sein Marxismus ist, der vitalistisch sei. Sein Vitalismus ist marxistisch, und dies macht einen großen Unterschied aus. Mit dieser Auffassung geht die Entscheidung Hand in Hand, wonach seine »Erkenntnistheorie [...] an die Stelle der abstrakten Materie des Marxismus das leibliche Kollektiv [setzt]«.<sup>52</sup>

53 Kraus, Karl: Magie der Sprache. Ein Lesebuch. Hg., Nachwort v. Heinrich Fischer. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, p. 137.

### **Kultur und Prostitution: Die Kraus'sche Perspektive**

Es könne dabei eingewendet werden, dass unsere Argumentation einen Text der vor-marxistischen Periode mit der letzten Schrift Benjamins willkürlich, ausschließlich auf Grund der Wiederkehr eines einzigen Wortes in Verbindung setzt. Die Überwindung dieser Schwierigkeit und die Ausarbeitung eines fundierten Ideenzusammenhangs zwischen den beiden Texten wird m.E. durch Karl Kraus und die Interpretation, die Benjamin dem Kraus'schen Werk gab, möglich.

In Hinsicht auf die Sprachmagie war es ein und derselbe Weg, dem Walter Benjamin und Karl Kraus folgten. Kraus schrieb: »Der wahre Feind der Zeit ist der Sprache. Sie lebt in unmittelbarer Verständigung mit dem durch die Zeit empörten Geist. Hier kann jene Verschwörung zustandekommen, die Kunst ist.«<sup>53</sup> Kraus' Einsicht vom Zusammenhang zwischen Sprache und Zeitlichkeit wurde von Benjamin tiefgründig verstanden. Er missverstand jedoch das von Kraus geschöpfte erotische Sprachspiel auf Grund seiner eigenen kulturellen Voraussetzungen. Es ist die Schwäche und die Stärke der Benjamin'schen Interpretation, dass er sich Kraus, und teilweise auch Kafka, von seinem Berliner Gesichtspunkt aus annäherte. Selbstverständlich »versäumte« er es nicht, eine kulturgeschichtliche Perspektive als »Vorläufer« zu antizipieren, die mit Jahren nach seiner Auseinandersetzung mit Kraus und Kafka in den Romanen Musils, Zweigs, Werfels und Roths und in der darauf gebauten literaturgeschichtlichen Industrie entwickelt wurde als eine dem Anschluss entgegengesetzte, normative Nostalgie. Nichtsdestoweniger ist eine Lücke zwischen der frühen, vitalistischen Erotik- und Kulturauffassung und der reifen, apokalyptischen Geschichtstheologie Benjamins zu vermerken, die auf Grund einer Miteinbeziehung von Benjamins Schriftstellerhelden, Kraus und Kafka, vor dem Horizont der späteren Entwicklung der Monarchieliteratur ideengeschichtlich erfüllbar zu sein scheint.

Es ist nicht die stetige Anführung der umgangssprachlichen Bezeichnung der Prostituierten sondern die Mitberücksichtigung der letzten Perspektive, weswegen Kraus, nebst seinem sprachschöpfenden Genie, über die allgemeinen Tendenzen der österreichischen Literatur um die Jahrhundertwende hinausragt. Freilich wurde in ihr das Prostituiertenmotiv auch von Salten, Schnitzler, Zweig und anderen thematisiert. Einerseits ist natürlich bei Kraus jene herkömmliche Darstellungsart des weiblichen Geschlechts der Zeit zu bemerken, von der Benjamin gänzlich fern blieb:

Die christliche Ethik ringt verzweifelt die Hände, daß es ihr nicht gelingt, die Schönheit, soweit sie dem Leben unentbehrlich ist, durch seelischen Zuspruch zu erhalten. [...] Sie sieht, wie Neugierde allein imstande ist, die ganze Arbeit der christlichen Kultur am Weibe rückgängig zu machen.<sup>54</sup>

Zweifelsohne ist diese Auffassung zugleich eine vergötternde, wie die eines Hofmannsthal's, und eine erniedrigende, wie die eines Weininger's. Es soll aber um etwas mehr gehen. In Kraus' *Ehrenkreuz* ist das Prostituiertsein – und dadurch das dem Gesetz Ausgeliefertsein – zur Definition des Menschen geworden. Jene einfache disjunktive Proposition, weswegen ein gewisses Mädchen vor Gericht zitiert wird, nämlich dass sie entweder erlaubter oder unerlaubter Prostitution *nicht* nachging, ist zweifelsohne wahr für jedes Mädchen, sogar für jeden Menschen. Sie gilt sowohl für dieselben, die einer erlaubten, als auch für die, die einer unerlaubten Tätigkeit solcher Art nachgehen. Darüber hinaus gilt sie auch für Menschen, die sich weder in erlaubter, noch in unerlaubter Weise prostituieren. Der einzige Sinn der Proposition ist den Menschen als prostitutionsfähiges Wesen zu bestimmen, denn der Mensch ist das einzige Wesen, von dem der Satz sinnvoll behauptet werden kann.



55 GS Bd. II, p. 353f.

56 Kraus, Karl: Die Sprache. In: Ders. 1979, p. 312: »Mit heißem Herzen und Hirne / naht' ich Nacht für Nacht. / Sie war eine dreiste Dirne, / die ich zur Jungfrau gemacht.«

57 GS Bd. II, p. 365.

58 Ibid., p. 350.

Die Extension des Satzes fasst sinngemäß auch das Gericht in sich, das die Sachlage zu beurteilen hat.

