

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Weidner, Daniel
Profanes Leben

Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung
Herausgegeben von Daniel Weidner Mit zahlreichen Abbildungen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1963
978-3-518-29563-2

Wenn gegenwärtig die Religion mit Macht in den Diskurs zurückkehrt, lohnt sich ein Rückgriff auf das Denken Walter Benjamins. Denn immer wieder kreist Benjamin um jene eigenartige Dialektik der Säkularisierung, die die Moderne wesentlich bestimmt. Seine Texte greifen Figuren auf wie »Schöpfung«, »Gesetz«, »Schuld« und »Leben«, die sowohl religiöse als auch profane Implikationen haben. Seine Schreibweise, Bildlichkeit und Arbeit an der Sprache lösen diesen Doppelsinn nicht auf, sondern machen ihn fruchtbar, indem sie beschreiben, wie Säkularisierung in der Moderne immer zugleich eine Verwerfung und eine Verwandlung des religiösen Erbes impliziert. Mit Benjamin das entstellte Nachleben der Religion und ihre gegenwärtige Wiederkehr in ihrer ganzen Ambivalenz zu verstehen ist das Ziel der Beiträge dieses Bandes.

Daniel Weidner ist stellvertretender Direktor des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin.

Daniel Weidner

Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart

Zu Beginn seines sogenannten »Theologisch-politischen Fragments« unterscheidet Benjamin das Historische und das Messianische, weil das »Reich Gottes« nicht das »Ziel«, sondern allenfalls das »Ende« der Geschichte sein könne: »Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn« (GS II 203).¹ Solche Unterscheidungen sind für Benjamins Denkbewegung von zentraler Bedeutung. Die Geste der kategorialen und kritischen Distinktion von »Mythos« und »Wahrheit«, »Schicksal« und »Moral«, »Recht« und »Religion« dient immer wieder dazu, den Schein der Einheit zu zerbrechen und neue Denkräume zu eröffnen. Die Unterscheidung des »Gottesreiches« vom »Historischen« oder der »Religion« vom »Profanen« ist dabei fundamental und zugleich besonders schwierig, und zwar nicht nur für Benjamin. Denn hier scheint eine eigentümliche Dialektik am Werk, die an der zitierten Stelle noch die Terminologie prägt. Erscheint doch der Begriff des »Profanen«, welcher die gegenüber der Religion andere Ordnung bezeichnen soll, letztlich nur negativ konturiert zu sein: als das *pro fanum*, das vor dem Heiligtum befindliche, das also nur durch einen Abstand ausgezeichnet ist, als solches aber immer schon auf das Heilige bezogen gedacht wird. Ähnliches würde für vergleichbare Begriffe wie das »Weltliche« oder das »Säkulare« gelten – auch sie sind als Korrelat zu einem »Überweltlichen« zu verstehen. Scheinbar wäre damit die »Ordnung des Profanen« immer schon, wenngleich negativ, auf eine »Ordnung des Heiligen« bezogen, und Benjamins Text wäre demnach vor allem anderen ein Spiel mit der Dialektik des Begriffs des »Heiligen«, der bekanntlich für die Debatte über das Wesen der Religion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts essenziell gewesen ist.

1 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Band I-VII (14 Teilbände), unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972 ff., im vorliegenden Band abgekürzt zitiert als GS mit Bandangabe und Seitenzahl.

Aber eine solche Lektüre würde ein wichtiges Moment des Textes vernachlässigen, seine Bewegung und Bewegtheit. Die Beziehung zwischen Heiligem und Profanen ist nämlich im Text nicht nur eine kategoriale, sie wird vollzogen, und zwar durch den Messias, mit dem Benjamin sein Fragment eröffnet: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft« (ebd.). Die beiden Ordnungen oder Sphären sind also nicht streng unterschieden und auch nicht einfach komplementär, denn der Messias setzt das historische Geschehen zu sich in Bezug und bewegt damit gewissermaßen die Konstellation der Ordnungen. Die so hergestellte Beziehung ist freilich selbst überdeterminiert: als erlösend, vollendend und schaffend beschrieben. Der Text hat somit zwar die Struktur einer *mise en abyme*, in der ein Teil die Beziehung zum Ganzen herstellt und darstellt – aber diese Geste ist selbst nicht ›rein‹ und der Text daher auch nicht vollkommen selbstbezüglich: Der Messias ›schafft‹ eben nicht nur die Beziehung zum Historischen, sondern ›erlöst‹ und ›vollendet‹ sie zugleich. Schon die Reihung der Handlungen – die inverse Reihenfolge einer heilsgeschichtlichen Folge von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung – zieht einen Sinnüberschuss nach sich, befreit den Text aus der reinen Selbstbezüglichkeit und untergräbt dessen einfache Logik.

