

DEUTSCHE
 VIERTELJAHRSSCHRIFT
 FÜR
 LITERATURWISSENSCHAFT
 UND
 GEISTESGESCHICHTE



84. JAHRGANG

2010

HEFT 4/DEZEMBER

VERLAG J.B. METZLER
 STUTTGART · WEIMAR

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT
 FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND
 GEISTESGESCHICHTE DVjs

Begründet von Paul Kluckhohn und Erich Rothacker
 IN ZUSAMMENARBEIT MIT GERHART V. GRAEVENITZ
 HERAUSGEGEBEN VON CHRISTIAN KIENING, ALBRECHT KOSCHORKE
 UND DAVID E. WELLBERY

INHALT 4/2010

HENRIKE MANUWALD (Freiburg): Das <i>Nibelungenlied</i> als ›moderner Roman‹? Die Wigand'sche Prachtausgabe (1840/41) und ihre Rezeption	409
ROBERT SCHÜTZE (Bochum): Auf Teufel komm raus. Wie Harsdörffers <i>Seelewig</i> ihren Prätext zerstört	448
JOEL B. LANDE (Chicago/Konstanz): In Sober Jest: The Emergence of the Comedic Genre in the Age of Enlightenment	478
ORSOLYA KISS (Bloomington): Reinventing the Plot: J.C. Gottsched's <i>Sterbender Cato</i>	507
CHENXI TANG (Berkeley): Re-imagining World Order: From International Law to Romantic Poetics	526
SIGRID WEIGEL (Berlin): Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft . . .	580

IMPRESSUM

© Verlag: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, D-70182 Stuttgart, Werastr. 21–23, Tel. 0711/2194-0; Amtsgericht Stuttgart HRB 872; Geschäftsführer: Volker Dabelstein

ABONNEMENTSVERWALTUNG UND VERTRIEB

Abo-Bestellungen und -Kündigungen sowie Adressenänderungen:
 Vertriebsunion Meynen, Leserservice DVjs, 65341 Eltville, Telefon: 06123/9238-253,
 Fax: 06123/9238-254, dvjs@vertriebsunion.de

Ab dem 1.1.2011 Abo-Bestellungen und -Kündigungen sowie Adressenänderungen:
 HGV Hanseatische Gesellschaft für Verlagsservice mbH, Servicecenter Fachverlage, Postfach 1164, 72125 Kusterdingen, Telefon: 07071/9353-16,
journals@hgv-online.de

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Gesamtfertigung: Gebr. Knöller GmbH & Co KG, Stuttgart. Printed in Germany. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden.

ISSN 0012-0936

Treue, Liebe, Eros Benjamins Lebenswissenschaft

VON SIGRID WEIGEL (Berlin)

ABSTRACT

Der Artikel untersucht Benjamins Bezeichnung der ›Treue‹ als Logos des göttlichen Moments der Ehe in *Goethes Wahlverwandtschaften* vor dem Hintergrund seiner Kritik an dem zweideutigen Gesetzesbegriff in Kants Ableitung menschlicher Gesetze aus Naturgesetzen und der Auseinandersetzung mit der Dialektik von Lebens- und Todestrieb in Freuds *Jenseits des Lustprinzips*. Benjamins Begründungen der Ehe aus der Entscheidung zur »übernatürlichen Dauer« der Liebe sowie der »natürlichen Unvollkommenheit« der Liebe aus dem Eros werden in den Kontext seines Lebensbegriffs gestellt: dessen Bezugnahme auf zwei Sphären, das natürliche und das »übernatürliche« Leben.

The article analyzes Benjamin's denotation of ›fidelity‹ as logos of the divine component of marriage in *Goethe's Elective Affinities* against the background of his critique of Kant's equivocal concept of law (deduction of human laws from the laws of nature) and his reading of the Freudian dialectics of life and death drive in *Beyond the Pleasure Principle*. It discusses Benjamin's explanations of both marriage based on the decision for a »supernatural duration« of love and the »natural imperfection« of love due to Eros within the greater context of his concept of ›life‹. This is derived from »two realms«: natural and supra-natural life.

Gewiss gehört die Treue nicht zu den zentralen Themen in den Schriften Walter Benjamins. Auch in der Rezeption hat sie bisher wenig Beachtung gefunden – so wird man den Begriff zumeist vergebens in den Stichwortregistern der Benjamin-Forschung suchen.¹ Und dennoch nimmt das Wort einen bedeutsamen Platz in Benjamins Reflexionen über das Konzept des ›Lebens‹ ein, ja es scheint eine unverzichtbare Rolle gespielt zu haben bei der Ausarbeitung jener doppelten Bestimmung des menschlichen Lebens als kreatürlich (bzw. natürlich) und ›übernatürlich‹ zugleich², die für sein Denken grundlegend ist: für die Herleitung des Lebensbegriffs aus seiner Beziehung zu »zwei Sphären« (II.1, 201).³

¹ Tatsächlich fehlt ›Treue‹ im Sachregister vom *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. Burkhardt Lindner, Stuttgart 2006. Es gibt auch keinen Beitrag dazu in *Benjamins Begriffe*, hrsg. Michael Opitz, Erdmut Wizisla, Frankfurt a. M. 2000.

² Diese doppelte Bestimmung des ›Lebens‹ in Benjamins Schriften ist ein Leitmotiv meines Buches *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008; s. insbesondere Kap. 1 und 3.

³ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974ff. Im Folgenden zitiert nach dieser Ausgabe mit Band- und Seitenangabe im Text.

Die geringe Beachtung, die das Konzept der Treue in Benjamins Schriften bisher gefunden hat, springt besonders ins Auge bei der Lektüre von *Goethes Wahlverwandtschaften*, einem Text, in dem die Treue als »Logos des göttlichen Moments« der Ehe auftritt (I.1, 165). In der kaum noch zu überblickenden Benjamin-Literatur scheint es eine Art unausgesprochener Umgehung des Themas zu geben, durch die der Begriff der ›Treue‹ darin eine Art blinden Fleck markiert.⁴

I.

Die Überlegungen zu Treue und Ehe in *Goethes Wahlverwandtschaften* gehören zu jenen Stellen aus Benjamins Schriften, deren Erörterung sich im Seminar mit Studierenden als besonders schwierig, wenn nicht zäh erweist. Dies nicht allein wegen der unglaublichen Dichte des Essays, der sich nicht eben leicht der Lektüre erschließt, sondern mehr noch wegen der Verwunderung oder gar des Unmuts, der sich regelmäßig angesichts von Aussagen regt, die Studierenden zu Beginn des 21. Jahrhunderts anachronistisch anmuten mögen und die darüber hinaus wenig zu dem Bild zu passen scheinen, das ihnen ansonsten von Benjamin vermittelt wurde: ein eigenwilliger Denker mit Verbindungen zu den Avantgarden und mit Sympathien für die radikalen Strömungen seiner Zeit. Demgegenüber werden Aussagen wie jene, dass die Sittlichkeit der Ehe »allein als Treue [...] sich erweisen könne« (190), aus *Goethes Wahlverwandtschaften* eher einer bürgerlichen Lebensmoral zugeordnet, mit der nicht nur Benjamins Denken, sondern auch sein Lebensstil nur wenig zu harmonieren scheinen.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Benjamin lässt sich hingegen ein unausgesprochener habituel – oder unbewusster – Widerstand diesem Thema gegenüber feststellen. Während Verwendungen des Begriffs im übertragenen Sinne, wie etwa in der Rede über die »Treue zu den Dingen«, zu den oft zitierten Benjamin-Formeln gehören, zählen die Überlegungen zur Treue in *Goethes Wahlverwandtschaften* zu den eher vermiedenen Passagen seiner Schriften. Irritation, Abwehr oder Überlesen sind häufige Reaktionen, die durch Passagen wie etwa Benjamins Kommentar zu Mozarts *Zauberflöte* im selben Text ausgelöst werden: »Denn die Zauberflöte hat, soweit überhaupt einer Oper das möglich ist, gerade die eheliche Liebe zum Thema. [...] Weniger das Sehnen der Liebenden als die Standhaftigkeit der Gatten ist der Inhalt der Oper. Es ist nicht nur, einander zu gewinnen, daß sie Feuer und Wasser durchschreiten

