

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 13 (1993)
Heft: 26

Artikel: Eingedenken und Erlösung : die Aktualität von Walter Benjamins theologischem Materialismus
Autor: Thielen, Helmut
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-652027>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Eingedenken und Erlösung

Die Aktualität von Walter Benjamins theologischem Materialismus

Die Kritische Theorie am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main, dem Benjamin als externer Mitarbeiter angehörte, war seit den dreissiger Jahren bestimmt durch das Interesse an einer befreiten, gerechten und versöhnten Gesellschaft angesichts eines Zusammenhanges von entsetzlichen Enttäuschungen. Niederlage und Selbstzerstörung der Befreiungsbewegungen in jener Zeit waren ihre Geburtshelfer. Benjamin hat versucht, der Verzweiflung darüber die Gestalt einer Hoffnung zu geben für die Anderen, die Erniedrigten und Gedemütigten, Verelendeten und Ausgebeuteten. In den unschwer zu entdeckenden Ähnlichkeiten zwischen den Katastrophen in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und denen an seinem Ende, in unseren Tagen, ist nun der Gegenwartsbezug des Denkens von Benjamin zu sehen. So erkennen wir unsere heutige Situation mit ihrer Aufgabe eines ganz neuen Beginns wieder in derjenigen Benjamins und in der Antwort, die er im Angesicht des allgemeinen und des nahenden eigenen Todes (1940 auf der Flucht vor dem Faschismus) gegeben hat.

Puppe und Zwerg – Löschblatt und Tinte

Benjamin war davon überzeugt, dass eine wahre Revolution nur gelingen kann, wenn der Historische Materialismus, als dessen Aufgabe er sie betrachtete, aus einem *theologischen Fundament* heraus neu bestimmt würde. Dieses von ihm ins Auge gefasste neue Verhältnis von Theologie und Historischem Materialismus hat er allegorisch in den "geschichtsphilosophischen Thesen" und in den Aufzeichnungen zu ihnen als Puppe und Zwerg respektive als Löschblatt und Tinte gedacht.

In der ersten seiner Thesen über den Begriff der Geschichte vergleicht Benjamin die Auseinandersetzung um die richtige Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens mit einer Schachpartie. (1) In der Zweiten, sozialistischen und in der Dritten, kommunistischen Internationale, will er mit dem Gleichnis sagen, ist der Marxismus zu einer leblosen Puppe verkommen. Auf sich gestellt, hat er keine Chance, muss untergehen. Daher kann er den gesellschaftspolitischen Gegner am Schachbrett der Geschichte nur endgültig schlagen, wenn ihm ein buckliger Zwerg dient: die Theologie. Unbeschadet ihrer beider Inferiorität unterscheidet Puppe und Zwerg allerdings, dass dieser, also die Theologie, insgeheim "ein Meister im Schachspiel" ist: in den politischen Kämpfen um Befreiung. Gegenüber dem Historischen Materialismus im Ganzen führt Benjamin die *Theologie* und damit, ohne sie zu nennen, deren Wahrheitsgehalt: die Offenbarung, als die *entscheidende Subjektebene* ein. Was nun vom Historischen Materialismus her als eine Indienstnahme der Theologie erscheint, das ist in Wirklichkeit das unsichtbare Lenken der kontingenten Geschichte aus einer verborgenen Wirklich-

keitsdimension heraus. Andererseits ist die Theologie, der diese entscheidende Aufgabe zukommt, nicht nur verborgen im Geschichtsgang, den theoretisch der Historische Materialismus zu entschlüsseln beansprucht. Sie ist auch ein buckliger Zwerg: entstellt und verkrüppelt ähnlich wie der Marxismus.

Dieses Bild von der Theologie zeichnet Benjamin in einer durchaus doppelten Hinsicht. Zum einen teilt er selbstverständlich die Position der aufklärenden Religionskritik. Was einmal die Wahrheit der Theologie war, hat sich erwiesen als entstellt bis zur Unkenntlichkeit und Gleichgültigkeit. Doch gibt es noch eine andere Seite. Diese hat schon Marx gesehen: "Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend." (2) Aber Marx betrachtete das Element der "Protestation" als untergeordnet innerhalb des ideologischen, herrschaftsstabilisierenden Gesamtcharakters der Religion. Benjamin aber spricht der theologischen Reflexion des Glaubens eine mögliche autonome, besondere und unverzichtbare Erkenntniskompetenz zu. So wie in der scheinbaren Torheit des Glaubens sich die Wahrheit verbirgt, so ist umgekehrt "dieser Welt Wahrheit (...) Torheit bei Gott." (1.Kor. 3, 19) Mit dieser Antwort hatte bekanntlich Paulus die Ideologie der Sklavenhaltergesellschaft konfrontiert, von der her ihn die griechischen Philosophen im Streitgespräch auf dem Aeropag zu Athen zu kritisieren wähten. Theologie und vor allem Offenbarung als ihr "Gegenstand" sind entstellt auch durch den Verblendungszusammenhang der falschen Welt. Ihr gegenüber ist gerade die Verkrüppelung eine Chiffre der Wahrheit. Die *Spuren der Wege zum Guten* – die in der jeweiligen Zeitsituation "schwache messianische Kraft" (I/2, 694) – sind in dem gegeben, was in den Augen der unerlösten Welt klein und hässlich ist. Sie leben in den Erniedrigten, Beleidigten, Ausgestossenen, Unterdrückten, Ausgebeuteten, als Menschen- und als Naturwesen: "Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet". (II/1, 75)

Benjamins Bild vom buckligen Zwerg symbolisiert also einmal die Erkenntnisse der neuzeitlichen Kritik an der Religion. Zugleich aber revidiert er diese Kritik, indem er die Verkrüppelung von Glaube und Theologie zuerst der verkehrten Welt selbst anlastet und nicht der Wahrheit der Religion. Deren Entstellungen sind den Strukturen von weltlicher a-religiöser Herrschaft geschuldet. Diese Strukturen haben sich in die realen, geschichtlichen Gestalten des Glaubens zutiefst eingesenkt. Sie widersprechen seiner Wahrheit, die aber zugleich auch erhalten geblieben ist gerade in ihrem Zwergencharakter, statt blosser Trug zu sein. Er ist vielmehr ihr *bleibendes* Geheimnis. Es verdankt sich sowohl ihrer Eigenart als Gottes Offenbarung wie den Verstümmelungen, mit denen die Welt diese Offenbarung abgewehrt und entfremdet hat.

Von der Art und Weise, wie der bucklige Zwerg Theologie der leblosen Puppe des historischen Materialismus zur Hilfe kommen soll, hatte Benja-

min eine ganz besondere Vorstellung. Er hat sie in einem Bild in den Aufzeichnungen zu den geschichtsphilosophischen Thesen ausgedrückt: "Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben steht, übrig bleiben." (I/3, 1235) Sich mit Theologie vollsaugend, wird also von ihr der Historische Materialismus entscheidend verändert. Zugleich aber soll Theologie darin vollständig verschwinden. Denn Benjamin will mit dieser theologische Schärfung des Historischen Materialismus ja nicht hinter die Einsichten der neuzeitlichen Religionskritik zurückgehen.

