

Almog · Sauter · Weidner (Hg.)
Kommentar und Säkularisierung in der Moderne
Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Yael Almog · Caroline Sauter · Daniel Weidner (Hg.)

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und
kanonischen Texten

Wilhelm Fink

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung:
Historischer Bibliothekssaal
der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

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 vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

Zwischen Theologie und Philologie? Zum Kommentar bei Walter Benjamin

Dem Kommentar widmet Walter Benjamin im gesamten Verlauf seines Werkes große Aufmerksamkeit. Häufig bezeichnet er eigene Arbeiten als Kommentare, so etwa den frühen Text *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* (1914/15), den er explizit einen „ästhetischen Kommentar“ nennt (GS II.1, 105), oder auch die späten *Kommentare zu Gedichten von Brecht* (1938), um nur zwei von vielen Beispielen zu nennen.¹ Gershom Scholem behauptet sogar, alle Texte Benjamins spätestens ab dem frühen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) könnten als kommentierende Texte begriffen werden.² Wenngleich zunächst dahingestellt bleiben muss, ob diese Charakterisierung Scholems tatsächlich zutreffend ist, so ist Benjamin im Verlaufe seines Werks doch unbestreitbar als produktiver Kommentator hervorgetreten.³ Zugleich beschäftigt sich Benjamin ebenso häufig auf theoretischer Ebene mit Formen und Funktionen des Kommentars, meist übrigens in Abgrenzung von der Kritik, unter anderem etwa in dem Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* (1921), oder auch in seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (erschienen 1928).

Meine These, die ich im Folgenden entfalten möchte, ist, dass Benjamin, selbst wenn er nur äußerst selten konkrete biblische Texte kommentiert,⁴ in seiner Kommentartheorie wie auch in seiner Praxis als Kommentator häufig auf Methoden und Denkfiguren der religiösen, insbesondere der jüdischen Kommentartradition zurückgreift, und zwar in einer kritischen Perspektive: Wenngleich er keineswegs theologische Kommentare im traditionellen religiösen Sinn verfasst, sondern viel-

1 Sämtliche Zitate aus Schriften Walter Benjamins beziehen sich auf die folgende Ausgabe seiner Werke: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepenhäuser, 7 Bde. in 14 Teilbde., Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1972-1991 [=GS]; im Fließtext wird nach Nennung der Sigle „GS“ jeweils der Band in römischen Zahlen, der Teilband und die Seitenzahl in arabischen Zahlen angegeben.

2 Gershom Scholem: *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975, S. 144.

3 Siehe grundsätzlich Cornelia Vismann: „Benjamin als Kommentator“, in: Eva Horn/Bettine Menke/Christoph Menke (Hg.): *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München (Fink) 2006, S. 347-362. Allerdings geht Vismann in ihrer umfassenden Studie fast nur auf den Rechts-Aspekt des Kommentars bei Benjamin ein, so etwa in seinen Kommentaren zu Kraus, Brecht und Kafka. Die theologisch-religiöse Dimension seiner Kommentartheorie und -praxis, auf die mein Beitrag sich konzentriert, lässt sie hingegen unbeachtet.

4 Eine Zusammenfassung aller Stellen, an denen Benjamin die Bibel explizit oder implizit erwähnt, gibt Brian Britt: *Walter Benjamin and the Bible*, New York (Continuum) 1996, S. 94-107.

mehr die Methoden und Denkfiguren der religiösen Tradition in einen säkularen Kontext zu überführen scheint, ‚sakralisiert‘ er diesen weder noch ‚entheiligt‘ er die Theologie. Vielmehr kristallisiert sich gerade im Kommentar die eigentümliche Spannung von Theologie und Profanierung, die Benjamins Werk überhaupt prägt, und die sich unter den Begriff der Säkularisierung fassen ließe.⁵ Der Kommentar ist bei Benjamin somit, wie ich zeigen möchte, als Schauplatz für sein kritisches Verständnis von Theologie (und Säkularisierung) selbst zu lesen.

Diesem Zusammenhang gehe ich anhand von zwei konkreten Beispielen aus Benjamins Œuvre nach. Das erste betrachtet anhand eines Aphorismus aus der *Einbahnstraße* (1928) Benjamins Kommentar- und Texttheorie (1), während das zweite Beispiel, nämlich die Brecht-Kommentare (1938), ein Exempel aus Benjamins Kommentarpraxis untersucht (2). Beide lese ich im Hinblick auf Benjamins Umgang mit der religiösen Tradition und den traditionellen Kommentarformen des rabbinischen Judentums. Dabei stellt sich heraus, dass Benjamin in seinen Kommentaren diese Kommentarform zwar aufnimmt, sie jedoch verwendet, um seine kritische Auffassung von Theologie zu legitimieren. In einem dritten Schritt beleuchte ich daher (3) die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentierens näher, die Benjamin im *Passagenwerk* identifiziert – Theologie und Philologie –, um abschließend und zusammenfassend zu zeigen, dass Benjamin in seiner Kommentarthorie und -praxis ein kritisches Verständnis von Theologie zum Vorschein bringt.