All dies sieht jedoch Benjamin in seiner großen Studie zu Kraus nicht so. Er ist der Ansicht, dass Kraus, der bei der Kritik am Kapitalismus durch die Prostitution den Kapitalismus nicht in die Richtung des proletarischen Messianismus überwinden wollte, völlig am Gängelband der bürgerlichen Kultur gehalten wird. Es scheint so, dass die politisch-ökonomische Interpretation der Prostituiertenthematik in der Forschungsliteratur zu Benjamin meistens auf jene Beschreibung zurückging, die Benjamin selbst von den Schriften Kraus' gegeben hatte:

[F]ür Kraus [ist] die Prostitution eine natürliche Form, keine soziale Verbildung des weiblichen Sexus [...]. Jedoch erst daß und wie sich Sexual- und Tauschverkehr verschränken, macht den Charakter der Prostitution aus. Wenn sie ein Naturphänomen ist, so ist sie es genau so sehr von der natürlichen Seite der Ökonomik, als Erscheinung Tauschwerkes, wie von der natürlichen Seite des Sexus. [...] Aber Kraus »ergreift die Partei der Naturmacht«. Daß ihm der soziologische Bereich nie transparent wird – im Angriff auf die Presse so wenig wie in der Verteidigung der Prostitution – hängt mit dieser seiner Naturverhaftung zusammen. Daß ihm das menschenwürdige nicht als Bestimmung und Erfüllung der befreiten – der revolutionär veränderten – Natur, sondern als Element der Natur schlechweg, einer archaischen und geschichtslosen in ihrem ungebrochenen Ursein sich darstellt, wirft ungewisse, unheimliche Reflexe noch auf seine Idee von Freiheit und von Menschlichkeit zurück. Sie ist nicht dem Bereich der Schuld entrückt, den er von Pol zu Pol durchmessen hat: vom Geist zum Sexus.<sup>55</sup>

Von geringerer Bedeutung ist für Benjamin, dass die Prostituiierung der Sprache und ihre magische Wiederbereinigung bei Kraus die Kehrseite der Medaille repräsentieren.<sup>56</sup>

Es ist zwar möglich, dass Benjamin Recht hat: Der Ausbruchversuch Kraus' erlitt ein Fiasko, während er »die Änderung der Welt bei seiner Klasse, bei sich zu Hause, in Wien zu beginnen dachte. Und als er, die Vergeblichkeit seines Unternehmens sich eingestehend, mitten darinnen abbrach, da legte er die Sache wieder in die Hände der Natur zurück: diesmal der zerstörenden, nicht der schöpferischen.«<sup>57</sup> Er meinte jedoch: Obwohl man, von Kraus sprechend, die atemberaubende Barockperspektive des Weltgerichts zu Recht aufzeichnen könne, bleiben ja Geist und Geschlecht bei ihm die Gefangenen ein und derselben Kluft:

Er hat das Recht durchschaut wie wenige. Wenn er es dennoch anruft, geschieht es gerade, weil sich sein eigener Dämon so gewaltig von dem Abgrund gezogen fühlt, den es darstellt. Von jenem Abgrund, den er nicht umsonst am gähnendsten, wo Geist und Sexus sich zusammenfinden – im Sittlichkeitsprozeß – erfahren [...] hat. [...] Geist und Sexus bewegen sich in dieser Sphäre in einer Solidarität, deren Gesetz Zweideutigkeit ist. Die Besessenheit des dämonischen Sexus ist das Ich, das, umgaukelt von so süßen Frauenbildern, »wie die bittere Erde sie nicht hegt«, sich genießt. Und nichts anders die lieblose und selbstgenugsame Figur des besessenen Geistes: der Witz. Zu ihrer Sache kommen sie beide nicht; das Ich zum Weib so wenig wie der Witz zum Wort.<sup>58</sup>

Die Strategie der Benjamin'schen Kraus-Interpretation ist offensichtlich die Folgende. Ist die anthropologische Entzweiung des Menschen, wegen der Anwesenheit und Realität der Sünde, ein theologisches Problem, so kann für ihn weder die Goethe'sche, noch die Kraus'sche Auflösung eine adäquate sein. Zwar zeigt dies bereits in die Richtung des Messianismus als Lösungsvorschlag vorwärts, es gibt aber keine Rechenschaft darüber, warum im geschichtsphilosophischen Fragment das Wort ›Hure‹ auftauchen musste. Benjamin meinte, der Sexus kann durch seine Transzendierung in eine Schöpfungskraft verwandelt werden, mit deren Hilfe der Mensch imstande sei, seine eigene Entzweiung zu überwinden. Kraus sah dies nicht so, trotzdem betrachtete er die Geschichte aus demselben transzendenten Perspektivenpunkt, wie Benjamin selbst, nämlich von dem des Weltgerichts. Von diesem Gesichtspunkt sprach er das aus, was Benjamin denken *musste*, wenn er vom Vitalismus bis zum Messianismus gelangen wollte. Das Feuilleton Kraus' unter dem Titel *Apokalypse* ist nichts anderes als eine aus dem Thema der Annektierung von Bosnien-Herzegowina entfaltete Vision, die das politische Bild der Österreichisch-Ungarischen Monarchie an die Katastrophe der *Offenbarung* des Apostels Johannes anknüpfte. Mittlerweile bewies Kraus,

59 Kraus, Karl: Apokalypse. In: Ders. 1979, p. 143. Das Zitat aus der *Bibel*: Off. 21, 8.

dass der wissenschaftsbefreiende Vitalismus, die sog. gesunde Universitätserotik bereits eine Entwicklung ist, die auf den Blättern des Weltgerichts zu lesen ist:

Die Dringlichkeit, die Universitäten in Bordelle zu verwandeln, damit die Wissenschaft wieder frei werde, sieht keine politische Partei ein. Aber die Professoren würden als Portiers eine Anstellung finden, weil die Vollbärte ausgenutzt werden können und die Würde nun einmal da ist, und die Kollegengelder wären reichlich hereingebracht. »Der Verzagten aber, und Ungläubigern, und Verruchten, und Totschlägern, und Götzendienern, und allen Lügnern, deren Teil wird sein in dem Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennt.«<sup>59</sup>

