

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Walter Benjamin und die „Form der Religion“

Von Ralf KONERSMANN (Hagen)

„Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig.“<sup>1</sup> Mit diesen Worten beginnt eines der dunkelsten und zugleich meistkommentierten philosophischen Prosastücke des Jahrhunderts, Walter Benjamins Essay „Über den Begriff der Geschichte“ von 1940. Seine Esoterik hat der eminenten Aufmerksamkeit, die er erregen konnte, keinen Abbruch getan.<sup>2</sup> Zur Eminenz des Textes trug bei, daß das Schicksal seines Verfassers gerade mit diesen Aufzeichnungen aufs engste verbunden ist. Es hält sich das Gerücht, Benjamin habe, als er sich nach monatelanger Internierung mit einer kleinen Gruppe jüdischer Flüchtlinge im September 1940 der spanischen Grenze näherte, die Originalschrift seines Essays bei sich getragen. Eine Augenzeugin berichtet,<sup>3</sup> daß dem niedergedrückten Mann, wie er geäußert habe, an seiner schwarzen Aktentasche, die er mit sich trug, mehr gelegen sei als an seinem Leben, und daß er bereit sei zu sterben, wenn er nur sein darin befindliches Manuskript in Sicherheit wüßte. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Als ihm die spanischen Grenzbeamten die Einreise verweigerten, nahm sich Benjamin mit einer Überdosis Morphinum das Leben. Seine Habseligkeiten wurden offensichtlich beschlagnahmt, und jene Handschrift, von der bis zum späten Bekanntwerden des Augenzeugenberichtes niemand wußte, verschwand. Sollte es sich tatsächlich um die Thesen in einer Fassung letzter Hand gehandelt haben, so müssen sie als verschollen gelten.

Indes gelangten ältere Fassungen, darunter eine noch von Benjamin selbst besorgte französische Übersetzung, in den folgenden Jahren an die Öffentlichkeit. Wenige Monate nach Benjamins Tod kursierte eine Version im „Institut für Sozialforschung“, das dann 1942 eine erste, hektographierte Publikation dieser kleinen Schrift des ehemaligen Mitarbeiters veranlaßte. Allerdings waren die Urteile der New Yorker, wie man heute weiß, unverhohlen skeptisch. Diese Zurückhaltung bezog sich nicht zuletzt auf das Verhältnis von Theologie und historischem Materialismus, das Benjamin in seinen „Thesen“ mehr nahegelegt als expliziert hatte. Brecht hielt im August 1941 fest, Günther Anders habe ihm die Aufzeichnungen mit der Bemerkung ausgehändigt, er empfinde sie als „dunkel und verworren“, während er selbst, wie zur Erwidern, die Darstellung „klar und entwirrend“<sup>4</sup> nennt.

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser (Frankfurt a. M. 1972 ff.) Bd. 1, 693 (im Text zitiert mit Band- und Seitenangabe).

<sup>2</sup> Vgl. R. Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte* (Frankfurt a. M. 1991) sowie ders., *Walter Benjamins „kritische Historie“*, in: *Neue Rundschau* 103 (1992) 140–158.

<sup>3</sup> L. Fittko, *Der alte Benjamin. Flucht über die Pyrenäen*, in: *Merkur* 36 (1982) 35–48. Offenbar ist Benjamin zu dieser Zeit an Lisa Fittko mit der Bitte herangetreten, ihn über die Grenze nach Spanien zu führen; s. a. H. Grab in: H. Puttnies u. G. Smith, *Benjaminiana* (Gießen 1991) 217 ff. sowie die entsprechenden Hinweise des Ausstellungskatalogs „Über Walter Benjamin“ (Frankfurt a. M. 1992).

<sup>4</sup> B. Brecht, *Arbeitsjournal*, hg. von W. Hecht (Frankfurt a. M. 1973) Bd. 1, 294.

Zwischen solchen Extremen bewegt sich die Rezeption Benjamins und speziell seiner „Thesen“ bis heute.<sup>5</sup> Ist, so fragte man vor allem in den sechziger und siebziger Jahren, Benjamin in den „Thesen“ als theologischer Autor gegenwärtig oder hatte er sich während der dreißiger Jahre zu einem historischen Materialisten entwickelt? Sind die „Thesen“ ein zeitgeschichtliches Dokument, das im Grunde nur der existentiellen Krise ihres Verfassers Ausdruck verleiht, oder bergen sie die allgemeinen Grundzüge einer Historik? Im nachstehenden wird nun die Auffassung vertreten, daß Benjamins Aufzeichnungen „Über den Begriff der Geschichte“ eine Position außerhalb dieser ohnehin voraussetzungsreichen Alternativen umschreiben. Die Lesarten pointieren einseitig Elemente des Textes, deren Geltung er ohne Zweifel unterstellt, doch nur, um ihre Ausschließlichkeit sogleich außer Kraft zu setzen. Der Befund, daß Benjamins Argumentationsweise gezielt und mit Grund unbestimmt sei, gilt nicht nur für das Nebeneinander der Thesen, sondern für jede einzelne These selbst.

### 1. Kritik der Religion

Mit ihrer Eröffnung verweist die erste These auf ein *on dit*. Tatsächlich ähnelt Benjamins kurze Beschreibung des Schachapparates in ihren Hauptzügen einer Darstellung, die Edgar Allan Poe erstmals 1836 im „Southern Literary Messenger“ unter dem Titel „Maelzel's Chess Player“ veröffentlichte.<sup>6</sup> Poe versucht in seinem Aufsatz Schritt für Schritt die Hypothese zu widerlegen, daß diese Maschine, wie es den Anschein hatte, selbständig funktioniert habe. Den entscheidenden Einwand liefert ihm die dann eindrucksvoll aufgewiesene Unvergleichlichkeit und Originalität des Schachautomaten. Anders nämlich als bei anderen mechanischen Schaustücken dieser Art sind die Bewegungen des Schachapparates nicht determinierbar, da ja ein menschlicher Gegenspieler einer Partie beständig neue Wendungen geben kann. Mit dieser Herausforderung der Kommunikation und der Flexibilität sind die begrenzten Möglichkeiten der Mechanik überschritten. Ein Mensch, so schließt Poe, müsse in der Maschine stecken, allerdings durch suggestive Maßnahmen des Vorführers und durch entsprechende technische Vorrichtungen den argwöhnischen Blicken des Publikums geschickt verborgen.

Die Verhüllung macht den Effekt. Tatsächlich geht es zunächst weniger um den begnadeten Schachspieler als um die Demonstration einer Verbindung des Unvereinbaren, des *principium coincidentiae oppositorum*, und zwar hier: von Mechanik und Intelligenz. Es ist der Apparat, der sich verhält wie intelligentes Leben und lebendige Intelligenz. Benjamin stellt diese Rekonstruktion, für Poe ein Bravourstück seiner *ratiocination*, nun ganz in den Dienst seiner eigenen, im zweiten Teil der These vorgenommenen Deutung. Dieses Schlußstück präsentiert die Auslegung und Aneignung des Bildes vom Schachautomaten: „In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück

<sup>5</sup> Vgl. R. Konersmann, Geschichtsphilosophie als Fragment. Walter Benjamin und seine Kritiker, in: Philosophischer Literaturanzeiger 42 (1989) 92–104; s. a. K. Garber, Stationen der Benjamin-Rezeption 1940–1985, in: Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin (Tübingen 1987) 121–193.