1. Zwei Bäume: Benjamins *Einbahnstraße* und das Paradies

„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.“ (GS IV.1, 92)

Dieser Aphorismus stammt aus Walter Benjamins *Einbahnstraße* (1928), einem avantgardistischen literarisch-künstlerischen Werk, in dem Scherze, Träume, Allegorien, Denkbilder und andere kleine Textformen in nahezu surrealistischer Mon-

5 Vgl. zur Dialektik von Religion bzw. Theologie und Säkularisierung bei Benjamin genauer Daniel Weidner: „Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart“, in: ders. (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin (Suhrkamp) 2010, S. 7-35 sowie Sigrid Weigel: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a.M. (Fischer) 2008, bes. das Kapitel „Die Kreatur und das Heilige: Benjamins Umgang mit der Säkularisierung“. Dass die ‚Säkularisierungserzählung‘ grundsätzlich keineswegs so einfach und linear ist, wie sie häufig dargestellt wird, haben zahlreiche Kritiker der letzten Jahrzehnte deutlich gemacht (vgl. dazu auch die Einleitung der HerausgeberInnen in diesem Band). Aus diesem Grund möchte ich den Begriff ‚Säkularisierung‘ im Folgenden nicht als affirmativen, sondern stets als problematischen verstanden wissen. Einen guten Überblick über verschiedene Positionen innerhalb der Säkularisierungskritik gibt Albrecht Koschorke: „Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne“, in: Ulrich Willems u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld (transcript) 2013, S. 237-260.

tage versammelt sind. Die *Einbahnstraße* wird gemeinhin als Markstein der oft so genannten „marxistischen Wende“ Benjamins verstanden.⁶ Dennoch steht nun ausgerechnet in der ‚marxistischen‘ *Einbahnstraße* der prägnante Aphorismus über den heiligen Text, der zudem – wie sich herausstellen wird – mit traditionellen religiösen Denkfiguren operiert. Schon hier deutet sich an, dass die vermeintliche Alternative von Theologie und Materialismus nicht so zwingend ist, wie sie in der Benjaminrezeption noch immer häufig gedacht wird.⁷

Doch gehen wir zunächst detaillierter auf den Text ein. Benjamin beschäftigt sich in seinem Aphorismus mit zwei Verhältnissen: einerseits demjenigen von Kommentar und Übersetzung und andererseits demjenigen von „heiligem Text“ und „profanem Text“. Diese beiden Verhältnisse setzt er wiederum miteinander ins Verhältnis. Damit ist in diesem kurzen, durchaus enigmatischen Text aus der *Einbahnstraße* ein Problemfeld angesprochen, welches den Kern des vorliegenden Bandes bildet: der Zusammenhang von Kommentaren und heiligen Texten unter den Bedingungen der vermeintlich säkularen Moderne. Zunächst stellt Benjamin dabei einen Zusammenhang zwischen Kommentar und Übersetzung her: „Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen.“ (GS IV.1, 92)⁸

Damit schreibt er sich in eine lange geistesgeschichtliche Tradition ein: Denn dass Kommentar und Übersetzung als Arten der Auslegung oder Interpretation gewisse Familienähnlichkeiten besitzen, ist nicht nur in der Theologie und in den Religionswissenschaften, sondern auch in der literarischen und philosophischen Hermeneutik – im 20. Jahrhundert besonders prominent bei Heidegger und Gadamer – längst zu einem Allgemeinplatz geworden.⁹ In allen hermeneutischen Dis-

6 Zu Form, Inhalt und Entstehungs- sowie Rezeptionsgeschichte der *Einbahnstraße* siehe Gérard Raulot: „Einbahnstraße“, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2006, S. 359-372.

7 Siehe hierzu Thomas Küpper/Timo Skrandies: „Rezeptionsgeschichte“, in: Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch*. (Anm. 6), S. 17-56, bes. die Abschnitte „Marxismus“ und „Judentum und Messianismus“ (ebd., S. 33-38). Benjamin selbst thematisiert dieses Verhältnis mehrfach. Die bekannteste Stelle über den engen, ja unabdingbaren Zusammenhang von Theologie und Materialismus ist zweifellos die erste seiner *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940), das berühmte, vielzitierte und häufig kommentierte Gleichnis vom Schachautomaten, in dem Benjamin schreibt: „Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt [...]“ (GS I.2, 693).

8 Den wichtigen Aspekt des Mimetischen lasse ich in diesem Kontext unkommentiert, verweise aber auf den ausführlichen Kommentar zu Benjamins Aphorismus über den Kommentar bei Cornelia Vismann, die richtig feststellt: „Beide Aktivitäten [Kommentar und Übersetzung, C.S.] gehören [...] zusammen, weil sie dieselbe mimetische Fähigkeit voraussetzen. So wie Benjamin die Übersetzer auf Buchstabengenauigkeit verpflichtet, ist auch der Kommentator [...] angehalten, Wort für Wort vorzugehen.“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350f.)

9 Siehe etwa Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1960, S. 362f.: „Jeder Übersetzer ist Interpret. Die Fremd-sprachlichkeit bedeutet nur einen gesteigerten Fall von hermeneutischer Schwierigkeit.“ Oder Martin Heidegger: *Heraklit* (= GA Bd. 55), Frankfurt a.M. (Klostermann) 1994, S. 63: „[J]ede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. Unausgesprochen trägt sie bei sich alle Ansätze,

ziplinen gilt daher jede Übersetzung, in den Religionswissenschaften und der Theologie insbesondere aber die Übersetzung der heiligen Schriften, als eine den ‚Urtext‘ kommentierende Interpretation und Exegese.¹⁰ Nicht zuletzt deshalb sind Übersetzungen heiliger Texte wie etwa der Bibel schon immer ein Objekt kontroversester Diskussionen gewesen, geht es doch bei spezifischen Übersetzungsfragen letztlich häufig um die Auslegung, also die Deutungshoheit über das Original und damit um die Autorität der ‚richtigen‘ Lehre. Wenn Benjamin also in seinem Aphorismus ein derart enges Verhältnis zwischen Kommentar und Übersetzung herstellt und dieses auf das Verhältnis des heiligen und des profanen Textes projiziert, lässt er die festen Grenzen zwischen säkularen hermeneutischen Disziplinen einerseits und der Theologie andererseits verschwimmen, wobei er zugleich beide aufgreift.

