

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck †

Daniel Weidner · Stefan Willer · Hrsg.

Prophetie und Prognostik

Verfügungen über Zukunft
in Wissenschaften, Religionen
und Künsten

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegende Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:

Johann Heinrich Füssli: Therasias erscheint dem Ulysseus während der Opferung, 1785-85, Graphische Sammlung der Albertina Wien, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Füssli,+Johann+Heinrich%3A+Therasias+erscheint+dem+Ulysseus>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5359-4

DANIEL WEIDNER

Mächtige Worte

Zur Politik der Prophetie in der Weimarer Republik

Am Schluss seiner 1917 gehaltenen Rede *Wissenschaft als Beruf* warnt Max Weber vor überzogenen Erwartungen an die zahllosen zeitgenössischen Erlösungslehren: Man müsse sich klar sein,

daß heute für alle jene viele, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt: „Es kommt ein Ruf aus Se'ir in Edom: Wächter wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andern Mal wieder.“ Das Volk, dem das gesagt wurde hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.¹

Es gebe keine Propheten und Heilande in der Gegenwart, von denen man sich Führung erwarten könne – das war bereits der Tenor von Webers gesamter Rede gewesen. Schon gar nicht solle man auf eine solche Führung im Namen der Wissenschaft warten: Deren „Kathederprophetie“ sei noch schlimmer als diejenigen Lehren, die in der allgemeinen Öffentlichkeit, außerhalb der Wissenschaft vorgelesen werden. Denn Wissenschaft, so Webers Argumentation, könne immer nur Tatsachenwissenschaft sein, nicht Werte setzen; jeder müsse daher selbst entscheiden, welchen Werten er folgen wolle. Webers Kritik an den überzogenen Ansprüchen an die Wissenschaft ist allerdings latent widersprüchlich: ‚Ich sage Euch (vom Katheder), glaubt niemandem, der vom Katheder zu Euch spricht.‘ Das ist nur deshalb kein reines Paradox, weil Weber so entschieden das ‚Ich‘ ins Spiel bringt, also auf den eigenen Sprechakt verweist. Und tatsächlich wird in *Wissenschaft als Beruf* dieses Sprechen ausführlich inszeniert. Immer wieder spricht der Redner über die Enttäuschung, die er seinen erwartungsvollen Hörern bereiten müsse; zugleich ist der Text ein vehementer Appell, wie die Goethe'sche Wendung von den ‚Forderungen des Tages‘ abschließend unterstreicht.

1 Max Weber: „Wissenschaft als Beruf“, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen: Mohr 1988, S. 582–613, hier S. 613. Über Webers ‚Dämon‘ als „Abgott einer entgötterten Menschheit“ vgl. Karl Löwith: „Max Weber und Karl Marx“, in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, hg. von Klaus Stichweh/Marc B. De Launay/Bernd Lutz u. a., Stuttgart: Metzler 1988, S. 324–407, bes. S. 366 ff.

Interessanterweise wird dieser Verweis auf das eigene Sprechen hier, am Schluss des Textes, im Zitat gewissermaßen verdoppelt: Weber zitiert Jesaja 21,11f., eine der vielen rätselhaften Stellen in den prophetischen Büchern der hebräischen Bibel. Damit wird die antiprophetische Warnung gewissermaßen verschachtelt: Weber zitiert einen Propheten, der seinerseits einen ‚Wächter‘ zitiert, um uns davon abzuhalten, auf Propheten zu hören. Die Komplexität und Widersprüchlichkeit dieses Sprechakts zeigt, dass die Prophetie selbst dort nicht so leicht loszuwerden ist, wo sie negiert werden soll. Sie zeigt aber zugleich, wie kompliziert prophetisches Sprechen in der Moderne organisiert sein kann, und allgemeiner, was es unter modernen Bedingungen heißen kann ‚im Namen‘ von jemandem (der Wissenschaft, der Tradition, der Zuhörer etc.) zu sprechen.

Webers Text kann man als Urszene eines prophetischen Diskurses in der Weimarer Zeit lesen. Dieser Diskurs gewinnt seine Kraft, aber auch seine Komplexität aus einer selbstkritischen Wendung, in der sich prophetischer Anspruch und antiprophetische Kritik permanent vermischen. Damit stellt er keinen Einzelfall dar, sondern gehört in den weiten Bereich der Reaktionen auf die Krise, die mit dem Ersten Weltkrieg einherging: Schon im Krieg war allenthalben ein Ruf nach Führung und Erlösung laut geworden, der zugleich immer wieder Gegenstimmen provozierte. Der politische ‚Messianismus‘ der folgenden Weimarer Zeit ist oft als Anachronismus und als bloßes Krisensymptom betrachtet worden.² So richtig das generell auch sein mag, man muss sich auch das politische und epistemische Potenzial dieser Diskurse vor Augen halten: Aus der Sehnsucht nach Führung ließ sich eine Theorie des Politischen, aus der polemischen Kulturkritik eine Theorie der Kultur ableiten. Diese Theorien sind bis heute wichtig und fruchtbar, auch wenn man die antiliberalen Haltung nicht teilt, aus der sie zumindest zum Teil entsprungen sind. Eine andere Argumentationslinie deutet den Anachronismus einer modernen Prophetie durch eine Unterscheidung der Diskurse: Prophetie sei demnach in der säkularen Moderne nur noch in der Poesie möglich, die gerade in der Figur des Propheten hypertrophe Wissensansprüche ‚metaprophetisch‘ reflektiere.³ Demgegenüber lässt sich zeigen, dass nicht nur literarische, sondern auch theoretische Texte auf die Figur des Propheten zurückgreifen, dass man aber umgekehrt gerade an der Rhetorik der Prophetie nach einer *Poesie der Theorie* suchen kann, die von zentraler Bedeutung für die avanciertesten Versuche der 1920er Jahre ist, die Grenzen der Disziplinen zu überschreiten.

2 Vgl. dazu Klaus Schreiner: „Wann kommt der Retter Deutschlands?“ Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik“, in: *Saeculum* 49 (1998), S. 107–160, sowie Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*, München: DTV 1988. Zur Dokumentation der Erlösungslehren vgl. auch Ulrich Linse: *Geisteserheer und Wunderwirker: Heilsuche im Industriezeitalter*, Frankfurt a. M.: Fischer 1996.

3 Vgl. Werner Frick: „Poeta Vates: Versionen eines Mythischen Modells in der Lyrik der Moderne“, in: Matias Martinez (Hg.): *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*, Paderborn: Schöningh 1996, S. 125–162.

Die Frage nach einer prophetischen Rhetorik ist dabei umso interessanter, als die theoretischen Diskurse der Zwischenkriegszeit in der Vergangenheit schon mehrfach auf ihre Rhetorik und ihre Argumentationsmuster untersucht wurden, und zwar unter explizitem Rückgriff auf religionsgeschichtliche Kategorien. So wurde etwa die „Rhetorik der Selbstermächtigung“ mit dem gnostischen Diskurs in Verbindung gesetzt⁴ oder der „Setzungscharakter“ dieser Diskurse als apokalyptische Argumentationsstruktur beschrieben.⁵ Insbesondere der ‚Messianismus‘ hat sich in den letzten Jahrzehnten als interpretatorische Schlüsselkategorie des Weimarer Denkens erwiesen; freilich wird diese Kategorie nur ausnahmsweise auf die biblische Tradition bezogen und dort dann eher mit Paulus als mit der biblischen Prophetie in Verbindung gebracht – obwohl die Prophetie sowohl in der Antike wie im 20. Jahrhundert für die Entstehung bzw. Aktualisierung des Messianismus von zentraler Bedeutung war.⁶ Die Frage nach der prophetischen Rhetorik ermöglicht es daher, die Intellektualgeschichte der Weimarer Republik neu zu lesen.

Im Folgenden sollen weniger die systematischen Zusammenhänge als die spezifischen Sprachgesten dieses Denkens rekonstruiert werden, indem (1) am Beispiel von Max Webers religionssoziologischen Schriften gezeigt wird, wie die biblische Prophetie am Anfang des 20. Jahrhunderts verstanden wurde, bevor (2) noch einmal der Rekurs auf die Prophetie in Webers Wertlehre untersucht wird. Im Anschluss soll an zwei Reaktionen auf Weber gezeigt werden, wie dieser prophetische Diskurs weiterwirkte: Karl Barths theologische Rhetorik (3) radikalisiert die Rhetorik der Kritik und der Unterscheidung von wahrer und falscher Mitteilung bis zur Paradoxie; Walter Benjamins Überlegungen zu Kritik und Übersetzung (4) bedienen sich ebenfalls radikaler Unterscheidungen und problematisieren zugleich den eigenen Standpunkt.

1.

Webers Berufung auf die Prophetie am Ende von *Wissenschaft als Beruf* erfolgt nicht von ungefähr. Während der Zeit des Ersten Weltkriegs hatte er sich intensiv mit der Geschichte des alten Israel auseinandergesetzt; das Ergebnis dieser Studien erschien 1920 postum im dritten Band seiner Aufsätze *Zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Diese Arbeit hatte ein augenscheinlich identifikatorisches Moment,

⁴ Vgl. Michael Pauen: *Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin: Akademie Verlag 1994; Norbert Bolz: *Auszug aus der Entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München: Fink 2003.