Kapitalismus als Religion

Wie wir sahen, hat Benjamin das kritische Potential der Theologie gegen die Puppe des realexistierenden Historischen Materialismus gewendet. Aber darüber hinaus bestimmt er den Kapitalismus selbst als Religion in den nachgelassenen Fragmenten. Sein programmatischer Entwurf birgt höchst konzentriert eine grosse Theorie. In der Kritik der politischen Ökonomie findet sich der Ansatz zu dieser gleichsam theologisch inspirierten Religionskritik unter dem Titel *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* in Marx' *Kapital* (3). Den Marxschen Gedanken nimmt Benjamin auf und bezieht sich dann kritisch auf Max Weber. Dessen Position einer innerreligiösen Bedingtheit des modernen Kapitalismus radikalisiert er, indem er die protestantische Ethik als seine religiöse Substanz bestimmt. Mit diesem Ansatz ist Benjamin ein Vorläufer der Kritik am religiösen Wesen des Kapitalismus in der zeitgenössischen *Theologie der Befreiung*. (4)

Im Einzelnen hebt Benjamin "drei Züge" hervor, die "schon der Gegenwart an dieser religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar sind" (VI, 100). Es handelt sich um ihn als unmittelbaren und extremen *Opferkult*, um die Dauer und Unendlichkeit der Opfer und um die immer tiefere Verschuldung statt Entsühnung als ihre Folge: "Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat (...), er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Damit hängt ein zweiter Zug der kapitalistischen Religion zusammen: die permanente Dauer des Kultus. Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultus sans rêve et sans merci. Es gibt da keinen 'Wochentag', keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes(,) der äussersten Anspannung des Verehrenden wäre. Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus (...). Ein ungeheures Schuldbewusstsein, das sich nicht zu entschuldigen weiss, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen". (VI, 100/101) Angesichts ihrer offenkundigen Aktualität, die innerhalb des heute erreichten Globalzustandes des Kapitalismus mit dem Zurückschlagen des Opferganges der "Dritten Welt" über die ehemalige Zweite auf die Erste Welt gegeben ist – in den konvulsivischen Zuckungen der Wirtschaftsentwicklung und in den

Explosionen von neuer Armut und Gewalt – ist dieser Benjaminschen Analyse nichts hinzuzufügen.

Hinsichtlich der neoliberalen Wirtschaftslehren von Samuelson über Friedman bis Hayek sprechen die lateinamerikanischen theologischen Kritiker von einer apologetischen *Theologie des Marktes*. In dieser Markttheologie ist jene religiöse Spannung aufgelöst, die den problematischen Gehalt der traditionellen Dogmatik ausmacht. Es ist die Spannung zwischen dem messianischen Moment, das in dieser Theologie zum Schein verkommen ist, und dem apokalyptischen, das nicht mehr relativ als Durchgangsstadium gefasst wird, sondern als absoluter Endzustand, der überdies noch messianisch aufgeladen wird. Die Bahn der Zerstörung, die die Kapitalbewegung zieht, wird von den neoliberalen Lehren selbst zum Heilsweg erklärt. Die Theologie des Marktes ist apokalyptisch und messianisch, jedoch mit einer spezifischen Differenz: Ihre Apokalyptik ist real, ihre Messianität aber formal und leer. Ganz komplementär beschreibt nun Benjamin diesen Zug der Religion des Kapitalismus: “Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist(,) das Aushalten bis ans Ende (...) den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch gehofft wird. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, dass Religion nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem Heilung zu erwarten sei.” (VI, 101)

Sowohl von Benjamin wie von der Theologie der Befreiung wird das Kapital hier erkannt als abstrakter Gott. Seine Verwertung ist ein extremer Opferkult. Heute ist er das in einem doppelten Sinne. Zunächst opfert er an den Menschen, die des zweifelhaften Privilegs teilhaftig werden, sich als Ware Arbeitskraft bloss in einem entfremdeten Dasein zu erhalten, dasjenige an ihrem Leben, was in dieser Bestimmung nicht aufgeht: die Möglichkeit, als lebendige Person in Gemeinschaft ein sinnerfülltes Leben zu führen. Zugleich aber und zunehmend opfert er diejenigen, die wen er aus diesem Wirtschaftskreislauf aussperrt oder indem er von vornherein den Zugang verweigert.

Schliesslich fasst Benjamin Nietzsches *Übermensch* als Allegorie der zerstörerischen Kapitalbewegung. Im geschlossenen System des totalen Marktes muss der Mensch alle Hoffnung auf ein anderes Leben fahren lassen. Es bleibt ihm nur noch übrig, diese ausweglose Verzweiflung zu glorifizieren und sich mit ihr zu identifizieren: “Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste, der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt (...). Der Gedanke des Übermenschen verlegt den apokalyptischen ‘Sprung’ nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Busse, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung. (...) Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchgewachsene, histo-

rische Mensch. Diese Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschlichkeit, die religiös (auch für Nietzsche) Verschuldung ist und bleibt(,) hat Nietzsche pr(ä)judiziert. Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der *Schuld* (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus.” (VI, 101/102) Mit der letzten Bemerkung schliesst Benjamin den Bogen zur Kritik der marxistischen Sozialismuskonzeption als ein Fortschreiten vermöge der “Errungenschaften” des Kapitalismus.

Die Dialektik der Profanierung

Benjamin hat die Dialektik von Theologie und Marxismus unter der Überschrift Profanierung vor allem als Verlebendigung des Marxismus durch Theologie gefordert, aber so, dass sie in ihm verschwindet wie eben die Tinte im Löschblatt. Wenn aber der Historische Materialismus erst durch Theologie zu seinem inneren Wesen gebracht wird, dann ist *Materialismus ein sich selbst missverstehender Begriff*. Sein inneres Wesen ist dann immer schon Theologie: Wissen von den Wegen der Erlösung und den vorgängigen der Schöpfung und der Offenbarung, um Franz Rosenzweigs theologische Begriffe zu benutzen (5), in der materiellen Welt als dem Ort und Substrat (oder Medium) dieses Weges.

Adorno hat diesen “theologischen Glutkern” (zit. in V/2, 1130) des Historischen Materialismus negativ zu fassen versucht. Mit Horkheimer ist er der Auffassung, es gebe “nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint” (6). Für solche radikale Gesellschaftskritik sind die theologischen Ideen der Erlösung und Versöhnung ein erkenntnistheoretisches Apriori. Schliesslich kommt “der Materialismus mit der Theologie dort überein, wo sie am materialistischsten ist: seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches” (7). Benjamin hat dieses Programm als Profanierung der Theologie übernommen, aber ausgedehnt auf das, was er “profane Erleuchtung” nannte. Die Tinte, um im Bilde zu bleiben, ist nurmehr in der Art des Löschblattes wirksam, das sich von ihr vollgesogen hat.

