

WALTER BENJAMIN ALS THEOLOGE

Eine Spurensuche

Hans Martin Dober

Walter Benjamin gilt als einer der bedeutendsten Kulturkritiker, als Philosoph, als Literaturwissenschaftler und Essayist. In seinem Werk finden sich aber auch zahlreiche theologische Facetten. Sein theologischer Ansatz ist dabei nicht auf bestimmte Gestalten positiver Religion festlegbar oder mit ihnen zu verrechnen, wengleich das Messianische als leitende Kategorie gelten kann. Hans Martin Dober hat sich auf eine Spurensuche in Benjamins Werk begeben.

Walter Benjamin ist der „bedeutendste deutsche Kulturkritiker seiner Zeit“¹ gewesen, ein brillanter Essayist und zuweilen kryptischer Denker mit einer „unendlich verzettelten Produktion“.² Ein Meister der unbegrifflichen Form, der geglückten Metaphern, Allegorien, Parabeln, wie auch ein begnadeter Kommentator solcher Werke, in denen das Unbegriffliche ein Formprinzip ist wie bei Franz Kafka. Doch nicht nur in Bildern suchte er zu sagen, was er zu sagen hatte. Zugleich bediente er sich der Begriffe, die er wie

Segel setzte, damit sein Denken Fahrt gewinnen konnte.³ Diese bewegende Funktion kommt den theologischen Termini zu, die sich über sein gesamtes Werk verstreut finden.⁴

In Benjamins Gedankenwelt haben sich „Züge der jüdischen und der christlichen Kultur unverwechselbar vermischt“ (EJ, 410). Seine Theologie ist nicht auf bestimmte Gestalten positiver Religion festlegbar oder mit ihnen ohne weiteres zu verrechnen, auch wenn „das Messianische“ unverkennbar seine leitende Kategorie

ist.⁵ Sein „Messianismus ohne Messias“⁶ knüpft an Hermann Cohens politische Interpretation dieser Idee an (24f), findet aber dessen liberal-sozialistische Interpretation nach den erschütternden Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und den wirtschaftlichen Verwerfungen der 1920er Jahre nicht mehr überzeugend – ebenso wenig wie die zionistische Interpretation Gershom Scholems. Eine Einladung an die Hebräische Universität Jerusalem schlug er aus.⁷ Auch unter widrigsten Bedingungen blieb die Kultur Europas mit ihrer Pluralität von Plausibilitätsstrukturen das Feld seiner geistigen Arbeit.

Inverse Theologie

In einem Briefentwurf an diesen Freund heißt es, nie habe er „den Versuch gemacht ..., das widerspruchsvolle und bewegte Ganze, das meine Überzeugungen in ihrer Vielheit ausmachen, zum Ausdruck zu bringen“ (zit. in EJ, 593). Auch Benjamins Theologie liegt nicht in einer systematischen Rekonstruktion vor. Vielmehr findet sie sich in seinem Denken invertiert wie das Innere eines Handschuhs, zu dem ein zusammengerollter Strumpf werden kann. Das Modell für diesen Vergleich findet sich im Denkbild „Schränke“ aus der *Berliner Kindheit*. Es beschreibt den Knaben auf einer Expedition im Kleiderschrank der elterlichen Wohnung, wie er mit seiner Kinderhand in die zu Knäueln geformten Socken hineinfährt.⁸ Wie bei Kafka, aus dessen Parabeln Adorno eine „inverse Theologie“ zu isolieren“ suchte (EJ, 627), findet sich das Theologische bei Benjamin nach innen gekehrt (und so geschützt): auch in dieser Hinsicht kann sich die briefliche Mitteilung bewähren, dass „das Studium Kafkas ‚alle Eignung hat, sich als Kreuzweg der Wege meines Denkens herauszustellen‘“ (zit. in EJ, 590). Für Benjamin jedenfalls gilt: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrigbleiben.“⁹



Walter Benjamin (1892-1940) (wikipedia)