⁴ Auch auf der von Vivian Liska und Daniel Weidner 2009 organisierten Internationalen Benjamin-Konferenz in Antwerpen zum Thema *Benjamins ›Treue‹ – true to Benjamin* haben Benjamins Ausführungen über den Begriff der Treue keine große Rolle gespielt; in den zahlreichen Beiträgen ging es eher um philologische Treue, Treue zu Dingen u. a. Mein Beitrag geht zurück auf den Eröffnungsvortrag zu dieser Konferenz.

sollen, sondern um auf immer vereinigt zu bleiben. Hier ist, so sehr der Geist der Freimaurerei alle sachlichen Bindungen auflösen mußte, die Ahnung des Gehalts zum reinsten Ausdruck im Gefühl der Treue gekommen.« (128/129)

Sollte Walter Benjamin, ein Denker, den man eben noch als radikalen Intellektuellen kennengelernt hatte, sich als jemand entpuppen, der der bürgerlichen Ehemoral das Wort redet? Ein solcher Anfangsverdacht kann zwar schnell ausgeräumt werden, denn unmittelbar im Anschluss an den *Zauberflöten*-Kommentar unterzieht Benjamin die Moralpredigt von Mittler in Goethes Roman, in der die Ehe als Anfang und Gipfel der Kultur bezeichnet wird, einer beißenden Kritik. Er bezeichnet sie als »Worte des verkniffenen Polterers« (129) und bewertet diese als ekelhaften Mischmasch, dabei Wendungen aus dem Abschnitt über den »Übergang von der populären Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten« aus Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zitierend. Schon damit ist klar, dass die Bedeutung, die Benjamin der Treue für Liebe und Ehe zuschreibt, jenseits eines moralischen Diskurses und auch jenseits moralphilosophischer Bestimmungen zu suchen ist. Doch die Spannung im Begriff der Treue – als Logos oder aber als Moral begriffen – lässt sich erst durch eine eingehendere Lektüre des Goethe-Essays erhellen.

Auf den ersten Blick mag die geringe Beachtung, die die Stellung von Ehe und Treue in diesem Text gefunden hat, dadurch gerechtfertigt sein, dass Benjamin selbst im Abschnitt über »Die Ehe in den Wahlverwandtschaften« ausdrücklich feststellt: »Der Gegenstand der Wahlverwandtschaften ist nicht die Ehe.« (131) Wenn er fortfährt, »[n]irgends wären ihre sittlichen Gewalten darin zu suchen«, wird es allerdings etwas komplizierter; denn damit ist klar: Zwar nicht um die Ehe, doch um die sittlichen Gewalten scheint es ihm, Benjamin, zu gehen. Und tatsächlich wird mehrfach im Text die Treue mit der sittlichen Dimension der Ehe in Verbindung gebracht. Im Anschluss an die eben zitierte Klarstellung zum Gegenstand der *Wahlverwandtschaften*, Goethes Roman und seines eigenen Textes, fährt Benjamin fort: »Von Anfang an sind sie [die sittlichen Gewalten, S.W.] im Verschwinden, wie der Strand unter den Wassern zur Flutzeit. Kein sittliches Problem ist hier die Ehe und auch kein soziales. Sie ist keine bürgerliche Lebensform. In ihrer Auflösung wird alles Humane zur Erscheinung und das Mythische verbleibt allein als Wesen.« (131) Mit der Auflösung der Ehe also, so Benjamins komprimierte Deutung von Goethes Roman, kommt, indem sie ihr humanes Gesicht verlieren, der mythische Charakter der menschlichen Beziehungen zum Vorschein. Diese Überlegungen erhalten ihre Bekräftigung im Lichte der zehn Seiten später zu lesenden, ebenso apodiktischen Feststellung, dass das Mythische der Sachgehalt des Buches sei (140).

Allerdings gerät die Ehe, wenn sie auch nicht Gegenstand des Romans ist, nicht aus dem Blick seiner Lektüre. Denn für Benjamin stellt sich die Ehe als eben jener Schauplatz dar, auf dem das Mythische sich Bahn sucht, auf dem es zum Durchbruch kommt. Um die Gegenstellung Goethes zu seiner literarischen

Figur unmissverständlich zu klären, führt Benjamin aus, dass der Dichter nicht, wie Mittler, die Ehe habe begründen wollen, »vielmehr jene Kräfte zeigen, welche im Verfall aus ihr hervorgehen. Dieses aber sind freilich die mythischen Gewalten des Rechts und die Ehe ist in ihnen nur Vollstreckung eines Untergangs, den sie nicht verhängt.« Und etwas weiter: »Damit aber rührte Goethe in der Tat an den sachlichen Gehalt der Ehe.« (130) Bis hierhin lässt sich also festhalten: Die Ehe ist in Benjamins Lesart nicht Gegenstand der *Wahlverwandtschaften* von Goethe, deren Sittlichkeit wohl aber Gegenstand von *Goethes Wahlverwandtschaften*, von Benjamins Essay – und dieses offensichtlich in Beziehung zum Mythischen, dem Gegenstand von Goethes Roman.

Da Benjamins Text bekanntlich mit der Unterscheidung zwischen Kommentar und Kritik einsetzt – der Kommentar, der sich dem Sachgehalt widmet, und die Kritik, die sich dem Wahrheitsgehalt widmet –, müssen Formulierungen wie die in der Passage über die *Zauberflöte* aufmerken lassen: dass im »Gefühl der Treue« die »Ahnung des Gehalts« zum Ausdruck käme. Denn wie Benjamin eingangs erläutert, ist die Deutung des Sachgehalts eine »Vorbedingung« für die Kritik (125). Das heißt, der Weg der Kritik, die den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks sucht – und dies ist das eigentliche Anliegen seiner Auseinandersetzung mit Goethes Roman und seiner Rezeption –, verläuft notwendig über die Deutung des Sachgehalts. Insofern ist anzunehmen, dass auch Benjamins Einlassungen zu Ehe und Treue, zum Mythischen und Sittlichen Vorbedingungen sind und zu etwas anderem, darüber hinausgehenden führen: zu etwas, das sich nicht auf den ersten Blick erschließt.