60 GS Bd. II, p. 1415.

### Die Göttin des Scheins

61 Benjamin, Walter: Stifter. In: GS Bd. II, pp. 608-610, hier p. 608f.

Wie bereits angesprochen, beschäftigte sich Benjamin v.a. mit jenen Repräsentanten der deutschen Literatur, durch deren Werke die Grenzgebiete der transzendenten Perspektive am besten beleuchtet werden könnten. Zweifach thematisierte er die Wichtigkeit dieser Grenzgebiete. Nicht nur durch einen detaillierten Kommentar der Schriftstellerkunst derjenigen, die die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Grenzenübergangs in ihrer Kunst nachfragten, sondern auch durch die illustrierende Anwendung solcher Autoren, die dieses Dilemma außer Acht ließen, wie z.B. durch die Romane des Vaters der österreichischen Heimatkunst Adalbert Stifter. Bereits ein früher Brief an Ernst Schoen an der Wende der Jahre 1917/1918 brachte die Einsicht zum Vorschein, dass Stifter ein Schriftsteller sei, »hinter dessen wenig auffallender Außenseite und scheinbarer Harmlosigkeit sich ein großes moralisches und großes ästhetisches Problem verbergen.«<sup>60</sup> Wie es Benjamin unterstrich, sei Stifters Romankunst gerade im Bereich der ihn am meisten interessierenden Grenzgebiete kraftlos, und zwar eben deshalb, weil die Helden Stifters an die Instanz eines obersten, transzendenten Gerichts nie appellieren:

62 GS Bd. I, p. 185.

63 Benjamin, Walter: Der eingetunkte Zauberstaub. Zu Max Kommerells *Jean Paul*. In: GS Bd. III, pp. 409-417, hier p. 415.

Stifter kennt die Natur, aber was er höchst unsicher kennt und mit schwächerer Hand zeichnet ist die Grenze zwischen Natur und Schicksal. [...] Diese Sicherheit kann nur die höchste innere Gerechtigkeit geben, aber in Stifter war ein krampfartiger Impuls auf einem anderen Wege, der einfacher schien in Wahrheit aber untermenschlich dämonisch und gespenstisch war, die sittliche Welt und das Schicksal mit der Natur zu verbinden. In Wahrheit handelt es sich um eine heimliche Bastardierung. [...] Es gibt keine letzte metaphysisch beständige Reinheit ohne das Ringen um den Anblick der höchsten und äußersten Gesetzmäßigkeiten und man darf nicht vergessen daß Stifter dieses Ringen nicht kannte.<sup>61</sup>

Deshalb könne geradezu die Größe Goethes herausgehoben werden: In Bezug auf die »edle Bändigung und Beherrschung« sei Stifter ein »vollendeter Epigone« Goethes, dagegen sei er es in diesem Bereich nicht.<sup>62</sup> Vereinbarung von Natur und Geist ist auch zum Grunddilemma der Romankunst Goethes geworden, und nicht nur in der Welt der von Benjamin so brillant analysierten *Wahlverwandtschaften*. Es sind nämlich zwei Nächte, deren Ereignisse die Kompliziertheit eines Übergangs und das Zusammengefügtsein des Scheins beispielhaft darstellen: die sich aufeinander reimenden, einzigen, sich als Schicksalswende erweisenden, berauschten Nächte in den *Wahlverwandtschaften* und in den *Wilhelm Meisters Lehrjahren*. Auch in jenem Sinne sind sie berauscht, dass sowohl Wilhelm als auch Eduard in weinseligen Zustand die Gunst der Geliebten erlangen. In beiden Fällen stellt sich die Frage: Wen umarmten sie eigentlich? Im Erziehungsroman empfängt Wilhelm, nach dem Theaterabend, der Titelrolle des *Hamlets* und dem feierlichen Bankett eine hineinschleichende, nicht erkannte Besucherin. Ist sie Mignon, der Teenager-Androgyn, der von Benjamin eine der »Goetheschen Schutzgöttinnen des Scheins«<sup>63</sup> und die Person genannt wurde, in der Goethe zur Vergegenwärtigung des Ideals der Schönheit am nächsten kam? Ist sie das mit dem Schicksalsdrama ihrer Familie belastete Mädchen, das nicht anders als im Lied sprechen kann, und dessen Frauenschönheit sich erst in ihrer Verlobtheit mit dem Tod entfaltet? Wird Meister von Mignon Meister geheißen, so erhebt sie ihn gleichzeitig über sich selbst, und bezeichnet ihn mit der Geste des Nennens beim Namen.

Die innerhalb den Rahmen der anthropologischen Beschränktheit des Menschen bleibende gegenseitige Auflösung von Geist und Sexus stellt aus der Perspektive der Gnade ein Missverständnis dar, dessen Erhebung zur herrschenden Perspektive Mignon gradeso verstummen lässt, wie Ottilie in den *Wahlverwandtschaften* plötzlich stumm wird. Denn es

64 Radnóti 1999, p. 30. In der englischen Variante der Studie Radnóti's ging diese Bedeutungsschicht verloren: History of philosophy appears only on the horizon of the Study on the *Elective Affinities*. The Early Aesthetics of Walter Benjamin. In: International Journal of Sociology 7 (1977), pp. 76-123, hier p. 79.