Im Vergleich mit dem alten Medium des Schreibens von Hand ist hier die subjektive Rezeptionsbedingung theologischer Tradition auf den Punkt gebracht. Denn die Metapher vom Löschblatt steht für Lebendigkeit eines Aneignungsprozesses, in dem mit frischer Tinte geschrieben wird. Die Tradition wird gewissermaßen verflüssigt, um anverwandelt werden zu können. Dafür steht das Löschblatt, dem jedoch Grenzen der Aufnahmefähigkeit gesetzt sind: das sich das Schreiben voraussetzende Denken muss (1.) mit seinem unvollkommenen Fassungsvermögen leben und (2.) entgegen der eigenen Intention die im lebendigen Studium schon getrocknete Tinte stehen lassen. In beiden Fällen aber ist das, was es in sich aufgenommen hat, ein

Abdruck des Geschriebenen, so wie die photographische Platte einen Abdruck der im Augenblick belichteten Außenwelt als ein Negativ bewahrt. (3.) kann es aber durchaus sein, dass sich gewisse Gehalte der Tradition zu einer bestimmten Zeit nicht mehr verflüssigen lassen. Dafür sind „Kafkas Dichtungen“ ein Beispiel: Sie „legen sich der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Haggada der Halacha zu Füßen legt“. „Kafkas Werke tragen Spuren einer ‚Erkrankung der Tradition‘“ (zit. in EJ, 792).

Erlebnis und Erfahrung

Das aktuell anverwandelte theologische Gedankengut Benjamins ist auf eine Erfahrung bezogen, die sich vom bloßen Erlebnis dadurch unterscheidet, dass dieses in jener dargestellt, reflektiert und auf ihre Sinnstufen befragt wird (wie eine Talmud- oder Torastelle). Doch wie können Erfahrungen unter moderngesellschaftlichen (und heute medientechnisch veränderten) Bedingungen noch „gemacht“ werden, wenn sich diese einem Wort Baudelaires zufolge durch *Flüchtigkeit, das Vorübergehende* und *Kontingente* bestimmen lassen?¹⁰ Diese Frage treibt Benjamin umso mehr um, als ihm im Zuge seiner Studien zu diesem Autor immer deutlicher geworden ist, dass es „keinen Trost“ gibt „für den, der keine Erfahrungen mehr machen kann.“¹¹

In seiner Lebensführung hat Benjamin die flüchtige, vorübergehende und kontingente Erlebnis-Zentrierung vieler heutiger Zeitgenossen vorweggenommen. Sie ist charakteristisch auch noch für die massendemokratische Postmoderne¹² mit ihrer Herausforderung an den Einzelnen, mit sich selbst und seinen Lebensentwürfen experimentieren zu müssen. Benjamin hat diese so lustwie leidvolle Erfahrung, die sich aus einer Fülle von Er-

Prof. Dr. Hans Martin Dober, Pfarrer der Evang. Landeskirche in Württemberg und apl. Professor für Prakt. Theologie in Tübingen; Habilitationsschrift (Gütersloh 2002) „Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins“, zahlreiche Veröffentlichungen zur jüdischen Religionsphilosophie.

lebnissen durch Reflexion herausbilden kann, in seinen Analysen gesellschaftlicher Phänomene theoretisch verarbeitet.

Zahllose Reisen führten ihn durch ganz Europa vom Nordkap bis in den Mittelmeerraum, und auch nach Moskau. Fasziniert war er von der Großstadt Berlin, in der er geboren wurde, aufwuchs und mit Unterbrechungen bis zu seinem Exil ab März 1933 lebte, wie von Paris, der „Hauptstadt des 19. Jahrhunderts“, die ihn schon Mitte der 1920er Jahre für Monate als Gast beherbergte, und in der er später mit den *Passagen* seine „Urgeschichte der Moderne“ zu schreiben unternahm. All das fand einen Spiegel in der Literatur, die er las und die er selbst verfasste. So hat er mit seiner *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (die als Buch erst 1950 veröffentlicht wurde) seine eigenen Erinnerungen zu Erfahrungen verarbeitet. So hat er aber auch in den literarischen Zeugnissen eines Baudelaire (*Die Blumen des Bösen*), Louis Aragon (*Der Bauer von Paris*) oder seines Freundes Franz Hessel (*Flanieren in Berlin*) Deutungsmuster dessen gefunden, was er selbst erlebte. Anlässlich seiner Arbeiten zu Baudelaire, die ein „Miniaturmodell“ der *Passagen* (EJ, 784) liefern sollten, kommt er auf Kafka zurück: auch dessen „mystische Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist)“ sei auf die „Erfahrung der modernen Großstadtmenschen“ zu beziehen (EJ, 790).