Dabei kontrastiert der Aphorismus zwei Bäume miteinander: den „Baum des heiligen Textes“ und den „Baume des profanen“ Textes (GS IV.1, 92). Hier fällt sogleich ins Auge, dass in diesen zwei Bäumen, an denen in Benjamins Aphorismus Kommentar und Übersetzung gleichermaßen heranwachsen, deutliche Echos eines heiligen Textes nachklingen, nämlich die Bilder der biblischen Paradieserzählung (Gen 2-3).¹¹ Die Parallelen sind schlagend: Der Garten Eden der biblischen Tradition ist ebenso wie die „Anpflanzungen“ in Benjamins Aphorismus dem „Schutz des Publikums“ – im Fall der Bibel: der Menschheit – anempfohlen. So heißt es in Gen 2,15: „Und Gott, der HERR, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“¹² Und auch im Garten Eden der biblischen Erzählung wachsen wie in Benjamins Aphorismus zwei besonders herausgestellte Bäume (hier der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis), die ein Gegensatzpaar bilden: „Und Gott, der HERR, pflanzte einen Garten in Eden im Osten, und er setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte. Und Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und gut zur Nahrung, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ (Gen 2,8f.) Ebenso sind auch die zwei Text-Bäume des Benjamin’schen Aphorismus als Gegensatzpaar strikt aufeinander verwiesen.

Hinsichten, Ebenen der Auslegung, der sie entstammt. Die Auslegung selbst wiederum ist nur der Vollzug der noch schweigenden, noch nicht in das vollendete Werk eingegangenen Übersetzung. Auslegung und Übersetzung sind in ihrem Wesenskern dasselbe.“ Vgl. für den Zusammenhang von Übersetzung und Auslegung (*interpretatio*) in der Vormoderne auch Otto Zwierlein: „Interpretation‘ in Antike und Mittelalter“, in: Wilhelm Geerlings (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden (Brill) 2002, S. 79-101, hier bes. S. 84f.

10 Siehe Gilles Dorival: „Exégèse juive et exégèse chrétienne“, in Geerlings (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter* (Anm. 9), S. 131-150. Auch der Judaist Jacob Neusner ordnet jede Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften des Judentums in eine andere Sprache ausdrücklich der Kategorie des *Midrasch*, d.h. des rabbinischen Bibelkommentars, zu, siehe Jacob Neusner: *What is Midrash?*, Philadelphia (Fortress Press) 1987, S. 23.

11 Dies hat auch Britt bereits festgestellt und kommentiert; vgl. Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22f.

12 Bibelstellen werden im Folgenden stets nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert.

Alle diese Parallelen in dem von Benjamin als Parallelismus strukturierten Aphorismus in der *Einbahnstraße* sind sicher kein Zufall. Es ist vielmehr außerordentlich bedeutsam, dass Benjamin hier ausgerechnet die explizite Rede vom *Text* in ein Bild fasst, welches deutliche Anklänge an die biblische Paradieserzählung aufweist. Damit scheint mir hier über den Bibeltext aus Gen 2-3 hinaus eine außerbiblische, wengleich ebenfalls häufig als sakral gedachte, Tradition anzuklingen, nämlich die rabbinische. Der Garten Eden oder das Paradies (Hebr. *pardes*)¹³ ist in der frühen rabbinischen Literatur, insbesondere in den rabbinischen Bibelkommentaren (*Midraschim*), stets als ein *hortus conclusus*, ein Ort der Freude und der Lüste, kommentiert worden – jedoch als ein besonderer Lustgarten: das Paradies ist, mit einer Formulierung Roland Barthes', in der rabbinischen Überlieferung der Ort der „Lust am Text“,¹⁴ genauer: der Ort der Lust an der *Tora* und folglich der Ort der Exegese, der Auslegung und des Kommentars. Exemplarisch macht der rabbinische *Midrasch rabba* zur Paradieserzählung des Buches Genesis deutlich, um welche Art von „Lust“ es sich – seinem Kommentar nach – im Garten Eden handelt: Der Garten Eden ist ein Paradies der heiligen Schrift und ihrer vielfältigen Deutungen und Fortschreibungen, und folglich der Ort der universalen, allumfassenden und ewigen Deutung und Kommentierung der Schrift in allen ihren Komponenten.¹⁵ Denn laut Gershom Scholems Deutung dieser Deutung bedarf die allumfassende Offenbarung der heiligen Schrift „im Judentum“ notwendigerweise des niemals endenden Kommentars, „um verstanden und im richtigen Verständnis angewendet zu werden“.¹⁶

Diese rabbinische, womöglich durch Scholem vermittelte Denkfigur scheint Benjamins Aphorismus aus der *Einbahnstraße* aufzurufen. Denn die nach rabbinisch-religiöser Lesart potentiell unendlichen, „ewigen“ Akte des Kommentierens (und des Übersetzens) werden hier ganz direkt mit dem Konzept des heiligen Textes verbunden, wenn Benjamin schreibt: „Am Baum des heiligen Textes sind beide [Übersetzung und Kommentar, C.S.] nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte“ (IV.1, 92). Dieses Bild besagt zunächst, dass der Baum des heiligen Textes „ewig rauschende“ Blätter tragen wird – und Brian Britt hat sehr zurecht darauf hingewiesen, dass „Blätter“ durchaus auch

13 Das Wort פַּרְדֵּס (*pardes*) wird in der hebräischen Bibel lediglich an drei Stellen verwendet: in Hld 4,13; Koh 2,5; Neh 2,8; Luther übersetzt wechselweise „Lustgarten“, „Holz“ oder „Wald“. Für den Garten Eden der Genesis wird im hebräischen Text nicht das Wort פַּרְדֵּס (*pardes*), sondern stattdessen גַּן (*gan*) verwendet, welches „Garten“, „Krautgarten“ oder „verschlossener Garten“ bedeuten kann (vgl. Gesenius, S. 145).