<sup>6</sup> E. A. Poe, Maelzels Schach-Spieler, in: Das gesamte Werk in zehn Bänden, hg. von K. Schumann u. H. D. Müller (Olten 1966) Bd. 9, 251–289. Benjamin dürfte zumindest die von Charles Baudelaire stammende französische Übersetzung des Aufsatzes gekannt haben (vgl. R. Tiedemann, Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins [Frankfurt a. M. 1983] 138).

in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“ Poes Lesart wird weitgehend übernommen. Der Trick mit dem versteckten Spieler dient Benjamin als Modell, um „das Gegenstück“ einer anderen Relation aufzuzeigen, nämlich des Verhältnisses von *historischem Materialismus* und *Theologie*. Dies, soviel setzt schon das Bild sogleich hinzu, ist ein spannungsreiches Verhältnis nach dem Vorbild der *coincidentia oppositorum*, die den Widerspruch nicht nur zuläßt, sondern zur Voraussetzung hat. In seiner Eklatanz weist dieser Widerspruch über sich hinaus auf ein Drittes, das die Ausgangsbeziehung steigert und negiert zugleich.

Bevor nun das Verhältnis von Theologie und historischem Materialismus, das durch das heikle Wort von der „Indienstnahme“ gestiftet ist, genauer skizziert wird, ist es ratsam, dem Hinweis auf jenen häßlichen Zwerg nachzugehen, der sich, wie es heißt, nicht blicken lassen darf und der mit der an Hegel und Feuerbach geschulten Religionskritik von Marx in der Tat längst erledigt zu sein schien: als eine Angelegenheit des 19. Jahrhunderts. Es stellt sich dann die Frage nach der Rehabilitation der Theologie sowie, damit verbunden, nach den Gründen einer Geschichtsauffassung, die sich der Dienste der Theologie zu vergewissern sucht. Ein solches Bündnis hat in Karl Löwith einen prominenten und, wie verstreute Zitate der Passagenarbeit zeigen, auch von Benjamin noch beachteten Kritiker gefunden.

Es ist keineswegs selbstverständlich und mag ein gut Teil der idiosynkratischen Reaktion auf Benjamins Reformulierungsversuch erklären, daß es bei einem Theoretiker, der auf den historischen Materialismus zurückgreift, überhaupt zu irgendeiner Verbindung zwischen Religion und Geschichte kommt. Der Marxismus ist unmißverständlich atheistisch. Als Begründer dessen, was seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts „historischer Materialismus“ oder „materialistische Geschichtsauffassung“ heißt, erklärte Marx bereits 1845/1846 in der „Deutschen Ideologie“ verbindlich, es gelte von nun an, „den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln“. Dieser Perspektivenwechsel verlangte die Neubestimmung des religiösen Bewußtseins. Er beabsichtige, so führte Marx weiter aus, „die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“.<sup>7</sup> Mit diesen Sätzen ließ Marx nicht nur das Zeitalter der Religion ausklingen, sondern auch die gerade eine Handvoll Jahrzehnte umfassende, spezifisch neuzeitliche Geschichte der *Religionskritik*.

Ungeachtet der historisch weit zurückreichenden Vorbehalte gegen religiöse Weltdeutungen war die Kritik der Religion, wie Marx sie vorfand, ein Unternehmen der „Sattelzeit“. Dabei ging es um die Frage nach dem Verhältnis von Religiosität und Vernünftigkeit in einer Zeit, in der Immanenz und Transzendenz auseinandergefallen zu sein schienen. „In dem Alter der Welt, wo wir leben“, schreibt Novalis zu Beginn seines „Heinrich von Ofterdingen“, „findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht

<sup>7</sup> K. Marx u. F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke (MEW) (Berlin 1969) Bd. 3, 37f.

mehr Statt.“<sup>8</sup> Beabsichtigt war eine Versöhnung zu den Bedingungen, wie die Neue Zeit sie vorschrieb. Bereits 1735 war Hermann Samuel Reimarus mit einer „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ an die Öffentlichkeit getreten, die sich ganz in diesem Sinne „gegen die Zunöthigung eines uns angedrungenen Glaubens“<sup>9</sup> verwahrte. Unter dem Einfluß Kants wird dann die Forderung laut, die Religion an einer Kritik zu messen, die Vernunftprinzipien zur Geltung bringt. Dem „Zeitalter der Kritik“, so befindet die berühmte „Kritik“ von 1781, kann sich auch die Religion nicht länger entziehen, will sie „auf unverstellte Achtung“ Anspruch erheben, „die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“.<sup>10</sup> Damit sind Idee und Begriff der Religionskritik durchgesetzt. Zwar wird dieser Erklärung umgehend widersprochen mit dem Hinweis, die Religion gerate nun in die Abhängigkeit vom Urteil der Vernunft, doch verfängt dieser Einwand insofern nicht, als auch die Kritiker keineswegs an Heiliges rühren wollen. Vielmehr streiten sie gegen Materialismus und Bigotterie gleichermaßen. Der philosophische Gedanke ist aufgerufen, die Religion zu stärken und durch verständige Reformulierung gegen innere und äußere Gefährdungen zu sichern. In vergleichbarer Absicht gestaltet Johann Heinrich Tieftrunk seine Kommentare als kritische Sichtungen der Dogmatik, die sich nun dem Urteil des Selbstdenkens zu stellen hat. „Denn die Kritik“, so der Verfasser in dem 1790 anonym publizierten „Versuch einer Kritik der Religion“, „urtheilt nicht nach einem schon gangbaren System“, sondern „bahnt sich durch sich selber einen Weg sowohl zur Gründung eines Systems als zur Censur aller vorhandenen Lehrbegriffe“.<sup>11</sup> Tieftrunks Kritik befreit das Recht der Religion von allem Zweifel, indem er es als ein allen vernünftigen Wesen gemeinsames Bedürfnis auffaßt und damit in ersten Ansätzen anthropologisiert. Die Kritik befreit die Religion von „Irrthum und Schwärmerei“, ja diese Bereinigung wird nun zur Signatur avancierter Religiosität schlechthin. Allein die Kritik, so kann Tieftrunk erklären, „zügelt die Anmaßungen des Dogmatikers, hemmt die Zerstörungen des Skeptikers und führt zu einem Lehrbegriff, der durch sich selbst haltbar ist und noch den Vortheil gewährt, daß man die Stärke und Schwäche eines jeden andern Systems ermessem kann“.<sup>12</sup> Wenn die Religion sich mit der philosophischen Kritik einläßt, so kann das für sie nur von Vorteil sein. Dieser Auffassung zufolge, deren Basis dann am Ende des Jahrhunderts bei Schleiermacher durch die Ausrichtung auf „Anschauung“ und „Gefühl“ noch erweitert wird, gehen Religion und Religiosität aus der fälligen Auseinandersetzung mit der Kritik allemal gestärkt hervor. Sie haften nicht am Dogma, sondern gründen in der Empfindungsstärke und Verständigkeit des einzelnen.

<sup>8</sup> Novalis, Heinrich von Ofterdingen, in: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. von H.-J. Mähl u. R. Samuel (München/Wien 1978) Bd. 1, 237–283, hier 243.

<sup>9</sup> H. S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. von G. Alexander (Frankfurt a. M. 1972) 62; vgl. W. Schmidt-Biggemann, Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung (Frankfurt a. M. 1988) 61 ff.

<sup>10</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Akademie-Ausgabe, Bd. 4 (Berlin 1968) 9 (A XI). Vgl. dazu demnächst ausführlich v. Verf. den Artikel „Religionskritik“ in Bd. 8 des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“.

<sup>11</sup> J. H. Tieftrunk, Entwurf einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum (Berlin 1790) 116.

<sup>12</sup> Ebd. 230. Ganz im Sinne dieser reformerischen Bestrebungen bezeichnet Karl Löwith die Religionskritik „von seiten der Kritik wie von seiten der Religion“ als „ein spezifisch deutsches, weil protestantisches Ereignis“ (Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, in: Sämtliche Schriften [Stuttgart 1988] Bd. 4, 409).