Nicht zuletzt aber ist der (damals noch mit Tinte geschriebene) Brief ein hervorragendes Medium, um Erlebnisse zu Erfahrungen zu verarbeiten. Benjamin war ein äußerst eifriger Briefeschreiber, der seinerseits die Briefe anderer als Zeugnisse einer gebildeten Humanität zu würdigen wusste; sehr schön ist das anhand seiner unter dem Pseudonym Detlef Holz herausgegebenen Sammlung *Deutsche Menschen* zu sehen.¹³

Literarische Kritik und die Aufmerksamkeit auf Alltagsphänomene

Die Suche nach Kontinuität in den Diskontinuitäten des beruflichen und privaten Lebens, nach Bleibendem im Kontingenten geschieht in Benjamins Texten nicht in der Weise methodisch kontrollierter soziologischer Forschung (wie sie für das erst in Frankfurt, dann in New York ansässige *Institut für Sozialforschung* immer selbstverständlicher wurde, Benjamins Arbeitgeber in den letzten Jahren bis 1940), sondern durch Interpretation literarischer Texte ebenso wie der sich wandelnden Wirklichkeiten des Lebens. Diese Suche steht unter der Leitung des in den frühen *Studien zur Romantik* entwickelten Begriffs der Kritik,¹⁴ deren Reichweite Benjamin auf die bildenden Künste, auf Architektur und die ihm zeitgenössischen neuen Medien ausweitete. Denn in der Tat bedurfte es zur Selbstverständigung des Menschen in der Welt immer schon der Kunst in den Medien Bild, Schrift und Ton – bis hin zu deren Kombination im Film, dessen Entwicklung in den 1920er und 1930er Jahren, dem Zeitalter der „technischen Reproduzierbarkeit“,¹⁵ Benjamin mit großem Interesse begleitete und kommentierte. Mit seinem *Kunstwerkessay*¹⁶ und der *Kleinen Geschichte der Photographie*¹⁷ hat er

fragmentarische Analysen und Darstellungen von Einzelaspekten einer Medientheorie vorgelegt, um deren weitere Ausarbeitung sich erst spätere Autoren bemüht haben.¹⁸

In seinen auf Phänomene der allgemeinen Kultur ausgetragenen Analysen und Interpretationen ist Benjamin – zumal unter den Bedingungen der Modernität – die „Undurchschaubarkeit“ der Erlebnisse auffällig, die auch ein Charakteristikum des Alltags ist, an dessen Passagencharakter sie sich ergeben.¹⁹ Er ist aufmerksam auf das Verborgene im Offensichtlichen: auf das *Palimpsest* nicht nur in einem Text der Vergangenheit, sondern auch in den gegenwärtig sichtbaren Zeugnissen der Kultur bis hin zu solch unbedeutenden Gegenständen wie einer Briefmarke oder Fahrkarte, den Bestandteilen eines Wohn-Interieurs, den ausgestellten Waren in den Schaufenstern etc. – in all dem haben gesellschaftliche Befindlichkeiten ihren Niederschlag gefunden. In dieser Aufmerksamkeit ist ihm die Theologie zu einer Entdeckungs- und Verstehenshelferin geworden.

Der Krimi als „ein unterirdisches theologisches Zeitsymptom“²⁰

Benjamin hat Kriminalromane in großen Mengen verschlungen, Georges Simenon hat er besonders geschätzt (EJ, 730). Die „Detektivgeschichte“ versteht er als ein „Stärkungsmittel“, das Undurchdringliche und Verworrene des modernen Lebens mit Verstand „zu durchdringen“ (EJ, 808). Möglich ist das, wenn man sie im Licht der „Idee als Konstellation“ liest, dieses erkenntnisleitenden Modells, das die *Vorrede zum Trauerspielbuch* entwickelt hatte.²¹ Denn sowohl für die Produktion, als auch für die Rezeption von Krimis werden leitende Gedanken vorauszusetzen sein, die es erlauben, den Anspruch auf Gerechtigkeit mit der Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, in der Spannung zusammenzudenken, in der der „Sünder“ der Gnade teilhaftig werden kann (um es mit dem *Kafka-Essay* zu sagen). So ruft die Erfahrung nach Theologie um einer Deutung willen, die sich nicht im mythischen „Schicksal ... [als] Schuldzusammenhang des Lebendigen“ erschöpfen muss.²² Diese altehrwürdige Wissenschaft tritt dem Krimi – diesen deutend – an die Seite und erfährt sich selbst kraft dieses Deutungspotentials in ihrer erneuerbaren Aktualität.

