

Jantine Nierop*

Konstruierte Entzauberung

Überlegungen zur homiletischen Rezeption Walter Benjamins

DOI 10.1515/ijpt-2015-0024

Abstract: Jürgen Ebach, Hans Martin Dober, and Albrecht Grözinger have argued for the appropriation of Walter Benjamin's philosophy into homiletics. In this article, I first look at their proposal in all its diversity. I then turn to a striking shift in Benjamin's philosophical development. Subsequently, I contend that the argument for such an appropriation of Benjamin can be sharpened even more by considering precisely this shift. The article concludes with my own proposal for appropriating Benjamin's philosophy. It shows that Benjamin's approach helps answer a central pastoral question in homiletics.

Keywords: Walter Benjamin, preaching, homiletics, hermeneutics

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz stelle ich zunächst die drei Vorschläge von Jürgen Ebach, Hans Martin Dober und Albrecht Grözinger für eine homiletische Rezeption der Philosophie Benjamins in all ihrer Verschiedenheit dar. Danach weise ich auf eine wichtige Verschiebung in Benjamins philosophischer Entwicklung hin. Ich argumentiere, dass sich das Plädoyer für eine homiletische Rezeption Benjamins durch eine Berücksichtigung gerade dieser Verschiebung noch schärfer konturieren lässt. Der Aufsatz mündet ein in einen eigenen Vorschlag zur homiletischen Rezeption Benjamin.

Schlüsselwörter: Walter Benjamin, Predigt, Homiletik, Hermeneutik

Zweifellos gehört Walter Benjamin zu den originellsten Denkern des 20. Jahrhunderts. Der aus einem liberal-jüdischen Elternhaus stammende Philosoph wurde im Jahr 1892 in Berlin geboren. Im Jahr 1940 nahm er sich auf der Flucht

Hinweis: Dieses Projekt wird im Rahmen des Brigitte-Schlieben-Lange-Programms gefördert durch das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg.

***Kontaktperson:** PD Dr. Jantine Nierop, Heidelberg University – Theologisches Seminar, Kieselgasse 1, 69117 Heidelberg, Germany, E-Mail: jantine.nierop@wts.uni-heidelberg.de

vor den Nazis im spanischen Grenzort Port-Bou das Leben. Dazwischen liegen Jahre, die von einer enormen literarischen Produktion geprägt sind. Nicht nur die Quantität der Schriften Benjamins überrascht, sondern auch das breite Spektrum der behandelten Themen, sowie die große Stilvielfalt. Unter seinen Werken gibt es (u.a.) Monografien, Essays, Kurzgeschichten, Literaturkritiken und Übersetzungen. Der Vielgestaltigkeit seiner Arbeit entspricht eine breitgefächerte Rezeption in vielen verschiedenen akademischen Disziplinen. Susan Buck-Morss spricht mit Blick auf die akademische Rezeption von Benjamins Philosophie sogar von einem regelrechten ‚Benjamin-Kult‘.¹ Nach Stephan Seitz gehören Benjamins Schriften „ohne Zweifel zu den meist rezipierten und adaptierten Texten in den unterschiedlichsten Disziplinen der Geisteswissenschaften“.² Seitz zufolge ist Benjamins Werk „erstaunlich ‚anschlussfähig‘ für die verschiedensten Felder wissenschaftlicher Diskussion und Theoriebildung“.³ Interessanterweise behauptet Sigrid Weigel, dass die Kompatibilität von Benjamins Gedanken mit aktuellen theoretischen Diskursen in vielen Fällen freilich nur eine scheinbare ist. Nach ihr geht diese vermeintliche Kompatibilität auf Kosten der Kenntlichkeit gerade der religiösen Zitate in Benjamins Sprache.⁴

Für eine Rezeption Benjamins in der Theologie hat keiner so fundiert plädiert wie Albrecht Grözinger in seinem im Jahr 1987 erschienenen Buch *Praktische Theologie und Ästhetik*. Er nimmt zwischen Benjamins Philosophie und biblischer Theologie viele – zumindest strukturelle – Gemeinsamkeiten wahr. Er schreibt:

„Insofern ist das theologische Gespräch mit Benjamin fruchtbar *und* notwendig zugleich, als sich dort der theologischen Ästhetik ein Gegenüber darbietet, das mit dieser gemeinsame Prinzipien (nicht alle!) teilt und dabei die Konsequenzen dieser Prinzipien explizit bis ins kleinste Detail hinein durchdenkt“.⁵

Vor allem Benjamins Grundgedanke, dass sich ästhetische Erkenntnis in der Dialektik von Präsentation und Entzug vollzieht, trägt nach Grözinger „die strukturellen Merkmale eines ‚Offenbarungsgeschehens‘“.⁶ Deswegen drängt er sehr entschieden auf das theologische Gespräch mit Benjamin.

1 Vgl. Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, übers. von Joachim Schulte (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000), 10.

2 Stephan Seitz, *Geschichte als Bricolage – W. G. Sebald und die Poetik des Bastelns*, (Göttingen: V&R Unipress, 2011), 44.

3 Seitz, *Geschichte* (n. 2), 44.

4 Vgl. Sigrid Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Frankfurt a. M.: Fischer, 2008), 14.

5 Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie* (München: Kaiser, 1987), 150.

6 Grözinger, *Theologie* (n. 5), 150.

15 Jahre später, im Jahr 2002, fordert Grözinger das theologische Gespräch mit Benjamin sogar explizit im Blick auf die Homiletik⁷ – freilich nicht als Erster, denn schon im Jahr 1992 hatte Jürgen Ebach dafür plädiert, „Walter Benjamins geschichtsphilosophische Reflexionen in einer exegetisch-hermeneutischen Debatte *ins Gespräch zu bringen*“.⁸ Außerdem hatte Hans Martin Dober im Jahr 2000 in seinen Überlegungen zur homiletischen Produktionsästhetik angeknüpft an Benjamins Typologie des Flaneurs, des Sammlers und des Spielers.⁹

In diesem Aufsatz stelle ich zuerst die drei Vorschläge von Ebach, Dober und Grözinger für eine homiletische Rezeption der Philosophie Benjamins in all ihrer Verschiedenheit dar. Danach weise ich auf eine wichtige Verschiebung in Benjamins philosophischer Entwicklung hin. Ich argumentiere, dass sich das Plädoyer für eine homiletische Rezeption Benjamins durch eine Berücksichtigung gerade dieser Verschiebung noch schärfer konturieren lässt. Der Aufsatz mündet ein in einen eigenen Vorschlag zur homiletischen Rezeption Benjamin.