Auch Benjamins erste geschichtsphilosophische These stiftet ein solches Bündnis, sie ist jedoch weit davon entfernt, *in majorem gloriam Dei* zu sprechen. Ihre Intention ist deshalb mit diesem Ausgleich von Religiosität und Vernünftigkeit nicht vergleichbar. Wenn Benjamin von „Rettung“ spricht, dann gilt sie nicht der Theologie. Andererseits liegt ihm die materialistische Religionskritik, wie sie seinerzeit vornehmlich in Frankreich vorgetragen wurde, ebenso fern. Folgte die deutsche Religionskritik dem Konzept der Erhaltung durch Veränderung, so gab sich die französische ungleich schroffer. Hier zielten die Angriffe nicht nur auf Auswüchse, auf Schwärmerei, Frömmelertum und Korruption, sondern geradewegs auf den Nerv der Sache selbst. Wenn Paul Thiry d'Holbach die Religion schlechthin, einschließlich der deistischen Vernunftreligion, dem Verdacht aussetzt, „zur stärksten Triebfeder einer ungerechten und niederträchtigen Politik geworden“ zu sein,<sup>13</sup> wenn er sie vor das „Tribunal der Vernunft“ zitiert, um sie der Unterstützung illegitimer Herrschaft zu bezichtigen, und wenn er am Ende gar ihre Unvereinbarkeit mit einer der menschlichen Natur angemessenen Moral behauptet, dann glaubt er damit die Religion überhaupt getroffen zu haben.

In dieser Perspektive ist Religion nur die institutionelle Ausdrucksgestalt des religiösen Bewusstseins, und es wird begreiflich, weshalb Novalis, die deutsch-protestantische Sprachregelung im Ohr, den Franzosen eben nicht einen Hang zur „Religionskritik“ bescheinigt, sondern „Religions-Haß“.<sup>14</sup> Doch was diese Replik zum Affekt herabgestimmt sehen möchte, das ist in Wirklichkeit Teil einer umfassenderen Auseinandersetzung und Kontextverschiebung, die, an den Absichten der versöhnungsbereiten Kantianer vorbeigehend, mit ihrer Eindringlichkeit und Schärfe schon wenig später auf Marx den größten Eindruck machen wird. „Analysieren wir ihre Prinzipien“, so ermuntert Holbach zur Demontage der Dogmatik, „verfolgen wir ihren Weg, und wir werden feststellen, daß sie, gegründet auf Betrug, auf Unwissenheit und Leichtgläubigkeit, niemals den Menschen nützlich war und sein wird, ausgenommen jenen, die es für einträglich halten, das Menschengeschlecht zu betrügen.“<sup>15</sup> Der Perspektivenwechsel, der zur Außenbetrachtung führt, liefert der peremptorischen Kritik die stärksten Argumente. Sie betrachtet die Religion funktional, nämlich als einen äußerst effizienten Faktor sozialer Stabilität, der immer schon in Dienst genommen ist, nämlich in den Dienst der Macht. Ihr Wirken, folgert Holbach, läuft der innovatorischen Aufklärung und ihrem exoterischen Bildungsprogramm zuwider. Die Interessen einer am Überkommenen festhaltenden, ja dieses Überkommene geradezu verkörpernden Religion und der auf Emanzipation drängenden Philosophie, die diesseits des Rheins noch als Verbündete hatten erscheinen können, treiben nun unvermittelt auseinander. Die der Wahrheit verpflichtete Philosophie destruiert die Religion, indem sie sie auf profane Ursachen zurückführt. Ihren Autoritätsabbau nimmt sie dabei billigend in Kauf. Im weiteren Verlauf dieser Entwicklung fällt der Religionsphilosophie Hegels eine Schlüsselrolle zu. Hegel, der seine Überlegungen als „Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes“ verstanden wissen möchte, hebt deren „affirmativen Gehalt“ ausdrücklich hervor.<sup>16</sup> Seine Position ist jedoch zweideutig. Nachdem er zunächst die Einwände der Franzosen übernommen hatte, versöhnt er schließlich doch den soeben aufgerissenen Gegensatz von Glauben und Wissen. Aller-

<sup>13</sup> P. Thiry d'Holbach, Religionskritische Schriften, hg. von M. Naumann (Berlin 1970) 167.

<sup>14</sup> Novalis, Die Christenheit oder Europa, in: Werke, a. a. O. Bd. 2, 729–750, hier 741.

<sup>15</sup> Holbach, Schriften, a. a. O. 69f.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel (Frankfurt a. M. 1969) Bd. 17, 386 u. 421.

dings muß die Religion ihre Rettung mit der Unterwerfung unter die Vernunft bezahlen. Mehr noch: Wenn Hegel das alte Anthropomorphismus-Argument aufgreift und an gleicher Stelle erklärt, die Vorstellung, welche der Mensch von Gott habe, entspreche der, „welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat“, so nimmt er damit ein zentrales Motiv der junghegelianischen Religionskritik vorweg.

Den Gedanken Hegels aufgreifend, deutet Ludwig Feuerbach die Religion als Darstellung menschlicher Abhängigkeiten, Phantasien und Wünsche. Zwar beruft sich auch Feuerbach wiederholt und zu Recht auf Kant, im Unterschied zu dieser älteren Tradition argumentiert er jedoch pointiert anthropologisch. Danach hat sich die Religion nicht mehr nur dem Urteil der Vernunft zu stellen, sie wird auch als Produkt beschreibbar, nämlich als Hervorbringung und Projektion der menschlichen Einbildungskraft. Feuerbach respektiert die Religion allein um der Menschen willen, deren Träume sie wie ein gewaltiger Thesaurus bewahrt. Wenn Feuerbach erklärt, „durch die *Kritik der göttlichen Philosophie* die *Wahrheit der menschlichen* zu begründen“,<sup>17</sup> dann verläßt auch er den Boden der Reform. Die mit absichtsvoller Zweideutigkeit geforderte *Erkenntnis der Religion* zeigt „nicht die Identität des menschlichen und eines andern Wesens, sondern die Identität des Wesens des Menschen *mit sich selbst*“.<sup>18</sup> Die Erkenntnis Gottes, so radikalisiert Feuerbach die Positionen Kants und Hegels, ist in Wahrheit Selbsterkenntnis des Menschen.

Diese folgenreiche Umkehrung nimmt der Religion die uneinholbare Autorität der Transzendenz und führt sie auf ihre Ursprünge in der menschlichen Vorstellungskraft zurück. Genau an dieser Stelle setzt auch Marx an. Einvernehmlich betont er 1843 gegenüber Arnold Ruge, wie „bei Feuerbachs Kritik der Religion“ sei es nunmehr an der Zeit, „die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form“ zu bringen.<sup>19</sup> Allerdings geht er noch einen entscheidenden Schritt über Feuerbachs Position hinaus. Denn wenn die Religion in letzter Instanz anthropologische Wurzeln hat und bestimmter sozialer Umstände bedarf, um sich entfalten zu können, dann hört die Kritik der Religion sinnvollerweise auf, ein selbstständiges Unternehmen zu sein. Für Marx ist die Religionskritik nur Anlaß und Probelauf zu einer umfassenderen und tiefergehenden Auseinandersetzung mit den Verhältnissen, in denen die Menschen leben. Die Rekonstruktion Feuerbachs mit den Einwänden der französischen Aufklärung zusammenführend erklärt Marx, die Kritik der Religion ende „mit dem *kategorischen Imperativ*, alle *Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.<sup>20</sup> Was einmal als religiöser Gehalt und Inbegriff des Sakralen angesehen wurde, entpuppt sich nun als verkehrte Vorstellung verkehrter sozialer Verhältnisse. Seinen scharfen publizistischen Angriffen gegen das Christentum stellt Marx in diesen Jahren seine erste Analysen der ökonomischen Basis zur Seite, in denen der extrinsische Charakter der historisch-materialistischen Religionskritik und die funktionale Betrachtungsweise religiöser Phänomene erkennbar werden. Eine von der Sozialkritik gesonderte Religionskritik ist fortan ebenso obsolet wie ein die Negation Gottes propagerender Atheismus. Unter diesen Umständen setzt sich die Behauptung und Erör-

<sup>17</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), in: Werke, hg. von E. Thies (Frankfurt a. M. 1975 ff.) Bd. 3, 247–322, hier 247. Über Feuerbachs Stellung zu Hegel s. a. R. Kohnersmann, Phantasma des Spiegels. Feuerbachs Umkehrung der Spekulation, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984) 179–200.