Profane Erleuchtung durch das theologische Zitat

Adorno hat den Transformationsprozess, den jede moderne Theologie durchlaufen muss und den auch „das Theologische“ bei Benjamin durchlief²³, – den Lehrer in der Anfangszeit der Freundschaft interpretierend²⁴ – auf den Punkt gebracht: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern“. Noch Jürgen Habermas findet in diesem Satz den Schlüssel für seine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von „Glauben und Wissen“ im „nachmetaphysischen Zeitalter“.²⁵



„Glücklich sein heißt, ohne Schrecken seiner selbst inne werden können“ – Walter Benjamin (Foto: Privatbesitz)

Die Funktion der Theologie ist aber, das Profane zu „erleuchten“.²⁶ Das geschieht in markant geprägten Sätzen wie dem aus der *Einbahnstraße*: „glücklich sein heißt, ohne Schrecken seiner selbst inne werden können“;²⁷ das den lebenspraktischen Sinn der „Rechtfertigung aus Glauben“ (zit. in EJ, 542) auf den Punkt bringt. Oder in dem Satz aus dem *Goethe-Essay*: „Wahre Versöhnung gibt es in der Tat nur mit Gott.“²⁸ Benjamin verzichtet hier auf eine nähere Erläuterung des Gedankens der Versöhnung, für die er sich auf den *Römerbrief* des Paulus ebenso wie auf das Versöhnungskapitel in Her-

mann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* hätte berufen können.

Dass es ihm vor allem um die kritische Spitze dieses Gedankens gegen andere Kulturbereiche wie der Kunst geht, die (etwa bei den Romantikern oder bei Richard Wagner) den Anspruch auf Versöhnung meinte beerben zu können, lässt die – ebenfalls theologisch begründete – Auseinandersetzung mit Nietzsches Ästhetizismus im *Trauerspielbuch* erkennen: dessen „Abgrund“ tue sich auf, wenn „nur als ästhetisches Phänomen ... das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ sei.²⁹ Nietzsches späterem Gedanken des „Übermenschen“ attestiert er, dass er „den apokalyptischen ‚Sprung‘ nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße [verlegt], sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung ... Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchgewachsene, historische Mensch“, der den Himmel „durch gesteigerte Menschhaftigkeit“ sprengt.³⁰ Demgegenüber müsste der sich seiner Kreatürlichkeit in Korrelation zu Gott vergewissernde Mensch die Grenzen seiner Selbstoptimierung anerkennen und sich in dieser Anerkennung seines Lebens freuen.

Aufbrechen von mythisch verschlossenen Vorstellungs- und Erfahrungsräumen

Noch in der *Passagenarbeit* und den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* besteht die Funktion des theologischen Zitats in einem Aufbrechen von mythisch verschlossenen Vorstellungs- und Erfahrungsräumen: die Zukunft ist eben nicht das unaufhaltbar Kommende,³¹ sondern die „kleine Pforte“, durch die jederzeit der (hier nur als Chiffre genannte) Messias treten könne, heißt es in dem letzten Text, den wir von Benjamin haben,³² und dieses Bild wird mit dem Gedanken einer historischen „apokatastasis panton“ verknüpft.³³

Benjamins Theologie entfaltet ihre kritische Funktion im Widerstand gegen alle Zwänge, die die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Menschen ausüben, und in die sie zuweilen geraten, weil sie sich den dunklen Kräften ihrer Seele überlassen haben. Dazu gehören die mythischen Gewalten, denen Kafkas Figuren unterworfen sind – sie geben Einblicke in dieses „immer noch latent existente Reich“ (EJ, 587) –, dazu gehört aber auch die (etwa von Rosenzweig exemplarisch der Kritik unterworfenen) „Idolatrie des Geistes“, mit der die Theologie es aufnehmen kann. Sie ist für Benjamin eben alles andere als die Verwalterin eines „Wolkenkuckucksheims“.³⁴