Dabei wird sich zeigen, dass sich mit Benjamins Hilfe ein zentrale, seelsorgliche Frage in der Homiletik beantworten lässt: Wie spricht man in der Predigt so, dass bei den HörerInnen keine falsche Erwartungen an Gott und somit potenzielle Enttäuschungen entstehen? Tatsächlich kann man von Gott nicht zu viel erwarten – wohl aber an der falschen Stelle. In einer Predigt über 2Kor 1, 18–22 (gehalten am 18. Dezember 2011 in der Peterskirche zu Heidelberg) hebt Michael Welker mit großer begrifflicher Klarheit hervor, dass die Schöpfung eine *von Gott unterschiedene* Wirklichkeit darstellt, mit einer eigenen Freiheit, die die Möglichkeit einer schöpferischen Selbstgefährdung, ja sogar Selbstzerstörung miteinschließt.¹⁰ Von dieser Schöpfung ist keine Treue zu erwarten, *Gott* aber ist treu. Zu Welkers begrifflicher Argumentation der Eigenmächtigkeit der Schöpfung zeigt

7 Vgl. Albrecht Grözinger, ‚Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen‘ (Walter Benjamin) oder Was ist ein ‚homiletisches Argument‘?, in: *Resonanzen. Schwingungsräume Praktischer Theologie*, hg. von Constanze Thierfelder und Dietrich Hannes Eibach (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 39–45.

8 Jürgen Ebach, *Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik*, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992): 288.

9 Vgl. Hans Martin Dober, ‚Flanerie, Sammlung, Spiel. Überlegungen zur homiletischen Produktionsästhetik‘, *International Journal of Practical Theology* 4 (2000): 90–106.

10 ‚Prof. Dr. Michael Welker über 2Kor 1,18–22‘, Theologische Fakultät Heidelberg, abgerufen am 18. Februar 2015, http://www.theologie.uni-heidelberg.de/universitaetsgottesdienste/1812_ws2012.html.

mein eigener Vorschlag zur homiletischen Rezeption Benjamins am Ende des Vortrags eine sprachliche Alternative auf.

1 Jürgen Ebach: *Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik (1992)*

Die Feststellung, dass Jürgen Ebach als Erster zum homiletischen Gespräch mit Benjamin aufgerufen hat, muss gleich relativiert werden. Schon Rudolf Bohren zitierte Benjamin ein paar Mal in seiner im Jahr 1971 veröffentlichten Predigtlehre.¹¹ Die Benjamin-Zitate spielen hier freilich nur eine sehr kleine Rolle. Außerdem hat Ebach streng genommen nicht für das homiletische, sondern für das exegetisch-hermeneutische Gespräch mit Benjamin plädiert. Seine Auseinandersetzung mit Benjamins zeitphilosophischen Reflexionen bietet freilich so viele Berührungspunkte mit homiletischen Fragestellungen, dass sie an dieser Stelle referiert werden soll.

Ausgangspunkt von Ebachs Überlegungen ist die Frage, wie und mit welcher Zielsetzung in der Exegese vergangene Zeit und Jetztzeit zusammenkommen. Dass jede Interpretation automatisch ihrer eigenen Zeit verhaftet ist, wird gemeinhin als Makel gesehen, den es so weit wie möglich zu vermeiden gilt.¹² Ebach dagegen fragt nach einer methodologisch ausgewiesenen Vergegenwärtigung von alten Texten, die in der Verwobenheit von Interpretation und Gegenwarts-erfahrung kein Makel, sondern gerade das Ziel ihrer Arbeit sieht.

Um sein Programm einer methodisch verantworteten, *gewollt* zeitgebundenen Interpretation von Bibeltexten zu beschreiben, greift Ebach vor allem auf Benjamins Thesenschrift *Über den Begriff der Geschichte* zurück. Sie wurde wahrscheinlich im Jahr 1940 verfasst¹³ und ist nach Rolf Goebel als „konzeptionelles Supplement“¹⁴ zu Benjamins unvollendet gebliebenem, als Hauptschrift geplan-

11 Vgl. Rudolf Bohren, *Predigtlehre* (Gütersloh: Kaiser, 1993), 132f., 170, 188.

12 Aus dieser Sicht wird die letztlich unabwendbare „Verwobenheit von Wissenschaft und Leben, von historischer Rekonstruktion und Geistesgegenwart“ als der „vor- oder unwissenschaftliche ‚Rest‘“ jeder hermeneutischen Arbeit gekennzeichnet. (Ebach, *Zeit* (n. 8), 292).

13 Vgl. Howard Eiland und Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, (Cambridge, MA: Belknap, 2014), 658f.

14 Rolf Goebel, „Großstadterfahrung und das Exil der Moderne“, in *Benjamin und das Exil*, hg. von Bernd Witte (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 39.

tem *Passagen-Werk* aus den Jahren 1927–1940 zu lesen.¹⁵ Freilich zitiert Ebach auch die bekannten Worte aus der *Erkenntniskritischen Vorrede* (fertiggestellt im Jahr 1925) zur Methode als Umweg:¹⁶

„Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg – das ist denn der methodische Charakter des Traktats“.¹⁷

Benjamins Kategorie des Umwegs fungiert Ebach zufolge als Sperre gegen eine zu glatte Vergegenwärtigung, die im Wesentlichen auf direkter Einfühlung beruht.¹⁸ Anstatt Einfühlung in vergangene Zeiten ist die Bildung einer *Konfiguration* angesagt, und zwar einer „Konfiguration von vergangener Zeit und Jetztzeit“.¹⁹ Wie Benjamin spricht Ebach anstatt von Konfiguration auch von *dialektischem Bild* oder *Konstellation* und zitiert Benjamin mit folgenden Worten aus dem *Passagen-Werk*:

„Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt“.²⁰

Wie eine solche Konfiguration gedacht werden muss, zeigt Benjamin – auch im *Passagen-Werk* – mit dem Bild einer Waage. Ihre eine Schale ist mit dem Gewesenen, ihre andere mit der Erkenntnis der Gegenwart belastet. Dazu schreibt Benjamin:

„Während auf der ersten die Tatsachen nicht unscheinbar und nicht zahlreich genug versammelt sein können, dürfen auf der zweiten nur einige wenige schwere, massive Gewichte liegen“.²¹

Immer wieder benutzt Benjamin für die Beschreibung von Konfigurationen vergangener und gegenwärtiger Zeit Worte wie „aufblitzen“ oder „vorbeihuschen“,

15 Nach Susan Buck-Morss wurde das *Passagen-Werk* in den Jahren 1927–1940 geschrieben. Vgl. Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 16. Vgl. auch Eiland und Jennings, *Life* (n. 13), bes. 483–575.

16 Vgl. Eiland und Jennings, *Life* (n. 13), 222. Zur Entstehungsgeschichte vgl. auch Jan Urbich, *Darstellung bei Walter Benjamin. Die ‚Erkenntniskritische Vorrede‘ im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne*, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2012), 29–31.

17 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 208.

18 Vgl. Ebach, *Zeit* (n. 8), 296.

19 Ebach, *Zeit* (n. 8), 297.

20 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. V/1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982), 576.

21 Benjamin, *Schriften V/1* (n. 20), 585.

weshalb Ebach mit dem Blick auf Benjamins Geschichtsphilosophie von einer ‚Theorie des Augenblicks‘ spricht.²² In diesem Augenblick wird das wahre Bild der Geschichte dem Kontinuum der Zeit entrissen. Für einen Augenblick steht die Zeit still und zeigt, was wirklich gewesen ist, oder besser gesagt: was wirklich *ist*.