⁵ Jürgen Brockhoff: *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, München: Fink 2001.

⁶ Vgl. exemplarisch Michael Löwy: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin: Kramer 1997; Arno Münster: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985; Manfred Voigts: *Jüdischer Messianismus und Geschichte: Ein Grundriß*, Berlin: Agora 1994. Für Agamben ist die Prophetie nur eine Kontrastfigur für das authentisch Messianische, vgl. Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 73 ff.

wie sich Webers Frau Marianne später erinnerte: „Besonders ergriff ihn die Gestalt des Unglückspropheten Jeremia, dessen Analyse wie die der Puritaner eine starke innere Beteiligung durchschimmern läßt. Wenn er der Gefährtin abends daraus vorlas, so sah sie in manchem sein eigenes Schicksal.“⁷ Offensichtlich betrachtete sich Weber selbst als den Unglückspropheten, der die deutsche Katastrophe vorhergesehen hatte, ohne dass jemand auf ihn gehört hatte. Die Erbauung an den Prophetenbüchern gehört zu den festen Bestandteilen eines protestantischen Habitus, und gerade der klagende Jeremia hat immer wieder als Trostfigur für Gläubige in der Anfechtung gedient. Bei Weber verschiebt sich diese Erbauung aber vom Religiösen ins Politische, denn nicht als frommes Individuum, als Lehrer oder als aufrechter Bekenner kann sich Weber in den Propheten Israels erkennen, sondern als Politiker, und zwar gerade als Politiker des Wortes.

Webers Lesart folgt weitgehend der Deutung der Propheten durch die von ihm intensiv rezipierte protestantische Bibelwissenschaft.⁸ Hier wurden die biblischen Propheten am Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen einer historischen Konstruktion interpretiert, in der die politische Geschichte Israels eine Schlüsselrolle spielte: Seit den 1880er Jahren verabschiedete sich die Exegese zunehmend vom älteren romantischen und idealistischen Bild der Propheten als geniale Individuen und Verkünder einer Religion der Innerlichkeit und des Gewissens.⁹ Besonders Julius Wellhausen und seine Schüler betonten jetzt, dass die Prophetie in Israel aufgrund einer Krise des Staates auftrat: Als das Reich Israel und später der Staat Juda untergegangen seien, hätten die Propheten diese Katastrophen als göttliche Strafen erklärt und die Gläubigen zum moralischen Wandel aufgefordert. In dieser Sichtweise wird die Prophetie von politischen Ereignissen provoziert, sie verwirft die Machtpolitik der Könige zugunsten des guten alten Rechts, letztlich führt ihre Predigt dabei zu einer Entpolitisierung der jüdischen Religion im Exil.¹⁰ Diese Vorstellung der Propheten als ‚Ideologen‘ der Moral – die auch Nietzsches Vorstellung von einer ‚Umwertung der Werte‘ beeinflusste – stellt die Prophetie insgesamt

7 Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild, Nachdruck*, München: Piper 1989, S. 605. Hier wird auch betont, dass „erst das Erleben des Krieges und des politischen Treibens“ (ebd.) Weber die Prophetie erschließt, sie paraphrasiert Webers Verständnis: „Ungebändigt entlädt sich die glühende Leidenschaft des Propheten – aber diesen ‚Titanen des Heiligen Fluchens‘ gebietet nicht die eigene Person, sondern Jahwehs Sache. Und nachdem er dann recht behalten hat – keine Spur von Triumph darüber“ (ebd.).

8 Vgl. insgesamt die Studie von Eckart Otto: *Max Webers Studien des antiken Judentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 202 ff. Otto macht auch deutlich, dass Webers Betonung der Prophetie sich kritisch von den sehr viel negativer gezeichneten Deutungen des Judentums bei Nietzsche und Werner Sombart unterscheidet.

9 Vgl. dazu Wilhelm Hübner: *Die Prophetenforschung des Alten Testaments seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg (Diss.) 1957; sowie Peter H. A. Neumann: „Prophetenforschung seit Heinrich Ewald“, in: ders. (Hg.): *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt: WBG 1979, S. 1–51.

10 Vgl. dazu die immer noch klassische Analyse von Friedemann Boschwitz: *Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung*, Darmstadt: WBG 1968.

in den Mittelpunkt der Religionsgeschichte Israels.¹¹ Dabei wird nicht nur das Verhältnis von Moral und Politik verhandelt, das für die Krisendiskurse der Weimarer Zeit eine zentrale Rolle spielen sollte, diskutiert werden auch methodische Fragen der Geschichtsschreibung.

In dieser Hinsicht betonte etwa Webers Freund und Kollege Ernst Troeltsch in einer Kontroverse mit Hermann Cohen, dass man die Prophetie weder einfach ‚materialistisch‘ auf Interessen- oder gar Klassenkonflikte reduzieren könne noch ‚idealistisch‘ einfach als religiösen ‚Fortschritt‘ deuten solle, sondern historisch aus einer Aporie verstehen müssen, nämlich aus dem „Zusammenhang des Prophetismus mit einer höchst aktiven und lebendigen, aber kulturindifferenten, ja kulturfeindlichen Ethik“.¹² Nach Troeltsch unterzogen die Propheten die Verhältnisse Israels einer kompromisslosen Kritik, die sich zwar am alten Gewohnheitsrecht orientierte, unter den gegebenen Machtverhältnissen aber reine Utopie war: „Aus der Politik geht diese ganze religiöse Ideenwelt hervor, die so unendlich wichtig geworden ist; aber diese Politik ist nun ihrerseits nicht eigentlich Politik, sondern ein altererbter felsenfester Glaube an die Unvergänglichkeit Israels und ein einzigartiger Ausschluß jedes Kompromisses mit fremden Kulturen.“¹³ Die prophetische Politik ist also utopische Politik. Sie entspringt einer politischen Situation und will politisch wirken, aber sie ist zu radikal für das praktische politische Handeln und daher gewissermaßen ‚reine Politik‘ oder ‚Antipolitik‘. Dabei wird – wie auch in anderen religionssoziologischen Untersuchungen von Troeltsch und Weber – gerade das kulturkritische Potenzial der Religion als Triebkraft kultureller Entwicklungen betrachtet und somit eine Dialektik in den Kulturbegriff eingetragen, die sich als höchst fruchtbar für dessen kritische Erweiterung erweisen wird.

Auch Weber betrachtet in seiner Studie über das antike Judentum die Propheten als „politische Demagogen“, die alles andere als „Realpolitiker“ sind, weil ihre Politik durch „utopische Weltindifferenz“ geprägt sei.¹⁴ Sie betreiben „religiöse Demagogie, [...] welche autoritär auftritt und jede geordnete Verhandlung meidet“, sie sind die „großen Ideologen des Jahwismus, [...] die gar keine Rücksichten kannten und ebendadurch jene gewaltigen Wirkung erzielten, die ihnen beschieden wa-

11 Daher stützen sich auch jüdische Interpretationen der Prophetie oft auf Wellhausens Konstruktion, vgl. dazu Daniel Weidner: „Geschichte gegen den Strich bürsten“. Julius Wellhausen und die jüdische ‚Gegengeschichte‘“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54/3 (2002), S. 32–61.

12 Ernst Troeltsch: „Glaube und Ethos der hebräischen Propheten“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Hans Baron, Tübingen: Mohr Siebeck 1925, S. 34–64, hier S. 38. Zur Debatte vgl. Wendell S. Dietrich: *Cohen and Troeltsch: Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*, Atlanta: Scholars Press 1986.

13 Troeltsch: „Glaube und Ethos“ (Anm. 12), S. 45. Troeltsch betont auch die „Aktivität und Willensanspannung“ der Prophetie, die aber „indifferent gegen Welt und Kultur im abendländischen Sinne“ sei, ebd., S. 61.

