

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hrsg.)
Benjamin-Studien 2

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hrsg.)

Benjamin-Studien 2

Wilhelm Fink

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 gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
Internet: www.fink.de

Die Drucklegung dieses Werkes wurde unterstützt mit den Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 1UG0712.

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5071-5

DOMINIK FINKELDE

Ad hominem. Karl Barths und Walter Benjamins performative Sprachprophetie

Nach einem Vortrag Karl Barths auf der Aarauer Studentenkonferenz 1920 berichtet die Tochter Adolf von Harnacks: »Die Wirkung auf Harnack war erschütternd. Da war nicht *ein* Satz, nicht *ein* Gedanke, den er mitdenken konnte.«¹ Und 1925 schrieb Hans Cornelius, Ordinarius an der Universität Frankfurt, über das *Trauerspielbuch*: »Die Arbeit des Herrn Dr. Benjamin [...] ist überaus schwer zu lesen. Es werden eine Menge Worte verwendet, deren Sinn zu erläutern der Verfasser nicht für erforderlich hält« (GS VI, 771). Was beide Zitate deutlich machen, ist, dass Benjamin und Barth dem Wissenschaftsbetrieb jeweils fachspezifisch Gewalt antun. Sie überschreiten die etablierte alltägliche akademische Wirklichkeit. Das leidenschaftliche Eintreten Karl Barths für ein neues Offenbarungsverständnis läuft nahezu zeitgleich mit Benjamins Ringen um ein neues Sprach- und Wissenschaftsverständnis jenseits des Positivismus. In diesem Sinne sind Barth und Benjamin Teil einer avantgardistischen und literarischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, die der französische Philosoph Alain Badiou in seinem Buch *Le siècle*² unter das Banner des Lacan'schen *Realen* stellt. Badiou spricht in Bezug auf Avantgardebewegungen des frühen 20. Jahrhunderts von der »passion du réel«. Mit dem Begriff des Realen verweist er auf Jacques Lacans Theorie einer nicht repräsentierbaren und doch die Erscheinungswelt konstituierenden Unterseite, die so etwas wie ihr Abgrund und gleichzeitig Teil ihres Seinsgrundes ist. Strebte das späte 19. Jahrhundert nach utopischen, Jules-Verne-artigen und naturwissenschaftlichen Projekten, so wollte das 20. Jahrhundert in den Bereich des Realen vordringen. Oder anders gesagt: Das 20. Jahrhundert wollte das »Ding« selbst. Badiou's »passion du réel« markiert einen nicht verhandelbaren, ja geradezu blind-radikalen Anspruch, der für die leidenschaftliche Transformation der Gegenwart einsteht. Für das »Reale« zu kämpfen heißt, in den Bereich der etablierten Sinnstruktur unilateral, d. h. unter Verweigerung eines diskursethischen Sich-Erklären-Könnens einzugreifen und die Realität zu neuen und nicht-denkbaren Sinnhorizonten der Wirklichkeit zu überdehnen.

1 Agnes von Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack*, Berlin (Hans Bött) 1936, S. 532 (Hvh. D. F.).

2 Alain Badiou: *Le Siècle*, Paris (Édition Seuil) 2005.

Und Badiou wird hier erwähnt, weil die »passion du réel« auch Barth und Benjamin gut beschreibt. Die hyperbolischen Gebärden im Wissenschaftsanspruch beider Autoren, die wir in den folgenden Abschnitten mit Blick auf die Performativität eines prophetischen Sprachgestus näher bestimmen wollen, sind zerstörerisch und gleichzeitig Ausdruck transformativer Kraft.

Die Ablehnung der Habilitation Benjamins durch Cornelius ist vor diesem Hintergrund nicht so sehr ein »Skandal«, wie Burkhardt Lindner sagt.³ Beziehungsweise: Skandalös ist die Entscheidung nur retrospektiv. Aus der Zeit heraus betrachtet, ist sie folgerichtig und vernunftgemäß.⁴ Benjamin übergab dem Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit unilateral ein Unlesbarkeitsdokument im Sinne der etablierten Standards akademischer Wissenschaft. Eine ähnliche Verweigerung kann man in Karl Barths *Römerbrief* in der zweiten Fassung von 1922 erkennen. Das Buch ebnete zwar Barth den Weg in eine akademische Laufbahn, aber das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch der *Römerbrief* ein Verweigerungs-Traktat war, der wie kaum ein anderes Dokument des 20. Jahrhunderts die theologischen Fragestellungen einer Epoche neu geordnet hat. Schon über den Autor der ersten Fassung des *Römerbriefes* sagte der bereits zitierte Harnack: »Die Erwägung, dass sich diese Art Religion überhaupt nicht ins wirkliche Leben umsetzen lässt, sondern nur als Meteor, und zwar als ein zerplatzender, über ihm erscheinen kann, mildert den Eindruck wenig [...]«⁵ Barth und Benjamin verbindet ein radikales Bemühen, um ein neues Wort- und Sprachverständnis, das der eine gegen die traditionelle Theologie, der andere gegen eine positivistische Geisteswissenschaft vorbringt. Damit nehmen sie gewollt oder ungewollt eine prophetische Haltung ein, die sie zeitweise zu absonderlichen Einzelgängern und zu Protagonisten auf verlorenem Posten macht.⁶ Barths Diagnose der Erfahrungsarmut traditioneller Exegese für die Arbeit des Theologen ebenso wie

3 Burkhardt Lindner: »Habitationsakte Benjamin. Über ein »akademisches Trauerspiel« und über ein Vorkapitel der »Frankfurter Schule«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 14 (1984), S. 147–165.

4 Max Horkheimer, damals Assistent von Cornelius und entfernt am Habilitationsverfahren beteiligt, scheiterte ebenso an einer richtigen Beurteilung. Selbst nach der Veröffentlichung bei Rowohlt 1928 weigerten sich Autoren wie Walther Brecht, Fritz Saxl oder Richard Alewyn, eine Rezension darüber zu schreiben. Vgl. Bernd Witte: *Benjamin. Der Intellektuelle als Kritiker*, Stuttgart (Metzler) 1976, S. 107.

5 Vgl. Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack* (Anm. 1), S. 532.

6 Vgl. den Artikel von Andreas Pangritz: »Musste »die Opposition fast durchgehend« sein? Zu Walter Benjamins und Gershom Scholems Wahrnehmung Karl Barths und der »dialektischen Theologie«, in: Daniel Weidner (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2010, S. 301–324. Der Artikel widmet sich einer spannungsgeladenen Auseinandersetzung zwischen Karl Barth, Hans-Joachim Schoeps, Walter Benjamin und Gershom Scholem um das Verhältnis des jüdischen Glaubens und protestantischer Theologie. Pangritz erwähnt (S. 310), dass Benjamin der dialektischen Theologie dort skeptisch gegenüberstand, wo diese der Existenzphilosophie nahekam.