Im Anschluss an Benjamin fragt Ebach, wie eine Exegese aussähe, „die in ihrem Verfahren selbst die Konfiguration von vergangener Zeit und Jetztzeit zum Gegenstand hätte und darin und dadurch den alten Texten zu ihrem Recht verhülfe“.²³ Eine solche Exegese hat nach ihm vor allem die Aufgabe des Eingedenkens: Noch das Marginalste ist es wert, erzählt zu werden – und zwar jeweils so, als sei es dem Exegeten selbst *heute* passiert, beziehungsweise, biblisch gesagt, so, als sei der Exeget selbst aus Ägypten ausgezogen.²⁴ „Exegese muss daher Eisegese werden – und Eisegese Exegese“,²⁵ schreibt Ebach und spätestens an dieser Stelle gehen seine Überlegungen über den Bereich der biblischen Exegese im engeren Sinn hinaus und berühren direkt die Predigtarbeit.

Konkrete Hinweise, wie eine von Benjamins Zeittheorie inspirierte Exegese gestaltet werden soll, gibt Ebach nicht – ebenso fehlt der Hinweis, wie ExegetInnen bzw. PredigerInnen erzählen sollen, als seien sie selbst aus Ägypten ausgezogen, wenn nicht durch die Methode des Sich-Hineinversetzens, die Ebach ablehnt.

2 Hans Martin Dober: *Flanerie, Sammlung, Spiel. Überlegungen zur homiletischen Produktionsästhetik* (2000)

Nicht die Suche nach einer angemessenen Vergegenwärtigung biblischer Texte, sondern die Frage nach dem konkreten Produktionsprozess von Predigten oder, spezifischer gesagt, nach den „Bedingungen kreativer Predigtarbeit“, steht im Zentrum von Dobers Überlegungen.²⁶ Er fragt, unter welchen Bedingungen es zum kreativen Predigteinfall kommt, und knüpft für die Beantwortung dieser

²² Vgl. Ebach, *Zeit* (n. 8), 299.

²³ Ebach, *Zeit* (n. 8), 308.

²⁴ Vgl. Ebach, *Zeit* (n. 8), 308f. Ebach zitiert in diesem Zusammenhang Ex 13,8: „Ihr sollt euren Söhne sagen: Das halten wir um dessentwillen, was uns der Herr getan hat, als wir aus Ägypten auszogen.“ Vgl. dazu Dt 16, 3.

²⁵ Ebach, *Zeit* (n. 8), 309.

²⁶ Dober, *Flanerie* (n. 9), 94.

Frage an die von Benjamin beschriebenen Typen des Flaneurs, des Sammlers und des Spielers an.²⁷

In verschiedenen späten Schriften entwirft Benjamin eine Typologie des Flaneurs, des Sammlers und des Spielers. Bei der Figur des Flaneurs geht es vor allem um sein positives Verhältnis zur Masse. Es ist die Masse der Menschen und der Waren in den Pariser Straßen und Passagen Mitte des 19. Jahrhunderts, die den Flaneur interessieren und inspirieren. Gleich wie er hat auch der Prediger es im Prozess der Predigtvorbereitung mit einer Masse an Erkenntnissen zu tun, nämlich mit der „unüberschaubaren Menge des homiletisch Wißbaren“.²⁸ Im Anschluss an Benjamins Figur des Flaneurs plädiert Dober daher für eine Art „flanierende Predigtmeditation“,²⁹ die die bunte Vielfalt der Predigtmöglichkeiten erst einmal genießt, bevor eine Auswahl getroffen wird. Dober schreibt:

„Wie der Flaneur, ‚der lange ohne Ziel durch die Straßen marschiert‘, so pflegt auch der in seiner Bibliothek auf und ab gehende, seinen Assoziationen nachhängende Prediger einen flanierenden Umgang mit dem möglichen Predigtstoff.“³⁰

Auch die Figur des Sammlers spielt bei Benjamin eine Rolle. Der Sammler ist zuerst Flaneur. Unter der Masse der Gegenstände sucht er *das* Ding, das ihm etwas bedeutet. Besser gesagt: Es stößt ihm zu. Über die Eigenart des Sammlers schreibt Benjamin nämlich:

„Würden wir [...] gewissen Dingen gegenüber gelassener, andern gegenüber schneller, nach einem andern Rhythmus, leben, so gäbe es nichts ‚Bestehendes‘ für uns, sondern alles geschähe vor unsern Augen, alles stieße uns zu. So aber ergeht es mit den Dingen dem großen Sammler. Sie stoßen ihm zu. [...] (Im Grunde lebt der Sammler, so darf man sagen, ein Stück Traumleben. Denn auch im Traum ist der Rhythmus des Wahrnehmens und Erlebens derart verändert, dass alles – auch das scheinbar Neutralste – uns zustößt, uns betrifft. [...])“.³¹

„Eben das“, schreibt Dober, „ist die in der Predigtmeditation erforderliche Haltung“.³² Er lobt freilich nicht nur das „Traumleben“ des Sammlers, sondern auch seinen Mut zu anarchischen und destruktiven Momenten sowie die produktive

27 Dober erhofft sich davon außerdem eine Klärung von Ernst Langes inspirierender, aber letztendlich dunkler Rede, dass es bei der Predigtvorbereitung inmitten der vielen Predigtideen nur eine einzige optimale Predigtmöglichkeit gibt, die man theoretisch begründen kann. Vgl. Dober, *Flanerie* (n. 9), 93.

28 Dober, *Flanerie* (n. 9), 95.

29 Dober, *Flanerie* (n. 9), 96.

30 Dober, *Flanerie* (n. 9), 96.

31 Benjamin, *Schriften V/1* (n. 20), 272.

32 Dober, *Flanerie* (n. 9), 97.

Unordnung einer Sammlung. Auch diese hält Dober für kreativitätsfördernd im Blick auf den Predigteinfall.³³

Die Figur des Spielers beschreibt Benjamin anhand der Eigenart des Kinderspiels:

„Kindern [...] nämlich sind Wörter noch wie Höhlen, zwischen denen sie seltsame Verbindungswege kennen [...]. Ein Teil von solcher Sicht liegt aber wirklich in jedem Akt des Lesens eingeschlossen. Nicht nur das Volk liest so Romane – nämlich der Namen und Formeln wegen, die ihm aus dem Text entgegenspringen; auch der Gebildete liegt lesend auf der Lauer nach Wendungen und Worten, und der Sinn ist nur der Hintergrund, auf dem der Schatten ruht, den sie wie Relieffiguren werfen. Greifbar wird das zumal an solchen Texten, die man die heiligen nennt. Der Kommentar, der ihnen dient, greift Wörter aus solchem Text heraus, als wären sie nach den Regeln jenes Spieles ihm gesetzt und zur Bewältigung aufgegeben worden“.³⁴

Auch hier sieht Dober eine Analogie zum Prozess der Predigtvorbereitung, denn in ihr können ebenfalls eher unwillkürlich als geplant einzelne Worte des biblischen Textes hervortreten und nach einer Erklärung verlangen. Dober schreibt:

„Es wäre als ‚glückliche Hand‘ des Predigers anzusehen, dass er die Worte im Text aufzufinden vermag, die den Weg zur Aktualität der Predigt zu weisen versprechen“.³⁵

Im Zusammenspiel von Flanerie, Sammlung und Spiel gewinnt der Predigteinfall Form. Für die Beschreibung des Endergebnisses greift Dober – wie schon Ebach – auf die von Benjamin synonym verwendeten Begriffe *dialektisches Bild* und *Konstellation* zurück. Nachdem beim flanierenden Meditieren Gedanken und Assoziationen gesammelt wurden, wählt jetzt die glückliche Hand des Spielers diejenigen Ideen aus, die zusammen eine „von Spannungen gesättigte Konstellation“³⁶ bilden. Wie Ebach betont auch Dober an dieser Stelle den Charakter dieser Konstellation als ein Zusammenkommen von Vergangenheit und Gegenwart. Schaltstelle ist bei ihm – mehr noch als bei Ebach – die „individuelle Subjektivität des Predigers“.³⁷ Auch bei Dober fehlen Hinweise, die seine produktionstheoreti-

³³ Vgl. Dober, *Flanerie* (n. 9), 98.