14 Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3, hg. von Marianne Weber, Tübingen: Mohr 1988, S. 281 f., 334, 342. Weber unterscheidet die Propheten scharf von anderen religiösen Typen, etwa den Mystikern: „Nie jedenfalls ist die Nähe Jahwes ein seliges Innewohnen des Göttlichen, vielmehr immer Pflicht und Gebot, meist jagende, stürmische Forderung“ (ebd., S. 327).

ren“.¹⁵ Zwar gehe es ihnen um durchaus konkrete Güter, weil schon die ältere hebräische Tradition durch den Bundesgedanken das innerweltliche Handeln gegenüber jeder Weltflucht betont hatte: „Sowohl Erlösung und Verheißung betrafen aktuell politische, nicht innerliche Dinge. Erlösung von der Knechtschaft der Ägypter, nicht von der brüchigen, sinnlosen Welt, Verheißung der Herrschaft über Kanaan, das man erobern wollte, und ein glückliches Dasein dort, nicht Verheißung transzendenter Güter bot der Gott“.¹⁶ Aber wie für Troeltsch sind auch für Weber die Propheten dadurch letztlich unpolitisch, dass sie keine Rücksicht auf die wirklichen Machtverhältnisse nehmen, so dass sie „zwar der Art ihres Wirkens nach objektiv politische, und zwar vor allem weltpolitische, Demagogen und Publizisten sind, aber subjektiv nicht politische Parteigänger“.¹⁷ Ihre Politik ist daher spezifisch irrational und dadurch radikal: „Das absolute Wunder ist der Angelpunkt aller prophetischen Erwartung, ohne welchen sie ihre spezifische Pathetik verlieren würde.“¹⁸

Weber führt diese ambivalente Haltung der Propheten zur Politik auf ihre soziale Position zurück. Nach seiner Darstellung entstammen sie einer entmilitarisierten Kriegerkaste und sind daher eigentlich Privatmänner, beanspruchen aber, als Sprecher der Gemeinschaft aufzutreten. Sie werden jedoch von dieser Gemeinschaft in der Regel nicht anerkannt und bleiben einsam, nicht zuletzt deshalb, weil sich ihre Unheilsprophetie anders als die Wahrsagerei nicht als bezahltes Amt verstegen lässt:

Die Propheten wissen sich nicht, wie die alten Christen, als Glieder einer pneumatischen Gemeinschaft, die sie trägt. Im Gegenteil. Unverstanden und gehaßt von der Masse der Hörer wissen sie sich, niemals von ihnen getragen und gehegt als von gleichgestimmten Genossen [...]. [D]as ganze Pathos innerer Einsamkeit liegt über ihrer gerade in der vorexilischen Prophetie überwiegend harten und bitteren – oder wenn, wie bei Hosea, weichen, dann wehmütigen – Stimmung.¹⁹

Die Propheten sind also wesentlich einsam, und Ihre Einsamkeit wiederum bedingt die Radikalität ihrer Mitteilung, die auf keine partikularen Interessen Rücksicht nehmen muss. Die Propheten haben keine politische Machtbasis und gehören keiner Institution an, sie sind daher – in Webers Terminologie der Herrschaftstypen – mustergültige Charismatiker: Ihr Führungsanspruch beruht weder auf rationalen Verfahren noch auf Tradition, sondern darauf, dass ihnen übernatürliche Autorität zugesprochen wird, genauer, dass sie beanspruchen, im Namen Gottes zu sprechen: „Kein Prophet hat nach seiner Selbstbeurteilung etwas Eigenes an Heilsbesitz, er ist stets nur Mittel der Verkündigung göttlicher Gebote. Immer bleibt er nur Werkzeug und Knecht seines jeweiligen Ausdrucks. Nie sonst ist der

15 Ebd., S. 285, 118 f.

16 Ebd., S. 136.

17 Ebd., S. 288 f.

18 Ebd., S. 347.

19 Ebd., S. 307.

Typus der ‚Sendungsprophetie‘ so rein ausgeprägt gewesen.“²⁰ Wie wichtig diese Form der Prophetie in der späteren politischen Geschichte Europas sein sollte, war Weber nicht zuletzt durch seine intensive Beschäftigung mit dem reformierten Protestantismus deutlich, in dem anders als im Luthertum die Bedeutung des prophetischen Amtes neben dem königlichen immer betont worden war.

Die ‚Sendungsprophetie‘ des alten Israel repräsentiert für Weber nicht nur die ihrem Wesen nach instabile charismatische Herrschaft, sondern auch deren Tragödie, die sich im Leiden des geschlagenen Propheten manifestiert. Diese Tragödie besteht nicht nur darin, dass sich der charismatische Anspruch selbst nicht legitimieren und verstetigen lässt und daher immer prekär bleibt – dass also jeder Prophet radikal einsam ist –; sie besteht auch darin, dass die radikale Kritik der Propheten in ihrer Wirkung letztlich zur Auflösung des politischen Gemeinwesens beiträgt, das sie eigentlich restaurieren wollen. Denn indem die Propheten die existierende Königsherrschaft kritisieren, unterziehen sie schließlich *jede* Herrschaft ihrer Kritik. Weber folgt Wellhausens Deutung, derzufolge die Propheten als Vorbereiter der politisch unselbständigen Gemeinde des Exils zu verstehen seien. So führt der prophetische Protest etwa bei Deuterocesaja (Jes 40–55) letztlich zur „Verklärung der Pariavolkslage und des geduldigen Ausharrens in ihr.“²¹ Die Prophetie, politisch gelesen, zeigt somit die Ambivalenz einer Politik der Machtlosen, die gerade als machtlose Politik radikal ist, weil sie gegenüber jeglicher politischen Position extraterritorial bleibt, die in ihrer Radikalität aber auch ihre eigene Grundlage in Frage stellt, weil ihre kritische Wucht schließlich jede Wirklichkeit untergräbt und jedes politische Handeln lähmt: „nur die Wucht der Prophetie machte Israel in diesem einzigartigen Maße zu einem Volk der ‚Erwartung‘ und des ‚Harrens‘“.²²

2.

Wenn Weber am Schluss von *Wissenschaft als Beruf* seine Hörer vor dem Schicksal des jüdischen Volkes warnt und betont, „daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist“, so muss das im Rahmen der ambivalenten politischen Rolle betrachtet werden, die er der alttestamentlichen Prophetie zuschreibt. Denn die Position des Propheten, die er hier aufruft und von der er sich zugleich distanziert, betrifft das Verhältnis von Kultur und Religion ebenso wie das von Politik und Ethik und auch – in epistemologischer und axiologischer Hinsicht – das Verhältnis

20 Ebd., S. 313. Vgl. dazu auch Otto, der betont, dass Webers Begriff des Charisma nicht nur kirchenrechtliche Quellen hat, sondern – vermittelt über Adolf Holl u. a. – deutlich biblisch konturiert ist: „Es war also nur noch ein kleiner Schritt, den Charisma-Begriff vom politischen wieder in den unmittelbaren religiösen Bereich zurückzuholen und auf die Prophetie zu übertragen.“ Otto: *Max Webers Studien* (Anm. 8), S. 190 f.

21 Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Anm. 14), S. 392.

22 Ebd., S. 249.

der Wissenschaft zum Nicht-Wissen, das im Zentrum von Webers höchst einflussreicher Theorie der Werte steht.

In seinen wissenschaftstheoretischen Schriften unterscheidet Weber wissenschaftliche Tatsachenurteile von Werturteilen und betont zugleich die irreduzible Vielheit von Wertgesichtspunkten, zwischen denen keine rationale Wahl möglich ist. Er schließt damit an die neukantianische Unterscheidung von Werten und Tatsachen an, die um 1900 fundamental für die Idee einer Kulturwissenschaft war. Allerdings zieht Weber diese Unterscheidung nicht mehr wie etwa noch Rickert zwischen zwei säuberlich getrennten Gebieten von Kultur- und Naturwissenschaft; vielmehr geht es ihm um die Grenze von Wissenschaft und praktischer Wertung überhaupt:

Wie man es machen will, ‚wissenschaftlich‘ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‚Wissenschaft‘.²³

Dieses bekannte Bild vom ‚Streit der Götter‘ ist keine beliebige Illustration der Wertlehre, es hat vielmehr symptomatischen Charakter, und zwar vor allem deshalb, weil es eine Lücke bzw. einen blinden Fleck von Webers Wertlehre verdeckt. Denn anders als etwa Rickert hat Weber niemals eine systematische Werttheorie ausformuliert: Er hat niemals definiert, was Werte für ihn darstellen, welche verschiedenen Wertsphären es gebe und in welchen Verhältnissen diese zueinander stünden.²⁴ Die Allegorie vom Götterkampf *ersetzt* daher die fehlende Werttheorie durch eine bildliche Darstellung, in der die Anschaulichkeit der Werte ihrer von Weber behaupteten Unentrinnbarkeit entspricht: Sie sind immer schon da, man kann sich ihnen nicht entziehen. Darüber hinaus gerät das Bild bald dadurch in Bewegung, dass Weber neben der polytheistischen auch die monotheistische Semantik aufruft:

Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott und welches der Teufel ist. [...] Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen, das not tut“ – und hat dann, angesichts der Rea-

23 Weber: „Wissenschaft als Beruf“ (Anm. 1), S. 604.

24 Zu Form und Status von Webers Wertlehre vgl. Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 288 ff. Insbesondere wird in Webers Werttheorie nie wirklich klar, ob das Religiöse für ihn eine eigene Wertsphäre darstellt oder ob alle Werte eine im Kern religiöse Natur haben. Die „Zwischenbetrachtung“ aus Webers Aufsätzen zur Religionssoziologie, die einer solchen Theorie noch am nächsten kommt, handelt bezeichnenderweise nur von der religiösen Entwertung der Welt, nicht aber von der Wertkonstitution selbst.

litäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ‚Alltag‘. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.²⁵