Benjamins Sprachduktus und die teils surrealistisch anmutende Themenwahl seiner wissenschaftlichen Fragestellungen lassen vermuten, dass der prophetische Gestus ihres Selbstverständnisses die Ablehnung der Umwelt schon einbezieht und Benjamins Text »Der destruktive Charakter« den Keim einer Theorie der Prophetie *en miniature* für beide bereitzuhalten scheint. Denn der »destruktive Charakter steht in der Front der Traditionalisten« (GS IV, 398), von denen sich Barth und Benjamin umgeben sahen. Und so könnte man sagen, der Prophet (ebenso wie der destruktive Charakter) zertrümmert nicht einfach das Überlieferte. Er erarbeitet »Trümmer [...] um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht« (ebd.). »[N]ur eine Parole: Platz schaffen«, schreibt Benjamin, »nur eine Tätigkeit: räumen«, in einem Bedürfnis »nach frischer Luft und freiem Raum« (396).

Im Anschluss an Erkenntnisse von Michael Jennings,⁷ der Benjamins Krisenbewusstsein als ein wesentlich durch die protestantische Theologie geprägtes ausgewiesen hat, ist meine These, dass Barth und Benjamin aus einem ähnlichen Krisenbewusstsein für einen Sprachgestus optieren, der ein ganz bestimmtes Wahrheitsverständnis impliziert. Die Wahrheiten, die beide Autoren aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber den bestehenden wissenschaftlichen Standards ihrer Disziplinen artikulieren, sind nur dann zu verstehen, wenn man sie als vom Ort der Persönlichkeit der Autoren nicht ablösbare erkennt. Ihr Sprechen ist ein prophetisches Sprechen im Gestus der Performativität. Der Ausdruck »performativ« ist eine Wortprägung, die John L. Austin⁸ und Émile Benveniste⁹ in die Sprachphilosophie eingeführt haben. Austin entwickelt seine These der Performativität im Gegensatz zu konstativen Äußerungen. Letztere beschreiben Sachverhalte und/oder konstatieren Tatsachen, die wahr oder falsch sein können. Demgegenüber vollziehen performative Äußerungen eine Handlung. Wie das Ja-wort von Braut und Bräutigam schaffen sie Tatsachen und setzen Identitäten im Akt des Benennens.¹⁰ In diesem Sinne können sie gelingen oder nicht gelingen, nicht aber, wie z. B. Urteile, wahr oder falsch sein. Barth und Benjamin schreiben in vielen Bereichen ihrer Werke im Gestus einer solchen Performativität und der oben angebrachte Verweis auf den »destruktiven Charakter« lässt ahnen, dass mindestens Benjamin sich des destruktiv-konstruktiven Moments seines

7 Michael Jennings präsentierte seine Erkenntnisse auf der Tagung »Walter Benjamins Treue – true to Walter Benjamin?«, organisiert von der International Walter Benjamin Association und der Internationalen Walter Benjamin Gesellschaft, Antwerpen vom 14. bis zum 17. September 2009. Der Titel seines Vortrags hieß: »Walter Benjamin, Religious Syncretism, and Political Theology« (unveröffentlicht).

8 John L. Austin: *How to do Things with Words*, Oxford (Oxford University Press) 1980.

9 Émile Benveniste: »De la subjectivité dans le langage«, in: ders.: *Problèmes de linguistique générale*, Paris (Gallimard) 1966, S. 258–266.

10 Vgl. Uwe Wirth: »Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität«, in: ders. (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002, S. 9–62.

eigenen – hier performativ genannten – Denk- und Sprachduktus bewusst war. Der Gestus der Performativität hat bei Barth und Benjamin verschiedene Gründe. Für Barth verweisen Natur, Kultur und Geschichte bekanntlich nicht einmal ansatzweise auf ein auf Analogiebezügen beruhendes Korrespondenz-Verhältnis zwischen der Lebenswelt des Menschen und dem Gott der jüdisch-christlichen Tradition. Damit lehnt er eine ganze Analogia-entis-Theologie ab, die noch bis ins späte 18. Jahrhundert hinein wirkt und erst im Kontext moderner, heideggerischer Onto-Theologie-Kritik ihre Wirkmächtigkeit verliert. Barth fragt: Wie Theologie sein, wenn Theologie, *die Kunst vernünftiger Reden von Gott oder den Göttern*, letztlich unmöglich ist? Für Benjamin wiederum disqualifiziert sich jede auf positivistischen Kausalbeziehungen beruhende Geschichtsphilosophie aber auch Literaturtheorie als ungenügend. Wie aber dann noch Geschichtsphilosophie und Literaturtheorie betreiben, wenn ein Argument-an-Argument-Reihen skeptisch und als zu eindimensional gedachte Kausalketten-Konstruktion beurteilt wird? Benjamin kritisiert außerdem an seiner Zeit, dass sie ein geschichtstheologisches und antiteleologisches *eschaton* mit profanen saint-simonistischen Utopien ausgetauscht hätte. Und ähnlich kritisiert Barth eine ganze Schule historisch-kritischer Bibelexegese, die, nachdem sie die Geschichte des Christentums teilweise als Verfälschungsgeschichte enttarnt hatte – man denke an Harnacks Dogmengeschichte – trotzdem an einem authentischen Geschichtsverständnis im Rahmen historisch-kritischer Bibelexegese festhält. Der Gestus der Performativität hilft nun den beiden Autoren, ihre jeweilige fachspezifische Skepsis zu überwinden und ihre Botschaften durch Setzungen zu lancieren, die sich aus der Hoffnung an eine – aus der Zukunft her kommende – Beglaubigung derselben rechtfertigen. Gerade die Kombination von Performativität und Hoffnung auf eine Beglaubigung *à venir* ist Teil des prophetischen Gestus. Besonders Barths Römerbrief und seine Vorträge und kleineren Arbeiten aus den 1920er und 1930er Jahren weisen diesen Gestus der Performativität auf.¹¹ So schreibt Barth z. B. in einem Vortragsmanuskript aus dem Jahr 1927 nahezu normativ und apologetisch zugleich über das performative Argumentieren des Theologen:

Aller Scharfsinn, den wir etwa zum Erweis der Möglichkeit der Theologie aufbringen könnten, ist offenbar nutzlos, wenn wir es mit einem Gesprächspartner zu tun haben, der aus irgend einem Grund ihren Begriff als solchen in Frage stellt. Er müsste Theologie als Wirklichkeit kennen, dann erst könnte mit ihm über ihre Möglichkeit zu reden sein, und dann würde es darüber wohl nicht viel zu reden geben.¹²

11 Der weniger radikalere Barth der Kirchlichen Dogmatik wird im Folgenden nicht berücksichtigt.

12 Karl Barth: *Gesamtausgabe*, hg. v. Hinrich Stoevesandt, Bd. 3: Vorträge und kleinere Arbeiten, Zürich (Theologischer Verlag), 1922–1925, S. 224 (Hvh. D. F.).