Wie so oft bei Benjamin sind die konkreten textuellen Operationen entscheidend für seine Arbeit an Begriffen und Unterscheidungen. Und diese Arbeit ist durchaus aktuell. Denn die Frage nach einer ›Ordnung des Profanen‹ und ihrer Beziehung oder auch Nichtbeziehung zum Heiligen erscheint heute nicht mehr als entlegene Spekulation einer idiosynkratischen Mystik, sondern als zentrale wie dringliche Aufgabe des Denkens. Wenn seit ungefähr zwei Jahrzehnten die Religion mit Macht in den öffentlichen und theoretischen Diskurs zurückkehrt, so stellt sich damit auch das Problem, wie man eigentlich die ›säkulare‹ oder ›profane‹ ›Welt‹ denken kann, in der wir doch auch leben. Die Wiederkehr der Religionen hat zwar die Fragwürdigkeit des alten Selbstverständnisses gezeigt, dem zufolge die Moderne vollkommen entzaubert wäre und die ›Illusionen‹ der Religion ein für alle mal hinter sich gelassen hätte. Daraus folgt aber nun keineswegs notwendig, dass die Moderne immer noch wesentlich religiös sei,

dass, um in der Sprache des Fragments zu bleiben, letztlich auch ihre Profanität nur eine scheinbare sei, nur die Negativfolie eines wesentlich unzerstörbaren Heiligen. Nein, sie hat ihre eigene Ordnung und Erfüllung, die nicht lediglich negativ auf die Religion bezogen sind, weder komplementär noch ausschließend, sondern in einer komplexeren, gegenläufigen, sich ergänzenden und sich in Frage stellenden Beziehung stehen. Wie kann man, anders gesagt, die Gegenwart denken und dabei Religion weder verdrängen noch fetischisieren? Wie kann man somit verhindern, dass die gedanklich verdrängte Religion entweder im Realen wiederkehrt oder dass allzu leichtfertig Ersatztheologien oder raunende Beschwörungen des Heiligen verbreitet werden? In diesem Dilemma mag Benjamins radikale und subtile Denkbewegung hilfreich sein. Denn sie entzieht sich nicht nur der abstrakten Begriffslogik des ›Heiligen‹, sondern versucht, die ›Ordnung des Profanen‹ – gar, wie es später emphatisch heißt: die »profane Ordnung des Profanen« (GS II 204) – selbst zu denken, indem er sie weder strikt von der Ordnung des ›Heiligen‹ trennt, noch diese in jene verweltlichend ›verwandelt‹, sondern indem er Begriffe jener anderen, ›messianischen‹ Ordnung einer kleinen Verschiebung unterzieht: Aus der Vorstellung eines Heils wird das ›Glück‹ des Profanen, aus der Vergänglichkeit des Irdischen wird seine ›Vergängnis‹, in welcher es sich erfüllt. In dieser Weise ›entstellt‹, werden diese profanen Worte mit den Kategorien jener anderen Ordnung verschaltet und zu dem Bild gefügt, das Benjamins Text entwirft.

Benjamins »Theologisch-politisches Fragment« ist nicht nur ein theoretischer Text, sondern auch ein politisches Projekt. Wenn Benjamin an anderer Stelle Politik als »Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit« (GS VI 99) definiert, so wird deutlich, dass sie für ihn wesentliche anthropologische Implikationen hat.² Beide Seiten, Politik und Anthropologie, konvergieren in der Frage nach der ›Ordnung des Profanen‹: Politik verzichtet auf alle Versuche, das Menschliche zu überwinden, handle es sich um religiöse oder nihilistische wie bei Nietzsches ›Übermensch‹; sie besteht aber auf der ›Erfüllung‹ dieses Menschlichen, die nach dem Fragment im

2 Vgl. dazu Uwe Steiner, »Der wahre Politiker«, Walter Benjamins Begriff des Politischen«, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000), S. 48-92. Zum »Theologisch-politischen Fragment« vgl. auch den Text von Elke Dubbels in diesem Band.

Glück liegt, das den Menschen weder schafft noch erlöst, sondern vollendet – und damit auch in seiner Menschlichkeit offenbart. In seinen anthropologischen Reflexionen entwirft Benjamin daher eine Unterscheidung von Körper und Leib, die ganz ähnlich gelagert ist wie die von Profanem und Heiligem: »Die leibliche Natur geht ihrer Auflösung entgegen, die körperliche dagegen ihrer Auferstehung« (GS VI 80). Der Leib des Menschen gehe unter, indem er in der »Menschheit« aufgehe, die nicht nur die »Allheit der Lebenden« umgreife, sondern auch versuche, »partiell die Natur: Unbelebtes, Pflanze und Tier durch die Technik einzubeziehen, in der sich die Einheit ihres Lebens bildet. Zuletzt gehört zu ihrem Leben, ihren Gliedern alles was ihrem Glück dient« (ebd.). Die ›Ordnung des Profanen‹ kann daher auch als Ordnung des ›Lebens‹ bestimmt werden, welches ebenfalls der ›Vergängnis‹ und dem ›Glück‹ folgt. Die Frage würde daher lauten, wie ein weltliches Leben denkbar ist, das sich von seinem heiligen Ursprung gelöst hat oder immer schon von ihm gelöst war, ohne ihn zu verleugnen.