Explizit bestätigt diese Stelle die polytheistische Natur der Werte, die vom Christentum nur lange verdeckt worden sei. Aber die bloße Erwähnung des Monotheismus und seiner prophetischen Forderung ruft darüber hinaus einen ganz anderen Aspekt der Werte auf: ihren normativen Charakter. Denn Werte sind für Weber nicht nur (im polytheistischen Sinn) Gegebenheiten, quasi mythische Entitäten, sondern auch (im monotheistischen Sinn) ethische Aufgaben, für die man sich *entscheiden* muss – gerade weil man hier keine Hilfe von der Wissenschaft erwarten kann. Dadurch ändert sich freilich auch die Rolle des Polytheismus, der heute „in anderem Sinne“ zurückkehrt: Während der Hellene mal diesem und mal jenem Gott opferte, herrscht in der modernen Welt ein *Kampf* der Götter.²⁶ Die monotheistisch/polytheistische Überkodierung des Götterkampfes erlaubt es Weber, zugleich deskriptiv über die Vielheit der Werte und appellativ über die Notwendigkeit der Entscheidung zu sprechen. Explizit hält er Wissenschaft und Wertung auseinander, implizit erlaubt ihm das spannungsreiche Bild des Götterkampfes, zugleich innerhalb und außerhalb der Wissenschaft zu sprechen, zugleich Wertewissenschaft und Lebenslehre zu betreiben, damit auch zugleich wissenschaftlich über Prophetie zu schreiben und selbst im prophetischen Sinne radikale Forderungen zu stellen.

Damit werden aber die Diskursinstanzen instabil: Es ist nicht länger sicher, dass Weber ‚über‘ Religion und Mythologie spricht, weil Wissenschaft selber ‚religiös‘ figuriert wird; in dem Maße, in dem sich die Allegorie verselbständigt, ist die Wissenschaft nicht mehr der unsichtbare Ort, von dem aus der Text spricht, sondern ein Ort unter anderen – eben nur noch ‚Wissenschaft‘. Wo diese selbst nicht mehr genügt, ruft sie andere Stimmen auf: Götter, Dämonen, und eben Propheten.

Weber betont die Notwendigkeit der Entscheidung auch deshalb, weil er sie in seiner Gegenwart bedroht sieht: durch die Vermischung von Tatsachen und Werten, aber auch durch die unpersönlichen Mächte, zu denen die wiederkehrenden Götter geworden seien. Denn Weber ist Realist genug, um zu sehen, dass am Ende

25 Weber: „Wissenschaft als Beruf“ (Anm. 1), S. 604 f. Dieses Zitat wird in der Regel spiegelbildlich fehlgelesen: entweder als bloßer Schmuck einer an sich rationalen Theorie (so Schluchter: *Religion und Lebensführung* [Anm. 24], Bd. 1, S. 346 ff.) oder in purer Wörtlichkeit als Wiederaufnahme der antiken Schicksalslehre (Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, München: Fink 1996, S. 292 ff.).

26 Vgl. dazu die Interpretation von Leo Strauss: „Die kampferzerrissene Welt verlangt ein kampferzerrissenes Individuum. Der Kampf würde nicht völlig vorherrschen, wenn man der Schuld ausweichen könnte. [...] Er [Weber] mußte die durch den Atheismus erzeugte Angst (das Fehlen jeglicher Erlösung, jeglichen Trostes) mit der durch die offenbarte Religion erzeugten Angst (das erdrückende Schuldgefühl) verbinden. Ohne jene Verbindung würde das Leben aufhören, tragisch zu sein, und so seine Tiefe verlieren.“ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 67 f.

der christlichen Moral nicht die Wiederkehr der heroischen und ästhetischen Ideale Griechenlands steht, sondern die Herrschaft von Ökonomie und Bürokratie. Vor diesem Ende hatte Weber schon geraume Zeit vor seiner Rede über *Wissenschaft als Beruf* gewarnt, charakteristischerweise ebenfalls durch Rekurs auf einen Propheten. Seine Schrift *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von 1901 endet mit einem Ausblick auf den „stahlharten Käfig“ einer Welt von Sachzwängen, die am Endpunkt der Entwicklung der Moderne stehen könnte:

Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die „letzten Menschen“ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.“ –

Doch wir geraten damit auf das Gebiet der Wert- und Glaubensurteile, mit welchen diese rein historische Darstellung nicht belastet werden soll.²⁷

Weber entwirft ein apokalyptisches Szenario (‚Versteinerung‘) mitsamt möglichen Alternativen (‚Wiedergeburt‘), geht aber zugleich auf Distanz zu diesem Entwurf, weil er nicht ‚glauben‘ und ‚werten‘ will, sondern ‚rein historisch‘ zu argumentieren beansprucht. Es ist daher höchst bezeichnend, dass der Text mitten im Ausblick auf die Zukunft abbricht, und es ist ebenso bezeichnend, wie das geschieht: Die Diagnose kulminiert in einem *Zitat*, das allgemein als Nietzsche-Zitat gilt und auch deutliche Züge von Nietzsches Rede vom ‚letzten Menschen‘ trägt, sich aber tatsächlich in dieser Form nicht in Nietzsches Texten findet. Vielmehr wird ‚Nietzsche‘ hier als ein bestimmter Typus zitiert: als vehementer Kritiker der Kultur und als Umwerter der Werte – als Prophet, als der er vielen seiner Zeitgenossen erschien.²⁸ Dabei übernimmt Weber ‚Nietzsches‘ Werturteile nicht einfach, sondern zitiert sie und unterstreicht diesen Zitatcharakter zudem durch den plötzlichen Abbruch des Textes. Weil ein wissenschaftlicher Text eben keine Werturteile fällen kann, muss er sie von jemand anderem sprechen lassen: Er braucht einen ‚Propheten‘. Dass sich die Rationalität nicht selbst genügt, war ja schon das Argument von Webers gesamter Untersuchung, die sich auf die Suche nach einem ‚Geist‘ des Kapitalismus machte und diesen ausgerechnet in der Religion und ihren Konzepten des ‚Berufs‘ fand. Der Prophet als Berufener füllt die epistemologische Lücke des Textes – aber nur, indem er gleich wieder verschwindet.

27 Max Weber: „Die Protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“, in: ders.: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Bd. 1, hg. von Marianne Weber, Tübingen: Mohr 1988, S. 17–206, hier S. 204. Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: „Zur Rhetorik der Säkularisierung“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95–132.

28 Vgl. Daniel Weidner: „Und ihr – ihr macht schon ein Leier-Lied daraus. Nietzsche als Prophet“, in: *Arcadia* 47/2 (2012), S. 361–384.

Vom Schluss der Protestantismus-Studie wird auch der Schluss von *Wissenschaft als Beruf* noch einmal anders lesbar. Formal sind sich beide Schlusswendungen ähnlich: Beide rufen an ihrem pathetischen Höhepunkt einen Propheten auf, beide distanzieren sich sofort wieder von ihm. Sie sind aber auch komplementär: Während im Protestantismus-Aufsatz Nietzsche aufgerufen wird, um den Fortschritts-optimismus des Liberalismus zu verwerfen, zieht *Wissenschaft als Beruf* Jesaja heran, um vor der Sehnsucht nach neuen Propheten und vor der Kritik der Wissenschaft im Namen des Lebens zu warnen – letztlich: um vor Nietzsche zu warnen. Mit Hans Blumenberg ist man geneigt zu sagen: gegen einen Propheten nur ein Prophet, gegen Nietzsche nur Jesaja. Die Wucht der Prophetie lässt sich nur durch eine Gegenprophetie auffangen; diese Gegenprophetie wird bereits durch ihren antagonistischen Charakter, durch den impliziten Dialog mit dem Text, dem sie begegnet, komplex.²⁹

Tatsächlich spiegelt dieser prophetische Exorzismus, die ‚Entzauberung‘ Nietzsches, wohl eine Verschärfung der diskurspolitischen Situation wider, auf die Weber in *Wissenschaft als Beruf* reagiert. Der Konflikt von Wissenschaft und Leben und die radikale Kritik der Moderne, der sich mit dem Namen Nietzsches verband, hatte sich schon um 1900 im Umfeld der Jugendbewegung und zahlloser neureligiöser Bewegung verbreitet. Besonders akut wurde sie dann mit dem Ersten Weltkrieg und den ‚Ideen von 1914‘, in denen die Erwartungen und Hoffnungen auf eine andere Moderne, auf eine organische Gemeinschaft statt einer zerfallenden Gesellschaft, Wirklichkeit zu werden schienen.³⁰ Nietzsche konnte gerade deshalb von seinen Anhängern als Prophet gelesen werden, weil er von einem Zustand jenseits der Moderne zu sprechen schien, der nun eintrat oder im Begriff war, einzutreten. Umgekehrt erhielten jene Ideen ihre Überzeugungskraft nicht unwesentlich dadurch, dass sie als Erfüllung einer langen kulturkritischen Tradition gesehen werden konnten. Freilich galt das nicht für alle: Kritische Beobachter erlebten den Kriegsausbruch als Schock oder jedenfalls als Gefahr. Weber war schon während der Kriegszeit höchst skeptisch gegenüber der Kriegsbegeisterung und ihren romantischen Zügen.³¹ 1917 lagen deren fatale Konsequenzen – etwa die Selbstaufgabe des deutschen Liberalismus oder auch der Arbeiterbewegung – längst zu Tage und noch schlimmere Konsequenzen schienen unmittelbar bevorzustehen: für Weber etwa die totale politische Machtlosigkeit eines geschlagenen Deutschlands.