³⁴ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, hg. von Tillman Rexroth (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972), 432, 433. Das Zitat entstammt dem Text *Brezel, Feder, Pause, Klage, Firlifanz* aus der Textsammlung *Denkbilder*. Nach Eiland und Jennings wurden die *Denkbilder* im Jahr 1933 veröffentlicht. Vgl. Eiland und Jennings, *Life* (n. 13), 426.

³⁵ Dober, *Flanerie* (n. 9), 100.

³⁶ Dober, *Flanerie* (n. 9), 102.

³⁷ Dober, *Flanerie* (n. 9), 103. Er schreibt (in Anspielung auf Ernst Lange): „[...] wenn die Kreativität des Denkens auf die individuelle Subjektivität des Predigers bezogen wird, sind die Bedingungen näher bestimmt, unter denen eine optimale Klärung der homiletischen Situation möglich ist.“ (Dober, *Flanerie* (n. 9), 103f.)

schen Überlegungen zum Predigteneinfall, gerade was die zu bildenden Konstellationen betrifft, konkretisieren können.

3 Albrecht Grözinger: „Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen“ (Walter Benjamin) oder Was ist ein „homiletisches Argument“? (2002)

Weder die Frage nach einer angemessenen Vergegenwärtigung biblischer Texte noch die Frage nach den produktionstheoretischen Bedingungen des Predigteneinfalls, sondern Reflexionen über die homiletische Argumentation stehen im Mittelpunkt von Grözingers Überlegungen. Grözinger zufolge folgen homiletische Argumente keinem formal-logischen Ablauf. Keine gute Pfarrerin wird Menschen, die an Gottes Liebe zweifeln, mit folgendem Syllogismus versuchen zu überzeugen: „In der Bibel steht geschrieben, dass Gott die Menschen liebt. Sie sind ein Mensch. Also liebt Gott sie.“ Homiletische Argumente überzeugen nach Grözinger nicht durch sachlogische Richtigkeit, sondern zielen auf kommunikative Verständigung mit den HörerInnen. Für ihn ist ein homiletisches Argument eine „*sprachliche Operation, die eine bestimmte Resonanz bei den Besucherinnen und Besuchern eines Gottesdienstes hervorruft*“.³⁸

Um die Methode dieser sprachlichen Operation zu beschreiben, knüpft Grözinger an Benjamins Schrift *Erkenntniskritische Vorrede* (1925) an. Hierin entwickelt Benjamin, so Grözinger, „die ersten Ansätze einer Hermeneutik der Konstellation, die dann sein weiteres Denken grundieren sollte“.³⁹ Von Ideen und Phänomenen ist in dieser Schrift im Anschluss an Plato die Rede. Bei Benjamin führen die Ideen freilich keine eigene selbstständige Existenz für sich, sondern konfigurieren sich in den Phänomenen. Benjamin beschreibt das Verhältnis zwischen Ideen und Phänomenen mit folgendem Bild:

„Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen“.⁴⁰

Auf diese Worte spielt Grözinger an, wenn er empfiehlt, postmoderne PredigerInnen sollen mit Benjamin nach den Sternen greifen.⁴¹ Konkret schlägt Grözinger

³⁸ Grözinger, *Ideen* (n. 7), 39.

³⁹ Grözinger, *Ideen* (n. 7), 42.

⁴⁰ Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 214.

⁴¹ Vgl. Grözinger, *Ideen* (n. 7), 42.

vor, dass in einer Predigt verschiedene narrative Welten, wie etwa die der Bibel sowie Welten der Gegenwart, so miteinander kombiniert werden, dass sie *in dieser Konstellation* in „ein resonantes Schwingungsverhältnis zueinander geraten“. ⁴² Er verdeutlicht dies mit folgenden Worten:

„Das ist die *Konstellation*, die die Predigt zu erzeugen hat – indem ein Bild der Hoffnung auf eine verzweifelte Lebensgeschichte trifft, indem eine Geschichte des Optimismus durch eine Geschichte der Resignation in Frage gestellt wird, indem ein Symbol der Herrschaft mit einem Symbol der Befreiung konfrontiert wird“. ⁴³

Aufgabe des Predigers ist es demnach nicht, eine bestimmte Aussage argumentativ zu entfalten, sondern „Sprachräume [...] zu gestalten“, ⁴⁴ in denen sich das homiletische Argument als „Resonanz des [...] konstellativen Schwingungsverhältnisses“ *von selbst* ereignet. ⁴⁵

Mit seinem Hinweis, in der Predigt sich gegenseitig widersprechende Bilder, Geschichten und Symbole miteinander zu konfrontieren, ist Grözinger konkreter geworden als Ebach und Dober es waren. Freilich ist noch nicht ohne weiteres ersichtlich, unter welchen Bedingungen durch die Konstellation verschiedenster Welten eine solche Resonanz hervorgerufen wird, die die HörerInnen als homiletisches Argument überzeugt.

4 Walter Benjamins *Erkenntniskritische Vorrede* (1925): Nachgeschichte

Mit Benjamins Philosophie der Konstellationen, wie er sie in der *Erkenntniskritischen Vorrede* beschreibt, ist freilich nicht das letzte Wort gesagt. In Benjamins späten Schriften findet nämlich gegenüber der *Erkenntniskritischen Vorrede* in einer bestimmten Hinsicht eine weitreichende Verschiebung statt. Ich behaupte, dass die Wahrnehmung dieser Verschiebung sehr wichtig ist für die homiletische Rezeption von Benjamins Texten.

In der *Erkenntniskritischen Vorrede* wird die Aufgabe der Philosophie als Darstellung von Ideen beschrieben. Eine Idee ist eine Konstellation von verschiedenen Phänomenen, die aus ihrem ursprünglichen, historischen Zusammenhang

⁴² Grözinger, *Ideen* (n. 7), 43.

⁴³ Grözinger, *Ideen* (n. 7), 43f.

⁴⁴ Grözinger, *Ideen* (n. 7), 45.