Tatsächlich ist das ›Leben‹ eine der zentralen Kategorien von Benjamins Denken, die sein ganzes Werk durchziehen: In den frühesten Texten über das *Leben der Studenten* entwirft er eine pädagogische Politik, während die frühen Aufzeichnungen zum Verhältnis von Geist und Sexus ein neues Bild der Antike und damit auch die Grundlage einer sich abzeichnenden Philosophie der Naturgeschichte entwerfen. In den 20er Jahren kritisiert Benjamin nicht nur das Dogma der »Heiligkeit des bloßen Lebens« und entwirft eine andere Politik des Lebens, sondern stellt auch die Kategorie des Schicksals – als »Schuldzusammenhang des Lebendigen« (GS II 175) – ins Zentrum seiner geschichtsphilosophischen und ästhetischen Überlegungen. Der in *Aufgabe des Übersetzers* entworfene Gedanke eines ›Nachlebens‹ der Kunstwerke und das Komplement der kritischen ›Mortifikation‹ der Werke bestimmen Benjamins Theorie der Kritik und seine Lektüre der barocken Allegorie, sie werden sich entscheidend noch für das *Passagen-Werk* erweisen, und die Grenze von Recht und Leben sowie von menschlichem und tierischem Leben wird zu einem zentralen Thema in den Essays über Karl Kraus und Franz Kafka. Immer wird hier das Leben im Spannungsfeld von Übernatürlichem und Untermenschlichem gedacht, und damit genau in jener Spannung von sakraler Erlösung und profaner Vergängnis, von Heils- und Naturgeschichte, als deren stets fragiles

Zwischenreich menschliche Geschichte für Benjamin allein denkbar ist.

Auch diese Frage ist heute wieder aktuell. Denn gegenwärtig wird das Leben zunehmend zum Gegenstand medizinischer, technischer und politischer Manipulationen, die im gegenwärtigen Diskurs über die Biopolitik ebenso ihr Echo finden wie in den Debatten über Sterbehilfe oder Stammzellenforschung oder in der Rolle der Körper in der Gegenwartskunst und der heute immer stärker am ›Performativen‹ interessierten Theorie. Auch hier hat die Wiederkehr der Religionen die Bedeutung der Körper verstärkt und zugleich komplexer gemacht. Denn wohl kaum etwas ist so tief mit der Grenze von Sakralem und Profanem verbunden wie das Leben, gerade wenn es mit der Frage nach Geburt und Tod, aber auch nach dem Fortleben des Menschen verbunden wird. Glaubte die Moderne noch, das Leben exakt feststellen und vom Tod als seinem Gegenüber ablösen zu können, der nur mehr das negative Andere des Lebens war, so sind heute die Grenzen an vielen Ordnungen fließend geworden.³ Der Tod selbst, aber auch Erfahrungen des Gespenstischen kehren zurück, die man eigentlich als vormoderne und damit endgültig überwundene meinte abtun zu können. Heute stellt sich nicht nur die Frage, wie eigentlich so etwas wie ein ›Fortleben‹ oder ein ›Erbe‹ des Menschen außerhalb eines religiösen Bezugsrahmens gedacht werden könne, sondern auch was eine ›profane Ordnung‹ des Lebens sein könne, nachdem nicht nur die transzendente Verankerung des Lebens verschwunden ist, sondern auch die Versprechungen der Moderne, die an die Stelle jener Hoffnung getreten waren, ihre Überzeugungskraft verloren haben. Das ist umso wichtiger, als die Grenze zwischen Leben und Tod heute zwar in vielerlei Hinsicht problematisch und manipulierbar geworden ist, aber nichtsdestotrotz nichts von ihrem existenziellen Charakter und ihrem absoluten Gewicht verloren hat.

Die hier vorliegenden Beiträge fragen, was es heißt, eine profane Ordnung des Lebens im Spannungsfeld von Religion und Säkularisierung zu denken; sie fragen zugleich, wie aus der gegenwärtigen politischen und theoretischen Lage her Benjamin erneut, neu und anders gelesen werden kann. Es handelt sich zum großen Teil um

3 Vgl. dazu etwa Thomas Macho, Kristin Marek (Hg.), *Die Neue Sichtbarkeit des Todes*, München 2007; Robert P. Harrison, *Die Herrschaft des Todes*, München 2006.