<sup>18</sup> L. Feuerbach, Zur Beurteilung der Schrift ‚Das Wesen des Christentums‘ (1842), in: Werke, a. a. O. Bd. 3, 210–222, hier 220.

<sup>19</sup> Brief von Marx an Ruge, September 1843, in: MEW, Bd. 1, 378.

<sup>20</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, 378–391, hier 385.

terung selbständiger religiöser Gehalte unweigerlich dem Verdacht aus, durch und durch ideologisch verblendet zu sein.

Der Abstand Benjamins ist deutlich: einerseits zur protestantisch-kantianischen Religionskritik, da es offenkundig gar nicht in seiner Absicht liegt, die Religion um ihrer selbst willen zu reformieren und zu erhalten; andererseits zur aufklärerisch-materialistischen Religionskritik, da er die Religion nicht ideologiekritisch bloßstellt, sondern – in welcher Rolle auch immer – als Bündnispartner empfiehlt. Er hält aber auch Distanz zur junghegelianischen Religionskritik, da ihm die Leistungsstärke des Zwerges (also der Theologie) von soliderem Zuschnitt zu sein scheint, als es Projektionen und Phantasmen jemals sein könnten; schließlich auch zur historisch-materialistischen Religionskritik, die die Religion nur noch als Symptom und Ausdruck verkehrter Verhältnisse wahrnimmt. Bestimmt Marx neben anderem auch die Religion als Bewußtseinsform, als Erzeugnis, dem jede Eigenständigkeit mangelt, so scheint Benjamin sie aus diesem Ableitungszusammenhang herauslösen zu wollen, um ihr erneut einen genuinen Wahrheitsgehalt zuzusprechen, der, wie auch immer es um die sozialen Ursachen der Religiosität, um die Einwände der philosophischen Religionskritik und um die Qualität theologischer Argumente im besonderen bestellt sein mag, seine Daseinsberechtigung behält. Damit geht er über jene Konzession unterschieden hinaus, zu der Marx sich allenfalls bereitfand, als er die Zweideutigkeit der Rede von der „Kritik der Religion“ aufgriff und erklärte, die Religion sei, ob schon ein Hort der Verblendung, doch zugleich auch „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“, kurz: ein Ausdruck der „Protestation gegen das wirkliche Elend“. <sup>21</sup>

Hingegen spricht Benjamins These mit Blick auf den Zwerg von einer „Indienstnahme“ – eine merkwürdige Charakterisierung, wenn man das mit dieser Bezeichnung suggerierte Bild ernst nimmt. Denn das agierende Zentrum des Apparates, das heißt diejenige Instanz, die ihn zu diesem besonderen überhaupt erst werden läßt, ist unzweifelhaft jener zwerghafte Spieler, der sich in der Maschinerie verbirgt. Gewiß, Puppe und Spieler sind voneinander abhängig, aber dieses Verhältnis ist eigentümlich asymmetrisch, und zwar gerade umgekehrt, als die Bezeichnung „Indienstnahme“, die offenbar den mittelalterlichen Topos der *ancilla theologiae* variiert, es auf den ersten Blick glauben macht. Von dem sichtbaren Apparat (dem historischen Materialismus) heißt es, daß er immer gewinnen *soll*. Das ist, wie ältere Bearbeitungen der These deutlich machen, nicht mehr als ein Appell. Er bedeutet indes eine unscheinbare und doch weitreichende Verschiebung. Es geht nämlich nicht mehr nur um das Faszinosum der intelligenten Maschine, sondern darüber hinaus um ihre Qualitäten. Das historische Bündnis soll nicht nur funktionieren – womit den Bedürfnissen nach Sensation bereits Genüge getan wäre –, es soll auch überlegen sein. Genau dies sichert die These zu: beide zusammen, heißt es, könnten „es ohne weiteres mit jedem aufnehmen“. Behalten wir die Aufgabe des Schachapparates im Auge, so folgt daraus, daß am Ende allein die Qualitäten des Zwerges zählen, mithin der Theologie. „Es ist müßig“, hatte Poe gefolgert, „sich noch länger bei diesem Punkte zu verweilen, da es ja so gut wie gewiß ist, daß die sämtlichen Operationen unsrer Automate vom *Menschengeiste* gelenkt werden und von nichts Anderem“. <sup>22</sup> Umgekehrt hat für den Zwerg (die Theologie) der Automat (der historische Materialismus) nur den Nutzen, ihn zu verbergen, darf jener sich doch „heute bekanntlich“ nicht blicken lassen, wie die These sagt – ein Zusatz, der für verschiedene Interpretationen offen ist. Jedenfalls läßt er sich als Anspielung auf den ideologiekritisch motivierten Atheismus der marxistischen Parteien ebenso deuten wie als

<sup>21</sup> Ebd. 378.

<sup>22</sup> Poe, Maelzels Schach-Spieler, a. a. O. 257f.

Reserve gegenüber einer zur Pose erstarrten, für die Zwecke öffentlicher Zurschaustellung der Politik funktionalisierten Religiosität, wie sie sich Ende der dreißiger Jahre der Nationalsozialismus für seine pompöse Selbstdarstellung nutzbar machte.

## 2. Kritik der Säkularisierung

Über die Puppe heißt es: „Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt.“ Der zweite Teil dieser Auskunft ist von solcher Abgründigkeit, daß er die Vermutung nahelegt, Benjamin habe die Frage nach „Indienstnahme“ und Vorherrschaft in diesem Verhältnis bis zuletzt offenhalten wollen. Jedenfalls wahrt dieser Konditionalsatz, indem er sich die Gleichlautung von Nominativ und Akkusativ des Femininums zunutze macht, zwischen zwei jeweils eindeutigen Formulierungen präzise die unbestimmte Mitte, nämlich zwischen dem Satz ‚wenn die Theologie von ihr (der Puppe) in den Dienst genommen wird‘ und der Version ‚wenn sie (die Puppe) von der Theologie in den Dienst genommen wird‘.<sup>23</sup> Die Entscheidung mag nun erleichtert werden durch Benjamins französische Übersetzung, in der es unmißverständlich heißt, die Puppe habe niemanden zu fürchten, „si elle s'assure les services de la théologie“ (I, 1260), eine Formulierung, die einer weiteren, wiederum deutschsprachigen Version aus dem Brouillon treubleibt: „wenn die Dienste der Theologie ihr gesichert sind“ (I, 1247). Wer jedoch meint, in diesen Fassungen die definitive Lautung gefunden zu haben, der muß sich fragen lassen, weshalb Benjamin den ausformulierten Text schließlich zweideutig ließ, ja warum er ihm, der doch bereits in klaren und unmißverständlichen Formulierungen dlag, im nachhinein Zweideutigkeit *verlieb*.

Der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich in dieser wohlkalkulierten Unbestimmtheit tiefgehende Zweifel nicht nur an der *Geschichtstheorie*, sondern auch an der *Geschichtsmächtigkeit* der Puppe melden, also des historischen Materialismus und seiner Idee der Emanzipation. Für Marx bestand eben darin die Fortentwicklung seiner Religionskritik. Gegen die Versprechungen der Theologie setzte er die durch die Analysen der politischen Ökonomie geschürten Erwartungen der wirklichen und tätigen Menschen. Es handelt sich dabei um eine Alternative, die keine Versöhnung kennt. Das Wissen um die Geschichte, die nichts ist „als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen“,<sup>24</sup> ist für den Hegel-Leser Marx selber ein geschichtliches Faktum, und die Gegenwart ist für ihn der Augenblick, in dem diese Geschichte sich endlich selbst begreift. Ihr, der bürgerlichen Gesellschaft und den entfesselten Produktionsmitteln, gilt deshalb Marx' ganze Aufmerksamkeit. Es ist dieser als Abschied von der Theologie begriffene Schritt von der Utopie zur Wissenschaft, von der Unbestimmtheit zur Bestimmung, den Benjamin nicht mitvollzieht. Dabei richtet sich das Bedenken weniger gegen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit selbst als auf die geschichtsphilosophische Spekulation, die ihn stützt. In dieser Perspektive erscheint der historische Materialismus weniger als Kritiker denn – wie seine idealistischen Vorläufer auch – als Erbe der Theologie. Wie sie bestimmt auch er die

<sup>23</sup> Jürgen Habermas hat die These 1972 tatsächlich so lesen wollen (Kultur und Kritik [Frankfurt a. M. 1973] 302–344) und in dieser Formulierung ein Indiz für die Schwierigkeit Benjamins gefunden, „Aufklärung und Mystik zu vereinen (...), weil der Theologe in ihm sich nicht dazu verstehen konnte, die messianische Theorie der Erfahrung für den Historischen Materialismus dienstbar zu machen“ (332).