⁴⁵ Grözinger, *Ideen* (n. 7), 45.

gelöst sind und erst durch ihre neue Anordnung zu ihrer wirklichen oder, wie Benjamin sagt, objektiven Interpretation gelangen. Die Darstellung der Ideen bedeutet bei Benjamin nichts weniger als die Rettung der Phänomene. Das Problem ist nur, dass er damit faktisch Unmögliches von der Philosophie verlangt. Das hängt mit seinem Begriff von Wahrheit zusammen. In der *Erkenntniskritischen Vorrede* führt Benjamin nämlich einen sehr spezifischen, theologisch höchst interessanten Wahrheitsbegriff ein. Er introduziert eine Wahrheit, die sich aktiv als Ideen in den Phänomenen darstellt, und zwar *unabhängig vom menschlichen Bewusstsein* und damit letztendlich *unverfügbar*. Benjamin schreibt:

„Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, dass er im Bewusstsein – und sei es transzendental – innegehabt werden muss. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als ein Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit“.⁴⁶

In der *Erkenntniskritischen Vorrede* gibt es – und dies ist problematisch – keine inhaltliche Differenzierung zwischen der Aufgabe der Philosophie und der vollständig unverfügbaren Selbst-Präsentation der Wahrheit. Für diese unverfügbare Selbstpräsentation darf man durchaus das Wort Offenbarung benutzen, denn Benjamin selbst benutzt es in diesem Text an einer Stelle und betont außerdem, dass sein Wahrheitsbegriff ohne die Gegenstände der Theologie nicht gedacht werden kann.⁴⁷ Solche expliziten Hinweise auf Religion bei der Interpretation von Benjamins Texten nicht länger zu ignorieren oder als bloße Metapher wegzudeuten, hat eindrücklich Daniel Weidner empfohlen.⁴⁸ Aufgabe der Philosophie ist es also nach Benjamin, ‚die Wahrheit zu offenbaren‘ – für Theologen unschwer als eine *contradictio in terminis* erkennbar.

Die *Erkenntniskritische Vorrede* bildet freilich nur eine bestimmte Phase in Benjamins Denken ab. Im Jahr 1940, etwa 15 Jahre später, unterscheidet Benjamin in seiner Schrift *Über den Begriff der Geschichte* sehr klar zwischen Gottes und des

⁴⁶ Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 209.

⁴⁷ Vgl. Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 211 und 208.

⁴⁸ Vgl. Daniel Weidner, Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart, in: *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, hg. von Daniel Weidner (Berlin: Suhrkamp, 2010), 17–19 sowie 32–35. Vgl. dazu auch Weigel, *Kreatur* (n. 4), 9–24. Jacob Taubes wies (im Kommentar zu Benjamins Text *Theologisch-politisches Fragment* aus dem Jahr 1921) schon im Jahr 1993 darauf hin, dass Benjamin von *dem Messias* spricht: „Also, erstens mal ist klar: Es gibt einen Messias. Keinen Schmonzes, ‚das Messianische‘, ‚das Politische‘, keine Neutralisierung, sondern der Messias. Das muss man klarstellen. Nicht, dass es sich hier um den christlichen handelt, aber es heißt: der Messias. Keine aufklärungswolkige oder romantische Neutralisierung.“ (Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, (München: Fink, 1993), 98).

Menschen Aufgabe, präziser gesagt, zwischen der endgültigen Erlösung durch den Messias und der Aufgabe des Historikers. Letzterem ist nur noch eine „*schwache* messianische Kraft“ mitgegeben.⁴⁹ (Benjamin schreibt das Wort „*schwach*“ kursiv. Nach der Meinung von Giorgio Agamben tut er das als Verweis auf Paulus' Rede, dass Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist (vgl. 2Kor 12,9).⁵⁰ Das ist eine hochinteressante Deutung. Meines Erachtens aber will Benjamin mit der Kursivierung eben aufmerksam machen auf die wichtige Verschiebung in seinem Denken über die Aufgabe des Menschen *als Menschen*.⁵¹ Die *schwache* messianische Kraft des Historikers ermöglicht es ihm, Geschichte als „Gegenstand einer Konstruktion“⁵² zu betrachten statt als „einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten“.⁵³ Wer die Geschichte als Gegenstand einer Konstruktion betrachtet, so schreibt Benjamin,

„erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der ‚Jetztzeit‘, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind“.⁵⁴

49 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 694.

50 Vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006), 154f. Vgl. zu Giorgio Agamben als Interpret Walter Benjamins Josef Wohlmuth, „Die Zeit ist kurz“ (1Kor 7,29). Verantwortlich leben und handeln in messianischer Zeit bei Giorgio Agamben, in: Giorgio Agamben, *Urteilen lernen II. Ästhetische, politische und eschatologische Perspektiven moralischer Urteilsbildung im interdisziplinären Diskurs*, hg. von Ingrid Schobert (Göttingen: V&R Unipress, 2014), 270–274.

51 Auch Agambes Auffassung, dass Benjamins Worte „das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei“ (Benjamin, *Schriften I/2* (n. 49), 695) eine Anspielung auf 1 Kor 7,31 darstellt, wo Paulus behauptet, dass die Gestalt dieser Welt vergeht, überzeugt mich nicht (vgl. Agamben, *Zeit* (n. 50), 159.). Das wahre Bild der Vergangenheit ist bei Benjamin immer ein Ergebnis kritischer historischer Arbeit. Es ergibt sich als gelungene Konstellation verschiedener historischer Phänomene und fundiert, indem es im Vorbeihuschen das historische Kontinuum sprengt, eine „Jetztzeit“ (Benjamin, *Schriften I/2* (n. 49), 703f.). Als Produkt kritischer, ‚historisch-materialistischer‘ Geschichtsschreibung ist die ‚Jetztzeit‘ darum auch nicht, wie Agamben ebenfalls behauptet, vergleichbar mit Paulus' Konzept einer messianischen Zeit als einer aufgrund der Auferstehung Jesu Christi zusammengedrückten Zeit, die den Menschen bleibt, bis sie endgültig zu Ende geht (vgl. Agamben, *Zeit* (n. 50), 75–82, 159–162). Zur Entpolitisierungstendenz in Agambens Benjamin-Lektüre vgl. Vivian Liska, Zur Aktualität von Benjamins messianischem Erbe. Giorgio Agamben und andere Anwärter, in: *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, hg. von Daniel Weidner (Berlin: Suhrkamp, 2010), 213–238.

52 Benjamin, *Schriften I/2* (n. 49), 701.

53 Benjamin, *Schriften I/2* (n. 49), 704.

54 Benjamin, *Schriften I/2* (n. 49), 704.

Wohlgermerkt: Nur noch *Splitter!* Nicht die messianische Zeit selbst.⁵⁵

Bekanntlich stellt die Schrift *Über den Begriff der Geschichte* das konzeptionelle Supplement des *Passagen-Werkes* dar.⁵⁶ Ihrem sehr viel niedriger gehängten Anspruch im Hinblick auf die menschliche Aufgabe entspricht eine Interpretation des *Passagen-Werkes*, die das Wesen der in diesem Buch von Benjamin präsentierten Konstellationen sehr konkret fasst. Es ist Susan Buck-Morss gewesen, die eine solche Lektüre des *Passagen-Werkes* als Erste vorgenommen hat. Sie wird im letzten Abschnitt unter 6. vorgestellt.