Barth konstatiert hier die Möglichkeit der Theologie, aus ihrer Unfähigkeit Argumente bzw. Urteile transportieren zu können. Er gesteht gleichzeitig ein, dass erst das geglaubte Argument begriffen werden kann. Die Performativität seiner Theologie bekräftigend und die Überprüfbarkeit (wie bei wahren und falschen Urteilen) verneinend, setzt er hinzu, dass es dann »darüber [d. h. über den Disput über die Möglichkeit von Theologie] wohl nicht mehr viel zu reden gebe«. ¹³ Barth ist hier nicht ironisch. Das zeigt sich auch wenig später in dem selben Vortrag, wenn er schreibt: »Wer von Gottes Offenbarung redet, der muss, wenn er weiß, was er tut, wissen, dass er einen solchen Anspruch erhebt und dass er von einer solchen Erwartung umgeben ist, dass ihre Berechtigung schlechterdings nur dadurch zu erweisen ist, dass sie eben *erfüllt* werden, dass sie berechtigt *sind*.« ¹⁴ Bei Benjamin zieht sich dieser Gestus der Performativität von seinen frühen, teils mystischen Arbeiten über die Sprache (1916) bis zu seinen – vom Stilmittel des Fragments geprägten – Thesen über die Geschichte. In der Benjaminforschung wird dabei immer wieder der Begriff »Konstellation«, bzw. »Konstellationen« und Benjamins eigener Begriff des »dialektischen Bildes« auf seinen Denk- und Schreibstil angewendet. Benjamin denke nicht in analytischen und dialektischen Diskursen, sondern versammle seine Untersuchungsgegenstände zu Konstellationen, aus denen eine Wahrheit aufscheine, ohne dass diese sich in einem Prädikat verausgabt. Beispielhaft sind hier neben den vielen Aphorismen in Benjamins *Passagenwerk* und in seiner Geschichtsphilosophie besonders seine »Erkenntnistheoretische Vorrede« zum *Trauerspielbuch* zu erwähnen. Im Motiv des »Traktats« behauptet Benjamin dort, seine Leser in ein in Brüchen statt Deduktionen voranschreitendes Denken einzuführen. Er recurriert dabei absichtlich auf Begriffe, die wie »Idee« oder »Monade« philosophisch schwer vorbelastet sind und mit einer Philosophie als der *Lehre vom Sein* assoziiert werden. Gleichzeitig deutet Benjamin diese Begriffe jedoch erkenntnistheoretisch um, nämlich als Instrumente eines *induktiven* Verfahrens, das von historischen Gravitationsfeldern ausgeht, in denen Leitmotive des Trauerspiels (Schuld, Souveränität, Luthertum etc.) auftauchen bzw. angeordnet werden. Aber auch sein Baudelaire-Essay kann dafür beispielhaft in seinen beiden Versionen genannt werden.

Die oft wiederholte Rede von Benjamins Konstellationen und sein Philosophieren in dialektischen Bildern soll hier daher auch nicht in Abrede gestellt werden. Das Wort *Konstellation* hat seine sinnbildliche Einprägsamkeit und Benjamin beglaubigt diese auch indirekt in seiner Mimesis-theoretischen Rede von »Gestirn-« und »Sternkonstellation« (GS II, 206 f.; Hvh. D. F.). Und dennoch suggeriert das Wort eine Mystik, die ohne den dahinter sich verborgenden Akt der Performativität nicht eigentlich Sinn macht. Die Konstellation kann nur dann eine nicht an die Urteilsform gebundene Wahrheit artikulieren, wenn

¹³ Ebd., S. 224.

¹⁴ Ebd., S. 225 (Hvh. D. F.).

ich dem, der sie artikuliert, glaube und wenn ich seinen Akt des Benennens weniger wie ein Urteil auf seine Wahr- oder Falschheit abklopfe, sondern für eine Identitäts-Setzung ansehe. Nach der hier vorgetragenen Meinung sind dieser Akt des Benennens und das darauf folgende Glauben an das Gesetzsein von Identitäten wesentlich, um Benjamin und sein Philosophieren und Karl Barths Propheto-Theologie zu verstehen. Dieser Gestus gibt dem Reden und Schreiben beider Autoren Autorität.¹⁵ Benjamins Rückgriff auf – hier vorerst etwas unspezifisch genannte – »sprachmystische« Traditionen und Barths Verteidigung der Theologie als nachmetaphysische Prophetie zielen nicht auf eine reaktionäre Rückkehr zu einer vorkantischen Metaphysik. Beide stehen für den Versuch, den Bogen rationaler Spannung mit ihrem Rückgriff auf vormoderne Sprachtraditionen – Benjamins kabbalistisch und scholastische Motive und Barths Rezeption der calvinistischen Verbalinspirationslehre – zu überbieten. Damit ihre Sprachhandlungen gelingen, verlangen beide Autoren von ihren Lesern nicht so sehr einen dialektischen Erkenntnisweg im platonischen Sinne, d. h. das Erkennen einer Wahrheitslehre theoretisch verallgemeinerbarer Aussagen. Ihr Schrifttum inszeniert eine Autorität, mit deren Hilfe sie etwas verkündigen, das primär durch den an ihre Person gebundenen Akt der Aussage »wahr« ist. Sie verlangen eine Treue zu ihrer aus der Perspektive griechischer Philosophie »menschlich« ja skandalös »allzu menschlichen« *persona*. »Eigentliche Autorität ist«, wie Slavoj Žižek sagt, »auf ihrer radikalsten Ebene immer machtlos, sie ist immer ein gewisser ›Ruf‹, der ›uns nicht wirklich zu etwas zwingen kann‹, und doch fühlen wir uns durch eine Art inneren Zwang genötigt, ihm bedingungslos zu folgen.«¹⁶ Und genau diesen Aspekt scheint Barth in dem oben zitierten Kommentar aus dem Jahr 1927 zu ahnen, wenn er die Theologie als ein Rufen aus dem »Begriff« und nicht als ein Argumentieren um dessen Explikation versteht. Und Benjamin scheint dies zu teilen, wenn seine prophetischen Figuren vom historischen Materialisten bis zum Lumpensammler sich Wahrheiten in Urteilsform verweigern und lieber auf ein nahezu deiktisches Sprechen bzw. Denken rekurren im Sinne des berühmten Diktums aus dem Passagenwerk: »Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen« (GS V, 1030). In diesem Sinne verharren Barth und Benjamin in einer Art Anti-Haltung. Barth ist für seinen Lehrer Adolf von Harnack ein theologischer Anti-Theologe. Benjamin könnte man einen Antiphilosophen nennen, wenn man sieht, wie er in Bezug auf sein jeweiliges Arbeitsfeld mit jeder neuen Ausgangsfrage ein neues

15 Dieser Gedanke geht zurück auf Kierkegaards Unterscheidung zwischen »Genie« und »Apostel«, die er in seinem aus dem Jahr 1847 verfassten Text »Über den Unterschied zwischen Genie und Apostel« ausarbeitet. Im Zentrum steht Kierkegaards Unterscheidung zwischen einer sakralen und einer profanen Inspiration.

16 Slavoj Žižek: *Grimassen des Realen. Jacques Lacan und die Monstrosität des Aktes*, Köln (Kiepenheuer & Witsch) 1993, S. 106.