65 Goethe, Johann Wolfgang von: Die *Wahlverwandtschaften*. In: Ders.: Werkausgabe in zehn Bänden. Bd. 6. Köln: Könnemann 1997, p. 239.

war nur in ihrer nicht diesseitigen Unwissenheit und Wissen jenes Mädchen, das die Vereinigung mit dem Meister wünschte, währenddessen Wilhelm mit Erleichterung die Einsicht zur Kenntnis nehmen konnte: Es ist ihm die Probe eines mehrfachen Grenzüberganges unterblieben. Denn Wilhelm ist freilich ein Ritter der Endlichkeit, kein Hamlet, kein Romeo, mit einem Wort kein Shakespeare trotz seines Wilhelmseins. Ihm kann nur die Gemeinschaftsmystik der Einweihung ins irdische Geheimnis zuteil werden. Auf dessen Kosten, dass er ein erfolgreicher Schein-Hamlet war, ist der Preis Wilhelms die Scheinliebe: Philine, die gemeine Schönheit, die Kokottenschauspielerin.

In den *Wahlverwandtschaften* ist es Eduard, der an die Tür seiner Frau anklopfte, nachdem er mit dem Grafen, seinem alten Freund, ein die guten alten Zeiten wiederbelebendes Gespräch beim Abendmahl geführt und das gesetzwidrige, obzwar für eine gesellschaftliche Konvention zu haltende Liebesverhältnis des Grafen mit der Baronesse gesehen hatte. Während der Befriedigung seiner Neigung im Rahmen des Ehrechts fantasierte er über Ottilie. Die Frucht der Nacht, das trotz seiner Scheingesundheit monströse und deshalb zum Tod verurteilte Kind zeigt die Goethe'sche Bestätigung der These Benjamins: Moral und Treue gehören zu zwei Welten, die miteinander lebensfähig unvereinbar sind. Es ist nicht Schönheit und Liebe, die von Eduard umarmt wurde, sondern der Sexus, die Untreue der Neigungen, die vom Hauptmann träumende Charlotte. Zeuge ist davon der kleine Otto, der, wie Goethe mehrmals darauf hinwies, der Sohn von vier Menschen ist. Er zeigt es mit dem aus einerseits runden, andererseits senkrechten Buchstaben bestehenden Namen, aus dem, trotz des äußerst beschränkten Buchstabenvorsatzes, das Schicksal des Buben prophezeiend, das Anagramm ›Tot‹ geformt werden kann. Denn sowohl Eduard als auch der Hauptmann heißen eigentlich Otto, und dieser Vorname hallt offensichtlich auch in den Namen Ottiliens und Charlottens wieder. Zu Recht kann man daran denken im Fall der beiden Autoren, Goethe und Benjamin, über deren Namensmagie und Anagramme lange geschrieben wurde. Das monströse Engelchen stammt aus dem Mutterleib Charlottens, von der Lende Eduards: Es hat die Gesichtszüge des Hauptmanns und die Augen Ottiliens. Vergeblich beteuern die Wehfrauen den Gegenteil, also eben das, was vom gesellschaftlichen Schein gefordert wird.

In den literarischen Quellentexten Benjamins, die ihm von grundsätzlicher Bedeutung sind, kann der sich nach dem Geist sehrende, seine Hände ausstreckende Mann erst den profanen, irdischen, ja sogar prostituierten weiblichen Körper ergreifen. Selbst die anthropologische Entzweiung, in der sich einerseits die Begierden des körperlichen Teils, andererseits die Sehnsucht nach dem »besseren« Teil wurzeln, erweist sich von vornherein als Inbegriff der Sünde und der Strafe. Mit der Verbindung von Sexus und Wein deutet Goethe darauf hin, dass die Einweihung Wilhelms nur ins irdische Mysterium, ins Geheimnis stattfinden und die Priesterin dieses Einweihens nur die *meretrix magna* sein kann, in einer irdischen Form. »Inebriati sunt qui inhabitant terram de vino prostitutionis eius«, »die Bewohner der Erde wurden vom Weine ihrer Unzucht berauscht«, so lautet die entsprechende Stelle des Buches, das auch für Benjamin grundsätzlich war (Off. 17, 2). So könnte man vielleicht im Zeichen Benjamins die Ahnung begründen, wonach »nur auf dem Horizont der Wahlverwandtschaften-Studie die Geschichtsphilosophie aufblitzt«. <sup>64</sup> Diese Hypothese, weiterer Textthinweise entbehrend, weist mit der Wortwahl auf den berühmten, mehrmals interpretierten Satz Goethes hin, der die Umarmung Eduards und Ottiliens am Ufer des Sees, unmittelbar vor dem Ertrinken des kleinen Ottos begleitet: »Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg.« <sup>65</sup>

### **Jenseits der Hoffnung: K.**

Die von Kraus definierte mögliche Welt wurde von Kafka in ihrer detailreichen Vollkommenheit geschaffen. Das Schicksal einer der Personen im *Schloß*, Amalias, soll beweisen, dass das strukturierende Prinzip der Kafka'schen Romanwelt die Prostitution ist – sie konnte sich dagegen nicht unbestraft auflehnen. Das den Schlossherrn Ausgeliefertsein verleiht den Weibern im Dorf Anständigkeit, dagegen stößt einen die Verteidigung der weiblichen Ehre aus der Gemeinschaft aus.