14 Vgl. Roland Barthes: *Le plaisir du texte*, Paris (Seuil) 1973.

15 Eine rabbinische Auslegung zu Gen 2,12 im Midrasch Genesis Rabba lautet bspw.: „Dort ist der Erz B'dolach [Bedellion, C.S.] und der Stein Schoham [Onyx, C.S.], das sind die Schrift (Mikra), die Mischna, der Talmud, die Tosefta und die Aggada.“ (GenRabba 16,4.) So beschreibt Krochmalnik das Paradies überhaupt als „Midrascha mit einer vollständigen rabbinischen Kernbibliothek“. Daniel Krochmalnik: *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag) 2006, S. 11.

16 Gershom Scholem: „Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum“, in: *Eranos Jahrbuch 1962: Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, Zürich (Rhein-Verlag) 1963, S. 19-48, hier S. 25ff.

Buchseiten konnotieren kann, sodass dieser Satz Benjamins also auf die zahllosen Übersetzungen, Auslegungen, Deutungen und Kommentare verweist, die den heiligen Text supplementieren¹⁷ – darunter auch und gerade die rabbinische Literatur. Das überzeitliche „Rauschen“ der Blätter am Baum des heiligen Textes in Benjamins Aphorismus lässt somit an das fortwährende Wispern und Flüstern der aus dem heiligen Text hervorgegangenen (Übersetzungen und) Kommentare untereinander denken, die einander wiederum wechselseitig fortschreiben und somit die Tradierung der Schrift wie auch der Kommentare (und Übersetzungen) selbst verbürgen.¹⁸

Das „ewige“ Rauschen der Blätter am Baum des heiligen Textes erhält diesen in Benjamins Bild sogar am Leben. Wenn der Baum keine „rauschenden Blätter“ mehr tragen würde, also der heilige Text nicht mehr kommentiert und damit tradiert würde, wäre der Baum des heiligen Textes wohl tot – denn ein blätterloser Baum ist in der Regel abgestorben und verwittert. Kommentare (und Übersetzungen) machen das Leben und die Vitalität des heiligen Textes also nicht nur anschaulich, indem sie ihn fortschreiben und weitertradiieren, sondern sie verbürgen es.¹⁹ So gedeutet ist der symbolische Paradies-Raum des Benjamin'schen Aphorismus also zunächst ein Raum der unendlichen, und folglich ewigen Auslegung des heiligen Textes; ebenso wird das Paradies auch (zumindest in Scholems Deutung) in rabbinischer Auslegung gedacht. Obwohl Benjamin diesen Zusammenhang mit der rabbinischen Deutung des Paradieses als Ort der Lust an der unendlichen Text-Deutung nicht direkt zitiert, klingt er über die offensichtliche Nähe zum biblischen Paradies-Text doch an und lässt sich in der Deutung des Benjamin'schen Textes selbst wiederum plausibel machen.

Dem Baum des heiligen Textes ist im Aphorismus ein anderer Baum gegenübergestellt, dem das Gegensatzpaar von Baum des Lebens/Baum der Erkenntnis in der biblischen Paradies-Erzählung entspricht: der Baum des profanen Textes. Am Baum des profanen Textes sind Kommentar und Übersetzung laut Benjamins Aphorismus „die rechtzeitig fallenden Früchte“ (GS IV.1, 92). Sobald sie zur Reife gekommen sind, fallen sie ab. Ihre Verbindung zum Baum des profanen Textes löst sich, und sie verfaulen womöglich am Boden, abgetrennt vom lebenspendenden Baum. Wo Kommentar und Übersetzung sich also auf einen profanen Text beziehen, verbürgen sie nicht etwa sein Leben, und sie tradieren ihn auch nicht „ewig“ weiter, sondern im Gegenteil enden sie vielleicht schließlich schlichtweg als Kom-

17 Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22.

18 Darauf weist auch Cornelia Vismann hin; als Beispiel führt sie etwa die „Texte der Scholastiker“ an, „ein unaufhörliches Gemurmel zur heiligen Schrift“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350).

19 Siehe dazu auch die Lektüre des Aphorismus in Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22f. Während Britt allerdings die Früchte am Baum des profanen Textes im Gegensatz zu den Blättern am Baum des heiligen Textes als „produce and potential for new trees“ liest, legt meine Lektüre, die ich im Folgenden entfalte, den Fokus auf den Aspekt der „fallenden Früchte“ in Benjamins Text. Auch Cornelia Vismann liest den Aphorismus in meine Argumentationsrichtung gehend: „Kommentierungen profaner Texte produzieren [...] letztlich nur Fallobst.“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350).

post. Der profane Text ist zwar zunächst produktiv: Er produziert, genau wie der heilige, dauerhaft neue Übersetzungen und Kommentare und lässt diese sogar wiederum produktiv werden und zu seinen „Früchten“ heranreifen – im Gegensatz zum heiligen Text, der lediglich Blätter, vielleicht Buchseiten, hervorbringt. Sobald diese „Früchte“, d.h. die Übersetzungen und Kommentare profaner Texte, das Zeitalter ihrer Aktualität hinter sich gebracht haben, lösen sie sich allerdings vom Baum – anders als die Kommentare und Übersetzungen heiliger Texte, die am Baum des heiligen Textes als dessen Blätter „ewig rauschen“ werden. Übersetzung und Kommentar sind also, wo sie sich auf profanen Text beziehen, zwar produktive Formen, die jedoch – anders als Übersetzungen und Kommentare heiliger Texte – nicht von ewiger Dauer sind. Die Kommentare und Übersetzungen, die der profane Text hervorbringt, leben für eine gewisse Zeit, und dann fallen sie ab.