II.

Um die Bedeutung des »Sittlichen« bei Benjamin zu verstehen, müssen zunächst seine Kritik von und seine Abgrenzung gegenüber Kants *Metaphysik der Sitten* erörtert werden. Diese erfolgen im Abschnitt über »Die Ehe als mythische Rechtsordnung«, wie eine der – im Druck fehlenden – Zwischenüberschriften kenntlich macht. Benjamin hatte sie für den Zeitschriften-Druck, der 1924/25 in den von Hugo von Hofmannsthal herausgegebenen *Neuen Deutschen Beiträgen* erfolgte, ausdrücklich getilgt haben wollen, danach aber in sein Handexemplar wieder eingetragen, das ihm zur Vorbereitung einer Buchpublikation dienen sollte. Wie bei anderen seiner Schriften auch, erschließen die Zwischentitel die Systematik seiner Argumentation ebenso wie die dialektische Komposition des ganzen Textes (I.3, 835–837). Aus dieser Disposition der *Wahlverwandtschaften*-Arbeit wird unter anderem deutlich, welche strukturbildende Rolle das Thema der Ehe für Benjamins Argumentation hat. Es ist das einzige Thema, das in der Gliederung mehrfach auftaucht: im ersten Teil unter der Hauptüberschrift II A »Die Ehe als mythische Rechtsordnung« mit den Abschnitten 1. über die »Ehe in der Aufklärung« und 2. »in den Wahlverwandt-

schaften« (I.1, 127–131) sowie im dritten Teil im Abschnitt c) »Die Ehe in dem Roman« in der Abteilung »Leidenschaft und Neigung« (188–191).

An der Definition der Ehe in Kants *Metaphysik der Sitten* (1797) entwickelt Benjamin deren Verfasstheit als mythische Rechtsordnung. In diesem Zusammenhang bezeichnet er es als »ungeheuerste[n] Irrtum des Philosophen«, wenn er meinte, aus der Definition, »die er von der *Natur* der Ehe gab, ihre *sittliche* Möglichkeit, ja Notwendigkeit durch Ableitung darlegen und dergestalt ihre *rechtliche* Wirklichkeit bestätigen zu können« (127).⁵ Er kritisiert also die qua Ableitung hergestellte Beziehung, die Kant zwischen Natur, Sittlichkeit und Recht begründet, genauer die Ableitung von Sitte und Recht aus der sogenannten Natur. Schauen wir uns die Kantsche Ableitung also genauer an. – In den §§ 24 bis 27 des Abschnitts über das Privatrecht bestimmt Kant die Ehe als *natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz*. Diese Definition impliziert eine Reihe von Bestimmungen, die teils moralischer, teils systematischer Art sind. So steht der Begriff »natürlich« hier im Gegensatz zu »unnatürlich«, was Kant mit homosexuell oder sodomitisch gleichsetzt, woraus – verstärkt durch die Distanz historisch veränderter Moralvorstellungen – der normative bzw. wertende Charakter des Begriffs »natürlich« erkennbar wird. Er bezeichnet nicht etwas von Natur Gegebenes, sondern Verhältnisse, die als naturgegeben betrachtet und darum als normal bewertet werden. Den Gegensatz zu »nach dem Gesetz« bildet für Kant dagegen ein Verhalten »nach der bloßen tierischen Natur«, womit ein systematisches Differenzkriterium eingeführt wird, mit dem das menschliche Verhalten sich qua Gesetz vom tierischen abhebt. Und wenn sich die Geschlechtsgemeinschaft für Kant über den wechselseitigen Gebrauch, »den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht«, definiert⁶, dann erfolgt diese Bestimmung über einen Zweck. Ist in dieser komplexen Bestimmung der Ehe das Verhältnis zwischen Natur und Gesetz schon problematisch genug, weil sie eine juristische Sanktionierung von als natürlich angenommenen Verhältnissen darstellt, so wird die Sache noch schwieriger, wenn Kant in diese Bestimmung den Zweck, Kinder zu erzeugen, einführt, was daran deutlich wird, dass er dessen Bedeutung sogleich wieder einschränken muss. So stellt er fest, dass wenn es auch der Zweck der Natur sei, Kinder zu erzeugen, dies nicht die Rechtmäßigkeit der Ehe begründe, »denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen«; und er fährt fort: »Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durch Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag«.

⁵ Hervorhebung S.W.

⁶ Immanuel Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Bd. IV der *Werke* in sechs Bänden, hrsg. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 389–390.

Wenn Kant die Notwendigkeit des Ehevertrags bzw. der rechtmäßigen Verehelichung derart aus dem »Gesetz der Menschheit« ableitet, dann bedeutet das, dass er dieses Gesetz als ein menschliches Naturgesetz begreift. Das ist zwar nicht mit dem Zweck der Natur, Kinder zu erzeugen, identisch, wird aber dennoch mittelbar damit erklärt, denn es heißt, dass die Natur zu diesem Zweck »die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte«. Kants Ableitung der Ehe als Rechtsverhältnis erfolgt also nicht direkt aus der Natur, sondern indirekt über die Neigung bzw. Lust, die von der Natur für ihren Zweck den Menschen eingepflanzt worden sei. Die von Benjamin zurückgewiesene Ableitung Kants führt also vom Zweck der Natur über die Neigung der Geschlechter, die sich als Gesetz der Menschheit darstellt, zur Notwendigkeit der Ehe als einer rechtmäßigen Form der Ausübung dieser Neigung, die wiederum als Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz bestimmt wird: eine Art geschlossener Zirkel, in dem sich das von der Natur geschaffene – »eingepflanzte« – Gesetz in das Gesetz als Rechtsverhältnis verwandelt. Diese Ableitung stellt den geradezu klassischen Fall eines modernen Mythos dar, wird darin doch Geschichte in Natur rückverwandelt⁷, indem ein kulturgeschichtlich spezifisches Verständnis von Sexualität und Ehe durch die Natur begründet und auf diese Weise positives Recht aus einem Naturgesetz abgeleitet wird.

Die Zweideutigkeit, die dem Gesetzesbegriff in dieser Ableitung anhaftet, wird von Benjamin durch eine gänzlich andere Semantik beantwortet, indem er an die Stelle des doppeldeutigen »Gesetzes« – Gesetz als Recht und Naturgesetz – die Worte Recht und Liebe setzt: »Doch hat in Wahrheit die Ehe niemals im Recht ihre Rechtfertigung, das wäre als Institution, sondern einzig als ein Ausdruck für das Bestehen der Liebe«, und weiter: der Liebe, »die ihn [den Ausdruck für das Bestehen der Liebe, S.W.] von Natur im Tode eher suchte als im Leben« (130). Die Ehe ist für Benjamin also Ausdruck für das Bestehen der Liebe, und dieses nicht in Ableitung von der Natur, sondern als ein anderer Ausdruck, als eine Art Gegenstück zu demjenigen, in dem die Liebe »von Natur« Dauerhaftigkeit suche, nämlich eher im Tode als im Leben – womit die Ehe als ein geradezu der Natur (der Liebe) entgegengesetzter Ausdruck eingeführt wird. Ausgehend von der Unbeständigkeit der Liebe, die hier eine – ungenannt bleibende – Voraussetzung ist, nennt Benjamin also zwei gegensätzliche Ausdrucksformen für das Begehren, sie, die Unbeständigkeit, zu überwinden und die Liebe zu verewigen: den Tod und die Ehe. Während der Tod, als Ausdruck für den Wunsch nach ewiger Liebe, der »Natur« der Liebe zugeordnet wird, stellt die Ehe hier eine anders geartete Antwort auf das Phänomen der Unbeständigkeit dar, die sich offensichtlich nicht »von Natur« einstellt. Damit erscheint sie als ein

⁷ So die Bestimmung von Roland Barthes' *Mythologies* (1957), Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M. 1982.

eher un-natürlicher Ausdruck für den Wunsch nach Dauer oder, anders gesagt, als eine nicht-natürliche Form für das Überleben der Liebe.