Beiträge einer Tagung der International Walter Benjamin Association, die im Herbst 2006 vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) in Berlin ausgerichtet wurde, insbesondere aus zwei Sektionen: der von Eric Santner und Sigrid Weigel geleiteten Sektion »Das natürliche und das übernatürliche Leben« und der von Uwe Steiner und Daniel Weidner geleiteten Sektion »Dialektik der Säkularisierung«. Ich danke den Sektionsleitern für die Zusammenarbeit bei der Auswahl der Beiträge, Anna Arndt, Marietta Damm (ZfL) und Sabine Zimmermann für die kundige und zügige Redaktion und technische Einrichtung des Manuskripts und Andreas Gelhard vom Suhrkamp Verlag für die fruchtbare Kooperation.

Wenn man darüber nachdenken will, was ein profanes Leben heute sein kann, erweist sich Benjamins Denken nicht nur deshalb als fruchtbar, weil sich in ihm ein differenzierter Umgang mit religiösen Phänomenen findet, sondern weil es auch an zentralen epistemologischen Problemen arbeitet, die mit der gegenwärtigen Konjunktur der Religion im theoretischen Diskurs einhergehen. Es ist daher notwendig, zunächst (1) auf den Kontext dieser viel beschworenen Renaissance der Religionen einzugehen und (2) generell zu umreißen, wie es die aktuellen Entwicklungen ermöglichen, Benjamins Texte und insbesondere ihre religiösen und theologischen Bezugspunkte neu zu lesen. Solche Lektüren eröffnen (3) einen Zugang zu FIGUREN DER SÄKULARISIERUNG wie der Kreatur oder der Kontemplation, in denen die Grenze von Heiligem und Profanem weniger ontologisch oder strikt historisch gedacht wird, sondern (4) durch komplexe TOPOGRAPHIEN DES SAKRALEN, in deren Zwischenräumen sich Benjamins Denken ansiedeln lässt. Benjamins Denken ermöglicht damit (5) auch eine KRITIK DER POLITISCHEN THEOLOGIE als des zentralen Diskurses, der sich heute mit Benjamins Reflexionen über Religion auseinandersetzt. Schließlich gilt es (6), Benjamins Gedanken in den von der Forschung bisher wenig berücksichtigten Kontext der BIBLISCHEN TRADITION UND THEOLOGISCHEN DISKURSE zu stellen, in denen sie entwickelt worden sind.

Gegenwärtig ist gelegentlich vom ›religious turn‹ die Rede. Schon 1999 sprach Hent de Vries von einem »turn to religion« in der Philosophie von Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion und insbesondere im späten Werk von Derrida.⁴ Auch seitdem haben sich weitere Denker wie Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben und sogar – aus gänzlich anderer Richtung – Jürgen Habermas dem Thema Religion zugewandt. Dabei handelt es sich längst keinesfalls um einen ausschließlich philosophischen Trend: Auch in der Kulturgeschichte und Bildwissenschaft, in der Soziologie und Literaturwissenschaft hat das Interesse an der Religion sprunghaft zugenommen, und etablierte Themenfelder wie Repräsentation, Macht, Moral, Darstellung werden jetzt gerne auf ihre religiösen Kontexte hin ausgeleuchtet.⁵ Natürlich sind solche Entwicklungen auch wissenschaftliche Moden und haben einige unangenehme Begleiterscheinungen. So geht die Faszination für den ›neuen‹ Gegenstand oft mit einer gewissen Unbefangenheit einher, die sich mit Einzelfragen und feinen Differenzierungen kaum abgibt und lieber direkt große Thesen über ›den Monotheismus‹, ›das Christentum‹ usw. entwirft. Was Benjamin den »geilen Drang aufs Große Ganze« nennt (GS III 286), erschöpft sich hier oft genug in Wiederholungen, Übersteigerungen oder Umkehrungen bekannter Thesen, die mehr durch die gegenwärtigen Theoriedebatten als durch ihren Gegenstand motiviert sind. Es scheint das doppelte Risiko zu bestehen, dass zum einen ein überreiches historisches Wissen von den Religionen vergessen wird bzw. allein der Spezialforschung zur Verfügung steht und dass zum anderen Religion nur als ein weiterer Einsatz in den Theorie-Kämpfen verwendet wird.

Aber diese auch anderweitig oft beklagten ›dilettantischen‹ Tendenzen der Kulturwissenschaften sind nur die Kehrseite einer Entwicklung, die für den gesamten kulturwissenschaftlichen Diskurs

4 Vgl. Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

5 Ken Jackson, Arthur F. Marotti, »The Turn to Religion in Early Modern English Studies«, in: *Criticism* 46/2 (2004), S.167-190; Bruce Holsinger (Hg.), *Literary History and the Religious Turn* (*English Language Notes*, Sonderausgabe, 44 [2006]). Vgl. auch den von Martin Tremml und Daniel Weidner herausgegebenen Band *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München 2007.