Für den, der Ohren hat zu hören, stellt der in der Weise des Zitats aus der Inversion hervortretende theologische Gedanke eine aktuelle Herausforderung dar. Erst der erlösten Menschheit aber wäre ihre Geschichte ganz zitierbar geworden.³⁵ Das Zitat verweist also auf ein Doppeltes: zum einen auf noch einzulösende Herausforderungen, zum andern auf ein *Telos* des historischen Prozesses,³⁶ in dem das menschliche Glücksstreben nicht mehr vergeblich ist. Solange der Auszustand dieser Erlösung währt – und die Geschichte des Menschen ist dieser Auszustand – findet sich ein kleines bisschen Glück auch im Warten (vgl. EJ, 553).

Das „Jetzt der Erkennbarkeit“ in historischer Vergewisserung

Benjamin hat in seinen letzten Jahren eine Theorie historischer Erkenntnis ausgearbeitet, die an die Tiefe (EJ, 506), dialektische Struktur und immer neue Erfahrung des individuellen Erinnerens gebunden bleibt. Sie wird heute gängigen Theorien über das *Kulturelle Gedächtnis* an die Seite zu stellen sein, auch zu deren Korrektur und Ergänzung.³⁷ Wie alle Erkenntnis ist die historische bezogen auf Raum und Zeit: gebunden an Orte, an denen der Erkennende sich aufhält, wie an den Zeitpunkt, in dem eine Erkenntnis sich einstellt: Kant ist immer noch der Lehrer.³⁸ Doch die Gegenstände der Erkenntnis sind ihrerseits eingebettet in eine „verschränkte Zeit“ (EJ, 434) – es sind Gegenstände, die immer eine historische Signatur haben – und in ihre räumliche Gegebenheit, sei es in den Großstädten Berlin oder Paris, sei es in der ländlichen Umgebung Capris, Ibizas oder Skovsbostrands, des dänischen Zufluchtsortes von Bertolt Brecht im Exil, bei dem Benjamin mehrmals zu Gast war.

Für ihn ist das „Jetzt der Erkennbarkeit“ der Ausgangspunkt für eine in der aktuellen Gegenwart bedeutsame geschichtliche Erkenntnis, die den biographischen, gesellschaftlichen und politischen Kontext, kurz die vielschichtige Situation des Erkennenden (und vorher: Fragenden) konstitutiv einbezieht und die vorbeihuschenden Bilder festhält,³⁹ um sie in die Form „dialektischer Denkbilder“ zu bringen (vgl. EJ, 788). Soll sich Geschichte nicht in ihrer archivarischen oder monumentalen Funktion für das Leben erschöpfen, sondern unter Einbeziehung der kritischen für die Gegenwart relevant werden können, bedarf es der Wahrnehmung eines „An-

spruchs“, den vergangene Generation an die zukünftigen gestellt haben.⁴⁰

Träumen und Erwachen

Damit dies geschehen kann, müssen Gestern und Heute in eine Konstellation treten, die Benjamin in der Metaphorik von Traum und Erwachen beschreibt. Nicht nur „träumt jede Epoche die folgende voraus“ (J. Michelet zit. in EJ, 385), sei es in Bildern vom besseren, gerechteren, friedvolleren – und heute vom umwelt- und klimafreundlichen – Leben der Zukunft, sei es in Alpträumen von Katastrophen, wie das Genre des Science-Fiction sie zahlreich bietet. Sondern Träume tragen auch – nun in einem Freud nahen Sinn – zur Verarbeitung dessen bei, was schon auf das Bewusstsein eingestürzt ist. In diesem Sinne schreibt Benjamin von eigenen Träumen, die „einen Bilderatlas zur geheimen Geschichte des Nationalsozialismus dar[stellen]“ (EJ, 575). Am surrealistischen Charakter derartiger Träume kann so etwas wie eine „profane Erleuchtung“ (s.o.) stattfinden, die den „Palimpsest-Charakter“ der *memoire involontaire* mehr noch als der *memoire volontaire* sichtbar macht (um mit Proust zu sprechen, dem Benjamin einlässliche Studien gewidmet hat). Die verborgene Schrift unter den im Traum versammelten Bildern wäre ein möglicher Wegweiser zum tieferen Verständnis von Massenbewegungen der Moderne. Und insofern solche Illumination geschieht, um Möglichkeiten einer besseren Zukunft aufscheinen zu lassen,⁴¹ trägt das „Jetzt der Erkennbarkeit“ eine messianische Signatur.⁴²