<sup>24</sup> F. Engels u. K. Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. 2, 3–223, hier 98.

Zukunft als Erfüllungsraum jener uralten Menschheitssträume, die sich einst auf das Jenseits gerichtet hatten, und die nun, anders als jenes, als gestaltbar vorgestellt wird.

Mit dieser Wendung, und das gibt hier den Ausschlag, ist jedoch nicht einfach eine „Ansicht“ auf der Ebene des bloßen Dafürhaltens gebildet, die man übernehmen kann oder auch nicht. Der Gedanke verselbständigt sich und wird zur Prophezeiung, die ihren eigenen Beitrag dazu leistet, die von ihr namhaft gemachten Potenzen wirkungsvoll freizusetzen. Die dynamische Bestimmung der Geschichte birgt die unausgesprochene Erwartung, daß sie sich selbst erfülle. Dieser Spekulation ist nicht nur Benjamin entgegengetreten, sondern auch Karl Löwith. Wenn es richtig sei, so hat Löwith diese Vorgänge 1952 kommentiert, „daß die Erwartung des Reiches Gottes und ihre revolutionäre Verweltlichung durch Rousseau und Marx in Robespierre und Lenin geschichtsmächtig wurde, dann besagt dies, daß unser geschichtliches Denken und unser historisches Bewußtsein tatsächliche Geschehnisse hervorbringt, die es ohne es so nicht geben würde. Am Ende werden wir gar nicht unmittelbar von der Dynamik der Geschichte bewegt, sondern diese von unserm historischen Bewußtsein, von der Art und Weise, wie wir geschichtlich denken [...] Der Glaube an die Geschichte als solche ist zur ‚letzten Religion der Gebildeten‘ geworden. Er ist ein Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie des Altertums und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, die beide der Geschichte einen Rahmen gaben und einen nicht geschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses.“<sup>25</sup> Die Philosophie der Geschichte ist die illegitime Erbin der jüdisch-christlichen Erlösungsbotschaft. Löwith macht darauf aufmerksam, daß schon die Bibel die Vergangenheit als Versprechen für die Zukunft darstellt. Dieser Grundgedanke werde nun aufgegriffen, wenn die Neuzeit ihren Begriff von Geschichte als ‚rückwärtsgewandter Prophetie‘ vortrage und sich das Gewesene als ‚Vorbereitung‘ des Kommenden denke. „Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn ist dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entsprungen“<sup>26</sup> – so Löwiths bündige Formulierung aus „Meaning in History“.

Doch das Säkularisierungstheorem liefert weniger einen Beitrag zum historischen Verstehen, als daß es den Boden theologischer Weltdeutung zu behaupten sucht. Nur von hier aus gesehen, argumentiert Hans Blumenberg, besitzt der den Illegitimitätsverdacht stützende Eigentumsvorbehalt Plausibilität.<sup>27</sup> In der Tat macht Löwith aus seiner Bereitschaft, der dezidiert auf theologische Motive zurückgreifenden Selbstdiagnose des Hegelschen Denkeinsatzes zuzustimmen, kein Hehl, und beruft sich dabei auf die jüdisch-christliche Philosophie und Hegel-Kritik Franz Rosenzweigs. Rosenzweig hatte noch vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs bei Friedrich Meinecke in Freiburg mit einer Arbeit promoviert, die bereits einige Grundzüge seiner später ausformulierten geschichtsphiloso-

<sup>25</sup> K. Löwith, Die Dynamik der Geschichte und der Historismus (1952), in: Sämtliche Schriften, a. a. O. Bd. 2, 296–329, hier 300 u. 320.

<sup>26</sup> K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Sämtliche Schriften, a. a. O. Bd. 2, 7–239, hier 15. Zu Friedrich Schlegels berühmtem Wort vgl. G. Scholtz, Der rückwärtsgekehrte Prophet und der vorwärtsgewandte Poet, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 309–324. Im Bild des Engels spielt auch Benjamins neunte geschichtsphilosophische These auf Schlegels „Athenäums“-Fragment an.

<sup>27</sup> H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung (Frankfurt a. M. 1974) 35. Arno Baruzzi hat geltend gemacht, daß eine solche Replik nicht umhin kann, ihrerseits Partei zu ergreifen. Er nennt Blumenbergs Beweisführung „logisch und systematisch perfekt (...), aber nur weil in ihr selbst auf radikalste Weise neuzeitliches Besitzdenken triumphiert“ (Säkularisierung – Ein Problem von Enteignung und Besitz, in: Philosophisches Jahrbuch 85 [1978] 301–316, hier 305). Vgl. zu dieser Diskussion, die hier nicht angemessen aufgenommen werden kann, G. Marramao, Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit (Frankfurt a. M. 1989) insbes. 19ff.

phischen Überlegungen vortrug. Der Titel dieser zweibändigen Schrift lautete: „Hegel und der Staat“. Anders jedoch als der ideengeschichtliche Historismus seines Lehrers, der der spekulativen Geschichtsphilosophie unverhohlen opponierte und ihr dann 1946 vorhalten sollte, wirkungsgeschichtlich der Selbstlegitimierung des deutschen Faschismus zugearbeitet zu haben, liest Rosenzweig die Schriften Hegels symptomatisch, nämlich als Zeugnisse einer vorsätzlich vollzogenen Säkularisation. „Die wißbare Welt wird wißbar durch das gleiche Denkgesetz, das auf der Höhe des Systems als oberstes Seinsgesetz wiederkehrt“, so kommentiert Rosenzweig die Stellung Hegels und seine Bedeutung für die Geschichte der Geschichtsphilosophie. „Und dieses eine Denk- und Seinsgesetz ist in der Offenbarung weltgeschichtlich zuerst verkündet, so daß die Philosophie gewissermaßen nur die Erfüllerin des in der Offenbarung verheißenen ist.“<sup>28</sup> Für Hegel hat die geoffenbarte Religion ihr Bestes an die begriffene Geschichte abgetreten.

Da die Geschichte alles und jedes, Gedanken und Dinge zeitlich imprägniert, ist sie umgreifend, das heißt absolut und autonom. Sie schöpft ihren Sinn aus sich selbst. Und indem sie derart im Vollzug und in der Immanenz ihrer Selbstreflexion sanktioniert ist, erscheint ihr Gang unaufhaltsam und – darin vor allem bekundet sich ihr religiöses Erbteil – zweckbestimmt. Für Hegel liegt ein Trost in dem für ihn grundlegenden Gedanken, die Geschichte realisiere fortschreitend einen höheren, den Akteuren gar nicht einsichtigen Zweck. Dieses geheime Gesetz, die „List der Vernunft“, besteht nach Hegel in einer Vermittlung, „welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur *ihren Zweck* zur Ausführung bringt“.<sup>29</sup> Der Triumph des Allgemeinen über die partikularen Interessen – Hegel selbst erinnert daran – ist die entzauberte Idee der Vorsehung. Indem Gott und nun die Geschichte die Menschen gewähren läßt, verwirklichen sie nicht ihre eigenen, sondern *seine* Absichten, und es ist an der Philosophie, diesen Zusammenhang zu begreifen und begreiflich zu machen.