29 Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 433 ff. Die Arbeit der Relektüre der Vorgängerpropheten ließe sich auch mit den von Harold Bloom entworfenen Strategien der Abwehr beschreiben, vgl. Harold Bloom: *Einflussangst. Eine Theorie der Dichtung*, Frankfurt a. M. u. a.: Stroemfeld 1995. Im Falle Webers ist die Gegenstellung zu Nietzsche wohl nicht die einzige: Weber könnte auch auf ein Zitat derselben Stelle bei Hermann Cohen reagieren, der ebenfalls Jesaja 21,11 f. zitiert und kommentiert, vgl. Hermann Cohen: „Der Stil der Propheten“, in: Bruno Strauss (Hg.): *Hermann Cohens jüdische Schriften*, Bd. 1, Berlin: Schwetschke 1924, S. 262–283, hier S. 283.

30 Vgl. dazu ausführlich Vondung: *Apokalypse* (Anm. 2).

31 Vgl. Klaus Lichtblau: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 420 ff., hier auch Näheres zur Kontextualisierung von Webers *Wissenschaft als Beruf*.

Von diesem Scheitern ist auch der kulturkritische Diskurs der Vorkriegszeit betroffen, der zumindest für die sensibleren Denker in der Weimarer Zeit nicht einfach fortzuführen war. Er wird in ihren Texten gewissermaßen gebrochen und damit indirekt: Setzte die Kulturkritik, gerade weil sie sich nicht als Wissenschaft verstand, ein authentisches Sprechen im eigenen Namen voraus, so wird sie bereits in Webers Protestantismus-Aufsatz zu einem Zitat; in *Wissenschaft als Beruf* wird dieses Zitat durch ein zweites, prophetisches Zitat korrigiert und beide Zitate zusammen konstituieren einen Diskurs, der immer zugleich innerhalb und außerhalb der Wissenschaft spricht. Diese Selbstkritik der Kritik wird sich epistemologisch als ausgesprochen fruchtbar für verschiedene Diskurse der Weimarer Zeit erweisen.

3.

Max Webers *Wissenschaft als Beruf* eröffnete eine umfassende Debatte über das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Kultur, die von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis der deutschen Geistes- und Kulturwissenschaften der Zwischenkriegszeit werden sollte.³² Auch jenseits expliziter Bezugnahmen auf Weber entstanden zahlreiche andere Texte über den Beruf der Wissenschaft in der Krise der Gegenwart. Zu ihnen gehört auch ein Aufsatz von Karl Barth aus dem Jahre 1922: *Das Wort Gottes als die Aufgabe der Theologie*, eine Art Programmschrift der ‚Dialektischen Theologie‘, also jener Theologie der Krise, die zu den wichtigsten Symptomen der diskursgeschichtlichen Zäsur nach dem Ersten Weltkrieg gehört. Barths Abhandlung ist in diesem Kontext nicht nur deshalb interessant, weil sie die Figur der Prophetie weitaus expliziter, wenn auch nicht weniger paradox als Weber auf ihre epistemologischen Möglichkeiten hin durchspielt, sondern auch weil die Dialektische Theologie insgesamt auch kaum zu überschätzenden – und meist unterschätzten – Einfluss auf die Semantik des Religiösen im 20. Jahrhundert hat. Denn noch weit mehr als Webers Rekurs auf die Religionsgeschichte wird Barths doppelte Rhetorik der Religion – sein ‚dialektischer‘ Gebrauch religiöser und theologischer Begriffe – auch außerhalb der Theologie unhintergehbare Voraussetzung für das Sprechen über Religion und damit auch über Prophetie.

Barths Text ist ebenfalls eine Rede: Weber wandte sich an Studenten, der streitbare Schweizer Theologe wendet sich an Kollegen und betont gleich eingangs die Gemeinsamkeit: „Wir Theologen sind durch unsern Beruf in eine Bedrängnis versetzt, in der wir uns vielleicht vertrösten, aber sicher nicht trösten lassen können.“³³

32 Vgl. die Übersicht bei Richard Pohle: *Max Weber und die Krise der Wissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2009, sowie auch Fritz K. Ringer: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*, Stuttgart: Klett-Cotta 1983, bes. S. 315 ff.

33 Karl Barth: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in: ders.: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München: Chr. Kaiser 1929, S. 156–178, hier S. 156. Nach Barth habe sich die Rede gerichtet an „ahnungslos selbstsicheren ‚Freunden der Christlichen Welt‘, denen ich mich nicht anders verständlich machen zu können glaubte, als indem ich sie etwas lebhaft mit der ‚Furcht des Herrn‘

Auch hier geht der Text von einer Krise aus: Mit der für Barth so charakteristischen Metaphorik der ‚Zerstörung‘, des ‚Abgrundes‘, des ‚Angriffs‘ oder der ‚Explosion‘ – nicht unzutreffend hat man von Barths ‚theologischem Expressionismus‘ gesprochen – unterzieht er die Kultur seiner Zeit und insbesondere die liberale Theologie einer scharfen Kritik.³⁴ Letztlich beruhe die Bedrängnis des Theologen aber nicht in der Kulturkrise, sondern in der Theologie selbst, deren paradoxe Aufgabe Barth mit drei Sätzen charakterisiert: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“³⁵ Das Problem der Theologie ist damit kein subjektives und zufälliges, sondern liegt in der Sache der Theo-Logie, in ihrem Reden von Gott.

Barth buchstabiert im Folgenden die Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten dieses ‚Berufs‘ in verschiedenen Kontexten durch. So sei die Theologie im System der Wissenschaften wie ein permanentes Minus vor der Klammer, das den Konsens der Wissenschaften mit dem Leben in Frage stelle; im Raum der Universität sei sie ein permanentes „Gefahrenzeichen“ und eine „Notstandsmaßnahme“, die eigentlich aus der Logik der Wissenschaften heraus keinen Sinn habe.³⁶ Letztlich führen diese Probleme aber auf das eine Problem der Theologie selbst zurück, die nicht von Wissenschaft, Kultur, Ethik oder irgendetwas anderem zu sprechen habe, sondern von Gott. Und zwar nicht *über* Gott und auch nicht *zu* ihm, sondern eben *von* ihm – Theologie ist für Barth wesentlich die Verkündigung von Gottes Wort, die dem Theologen zugleich aufgegeben und unmöglich ist:

Von Gott reden würde heißen Gottes Wort zu reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, *daß Gott Mensch wird*. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem das *Wahrheit* ist. Das zu sagen, daß *Gott Mensch* wird, aber als *Gottes* Wort, wie es eben wirklich *Gottes* Wort ist, das wäre unsere theologische Aufgabe.³⁷

Von Gott zu sprechen, also jene vier Worte auszusprechen, läuft immer Gefahr, dieses Wort zu verfehlen, sei es, dass man es dogmatisch verfestigt, sei es, dass man es hyperkritisch auflöst. Theologie ist daher unmöglich, und zwar nicht, weil sich ihr ‚Gegenstand‘ einer Versprachlichung entziehen würde, sondern weil er eigentlich gar kein ‚Gegenstand‘, sondern selbst eine Rede ist – aber eine Rede des ande-

bekannt zu machen versuchte“ (zitiert nach Eberhard Busch: *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Zürich: Theologischer Verlag 2005, S. 153).

34 Zum theologischen Expressionismus vgl. Stephen H. Webb: *Refiguring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, New York: New York University Press 1991, S. 8 ff., sowie Werner M. Ruschke: *Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem Römerbrief*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987, S. 154 ff. Charakteristisch ist auch die militärische Bildlichkeit, die sich noch in der Forschung spiegelt: „Can Barth’ s Sherman-like march through the battlefields of a defeated liberal theology leave anything but destruction in its wake?“ (Webb: *Refiguring Theology*, S. 17).

35 Barth: „Das Wort Gottes“ (Anm. 33), S. 158.

36 Ebd., S. 164.

37 Ebd., S. 166.

ren. Von Gott zu sprechen hieße also, in seinem Namen zu sprechen: eine Aufgabe, die der Text selbst mitvollzieht in seinen Emphasen, die ja nicht nur die Radikalität, sondern auch den Zitatcharakter von ‚Gottes Wort‘ betonen. Von Gott zu sprechen hieße Gott zu zitieren und seine Sendung auszuführen – aber eben das ist für Menschen nicht möglich:

Wir denken an das Wort des Ältesten unserer Gewährsmänner: Ach Herr, Herr, ich taue nicht zu predigen! Er hat es stehen lassen in seinen Reden, auch als er 23 Jahre gepredigt *hatte*, sicher nicht als Dokument seiner Entwicklung, sondern als Überschrift über Alles, was er nachher gesagt hat: ich kann es nicht sagen. Und Jeremia war ein von Gott selbst Berufener und Geheiliger.³⁸

Die Aufgabe des Theologen ist somit eine prophetische Aufgabe, sie geht auf die Berufung des Propheten zurück, aus der Barth hier zitiert (Jer 1,6). Damit wird Webers Beschwörung der Berufsethik gewissermaßen ins Literale rückübersetzt, wenn aus dem ‚Beruf‘ des Theologen jetzt die ‚Berufung‘ zur Verkündigung wird, die selbst eben eine Beauftragung im Sinne der ‚Sendungsprophetie‘ ist: Sie spricht im Namen eines anderen. Aber diese Sendung ist paradox, denn die Berufung zum Boten legitimiert den Propheten nicht nur, sondern stellt ihn auch radikal in Frage: Alle seine Reden von Gott sind untauglich.