Das Beispiel der Religionskritik am Kapitalismus hat gezeigt, dass Benjamins Gedanke einer Vermittlung von Theologie und Materialismus durchaus in beiden Richtungen gelesen werden kann. Nicht allein verlebendigt Theologie den Marxismus, führt ihn auf sein inneres geistiges Wesen zurück. Vielmehr verwandelt Religionskritik auch Glaube und Theologie so, dass sie ihre Selbstentfremdung verlieren und diese Kritik zu einem Teil ihres inneren Wesens wird. Darin stimmt Benjamin mit der Religionskritik in der Theologie von Karl Barth und derjenigen der Theologie der Befreiung überein.

Wenn das nun so ist, dann entfällt der entscheidende Grund für die besondere Form, die die Profanierung der Theologie bei Adorno und bei Benjamin angenommen hat. Die Profanierung als solche bleibt. Das Löschblatt Leben in dieser Welt saugt sich voll mit der Tinte des Glaubens und der Theologie. Aber diese Tinte verschwindet nicht mehr darin. Auch sie bleibt.

Denn damit das Löschblatt sich theologisch vollsaugen – Theologie in den Dienst des Historischen Materialismus stellen – kann, darf erstens die Tinte selbst nicht versiegen. Zweitens verbietet es sich vor allem deshalb, den Vorgang als einmalig zu denken, weil der säkulare Geschichtsprozess unmöglich absolut in Gott hineingezogen und also auch seine philosophische Reflexionsgestalt niemals vollständig und unmittelbar mit theologischer Wahrheit zusammenfallen kann. Auch eine mögliche andere Revolution löscht die Differenz zur Sphäre Gottes niemals aus. Das erörtert Benjamin selbst im theologisch-politischen Fragment (II, 203, 204). Darum kommt, was Benjamin sich als das Verschwinden von Theologie in historisch-materialistischer Erkenntnis denkt, niemals zu einem Ende. Es bleibt eine beständige Aufgabe. Vor allem aber setzt es voraus, dass der Tintenfisch als Quelle der Tinte anerkannt wird: Gott als Grund des geoffenbarten Wahrheitsgehalts. Die Tinte bleibt als Fortbestehen der Theologie, die diese Zusammenhänge bedenkt, und als Leben des Glaubens, das ihr zugrunde liegt. Er ist die Kultivierung der Seele des Einzelnen und der Beziehungswelt der Gemeinschaften im Umgang mit Gott.

Diese Konzeption ermöglicht es schliesslich, die verkürzte Profanierung bei Adorno und die falschen Profanierungen, die Benjamin unterlaufen sind, zu vermeiden: die Verkürzung auf ein erkenntnistheoretisches Apriori, die Rauschmitteleinnahme als mystische Erfahrung, die kommunistische Gewalt als rein und göttlich, die entfesselte Naturbeherrschung als Versöhnung mit ihr. Diese falschen Profanierungen von Glaube und Theologie sind die Konsequenz der Forderung gewesen, sie hätten im weltlichen Leben ganz aufzugehen. Entscheidend ist nun, dass sich die Perspektive einer Restitution von Glaube und Theologie, in der wir mit Benjamin über ihn hinausgehen, nicht ergibt als Abmilderung der Religionskritik zugunsten der *Form der Religion*. Denn sie wird allein ermöglicht, indem Religionskritik radikalisiert wird zu einem *inneren* Moment von Glauben und Theologie selbst. Somit trägt sie die Schichten der falschen Religiosität ab und legt sie ihren darunter verschütteten Gehalt frei. Das sind die uns erscheinenden Offenbarungen von Gottes verborgen bleibender Liebe.

In dieser Bedeutung können wir Marxens Religionskritik neu lesen: “Die Kritik (der Religion, H.T.) hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.” (8) Das Leben des Glaubens aus der Liebe des lebendigen Gottes heraus ist eben die schönste unter den lebendigen Blumen, ist mit ihnen allen verschwistert, ermöglicht es, sie alle zu “pflücken” und vor allem, die trostlose Kette wie den falschen Trost abzuwerfen. Dieser Gehalt als solcher bedarf nicht der Kritik. Denn er ist die Grundlage aller echten Kritik.

Eingedenken: die Erkenntnistheorie einer anderen Revolution

Werkgeschichtlich betrachtet, hat sich Benjamins Verhältnis zur Theologie in drei Phasen entfaltet. Auf eine unmittelbar theologisch-metaphysische

Phase in den frühen Schriften, in der offen von der konstitutiven Bedeutung von Gott und Gottes Wort noch die Rede war, folgte dann jene der versuchten materialistischen Transformation theologischer Gehalte unter dem Titel *Profanierung*, angepasst an Adornos Programm einer rein negativen Theologie als totaler Gesellschaftskritik. Nach seinem "Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes", wie Scholem sagte, näherte sich Benjamin wieder theologischem Denken, aber in der Absicht, eben dadurch geschichtliche Erkenntnis und Praxis auf das Interesse an radikaler Befreiung zu beziehen. Diese letzte Gestalt, dargestellt vor allem in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (I/2, 692f.) und in Teilen des "Passagen-Werks" (V/1,2), kann als die Perspektive einer Synthese der beiden vorangehenden aufgefasst werden. Gottes Wort im Menschen kehrt wieder, aber so, wie es nach dem Durchgang durch die Profanierung erscheint: als Eingedenken in der schärfsten Kritik am geschichtlichen Fortschritt als Katastrophe und im Blick auf die Spuren und Chancen für einen radikalen Abbruch der Katastrophe hin zum Erwachen des Glücks im Lichte der Erlösung – als Kommen des Messias. In der Konzeption des *Eingedenkens* erreicht Benjamins Verhältnis zur Theologie ihren Abschluss.

Das Benjaminsche Eingedenken, so lässt sich sagen, erlaubt es, eine ganz besondere Erfahrung zu machen. Es "modifiziert", was "die Wissenschaft festgestellt hat". Es kann "das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie." (V/I, 589) Das Leid der Vergangenheit wird – ohne es materiell rückgängig machen zu können – zu einem Unabgeschlossenen. Denn jede Gegenwart enthält die Möglichkeit, dass in ihr diese Form des Leides abgeschafft und mit Bezug auf die Vergangenheit widerrufen wird. Andererseits wird das unabgeschlossene, nämlich in Vergangenheit und Gegenwart immer vom Untergang bedrohte Glück zu einem abgeschlossenen unzerstörbaren Moment. Es trug, wie gebrochen seine Realität im Augenblick seiner Wirklichkeit auch gewesen sein mochte, und sei sie bloss eine Sekunde lang aufgeblitzt, als autonom und als Moment von Ewigkeit seinen Zweck in sich. Und es kann gegenwärtig fortgesetzt und erfüllt werden in einer messianischen Perspektive.