wichtig ist. Denn dieser könnte gerade an der Religion sein Selbstverständnis schärfen, weil deren Erforschung per se verschiedene Methoden und Disziplinen verbindet: Philosophie, Theologie, Anthropologie, Geschichts-, Literatur- und Religionswissenschaft; weil darüber hinaus die Untersuchung religiöser Phänomene historische Fragen in einer Weise mit grundsätzlichen epistemologischen Problemen vereinen muss, die charakteristisch für die modernen Kulturwissenschaften ist. Gerade die Tatsache, dass der ›religious turn‹ eine Reihe von Vorgängern hat – auf den ›linguistic turn‹ folgte der ›iconic turn‹, der ›performative‹, der ›postcolonial‹, der ›spatial turn‹ –, macht ihn zu mehr als einer bloßen Oberflächenerscheinung, er ist vielmehr symptomatisch für die Natur kulturwissenschaftlichen Wissens. Generell führten alle diese ›turns‹ nicht einfach zur Entdeckung neuer Gegenstandsgebiete und stellten auch keine neuen Metatheorien oder ›Paradigmen‹ zur Verfügung. Sie bestanden vielmehr in der Entdeckung, dass in der bisherigen Forschung etwas vergessen worden war, eben die Rolle der Sprache, der Bilder, des Raumes usw., das die vertrauten Gegenstände in ein neues Licht rückte.⁶ Dieses Vergessen erschien darüber hinaus im Rückblick nicht zufällig zu sein, sondern den Charakter eines blinden Flecks einer bestimmten disziplinären Konfiguration des Wissens zu haben, in der etwa Sprache Gegenstand nur der Sprachwissenschaft (und ihrer sehr speziellen Vorannahmen) war. Der ›turn‹, die Wendung, Rückwendung, Zuwendung, bestand nun nicht nur darin zu bemerken, dass Sprache kein Sondergebiet des Wissens ist, sondern dieses insgesamt betrifft; er bestand auch in der Erkenntnis, dass die Sprachwissenschaft einerseits allein nicht ausreicht, um Sprachlichkeit zu verstehen, andererseits aber auch Modelle (den ›Sprechakt‹, die ›Grammatik‹) bereitstellt, die in andere Wissensgebiete ›übertragen‹ werden können. Beides, die Konzentration auf die blinden Flecken und die ›schwache‹ Theoriebildung, die mit jenen ›Übertragungen‹ einhergeht, ist charakteristisch für das kulturwissenschaftliche Wissen, das immer an Grenzen entsteht: an den Grenzen verschiedener Register, an den Grenzen von Bildern und Begriffen, an den Grenzen von Wissen und Nichtwissen, schließlich auch an der Grenze von disziplinärem Wissen und dessen ›Übertragung‹ in andere Wissensfelder. Jedenfalls könnte diese

6 Zur Logik der ›turns‹ vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2006.

Bestimmung als ›Grenzwissenschaft‹ der Kulturwissenschaft ein spezifisches Profil geben und sie zu mehr machen als zu einem vagen und letztlich zugleich hypertrophen und leeren Sammelbegriff des Wissens von allem, was ›kulturell geprägt‹ ist.

Genau in diesem Sinne ist Religion heute zum Thema der Kulturwissenschaft geworden. Erstens ist im Rückblick die Religionsvergessenheit aufgefallen, welche die alte ›Geisteswissenschaft‹ geprägt hat und die sich auch durch Diskursgeschichte oder Dekonstruktion zunächst kaum verändert hat. Zweitens ist deutlich geworden, dass sich Religion schwer auf einen Platz – als ›Gegenstand‹ von Religionswissenschaft – fixieren lässt, sondern in allen kulturellen Registern umgeht und die jeweiligen disziplinären Fragestellungen unterhöhlt. Drittens schließlich theoretisieren Modelle und Ideen der Religionen auch andere Erfahrungen und öffnen die diesen zugeordneten Disziplinen auf Neues: etwa den *homo sacer* in der Politik oder die Ikone in der Ästhetik. Religion muss wieder neu gedacht werden und macht die Welt neu denkbar. Aber dieser Turn ist auch historisch nicht ohne Vorbild. Es sind nämlich viertens nicht nur ihre Vergessenheit und ihr Platz zwischen den Disziplinen, welche die Religion in besonderer Weise mit der Kulturwissenschaft verbinden. Auch historisch haben die Religionen eine bemerkenswerte und noch keinesfalls ausreichend berücksichtigte Rolle gespielt, als um 1900 das Konzept einer ›Kulturwissenschaft‹ erstmals formuliert wurde. Als Autoren wie Georg Simmel, Max Weber, Sigmund Freud, Aby Warburg, Ernst Cassirer und eben auch Walter Benjamin neue Wissensgebiete zwischen Natur- und Geisteswissenschaften erschlossen, indem sie Modelle aus etablierten Disziplinen wie der Ökonomie, der Psychologie und der Kunstgeschichte ›übertrugen‹, spielte die Religion eine zentrale Rolle, sei es zur Formulierung des eigenen Gegenstandes wie bei Emile Durkheim, für den das Soziale selbst eine Art neues Heiliges war, sei es kategorial wie bei Simmel, der den Eigensinn des Sozialen immer auch am Modell religiöser Transzendenz orientierte.⁷