Benjamin hat aber auch die realitätsflüchtigen Träume seiner Gegenwart im Blick (vgl. EJ, 385), den „Traumschlaf des Vergessens“, gegen den wie einen „Sturm“ das wache Bewusstsein mit seinem Anspruch des Erinnerns im „Studium“ zu reiten hat (EJ, 589 zit. den Kafka-Essay). Es geht hierbei (jedenfalls auch) um den Widerstand gegen die „chthonischen Kräfte“, die in Kaf-

kas Gestalten „ihren Anspruch auf die Jetztzeit durch[setzen], indem sie ihr Vergesslichkeit auferlegen“ (EJ, 587). In solchen Träumen finden die Ansprüche vergangener Generationen kein Gehör. Dessen subjektive Bedingung ist aber die schon im frühen *Theologisch-politische Fragment* namhaft gemachte „messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen“, welche „durch Unglück, im Sinne des Leidens“ hindurchgehen muss.⁴³ Benjamin hat es in seiner „Haltung“ eines (F. Schlegel gegenüber neu verstandenen) „rückwärts gewandten Propheten“ zu verwinden gesucht.

Moderne Theologie und Theologie der Modernität

Benjamin setzt sich die „Historisierung der Theologie“ und auch die Pluralisierung voraus, die ihre liberalen modernen Vertreter schon vorangetrieben hatten.⁴⁴ Doch indem er nach der Gegenwartsrelevanz theologischer Gedanken fragt, nutzt er den Deutungsspielraum der Modernität über die historisierende und soziologische Perspektive hinaus. Wie er 1928 an Hugo von Hofmannsthal über die *Einbahnstraße* schreibt, wollte er „die Aktualität als den Revers des Ewigen in der Geschichte“ erfassen „und von dieser verdeckten Seite der Medaille den Abdruck“ nehmen.⁴⁵ „Ewig“ bzw. bleibend ist ihm die noch ausstehende Einlösung der Hoffnung, an der vergangene Generationen sich orientierten. Dem *Goethe-Essay* folgend ist sie uns „um der Hoffnungslosen willen ... gegeben“.⁴⁶

Benjamin hat in einer Welt als Passage gelebt und das eigene Leben immer wieder als eine solche, als „Palimpsest und Puzzle“ (EJ, 649) erfahren. Mit seiner „Schwellenkunde“, diesem „elementaren Teil des Passagenwerks“ (ebd.), wie auch mit seinen Sentenzen und Denkbildern bietet er Orientierung, Rat und Trost, welche auch unter durch Digitalisierung noch einmal veränderten Bedingungen von Erfahrung tragen können. ■

Anmerkungen

1 H. Eiland/M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Eine Biographie*, Berlin 2020, 447 [zit: EJ]. Benjamins Werke werden zitiert nach den Gesammelten Schriften Bd. I-VII, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991 [abgekürzt: GS I-VII].

2 EJ, 636, zit: *Gesammelte Briefe*, hg. v. Chr. Götde u. H. Lonitz, Frankfurt/M. 1995ff, hier: Bd. V, 47 [abgekürzt: GB I-VI].

3 GS I/2, 674 [Zentralpark].

4 Für eine Rekonstruktion von Benjamins theologischen Lektüren und Begegnungen vgl. H.M. Dober, *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins*, Gütersloh 2002, 199 [Harnack], 202 Anm. 28 [E. Troeltsch; F. Lieb u. K. Barth, vgl. EJ, 698, 745f], 94 Anm. 86 [F. Rosenzweig, vgl. EJ, 241f; GS I/1, 287.291.295f; GS III, 169-171; GS III, 320]. EJ, 691 [P. Tillich], 623 [F.Ch. Rang], 623, vgl. 841 [K. Thieme].