Da der heilige Text jedoch, anders als der profane, nach mystischer Auffassung unendlich ist und alles enthält, werden seine Blätter „ewig“ rauschen. Der Unterschied zwischen dem heiligen und dem profanen Text, den Benjamins Aphorismus konstruiert, lässt sich wiederum aus einer jüdisch-mystischen Annahme über den heiligen Text herleiten, von der Benjamin von Scholem gewusst haben mag: Nach dieser ist in der heiligen Schrift nicht weniger als alles enthalten.²⁰ In der kabbalistischen Mystik, mit der Benjamins Freund und Gesprächspartner Gershom Scholem sich im engen Austausch mit Benjamin in den späten 1910er und frühen 1920er Jahren zu beschäftigen begann, während Benjamin seine frühen sprachtheoretischen Texte verfasste,²¹ erhält der rabbinische Topos vom Paradies (*pardes*) nämlich eine weitere Bedeutung: *PaRDeS* wird von den mittelalterlichen Kabbalisten als hermeneutisches Merkwort gelesen, als ein Akrostichon für den seit dem Ende des 13. Jahrhunderts bei kabbalistischen Autoren bekannten vierfachen Schriftsinn der Tora.²² Dieser setzt sich aus den vier Bedeutungsebenen *peschat*, *remes*, *derasch* und *sod* zum Akrostichon *PaRDeS* zusammen, und bedeutet die Allheit der Textdeutung.²³ *Pardes*, das Paradies als Topos der Schrift-Lust, ist deshalb

20 Vgl. zum „Prinzip der mannigfaltigen, ja sogar unendlichen Bedeutung und Sinnfülle der Tora“ im rabbinischen Judentum sowie in der Kabbala Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992, S. 72ff., S. 87.

21 Vgl. detaillierter zu Benjamins und Scholems Interaktion in den 1910er und -20er Jahren, während Benjamin die maßgeblichen Werke seiner Sprachtheorie verfasste, Caroline Sauter: *Die virtuelle Interlinearversion. Walter Benjamins Übersetzungstheorie und -praxis*, Heidelberg (Winter) 2014, S. 35-37.

22 Vgl. zum vierfachen Schriftsinn in der mittelalterlichen Kabbala sowie deren möglicher Filiation aus christlichen Einflüssen auch die historiographische Skizze in Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 76-86.

23 Krochmalnik übersetzt die vier Sinnstufen des *PaRDeS* als „einfacher Sinn“, „angedeuteter Sinn“, „belehrender Sinn“ und „geheimer Sinn“; man könnte mit Scholems Übersetzung auch von „Wortsinn“, „allegorischem Sinn“, „talmudischem bzw. agadischem Sinn“ und „mystischem Sinn“ sprechen. Vgl. zu umfangreichen Interpretationen der vier Schriftsinne in rabbinischer und kabbalistischer Tradition Krochmalnik: *Im Garten der Schrift* (Anm. 15), S. 7-26, und Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 79ff., bes. S. 81. Der wohl von Moses de León hergestellte Analogieschluss von *pardes* und *PaRDeS* innerhalb seiner mystischen Geheimlehre geht auf seine Auslegung einer Erzählung des babylonischen Talmud im Buch *Sohar* zurück, in der vier Tora-Gelehrte „das Para-

als symbolischer Raum der *unendlichen* (bei Benjamin: „ewigen“) Deutbarkeit, Auslegbarkeit und Kommentierbarkeit lesbar (*PaRDDeS*), insofern im heiligen Text nicht weniger als *alles* enthalten ist. Der heilige Text in Benjamins Aphorismus, dessen Blätter „*ewig* rauschen“, ist also womöglich – obwohl Benjamin weder mit dem rabbinischen Judentum noch mit der kabbalistischen Mystik wirklich vertraut war – in diesem mystischen Sinn ein Text, der des „ewigen“ Studiums, der „ewigen“ Deutung, und des „ewigen“, niemals abzuschließenden Kommentars bedarf.²⁴

Damit ist Benjamins Aphorismus über den Kommentar gewissermaßen selbst als impliziter Kommentar zu rabbinischen oder mystischen Kommentaren zur biblischen Paradieserzählung zu lesen. So rührt der Unterschied, den Benjamins Aphorismus zwischen dem heiligen und dem profanen Text konstruiert, ebenso wie die hier aphoristisch verpackten Annahmen über diese Texte selbst, womöglich aus impliziten religiösen Lesarten des rabbinischen bzw. kabbalistischen Judentums her, ohne dass Benjamin diese Annahmen oder ‚Quellen‘ in seinem Aphorismus, der aus einem Asja Laxis gewidmeten ‚marxistischen‘ Buch stammt, jedoch explizit aussprechen oder kommentieren würde. Somit gewinnt die Theologie und die theologische Auslegung der Bibel – wie etwa der rabbinische Bibelkommentar, der im Hintergrund von Benjamins Aphorismus steht – die Funktion, den profanen, künstlerischen Text gewissermaßen zu grundieren, ohne ihn jedoch zu ‚theologisieren‘ oder ihn gar zu einem heiligen zu machen. Die beiden Dimensionen durchdringen einander vielmehr im Modus des Kommentars.