Eingedenken und Erlösung sind die Dimensionen einer spezifischen Dialektik. Das eine ist die eher theoretische, das andere die eher praktische Seite. Eingedenken ist ein Moment der Erlösung und ihrer profanen Seite: der Revolution. Es ist vor allem die Rettung der Chancen der Befreiung und des Glücks in Vergangenheit und Gegenwart vor dem interessierten Vergessen, das Teil der Unterdrückung ist, um sie in die Praxis der Kämpfenden hineinzustellen. Idealerweise ist das Eingedenken das Bewusstsein der kämpfenden Gemeinschaft von der Möglichkeit der Erlösung inmitten von praktischen Perspektiven, in denen sie sich bemerkbar macht. Eingedenken ist der Erkenntnisweg, ohne den jene Praxis nicht möglich ist, der ihr also angehört: theoretische Praxis oder Theorie als Praxis.

Die Form dieses Eingedenkens ist eine spezifische Dialektik: *Dialektik im Stillstand*. Stillstand meint hier zunächst nicht das Ende der Dialektik,

sondern eine gegenüber der Hegelschen und auch der Marxschen noch einmal zugespitzte Form. Die Stille der Dialektik im Stillstand schafft allererst den Raum, in dem die in Vergangenheit und Gegenwart unterdrückten Momente des richtigen Lebens frei zu einer Synthesis zusammenkommen können. Sie lässt endlich das Ganze des bisherigen vor-geschichtlichen Kontinuums von Herrschaft hinter sich. Die Stillstellung des historisch-politischen Geschehens im Gedanken ist ein Unterbrechen, Abbrechen, Heraussprengen und Neuzusammensetzen im Verhältnis zur geschichtlichen Verkettung der Ereignisse. “Die echte Geschichtsschreibung (...) sprengt ihn (ihren Gegenstand, H.T.) aus dem geschichtlichen Verlauf heraus.” (I/3, 1242) Durch dieses *Aufsprengen* des Kontinuums der Geschichte (I/2, 701) und durch eine “messianische Stillstellung des Geschehens” konstruiert Eingedenken aktiv eine “revolutionäre Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit” (703).

Denn: “Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt” – eine “Erinnerung (...), wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt” (2, 695). Diese Gefahr hat zwei Aspekte: Zuerst droht ein erneuter Sieg derselben oder einer anderen herrschenden Klasse, eine Verlängerung des Kontinuums der Geschichte als Totalität der Unterdrückung. Darin eingelagert ist eine spezifische Gefahr für die Möglichkeit des Eingedenkens als der wahren Geschichtsschreibung selbst. Sie “droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern”, also dem Gehalt des Erinnerns wie seinem Subjekt. “Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben” (ebd.). Schlimmer noch als der “Verruf” und die “Missachtung”, in die in der herrschenden Geschichtsschreibung und Kultur das Leben der geschlagenen Kämpfer geraten, ist eine “bestimmte Art seiner Überlieferung (...), in der diese als ‘Erbe’ gewürdigt wird” (I/3, 1242).

Auf diese aktuelle Gefahrensituation reagiert das Eingedenken mit gegenwärtig aufblitzenden *Bildern*. Augenblicke der Vergangenheit treten mit dem Jetzt der gegenwärtigen Gefahrensituation zusammen und machen in dieser Konstellation “eine messianische Kraft in der Geschichte fest” (I/3, 1232). Diese dialektischen Bilder sind flüchtig. “Es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte” (I/2, 695) – weil sie dann die Chance für den Abbruch des falschen Fortschritts, für die Befreiung zum guten und richtigen Leben nicht gesehen und praktiziert und eben dadurch das ihr Ähnliche in der Vergangenheit verkannt hat. Die Flüchtigkeit der wahren dialektischen Bilder entspricht derjenigen der realen revolutionären Chancen. “Zur Rettung” der messianischen Chancen “gehört (daher, H.T.) der feste, scheinbar brutale Zugriff” (V/1, 592), die blitzschnelle geistige Reaktion auf die Gefahr, die der revolutionären Tat ähnlich ist. “Geistesgegenwart im Erfassen der flüchtigen Bilder” ist “das Rettende” (I/3, 1244).

Im Konstellieren solcher Augenblicke der Geschichte gewinnt der Blick des Engels – Benjamins Allegorie für revolutionäre Geschichtsbetrachtung

– die Qualität eines rückwärts gewandten Propheten. Er “verkündet (...) nichts Künftiges”, sondern “gibt nur an, was die Glocke geschlagen hat” (I/3, 1250). Die “Quintessenz der historischen Erkenntnis” ist “der früheste Blick auf die Anfänge” (1246). Gerade indem der Eingedenkende, der “Klosterregel” folgend (I/2, 698), “der eigenen Zeit den Rücken” wendet, ist sie ihm “weit deutlicher gegenwärtig als den Zeitgenossen” (I/3, 1237). Denn der Zeitgeist ist blind, der Zeit gerade nicht angemessen. Der unzeitgemäße Gedanke widerspricht dem Konformismus des Zeitgeistes und ist dadurch Geist der Gegenwart. Geistesgegenwärtig durchbricht er den trägen Lauf der Welt, erhellt blitzhaft die aktuelle Situation – als geschichtlich aufgeladene, gesättigte – ergreift für deren Chance Partei.

Eingedenken hat also eine eigentümliche Zeitstruktur: “Jeder als Möglichkeit begriffene geschichtliche Augenblick (in einer Gegenwart, H.T.) macht Möglichkeiten der Geschichte frei. Jede frei gemachte Möglichkeit der Geschichte kommt der Möglichkeit der Gegenwart zu Hilfe.” Die “Jetztzeit (...) läßt Vergangenheit mit sich auf und reißt sie aus dem Unheilszusammenhang heraus; sie läßt sich mit Vergangenheit als einer Kraft der Entscheidung auf.” (9) Wie in revolutionärer Praxis, so tritt auch im Eingedenken “die gegenwärtige Unterbrechung des Kontinuums der Geschichte in Beziehung zu einer vergangenen”, tritt “ein gegenwärtiger Augenblick der Ankündigung eines wirklich Neuen in Beziehung zu einem vergangenen. Die (so) zustande gekommene Beziehung meinte Benjamin, wenn er von ‘Dialektik im Stillstand’ sprach.” (10)

Mit dem Konzept der Dialektik im Stillstand hat Benjamin der Dialektik ihren Sinn überhaupt erst gegeben – ähnlich wie Adorno mit der *Negativen Dialektik* und ihrem zentralen Begriff des Nicht-Identischen. Alles Unterdrückte soll ganz befreit werden. Bisher hat Dialektik den Konflikt von Allgemeinem und Besonderem in Augenschein genommen, um am Ende doch der Vorherrschaft des Allgemeinen – sei es des Weltgeistes oder des Fortschrittes oder des arbeitenden Kollektivs – zuzustimmen. Hingegen kommt bei Benjamin Dialektik durch die umgekehrte Bewegung zu ihrem Recht. Der Konflikt wird nicht mehr geschlichtet, indem er jetzt im Lichte der Befreiung und Erlösung des Besonderen zum freien Einzelnen auftritt. Darin ist die Tendenz einer gegenteiligen Lösung des Kampfes beider Momente angelegt: nicht im Triumph des repressiven Allgemeinen, sondern in seiner Abschaffung in einer anderen Denk- und Praxisform. Die ist weder formale Logik noch auch Dialektik, sondern *Dialogik*. Der Begriff Benjamins für diesen Übergang von Dialektik zu Dialogik, von Konflikt zu Versöhnung, ist *Konstellation*. Im Ergebnis der Dialektik im Stillstande treten in einer Konstellation zusammen die aus dem falschen Geschichtsgang herausgesprengten und die der gegenwärtigen Situation angehörenden Momente des guten und gerechten Lebens zu einem virtuell repressionsfreien dialogischen Ganzen des richtigen Lebens in einer richtigen Welt. Die Erfüllung dieses Begriffs von der sich selbst aufhebenden Dialektik im Stillstande ist Praxis vorbehalten. Eingedenken als theoretisches Moment der Dialektik im Stillstande vergegenwärtigt ihre Möglichkeit im Übergang

von der Dialektik zur Dialogik. Eingedenken ist noch Dialektik und schon Dialogik.