Diese Selbstkritik der prophetischen Rede ist, wie Barth zurecht betont, kein peripherer Zug der Berufungsgeschichte Jeremias, sondern gehört essenziell zur biblischen Prophetie, die immer wieder auf ihre eigenen Grenzen hinweist, sei es, dass sie gegen die falschen Propheten polemisiert, ohne ein klares Kriterium zur Unterscheidung wahrer von falschen Propheten zu haben, sei es, dass sie ihr eigenes Scheitern thematisiert, oder sei es, dass ihre hochgradig metaphorische Rede von Gott und im Namen Gottes immer wieder abbricht, wenn ihre extreme Bildlichkeit ihren Höhepunkt erreicht hat.³⁹ Diese Gespaltenheit des Propheten, die Weber historisch beschreibt und soziologisch erklärt, wird bei Barth als essenzieller Zug eines Sprechens gedacht, das einen absoluten Wahrheitsanspruch kennt, aber weiß, dass sein Auftritt im Namen dieses Anspruchs immer scheitern muss. Als in diesem Sinne prophetischer Diskurs wird Theologie als unmögliches Unterfangen und damit auch als Diskurs des Unmöglichen entworfen, denn wie der Prophet spricht

38 Ebd., S. 165 f. Vgl. dazu auch die Ausführungen über die Prophetie in der viel späteren kirchlichen Dogmatik: Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 4.3, Zürich: Theologischer Verlag 1959, S. 52 ff.: „Keiner der alttestamentlichen Propheten ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen. Sie sind von Gott aus der Mitte der Anderen heraus an seine Seite gerufene Menschen, ihnen gegenüber zu seinen Boten und Streitern berufen [...]. Der Zwiespalt ist auch in ihnen selber“ (ebd., S. 55). „Die alttestamentlichen Zeugen sagen nichts voraus, und sie sagen nur insofern *vorher*, als sie die vorhersagende Prophetie der *Geschichte Israels* bezeugen. [...] Die Geschichte Israels sagt *vorher*, was die Geschichte Jesu Christi *nachher* sagt.“ (ebd., S. 71).

39 Das kann hier nicht entfaltet werden, vgl. aus vielem Robert Alter: „Prophecy and Poetry“, in: ders. (Hg.): *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Book 1985, S. 137–162; Harold Fisch: *Poetry with a Purpose*, Bloomington: Indiana University Press 1988, sowie der Aufsatz von Herbert Marks in diesem Band.

auch der Theologe von einem „Ort, der überhaupt kein Ort ist“, von einem „Standpunkt, der kein Standpunkt ist“.⁴⁰

Dieser ortlose Ort ist für Barth wesentlich ein Ort des Sprechens. Denn die unmögliche Aufgabe des Theologen macht nicht nur jede Art von Vermittlung des radikal Unterschiedenen – also eine menschliche Rede von Gott – unmöglich, sondern zwingt zugleich zum Weiterreden:

Der echte Dialektiker weiß, dass diese Mitte unfasslich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen *darüber*, ob sie nun positiv oder negativ seien, *nicht* Mitteilungen darüber, sondern eben immer *entweder* Dogmatik *oder* Kritik sind. Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter.⁴¹

Dieses Bild zeigt noch einmal den rhetorischen Charakter der theologischen Rede in ihrem instabilen Gleichgewicht. Denn der ‚Abgrund‘ der Barth’schen Differenz ist weniger ein metaphysischer als ein rhetorischer; Barth zieht keine systematische Unterscheidung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, sondern verwendet eine ganze Fülle von sprachlichen Figuren, und nur in dieser Fülle lässt sich jener Abgrund zur Darstellung bringen – im Bild gesprochen, fällt man so lange nicht in diesen Abgrund, wie man geht: also weiter spricht. Die Unmöglichkeit einer logischen Überbrückung der radikalen Differenz wird durch sprachliches Handeln supplementiert: durch hyperbolische und exzessive Kritik, aber auch durch die permanente Ironie, d. h. die Relativierung und Infragestellung der eigenen Position, die Barths Diskurs ebenso auszeichnet wie den prophetischen.⁴²

Diese Rhetorik der Differenz bricht die Semantik der Religion auf. Wenn jeder Ausdruck gewissermaßen eine doppelte Bedeutung haben kann, wenn man ihn der dialektischen Wechselbestimmung von Endlichkeit und Unendlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit unterzieht, so gilt das ganz besonders für die Begrifflichkeit der ‚Religion‘, des Grundbegriffs der liberalen Theologie, die bei Barth radikal umgewertet wird. Die liberale Idee von Religion ist für Barth der „*Gipfel* der Humanität – im bedrohlichen Doppelsinn des Wortes“,⁴³ denn in ihr setze sich letzt-

40 Karl Barth: *Der Römerbrief. Zweite Fassung* (1922), Nachdruck: Zürich: Theologischer Verlag 1985 (zitiert wird nach der Paginierung der Erstausgabe), S. 85. Vgl. auch: „Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe der Theologie.“ Barth: „Das Wort Gottes“ (Anm. 33), S. 176.

41 Barth: „Das Wort Gottes“ (Anm. 33), S. 171 f. Vgl. auch das ganz ähnliche, Wortspiel: „Direkte Gegenwart der Wahrheit wäre nicht Gegenwart der *Wahrheit*.“ Barth: *Der Römerbrief* (Anm. 40), S. 329.

42 Vgl. dazu Webb: *Refiguring Theology* (Anm. 34): „Hyperbole has named God as unknowable and the church as impossible. Irony serves to counter the inability of theology; it allows theology both to speak and not to speak about a reality that it does not know“ (ebd. S. 123). Barth wurde dementprechend immer wieder als Prophet wahrgenommen, vgl. etwa: „Most of us wait for the prophet and for the philosopher who can tell us what we ought to think and to believe“ Wilhelm Pauck: *Karl Barth: Prophet of a New Christianity*, New York u. a.: Harper 1931, S. 7.

43 Barth: *Der Römerbrief* (Anm. 40), S. 218. Vgl. dazu bes. Hans-Joachim Kraus: *Theologische Religionskritik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982, S. 4–16.

lich der Mensch an die Stelle Gottes, anstatt diesen Gott sein zu lassen. Sie sei daher nichts anderes als „Spiegelbild des mit sich selbst uneinigen Menschen“, sie „vertritt das Göttliche, sie ist seine Delegation, sein Abdruck, sein Negativ – außerhalb des göttlichen Selbst“.⁴⁴ Barth kann hier die materialistische Religionskritik des 19. Jahrhunderts übernehmen und zugleich die gesamte moderne Kultur und insbesondere den Kulturprotestantismus als Götzendienst kritisieren. Damit wird die Religionskritik, die seit der Aufklärung das Muster von Kritik überhaupt ist, in die Kulturkritik zurückübersetzt, und zwar so, dass nun jegliche kulturelle Unterscheidung wiederum religiös beschreibbar ist.⁴⁵

Indem Barth die Religionskritik aufnimmt, begründet er eine doppelte Semantik der Religion, die von jetzt an zugleich als Ideologie und als Kritik, zugleich als Zauber und als Entzauberung fungieren kann. Erst diese doppelte Semantik macht die große Rolle verständlich, die religiöse Diskurse und Figuren im 20. Jahrhundert auch außerhalb von Theologie oder Religionswissenschaft spielen. Möglich ist diese Übertragung in den allgemeinen Diskurs gerade deswegen, weil die dialektische Rhetorik sich eben nicht mehr auf eine stabile Unterscheidung von Religion und Welt oder von Immanenz und Transzendenz stützt, sondern sämtliche Unterscheidungen rhetorisch-dialektisch in Bewegung setzt. In diesem Sinne ist die ‚prophetische Rede‘ – also das ambivalente Ineinander von Anspruch und Selbstnegation, von Auftrag und Unmöglichkeit – fundamental für den Status der ‚Religion‘ in den Diskursen der Weimarer Zeit.

4.