III.

Diese Überlegungen zur Natur der Liebe – genauer: zu dem, was die Liebe von Natur sucht – referieren offensichtlich auf Sigmund Freuds Theorie vom Lebens- und Todestrieb, wie er sie in seiner Schrift *Jenseits des Lustprinzips* entwickelt hat: dort der Todestrieb als Tendenz des Organismus zur Angleichung an das Anorganische, Leblose, das, wie Freud formuliert, früher da war als das Lebende, und hier der Lebens- oder Sexualtrieb als Gegenbewegung dazu. Diesen beschreibt Freud als »Umweg zum Tode« oder auch als »Zauderrhythmus im Leben des Organischen« und benennt ihn nach dem mythischen Gott Eros.⁸ Freuds triebtheoretische Umschrift des *Eros-Thanatos*-Motivs, die er in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen biowissenschaftlichen Theorien zur Sterblichkeit von Organismen und Zellen und zur Fortpflanzung entwickelt hat, insbesondere mit Bezug auf August Weismanns Ausführungen zur Lebensdauer und zum Tod des Organismus⁹, erschien 1920, also genau in jener Zeit, in der Benjamin an der Vorbereitung seines Textes über die *Wahlverwandtschaften* arbeitete.

Auch wenn der Name Freud darin nicht explizit genannt wird¹⁰, ist es nicht so, dass Benjamin die Schrift *Jenseits des Lustprinzips* erst im Baudelaire-Buch

⁸ Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: ders., *Psychologie des Unbewußten* (Studienausgabe Bd. III), hrsg. Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1975, 213–292, hier: 248, 250.

⁹ Freud nennt explizit drei Arbeiten von Weismann: *Über die Dauer des Lebens* (1882), *Über Tod und Leben* (1884), *Das Keimplasma* (1892). – Vgl. dazu Sigrid Weigel, »Jenseits des Todestribs. Sigmund Freuds Lebenswissenschaft an der Schwelle von Natur- und Kulturwissenschaft«, in: Kathrin Solhdju, Ulrike Vedder (Hrsg.), *Das Leben vom Tode her* (im Druck).

¹⁰ In Benjamins *Verzeichnis der gelesenen Schriften* (VII.1, 437–519) taucht Freuds *Jenseits*-Schrift zwar erst als Nr. 1076 auf, hinter einem 1928 veröffentlichten Titel. Danach wäre 1928 das Datum post quem für Benjamins Lektüre dieses Textes. Auffälligerweise nennt er aber, ganz im Kontrast zu den anderen Titeln im Verzeichnis, hier weder Erscheinungsort noch -jahr, was dafür spricht, dass Benjamin den Titel aus dem Gedächtnis in das Verzeichnis nachgetragen hat, Freuds Schrift also früher in der Hand hatte. Zumal der Titel im Verzeichnis ein zweites Mal auftaucht (1680), nun mit genauer Angabe: 3. Aufl. Wien 1923, jener Ausgabe also, die Benjamin beim Wiederlesen des Freudschen Textes im Kontext der Arbeit am Baudelaire-Buch benutzt hat. Die Anschaffung dieser Auflage deutet darauf hin, dass ihm die erste abhandeln gekommen war. Tatsächlich sind bereits in der fraglichen Zeit, nämlich in den Jahren 1918ff., eine Reihe anderer Freud-Titel im Verzeichnis vermerkt, so etwa das Witz-Buch (540), die Schrift über den »Fall Schreber«, die Schrift zum Narzissmus (549) und die fünf Vorlesungen *Über Psychoanalyse* (609), was auf eine dichte Freud-Lektüre in den Jahren vor dem Erscheinen von *Jenseits des Lustprinzips* hindeutet. Insofern darf angenommen werden, dass die Publikation dieser Schrift Benjamin nicht entgangen sein wird.

zitierte – dort mit dem berühmten Satz »das Bewußtsein entstehe an der Stelle der Erinnerungsspur« (I.2, 612)¹¹. Er zitiert den Text auch schon hier, in *Goethes Wahlverwandtschaften*. Insbesondere die Verwendung des von Freud eingeführten Begriffs »Todestrieb« deutet auf eine Lektüre der *Jenseits*-Schrift und auf eine Anlehnung an die dortigen Ausführungen zur »Trägheit im organischen Leben«¹². So heißt es bei Benjamin über Ottilie: »In ihrem Todestrieb spricht die Sehnsucht nach Ruhe« (I.1, 176). Die ganze Art und Weise, wie Benjamin das Vergehen der Ottilie als »trauervolles Ende« beschreibt, kann als Fallbeispiel für jenen Vorgang gelesen werden, den Freud als Angleichung des Organischen ans Anorganische fasst. Bei Ottilie setzt er in dem Moment ein, in dem ihr der Eros, als Lebenstrieb und als Gegenenergie zum Todestrieb, schwindet. Auch in Benjamins Ausführungen zum Eros sind Spuren der Freud-Lektüre erkennbar – neben signifikanten Unterschieden. Das wird am Verhältnis von Vollkommenheit und Eros deutlich. So widerspricht Freud in *Jenseits des Lustprinzips* dem Glauben an einen dem Menschen innewohnenden Trieb zur Vervollkommnung, »der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat und von dem man erwarten darf, daß er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird«. Das, was man »als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet«, deutet Freud stattdessen als »Folge der Triebverdrängung« und als Produkt der anhaltenden Spannung, die daraus entsteht, dass der verdrängte Trieb es nie aufgibt, »nach seiner vollen Befriedigung zu streben«. Und schließlich formuliert er die Wahrscheinlichkeit, »daß das Bestreben des Eros, das Organische zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen, einen Ersatz für den nicht anzuerkennenden »Vervollkommnungstrieb« leiste« (251/252). Der Eros wird von Freud somit als treibende Kraft der »dynamischen Bedingungen« des Lebenden charakterisiert; in theoretischer Hinsicht tritt er an die Stelle einer metaphysischen Idee vom Menschen oder einer evolutionistischen Erklärung der Perfektibilität.¹³

Exkurs zur Korrespondenz von Messianismus und Psychoanalyse.