Gedanken- und Begriffssystem zu entwerfen versucht. Diese »Anti«-Haltung macht es für beide Autoren zwingend, im eigenen Namen zu sprechen. Und das wäre ein erster Verbindungspunkt zwischen ihnen. Sie müssen dieses Eigene, um das sie in der Konzentration auf die Sprache ringen, als realen Beweis ihres Sagens vorweisen. Beide dringen in Sinnhorizonte, von wo aus sie indirekt leugnen, dass sich ihre Theorien jenseits ihrer Performanz rechtfertigen müssten oder könnten.

In einem ersten, wenn auch nur kleinen Schritt dieses Artikels soll durch Querweise auf Adolf von Harnack, Franz Overbeck und Karl Barth deutlich werden, wie sehr Benjamins Denken eingebettet war in ein breites Spektrum protestantischer Theologeme, die ihn von seiner ersten Studienzeit in Berlin bis zu seinen Studien in Bern an begleiteten. Dabei hat besonders Michael Jennings diesen Einfluss biographisch offengelegt. Benjamin wusste sehr früh durch – wie Jennings sie nennt – »synkretistisch-jüdisch-christliche« Kreise, welche metaphysischen Grundfragen in der protestantischen Theologie seit der Jahrhundertwende auf dem Spiel standen und verhandelt wurden. Das Motiv der protestantischen Weltverneinung ist dabei besonders bedeutsam und wird in den folgenden Ausführungen eine Rolle spielen. Im zweiten Teil soll das Theologie-Verständnis von Karl Barth am Beispiel seiner verschiedenen Vorworte zum *Römerbrief* untersucht werden und im dritten Teil Walter Benjamins Sprachprophetie am Beispiel seines Briefes an Martin Buber aus dem Jahr 1916. Es geht um den Aufweis innerer Korrespondenzen, die deutlich machen, inwiefern beide Autoren um ein dem Gestus der Performativität verschriebenes neues Wortverständnis ringen in Zeiten, die durch theologisch-liberalen und geisteswissenschaftlichen Positivismus – zumindest aus der Perspektive dieser beiden Autoren – »entzaubert« wurden. Was sie leisten, ist eine Rückbesinnung auf die performative und daran gebundene Kraft (Magie?) des »Wortes« in Zeiten politisch-kalkulierenden und positivistisch-wissenschaftlichen Schrifttums.

1.

Die protestantische Theologie der Weltverneinung artikuliert zur Zeit des Fin de Siècle ihre ersten Ansätze in der von Benjamin studierten 3-bändigen *Dogmengeschichte* Adolf von Harnacks. Radikal schlägt sie dann bei Karl Barth und in Harnacks *Marcion*-Monographie (1925) durch. Es ist sehr wahrscheinlich, dass

Benjamin in den von Gary Smith¹⁷ und Michael Jennings¹⁸ erwähnten synkretistischen christlich-jüdischen Gesprächskreisen u. a. auch über diese Autoren sprach. In diesen Kreisen kam er mit Oskar Goldberg, Erich Unger, Florens Christian Rang, Erich Gutkind und Martin Buber in Kontakt. Daher kann man auch annehmen, dass Benjamin in seinem *Trauerspielbuch* den Heilsverlust im deutschen Barocktheater nicht nur ausschließlich im Bezug auf Martin Luthers Verwerfung der Werkgerechtigkeit entfaltete, sondern dass er sich zu dieser Lesart auch durch die von ihm persönlich miterlebte und studierte protestantische Theologie der Weltverneinung des frühen 20. Jahrhunderts legitimiert sah. Adolf von Harnack distanzierte sich schon in seiner *Dogmengeschichte* vom orthodoxen Luthertum. Er legte mit einer historisch-kritischen Analyse den Einfluss des Hellenismus auf die Dogmenbildung frei. Orthodoxe Theologie erfährt hier eine Hinterfragung, weil Geschichte zumindest ansatzweise als Verfremdungsgeschichte des eigentlichen *Kerygmas* Jesu Christi interpretiert wird. Harnacks Vater hatte diese Geschichts-Skepsis und Geschichts-Verneinung erkannt. In einem Brief an seinen Sohn schreibt er mit sympathischer Besorgtheit:

Unsere Differenz ist keine theologische, sondern eine tiefgehende, direkt christliche, so dass ich, wenn ich über sie hinwegsähe, Christum verleugnete, und das kann kein Mensch, auch wenn er mir so nahe stände wie Du, mein Sohn, von mir verlangen oder erwarten. [...] Ich begreife total nicht, wie man bei solcher Geschichtsmacherei noch auf die Geschichte sich berufen kann, oder ich begreife es nur, wenn man das Christentum dabei degradiert.¹⁹

Moderne Weltverneinung – bzw. auf Harnack bezogen: *Geschichtsrelativierung* – war somit schon vor Barth ein Thema. Aber beim Pastor aus Safenwil erfährt sie eine neue Radikalität. In Anbetracht von Benjamins Harnack-Verehrung und durch sein Eingebundensein in die oben erwähnten Gesprächskreise kann man davon ausgehen, dass er den Skandal um den Harnack Schüler Barth nach der

17 Gary Smith zeigt, inwiefern Benjamin in den frühen 1920er Jahren die Rhetorik einer spirituellen Esoterik mit anderen jüdischen Denkern teilt: Goldberg, Unger, Gutkind und Scholem. Vgl. Gary Smith: »Die Zauberjuden«. Walter Benjamin and Other Jewish Esoterics Between the World Wars«, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1995). Benjamin spricht sich in einem Brief an Scholem vom 24. Dezember 1934 von diesen jüdischen Intellektuellen los.

18 Ich beziehe mich weiterhin auf Michael Jennings noch unveröffentlichte Erkenntnisse, die er auf der Tagung »Walter Benjamins Treue – true to Walter Benjamin?« (Antwerpen, vom 14. bis 17. September 2009) vorgebracht hat.

19 Er fährt fort: »Also entweder – oder... Mit der Auferstehungstatsache steht oder fällt mir das Christentum, mit ihr steht mir auch die Trinität fest« (zit. nach: Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack* [Anm. 1], S. 143). Harnacks Vater erkannte, wie sein Sohn Grundsätze lutherischer Orthodoxie das Fundament abgrub, ohne dass dieser sich darüber bewusst zu sein schien, dass eine solche Hinterfragung in einen Fideismus mündet.

Veröffentlichung des *Römerbriefes* zeitnah mitbeobachtet hat. Eine radikalere theologische Diskussion hat es schließlich im 20. Jahrhundert kaum gegeben. Aber auch Franz Overbeck, von dem Benjamin einen Brief an Friedrich Nietzsche in der kommentierten Briefauswahl *Deutsche Menschen* (1936) zitiert, ist der Autor radikal protestantischer Streitschriften. Wie Benjamin ausdrückt, ist für Overbeck echte Christlichkeit eine »Religion unbedingter eschatologisch begründeter Weltverneinung [...]« (GS IV, 228). Jedes Eingehen der Religion in die Welt und deren Kultur erscheint Overbeck als »Verleugnung ihres Wesens« (ebd.).