Zwischen Benjamins Transformation der Hegel-Marx'schen Dialektik in eine Dialektik im Stillstande und der befreiungsphilosophischen Transformation der Dialektik bei Enrique Dussel in eine *Ana-Lektik* besteht eine tiefe Verwandtschaft. "Die moderne europäische Philosophie", schreibt Dussel, "situiert alle Menschen, alle Kulturen und alle Frauen und Kinder als nützliche manipulierbare Instrumente in ihre eigenen Grenzen" (11). Und weiter: "Wenn es in der Moderne einen paradigmatischen Fall dieser Einschliessung des 'Anderen' im absolut 'Selben' gegeben hat, so ist es Hegel gewesen. 'Das Andere'" existiert nur als "Differenz oder Selbstbestimmung des ursprünglich Selben" (12). Darum kommt es darauf an, so Dussel, "zwischen dem Denken der Totalität (...) und der positiven Offenbarung Gottes (...) den Status der primär anthropologischen *Offenbarung des Anderen* (zu) entdecken" (13). Und "Feuerbach sagte zu recht, dass 'die wahre Dialektik (es gibt also eine falsche) vom Dia-log des Anderen ausgeht und nicht vom 'einsamen Denker mit sich selbst'." (14)

Kritik des Fortschritts

Die Marx'sche Theorie wird von Benjamin gleichsam *eingeschmolzen und neu formiert* in dem "inneren Glutkern" einer Theologie aus dem jüdischen Glauben. Die erleuchtete Vernunft des Glaubens geht aus vom Wissen um die Liebe Gottes. In der Welt wird sie sichtbar als prophetische Kritik ihres Zustandes im Ganzen und als Perspektive der auf dieses Ganze zielenden Erlösung und der wahren Revolution, die den menschlichen Anteil an dieser Erlösung ausmacht. Benjamin ergeben sich in diesem Lichte an der Theorie und Politik des Marxismus konkrete Revisionen, die er zu einer fundamentalen Kritik der Moderne insgesamt zuspitzt im Begriff des *Fortschritts*. Der gilt ihm als das negative bürgerliche Erbe in der alten Arbeiterbewegung insgesamt. Mit ihm hatte sich schon der Marxismus zum Gefangenen des falschen Weltzustandes gemacht, den er doch überwinden wollte. In der Folge haben sich sowohl Sozialdemokratie wie Stalinismus vermöge ihrer Vorstellungen von geschichtlichem Fortschritt an die Welt der Unterdrückung gebunden. Es lässt sich mit Benjamin begreifen, dass "post-modern" reformerische Politik gerade auch in den fortgeschrittenen kapitalistischen Industriestaaten weder den schrittweisen Abbau sozialer Reformen noch den von lebendiger politischer Demokratie verhindern kann, und andererseits, dass der im Stalinismus mündende Marxismus-Leninismus oder "Re-alsozialismus" keine wirkliche Alternative sein konnte.

Hingegen ist der Faschismus, so Benjamins auch heute noch provozierende These, zumindest in seiner deutschen "nationalsozialistischen" und in ähnlichen Formen, *nicht* eine vormoderne Abwehr gegen Technik, Industrie, Demokratie, modernes Leben überhaupt. Vielmehr ist er eine reale Möglichkeit im Zentrum moderner oder sich modernisierender kapitalistischer Gesellschaften selbst; er hat auf seine Weise diese Moderne bloss

konsequent auf die Spitze getrieben. Darum lebt er nach 1945 in den verschiedensten Formen bis heute weiter, statt von der Bildfläche zu verschwinden. (15) Benjamin hält die beliebte Entgegensetzung von Faschismus und Moderne für extrem unwissend: "Die Dinge, die wir erleben", sind nicht "noch", sondern gerade "im 20. Jahrhundert (...) möglich." Darum ist "das Staunen darüber" Indiz von elementarer Unkenntnis. Hingegen "belehrt" "die Tradition der Unterdrückten" Philosophie "darüber, dass der 'Ausnahmestand', in dem wir leben, die Regel ist". Dem entspricht, dass "als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestandes vor Augen" steht (I/2, 697) – als die aktive Beendigung des Kollaps' der Modernisierung im kapitalistischen Fortschritt.

Die andere Revolution: Benjamins Philosophie der Befreiung

"Der Begriff des Fortschritts ist in der *Idee der Katastrophe* (Herv., H.T.) zu fundieren. Dass es 'so weiter' geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene. (...) die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde, sondern dieses Leben hier." (V/1 592) In schroffem Gegensatz zur Fortschrittsphilosophie entwickelt Benjamin sein eigenes revolutionäres Verständnis von Geschichte: "Drei Momente sind in die Grundlagen der materialistischen Geschichtsauffassung einzusenken: die Diskontinuität der historischen Zeit; die destruktive Kraft der Arbeiterklasse; die Tradition der Unterdrückten." (I/3, 1246) Diese drei Momente hängen eng zusammen. Die Geschichte der Befreiungsversuche kann keine Kontinuität haben. Befreiung ist wesentlich Destruktion der Unterdrückung. Sie ist ein Abbrechen des kontinuierlichen Fortschreitens der Herrschaft über Mensch und Natur. Schliesslich ist Tradition als Erinnerung der vergangenen Befreiungskämpfe ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber den früher Besiegten und eine entscheidende Kraft in der Gegenwart.