Wie zentral die Religion auch kategorial für das Konzept ›Kultur‹ war, kann man an der Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie

7 Zur Rolle der Religion in der ersten Kulturwissenschaft vgl. auch Daniel Weidner, »Güter und Götter um 1900 – Kulturwissenschaft und ›Werte‹ zwischen Ökonomie und Religion«, in: Tremel, Weidner, *Nachleben der Religionen* (Anm. 5), S. 55–72.

ablesen. Als der Neukantianer Hermann Cohen statt einer lange als Abschluss seines Systems erwarteten Philosophie der Kultur 1915 *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* veröffentlichte, war das nicht nur symptomatisch für ein neues Interesse auch der Philosophen an der Religion, die noch für Heideggers Frühwerk von zentraler Bedeutung war. Vielmehr wiederholte und destruierte Cohen damit auch eine Bewegung, mit der einhundert Jahre früher Immanuel Kant die Ordnung der Natur- und Geisteswissenschaften begründet hatte. Denn schon bei Kant spielte die Religionsphilosophie eine zugleich exzentrische, supplementäre und zentrale Rolle im kritischen System: Gerade seine scheinbar am ehesten ›kulturphilosophischen‹ Texte der Spätzeit sind von der Auseinandersetzung mit der Theologie bestimmt.⁸ Kant grenzt die Wissenschaften vom Guten und Schönen damit nicht nur von den Wissenschaften der Naturkausalität ab, sondern auch von der Religion. Dass das in einer paradoxen Doppelbewegung geschieht, in der die Philosophie die Theologie zugleich aus dem Bereich des Wissens ausgrenzt und ihr gewissermaßen herrenlos gewordenen Erbe antritt, indem sie selbst die ideologische Führung der Gesellschaft übernimmt, prägt eine Grundspannung der ›Geisteswissenschaften‹. Und es ist diese Spannung, die bei Cohen wieder aufbricht und bei ihm wie bei vielen anderen zur Krise des Kulturbegriffes führt, in dem das Religiöse aus seiner kantianischen Einhegung ausbricht und wieder kritische Kraft gewinnt.

2

Benjamins »Theologisch-politisches Fragment« entstand, darauf hat jüngst Werner Hamacher noch einmal mit Nachdruck hingewiesen, im Kontext seiner Beschäftigung mit Kant, dem Neokantianismus und der daraus hervorgehenden Kritik der Geschichte.⁹ Wenn er dabei anstatt von einem Kant'schen ›Reich der Zwecke‹

8 Vgl. dazu Daniel Weidner, »Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59/2 (2007), S. 97-120.

9 Vgl. Werner Hamacher, »Das Theologisch-politische Fragment«, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2006, S. 175-192, bes. S. 175-179.

vom »Gottesreich« spricht, folgt auch er der Cohen'schen Geste, die Einschließung der Religion in die ›Geisteswissenschaften‹ wieder zu öffnen, indem er Religion selbst wieder namhaft macht: Das Zitieren der Religion ist die Kritik ihrer Anverwandlung durch den bürgerlichen Kulturbegriff. Benjamins Rekurs auf ›das Messianische‹ will eine philosophische Grundentscheidung revidieren, um einen anderen Begriff von Kultur denkbar zu machen. Er ist also nicht einfach Resultat esoterischer Spekulationen oder gar idiosynkratisches Bekenntnis, sondern steht in einer bestimmten epistemologischen Konstellation, ohne deren Berücksichtigung man ihn kaum versteht.

Tatsächlich hat die Forschung mit Benjamins ›Theologie‹, mit seiner ausführlichen Beschäftigung mit religiösen Praktiken und Symbolen und seinem oft nachdrücklichen Gebrauch theologischer Denkgfiguren, lange Zeit eher Schwierigkeiten gehabt. Dass man sie teils ignorierte und wegdeutete, teils zum Schibboleth einer grundsätzlichen intellektuellen Positionierung erhob, verzerrte die Lektüre von Benjamins Texten und ließ die ›Theologie‹ zu einer letztlich wenig bestimmten Chiffre von Bedeutsamkeit werden. Dass solche Verzerrungen Benjamins Rezeptionsgeschichte, ja schon die Produktion seiner Texte von vornherein prägten, ist gut bekannt: Vor allem Gershom Scholem und Theodor W. Adorno versuchten schon zu seinen Lebzeiten, Benjamin dazu zu bringen, seine ›Theologie‹ vorbehaltloser ins Zentrum seines Werkes zu stellen, als es Benjamin selbst offensichtlich bereit war. Wenn Benjamins Denken dabei für Scholem das eines »ins Profane verschlagenen Theologen« war, so konnte das vergessen lassen, dass Benjamin nicht unfreiwillig die theologische Tradition verließ, die ihm noch dazu unhaltbar beschädigt erschien.¹⁰ Wenn umgekehrt Adorno Benjamins Ansatz als »Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen« charakterisierte, so blendete das aus, dass Benjamin sich tatsächlich oft wie im »Theologisch-politischen Fragment« gegen eine solche Säkularisierung wandte.¹¹ In der Folgezeit wurde hef-