5 Vgl. Dober, *Die Moderne*, 195-268.

6 Chr. Schulte, Messianismus ohne Messias, in: H. Assel/H. Wiedebach (Hg.), *Cohen im Kontext*, Tübingen 2021, 15-31. Das apokalyptische Moment, das Schulte den späten „Thesen“ *Über den Begriff der Geschichte* (GS I/2, 691-704) abliest, wird allerdings durch die differenzierte Gedankenkonstellation des frühen *Theologisch-politischen Fragments* (GS II/1, 203f) in Schach gehalten, auf das die „Thesen“ immer noch bezogen sind.

7 Das letzte Mal hatte Scholem ihn 1937 eingeladen, nach Palästina zu kommen (EJ, 748).

8 GS IV/1, 283-287.

9 GS V/1, 588; GS I/3, 1235. Vgl. meine ausführliche Interpretation in: Dober, *Die Moderne*, 204f.

10 Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, in: Ders., *Sämtliche Werke/Briefe* Bd. 5, Frankfurt/M. 1989, 226.

11 Benjamin, GS I/2, 642 [Über einige Motive bei Baudelaire].

12 Vgl. etwa P. Kondylis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Weinheim 1991.

13 GS IV/1, 149-233.

14 GS I/1, 7-122.

15 Vgl. EJ, 415 u.ö.

16 GS I/2, 433-469.

17 GS II/1, 368-385.

18 Vgl. etwa J. Hörisch, *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate zum Internet*, Frankfurt/M. 2001, und M. Seel, *Die Künste des Kinos*, Frankfurt/M. 2013.

19 EJ, 586. Die Surrealisten haben diese Undurchschaubarkeit zur Darstellung gebracht und diskutierbar gemacht (vgl. *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, in: GS II/1, 295-310).

20 Benjamin zit. W. Haas, *Gestalten der Zeit*, Berlin 1930 (GS III, 275-278). Zur „Theologie ... die heute

- bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“ vgl. GS I/2, 693 [These I].
- 21** Dober, *Die Moderne*, 155-176.
- 22** GS II/1, 175 [*Schicksal und Charakter*].
- 23** Vgl. Dober, *Die Moderne*, 206.
- 24** Nach einer Äußerung Benjamins sei Adorno „sein einziger Schüler gewesen“ (EJ, 477).
- 25** J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie Bd. 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2020 (4. Aufl.), 806 zit. Adorno, Vernunft und Offenbarung.
- 26** Von „profaner Erleuchtung“ handelt der *Surrealismus-Essay* (GS II/1, 295-310, 310).
- 27** GS IV/1, 113.
- 28** GS I/1, GS I/1, 123-201, hier 184.
- 29** GS I/1, 203-430, hier 281.
- 30** GS VI, 101 [*Fragment Kapitalismus als Religion*].
- 31** Diesem Glauben widerspricht die Interpretation von Paul Klees „Angelus Novus“ in These IX (GS I/2, 697f).
- 32** GS I/2, 691-704, hier 704 [*Über den Begriff der Geschichte, Anhang*].
- 33** Vgl. GS II/1, 458 [*Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*]. In einer „historischen Apokatastasis“ hofft Benjamin, „die ganze Vergangenheit ... in die Gegenwart“ einzubringen (EJ, 794).
- 34** GS III, 320.
- 35** GS I/2, 694 [These III].
- 36** GS II/1, 203f [*Theologisch-politisches Fragment*].
- 37** Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999. Ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2004.
- 38** Vgl. GS II/1, 168.
- 39** GS I/2, 609f.
- 40** GS I/2, 694 [These II].
- 41** Vgl. EJ, 648 u. GS I/2, 509-604 [*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*].
- 42** In diesem Sinne heißt es in der XVIII. These: die „Jetztzeit“ sei ein „Modell der messianischen“ (GS I/2, 703).
- 43** GS II/1, 204.
- 44** Vgl. dazu: V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie* Bd. I, 363-371. Dober, *Die Moderne*, 195ff.
- 45** GB III, 331.
- 46** GS I/1, 201 [*Goethes Wahlverwandtschaften*].