Was die Verweise auf Harnack, Barth und Overbeck deutlich machen, ist, wie sehr Benjamins Denken eingebettet war in ein breites Spektrum protestantischer Theologeme, die ihn von seiner ersten Studienzeit an begleiteten. Benjamin wusste sehr früh, welche metaphysischen Grundfragen in der protestantischen Theologie auf dem Spiel standen und verhandelt wurden.

2.

Wie bereits oben angemerkt, ist für Barth die Distanz des Menschen zu Gott keine Frage der Entfernung. Sie ist ontologisches Menschenschicksal. Sie ist total, da es keine natürliche Neigung für Gott im Menschen gibt. Ein Organ zur Gotteserkenntnis besitzt der Mensch nicht. Statt Glaube und Gotteserkenntnis ist es fast ausschließlich Unglaube und Ignoranz, die zur natürlichen Manifestation des Menschen gehören, was sein Verhältnis zu Gott betrifft. Irgendeine Form der Erkenntnis von Gott ist eine Unmöglichkeit für den Menschen. Das Ergebnis, zu dem Barth mit dieser radikalen Position kommt, ist die Abkehr von der Theologie Friedrich Schleiermachers und sein Bestreben um ein neues Wort-Verständnis. Dieses Wort-Verständnis soll eigentlich so etwas wie das Unmögliche leisten: nämlich zwei sich ausschließende Parallelwelten – die Welt Gottes und die Welt des Menschen – zu überbrücken. Denn von Natur und Kultur führt für Karl Barth kein Weg zu Gott.

Karl Barth schrieb seinen *Römerbrief* aus dem Bedürfnis heraus, die Theologie wieder an die Tradition der Prophetie zurückzubinden und zu einem authentischen Sprechen von Gott zu machen. Stattdessen wurde er vorschnell und disqualifizierend in den Kontext des expressionistischen Jahrzehnts gestellt. Damit wurde das eigentliche Anliegen Karl Barths aber entschärft. Denn es ging Barth nicht um eine Ästhetisierung von Theologie, sondern um die Neudefinition ihres objektiven Anspruchs. Dieses Bedürfnis um ein neues, der Prophetie sich verschreibendes Wortverständnis korreliert mit Benjamins Rede vom messianischen Kern der Vergangenheit und mit seiner Neigung, Geisteswissenschaft generell als eine der Magie der Sprache überantwortete eschatologische Wissenschaft zu verstehen, d. h. als eine Wissenschaft, die nach der Befreiung

verborgener Inhalte und nach letzten, wenn auch nur theologisch zu denkenden Erlösungsmomenten strebt.²⁰

Wie aber wirkt nun der *Römerbrief*? Für die Zeitgenossen, wie gesagt, nicht in erster Linie wie eine theologische Arbeit. Barth kümmert sich in seinem Text gar nicht um historisch-kritische Biblexegese, sondern man hat den Eindruck, er spricht als Paulus, so als wäre die eigentliche Rückkehr zu Paulus nur durch eine Anverwandlung des Autors an den Apostel möglich. Irritierend am *Römerbrief* ist weniger der Inhalt, es sind vielmehr die Vorworte, welche Barth zwischen 1918 und 1928 verfasst, die zu denken geben. Denn in diesen Vorworten behauptet Karl Barth mit allem Ernst, dass sein *Römerbrief*, der nichts Bibel-Exegetisches hat, ein Musterbeispiel eigentlicher Biblexegese sei. Dieser Anspruch zeigt, wie Barth alle etablierten Kategorien vernünftiger Rede von Gott (= Theologie) in Frage stellt. Barth sieht seine Methode als ein »nach denken«, das versucht, die Mauer zwischen dem 1. und dem 20. Jahrhundert »transparent«²¹ zu machen und zwar so lange, »bis Paulus dort redet« und der Mensch des 20. Jahrhunderts »hier hört«. Im eigentlichen Sinne »kritisch« ist für ihn »ein *tunlichst* lockeres und williges Eingehen auf die innere Spannung der vom Text mit mehr oder weniger Deutlichkeit dargebotenen Begriffe«. Interessant ist sein Verweis auf ein »lockeres und williges Eingehen« auf die Spannungen des Textes, die aber erst fruchtbar gemacht werden können, wenn die »Wörter und Wortgruppen an der Sache«²² gemessen werden. Und er kommt immer wieder auf diese »Sache« zurück. Aber was genau meint er mit dieser »Sache«? »Eigentliches Verstehen und Erklären nenne ich diejenige Tätigkeit, die Luther in seinen Auslegungen mit intuitiver Sicherheit geübt, die sich Calvin sichtlich systematisch zum Ziel seiner Exegese gesetzt [...] haben.«²³ Wäre Barth gezwungen, zwischen Adolf Jülicher, einem exponierten Vertreter der historisch-kritischen Methode, und Calvin zu wählen, so sagt er, fiel ihm die Wahl nicht schwer. »Wenn ich wählen müsste zwischen der historisch-kritischen Methode der Bibelforschung und der alten Inspirationslehre«, schreibt er 1918 im Vorwort zur ersten Auflage, »ich würde entschlossen zu der

20 Für Winfried Menninghaus ist Benjamins Theorie der Sprachmagie wesentlich von semiologischer und nicht performativer Natur. Vgl. Winfried Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1980. Menninghaus' Lektüre hat dabei Benjamin im *linguistic turn* als einen Sprachphilosophen *avant la lettre* verortet. Was sie im Verweis auf Motive wie Semiologie, Dissemination, Iterabilität etc. vernachlässigt, ist eine Reflektion auf den performativen Charakter des Schreibgestus, mit dem Benjamin sich durch Inkompatibilität mit vielen Zeitgenossen Autorität zuspricht.

21 Karl Barth: *Der Römerbrief* (Zweite Fassung 1922), Zürich (Theologischer Verlag) 172005, S. XVII.

22 Ebd., S. XVII–XIX.

23 Ebd., S. XVII.

letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist.«²⁴ Aber er fügte auch hinzu: »Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden.«²⁵

Barth wirft der historischen Kritik vor, ihre eigenen Grenzen immer wieder zu überschreiten. Gerade dadurch aber macht sich die historisch-kritische Methode besonders der Verfälschung der Dokumente der Vergangenheit schuldig. Sie tritt als exakte Wissenschaft auf, mischt aber gleichzeitig in diese Exaktheit eigene Meinungen. Hier beginnt für Barth der Dissens zwischen ihm und seinen Zeitgenossen, und er wirft dem Theologen Jülicher vor, allzu schnell und unüberlegt »dieses und jenes durch forschendes Überlegen des Sinnes kaum berührte exegetische Rohmaterial als singuläre Ansicht und Lehre des Paulus hinzustellen.«²⁶ Barth schreibt weiter:

wie schnell [ist Jülicher] bereit, ihn [Paulus] mittelst einiger weniger denn doch etwas zu banaler Kategorien des eigenen religiösen Denkens (Gefühl, Erlebnis, Gewissen, Überzeugung etwa) da und dort durchaus schon verstanden und erklärt zu *haben*, wie schnell bereit aber auch, sich, wenn dies nicht im Handumdrehen gelingt, mit einem kühnen Tellsprung aus dem paulinischen Schiff zu retten und die Verantwortlichkeit für den Sinn des Textes der ›Persönlichkeit‹ des Paulus, ... zu überlassen.²⁷