Dass man der Beschreibung einer einzigen Liebesszene in den Romanen Goethes und Kafkas, in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* sowie in den *Wahlverwandtschaften*, sowohl im *Proceß* als auch im *Schloß* begegnet, reflektiert auf eine lange romanpoetische Überlieferung. Der einzige Geschlechtsakt in dieser Prosaikertradition ist nichts anderes als

66 Benjamin, Walter: Über Liebe und Verwandtes. (Ein europäisches Problem.). In: GS Bd. VI, p. 73.

die symbolische Darstellung des Verhältnisses der Heldinnen und Helden zur Welt. Ein Fragment beweist, dass die Frage Benjamin beschäftigen sollte: »[W]enn heute wie einst das große göltige Symbol die eine, die einzige Liebesnacht ist vor dem Tode«. <sup>66</sup> Der auch von Goethe hochgeschätzte altertümliche Roman *Daphnis und Chloe* des Longos steht am Anfang der Romantradition, zu der auch die von Benjamin mit vorzüglicher Aufmerksamkeit behandelte Barockliteratur gehört. Bei Longos sowie im vom Pikaroroman, dem Erziehungsroman, dem barocken Staatsroman übernommenen Erzählungsschema, ist der Liebesakt nichts anderes als der *Telos* der Erzählung, Zeichen und Tat der Vollendung der Weltaneignung. Dass dieses notwendig einmalige Moment aus dem zugleich alltäglichen und metaphysischen Anspruch einer Annäherung der Menschen, der Liebe entfaltet wurde und daher ihr »durch und durch« Wissen bezeichnet, wird durch das Wortpaar Longos', durch das den Akt der Liebe bedeutenden >φιλέω< und die des Geschlechtsverkehrs bedeutende >καταφιλέω<, in der Sprache selbst gefestigt. Darüber hinaus weist das Verb >καταφιλέω<, als Terminus des Untertanenhandkusses, auf den gegenseitigen Dienst hin. Auf den Moment also, den Kant, in lächerlicher und philosophisch ehrlicher Weise, bei der Abhandlung der Frage in der *Metaphysik der Sitten* als den einzigen Charakterzug dieser menschlichen Sache bestimmte. Davon wurde von Hegel nur die lächerliche, von Benjamin dagegen nur die ehrliche Seite betont.

Nun macht im Zusammenhang mit dieser Tradition die Verschiebung dieser einzigen Liebesszene vom Ende der Handlung die zerfallene Ordnung der Zielsetzungen im individuellen Schicksal sichtbar. Bei Goethe taucht sie in beiden Romanen in der Mitte der Handlung auf. Am Ende der *Wilhelm Meisters Lehrjahre* wird der Hauptheld zwar die Hand Nataliens gewinnen, dieser märchenhafte und unerotische Ausgang deutet aber vielmehr auf den leeren Platz einer glaubwürdigen menschlichen Auflösung hin. Um so mehr soll der Ausgang des Liebesfadens der *Wahlverwandtschaften*, die nebeneinander ruhenden Leichname Eduards und Ottilies in der vom Architekten neu gemalten Kirche ebenfalls darauf hinweisen, mit einem ironisch-verneinenden Blick auf das Glück, das das Weltgericht mit sich bringen sollte! Zweifelsohne im Sinne Benjamins: Denn das Weltgericht wird nicht das Unvollzogene vollziehen können, sondern mit seiner Zäsur nur das hervorheben, was in Bezug darauf bereits auf der Erde schlechterdings vollzogen wurde.

Bei Kafka bewegt sich dieses romanpoetische Requisit ebenfalls vorwärts. Es ist im *Proceß* gegen die Mitte, im *Schloß* dagegen ganz am Anfang des Textes situiert. Gibt es bei Goethe keine Entscheidung, nur Naturneigung, die Verwandtschaft der freien Wertigkeiten, so ist bei Kafka sogar das Objekt der Neigung zu einem verflorenen geworden. Die Liebespartnerin K.-s im *Proceß* könnte leicht, statt Leni, auch Elsa oder Fräulein Bürstner oder aber die Frau des Dieners am Gerichtshof sein, an die K. stößt, während im *Schloß* K. nicht nur mit Frieda, sondern auch mit Pepi, Olga oder Amalia in eine erotische Intimität geraten soll.

Erst nach der ersten und einzigen Nacht entfalten sich bei Kafka die Episoden, die, etwa an den unerfüllten Stellen der Liebesproben des *Daphnis und Chloe*, von der Unüberwindlichkeit der Einsamkeit und Hoffnungslosigkeit zeugen. Der Zusammenbruch der menschlichen Dinge soll die tiefe Wahrheit der Einsicht Benjamins bestätigen: Die Ordnung der Hoffnung und die der Zeit sind eine und dieselbe.

### **Kommentar vor dem letzten Gericht**

Die Gemeinschaft der Großstadt und die des im Schnee ertrunkenen Dorfes, deren Mitglieder sich weder eine Entscheidung noch die Bewusstmachung der Neigungen in die Richtung der Erfüllung einer zum Ziel gesetzten menschlichen Bestimmung bewegen, wird in Kafkas Romanen durch die unerreichbar transzendente, aber als Strafgewalt überall anwesende Instanz gezwungen, nicht so sehr einzusehen, als vielmehr existenziell zu erleben, dass der Mensch notwendiger Weise immer vor dem Gesetz stehe. Die Hoffnung Kafkas setzt der aktuellen Welt eine unfertige Welt gegenüber: »Für sie und ihresgleichen, die Unfertigen und Ungeschickten, ist die Hoffnung da«. <sup>67</sup>

Es steht klar, was für eine Tradition von Benjamin mit der Bevorzugung der aufschiebenden und hoffenden Gattung, des Kommentars wieder aufgenommen wurde. Die Möglichkeit der Übertragung der Methode von tausendjährigen jüdischen Texterläuterungen war Gegenstand der Gespräche im Freundeskreis. <sup>68</sup> Freilich kommentierte Benjamin nicht

67 GS Bd. II, p. 415.

68 GS Bd. II, p. 1078.

69 GS Bd. II, p. 1157.

70 Zum Verwerfen des marxistischen Entwicklungsgedankens cf. GS Bd. V/1, p. 596; Löwy, Michael: Benjamins Marxismus. In: Das Argument 34 (1992), pp. 557-562; Radnóti 1999, p. 78.