Die jüdisch-christliche Kritik Rosenzweigs argumentiert wie Löwith *mit* und zugleich *im Gegenzug* zur spekulativen Geschichtsphilosophie, und sie reiht sich damit ein in die breite und fortwirkende Tradition des Protestes gegen Hegel. Rosenzweigs Rückbesinnung auf die Religion widerspricht die geschichtsphilosophische Synthese. Hatte Hegel befunden, Gott sei Mensch geworden, und damit, das religiöse Moment „aufhebend“, den Junghegelianern ihre stärksten Argumente an die Hand gegeben, so stellt Rosenzweig die göttliche Transzendenz, die Exterritorialität des Sakralen wieder her. „Doch es war nur Schein“, so antwortet er seiner eigenen Hegel-Paraphrase, „die Lösung der Glaubensfrage so gut wie die Selbstvollendung des Wissens.“ Damit ist die Beweislast umgekehrt. Nicht die Vorstellungswelten der Religion, sondern die dem Erwartungshorizont des Geschichtlichen zuarbeitenden Begriffe der profanisierten Geschichtsphilosophie sind illusionär. Das Sein des einzelnen, erwidert Rosenzweig auf die spekulative Totalisierung der Geschichte, geht in seiner zeitlichen Existenz nicht auf, denn es ist über die Zeiten hinweg an das Vorbild Christi gebunden. Dieser Zusammenhang wird auch durch das Geschehen der Geschichte nicht im mindesten eingeschränkt – im Gegenteil. Neben das System der Vermittlungen stellt Rosenzweig die zeitenthobene Möglichkeit des Sprungs, der unvordenklichen Intervention des Absoluten und Unmittelbaren, das von den Veränderungen in der

<sup>28</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Gesammelte Schriften Bd. 2) (Haag 4/1976) 7.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: TWA, Bd. 8, 365 (§ 209, Zus.). Zu den theatermetaphorischen Implikationen dieser „Aufführung“ vgl. R. Konersmann, *Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik* (Frankfurt a.M. 1993) Kap. 2, Abschnitt 9.

Zeit unberührt bleibt. Es gibt, sagt Rosenzweig, noch ein Anderes, Wesentliches außerhalb aller Geschichte und Vernünftigkeit. Neben dem Strom der Zeit zieht der Christ „das Geleise seines ewigen Wegs“; er weiß sich unter allen Umständen als Mittelpunkt und Monade – als Zentrum, das alles, was war und ist, in sich enthält und bewahrt. „Das Wort des Cherubinischen Wandermanns ‚Wär’ Christus tausendmal in Bethlehem geboren und ists nicht auch in dir, so bist du doch verloren‘ ist dem Christen nur in der kühnen Prägnanz des Ausdrucks, nicht im Gedanken paradox.“<sup>30</sup> In dieser historischen Indifferenz triumphiert die Idee der Erlösung über die Gleichgültigkeit der geschichtlichen Zeit, die „listig und mächtig“ (Hegel) ihr Ziel verfolgt, indem sie nach eigenem Recht und Gesetz und *contra voluntatem actoris* voranschreitet.<sup>31</sup> Rosenzweig weist sowohl den Begriff der sich in der Zeit ausfaltenden absoluten Idee als auch den Begriff des Fortschritts zurück.

Der Widerspruch gilt der dem Gesamtgeschehen unterstellten Stetigkeit, die den Verdacht nährt, es sei der Begriff des Fortschritts geradezu geprägt worden, um die auf das Erreichen eines Ziels gerichteten Hoffnungen zu zerstreuen und, mehr noch, dieses Ziel selbst allmählich in Vergessenheit geraten zu lassen. Faktisch, wendet Rosenzweig ein, wirkt der Begriff des Fortschritts als Aufschub. „Gegen nichts sträubt sich also dieser echte Fortschrittsgedanke so wie gegen die Möglichkeit, daß das ‚ideale Ziel‘ vielleicht schon im nächsten, ja in diesem Augenblick erreicht werden könnte und müßte (...) Ohne diese Vorwegnahme und den inneren Zwang dazu, ohne das ‚Herbeiführenwollen des Messias vor seiner Zeit‘ und die Versuchung, das ‚Himmelreich zu vergewaltigen‘, ist die Zukunft keine Zukunft, sondern nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit. Denn ohne solche Vorwegnahme ist der Augenblick nicht ewig, sondern ein sich immerwährend Weiterschleppendes auf der langen Heerstraße der Zeit.“<sup>32</sup> Die Konstellation der Augenblicke, jene, wie es dann in Benjamins zweiter These heißt, „geheime Verabredung“ zwischen dem Jetzt und Hier und der Vollendung kennt nicht das gleichförmige Hinübergehen von Sekunde zu Sekunde, von Tag zu Tag und von Jahr zu Jahr, dem alle Katzen grau sind. Im Medium der stehenden Ewigkeit ist vielmehr dem „Heute schon alle Zukunft erfassbar“, und es gehört dazu ganz wesentlich auch „dies, daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß“.<sup>33</sup> Im Gegenzug zur Idee der Gestaltbarkeit einer auf die Zukunftsentwürfe ihres Subjekts festgelegten, linear voranschreitenden und immanenten Geschichte behauptet Rosenzweig die Offenheit und Unverfügbarkeit des Verlaufs, über den zuletzt keine Subjektivität und kein Begriff Gewalt hat. Anders als der Fortschritt ist die Erlösung eine Sache des Augenblicks. Unverwandt ist die Erwartung darauf gerichtet, was „von jenseits der Zeit“ kommt und „in ein Jenseits der Zeit“<sup>34</sup> ausmündet – und eben dies ist auch die Perspektive Benjamins. Denn es ist die Transzendenz, die er gegenwärtig hält, wenn er im Zusammenhang mit der Formulierung seiner „Geschichtsphilosophischen Thesen“ klarstellt: „Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf.“ (I, 1243)

<sup>30</sup> Rosenzweig, Stern der Erlösung, a. a. O. 376 f.

<sup>31</sup> Daher Hegels lapidare Empfehlung, das „Subjekt“ möge sich „die Hörner ablaufen“; vgl. R. Kohnersmann, Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts (Frankfurt a. M. 1991) 21 ff.

<sup>32</sup> Rosenzweig, Stern der Erlösung, a. a. O. 253 f.

<sup>33</sup> Ebd. 365 u. 252.

<sup>34</sup> Ebd. 374.