Barth betrachtete Jülicher als einen Vertreter der liberalen protestantischen Gewissenstheologie und versteht ihn als einen nicht so sehr mit der Gefühlsreligion befassenden »positiv« gerichteten Exegeten.«²⁸ Bei diesen letzteren ist immerhin der »Mangel an zähem Verstehen- und Erklärenwollen [...] etwas besser verdeckt.«²⁹

Barth kritisiert und verwirft nicht die sogenannte historisch-kritische Methode der Bibel-Exegese, deren Recht und Notwendigkeit er ausdrücklich anerkennt. Wogegen er sich wendet, ist ein »Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes«,³⁰ das er nur als den »primitiven Versuch einer solchen [Erklärung]«³¹ bezeichnen kann. Barth kritisiert die historisch-kritische Methode dort, wo sie mittels ihrer Ergebnisse mehr oder weniger plausible Zusammenhänge bastelt und dabei gar nicht

24 Ebd., S. XI.

25 Ebd.

26 Ebd., S. XVIII.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd., S. XVI.

31 Ebd.

historisch-kritisch ist, sondern einen »historisch-psychologischen Pragmatismus«³² verfolgt. (Klingt dies nicht wie Benjamins Kritik am Historismus?) Gegen zeitgenössische Pauluskommentatoren (Barth erwähnt neben Jülicher auch Litzmann) wendet er ein, dass diese nicht einfach – wie es eine exakte Wissenschaft vom *Römerbrief* eigentlich tun müsste – sich auf eine Entzifferung der Handschriften und auf die Aufstellung einer Konkordanz beschränken.³³ Den Anhängern dieser Disziplin weist er nach, dass sie ihre exakte Wissenschaft durch die Neigung zum eigentlichen »[V]erstehen [W]ollen« des primitiven Rohmaterials missbrauchen. Barth ist also die historisch-kritische Methode nicht kritisch genug. Statt eine wissenschaftliche Feldforschung zu betreiben, bei der der Boden nur aufgegraben und die Schätze der Vergangenheit nur klassifiziert werden, werde unter die Brocken der Vergangenheit Meinung gemischt. Seine eigene exegetische Arbeit versteht Barth als ein Gespräch zwischen Urkunde und Leser, das ganz »auf die *Sache* (die hier und dort keine verschiedene sein kann!)«³⁴ konzentriert ist, und er reiht sich dabei direkt in die Verbalinspirationslehre Calvins ein. »Wahrhaftig, wer die Methode Calvins mit dem nachgerade abgebrauchten Sprüchlein vom »Zwang der Inspirationslehre« meint erledigen zu können, der beweist nur, dass er in *dieser* Richtung noch nie wirklich *gearbeitet* hat.«³⁵ Barth schreibt aus einer Haltung heraus, bei der man sagen könnte, er wolle gerade, indem er »Meinung« bezieht, kritischer gegenüber dem Text des Paulus als eine historisch-kritische Paulusforschung sein, die die Vergangenheit angeblich zum Sprechen bringt, so wie sie ist: positivistisch und rein. Und statt sich noch mehr in das Quellenstudium hinein zu begeben und der angeblichen Wahrheit des Textes Herr zu werden, entdeckt er in Calvins Verbalinspirationslehre eine Alternative, die nicht die historisch-kritische Methode verwirft, aber in seiner Gesamtheit wie ein »zurück zum Text« und seiner »Sache« im Sinne einer Aufgabe und eines Anspruchs klingt. Die kirchliche Predigt dürfe, so Barth, den Anspruch einer aktuellen Anrede im Namen Gottes nicht aufgeben. Sie »ist das Amt dieser höchst kritischen Anrede *ad hominem*. Wenn wir das *nicht* mehr wollen mit der Predigt, sollten wir zusammenpacken und gehen.«³⁶ Die Verbalinspirationslehre ist ihm so etwas wie eine unverzichtbare Unmöglichkeit und dennoch – dem kritisch-skeptischen Bewusstsein des Theologen ausgesetzt – immer noch besser als eine unkritische historisch-kritische Methode, deren Kunst in versteckter Kanalisierung eigener Meinung liegt. Barth über sein Projekt:

32 Ebd., S. XVII.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., S. XVII f.

36 Barth: *Gesamtausgabe*, Bd. 3 (Anm. 12), S. 434.

Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe. [...] Wissen denn diese von mir wahrhaftig als Historiker respektieren Gelehrten gar nichts davon, dass es eine Sache, eine Kardinalfrage, ein Wort in den Wörtern gibt? Dass es Texte gibt, z. B. die des neuen Testaments, die zum *Reden* zu bringen, koste es was es wolle, eine letzte und tiefste Kulturangelegenheit [...] ist?³⁷

Barth konstruiert zwischen seiner Theologie und der des Apostels eine Verbindung spiegelbildlicher Art. Diese Verbindung ist enthalten in Barths zentralstem theologischen Begriff: »Das Wort«. Barth spricht in seinem *Römerbrief* mit einem Paulinischen Duktus mit dem er »Das Wort«, d. h. das Wort göttlicher Offenbarung, zum Klingen bringen will und sein Kommentar zum *Brief an die Römer* eigentlich so etwas ist wie der *Römerbrief* selbst. Barth nimmt für sich eine Autorität in Anspruch, die primär durch den an seine Person gebundenen Akt der Aussage »wahr« ist. Die Botschaft von Paulus verkörpert keine zeitlose Wahrheit (die historisch-kritisch freigelegt werden könnte), sondern sie repräsentiert den »Skandal« kontingenter Individualität.³⁸ Für Barth besteht das Paradoxon des Christentums in diesem Band, das die ewige Wahrheit mit einem historischen Ereignis verknüpft, das Barth selbst an seine historische Person rückbindet. Für Barth ist diese Kombination zwischen einer Botschaft und der Bindung an ihre Person, nicht an ihre Lehre als eine positive historisch-kritisch auffindbare Entität, entscheidend. Und Barth behauptet, das gerade dies die einzig wissenschaftliche Art sei, Theologie zu betreiben. Aber gleichzeitig ist für Barth auch gerade dasjenige bedeutend, was gerade *nicht* in seinen Worten ist, was aber für sein Verständnis der dialektischen Theologie wichtig ist, nämlich sich der Andersartigkeit Gottes nur mit Worten zu nähern, die ihn nicht umgreifen. Der »wahrste Punkt« von Paulus' Theologie ist daher nicht in der spiegelbildlichen Relation befangen, in der sich Barth diese aneignet, sondern dort, wo diese spiegelbildliche Relation auch wieder *nicht* aufgeht.

3.