71 Benjamin, Walter: Der Autor als Produzent. In: GS Bd. II, pp. 683-701, hier p. 687.

72 GS Bd. I, p. 126.

73 Gnam, Andrea: Die Bewältigung der Geschwindigkeit. Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* und Walter Benjamins Spätwerk. München: Fink 1999 (Musil-Studien 27), p. 177ff.

74 GS Bd. II, p. 416.

75 Ibid., p. 424.

76 Ibid., p. 432.

so sehr Werke, als vielmehr Kommentare, d.h. er fasste die analysierten Werke in der Lichtbrechung der Zeitlichkeit und der Ausbildung der Kultur ins Auge. Die Fehlschlüsse anderer Kommentatoren stimulierten ihn und er wartete das Erscheinen ihrer Werke ab, ehe er seine eigene Meinung veröffentlichte: Diese Attitüde drückt am besten die erlebte Glaubwürdigkeit seiner Geschichtstheologie aus.<sup>69</sup> Seine Entscheidung zeigt, dass es eine Perspektive gibt, aus der jeder Prioritätenstreit seinen Sinn verliere: Wer eifrig die kulturelle Entwicklung fördert, bestätigt auch ungelesen die Richtigkeit von Benjamins Standpunkt.<sup>70</sup> Die Gattung des Kommentars entspricht den Eigentümlichkeiten eines sich auflösenden literarischen Zeitalters. Wie sich Benjamin im *Autor als Produzent* äußerte:

Nicht immer hat es in der Vergangenheit Romane gegeben, nicht immer wird es welche geben müssen; nicht immer Tragödien; nicht immer das große Epos. Nicht immer sind die Formen des Kommentars, der Übersetzung, ja selbst der sogenannten Fälschung Spielformen am Rande der Literatur gewesen.<sup>71</sup>

Die Thesen Benjamins lassen sich nicht unbedingt »unmittelbar« an den durch ihn kommentierten Texten ablesen. Diese Einsichten sind eben darum zu seinem Eigentum geworden, weil er imstande war, die Texte zu Elementen einer einheitlichen Weltanschauung zu transformieren. Das Zitat und der Kommentar stellten, in letzter Instanz, die Überzeugung in den Vordergrund: Die Welt und die Kultur in der Welt sind fertig. Dies soll auch durch sein schönes Gleichnis ausgedrückt werden:

Will man, um eines Gleichnisses willen, das wachsende Werk als den flammenden Scheiterhaufen ansehen, so steht davor der Kommentator wie der Chemiker, der Kritiker gleich dem Alchimisten. Wo jenem Holz und Asche allein die Gegenstände seiner Analyse bleiben, bewahrt für diesen nur die Flamme selbst ein Rätsel: das des Lebendigen. So fragt der Kritiker nach der Wahrheit, deren lebendige Flamme fortbrennt über den schweren Scheitern des Gewesenen und der leichten Asche des Erlebten.<sup>72</sup>

Der literarische Surrealismus oder der Drogenrausch enthüllt die Wahrheit der fertigen Welt, die sich hinter der lügnerischen Fassade birgt.<sup>73</sup> Benjamin erforschte nicht die neuen, unbekanntten Landschaften der Welt und ihren Abdruck, den menschlichen Geist, sondern beobachtete die Spiegelungen einer bereits fertigen und wohlbekanntten Welt. Sein Denken wollte das 17.-20. Jahrhundert umfassen: Er versuchte, die Problematik der Historizität auf Grund dieser Periode am tiefsten zu verstehen. Für die Widerspiegelungen der modernen Welt war er mit jedem Sinnesorgan empfindlich. Dass er *alles* mit den Augen anderer sehen und mit den Ohren anderer zu hören wusste, verleiht seiner Denkweise ihre Tiefe und Originalität. Er besaß sogar als eine etwa außergewöhnliche Gabe auch die Fähigkeit, dank deren die höhere Ebene der Reflektiertheit in ihm kein bloßer Verbalismus war, sondern ein wahrhaftes Erlebnis, das sinnvolle Gedanken inspirieren konnte. Er konnte sehen, was andere mit den Augen anderer sahen, und konnte hören, was andere mit den Ohren anderer hörten.

Die Analyse über Kafkas Kindheitsfoto verrät diese verdoppelte Übergröße der Sinnesorgane. »Unermesslich traurige Augen«, schrieb er, »beherrschen die ihnen vorbestimmte Landschaft, in die die Muschel eines großen Ohrs hineinhört.«<sup>74</sup> Es kann eine Auseinandersetzung mit dem Benjamin'schen Sinneskultus sowohl die privilegierte Stellung des Kommentators als Prosaiker, als auch seine heilsgeschichtliche Aufgabe enthüllen, welche eben aus dieser Einstellung stammt. Das ganze Arsenal der Sinnesorgane informiert über eine aus der Perspektive der Erlösung beobachtete Welt. In der Interpretation Benjamins berichtet auch das Riechen »von all dem Ungewordenen und Überreifen«,<sup>75</sup> und die Haut, das Organ des Tastsinns liest ebenfalls die Sünde ab:

In der *Strafkolonie* aber bedienen sich die Gewalthaber einer altertümlichen Maschinerie, die verschnörkelte Lettern in den Rücken der Schuldigen eingraviert, die Stiche mehrt, die Ornamente häuft solange, bis der Rücken der Schuldigen hellsehend wird, selber die Schrift entziffern kann, aus deren Lettern er den Namen seiner unbekanntten Schuld entnehmen muß.<sup>76</sup>

Dieselbe Metapher wurde in der Baudelaire-Studie in Betrieb gesetzt, wo vom Vertiefen in der Gesellschaft des kapitalistischen Zeitalters die Rede ist: »Sie [d.i. die Klasse der kleinen