Später geht Benjamin jedoch noch einen Schritt weiter und radikalisiert die Funktion der Theologie in seinen Kommentaren, die er hin zur Kritik erweitert. Dies soll das folgende Beispiel anschaulich machen: eine Analyse von Benjamins zehn Jahre später verfassten *Kommentaren zu Gedichten von Brecht* (1938).²⁵

dies (Hebr. *pardes*) betreten“, von denen nur nur Rabbi Akiba, der große Mystiker, „in Frieden hinaus und hinunter kam“ – einer seiner Begleiter hingegen stirbt, einer verliert den Verstand, einer „schneidet die Pflanzungen ab“ (Scholem deutet, er verführe die Jugend). Siehe *Babylonischer Talmud*, Chagiga 14b, vgl. Scholems Deutung in *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 80f. Das Buch *Sohar* deutet diese ‚Jenseitsreise‘ in einer Auslegung von Gen. 2,10-14 auf die vier Paradiesflüsse im Garten Eden – Pison, Gihon, Hiddekel und Euphrat – und versteht diese als die vier Schriftsinne der Tora. Vgl. *Sohar* I, 26b; siehe auch Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 16), S. 81f., sowie Krochmalnik: *Im Garten der Schrift* (Anm. 15), S. 13ff.

- 24 Scholem zufolge erwarb Benjamin seine Kenntnisse der jüdischen Mystik hauptsächlich aus Gesprächen mit ihm sowie aus Molitors geschichtsphilosophischer Kabbala-Deutung *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* [1857], die Benjamin (laut Scholem) im Jahr 1917 kaufte. Molitors Buch stieß offenbar die Gespräche der Freunde über kabbalistisches Gedankengut an (siehe Scholem, *Geschichte einer Freundschaft* (Anm. 2), S. 53). Benjamin nutzt die rabbinischen und kabbalistischen Deutungen der Paradieserzählung auch in seinem sprachphilosophischen Kommentar, wenn er in seiner Genesis-Exegese in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* „die sprachlichen Grundtatsachen“ (GS II.1, 147) aus dem biblischen Text herauszulesen trachtet.
- 25 Vgl. zur Entstehungsgeschichte und auch zum Zusammenhang dieser Schrift mit Brecht in Benjamins Gesamtwerk den Überblick von Nikolaus Müller-Schöll: „Bertolt Brecht“, in: Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch* (Anm. 6), S. 77-91, hier bes. S. 87f.

2. Kommentar und Kritik: Benjamins Brecht-Kommentare und der *Midrasch*

Den tatsächlichen Kommentaren zu vierzehn Gedichten von Bertolt Brecht stellt Benjamin eine methodische Vorbemerkung unter dem Titel *Zur Form des Kommentars* voran. Hier schreibt er: „Der Kommentar geht von der Klassizität eines Textes und damit von einem Vorurteil aus.“ (GS II.2, 539) Dieses Vorurteil als solches zu erweisen und also nicht mehr die Klassizität und Kanonizität des Textes als notwendige Bedingung des Kommentars vorauszusetzen, ist die Stoßrichtung von Benjamins anschließenden Kommentaren zu ausgewählten Gedichten von Brecht. Es geht ihm folglich ebenso um die Texte Brechts selbst wie auch um eine Auseinandersetzung mit der Form des Kommentars im konkreten Akt des Kommentierens. Dabei greift er in seiner Kommentarpraxis interessanterweise wiederum auf ein Modell der jüdischen Theologie zurück: den rabbinischen *Midrasch*.

Obschon Benjamins Brecht-Kommentare natürlich nicht die Bibel kommentieren, sondern eben „Gedichte von Brecht“, enthält seine spezifische Form der Kommentierung, wie Sigrid Weigel schreibt, Spuren eines „verschwiegenen“ Umgangs mit der biblischen Tradition.²⁶ Die Tradition, auf die Benjamin sich bezieht, ist freilich nicht nur in der Bibel selbst, sondern auch in deren Kommentierung im rabbinischen Judentum zu finden. In den Brecht-Kommentaren zeigt sich diese religiöse Kommentartradition in erster Linie auf stilistischer Ebene: Benjamins Kommentare zu Gedichten von Brecht reflektieren die Struktur, die Methode sowie die Rhetorik des rabbinischen *Midrasch* geradezu in vollkommener Perfektion. Er zitiert jeweils einen Vers von Brecht und gibt anschließend, wie *Midraschim* es zu tun pflegen, in durchnummerierten Exegesen verschiedene Auslegungsmöglichkeiten an („Erste Auslegung“, „Zweite Auslegung“; GS II.2, 548f.), ohne jedoch einer von ihnen den Vorzug zu geben. Der rabbinische *Midrasch* benutzt auch häufig die (von Benjamin ebenfalls ins Deutsche übersetzte) Formel *dabar acher*: „ein anderes Wort“, „eine andere Sache“, „eine andere Auslegung“ (GS II.2, 548).²⁷ Wie die rabbinischen *Midraschim* zitieren Benjamins Brecht-Kommentare bisweilen (fiktive) geistige Autoritäten („hat ein alter chinesischer Philosoph gesagt“, GS II.2, 571 [hier zitiert Benjamin womöglich Scholem oder auch sich selbst, C.S.]; „Arnold Zweig hat gelegentlich gesagt“, GS II.2, 556), verweisen auf mögliche Text-Varianten („Daß Leben wenig ist“ – „Das Leben wenig ist“, GS II.2, 548) sowie divergierende im Text enthaltene Bedeutungs-Perspektiven („Es steht nicht *mehr* bereit“ – „Es steht nicht *mehr bereit*“, GS II.2, 548, Hvh. im Or.), paraphrasieren mit eigenen Worten den Text und legen ihn bisweilen in geradezu homiletischer Weise aus („Man tut gut daran, sich darauf zu besinnen...“, GS II.2, 548; „das Gedicht belehrt darüber...“, GS II.2, 572).

²⁶ Weigel: *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Anm. 5), S. 163.

²⁷ Vgl. zur ‚klassischen‘ Struktur des *Midrasch* Günter Stemberger: *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München (C.H. Beck) 1989, S. 23f.; vgl. auch ebd., S. 116-123.