Ein Seitenstück zu Benjamins Auseinandersetzung mit Freuds triebtheoretischen Überlegungen bilden seine Aufzeichnungen, die unter dem Titel *Theologisch-Politisches Fragment* bekannt sind. Darin wird die Freudsche Dialektik von Lebens- und Todestrieb vor dem Horizont von Benjamins messianischer

¹¹ Wobei er ein »der« einfügt, denn bei Freud heißt es: »das Bewußtsein entstehe an Stelle der Erinnerungsspur«. Freud (Anm. 8), 235. Vgl. dazu ausführlicher das 2. Kapitel in Sigrid Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a. M. 1997, 27–51.

¹² Freud (Anm. 8), 246.

¹³ Zu Freuds Stellung in der Geschichte des Sublimierungskonzepts vgl. Eckart Goebel, *Jenseits des Unbehagens. »Sublimierung« von Goethe bis Lacan*, Bielefeld 2009.

Geschichtsauffassung reformuliert, wenn die Dynamis des Profanen als Streben alles Irdischen nach Glück, das nur im Untergang zu finden sei, bestimmt wird. In dem Fragment, das Benjamin selbst ein »Lehrstück der Geschichtsphilosophie« nennt, werden messianische Intensität und Dynamis des Profanen analog zur Freudschen Gegenstellung von Todestrieb und Eros/Lebenstrieb konzipiert: als Kräfte auf entgegengesetzt gerichteten Wegen, die sich dennoch befördern. Dabei verknüpft Walter Benjamin Freuds triebtheoretische Konstellation des Organischen mit dem messianischen Topos vom »Ende der Geschichte«, einem Ende, das Vollendung und Endpunkt zugleich ist, und führt beides im Konzept einer »messianischen Natur« zusammen: »Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.« (II.1, 204)

Sigmund Freuds Ausführungen über den Eros, der Produkt von Trieb und Verdrängung zugleich ist, der zur Vollkommenheit strebt und sich dabei doch auf den Tod zubewegt, müssen Benjamins messianisch geschultem Blick vertraut vorgekommen sein – sind sie doch strukturell ähnlich der Vorstellung vom Zustreben auf einen Fluchtpunkt hin, der als Ende, Erlösung und Vollendung erscheint. Das »Leben« nimmt in Freuds Triebkonzeption eine der »Geschichte« im Messianismus analoge Stellung ein: dort das Ende des Lebens, hier die Vollendung der Geschichte. Beides sind Begriffe eines »Endes«, das nicht zeitlich, sondern qualitativ bestimmt ist, das als absolutes Ende Vollendung und den gleichzeitigen Umschlag in einen anderen Status bedeutet. Insofern kann Benjamins Text als Versuch gelesen werden, angeregt durch die Freud-Lektüre, gleichsam die Natur in die messianische Geschichtstheorie einzuführen. Er hat für diesen Versuch den Modus der Entsprechung gewählt: »Der geistlichen *resstitutio in integrum*, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit des Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück.« Das Glück besetzt in Benjamins Entwurf also denjenigen Ort, den bei Freud der Eros einnimmt: »Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt.« (204)

Benjamin wird diesen Versuch einer Engführung von Natur- und Geschichtsphilosophie nicht fortführen. Wohl aber wird er in anderen Zusammenhängen das Motiv des Glücks wieder aufnehmen, und er wird auch an den Korrespondenzen zwischen Psychoanalyse und Messianismus weiterarbeiten, beispielsweise in der Verbindung der Konzepte von »Entstellung« und »Erlösung« im Kafka-Essay.¹⁴ Insofern sollte der Fragment gebliebene Text, der als *Theologisch-Politisches Fragment* publiziert ist, vielleicht eher »Fragment über messianische Natur« betitelt werden.

¹⁴ Zu dieser psychoanalytischen Reformulierung der »Erlösung« vgl. III.6 in Weigel (Anm. 11), 75–79.

Zurück zum *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz. Darin geht es nicht um das Glück, sondern um die Liebe – und darüber auch um den Eros. Als Ursprung der Liebe sieht Benjamin die »Ahnung vom seligen Leben« und nicht den Willen zum Glück. Letzteres bringt er hier eher mit der *vita contemplativa* in Verbindung: »Nicht dem Willen zum Glück, wie es ungebrochen nur flüchtig in den seltensten Akten der Kontemplation, in der ›halkyonischen‹ Stille der Seele verweilt, ist die Liebe entsprungen. Ihr Ursprung ist die Ahnung des seligen Lebens.« (I.1, 196) Unnötig, extra zu betonen, dass Ursprung hier nicht Anfang oder Herkunft meint, sondern im Sinne von Entspringen zu lesen ist. Im dritten Teil des Essays, in dem sich diese Überlegungen finden, taucht an der Stelle, an der Benjamin von der Liebe spricht (im Abschnitt über »die liebenden Paare«), das Motiv von *Eros-Thanatos* explizit auf. Es geht dort um die Unmöglichkeit einer Vollendung der Liebe, die der tiefsten Unvollkommenheit der menschlichen Natur geschuldet sei, welche, wie Benjamin formuliert, im Eros wahrhaft *eingelöst* werde – er spricht vom dunklen Ende der Liebe, »deren Dämon Eros ist« (I.1, 187).¹⁵ Mit der Bezeichnung des Eros als Dämon der Liebe führt Benjamin den Eros wieder auf seine Herkunft aus dem antiken Mythos zurück, während er ihn zugleich, genau wie Freud, in Relation zur Vollkommenheitsidee setzt, allerdings nicht, wie bei Freud, in Bezug auf die Kultur, sondern hinsichtlich der Liebe. Das dunkle Ende der Liebe sei »die wahrhafte Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen eignet. Denn sie ist's, welche die Vollendung der Liebe ihm wehrt«. Damit aber kommt ein gänzlich anderer Begriff von Liebe ins Spiel, als er in den Grenzen der Triebtheorie gedacht werden kann – womit Benjamins Liebesbegriff sich von Freuds Eros entfernt: »Darum tritt in alles Lieben, was nur sie bestimmt, die Neigung als das eigentliche Werk des *Ερως θάνατος*: das Eingeständnis, daß der Mensch nicht lieben könne.« Damit bestimmt Benjamin die Liebe als eine Idee, die die Natur der Menschen und die ihr innewohnende Unvollkommenheit übersteigt. Und in diesem Zusammenhang schreibt er dem Eros die Rolle zu, die Leidenschaft in Neigung zu überführen – womit der Eros bei ihm der Freudschen Idee einer Genese der Kultur aus Sublimierung durchaus wieder in die Hände arbeitet. Der Eros nimmt bei Benjamin also die zentrale Stellung in einer dialektischen Konzeption ein: Der Einlösung der Unvollkommenheit menschlicher Natur im Eros entspringt die Liebe als Idee der Vollkommenheit. Wichtig für unseren Zusammenhang, die Bedeutung der Treue, ist dabei zu beachten, dass die Vorstellung einer vollkommenen Liebe von Benjamin hier nicht nur auf einen über-natürlichen Bereich verwiesen wird, sondern mehr noch in die Sphäre göttlichen Waltens, wenn er schreibt: »Die Liebe wird vollkommen nur, wo sie über ihre Natur erhoben durch Gottes Walten gerettet wird« (187).

¹⁵ Hervorhebung S.W.