### 3. Die „Form der Religion“

Wenn die erste These von „Indienstnahme“ spricht, so wird damit auf grundsätzlich anderes angespielt als auf jenen idealistischen Erwartungshorizont. Benjamin, der Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ 1929 zu den lebendigen Büchern seiner Zeit zählt und, in bezeichnender Kombination, neben Alois Riegls „Spätromische Kunstindustrie“ (1901), Alfred Gotthold Meyers „Eisenbauten“ (1907) und Georg Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) stellt, geht so weit zu erklären, die klassenlose Gesellschaft sei nicht „Endziel des Fortschritts in der Geschichte, sondern dessen so oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung“ (I, 1231). Das ist nicht nur mit Blick auf den zeitgenössischen Faschismus gesagt. Benjamin entwickelt seinen Begriff der Geschichte in offenkundigem Widerspruch zu jenen Verständigungsversuchen, die seit dem 18. Jahrhundert das Geschehen und das Geschehene unter dem Kollektivsingular der „Geschichte“ zusammenfassen. Mit dem Illegitimitätsvorbehalt Löwiths<sup>35</sup> hätte er deshalb wenig anzufangen gewußt. Löwiths These, daß die menschliche Geschichtserfahrung eine „Erfahrung dauernden Scheiterns“ sei,<sup>36</sup> würde er vielleicht bestätigt haben, keineswegs aber hätte er sie in dieser Weise verallgemeinert. Angesichts der Ereignisse der Zeit sehen die „Thesen“ eine bestimmte Auffassung von Geschichte in der Katastrophe scheitern, nicht aber den Begriff der Geschichte schlechthin. Aber noch anderes trennt ihn von Löwith. Einmal ist ihm die Alternative zwischen kontemplativer „theoria“ und „praktischem Wollen“ fremd, die Löwith mit den Linkshegelianern unwiderruflich heraufziehen sieht,<sup>37</sup> zum anderen – und dies berührt wiederum direkt die Einschätzung der Säkularisierungsfrage – läßt ihn das Problem der Unrechtmäßigkeit geistiger Enteignung gleichgültig. Benjamins Thema ist jener Prozeß der Vergeschichtlichung, in dessen Verlauf die Spuren des Religiösen allmählich resorbiert wurden und verschwanden. Wenn Benjamin in einem Brief aus dem Juni 1917 gegenüber Gershom Scholem von der frühromantischen Idee der Geschichte als „Form der Religion“ gesprochen hatte,<sup>38</sup> so erfährt er sie nun, als Folge jener geschichtsmächtig gewordenen Auffassungen, Ende der dreißiger Jahre als ganz und gar disparat. In diesem Augenblick wird evident, wie ein blind auf religiöse Denkmuster vertrauender Begriff von Geschichte die Katastrophe gefördert hat. Von jener Geschichte, die, wie es einmal in der Passagenarbeit heißt, der Geist des 19. Jahrhunderts (V, 1124) erräumte, ist nun nichts mehr zu retten. Sie muß deshalb, das ist das Ansinnen der „Thesen“, völlig neu konzipiert werden.

Die Gegenwart bildet für Benjamin zweifellos den „Fluchtpunkt“ des Philosophierens; und mit großer Eindringlichkeit spricht er von der „Schlüsselgewalt dieses Augenblicks“ (I, 1231). Aber genau das ist auch der Grund, weshalb er die Erwartungen des 19. Jahrhunderts mit großer Entschiedenheit ablehnt. Das physiognomische Pathos der Nähe, notiert Benjamin mit kritischem Blick auf die Systemdenker, „der Haß gegen die abstrakte Konfiguration des Menschenlebens in Epochen hat die großen Skeptiker besetzt“ (V, 1015). Diese Haltung bestimmt den Tenor der „Thesen“. Ihre Gegenwart ist weder,

<sup>35</sup> „Die Geburten des geschichtlichen Lebens sind allesamt ‚illegitim‘.“ (K. Löwith, Besprechung des Buches „Die Legitimität der Neuzeit“ von Hans Blumenberg, in: Sämtliche Schriften, a. a. O. Bd. 2, 452–459, hier 459)

<sup>36</sup> Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, a. a. O. 205.

<sup>37</sup> Vgl. H.-M. Saß, Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie, in: Philosophische Rundschau 21 (1975) 1–23, hier 9.

<sup>38</sup> W. Benjamin, Briefe, hg. von G. Scholem u. Th. W. Adorno (Frankfurt a. M. 1966) 138; die Formulierung findet sich freilich auch beim jungen Hegel (vgl. H. Althaus, Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie [München Wien 1992] 109).

im Sinne Hegels, vernünftig noch, im Sinne Marx', Ausgangspunkt und Endpunkt einer kritischen Analyse, die zu ihrer Selbstüberwindung beiträgt. Wenn Benjamin seine Zeit zum Bezugspunkt der geschichtsphilosophischen Reflexion macht, so sanktioniert er sie doch nicht, im Sinne der von Hegel dargebotenen Theodizee, als Resultat der Geschichte, das alle voraufgegangenen Entwicklungsstufen umschließt. Der unaufgebbare Standpunkt der historischen Gegenwart bestimmt die Optik, nicht aber den Maßstab des Urteils. „Denn Ewigkeit ist gerade dies, daß zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und der Vollendung keine Zeit mehr Platz beanspruchen darf, sondern im Heute schon alle Zukunft erfassbar ist.“<sup>39</sup> So wenig wie Rosenzweig spekuliert Benjamin auf neuerliche Superioritäten: Wenn der Grundgedanke des Fortschritts zugunsten der Idee der Zeitlosigkeit aufgegeben ist, dann ist es auch kein Privileg mehr, über das Wissen der neuesten Zeit, also der Gegenwart, zu verfügen.

Gleichwohl ist es die Gegenwart, und zwar die Gegenwart der Jahre 1939 und 1940, die die Unglückseligkeit jenes Versuchs offensichtlich macht, sie geschichtsphilosophisch zu begünstigen. Nachdem die sozialen und politischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts den Fortschritt zur selbstverständlichen Doktrin entwickelt hatten, zeigt nun der Blick auf die zeitgenössischen Ereignisse, was in einer derart sich selbst überlassenen Geschichte möglich wird. Die Realgeschichte dementiert den philosophischen, längst auch politisch wirksam gewordenen Begriff. Was der in die Zeit projizierten heilsgeschichtlichen Erwartung undenkbar schien, ist von Benjamin schon als Erfahrung vorausgesetzt, daß nämlich die Lebenden dem Zeitpunkt der Erlösung keineswegs näher sind als irgendeine, und sei es die fernste Vergangenheit. Damit aber hat die Gegenwart das Recht verloren, sich die Vergangenheit ihrer eigenen Aktualität gemäß auch in deren Namen zurechtzulegen. Wenn sie weiterhin Geschichte schreibt, so tut sie das auf eigene Rechnung. Hieraus wird ersichtlich, was es heißen mochte, als Benjamin im April 1940 über die „Thesen“ schrieb, sie dokumentierten „die gesamte Erfahrung meiner Generation, welche eine der schwerstgeprüften der Geschichte sein muß“.<sup>40</sup> Mit den Erfahrungen dieser Generation scheidet auch die Utopie.

Es läuft deshalb Benjamins Intentionen strikt zuwider, seinen Begriff von Geschichte als Säkularisat zu deuten. Vor allem fehlt jener Einsatz, der die spätere Diskussion motiviert, nämlich die Bürgschaft des Gelingens. Gewiß ist die erste geschichtsphilosophische These das eindrucksvolle Dokument des Versuchs, wie Stéphane Moses bemerkt, „das Politisch-Geschichtliche“ als „die äußere Erscheinung einer verborgenen theologischen Dialektik“ erfahrbar werden zu lassen.<sup>41</sup> Die manifeste Katastrophe wird jedoch nicht durch die Weisungen einer höheren Vernunft kompensiert. Wie Rosenzweig widerspricht Benjamin der Säkularisierung gerade in jener Form, wie Hegel sie bewußt vollzog. Seine theologischen Reminiszenzen garantieren nicht mehr die Sinnhaftigkeit und das Gelingen der Geschichte schlechthin, und keineswegs begreifen sie sie als Epiphanie. Theologisch in einem annäherungsweise Verständnis ist allenfalls die unbestimmte Aussicht, die Geschichte nicht weiterhin blind ins Verderben treiben zu lassen. Aus diesem Blickwinkel

<sup>39</sup> Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, a. a. O. 365.

<sup>40</sup> S. Lackner, „Von einer langen, schwierigen Irrfahrt.“ Aus unveröffentlichten Briefen Walter Benjamins, in: *Neue Deutsche Hefte* 26 (1979) 48–69, hier 66. Lackner übersetzt diese Zeilen aus dem Französischen.

<sup>41</sup> S. Moses, *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56 (1982) 622–640, hier 639; dazu auch U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, hg. von W. Schmied-Kowarzik (Freiburg/München 1988) Bd. 2, 815–827.

besteht der Skandal der Geschichte nicht in der Erbschaft der Eschatologie, sondern in der Unfähigkeit, mit der die dominierende Geschichtsphilosophie diesen ihr in der Phase virulenter Religionskritik zugefallenen Besitz vertat.