In den folgenden Ausführungen geht es nicht um eine Neu-Interpretation der vielkommentierten Sprachphilosophie Benjamins. Hier soll eher bescheiden nur auf seinen Brief an Martin Buber eingegangen werden, um, im Sinne eines

37 Barth: *Der Römerbrief* (Anm. 21), S. XIX.

38 Vgl. auch Dominik Finkelde: »Der Wahrheitsanspruch des Apostels«, in: ders.: *Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel. Politische Philosophie, Metapsychologie, Ethik*, Wien (Turia + Kant) 2009, S. 147–155.

Pars pro toto, deutlich zu machen, wie auch Benjamins Schreibgestus diese mit Barth übereinstimmende Performativität eines prophetischen Sprechens bzw. Schreibens benutzt und reflektiert.³⁹ Im ersten Teil des Artikels wurde schon auf den größeren Kontext von Performativität in Benjamins Denk- und Schreibstil und dessen Rückbindung an den »destruktiven Charakter« hingewiesen. So wie für Barth die 27 Bücher des Neuen Testaments mehr sind als die Summe ihrer historisch-kritischen exegetischen Kommentare, nämlich Hort der »Sache«, die koste es was es wolle, immer wieder neu zu entbergen ist, so sind für Benjamin die uns überlieferten Dokumente immer schon mehr als nur vergangen. Sie weisen auf Leser, die, wie Benjamin schreibt, »erwartet« worden sind und weiterhin erwartet werden. Benjamin hat offensichtlich auch seine eigenen zukünftigen Leser erwartet und deshalb seine Manuskripte an verschiedenen Orten bei verschiedenen Freunden deponiert. Als Musterbeispiel möchte ich auf den subtil argumentierten Brief an Martin Buber aus dem Jahr 1916 eingehen. Was dieser von Uwe Steiner und Samuel Weber⁴⁰ treffend interpretierte Brief offenlegt, ist, wie Barth und Benjamin ähnliche, durch politische Umstände geprägte Schlüsselerslebnisse hatten, die sie zur Suche nach einem neuen Wort- bzw. Sprachverständnis drängten. Die Kriegsbegeisterung eines Adolf von Harnack stieß Barth von seinem Lehrer ab wie Benjamin sich von Gustav Wyneken und später dann von Buber abwandte. Jeweils hatten sich bestimmte Disziplinen allzu schnell für die beiden Autoren durch politisches Schrifttum diskreditiert und der Sprache ihre performative Kraft aberkannt.

Benjamin legt in seinem Brief vom 17.7.1916 die Gründe dar, die ihn dazu bewegen haben, die Mitarbeit an der Monatsschrift *Der Jude* abzulehnen. Er kritisiert die das politische Schrifttum bestimmende Überzeugung, dass die Sprache in ihrer Beziehung zur Tat nur als Mittel in Betracht komme. Der Ausbruch des Krieges habe ihm, Benjamin, »endlich und entscheidend« seine grundsätzliche Stellung »zu allem politisch wirksamen Schrifttum« eröffnet (GB I, 325). Das politische Schrifttum inkorporiert für Benjamin eine ganz bestimmte Auffassung von Sprache. Dem entgegen will er die Gewissheit überwinden, Sprache sei nur ein passives Medium, mit dem das Subjekt seinen politischen Willen umsetzen kann. Sie gleicht vielmehr, wie er in einem Brief an Hugo von Hofmannsthal

39 Man könnte in zahlreichen Werken Benjamins diesen Gestus in verschiedenen Formen auffinden: angefangen bei seiner Erkenntniskritischen Vorrede zum Trauerspielbuch über seinen Wahlverwandschaften-Aufsatz bis zu seinen Anmerkungen über die »reine Sprache« im Übersetzer-Aufsatz. Was diese hier genannten Texte aufweisen, ist eine selbstbewusste Impertinenz, mit der sie Udenkbarkeiten als denkbar, ja sogar als, selbstevident präsentieren.

40 Vgl. Uwe Steiner: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: Burkhardt Lindner: *Walter Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Weimar u. a. (Metzler) 2006, S. 592–603, insb. S. 594 f. Samuel Weber: *Der Brief an Buber vom 17.7.1916*, ebd., S. 603–609.

sagt, einem »Palast«, der aus den »ältesten λόγοι errichtet« (GB II, 409) ist. Das politische Schrifttum ist für Benjamin auf einem Sprachverständnis begründet, das befangen bleibt »in jener Anschauung vom Zeichencharakter der Sprache, der ihrer Terminologie die verantwortungslose Willkür aufprägt« (ebd.). Für das politische Schrifttum sei die Sprache »nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven Verbreitung der Motive, die im Innern der Seele den Handelnden bestimmen« (GB I, 325). Benjamin kritisiert die »expansive [...] Tendenz des Wort-an-Wort-Reihens« (326). Die Tat erscheint wie die Endsumme eines argumentativen Rechenprozesses. Sprache müsse aber auf das »dem Wort versagte« (ebd.) hinführen, schreibt er, so wie Barth immer wieder auf die »Sache« selbst verweist, ohne zu klären, worin diese eigentlich liege.

Der Begriff des »Ausdruckslosen« hat viele Spuren in Benjamins Werk.⁴¹ Im *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz, wird das Ausdruckslose Indiz für die Wahrheit, weil es eine falsche ästhetische Totalität zerbricht, die auch ein »Wort-an-Worte-Reihen« betreffen kann. »Das Ausdruckslose ist die kritische Gewalt, welche Schein vom Wesen in der Kunst zwar zu trennen nicht vermag, aber ihnen verwehrt, sich zu mischen« (GS I, 181). Barth und Benjamin versuchen beide das Ausdruckslose zu denken, um die Sprache letztlich als ein Medium der *Horizontweiterung* und nicht als Medium der *Horizontbestätigung* zu verstehen. In seinem Buber-Brief kritisiert Benjamin, dass die politische Tathandlung oftmals als Ergebnis einer Wortrechnung angesehen wird. Dagegen will Benjamin das politisch motivierte Handeln dort ansiedeln, wo es sich jenseits einer pragmatischen Instrumentalisierung der Sprache aus der »Sphäre des Wortlosen« ergibt. Dann kann ein »magische[r] Funke zwischen Wort und bewegender Tat überspringen« (GB I, 326 f.). Wie schon deutlich wird, vertritt hier Benjamin eine dezidiert nicht-instrumentelle Auffassung der Sprache und man mag annehmen, dass er mit dieser radikalen Position sich nicht einmal einer diskursethischen Wahrheitsfindung verpflichten würde. Auch dort ist Sprache »nur« Medium im Wortgefecht um das bessere Argument und das »Ausdruckslose« ohne politischen Raum. Uwe Steiner bringt das treffend auf den Punkt, wenn er in Bezug auf Benjamins Sprachphilosophie schreibt: »Wirksam erweise sich Sprache niemals dadurch, dass sie als Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck dient, sondern einzig, indem sie »unmittel-bar« wirke.«⁴² Nach meiner Meinung liegt auch

41 Winfried Menninghaus gelingt es, den Begriff des Ausdruckslosen bei Benjamin in ein dichtes Verweisungsnetz zu den Theoremen des Erhabenen von Longin bis Hegel zu entfalten und Querbezüge zu Benjamins *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz und dessen Theorie der Sprachmagie herzustellen. Vgl. Winfried Menninghaus: »Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit«, in: Siegfried Unseld/Ingrid Scheuermann/Konrad Scheuermann (Hg.): *Für Walter Benjamin*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1992, S. 170–183.