5 Walter Benjamins *Erkenntniskritische Vorrede* (1925): Vorgeschichte

Um die Hintergründe der oben beschriebenen Verschiebung in Benjamins Denken verstehen zu können, muss man die Vorgeschichte der *Erkenntniskritischen Vorrede* beachten. Ein wichtiger Schlüsseltext in Benjamins Frühwerk ist die Schrift *Über das Programm der kommenden Philosophie*, geschrieben im Jahr 1917.⁵⁷ Der Kerngedanke des Textes ist das Projekt einer zukünftigen Philosophie, die aus einer Weiterentwicklung des philosophischen Systems von Immanuel Kant besteht. Obwohl Benjamin das Wesentliche dieses Systems behalten will, schlägt er in einigen wichtigen Punkten eine Revision vor.⁵⁸ Diese Revision betrifft vor allem Kants Begriff von Erfahrung, denn:

„Die entscheidenden Irrtümer der Kantischen Erkenntnislehre sind wie nicht zu bezweifeln ist auch auf die Hohlheit der ihm gegenwärtigen Erfahrung zurückzuführen“.⁵⁹

Deswegen geht es Benjamin mit Blick auf die zukünftige Philosophie darum, „unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung

55 In der Schrift *Über den Begriff der Geschichte* wird der Gottesbezug als messianische Hoffnung verkörpert und ist somit etwas Zukünftiges geworden. Dies bedeutet eine weitere wichtige Verschiebung in Benjamins Denken.

56 Vgl. Goebel, *Großstadterfahrung* (n. 14), 39.

57 Vgl. Eiland und Jennings, *Life* (n. 13), 95–98.

58 Vgl. dazu auch Benjamins Brief vom 22.10.1917 an Gershom Scholem, in dem er vor Abfassung des Textes schon dessen wichtigste Gedanken beschreibt: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II/3, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), 937.

59 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), 160.

eines höheren Erfahrungsbegriffes vorzunehmen“.⁶⁰ Über die präzise Gestalt dieser Fundierung schreibt er:

„Alle echte Erfahrung beruht auf dem reinen erkenntnistheoretischen (transzendentalen) Bewusstsein“.⁶¹

Das reine erkenntnistheoretische (transzendente) Bewusstsein unterscheidet Benjamin streng vom empirischen Bewusstsein des Menschen. Diese strikte Trennung versteht man besser, wenn man weiß, dass Benjamin den Inbegriff der reinen Erkenntnis Gott nennt.⁶² Schon seit Jugendzeiten ist Benjamins Denken hinsichtlich Religion von einem klaren Dualismus geprägt.⁶³ Demnach unterscheiden sich Gott und das Göttliche in einem umfassenden und qualitativen Sinn von allem Weltlichen. Daher ist Menschen eine unmittelbare, empirische Erfahrung des Göttlichen nicht möglich. Dies schließt andere Formen der Gotteserfahrung jedoch nicht aus, denn mit Blick auf das Programm der kommenden Philosophie spricht Benjamin, sein Vorhaben zusammenfassend, von der

„Auffindung oder Schaffung desjenigen Erkenntnisbegriffes, der, indem er zugleich auch den Erfahrungsbegriff *ausschließlich* auf das transzendente Bewusstsein bezieht, [...] auch religiöse Erfahrung logisch ermöglicht. Damit soll durchaus nicht gesagt sein, dass die Erkenntnis Gott, wohl aber durchaus, dass sie die Erfahrung und Lehre von ihm allererst ermöglicht“.⁶⁴

60 Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 160.

61 Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 162.

62 Vgl. Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 163.

63 Vgl. dazu vor allem Benjamins Aufsatz *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (1912). Hierin distanziert sich Benjamin klar von einer als göttlich verstandenen Schöpfung und behauptet: „Der Religion liegt ein Dualismus zu Grunde“ (Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 22). Im Brief aus dem gleichen Jahr an seinen zionistischen Freund Ludwig Strauss, in dem Benjamin seine Begeisterung für die freie Schulgemeinde Wickersdorf unter Leitung des Reformpädagogen Gustav Wyneken ausdrückt und erklärt, warum die Mitgliedschaft in der Deutschen Jugendbewegung seiner Meinung nach mit dem jüdischen Glauben vereinbar ist, spielt der Dualismus eine Rolle. Benjamin identifiziert ihn an dieser Stelle als typisch jüdisch, wenn er schreibt: „Ich sehe an aufklärerischer, reformatorischer Arbeit, für die Wickersdorf mich grundlegend verpflichtet, zum großen Teil Juden wirken. Ich finde bei Ihnen, um ganz ins Persönliche zu gehen, eine streng dualistische Lebensauffassung, die ich (nicht zufällig!) in mir und in der Wickersdorfer Anschauung vom Leben finde. Auch Buber spricht von diesem Dualismus.“ (Benjamin, *Schriften II/3* (n. 58), 837) Vgl. zum Thema Dualismus bei Benjamin auch Jantine Nierop, „Philosophie volgens Walter Benjamin“, 11–13 und 91–105, abgerufen am 23. Juli 2015, http://www.theologie.uni-heidelberg.de/md/theo/fakultaet/personen/20150312-walter_benjamin-nierop.pdf.

64 Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 164.

Über diesen von der kommenden Philosophie aufzufindenden oder zu schaffenden Erkenntnisbegriff sagt Benjamin ansonsten noch recht kryptisch, dass er sprachlicher Art ist und dass in ihm, platonisch verstanden, Ideen konvergieren.⁶⁵

In seiner Schrift *Erkenntniskritische Vorrede* introduziert Benjamin viele Jahre später einen Wahrheitsbegriff, der dem Begriff der reinen, transzendentalen Erkenntnis in wichtigen Punkten entspricht.⁶⁶ Diese Wahrheit besteht aus einer endlichen Zahl von Ideen, die nach Benjamin nichts anders sind als Namen. „Das aller Phänomenalität entrückte Sein, [...] ist das des Namens. Es bestimmt die Gegebenheit der Ideen“,⁶⁷ schreibt er. Außerdem steht Benjamins Wahrheitsbegriff ja (wie wir oben unter 4. bereits gesehen haben) – gleich wie Benjamins Begriff der reinen, transzendentalen Erkenntnis – in einem engen Zusammenhang mit den ‚Gegenständen der Theologie‘.⁶⁸

Dennoch ist dieser Wahrheitsbegriff gerade nicht die Erfüllung des Programms der kommenden Philosophie, sondern vielmehr ihre *Aufhebung*. Denn diese Wahrheit unterscheidet sich in einem Punkt grundlegend vom Begriff der reinen Erkenntnis. Wie wir oben gesehen haben, beschreibt Benjamin das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Wahrheit mit folgenden Worten:

„Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, dass er im Bewusstsein – und sei es transzendental – innegehabt werden muss. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als ein Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit“.⁶⁹

Diese Feststellung bezüglich der Wahrheit legt nichts weniger als eine Bombe unter das Programm der kommenden Philosophie: Der Begriff der reinen Erkenntnis ist einem Begriff von Wahrheit gewichen, die kein Besitz des menschlichen Bewusstseins ist,⁷⁰ sondern als eigenes Subjekt *sich darstellt*, ganz und gar un-

⁶⁵ Vgl. Benjamin, *Schriften II/1* (n. 59), 167f.

⁶⁶ Interessanterweise trägt der Titel des Buches *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, zu der die *Erkenntniskritische Vorrede* gehört, den Zusatz „Entworfen 1916. Verfasst 1925“ (Benjamin, *Schriften II/1* (n. 17), 203).