Wie Karl Barth schreibt auch Walter Benjamin Anfang der zwanziger Jahre einen Text über Beruf, Berufung, Aufgabe und notwendiges Scheitern: *Die Aufgabe des Übersetzers*. Dieser Text fragt nicht zuletzt nach der Aufgabe des Intellektuellen zwischen der literarischen Tradition und der Krise der Gegenwart. Als engagiertes Mitglied der Freistudentenschaft war Benjamin selbst gewissermaßen ein virtueller Adressat von Webers Vortrag gewesen, hatte sich allerdings unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs von seinen jugendbewegten Aktivitäten bereits distanziert und arbeitete seitdem an einem neuen Verständnis intellektueller Politik.⁴⁶ Auch

44 Barth: *Der Römerbrief* (Anm. 40), S. 169, 236. Auch dieses Verhältnis kann martialisch beschrieben werden: „Religion ist der *Gegner*, der als treuester Freund verkappte *Gegner* des Menschen, des Griechen und Barbaren, die *Krisis* der Kultur und der Unkultur. Sie ist der *gefährlichste* Gegner, den der Mensch diesseits des Todes (abgesehen von Gott) hat“ (ebd., S. 250).

45 „Indem Barth Religionskritik treibt, treibt er Ideologiekritik – und umgekehrt. Barth entlarvt die ideologische Funktion der Religion, indem er die Ideologien als offene oder heimliche Religionen versteht“ Ruschke: *Entstehung und Ausführung der Diastasen-theologie* (Anm. 34), S. 99.

46 Mit dem Beruf und der Berufung hatte Benjamin sich schon früh befasst. In *Das Leben der Studenten* hatte er insbesondere gegen die „Verfälschung des Schöpfergeistes in Berufsgeist“ und gegen die an der Universität herrschende „Berufs-ideologie“ polemisiert, (Walter Benjamin: „Das Leben der Studenten“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2.1, hg. von Theodor W. Adorno/Gretel Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 75–87, hier S. 83) der gegenüber die historische „Aufgabe“ darin

bei Benjamin lässt sich daher beobachten, wie sich die Kritik der Kultur zur Selbstkritik der eigenen Position wandelt, die ihrerseits ein neues Verständnis von Kultur hervorbringt; auch bei ihm spielt dabei die religiöse Semantik und die spezifisch dialektische Rhetorik der unmöglichen Aufgabe eine zentrale Rolle.

In *Die Aufgabe des Übersetzers* betont Benjamin, dass die eigentliche Aufgabe der Übersetzung – die Darstellung der Originalsprache in der Zielsprache und damit der Hinweis auf die Einheit der Sprache – nicht gelöst werden kann: „diese Aufgabe: in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen, scheint niemals lösbar, in keiner Lösung bestimmbar“.⁴⁷ Sie bleibt gerade darum eine unendliche Aufgabe, weil keine ihrer Erfüllungen sie zum Verschwinden bringen kann und weil es keine äußerlichen Kriterien gibt, an denen man Gelingen einer Übersetzung messen könnte. Der ‚Beruf‘ des Übersetzers ist daher aporetisch konstruiert und ließe sich gewissermaßen dialektisch formulieren: Der Übersetzer soll die Sprachbewegung zeigen; er muss aufgeben, weil sein Werk Fragment bleibt; gerade dieses Aufgeben auszustellen ist die Aufgabe des Übersetzers. Benjamin radikalisiert die Aufgabe des Übersetzers, um sie aus dem Schema von Treue und Freiheit zu lösen – also aus dem, was Benjamin die „althergebrachten Begriffe in jeder Diskussion von Übersetzungen“ bezeichnet –⁴⁸ und sie geschichtlich zu denken: als notwendige Unmöglichkeit, mit fremder Stimme zu sprechen.

Die Argumentation von Benjamins Übersetzer-Aufsatz besteht darin, verschiedene Ebenen der Sprache – empirische und reine Sprache, Wörtlichkeit und Bedeutung – zugleich scharf voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Dieses Verfahren prägt viele Texte Benjamins, etwa das *Theologisch-Politische Fragment*, die *Kritik der Gewalt* oder den Aufsatz über *Karl Kraus*. Auch diese operieren, wenn sie vom ‚Messianischen‘, von der ‚göttlichen Gewalt‘ oder vom ‚Kreatürlichen‘ sprechen, mit radikaler Differenz; auch sie verstehen sich als ‚Übersetzungen‘ dieser Differenz: Sie rufen etwas auf, das sie nicht beherrschen und das ihnen fremd bleibt – eine Wahrheit, die in der Sprache des Übersetzer-Aufsatzes ‚unbestimmbar‘, also für den Diskurs des Kritikers unverfügbar bleibt. Ähnlich wie bei Weber könnte man sagen, dass Benjamin diese Differenzen – zwischen reiner und historischer Sprache, zwischen dem Messianischen und dem Profanen – nicht einfach verwendet sondern eher *zitiert*, indem er auf sie hinweist. Jedenfalls ist ihre Verwendung immer komplex, insofern Benjamins Texte den radikalen Anspruch dieser Unterscheidungen zugleich betonen – meist unter Rekurs auf religiöse Semantik – und die sich daraus stellenden Aufgaben als unmöglich figurieren.

Wie nahe es liegt, die unmögliche Notwendigkeit der Übersetzung in religiöser Semantik zu formulieren, zeigt Franz Rosenzweigs Aufsatz *Die Schrift und Luther* von 1926. Sehr viel expliziter wird hier die Übersetzung mit der Dialektik der Auf-

bestehe, „eine Gemeinschaft von Erkennenden zu gründen an Stelle der Korporation von Beamten und Studierten“ (ebd., S. 76).

47 Walter Benjamin: „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4.1, hg. von Theodor W. Adorno/Gretel Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 9–21, hier S. 17.

48 Ebd.

gabe beschrieben: „Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand. Also ist es wie alles, was theoretisch besehen niemand kann, praktisch jedermanns Aufgabe. Jeder muß übersetzen und jeder tuts.“⁴⁹ Auch hier überwindet die dialektische Denkbewegung die Antithese von Treue und Freiheit und zeigt, „daß diese blendende Antithese, insofern sie ernstlich Antithese hatte bleiben wollen, wirklich nur blendend war“.⁵⁰ Blendend ist sie für Rosenzweig schon durch die Historizität des Übersetzens, die im „Gesetz der Einmaligkeit der Übersetzung“ jedes klassischen Werkes beschlossen liege: Weil etwa die Bibel durch Luthers Übersetzung zum Fundament der deutschen Literatursprache geworden sei, stehe jede neue Bibelübersetzung nicht nur im Verhältnis zum Original, sondern auch zur Geschichte der Übersetzung und zur Geschichte der deutschen Sprache als solcher. Gerade weil die Luther'sche Übersetzung somit schon Teil der Sprachgeschichte ist, ist es unmöglich, sie als ‚Äquivalent‘ zum Original zu verstehen. Umso mehr sei eine Neuübersetzung nicht nur praktisch möglich, sondern sogar notwendig, um die Bibel erneut lesbar zu machen und lesbar zu halten:

Wenn sie [die Bibel] irgendwo vertraut, gewohnt, Besitz geworden ist, dann muß sie immer wieder aufs neue als fremder, unvertrauter Laut von draußen die zufriedene Gesättigtheit des vermeintlichen Besitzers aufstören. Dies Buch, es allein unter allen Büchern der Menschheit, darf nicht im Schatzhaus ihres Kulturbesitzes sein Ende finden; weil es nämlich überhaupt nicht enden soll.⁵¹

Weil die Bibel hier als radikal fremd vorgestellt wird, ist es die Aufgabe der Übersetzung, diese Fremdheit zur Sprache zu bringen und damit zugleich die Kultur, in die übersetzt wird, zu kritisieren; allerdings erfolgt diese Kritik nicht direkt, mit eigenen Worten, sondern über den Umweg einer anderen ‚Stimme‘, die als radikal heterogen gedacht wird und gerade dadurch auch ethisch relevant ist: „die Stimme dieses Buches darf sich in keinen Raum einschließen lassen“.⁵² Bekanntlich wird diese Idee der Stimme sogar die Übersetzungstechnik beeinflussen, insofern Rosenzweig und Martin Buber sich an Atemeinheiten orientieren und immer wieder den Appellcharakter des Textes betonen, der seine Hörer unmittelbar ansprechen will.

In Benjamins Aufsatz über die *Aufgabe des Übersetzers* spielt zwar nicht die Bibel aber die Idee der ‚Heiligen Schrift‘ eine zentrale Rolle, und zwar insbesondere, wenn es darum geht, Übersetzung in ihrer Geschichtlichkeit denkbar zu machen. Benjamin rekurriert dabei nicht auf die Metaphorik der Stimme, sondern auf die der ‚Schrift‘ und der ‚Lehre‘, für Benjamin Begriffe explizit religiösen Charakters, mit dem Benjamin die wesentliche Geschichtlichkeit der Überlieferung denkt.⁵³ In der ‚Lehre‘ scheinen Sprache und Wahrheit am Ende des Aufsatzes zu konvergie-

49 Franz Rosenzweig: „Die Schrift und Luther“, in: ders. und Martin Buber: *Die Schrift und Ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken 1936, S. 88–129, hier S. 88.