77 Benjamin, Walter: Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. In: GS Bd. I, pp. 511-605, hier p. 561.

78 GS Bd. II, p. 1153.

79 GS Bd. III, p. 417.

80 GS Bd. I, p. 1239.

81 GS Bd. I, p. 1240.

82 GS Bd. III, p. 393.

83 GS Bd. II, p. 363.

84 GS Bd. I, p. 1239 (Hervorh. im Original).

85 GS Bd. I, p. 1241f.

86 Zur Frage des historischen Materialismus als Restauration der Offenbarung cf. Bolz/van Reijen 1991, p. 40.

87 GS Bd. I, p. 1241f.

Bürger] mußte ihr [d.i. der Einfühlung] schließlich ein Sensorium entgegenbringen, das auch Bestoßenem und Faulendem noch die Reize abmerkt.«<sup>77</sup>

In einer vorbereitenden Studie zur Abhandlung über Kafka schrieb Benjamin über das Verhältnis der Künste zur ausgebliebenen Erlösung wie folgt:

Die Geschichte darzustellen als einen Prozeß in welchem der Mensch zugleich als Sachwalter der stummen Natur Klage führt über die Schöpfung und das Ausbleiben des verheißenen Messias. Der Gerichtshof aber beschließt, Zeugen für das Zukünftige zu hören. Es erscheint der Dichter, der es fühlt, der Bildner, der es sieht, der Musiker, der es hört und der Philosoph, der es weiß.<sup>78</sup>

Das Fragment gilt auch als Selbstporträt, in dem Benjamin als der über die Schöpfung und den verheißenen Messias am Richterstuhl der Geschichte Klage führende Sachwalter erscheint. (Über die Prophezeiung der Kunst schrieb Benjamin, sich ebenfalls der Praxis der Namensmagie bedienend, anderswo folgendermaßen: »Die Kunst, die unterm Walten reiner Phantasie sich der Gestalt entfremdet, nimmt damit vielleicht nur Bilder des tausendjährigen Reichs vorweg. Kommerell irrt sich nicht, wenn er erklärt: ›Im Ganzen genommen sind Jean Pauls Urteile chiliastisch, weshalb Herder es liebte, seine Namen Johannes und Richter sinnbildlich zu nehmen.«<sup>79</sup>)

Für uns ist aber das das Verhältnis der Künste und Erlösung nachfragende Fragment darum interessant, weil es dabei den Prosaiker vermissen lässt: Keiner der ausgeteilten Sinne gehört ihm. Das Warum soll ein anderes Fragment Benjamins beantworten, in dem das Verhältnis von Messianismus, Verständnis und universaler Prosa thematisiert wurde:

Die messianische Zeit ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. [...] Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmälert zu übersetzen ist. Oder besser, sie ist diese Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von allen Feiern und er kennt keine Festgesänge. Seine Sprache ist die Idee der Prosa selbst, die von allen Menschen verstanden wird.<sup>80</sup>

Die Prosa ist also die Universalsprache des Verstehens, dagegen ist die im Sinne des 19. Jahrhunderts gefasste Universalgeschichte nicht imstande, menschliches Hilfsmittel im Dienst des Fortschritts, also eine Arbeitssprache, ein Esperanto zu sein.<sup>81</sup> Deshalb macht Benjamin einen scharfen Unterschied zwischen historischer und prophetischer Voraussicht in seiner Abhandlung über Stefan George: »Das macht den Politiker, nicht den Propheten. Prophetie ist ein Vorgang in der moralischen Welt. Was der Prophet voraussieht, sind die Strafgerichte.«<sup>82</sup>

Das Zitat als ein Werkzeug in den Händen des Schriftstellers solle dagegen, mit dem Rückverweis auf das vollendete Ganze und mit einer neuen Sinngebung, die Vollständigkeit der Schöpfung feiern:

Vor der Sprache weisen sich beide Reiche – Ursprung so wie Zerstörung – im Zitat aus. Und umgekehrt: nur wo sie sich durchdringen – im Zitat – ist sie vollendet. Es spiegelt sich in ihm die Engelssprache, in welcher alle Worte, aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes aufgestört, zu Motti in dem Buch der Schöpfung geworden sind.<sup>83</sup>

Der heilsgeschichtlich fertige Charakter der Welt und die wesentliche Illusion des Fortschrittes lassen sich durch die von Zitaten gefüllte Textualität der Geschichte erkennen. Demgegenüber passt das Proletariat in die fertige Struktur der Geschichte nicht hinein, denn sie zitiert nichts. »Die große Revolution zitierte das alte Rom«,<sup>84</sup> schrieb Benjamin. »Denn da fehlen die historischen Korrespondenzen nicht: Rom für die französische Revolution. Beim Proletariat ist der genannte Zusammenhang gestört: dem Bewußtsein des neuen Einsatzes entsprach keine historische Korrespondenz«.<sup>85</sup> Daraus erschließt sich, dass der vierte Stand auf die Vorstellung einer fertigen Welt störend wirke,<sup>86</sup> und die Proletarierrevolution kein Lokomotiv, sondern eine Notbremse sei.<sup>87</sup>

88 GS Bd. I, p. 697f.

89 GS Bd. V, p. 592.

90 GS Bd. II, p. 432.

### Schluss

Als Zusammenfassung werden die berühmten Zeilen Benjamins über sein geliebtes Bild von Paul Klee aus *Über den Begriff der Geschichte*, und zwar im Lichte der Gesagten, interpretiert.