⁶⁷ Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 216.

⁶⁸ Vgl. Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 208.

⁶⁹ Benjamin, *Schriften I/1* (n. 17), 209.

⁷⁰ Dass Benjamin in seiner frühen Auffassung vom Dualismus für eine bestimmte Stelle im menschlichen Bewusstsein eine Ausnahme macht bzw. für Gott und das Göttliche eine Art ‚Anknüpfungspunkt‘ im menschlichen Innern voraussetzt, belegt ausdrucksvoll ein Brief an seine Freundin Carla Seligson aus dem Jahr 1913: „Fast alle vergessen, dass *sie selber* der Ort sind, wo Geist sich verwirklicht. Weil sie sich aber starr machten, zu Pfeilern eines Gebäudes statt zu Gefäßen, Schalen, die einen immer reinern Inhalt empfangen und bergen können, darum zweifeln

abhängig von diesem Bewusstsein – *und sei es transzendental*, wie Benjamin hinzufügt in einer expliziten Anspielung auf seinen Text *Über das Programm der kommenden Philosophie*. Dass das kritische Verhältnis zwischen beiden Texten in der Literatur kaum gesehen wurde, überrascht.⁷¹ Vielleicht muss man ein an Karl Barth geschulter Theologe sein um die subtile, aber weitreichende Verschiebung in Benjamins Denken zu bemerken.⁷²

Die Einsicht, dass Benjamin die Wahrheit (oder, wie man bei ihm auch sagen kann: das Göttliche) ab 1925 nicht mehr als einen Teil des menschlichen Bewusst-

sie an der Verwirklichung, die wir in uns fühlen. Diese Seele ist das *Ewig-Verwirklichende*. Jeder Mensch, jede Seele die geboren wird, kann die neue Wirklichkeit bringen. Wir empfinden sie in uns und wir wollen sie auch aus uns herausstellen.“ (Benjamin, *Schriften II/3* (n. 58), 866) Für eine nähere Interpretation dieses ‚göttlichen Anknüpfungspunktes‘ sowie seine präzise Verortung im menschlichen Bewusstsein anhand verschiedenen frühen Texten Benjamins (bis zum Jahr 1917) vgl. Nierop, *Filosofie* (n. 63), 50–58.

71 Einer der führenden Interpreten des benjaminschen Frühwerks, Bernd Witte, behauptete im Jahr 1976 sogar: „Das Trauerspielbuch hat die Positionen des früheren Essays [Das Programm der kommenden Philosophie, JN] geklärt und systematisiert, aber es hat ihnen [...] nichts grundsätzliches Neues hinzugefügt.“ (Bernd Witte, *Walter Benjamin, Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, (Stuttgart: Metzler, 1976), X). Auch Richard Wolin ist der Ansicht, „that Benjamin’s work from the 1916 essay ‚On Language as Such and on the Language of Man‘ through the 1925 *Trauerspiel* study can be read as an integral whole“. (Richard Wolin, *An Aesthetic of Redemption*, (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994), xiii). Jean-Michel Palmier betont ebenfalls die Kontinuität zwischen *Das Programm der kommenden Philosophie* und der *Erkenntniskritischen Vorrede*, vgl. Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009), 716. Jan Urbich hat *Das Programm der kommenden Philosophie* zwar nicht aufgenommen im Abschnitt „Spuren der Darstellungstheorie der ‚Vorrede‘ in Benjamins Gesamtwerk“, erwähnt aber in seiner Besprechung der entsprechenden Passagen der *Erkenntniskritischen Vorrede* das kritische Verhältnis zwischen beiden Texten mit keinem Wort. Vgl. Urbich, *Darstellung* (n. 16), 250–400 und 56–67.

72 Auf die große Nähe zwischen Benjamins Philosophie und dem theologischen Diskurs der Zwischenkriegszeit des letzten Jahrhunderts hat Weidner hingewiesen (vgl. Weidner, *Einleitung* (n. 48), 32–35.). Auch Eiland und Jennings machen aufmerksam auf die Verwandtschaft zwischen Benjamins Denken und zentralen Themen der dialektischen Theologie: „The insistence on an unbridgeable gap between historical life and the truly religious suggests important consonances between the theological elements in Benjamin’s thought and central tenets of ‚dialectical theology‘, especially Karl Barth’s assertion of the absolute otherness of God in the second edition of his *Epistle to the Romans*.“ (Eiland und Jennings, *Life* (n. 13), 129). Schon im Jahr 1993 hatte Taubes Benjamins Denken (bezogen auf *Theologisch-politisches Fragment* aus dem Jahr 1921) „dialektische Theologie außerhalb der christlichen Kirche“ genannt. (Taubes, *Theologie* (n. 48), 104). Für eine interpretierende Darstellung auffälliger Gemeinsamkeiten zwischen Benjamins Philosophie und dem Denken des niederländischen Barth-Schülers K. H. Miskotte vgl. Nierop, *Filosofie* (n. 63), 108–118.

seins auffasst und später daraufhin – nur konsequent! – göttliche und menschliche Aufgaben streng voneinander unterscheidet, führt zu einer Lektüre des Spätwerkes, in der die Bildung von Konstellationen als ein menschliches Handwerk interpretiert wird, das nach bestimmten Kriterien vorgeht und genau beschrieben werden kann. Meine These lautet deshalb, dass die homiletische Rezeption von Benjamins Philosophie die Entwicklung in seinem Denken beachten soll, um nicht abstrakt zu bleiben.

6 Ertrag für die homiletische Rezeption

Es ist das Verdienst von Susan Buck-Morss gewesen, dass sie in ihrer Studie *The Dialectics of Seeing*, erschienen im Jahr 1989, das konkrete Strukturprinzip der dialektischen Bilder im *Passagen-Werk* als Erste genau nachgezeichnet hat. Sie schreibt:

„Benjamins mühsame und detaillierte Untersuchung von Texten der Vergangenheit, seine sorgfältige Bestandsaufnahme der daraus gewonnenen Bruchstücke und der geplante Einsatz dieser Bruchstücke in bewusst konstruierten ‚Konstellationen‘ sind samt und sonders nüchterne, durchdachte Verfahren, die nach seiner Überzeugung notwendig sind, um ein Bild der Wahrheit sichtbar zu machen, das von Fiktionen der konventionellen Geschichte zugedeckt worden ist“.⁷³

Es ist vielsagend, dass Benjamin seine Tätigkeit bei der Konstruktion dialektischer Bilder sogar mit der eines Ingenieurs vergleicht.⁷⁴ Nach Buck-Morss geht es Benjamin als ‚philosophischem Ingenieur‘ letztendlich darum, ein politisches Erwachen im Blick auf die eigene Gegenwart hervorzubringen. Als Beispiel zitiert sie folgenden Text von Pierre-Maxime Schuhl, den Benjamin als Zitat in sein *Passagen-Werk* aufgenommen hat:

„Die Bombenflugzeuge rufen uns die Erwartungen ins Gedächtnis, die Leonardo da Vinci im Hinblick auf den Flug des Menschen hegte: Der Mensch sollte sich in die Luft erheben, um auf den Berggipfeln nach Schnee zu suchen und ihn dann bei der Rückkehr über den in der Sommerhitze glänzenden Straßen der Stadt auszustreuen“.⁷⁵

⁷³ Buck-Morss, *Dialektik*, 267.