Anstelle des gleichmässigen, in Revolutionen, die keine sind, sich bloss verdichtenden geschichtlichen Fortganges durch eine "homogene und leere Zeit" tritt "*Jetztzeit*" (I/2, 701). Sie ist erfüllt von einer Abfolge von Augenblicken "höchster Gefahr" (695). Deren Dialektik hat zwei Momente. Einerseits ist die Wiederholung der Niederlagen der Vergangenheit in der Niederlage der Gegenwart wahrscheinlich als weiterer "Fortschritt". Andererseits gibt es die geringe Chance einer vollständigen und endgültigen Überwindung der Unterdrückungsgeschichte in den gegenwärtigen Kämpfen. Die Abfolge dieser Augenblicke von Chancen in Gefahren ist zeitlich unterbrochen, weil durch Unterdrückung gebrochen. In einem gegenwärtigen Augenblick praktischer Kämpfe macht das Eingedenken jene vergangenen Augenblicke sichtbar, die den gegenwärtigen Kämpfen etwas mitzuteilen haben. Das Eingedenken fügt also die Chancen in jedem vergangenen und gegenwärtigen Augenblick zusammen zu einer erkannten Konstellation des jeweiligen Potentials der Befreiung. Damit ist das Eingedenken nun die Denkform, die der Revolution als Praxisform entspricht, welche die klassenlose und freie Gesellschaft hervorbringt. Weil nun das Bewusstsein von

Gefahr und Chance selber ein Teil der verändernden Praxis ist, sind *Eingedenken und Revolution* miteinander dialektisch verschränkt. Zusammen bewirken sie eine "messianische Stillstellung des Geschehens", d.h. des Fortschrittes – und die Erlösung von ihm. (I,3, 1251)

Die Substanz der bis heute ausstehenden wahren Revolution ist für Benjamin ihr "echtes messianisches Gesicht" (I/3, 1232). Er sieht es angelehnt an den jüdischen Messianismus. Den hat Benjamins Freund Gershom Scholem erläutert als Tikkun (hebräisch): restitutio in integrum. Frei übersetzt heisst das: verwandelnde, nicht einfach wiederholende, (Wieder-)Herstellung des Guten aller Dinge vermöge ihrer gegenwärtig-zukünftigen Vervollkommenung. Beispielhaft führt Benjamin als *Material* einer solchen *utopischen Synthesis* des Vergangenen mit dem Aktuellen an: kommunistische Elemente in den Anfängen der Menschheit, mittelalterliche Klostergemeinschaften, Konzepte der Frühromantik, Programme und Experimente der utopischen Sozialisten und der Anarchisten, zuletzt Fouriers und der *Pariser Commune* 1871 von Blanqui. "(...) das Bild der erlösten Menschheit (ist die) Flamme, die am jüngsten Tage entzündet wird und die ihre Nahrung an allem findet, was sich jemals unter Menschen begeben hat." (I,3, 1239) Die Substanz der messianischen Revolution ist also die in der ganzen bisherigen Geschichte angereicherte Versöhnlichkeit menschlicher Beziehungen in Gemeinschaften, die die Versöhnung mit Natur einbeziehen. Sie ist letztlich im genauen Wortsinne *Anarchie*: eine freie Ordnung ohne Herrschaft. Auf diesem Boden können Elemente der Moderne, ihrer Technik und Vergesellschaftungsformen, integriert werden, für die Benjamin immer ein lebendiges, kritisch unterscheidendes Interesse gehabt hat.

Die von Scholem und Benjamin gemeinte Utopie blickt auf Vergangenes nicht, um es zu wiederholen, sondern um es im Lichte einer gegenwärtigen Problemlage so mit deren Möglichkeiten zu verschmelzen, dass in dieser Gegenwart die substantielle Gestalt einer echten Zukunft sich auskristallisieren kann. Solche Utopie geht nicht zurück auf einen Ursprung als mythische Bindung. Mit den Ursprüngen, die jeweils in diese Substanz von Revolution einbezogen werden, ist "kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint. Der Ursprung steht im Fluss des Werdens als Strudel und reisst in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein." (I,1, 226) In der Aktualität einer jeweiligen Gegenwart werden die ihr gemässen Elemente der Vergangenheit aus dieser herausgerissen und so ihr *Ur-Sprung*. Darüber hinaus ist das vergangene Gute, das gerettet (erlöst) und zum Ursprung gegenwärtiger Befreiung wird, selbst ein Gewordenes, nichts ontologisch Invariantes wie Mythos, Religion, Metaphysik, Weltanschauung sich das vorzustellen pflegen. Geworden ist es, aber eben nicht in der Logik der "geschichtlichen Entwicklungsgesetze", sondern gegen sie – als jeweils zündender messianischer Funke. Für die vergangenen Ur-Sprünge des Guten ist die geschichtliche Entwicklungslogik wie ein Gegenspieler, an dem sie sich entzünden, dem sie widerstehen. In diesem Widerstand formen die Momente des Guten ihre Identität aus. So also ent-springen sie der Entwicklungslogik, statt in ihr zu werden.

Das entscheidende Kriterium für eine wahre Revolution ist der *Abbruch des Fortschrittes*. „Die Erlösung ist der ‘limes’ des Fortschritts”. (I/3, 1235) Die befreite Gemeinschaft ergibt sich nicht als Folge „des Fortschritts in der Geschichte, sondern als dessen so oft missglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung” (1231). Während Marx, wie Benjamin zitiert, sagt, „die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte”, so „ist dem (vielleicht) gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge (der Geschichte, H.T.) reisenden Menschengeschlechtes nach der Notbremse” (1232). Daher ist die wahre Revolution *Aufgabe in jeder Gegenwart*, die dadurch zur Jetztzeit des Durchbrechens der Befreiung werden kann: „In ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.” (I/2, 704) Oder anders gesagt: „In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führte (...) nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe.” (I/3, 1231)

Der politische Konflikt um wahre Befreiung kann Benjamin zufolge nicht mehr als „eine Kraftprobe” aufgefasst werden, „in der die Frage: wer siegt, wer unterliegt ? entschieden würde” und „nach dessen Ausgange es dem Sieger gut, dem Unterlegenen aber schlecht gehen wird. So denken, heisst die Fakten romantisch vertuschen.” Denn die Kapitalbewegung ist ganz unabhängig von jeder Politik in sich selbst zerstörerisch. Daher ist die alles entscheidende „Frage (...), ob sie an sich selber oder durch das Proletariat zugrunde geht.” Denn im ersten Falle reisst sie alles in ihre Zerstörungsdynamik hinein. Daher hängt heute alles davon ab, ob sich soziale Kräfte finden als politisches Äquivalent zu Benjamins Proletariat, die das Verhängnis grundlegend abubrechen und einen ganz anderen, neuen Weg zu gehen vermöchten: „Bevor der Funke an das Dynamit kommt, muss die brennende Zündschnur durchschnitten werden.” (IV/1, 122)

Für das *Subjekt der Revolution* gebraucht Benjamin zwar noch den Terminus *Arbeiterklasse*. Jedoch tritt als Träger der Veränderung an die Stelle einer technisch-ökonomisch bestimmten sozialen Gruppierung nun ein *politisch-messianisches Bündnis*, die werdende Gemeinschaft aller unterdrückten und kämpfenden Menschen in der Gegenwart mit allen kämpfenden Unterdrückten in der Vergangenheit in der Jetztzeit der jeweiligen Gegenwart. „Eine geheime Verabredung (besteht) zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem (...). Wir (sind) auf der Erde erwartet worden”. (I/2, 694) Die Unterdrückten und Besiegten der Vergangenheit haben einen Anspruch an uns in der Gegenwart: jetzt auch ihr Leid zu verneinen, nicht nur das unsrige, jetzt auch ihre Hoffnungen endlich zu verwirklichen, nicht nur die unsrigen. „(...) uns ist, wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.” (ebd.) Diesem Anspruch versucht die wahre Revolution gerecht zu werden durch ein symbolisches Gutmachen ihres Leides und ein Aufrichten ihrer verletzten Würde. Zudem gewinnt die wahre Revolution aus dieser geistigen Verbindung mit den Kämpfern in der Vergangenheit einen entscheidenden Teil der reichen Substanz ihrer eigenen Utopie und der

Kraft zu ihrer Realisierung. Die Gemeinschaft der Leidenden und Kämpfenden ist, wenn es ihr gelingt, alle Hoffnungen der Vergangenheit und der Gegenwart zu realisieren, die wahrhaft "befreiende" und so die "letzte geknechtete Klasse" (I/3, 1237).