42 Steiner: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« (Anm. 40), S. 595.

diese »Unmittelbarkeit« der Sprache am Grund von Karl Barths Sprachtheologie der Predigt und seiner Verteidigung der Verbalinspirationslehre zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Barth beharrt ja darauf, dass aller »Scharfsinn« zum Erweis der Möglichkeit der Theologie nutzlos ist. Theologie scheint nur performativ als »Wirklichkeit« denkbar, oder besser: machbar. Sie ist legitimiert dadurch, dass es sie gibt. Barth sagt dies explizit: »Die gegen die Möglichkeit der Theologie sprechenden Gründe sind nur dadurch zu widerlegen, dass sie durch das Vorhandensein wirklicher Theologie widerlegt sind [...]«. ⁴³ Wendet man diesen Satz, der die Performativität auf den Punkt bringt, auf Benjamin an, so könnte man in Bezug auf Benjamins anti-philosophisches Werk sagen: Die gegen die Möglichkeit seines eigenen philosophischen Werkes z. B. aus der Perspektive analytischer Philosophie sprechenden Gründe sind nur dadurch zu widerlegen, dass es Philosophen gibt, die sich mit Benjamin philosophisch beschäftigen, d. h. die ihm – auch gegen die Prämissen analytischer Philosophie – »glauben« und die die performativen Momente seines Werkes als Bedingung für den Sprung in seinen Denkhorizont erkennen, der erst *après coup* ein kryptisch-prophetisch philosophisches Sprechen kognitiv lesbar macht.

Karl Barth entwickelt keine Sprachphilosophie wie Benjamin. Aber Barths heftige Verteidigung seines *Römerbriefes* sagt doch auch etwas darüber, wie er theologisches Sprechen verstanden wissen will und dass er Biblexegese, die sich als reines Medium der Vermittlung historisch verifizierten Wissens versteht, ablehnt. Seine radikale Absage an jede Form einer *Theologia naturalis* und *Analogia entis* ist verständlich, wenn man bedenkt, dass sie für Barth im Umkreis eines Schrifttums stehen, das Gott im Sinne eines sprachlich vermittelten Rechenprozesses auf die Erde zwingt, der eher menschlichen als göttlichen Ursprungs ist. Benjamin betont, dass er Schrifttum wesentlich »dichterisch prophetisch sachlich« und »was die Wirkung angeht, aber jedenfalls nur *magisch* das heißt *Unmittelbar* verstehen« könne (GB I, 326; Hvh. D. F.). Was die einzelnen Formen des Schrifttums voneinander unterscheidet, ist die jeweils besondere Art und Weise ihrer »Beziehung zum Unsagbaren«, d. h. die besondere Art der Magie, die in ihnen wirksam ist.

Schauen wir auf beide Autoren, so sehen wir, wie sie explizit ein bestimmtes politisches Schrifttum ablehnen und sich in einen Bereich der Sprache vorwagen, der bewusst dialektisch gehalten ist. Benjamins Sprachphilosophie, die auch Matrix seines Buber-Briefes und seines *Trauerspielbuches* ist, wendet sich gegen die Auffassung der Sprache als ein durch Konvention gestiftetes Zeichensystem. Gegenüber der Vorstellung, dass die Begriffssprache die Tatsachen nur abbildet, ringt Benjamin mit dem Gedanken, dass die »Einsichten [der Philosophie] jeweils ganz bestimmten Worten zustreben« (GB II, 409). Benjamin

⁴³ Barth: *Gesamtausgabe* (Anm. 12), S. 225 (Hvh. D. F.).

versteht die Sprache nicht als ein durch Konvention gestiftetes Zeichensystem, das die historisch-empirische Welt mithilfe von Begriffen abbildend ordnet, sondern als etwas, das Ähnlichkeiten wiederbelebt, die im von ihm negativ beurteilten »Begriff« wie unter einer »verkrusteten Oberfläche« liegen. Sprache schafft nicht einfach nur – im Sinne des Konstruktivismus – Realität, und gleichzeitig bildet sie nicht – im Sinne eines Realismus – die Welt der Objekte einfach ab. Ihre Dimension ist in dem Sinne magisch, in dem Sprache als das eigentliche Instrument mimetischer Fähigkeit des Menschen die Welt aus ihren Fugen bringen kann, ohne dass damit gleich der Gedanke einer *Adaequatio*-Theorie aufgegeben werden muss, d. h. dass Sprache *auch* Realität abbildet.

Prophetie und performatives Sprechen verknüpfen sich, wo die Verkündigung des jeweiligen Inhaltes (bei Barth ist dieser theologischer, bei Benjamin geschichtsphilosophischer bzw. geschichtstheologischer Natur) dem Hörenden nahelegt, die Wahrheit der transportierten Botschaft wesentlich in ihrer Abhängigkeit von der subjektiven Position des Sprechenden zu verstehen. Das Wort des Apostels ist apodiktisch, das des Genies an formale Kriterien gebunden. Repräsentiert das Genie – veranschaulicht am Beispiel von Sokrates – die Verlautbarung einer Wahrheit in ihrem universellen abstrakten Sinn, die von der Persönlichkeit des Lehrmeisters abgelöst werden kann, so kommt dem Apostel eine Autorität zu, aufgrund der er etwas verkündigt, das primär durch den an seine Person gebundenen *Akt der Aussage* wahr ist.⁴⁴

Barth und Benjamin verpflichten ihre Leser und Zuhörer auf diese Performativität, d. h. auf die Performativität ihres Schreibens und Sprechens, wobei der Ursprung ihrer Arbeit wesentlich in einer Anti-Haltung liegt. Ihre »Anti«-Haltung macht es für beide zwingend, im eigenen Namen zu sprechen. Sie müssen dieses Eigene, um das sie in der Konzentration auf die Sprache ringen, als realen Beweis ihres Sagens vorweisen. Gerade dadurch, dass sie immer wieder versuchen, die nicht-prädikative Dimension der Sprache zu verteidigen, sind sie in einem radikalen Sinne auf sich allein gestellt und verlangen von ihren Lesern, dass diese ihre Wahrheiten dort, wo sie sich der begrifflichen Klärung entziehen, von dem Ort aus verstehen, von dem aus sie geäußert werden.

44 Vgl. dazu meine Ausführungen: »Die Wahrheitsethik des Apostels und die Diskursethik des Genies. Lacan, Kierkegaard und Žižek«, in: Clemens Pornschlegel (Hg.): *Gegenwelten. Religiöse Ordnungsmodelle der säkularen Moderne*, München (Fink) voraussichtlich Ende 2011.