10 Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt/M. 1983, S. 149. Vgl. zur Beziehung von Benjamin und Scholem auch den Beitrag von Mosès in diesem Band sowie generell zur Rezeptionsgeschichte von »Judentum und Messianismus« bei Benjamin Thomas Küpper, Timo Skrandies, »Rezeptionsgeschichte«, in: Lindner, *Benjamin-Handbuch* (Anm. 9), S. 17–56, bes. S. 35–38.

11 Theodor W. Adorno, »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«, in: ders., *Noten zur*

tig gestritten und debattiert, ob und inwiefern bei Benjamin der Materialismus die Theologie in seinen Dienst stelle oder umgekehrt. So wurde Benjamins ›Theologie‹ weniger zum Gegenstand der Erkenntnis als des Streites, wobei zunehmend bewusst wurde, dass es sich hier um eine wohl so nicht zu entscheidende oder gar müßige Frage handelte. Nachdem dann im Laufe der 1980er Jahre die marxistische Ideologie- und Religionskritik ihre Plausibilität verlor, trat auch die Alternative ›Messianismus oder Materialismus‹ in den Hintergrund, und die Rezeption wiederholte von nun an fast reflexhaft, dass man Benjamin mit dieser Unterscheidung nicht gerecht werden könne – eine Formel, die eher eine Leerstelle als einen neuen Zugang markiert.

Erst in jüngster Zeit ist, parallel zum ›religious turn‹ im theoretischen und kulturwissenschaftlichen Diskurs, das Interesse an der ›Theologie‹ und ›Religion‹ bei Benjamin erneut erwacht und hat wohl nicht wenig zu der neuen Aktualität seines Denkens beigetragen. Freilich sind die Zugänge noch tastend und disparat, wie sich etwa an den Beiträgen eines jüngst von Bernd Witte und Mauro Ponzi herausgegebenen Bandes *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne* veranschaulichen lässt. Während Donatella di Cesare Benjamins ›Theologie der Sprache‹ entwickelt, indem sie von einer losen Paraphrase Benjamin'scher Gedanken bruchlos zu einer explizit theologischen Argumentation im Anschluss an Rosenzweig übergeht,¹² betrachtet Thomas Rentzsch Benjamins Theologie als Teil einer Vernunftkritik, die man auch abgelöst von ihrer kryptischen Darstellung artikulieren könne: Wahre Transzendenz stelle einen Schutz gegen die falsche Säkularisierung der Ersatzreligionen dar.¹³ Wieder anders nimmt

Literatur, Frankfurt/M. 1974, S. 567–582, hier S. 573. Vgl. dazu die wichtige Kritik von Gerhard Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt/M. 1974, S. 72–74, sowie die Zusammenfassung der Diskussion bei Uwe Steiner, »Säkularisierung. Überlegungen zum Ursprung und zu einigen Implikationen des Begriffs bei Benjamin«, in: ders. (Hg.), *Walter Benjamin 1892–1940, zum 100. Geburtstag*, Bern u. a. 1992, S. 139–187.

12 Donatella di Cesare, »Übersetzen als Erlösen. Über Walter Benjamins Theologie der Sprache«, in: Bernd Witte, Mauro Ponzi, *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin 2005, S. 223–240.

13 Thomas Rentzsch, »Dialektik der Transzendenz bei Benjamin: eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne«, in: Witte, Ponzi, *Theologie und Politik* (Anm. 12), S. 32–43.