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor der Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradise her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.<sup>88</sup>

Katastrophe und Progress sind jene Schlüsselbegriffe, deren Konflikt in diesem Text bibelfest-allegorisch dargestellt wird. Dieser Konflikt hat eine philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Dimension, nämlich die Streitigkeit zwischen Katastrophismus und Evolutionismus im 18.-19. Jahrhundert. Diese Zeit, es ist leicht zu bemerken, erwies sich als Hauptbereich der Benjamin'schen Forschungen. Soweit befragte das Werk Benjamins nichts anderes als die philosophischen und literarischen Zeugen des Streits zwischen Katastrophismus und Fortschrittsgedanke. Die vorzüglichsten Repräsentanten dieser Debatte beobachtete er durch den riesengroßen Filter der deutschen Kultur: Cuvier und Byron mit Goethes Augen, Laplace mit Kants Augen. Kant ist daher auch zum Bindeglied zwischen Anthropologie und Katastrophismusstreit geworden.

Der Konflikt zwischen Katastrophismus und Fortschrittsgedanke soll aber bei Benjamin eine breitere Bedeutung gewinnen, und dieser in breiterem Sinne aufgefasste Streit oder Zwiespalt ist zum Alpha und Omega, zum Ausgangs- und Endpunkt seines Denkens geworden. Wie er anderswo aphoristisch schrieb: »Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ›so weiter‹ geht, *ist* die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.«<sup>89</sup> Der Katastrophismus ist nichts anderes als ein transzendenter Blickwinkel, den in diesem berühmten Fragment der Engel der Geschichte vertritt. Nichts anderes als Auflösung eines nicht philosophischen, sondern theologischen Grundkonflikts, nämlich der Spannung zwischen dem, dass die Welt einerseits fertig ist, und dem, dass sie andererseits für den Menschen durch ihre zeitlichen Änderungen manifestiert wird. Der Sturm bricht darum los vom Paradise her, weil er das Moment der Austreibung verkörpert, die breiteste Umwelt des Menschen, der nunmehr auf eigenen Füßen stehen muss. Der Mensch soll seinen zurückgelegten Weg in der Zeit mit dem Rückenwind der Austreibung für einen Fortschritt halten, weil es für ihn keinen anderen annehmbaren, höheren Perspektivenpunkt gibt. Diese Perspektive ist jedoch auch eine engelsche Perspektive, indem sie der permanenten Katastrophe die Hoffnung einer Wende entgegensetzen kann, die die Schönheit und die Würde der fertigen Welt nach wie vor in Geltung lässt, und zwar dadurch, dass sie »nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde«. Dieser Ausdruck ist aus der beliebten Rabbinererzählung Benjamins übernommen.<sup>90</sup> Benjamin nahm einen höheren, engelschen Gesichtspunkt im Verhältnis mit einem menschlichen Denken ein; einem Logos, der darauf verzichtet, seine Entscheidungen im Zeichen der Abwartung, vor das Gericht eines kommenden Urteils bringen zu wollen. Trotz aller seiner Bemühungen war dieser Logos nicht imstande, im Zeichen der Aufschiebung, sich gegen seine Neigungen wendend, seinen Zwiespalt im Dualismus der Metapher von Geist und Körper zu thematisieren, und in diesem Zwiespalt jene Zufluchtstätten der Religion und der Kultur zu erschaffen, zu deren Kollektivvorstellungen die Theologie und das Recht bzw. ihre den politischen Konstellationen angemessenen Varianten geworden sind.

Benjamin schrieb in seinem »theologisch-politischen Fragment«:

Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches

91 Benjamin, Walter: Theologisch-politisches Fragment. In: GS Bd. II, pp. 203-204, hier p. 203.

92 GS Bd. II, p. 183: »Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht.«

beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn.<sup>91</sup>

Benjamin vollzog die Bearbeitung einer Zwischenperspektive, die weder eine heilsgeschichtliche, noch eine entwicklungsgeschichtliche ist. Deren Aufeinanderbeziehung solle die Perspektive der irdischen Geschichte als Aufschiebung begründen.

Wie groß auch immer die philologische Autorität Adornos sei, die Absicht der vorliegenden Studie war, die Adäquatheit einer Leseart vorzuzeigen, die die mathematische Metapher der »inversen Theologie« beiseite setzen kann. Keine der möglichen einschlägigen Bedeutungsschichten – Umkehr, Umsturz, Abdrehung, sogar Verspottung – scheint man brauchen zu müssen, um das Verhältnis von Theologie und Marxismus bei Benjamin erklären zu können. Hinter den Diskontinuitäten erscheinen tiefere Kontinuitäten im Benjamin'schen Werk, und zwar durch die Verfolgung einer anderen Metapher, die unschuldig in keinem Sinne des Wortes zu heißen ist.

Benjamin erschloss sowohl die anthropologischen als auch die politischen Folgen des Zwiespalts zwischen Geist und Geschlecht. Freilich war er folgerichtig: Es ist von niemandem zu leugnen, der in Osteuropa lebt. Zwar sei die Gewalt unrechtsgemäß im Allgemeinen (so lässt es die kantianische Routine Benjamins sagen), es steht jedoch die Geschlechtsgewalttat der historischen Materialisten, im Zeichen des proletarischen Messianismus, auf einem ganz anderen Blatt.<sup>92</sup> Man hat den Einsatz des Proletariats gesehen; man hat gesehen, zu wem die Jungfrau geworden ist, die vom historischen Materialisten defloriert wurde. Seitdem fand in der Welt eine geringe Zurückstellung statt, und das Kind, das in dieser (keinesfalls bei gegenseitiger Einwilligung verlaufenen) Schäferstunde erzeugt wurde, ist in einem aus den Gelenken gerissenen Augenblick in den Gewässern der Vergangenheit endgültig versunken. Es lässt sich erneut aufspüren, wo die Hoffnung sei.

**Dr. Gábor Gángó**, Mitarbeiter am Philosophischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.  
Forschungsschwerpunkte: politische Philosophie und Ideengeschichte, Kulturphilosophie und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, deutsche philosophische Tradition des 18.-20. Jahrhunderts.  
Kontakt: gango@webmail.phil-inst.hu