Subversion als revolutionäre Praxis

Die Restitution des Offenbarungsgehaltes, des messianischen Gesichts, sowohl der Theologie wie des Historischen Materialismus ist zuerst eine *praktische* Aufgabe. Denn in den Entfremdungen von Historischem Materialismus und Theologie vermitteln sich die realen Entfremdungen. Daher sind theoretisch – theologisch und insgleichen "materialistisch" – nur dialektische Bilder von Erlösung gestaltbar. (16) Erzählung von den Wegen der Erlösung mit den Bildern der werdenden Freiheit mehr denn begriffliche Theorie ist daher das Medium eines anderen Historischen Materialismus und einer anderen Theologie. Sie sind verwiesen auf praktische Experimente mit Befreiung und Versöhnung. Diese anderen Wege zu einer befreiten Gesellschaft nenne ich *Subversion*.

Subversion steht für einen Weg, der Reformen zwar nicht verneint, aber sie von vornherein so anlegt, dass eine reale Chance besteht, nicht in ihnen und damit in der Übermacht der verkehrten Zustände hängen zu bleiben – der sogenannten Marktwirtschaft und des modernen Gewaltstaates. Und Subversion steht für einen Weg, der die Intention von Revolution verwirklicht, ohne in Weg und/oder Ziel zu den alten Herrschafts-, Gewalt- und Zerstörungsverhältnissen zurückzukehren.

Subversion kann gedacht werden als die Wirklichkeit von Gemeinschaft im Prozess ihrer Konstitution und möglichen Ausbreitung. Solche Subversion ist in vier grundlegenden Formen aktiv. Sie ist *erstens* öffentliche, anklagende, widersprechende, verurteilende, leidenschaftliche Kritik. Solche Kritik ist, wie Marx sagt "keine Leidenschaft des Kopfs, sondern der Kopf der Leidenschaft". Insofern hat sie ein unwissenschaftliches und unakademisches Moment an sich: Emile Zolas Gestus *J'accuse*. Damit trägt sie dazu bei, den Legitimitätsglauben und die Loyalität, also die Funktionsfähigkeit der Systeme von Herrschaft zu erschüttern. Denn, wie Michail Bakunin treffend bemerkte, in gewissem Sinne gibt es nur Sklaven. Ohne die stetige Gehorsamsbereitschaft – und sei sie noch so begrenzt und als notwendiger Realismus beschönigt – müssten die Herrschafts- und Machtssysteme vom einen auf den anderen Tag zusammenbrechen. Diesen Zusammenbruch zu befördern – darin liegt die eminent politische Funktion einer inneren, psychischen und mitmenschlichen Befreiung des einzelnen Menschen zum aufrechten Gang: Dass der auch den Gehorsam gegenüber den Strukturen der Unfreiheit und des Unrechts aufkündigt und sich nicht erschrecken lässt, weil er in sich und mit anderen die Kraft gegen die Angst gefunden hat, die feige und unterwürfig macht.

Darum ist es die *zweite* Funktion der Subversion, eine kompromisslose Verweigerung gegenüber diesen Strukturen zu praktizieren – die "Grosse

Weigerung", wie Herbert Marcuse das genannt hat. *Drittens* wirkt Subversion als experimentelle Praxis der Alternative. Personwerdung und Gemeinschaftsbildung wirken durch sich selbst subversiv. Diese Praxis ist eine "Propaganda der Tat", nicht mit Gewalt, sondern durch konkret überzeugendes Beispiel. Das Beispiel beinhaltet immer das Angebot der Umkehr und Versöhnung gegenüber den Opfer-Tätern und den Täter-Opfern des Systems. Subversion ist schliesslich *viertens* unmittelbar kämpfend in den Formen des zivilen Widerstandes aktiv, wie sie von Gandhi, Martin Luther King, den Brüdern Berrigan und vielen unbekannten Anderen praktiziert worden sind.

Subversion ist die wirkliche Bewegung, in der sich der *soziale Inhalt* der Revolution entfaltet. Die Ausbreitung von Räten, Kommunen, Genossenschaften zersetzt den Herrschafts- und Machtcharakter der bestehenden Institutionen von innen. Als Ausbreitung von freien Gemeinschaften ist Subversion Zweck und auch wichtigstes Mittel des politischen Kampfes selbst. Grundlegend ist sie Alternative zum traditionellen politischen Machtkampf. Denn je erfolgreicher das Werk der Subversion, desto weniger ist derartige Machtpolitik nötig. Sie wird tendenziell überflüssig bei der Überwindung der falschen Gesellschaft. Das Verhältnis von Subversion und politischem Kampf so zu regeln, dass die soziale Strukturveränderung immer Grundlage des politischen Kampfes bleibt, dass sie seine Notwendigkeit auf eine flankierende Funktion beschränkt und so gering wie möglich hält – das ist selbst eine entscheidende Aufgabe der Subversion.

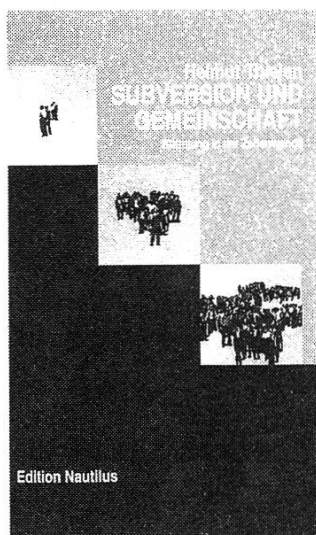
Diese vier Aktivitätsformen von Subversion können sich wechselseitig verstärken und zusammenwirken. Ich habe nur das Prinzip dargestellt. *Jede* von ihnen ist unmittelbar wie ein Fenster oder Tor, wohinter sich ein weiterer Bereich von Handlungsmöglichkeiten verbirgt, die für neue Wege der Veränderung fruchtbar gemacht werden können. Die Menschheit verfügt in Geschichte und Gegenwart, in unterschiedlichen Kulturen und Regionen, über einen grossen Schatz von Erfahrungen mit nicht-staatlichen und nicht marktwirtschaftlich-kapitalistischen Institutionen zur Ordnung ihres Zusammenlebens und mit den Wegen ihrer experimentellen Verwirklichung. Sie sind zum Beispiel unter den Stichworten Anarchismus, Anarchokommunismus, Syndikalismus, Räte Demokratie, Agrarsozialismus, utopischer Sozialismus, Genossenschaftswesen, Kommunen, Gemeinschaften indigener Völker, zuletzt noch "Anders leben, anders arbeiten" im Anfang der grünen Bewegung überliefert. Aus dem kritischen Erforschen und Prüfen und aktualisierenden Aneignen dieser Erfahrungen im Zusammenhang mit aktueller Praxis ist ein konkretes Konzept des Lebens freier Personen in freien Gemeinschaften und Wegen zu ihnen zu denken und experimentell zu realisieren. Für diese noch vor uns liegende Arbeit ist Benjamins *theologischer Materialismus* dreifach eine Voraussetzung: als Vergegenwärtigung des religiösen und theologischen Gehalts und Kraftzentrums von Befreiung; als kritischer Filter gegenüber Reformismus und Scheinrevolution; als Methode des Erkennens von Chancen der Befreiung in praktischen Zusammenhängen.