Boris Groys Benjamins theologische Reflexionen als Sprungbrett für weitreichende Überlegungen über ein Denken der ›Reproduktion‹, das die Moderne entscheidend präge;¹⁴ methodisch entgegengesetzt zeichnet schließlich Irving Wohlfahrts *close reading* von *Der destruktive Charakter* die Ambivalenzen von Benjamins Position nach, die sich kaum in den gängigen Kategorien fassen lasse.¹⁵ Grob gesagt scheinen diese vier Herangehensweisen – affirmative (Re-)Theologisierung, (rationale) Rekonstruktion, (übertragende) Anwendung und interne (paraphrasierende) Interpretation – die Grundtypen nicht nur für den Umgang mit der ›Theologie‹ Benjamins zu sein, sondern überhaupt symptomatisch für die Forschung. Es wäre aber nötig, einen Weg zwischen ihnen zu finden, insbesondere zwischen der oft undifferenzierten ›Anwendung‹ Benjamin'scher Gedanken, in der seine Texte zu einem Steinbruch von Zitaten zerfallen einerseits, und der wichtigen, aber inzwischen erwartbaren und Benjamin letztlich von seinem Kontext isolierenden Betonung der Komplexität und Spezifität dieser seiner Texte andererseits. Es müsste eben gelingen, aus der Anwendung auch neue Einblicke in seine Schriften zu gewinnen und aus seiner Aktualität – im Sinne der Anschlussfähigkeit an die aktuellen Fragen und Trends der Diskussion – auch eine neue Lesbarkeit zu generieren. Es muss im speziellen Fall der ›religiösen Dimension‹ in Benjamins Œuvre gelingen, die Alternative von Materialismus und Theologie hinter sich zu lassen, ohne damit die Sprengkraft dieses Denkens abzuschwächen.

3

Es gibt einen Titel, unter dem die Beziehung von Religion in der Moderne schon um 1900 verhandelt wurde und heute wieder verhandelt wird: Säkularisierung. Wenn man von Religion spricht, spricht man fast notwendig auch von Säkularisierung, von ›säkularisierter Religion‹, von ›wahrer‹ Säkularisierung oder auch von Entsäkularisierung.¹⁶ Die ›Säkularisierung der westlichen Welt‹ scheint

14 Boris Groys, »Über die totale Reproduktion«, in: Witte, Ponzi, *Theologie und Politik* (Anm. 12), S. 269-278.

15 Irving Wohlfarth, »Nihilismus kontra Nihilismus. Walter Benjamins ›Weltpolitik‹ aus heutiger Sicht«, in: Witte, Ponzi, *Theologie und Politik* (Anm. 12), S. 107-136.

16 Vgl. aus der neueren Diskussion Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the*

die letzte der großen Erzählungen zu sein, welche die Kritik durch Dekonstruktion, Postmoderne und die verschiedenen anderen Kritiken überdauert hat – wohl auch und gerade deshalb, weil sich diese Diskurse zwar kaum noch für Religion interessierten, aber nach wie vor auf der Voraussetzung beruhten, Religion sei auf die eine oder andere Weise aus der Moderne verschwunden.¹⁷ In gewisser Weise werden diese impliziten Vorannahmen heute wieder thematisch – in ihrer ganzen Vielzahl und Disparität. Denn so viel auch von Säkularisierung gesprochen wird, so unklar ist in den meisten Fällen, was damit gemeint ist.

Auch das hat seine Vorgeschichte, und wieder führt sie in die ›erste Kulturwissenschaft‹ um 1900. Dort spielte der Ausdruck eine so zentrale Rolle, dass man überspitzt sagen könnte, die ›erste Kulturwissenschaft‹ sei insgesamt eine Wissenschaft der Säkularisierung. Alle sich neu herausbildenden Wissensfelder antworteten auf jenen Prozess, den Nietzsche mit der Formel vom ›Tod Gottes‹ charakterisiert hatte: Sie beschrieben eine Welt, in der das Soziale ebenso unverständlich geworden war wie das Subjekt. Gerade der um 1900 zentrale Begriff des ›Lebens‹, der zwar bei Dilthey die ›Geisteswissenschaften‹ noch einmal neu begründen soll, den man aber faktisch eben nicht mehr trennscharf auf Natur- und Geisteswissenschaften verteilen kann, ist auch ein Begriff der ›Säkularisierung‹ im historischen wie im systematischen Sinne: Nach Dilthey ist das Verständnis des Lebens historisch Resultat einer Säkularisierung christlichen Weltverständnisses in der frühen Neuzeit, kategorial müsste man sein eigenes Lebenskonzept wohl auf Friedrich Schleiermachers *Leben Jesu* und dessen christologisch grundierte Personentheorie zurückbeziehen.¹⁸ Der Ausdruck ›Säkularisierung‹ bezeichnete im Diskurs um 1900 zugleich Prozess und Resultat, zugleich die entgötterte Welt und deren Gewordenheit, die gott-

West, Malden/Mass. 2002, sowie Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 2005.

17 Das kann man etwa in Foucaults Genealogie der Bio-Macht zeigen, die eine ganz neue Fragestellung mit einem sehr geläufigen Säkularisierungsnarrativ verbindet, vgl. dazu Vincent P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*, Chicago 2006, bes. S. 27–31.

18 Diltheys *Leben Schleiermachers* (Berlin 1970) wäre in dieser Hinsicht einer Relektüre zu unterziehen, die sowohl seinen paradigmatischen Charakter als Biographie als auch seine Begründung der hermeneutischen Methoden gerade aus der religiösen Hermeneutik Schleiermachers zu zeigen hätte.