IV.

Im Anschluss an diese Überlegungen nimmt Benjamin seine Aussagen über den Tod und die Ehe als zwei entgegengesetzte Ausdrucksformen für eine dauernde Liebe wieder auf, dieses Mal im Zusammenhang mit dem Bruch der Liebe in Goethes Roman. Dieser Bruch enthülle, »daß jedwede in sich gewachsene [Liebe, S.W.] Herr dieser Welt werden muß«. Und in den dafür genannten Möglichkeiten einer buchstäblich weltlichen Herrschaft der Liebe stellt Benjamin wiederum zwei Wege einander gegenüber: einen »natürlichen Ausgang« im gemeinsamen Tode, und die Liebe »in ihrer übernatürlichen Dauer, der Ehe« (187f.). Das Moment des Übernatürlichen kommt der Ehe also dadurch zu, dass sie den Bestand der Liebe, gleichsam gegen ihre eigene Natur, zu sichern hat. Und genau dieses Moment lässt sich nach Benjamin weder aus Naturgesetzen bzw. einem Zweck ableiten noch als Recht begründen. Vielmehr zielt die Ehe gerade darauf, auf dem Wege der *Entscheidung* gleichsam naturähnliche Beziehungen herzustellen – was nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, dass durch die Ehe Verwandtschaft gestiftet wird. Aus diesem Grunde siedelt Benjamin die Ehe im Folgenden jenseits einer Sphäre der Wahl und der Natur an: »Allein in jedem Falle da Verwandtschaft zum Gegenstand einer Entschließung wird, schreitet die über die Stufe der Wahl zur Entscheidung hinüber. Diese annulliert die Wahl, um die Treue zu stiften: nur 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*.« (189)¹⁶ Damit bringt Benjamin die zentrale Verfehlung der Romanfiguren auf den Punkt: die Verwechslung der Gesetzmäßigkeiten menschlichen Verhaltens mit den Naturgesetzen der Elemente. Die chemischen Elemente entscheiden sich nicht, während doch der Entscheidung die Bedeutung zukommt, eine durch Wahl zustande gekommene Beziehung in eine auf Treue gegründete Verbindung zu verwandeln.

Bemerkenswert ist in der zitierten Passage die Rede vom »Buch des Lebens«, welche auf die biblische Vorstellung eines Verzeichnisses mit den Namen aller Gott wohlgefälligen Menschen bzw. aller Gerechten referiert. Verbindet sich das *sefer chajim*, das biblische Buch des Lebens, mit der Idee einer göttlichen Buchführung über die Menschen, insofern die Aufnahme in das Verzeichnis von einer gottgefälligen Lebensführung abhängt, so bezieht Benjamin sich vor allem auf jenen Aspekt, mit dem dieses Buch des Lebens sich von den Naturgesetzen abhebt: »Nur die Entscheidung, nicht die Wahl ist im Buch des Lebens verzeichnet.« Indirekt wird damit das Goethesche Gleichnis der chemischen Wahlverwandtschaften in das »Buch der Natur« bzw. in die Naturgeschichte verwiesen, während der Begriff vom »Leben« erst aus der Abgrenzung davon entsteht: mit der Vorstellung von menschlichen, handelnden und sich entscheidenden Subjek-

¹⁶ Hervorhebung S.W.

ten. Das Verhältnis zwischen beiden Büchern ist ebenso dialektisch konzipiert wie das zwischen Eros, Liebe und Ehe, wird doch die Wahl durch die Entscheidung annulliert, um die Ehe zu stiften. Und die Entscheidung zum Bestand der Liebe in der Ehe trägt den Namen der Treue. Insofern geht für Benjamin die menschliche Kultur nicht – qua Ableitung – aus der Natur hervor, sei dies naturphilosophisch oder evolutionstheoretisch gedacht; vielmehr kommt mit der Entscheidung eine Dimension ins Spiel, mit der der Verbindung eine Bedeutung zugeschrieben wird, die über eine physische oder soziale Beziehung hinausgeht. Benjamin nennt sie übernatürlich und sieht in ihr ein Moment von Transzendenz, in dem die Idee vom »Buch des Lebens« nachlebt. Ähnlich bezieht Hannah Arendt sich in ihrer Konzeption einer *Vita Activa*, für die Versprechen und Vertrag eine zentrale Rolle spielen, um eine spezifisch menschliche Kultur des Handelns zu stiften, auf eine religionsgeschichtliche Vorgeschichte, wenn sie von der »heiligen Unverletzbarkeit von Verträgen«¹⁷ spricht.

In Benjamins Text wird an dieser Stelle zugleich einmal mehr deutlich, wie wenig der Entscheidungsbegriff in seinen Schriften mit dem der Carl Schmittschen Souveränitätstheorie gemeinsam hat. Wenn Benjamin die Entscheidung hier als transzendent bewertet, dann wächst der Liebe mit der Entscheidung zur Ehe eine Bedeutung zu, die mehr und anderes ist als die »Natur der Liebe« – Benjamin nennt sie »übernatürlich«. Genau darin bildet das Thema der Ehe einen paradigmatischen Schauplatz für seinen Begriff vom Leben, der in einem doppelten Bezug – auf das Natürliche und das Übernatürliche – gründet. In Benjamins Begriff von der Ehe stehen entsprechend dafür Eros und Treue: der Eros als Einlösung, als Manifestation der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, die Treue als Entscheidung zur übernatürlichen Dauer, letzteres ein Akt der Sittlichkeit, mit der die Menschen die und auch ihre Natur zu überschreiten trachten. Erst daraus entspringt das, was den Namen einer menschlichen Natur verdient.

Die Entgegensetzung von *Wahl* und *Entscheidung* – und deren Zuordnung zum Gegensatz von Natur und Transzendenz – gehören in ein ganzes Register von Begriffsunterscheidungen, an denen Benjamin im *Wahlverwandtschaften*-Essay arbeitet. Leitmotivisch stellt er in diesem Text Worte aus einem profanen Register – bzw. einer menschlichen oder weltlichen Ordnung – solchen Bedeutungen gegenüber, die der Vorstellung einer göttlichen Ordnung entstammen: so beispielsweise Gebilde vs. Geschöpf, Aussöhnung vs. Versöhnung, Aufgabe vs. Forderung.¹⁸ In diesem Sinne bezeichnet Benjamin die Treue hier als Logos des göttlichen Moments der Ehe (163). Wichtig ist dabei zu beachten, dass die

¹⁷ Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München 1981, 239.

¹⁸ Diese Differenzarbeit liegt dem ganzen Essay als eine Art Leitmotiv zugrunde, vgl. dazu das Kap. 4 in Weigel (Anm. 2).