50 Ebd., S. 89 f.

51 Ebd., S. 105.

52 Ebd., S. 104.

53 Vgl. dazu Daniel Weidner: „Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin“, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin Studien*, Bd. 2, München: Fink 2011, S. 161–178.

ren: „Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin.“⁵⁴ Der paradigmatische Charakter der heiligen Texte liegt dabei – wie auch bei Rosenzweig – nicht so sehr in der Autorität, die sie beanspruchen, als vielmehr in ihrer Historizität: Es sind Texte, die eine Geschichte haben und diese auch ausstellen, am deutlichsten in jenem ‚Urbild‘ der Übersetzung, mit dem Benjamins Text schließt: „Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.“⁵⁵ Paradigmatisch ist für Benjamin nicht der heilige Text als solcher – also als Original oder reine Stimme, jenseits oder vor aller Übersetzung –, sondern eine bestimmte Form der *Übersetzung*. Folglich endet Benjamins Argument nicht mit der Evokation eines heiligen Textes, der die Differenz der Übersetzung ‚messianisch‘ auflösen würde, sondern mit dem Rekurs auf eine Form, die gerade die Zusammengehörigkeit von Original und Übersetzung präzise ausdrückt. Eine Interlinearübersetzung ist dabei immer ein komplexes Gefüge, eine Agentur der Differenz, und zwar insbesondere, wenn man annimmt, dass Benjamin hier an eine Interlinearversion der hebräischen Bibel denkt. Denn eine solche ist nur schwer ‚lesbar‘, weil man aufgrund der umgekehrten Laufrichtung der hebräischen Schrift in deren deutscher Interlinearübersetzung die Zeile von rechts nach links, das Wort aber von links nach rechts lesen muss. Die Interlinearversion figuriert daher keineswegs Transparenz und Fülle des Sinns, sondern allenfalls eine umwegige und komplizierte Lesebewegung, die gewissermaßen epizyklisch fortschreitet; es handelt sich um eine fast unlesbare Schrift, die auf Lesbarkeit nur hindeutet: – auf die Lesbarkeit des Hebräischen nämlich, aus welcher derjenige der sich die Interlinearversion ansieht – sagen wir: Benjamin –, ausgeschlossen ist. Wie in anderen oben analysierten Diskursen verbindet sich also die radikale Kritik – etwa des herkömmlichen Verständnisses der Übersetzung – mit einer Selbstkritik, die auch die Unmöglichkeit des eigenen Standpunktes betont; eine Kritik, die sich hier allerdings nicht im Modus der Rede oder der Stimme, sondern der Schrift vollzieht.

Dieser Gestus radikaler Kritik *und* Selbstkritik unter Referenz auf religiöse Semantik ist oben, in Bezug auf Weber und Barth, als ‚prophetisch‘ bestimmt worden. Auch Benjamins Denken kann durch diesen Gestus charakterisiert werden, selbst wenn er nur gelegentlich explizit von Prophetie spricht. So hatte Benjamin schon 1916 in einem Brief an Martin Buber das ‚prophetische‘ Schreiben als ein Beispiel der unmittelbaren Wirkung des Schrifttums neben dem Schreiben der

54 Benjamin: „Aufgabe des Übersetzers“ (Anm. 47), S. 21.

55 Ebd.; vgl. dazu auch folgendes Bild aus der *Einbahnstraße*: „Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.“ Walter Benjamin: „Einbahnstraße“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4.1, hg. von Theodor W. Adorno/Gretel Adorno, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972, S. 83-148, hier S. 92. Das Bild beschreibt präzise das ‚Leben‘ des heiligen Textes, in dem Kommentar und Übersetzung das Original nicht ablösen, sondern immer schon mit ihm zusammengehören, jedenfalls solange der Text noch ‚lebendig‘ ist. Vgl. zu dieser Theorie einer skripturalen ‚Funktion‘ (die durchaus im Sinne Jakobsons zu interpretieren wäre) Brian M. Britt: *Walter Benjamin and The Bible*, New York: Continuum 1996, bes. S. 51–69.

Dichter, der Herrscher und der – ihm selbst als Ziel vorschwebenden – ‚sachlichen‘ Schreibart entworfen.⁵⁶ Später wird er in den Vorarbeiten zu *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* dem Kritiker eine prophetische Rolle zuweisen: „Es ist die wichtigste Aufgabe der Kunstgeschichte die der Epoche ihrer Abfassung geltenden Prophetien in den großen Kunstwerken der Vergangenheit zu entziffern.“⁵⁷ Und unter den Aufzeichnungen zu Benjamins *Thesen zum Begriff der Geschichte* befindet sich ein mit „Vorbemerkung“ betitelt Manuskript, das den Gegenwartsindex jeder historischen Erkenntnis in der Figur der prophetischen Vision beschreibt:

Es gibt einen Begriff der Gegenwart, nach dem sie den (intentionalen) Gegenstand einer Prophetie darstellt. Dieser Begriff ist das (Komplement) Korrelat zu dem der Geschichte, die blitzhaft in die Erscheinung tritt. Er ist ein von Grund auf politischer und so wird er bei Turgot auch definiert. Das ist der esoterische Sinn des Wortes, der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet. Er kehrt der eignen Zeit den Rücken; sein Seherblick entzündet sich an den ins Vergangene verdämmenden Gipfeln der frühern Ereignisse. Dieser Seherblick ist es, welchem die eigene Zeit deutlicher gegenwärtig ist als den Zeitgenossen, die mit ihr Schritt „halten“.⁵⁸

Hier wird wie bei Weber und Barth der Prophet zu einer Figur des radikalen Kritikers, dessen Verfahren trotz seiner Radikalität indirekt ist: Er schaut in die Vergangenheit, um die Gegenwart zu erkennen und in ihr insbesondere das Moment politischen Handelns zu erkennen. Benjamin löst dabei die Rede von der Prophetie nicht nur von der Zukunft, sondern auch von der Gegenwart, welcher der Kritiker absichtsvoll den Rücken zuwendet, damit sein visionärer Blick ihn Abstand von ihr gewinnen lässt. Auch bei Benjamin besteht das Prophetische unter modernen Bedingungen in einem Bewusstsein der Differenz, das erst eigentlich politisches Handeln möglich macht. Wie auch bei anderen Denkern der Weimarer Zeit ist die Figur der Prophetie dabei zugleich mit einer radikalen Kritik und einer metakritischen Reflexion verbunden, die sich hier gegen den falschen Fortschrittsoptimismus linker Politik richtet.

5.

Der prophetische Diskurs zur Zeit der Weimarer Republik kreist um ein neues Verständnis von Politik. Es ist eine Politik abseits der Institutionen, die auch den etablierten Denkfiguren der Gesellschaftskritik im Namen der ‚Gemeinschaft‘, des

56 Vgl.: „Schrifttum überhaupt kann ich mit dichterisch prophetisch sachlich – was die Wirkung angeht aber jedenfalls nur *magisch* das heißt un-*mittel*-bar verstehen.“ (Walter Benjamin an Martin Buber im Juli 1916, in: Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe*, Bd. 1, hg. von Henri Lonitz/Christoph Gödde, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 326.)

57 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.3, hg. von Theodor W. Adorno/Gretel Adorno, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 1046.

58 Ebd., S. 1235.

„Individuums“ oder des „Lebens“ nicht mehr traut. Ihr wird jedes Sprechen „im Namen“ solcher kritischen Programme grundsätzlich problematisch, was sie dazu zwingt, nach neuen Formen des Sprechens zu suchen. Der autoritative Gestus prophetischen Sprechens kann dabei nicht einfach als Selbstermächtigung betrachtet werden, denn jede dieser Ermächtigungen geht mit der Rücknahme und Problematisierung des Gesagten und des eigenen Aussagens einher. Die Figur des Propheten als des charismatischen Verkünders betont zum einen die Relativität des eigenen Sprechens im Verhältnis zu einer anderen Ordnung und höheren Wahrheit, zum anderen markiert sie in der Rolle des geschlagenen Propheten auch das Misslingen oder jedenfalls das Risiko dieser Form des Sprechens.

Gerade durch diese Selbstrelativierung gewinnt die Figur des Propheten eine besondere Relevanz. Sie verweist auf die neue epistemische Situation der Weimarer Zeit, in der das wissenschaftliche Wissen in vorher kaum geahnter Weise „politisch“ wird und auch das Religiöse in kaum erwarteter Weise wieder in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Der im Verlauf des 19. Jahrhunderts erzielte bürgerliche Kompromiss von Philosophie und liberaler Theologie hatte die Religion privatisiert, auf den sonntäglichen Kirchengang reduziert und auf die politisch irrelevante Beschäftigung mit letzten Fragen begrenzt. In dem Maß, in dem dieser historische Kompromiss wieder brüchig wurde, öffnete sich eine Lücke im System der Diskurse, eine Lücke zwischen Wissenschaft und Philosophie, aber auch zwischen Philosophie und Literatur, eine Lücke, in der so etwas wie prophetisches Sprechen wieder möglich und vielleicht sogar notwendig wird, um politisch zu denken.