Subversion unterliegt unvermeidlichen inneren und äusseren Schwierigkeiten. Das erste Problem ist das Auseinanderbrechen von Theorie und Praxis, der Übergang der befreienden Modelle aus Momenten der Praxis in solche von abstrakten Utopien und Ideologien. Die zweite Gefährdung ist die innere und äussere Zersetzung der Experimente mit freien Gemeinschaften, indem sich in ihnen die Strukturen der umgebenden Gesellschaft durchsetzen oder ihnen feindselig von aussen entgegentreten oder sie auf ein isoliertes Asyl eingrenzen. Die dritte Gefährdung ist der Übergang von einem subversiven in einen traditionell revolutionären gewaltförmigen Kampf gegen die bestehende Gesellschaft und die Verselbständigung dieser Gewalt in neuen Herrschaftsverhältnissen. Alle diese Probleme erfordern eine Theorie, die die subversive Praxis kritisch reflektiert und darin ihre Selbstkorrektur ermöglicht. Eine solche Kritische Theorie der subversiven und utopischen Praxis ist damit ein Teil dieser Praxis selbst. Ihr Thema ist die jeweilige Konstellation der aktuellen Kämpfe im Dialog mit Geschichte, mit anderen Kulturen und mit anderen Regionen. Diese Theorie ist eine permanente intellektuelle Aufgabe. (17)

Anmerkungen

- 1) Die Schriften Walter Benjamins werden in diesem Aufsatz zitiert nach: Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt a.M. 1972 ff., im Text unter Angabe von Band-Nr. und Seitenzahl.
- 2) Karl Marx in: Marx-Engels-Werke (MEW). Bd.3. Berlin 1977, S. 378
- 3) Ders., Das Kapital. Bd. 1. Berlin 1961, S. 84/85: "Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten (...) ist das *Christentum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste *Religionsform*. (...) Der *religiöse Widerschein der wirklichen Welt* kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen."
- 4) Darin rechnet dieses Thema bekanntlich unter die bevorzugten Forschungsgegenstände – zum Beispiel in den Arbeiten von Hugo Assmann und Franz Hinkelammert. Zur Theologie der Befreiung führt auch eine Verbindungslinie von der anderen dialektischen Seite des Benjaminschen theologischen Materialismus: der Restitution der theologischen – prophetischen und messianischen – Voraussetzungen des Historischen Materialismus: So in Enrique Dussels jüngster Schrift über den Erkenntnisgehalt der theologischen Metaphern im Marxschen Werk.
- 5) Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Frankfurt a.M. 1990 (Neuausg.)
- 6) Max Horkheimer/Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 1971, S. 195
- 7) Theodor W. Adorno. Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1982, S. 207
- 8) Karl Marx in: MEW. Bd. 1, a.a.O., S. 379.
- 9) Gerhard Kaiser: Walter Benjamins geschichtsphilosophische Thesen. In: Peter Bulthaupt (Hg.). Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'. Frankfurt a.M. 1975, S.62
- 10) Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung. München 1986, S.231.
- 11) Enrique Dussel: Filosofía de la liberación. Mexico 1977, S. 13

- 12) Ders.: Para una ética de la liberación latinoamericana. Vol.I. Buenos Aires 1973, S. 106-108
- 13) Ders.: Método para una filosofía de la liberación. Salamanca 1974, S.175
- 14) Ders.: Para una ética ... Vol. II, a.a.O., S.161
- 15) So hatte die brennend aktuelle Faschismusanalyse der älteren Kritischen Theorie das Problem insgesamt verstanden. Zur Einführung in dieses weitverzweigte Forschungsgebiet vgl. Helmut Dubiel und Alfons Söllner (Hg.): Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942. Frankfurt a.M. 1981.
- 16) "Bilder von Erlösung und Bilder der Erfüllung" heissen daher die Evangelieninterpretationen von Eugen Drewerman: Das Markusevangelium. 2 Bde.. Olten und Freiburg 1988 und 1989, und: Das Matthäusevangelium. Bd.1, a.a.O. 1992. Sie sind Modelle für die Theorie der Innenseite von Befreiung.
- 17) Innerhalb der klassischen Kritischen Theorie hat Herbert Marcuse dazu Vorarbeiten geliefert. Vgl. Schriften Bd. 8 und 9. Frankfurt a.M. 1984 und 1987. – Ich erlaube mir, auf diejenigen meiner Schriften zu verweisen, die eine Grundlegung dieses Programms versuchen als Vorbereitung genauerer Untersuchungen: Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung. Hamburg 1991. Subversion und Gemeinschaft. Befreiung in der Zeitenwende. Hamburg 1993. Kritische Theorie utopischer Praxis. In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Aachen 1993, S.234-262; Kritik und Praxis. Studien zur Philosophie der Befreiung (Erscheint 1994). Eingedenken. Walter Benjamins theologischer Materialismus. In: Klaus Garber (Hg.): Akten des internationalen Kongresses Walter Benjamin Osnabrück 1992 (erscheint Frankfurt a.M. 1994).



Helmut Thielen

SUBVERSION UND GEMEINSCHAFT

Befreiung in der Zeitenwende

Der Sozialismus, der keiner war, ist vergangen, zweifellos und gut so, heißt es. Der Weltmarkt jedoch produziert täglich neue soziale und ökologische Katastrophen. Was nun? *Subversion und Gemeinschaft* richtet einen anderen Blick auf bis heute verdrängte und verlästerte Lebensweisen. Es gilt Wege zu erkennen, die nicht in die bisherigen Einbahnstraßen führen. Die Praxis eines befreiten Lebens hier und heute steht auf der Tagesordnung. Thielen enthält sich dabei aller akademischen Esoterik. Vor dem Hintergrund seiner praktischen Erfahrung mit der lateinamerikanischen *Philosophie der Befreiung* skizziert er die Grundrisse einer eigenständigen europäischen Befreiungstheorie. Paperback, 176 Seiten, DM 28,- / ÖS 219 / SF 29,-