Diese stilistischen Merkmale sind sicher kein Zufall, denn es ist auffällig, dass Benjamin vom „Stil“ des Kommentars ja bereits in seinem zehn Jahre zuvor verfassten *Einbahnstraßen*-Aphorismus gesprochen hat („Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen.“ GS IV.1, 92) Hier wird, durch die Parallelkonstruktion der Sätze, der Stil mit dem Kommentar in direkte Verbindung gebracht. Der rabbinische Zitat- und Kommentar-Stil, den Benjamin in seinen Brecht-Kommentaren geradezu kopiert, ist nun in der jüdischen Theologie (laut Scholems Deutung, die vermutlich Benjamins erste Quelle war) ein Ausweis der Rechtmäßigkeit und der Autorität der Exegese, d.h. eines Kommentars, die sich überhaupt erst dadurch konstituiert, dass die potentiell unendliche Deutbarkeit des zitierten, zu kommentierenden Textes (von der in meinem Kommentar zu Benjamins Aphorismus über den Kommentar in der *Einbahnstraße* bereits die Rede war) sein hervorstechendstes Merkmal ist.

Scholem zufolge sind Zitat und Kommentar das, was das Judentum und seine Überlieferung überhaupt erst begründet, nämlich ein Nachweis der Tradition.²⁸ Damit kommt ihnen ein autoritärer Status zu. Von Beginn an definiert Benjamin den Kommentar in seinem Vorwort darum als eine „autoritäre“ Form, die kraft ihrer eigenen Autorität in der Lage sei, „dem, dem heute Autorität zuerkannt wird, die Stirne“ zu bieten, ebenso wie Brechts Gedichte dies – Benjamins Auslegung nach – tun (GS II.2, 439). Wenn Benjamin also in seiner Vorbemerkung *Zur Form des Kommentars* schreibt, der Kommentar sei „eine archaische Form“ und zugleich „eine autoritäre Form“ (GS II.2, 539), dann zeigt sich dies hier in seiner Schreibweise selbst: sein archaischer, womöglich ‚midraschischer‘, religiös-traditionell inspirierter Kommentar-Stil begründet *selbst* Autorität und Tradition und stellt damit zugleich die „heutige“, herrschende Autorität in Frage.

Benjamin ‚ent-theologisiert‘ oder ‚profaniert‘ keine theologischen Inhalte, ‚sakralisiert‘ aber andererseits auch Brechts materialistische Gedichte nicht. Stattdessen führt er an seinen Kommentaren zu Gedichten von Brecht vor, wie ein Nachleben der religiösen Kommentartradition „heute“ – in diesem Fall 1938 – aussehen kann, und worin womöglich seine Aufgabe besteht: nämlich darin, ein *kritischer* Kommentar zu sein, oder vielmehr ein Kommentar *als* Kritik. Das Revolutionäre und Neue dieser Benjamin’schen Kommentar-Kritik in den Brecht-Kommentaren hat Cornelia Vismann deutlich herausgestellt: denn gemeinhin gehen, in der traditionellen Kommentartheorie wie auch bei Benjamin selbst, die beiden Textformen Kommentar und Kritik *nicht* zusammen.²⁹ Somit macht Benjamin in den Brecht-Kommentaren einen wichtigen Schritt in eine neue Denkrichtung.

Seit seinem frühen Hölderlin-Aufsatz (1914/15) unterscheidet Benjamin begrifflich zwischen Kommentar und Kritik, und innerhalb beider Begriffe wiederum zwischen „philosophischer“ und „ästhetischer“ Kritik sowie zwischen „philologi-

28 Gershom Scholem: „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“, in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, S. 90-120.

29 Siehe Cornelia Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 351f. und S. 357ff.

schem“ und „ästhetischem“ Kommentar.³⁰ Im Hölderlin-Aufsatz ist es ausschließ-lich letzterer, der „die Wahrheit der Dichtung“ (GS II.1, 105) erschließen kann. In seinem Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* (1921) hingegen verbindet er den Kommentar mit dem „Sachgehalt“, die *Kritik* jedoch mit dem „Wahrheitsgehalt“ eines Kunstwerks, wenn er schreibt: „Die Kritik sucht den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks, der Kommentar seinen Sachgehalt.“ (GS I.1, 125) Damit ist der Gegenstand der Kritik wohl als philosophischer bestimmt, während derjenige des Kommentars ein historischer ist, wie man wiederum aus einer methodischen Überlegung in Benjamins etwas später verfassten Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925) herleiten kann: In deren letztem Teil behandelt Benjamin den „Gegenstand der philosophischen Kritik“, und dieser bestehe, so Benjamin, darin „historische Sachgehalte, wie sie jedem bedeutenden Werk zugrunde liegen, zu philosophischen Wahrheitsgehalten zu machen“ (GS I.1, 358). Der Übergang von der Geschichte zur Philosophie scheint sich also beim frühen Benjamin im Wechsel vom Kommentar zur Kritik zu vollziehen.³¹

Um nun, gegen seine eigene Unterscheidung von Kommentar und Kritik, das kritische Potential seines späten Brecht-Kommentars zu begründen, geht Benjamin, bevor er den Kommentar überhaupt beginnt, in seinem Vorwort von zwei grundsätzlichen Schwierigkeiten aus, der er Brechts Lyrik ausgesetzt sieht – nämlich „Lyrik heut überhaupt zu lesen“ und „Lyrik heut zu verfassen“ (GS II.2, 540)³² – und stellt die folgenden Kommentare unter das Signum einer „Erkenntnis, aus der [...] der Mut der Verzweiflung derzeit zu schöpfen ist: daß nämlich schon der kommende Tag Vernichtungen von so riesigem Ausmaß bringen kann, daß wir von gestrigen Texten und Produktionen wie durch Jahrhunderte uns geschieden sehen.“ (GS II.1, 540) Benjamin verweist also auf die äußerst prekäre Si-

30 Vgl. zu den Begriffen ‚Kritik‘ und ‚Kommentar‘ bei Benjamin genauer Uwe Steiner: „Kritik“, in Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, hier Bd. 2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 200, S. 490ff. Es ist übrigens bemerkenswert, dass der Begriff ‚Kritik‘ zwar als Lemma in *Benjamins Begriffe* verzeichnet ist, ‚Kommentar‘ hingegen nicht, wie überhaupt Benjamin in der Forschung oft als ‚Kritiker‘, aber beinahe nie als ‚Kommentator‘ bezeichnet wird.