Wie aber, so bleibt angesichts der Figurengruppe aus der ersten These nun mit unverminderter Dringlichkeit zu fragen, bestimmt Benjamin näherhin seinen von unverkennbarer Emphase getragenen Begriff der Theologie? Zwei ältere Aufzeichnungen, die die Herausgeber der „Gesammelten Schriften“ aus thematischen Gründen dem Essay „Über den Begriff der Geschichte“ angefügt haben, helfen an dieser Stelle weiter. Der Historiker, so heißt es da, „erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der ‚Jetztzeit‘, in welcher Splitter der messianischen eingesprenzt sind“. Und: „Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“ (I, 704) Mit guten Gründen hat man vermutet, Benjamin reagiere mit diesen Sätzen auf zeitgenössische, ihrerseits an eine reiche Tradition anknüpfende Versuche, Judentum und Sozialismus geschichtsphilosophisch zu verbinden. Seine Aufzeichnungen opponieren demnach der in diesen Kreisen – so bei Hermann Cohen oder Sigmund Fraenkel<sup>42</sup> – geförderten Profanisierung, die mit der Erwartung verbunden war, daß die Geschichte, wenn man nur die richtigen Kräfte stärke, auf ihre Weise gleichfalls die vormalig rein religiös bestimmte Erlösung betreibe. Doch im Gegensatz zu diesem Vertrauen in die Tendenz der Geschichte beharrt Benjamin auf dem Gedanken des Erlösers, der „jederzeit“ wie durch eine „kleine Pforte“, also gleichsam – erinnert sei an Rosenzweig – von außen in die Geschichte eintreten könne.

Müßte nicht demnach Benjamins Geschichtsphilosophie im konzeptionellen Rahmen der jüdischen Glaubenstradition gelesen werden? Gershom Scholem, Freund und Interpret Benjamins, hat dies wiederholt versucht und treffende Beobachtungen gemacht. Dennoch wäre es verfehlt, Benjamins Denken und zumal seine Geschichtsphilosophie aus jüdischen Glaubensfundamenten heraus verstehen zu wollen. Gerade dies zeigen die Formulierungen jenes Anhangs. Benjamins Kritik an der Allianz von Judentum und Sozialismus stört sich ja nicht an der Illegitimität profanisierter Glaubensüberzeugungen, die er im Gegenteil in der Zeitform des Präteritums und damit wie eine abgetane Sache präsentiert. Benjamins Ausgangserfahrung ist die Heillosigkeit der Geschichte, und die Theologie, wie er sie versteht, ist der letzte Garant für den Ausweg aus ihr. Im Unterschied zu den überkommenen Säkularisierungsbemühungen der Geschichtsphilosophie übernimmt die Theologie bei Benjamin keinerlei historische Bürgschaft, ja sie widerspricht solchem Sinnverlangen. Die Treue zum Judentum, die jene Aufzeichnungen erkennen lassen, hält Benjamin, wenn man so sagen darf, nicht um dessentwillen. Wo er sich explizit oder implizit theologischer Motive bedient, sind sie mediatisiert und den im engeren Sinne theologischen Denkkzusammenhängen entrissen.

Dies hat auch methodologische Konsequenzen. Benjamin liest nicht, wie jene religiös inspirierten Sozialisten, heilige Texte als profane, sondern umgekehrt profane Texte als heilige. Das verleiht seinem Verständnis von Theologie und von theologischen Begriffen am Ende etwas durchaus Inkommensurables. Die Theologie ist für Benjamin eine Chiffre für die reale Möglichkeit und die Aufforderung, den Konsens über die Faktizität der Geschichte zu verweigern. Für die Orthodoxie ist hier nichts zu gewinnen. Daß die Geschichte weder grundsätzlich atheologisch zu begreifen noch in theologischen Begriffen zu schreiben sei (vgl. I, 1235) – an dieser doppelten und gar nicht rhetorisch gemeinten Verneinung halten die „Thesen“ beharrlich fest. Eben darum läßt Benjamin die Diskre-

<sup>42</sup> Vgl. W. Fuld, Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen (Frankfurt a. M. 1981) 113 ff.

panz seines Bildes vom Schachautomaten auch offen und unbestimmt stehen. Die Theologie ist nun nicht mehr das Instrument, die Geschichte zu homogenisieren, sondern die letzte Gelegenheit, ihrer Immanenz zu enttrinnen: „in der unablässigen Erwartung eines Wunders“ (I, 354). Zwischen jenen geschichtsphilosophischen Spekulationen und dieser erklärten Unvorgreiflichkeit des Glücks, das die zweite geschichtsphilosophische These dann ausdrücklich mit der Vorstellung der Erlösung zusammenführt, liegt das ganze Gewicht der Vorbehalte, die Benjamin gegen die Fortschrittszuversicht der Moderne ins Feld zu führen hat.

## Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung Zur Diskussion um Hermann Lübbes Religionstheorie

Von Achim ENGSTLER (Münster/W.)

Der Fall ist denkbar, daß eine Theorie ihren Gegenstand, indem sie ihn beschreibt, entscheidend verändert. Was diese Theorie faktisch beschrieb, wäre dann nicht das, was zu beschreiben sie intendierte, denn der ursprüngliche Gegenstand hätte sich eben durch den Akt des Beschreibens wesentlich verändert. Die betreffende Theorie stünde in dem Dilemma, als Beschreibung des Gegenstandes ausgeben zu müssen, was nicht Beschreibung *dieses* Gegenstandes ist.

In einer ähnlichen Situation steht Robert Spaemann zufolge funktionale Religionstheorie. Funktionale Analyse verändert seines Erachtens Religion nicht nur, sondern ist gleichbedeutend mit ihrer Zerstörung. Sie muß den Glauben an Gott<sup>1</sup> – so lautet eine Argumentation Spaemanns – „zu irgend etwas gut sein“ lassen<sup>2</sup> und stellt ihn damit als Mittel zu einem Zweck dar, der auch durch andere Mittel erreichbar wäre. Es gehört „zur Eigenart funktionaler Definitionen, daß sie ihren Terminus, indem sie ihn funktional bestimmen, prinzipiell austauschbar machen“,<sup>3</sup> denn „Denken in Funktionen ... heißt: Denken in möglichen Äquivalenten“.<sup>4</sup> Der Glaube an Gott ist laut Spaemann jedoch ein Vollzug, für den es gerade konstitutiv ist, daß zu ihm *kein* mögliches Äquivalent gedacht werden kann: „Ein substituierbarer Gott ... ist keiner.“<sup>5</sup> Das „Dilemma des Funktionalismus in der Theorie von Religion“<sup>6</sup> besteht somit darin, daß er seinen Gegenstand, indem er ihn beschreibt, zerstört.

Gegen dies Argument sind zugunsten der funktionalen Religionstheorie Hermann Lübbes, auf die Spaemanns Überlegungen vor allem zielen, zwei Einwände vorgebracht worden. Zum einen hat man gesagt, „was grundsätzlich umtauschbar“ sei, könne „dadurch

<sup>1</sup> ‚Religion‘ ist natürlich nicht einfachhin mit ‚Glauben an Gott‘ zu identifizieren, denn es gibt, worauf immer wieder hingewiesen wird (vgl. z. B. Kaufmann, Religion und Philosophie, 166 ff. [zur Auflösung der Kürzel der zitierten Literatur und zu den genauen Quellenangaben siehe das Verzeichnis am Schluß des Beitrags]), auch atheistische Religionen, zum Beispiel den Hinayana-Buddhismus, den Jainismus, den Daoismus. Soweit ich mich im folgenden auf Spaemanns Position beziehe, geht es jedoch im engeren Sinne um theistische Religionen.

<sup>2</sup> Spaemann, Gott, 19.

<sup>3</sup> Spaemann, Gott, 17. Vgl. Spaemann, Christliche Religion, 57.

<sup>4</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 16.

<sup>5</sup> Spaemann, Einsprüche, 9. Vgl.: Die „Relativierung des Absoluten“ ist „gleichbedeutend ... mit dessen Verschwinden“ (Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 17).

<sup>6</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 17.