Treue nicht als göttliches Moment der Ehe bezeichnet wird, sondern als dessen *Logos*. Das ist wörtlich zu verstehen, denn tatsächlich geht ›Treue‹ in religionshistorischer Perspektive auf einen *Begriff* zurück, der für ein gleichsam übermenschliches Vermögen einsteht, das nur Gott zukommt. So begegnet die Vorstellung ›göttlicher Treue‹ wiederholt in den Paulusbriefen, oft in der gleichlautenden Wendung »Gott ist treu« (1. Kor 1,9; 10,13; 2. Kor 1,18). Treue stellt also dasjenige Wort oder Prinzip dar, in dessen Namen die wider-natürliche Dauer der Liebe in eine über-natürliche Form, die Ehe, überführt und damit transzendiert wird. Sie *bezeichnet* das übernatürliche Moment der Liebe. In gattungsgeschichtlicher Perspektive ist die Idee der ›Treue‹ damit eine der zentralen Kategorien für die anthropologische Unterscheidung, d. h. für jene Konzepte, in deren Namen sich die Menschen zueinander verhalten, um ein Leben zu entfalten, das sich von dem anderer Organismen unterscheidet.

In der beliebten Rede von ›sexueller Treue‹ aber werden die Herkunft des Begriffs ebenso wie dessen transzendentes Moment gänzlich verkannt, wird Treue dabei doch in jene Sphäre zurückverwiesen, die Benjamin als das »natürliche Moment der Ehe – Sexualität« (163) begreift. Zudem wird sexuelles Verhalten dabei zu einem Indikator und die Sexualität damit zum Beweis für dasjenige Moment der Liebe, das gerade über sie hinausweist. Eine noch größere Begriffsverwirrung kommt in der Rede von ›sexueller Untreue‹ zustande, wie sie – mit Bezug auf menschliches ebenso wie tierisches Verhalten – in der gegenwärtigen Ethologie verbreitet und Gegenstand umfänglicher empirischer Forschung geworden ist. Diese Verwendung des Begriffs ist das Symptom einer Entdifferenzierung von sittlichen Begriffen – wie Treue – und solchen der Verhaltensbiologie – wie Polygamie/Monogamie – im Kontext evolutionstheoretischer Bestimmungen, in dem Sexualität als Zweck der Genreproduktion definiert ist. Die Semantik von ›Treue‹ lässt sich aber gerade nicht aus Naturgesetzen ableiten, sondern ist Ausdruck einer Entscheidung zu deren Aufhebung in der gestaltenden Einrichtung menschlicher Kultur.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Benjamins Konzept der Sittlichkeit sich nicht im Rahmen moralphilosophischer Theoreme bewegt. Es handelt sich aber auch nicht um ein theologisches Konzept. Die Theologie und das biblische Register stellen in Benjamins Schriften vielmehr dasjenige Bedeutungsfeld dar, in dem der Wille zur Transzendenz seinen traditionellen Ausdruck gefunden hat. Die Religionsgeschichte bildet ein überliefertes Archiv derjenigen Konzepte, in denen sich das Begehren der Menschen, das bloße, ›nackte Leben‹ zu überschreiten bzw. das Dasein als Kreatur hinter sich zu lassen, artikuliert. Dabei insistiert Benjamin stets auf der Einsicht, dass den theologischen Konzepten bzw. denjenigen Begriffen, die der Idee einer ›göttlichen Ordnung‹ entstammen, nichts Weltliches oder Menschliches entspricht, dass deren Inanspruchnahme durch irdische Einrichtungen stets eine Differenz oder ein Abstand dazu innewohnen wird. Das wird nicht nur in seiner Kritik und Abgrenzung gegen-

über Gundolf ausgeführt; dessen Charakterisierung der Ehe – als Mysterium, Sakrament oder Zauber und animalischer Akt zugleich – bezeichnet Benjamin als »blutrünstige[n] Mystizismus« (163). Das wird auch in jenen Passagen deutlich, in denen er das Verhältnis des alten Goethe zur Religion thematisiert, das sich von dem eines Gläubigen unterscheidet. Ihm sei der »Zugang zur Religion in Form irgendeiner Bekehrung« nicht erlaubt gewesen. Genau dies habe er an den Romantikern verabscheut. »Aber«, so Benjamin weiter, »die Gesetze, denen jene in der Bekehrung und damit im Erlöschen ihres Lebens vergeblich zu genügen suchten, entfachten in Goethe, der ihnen gleichfalls sich unterwerfen mußte, die allerhöchste Flamme seines Lebens« (167).

Mit der Entgegensetzung von Konfession und Gesetz geht Benjamins Begriff des Gesetzes – jenseits der Kantschen Zweideutigkeit von Naturgesetz und Recht – gleichsam hinter das positive Recht zurück, in eine Sphäre des Ritus oder auch der Religion, verstanden als Kult. Wenn er den »Zugang zur Religion« nicht über konfessionelle Fragen behandelt, sondern es ihm dabei um die Rituale geht, um den Kult als Grundlage der Kultur, dann kommt genau darin die Schulung seines Denkens durch jüdische Überlieferungen zum Tragen – und zwar auch dort, wo es um Probleme christlicher Säkularisierung geht. »Nur die strenge Bindung an ein Ritual [...] kann jenen Menschen Halt gegen die Natur versprechen, in der sie leben« (132), so Benjamin im ersten Teil seines Essays, in dem er die berühmte Friedhofsszene aus Goethes Roman kommentiert. Diese handelt von Charlottes Missachtung der Begräbnisriten, indem sie die Grabsteine von ihrem Platz entfernt, nach ihrem Alter klassifiziert und nach ästhetischen Gesichtspunkten anordnet; und sie erzählt von Eduards Gewohnheit, auf seinem Weg stets einen Bogen um den Friedhof zu machen. Benjamin bezeichnet diese Gewohnheit, die Vieldeutigkeit des Wortes Grund nutzend, als Scheu, den Friedhofsgrund zu betreten. »Keine bündigere Lösung vom Herkommen ist denkbar, als die von den Gräbern der Ahnen vollzogene, die im Sinne nicht nur des Mythos sondern der Religion den Boden unter den Füßen der Lebenden gründen« (132). Wenn Benjamin von Religion oder Sittlichkeit spricht, dann geht es ihm also um das Ritual: als Halt der Menschen gegen die Natur, in der sie leben, und der Natur ihres Lebens; oder anders gesagt um den Halt des natürlichen Lebens im übernatürlichen.

V.

In Analogie zu Benjamins Feststellung über Goethes Roman, sein Gegenstand sei nicht die Ehe, sondern der Mythos, ließe sich nun festhalten: Gegenstand von Benjamins Aufsatz *Goethes Wahlverwandtschaften* sind nicht Ehe, Treue, Liebe, Eros, Mythos und so fort; Gegenstand ist ein Lebensbegriff, den Benjamin auf dem Wege der Erörterung all dieser Themen und Begriffe gewinnt. Das menschliche Leben wird dabei einerseits in Relation zur außermenschlichen

Natur definiert, Benjamin thematisiert diese vor allem in den Passagen über das Tellurische und das Wasser und nennt sie übermenschlich. Andererseits wird das menschliche Leben im Verweis auf eine übernatürliche Sphäre definiert, deren Vorstellungen traditionell von religiösen Konzepten besetzt sind. In Benjamins Lebenswissenschaft gewinnt der Begriff des Lebens seine Bestimmung stets aus dieser doppelten Bezugnahme – in Übereinstimmung des *Wahlverwandtschaften*-Essays mit dem nahezu gleichzeitig entstandenen Essay *Zur Kritik der Gewalt*. Die direktesten Verbindungen zu diesem Text, bis hin zu wörtlichen Übereinstimmungen, finden sich im Abschnitt über »das verschuldete Leben« des Kapitels über »Das Schicksal«. Darin kommt nicht nur der Lebensbegriff in verdichteter Form zur Sprache, sondern hier entwickelt Benjamin auch einen spezifischen Schuldbegriff.

»Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle« (139), lautet seine bündige Bestimmung. Es geht also um einen Schuldbegriff, der jeglicher individuellen, konkreten oder bestimmten Verfehlung im Handeln, der also jeder schuldhaften Tat vorausgeht. Damit ist weder eine juristische noch moralische Schuld gemeint, sondern eine Missachtung dessen, was das ›Menschliche‹ ausmacht. Dieses besteht in der Bindung des natürlichen an ein darüber hinausgehendes, höheres Leben. Ganz im Gegensatz zur weit verbreiteten Vorstellung einer ursprünglichen ›Unschuld‹ geht Benjamin stattdessen davon aus, dass es sich am Menschen »als Schuld bekundet«, wenn er dem »Verband des bloßen Lebens« verhaftet bleibt (139). Umgekehrt geht er aber auch nicht von einer ursprünglichen Schuld aus. Denn der Begriff des Menschen ist gar nicht denkbar als reine – sei es unschuldige oder schuldige – Natur. »Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen«, wie es in seiner *Kritik der Gewalt* heißt (II.1, 201). Das bedeutet, dass es gerade die Missachtung derjenigen Momente ist, mit denen das Konzept des Menschen über das natürliche, bloße oder auch ›nackte Leben‹ hinausweist und auf diese Weise erst den ›Menschen‹ schafft, die in jenen »Schuldzusammenhang von Lebendigem« führt, der gern als Schicksal betrachtet und auf diese Weise verkannt wird. Genau dies ist der Fall beim Personal von Goethes Roman, das – in Verkennung einer selbst produzierten mythischen Logik – sein Leben als Schicksal interpretiert, obwohl es doch die eigene Angleichung an die Elemente der Natur selbst in Gang gesetzt hat, indem es die chemische Gleichung der Wahlverwandtschaften im Selbstexperiment auf das eigene Leben übertragen, dieses damit an den Naturgesetzen ausgerichtet und auf diese Weise in bloße Natur rückverwandelt hat. »Norwendig müssen in diesem Kreis die Gewalten obsiegen, die im Zerfallen der Ehe an den Tag treten.« (139)

In den Kommentaren zu Goethes Roman ist das Zerfallen der Ehe für Benjamin offensichtlich ein Gegenstand, an dem er etwas entwickeln kann, was über ihn hinausgeht, nämlich einen Lebensbegriff, der sich aus der Doppelreferenz

auf das natürliche und übernatürliche Leben speist. Die Auseinandersetzung mit Freud wird dabei keine geringe Rolle gespielt haben. Denn durch sie konnte er die in Goethes Roman experimentell durchgespielte Angleichung der Menschen an die Elemente der Natur im Horizont jener Angleichung des Organischen ans Anorganische reflektieren, die Sigmund Freud in seiner Triebtheorie thematisiert. In der Auseinandersetzung mit der Kantschen Ableitung des Rechts aus der Natur, mit der inszenierten Angleichung des Goetheschen Personals an die Elemente und mit der Freudschen Dialektik von Todes- und Lebenstrieb hat Benjamin seinem Bezug auf das Gesetz im kultischen Sinne genauere Konturen verleihen können. – Aus dieser Perspektive des Gesetzes wird er auch seinen Vorbehalt gegen Ludwig Klages formulieren, wenn er sich nach dem Erscheinen von Klages' Buch *Kosmogonischer Eros* (1922) mit dessen Lebensphilosophie auseinandersetzt. So schreibt er 1926 an Gershom Scholem: »Die Auseinandersetzung mit Bachofen und Klages ist unumgänglich – freilich spricht vieles dafür, daß sie gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen ist, in welcher Gegend denn also diese bedeutenden Forscher nicht umsonst den Erbfeind wittern.« (III, 618) Fällt Benjamins Klages-Lektüre und die dadurch motivierte Bachofen-Lektüre in eine Zeit, in der sein eigener Lebensbegriff bereits deutliche Konturen gewonnen hat (*Kritik der Gewalt*, *Goethes Wahlverwandtschaften*), so interessiert ihn an Ludwig Klages' Schrift denn auch weniger deren Konzeption des Lebens. Vielmehr faszinieren ihn einerseits dessen Ausführungen zum Bild – insbesondere die Abgrenzung des Bildes von den (platonischen) Ideen: das Bild, das sich »an die Seele wendet, welche sich, indem sie es rein passiv aufnimmt, mit seinem Symbolgehalt erfüllt«¹⁹ – und andererseits der kosmische Horizont in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, insbesondere in der Entwicklung der Technik. Davon zeugt das Denkbild »Planetarium« in der *Einbahnstraße* (1928), in dem Benjamin die Technik als eine neue, unerhörte Möglichkeit des »Werben[s] um den Kosmos [...] im planetarischen Maßstab, nämlich im Geiste der Technik«, bewertet, deren Missachtung durch ein Verständnis von Technik allein als Mittel der Naturbeherrschung im Krieg dazu führt, dass sich die Technik gegen die Menschen wendet.

Mit seinen Überlegungen zum Konzept des Lebens nimmt Walter Benjamin eine dritte Position ein – jenseits des Gegensatzes, in den sich die Lebensphilosophie zu den naturwissenschaftlichen Bestimmungen der Organismen bzw. Arten und deren Evolution gestellt hat, indem sie wie Dilthey den biographischen Lebenszusammenhang, wie Henri Bergson eine leiblich erfahrbare Wahrnehmung und die erlebte Zeit oder wie Ludwig Klages eine leibseelische Einheit zur Grundlage ihrer philosophischen Entwürfe macht. Gegenüber der Überhöhung

¹⁹ Walter Benjamin, *Johann Jakob Bachofen*, in: *Walter Benjamin*. Text und Kritik H. 31/32, München 1970, 36.

der Kreativität und des Erlebnisses in der Lebensphilosophie hat Benjamin stets die ›Erfahrung‹ betont und damit jene Überlieferungs- und Traditionszusammenhänge, durch die das Erlebte erst seine Bedeutung erhält. Die Einsicht, welche wichtige Rolle darin das Nachleben mythischer, kultischer und religiöser Vorstellungen spielt, teilt Benjamin mit anderen Kulturwissenschaftlern. Erst jenseits der Opposition von natur- und geisteswissenschaftlichen Begriffen, von naturgesetzlichen und metaphysischen Bestimmungen des Lebens gewinnt Benjamin seine Begriffe menschlicher Kultur. Insofern derzeit – im Fahrwasser der jüngeren neuro- und biowissenschaftlichen Forschung – hingegen eine umfassende Rekonzeptualisierung menschlichen Verhaltens in Parametern von Naturgesetzen zu verzeichnen ist, ist Benjamins Arbeit am Begriff des ›Lebens‹ für eine kulturwissenschaftliche Lebenswissenschaft vielleicht so unverzichtbar wie nie zuvor.