⁷⁴ Vgl. Buck-Morss, *Dialektik*, (n. 1) 305.

⁷⁵ Zitiert nach Benjamin, *Schriften V/1* (n. 20), 609. Im französischen Original lautet das Zitat: „Les avions de bombardement nous rappellent ce que Léonard de Vinci attendait de l’homme volant, qui devait s’élever ‚pour chercher de la neige à la cime des monts et revenir en épandre sur les pavés de la ville tout vibrants de chaleur, l’été.“ Die deutsche Übersetzung des Zitats entstammt Buck-Morss, *Dialektik des Sehens* (n. 1), 298.

Buck-Morss erklärt: Die Bombenflugzeuge bilden die dialektische Antithese zu da Vincis utopischer Vision. Die Nebeneinanderstellung von utopischen und realen Bildern ruft beim Betrachter die Erinnerung wach an den ursprünglich unschuldigen Urzustand der Technik. Es drängt sich die Frage auf, wie es so weit kommen konnte, dass die Technik, wie Buck-Morss schreibt, „ein Schreckensregiment über die Menschheit führt“.⁷⁶ Die Erkenntnis dieser Gründe bewirke nach ihr „totales, nihilistisches Misstrauen hinsichtlich des Fortschritts *dieser* Geschichte“,⁷⁷ Sie weist darauf hin, dass der Glaube an einen Fortschritt in der Geschichte in Benjamins Zeit noch sehr weit verbreitet war, da die technische Entwicklung unvermittelt mit sozialer Verbesserung in Verbindung gebracht wurde.⁷⁸ Sogar Karl Marx habe an einen Fortschritt in der Geschichte geglaubt und im Blick auf die Geschichte behauptet, dass die Revolutionen die Lokomotive der Weltgeschichte sind.⁷⁹ Ihm erwiderte Benjamin: „Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“.⁸⁰ Genau hier knüpft Buck-Morss an bei ihrer Deutung des *Passagen-Werks*. Mit diesem Werk wollte Benjamin bei den Lesern nichts weniger als revolutionäres Bewusstsein erwecken – so Buck-Morss. Nach ihr ist diese Schrift

„ein Versuch, innergeschichtliche Bilder zu konstruieren, die das ursprüngliche utopische Potential der Moderne [...] neben ihre katastrophale und barbarische gegenwärtige Realität stellen. Sie stützt sich auf die Schockwirkung dieser nebeneinandergestellten Bilder, um so ein revolutionäres Erwachen zu erzwingen“.⁸¹

Genau in diesem Sinne ist m.E. eine homiletische Rezeption Benjamins denkbar: als eine radikale *Entzauberung der Geschichte* – auch jenseits des Fortschrittsgedankens. Auch wenn die Technikgläubigkeit im Allgemeinen abgenommen hat (erst recht im Nuklearzeitalter), können homiletische Konstellationen von utopischen Visionen und den ihnen entsprechenden ernüchternden Wirklichkeiten PredigthörerInnen daran erinnern, dass es in der Geschichte keine immanente Entwicklung gibt.⁸² Der historische Verlauf der Dinge ist nicht bereits dadurch

⁷⁶ Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 298.

⁷⁷ Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 298f.

⁷⁸ Erst im Nuklearzeitalter habe die Technik langsam ihre Unschuld verloren. Vgl. Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 105, 121.

⁷⁹ Vgl. Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 121.

⁸⁰ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/3, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 1232.

⁸¹ Buck-Morss, *Dialektik* (n. 1), 306f.

⁸² Konkret wäre als homiletische Konstellation beispielsweise denkbar die Gegenüberstellung der überaus großen Hoffnungen, die Ende der 1960er mit den Anfängen des Internets verbunden

legitimiert, dass er geschieht. Es *muss* nicht so sein, wie es ist, und *es geht auch anders*. Die Förderung einer kritischen Zeitgenossenschaft – zur Verwirklichung dieses Predigtziels liefert Benjamins ‚Philosophie der Konstellationen‘ in ihrer späten Fassung wichtige Inspirationen *und* im Blick auf das inhaltliche Kriterium der Komposition konkrete Hinweise.

Homiletisch steht freilich nicht nur die kritische Zeitgenossenschaft auf dem Spiel. Indem Konstellationen von Vision und Wirklichkeit, von Traum und Realität, die pseudogöttliche Legitimität der Geschichte von innen heraus aufbrechen, findet – mit den Worten von Sigrid Weigel – eine „Säkularisierung des Historischen“ statt.⁸³ Solche Konstellationen zeigen – jenseits jeder begrifflichen Argumentation – die Schöpfung als das, was sie ist: eine von Gott unterschiedene Wirklichkeit mit einer eigenen Freiheit, die nicht nur konstruktives sondern auch destruktives Potenzial miteinschließt. Vom Lauf der Dinge *nichts* zu erwarten und von Gott *alles* – von dem Gott nämlich: mitten im Lauf der Dinge mit endloser Liebe zu Menschen unterwegs zur Neuschöpfung – das sind die Herausforderungen einer im wahrsten Sinne seelsorglichen Predigt. Was die kommunikative Gestalt der ersten Herausforderung angeht, können PredigerInnen sich anregen lassen von dem Mann, der über seine Methode einmal bemerkte: „Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen“.⁸⁴

waren, und den spezifischen Problemen einer mittlerweile weitgehend digitalisierten Welt wie etwa Cybermobbing oder globalen Überwachungs- und Spionagepraktiken mithilfe des Internets. Für die weitreichende Visionen im Blick auf die Ermöglichung neuer Formen von Gemeinschaft durch das Internet vgl. zum Beispiel den Essay *The Computer as a Communication Device* des Internetpioniers John Licklider aus dem Jahr 1968. Licklider prognostiziert in diesem Essay u.a., dass „life will be happier for the on-line individual because the people with whom one interacts most strongly will be selected more by commonality of interests and goals than by accidents of proximity.“ (John Licklider, „The Computer as a Communication Device“, abgerufen am 9. März 2015), <http://memex.org/licklider.pdf>.

Auch eine Nebeneinanderstellung in der Predigt von Leonardo das Vincis Vision eines fliegenden Menschen und Bomben werfenden Flugzeugen, wie sie in Benjamins *Passagen-Werk* zitiert wird, wäre leider immer noch aktuell.

83 Weigel, *Kreatur* (n. 4), 40.

84 Benjamin, *Schriften V/1* (n. 20), 574. Genau in diesem Punkt ist eine homiletische Rezeption Benjamins auch anschlussfähig an gegenwärtige, ästhetisch orientierte homiletische Entwürfe, die die Predigt weniger als Mitteilung von Inhalten verstehen, sondern vielmehr als eine Inszenierung von sprachlichen ‚Bildern‘. Vgl. dazu vor allem die dramaturgische Homiletik, die die einzelnen Abschnitte einer Predigt mit einer Abfolge von filmischen Szenen nach einem dramaturgischen Plot vergleicht: Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik als Programm für eine erneuerte Predigt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005) sowie Martin Nicol und Alexander Deeg, *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).