31 Michel Foucault unterscheidet in *Die Ordnung der Dinge* historisch zwischen dem früheren Kommentar, der den Text wiederholt und „sakralisiert“ und der späteren Kritik, die ihn analysiert und „profaniert“ und führt dies auf verschiedene historische Weisen der Sprachauffassung zurück, deren Wechsel den Beginn der Moderne markiere (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994, S. 114ff.). Somit begreift er den Kommentar wie Benjamin wohl als „archaische“, die Kritik jedoch als moderne Form. Später stellt er in *Die Ordnung des Diskurses* die fundamentale Paradoxie des Kommentars gegenüber der Kritik heraus (Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1992, S. 19f.). Die drei großen Gattungen des Kommentars im „Kultursystem“ sind dabei für Foucault religiöse, juristische und literarische Texte (ebd., S. 18).

32 Diese Aussage Benjamins von 1938 scheint Adornos deutlich spätere, im Jahr 1949 nach der Shoah getätigte Aussage, „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“, geradezu vorwegzunehmen – zumal Adorno unmittelbar an dieses umstrittene und vieldiskutierte Diktum anschließend formuliert: „... das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ (Theodor W. Adorno: „Kulturkritik und Gesellschaft“, in ders.: *Gesammelte Schriften* 10.1, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977, S. 11-30, hier S. 30.) Womöglich zitiert und kommentiert Adorno hier implizit Benjamins Brecht-Kommentar.

tuation des Lyrikers (wie des Kulturschaffenden überhaupt) im Jahr 1938, sodass die Form des Kommentars unter diesen historischen Prämissen selbst eine geradezu verzweifelte Dringlichkeit gewinnt. Durch zahlreiche Anspielungen auf „Hitler und seine Leute“ (GS II.2, 556) sowie die verzweifelte Situation der „Illegalen“ und „Emigranten“ (GS II.2, 559), die „Verbrennung“ dessen, „was zuerst angebetet wurde“ (GS II.2, 540), die „Vertreibung der Juden aus Deutschland“ und die „Pogrome von 1938“ (GS II.1, 558) verortet sich Benjamins Brecht-Kommentar sehr präzise im Jahr 1938 und in dessen politischer Wirklichkeit (und damit in Benjamins eigener Lebens- und Erfahrungswelt), und nutzt die „autoritäre“ und „archaische“ Form des Kommentars, um die herrschenden politischen (autoritären) Verhältnisse im Kommentar zu kritisieren. Sein autoritärer Kommentar ist in diesem Sinn Autoritätskritik.

Benjamin macht dieses kritische Anliegen seines Kommentars sehr explizit und konkret und wendet es ins Politische: „Dem Kommentar ist es angelegen, die politischen Inhalte gerade rein lyrischer Parteien herauszustellen.“ (GS II.2, 540) Lyrik und Politik sind hier untrennbar verbunden – interessanterweise jedoch gerade im „rein Lyrischen“. Doch eben diese scheinbar fernliegende Plattform des Lyrischen und des Kommentars zu den „rein lyrischen Parteien“ nutzt Benjamins ‚midraschischer‘ Kommentar für seine Kritik. Somit gewinnt der Kommentar zu einem Text – den Brecht-Gedichten – unmittelbar und explizit den Status eines Kommentars zu einer politisch-sozialen Wirklichkeit im Jahr 1938. Der Kommentar wird so unmittelbar zur Kritik – und zwar nicht zur Textkritik, sondern zur Kritik einer Wirklichkeit. Diese kristallisiert sich in der stilistischen Form rabbinischer Kommentare, die Benjamin nutzt, um seine Kommentar-Kritiken zu legitimieren und zu autorisieren.

Und so kommt meine Lektüre also auf einem recht überraschenden Weg zur Rolle der Theologie in Benjamins Kommentaren zu Gedichten von Bertolt Brecht, deren Autor sich bekanntlich explizit als materialistisch und säkular und als keineswegs theologisch versteht. Doch findet sich der Umgang mit der religiösen Tradition in Benjamins Kommentarpraxis auch und gerade in diesem auf den ersten Blick scheinbar eher fernliegenden Beispiel, insofern Benjamin die kritische Funktion seines Kommentars im stilistischen Bezug auf den rabbinischen *Midrasch*, und damit auf eine explizit religiöse Kommentartradition, anschaulich macht: Denn mit dieser begründet er die Autorität seines Brecht-Kommentars, den er zugleich mit einer kritischen Funktion versieht.

In Benjamins Kommentaren zum materialistischen, dezidiert profanen Autor Brecht gewinnt die Theologie also eine entscheidende *methodische* Funktion, ohne dass Benjamin theologische Kommentare in einem traditionellen Sinn verfassen würde.³³ Somit wird die strikte Grenzziehung von Theologie einerseits und säkularisiertem Materialismus auf der anderen Seite hier unterlaufen – und interessanter-

33 Cornelia Vismann behauptet gar, Benjamin „verweigere die Auslegung des Textes“ überhaupt und bezeichnet Benjamin deshalb – mit Derrida – als „Antihermeneut“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 357f.); vgl. auch Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mythische Grund der*

weise ist es dabei die Form bzw. der Stil der Theologie selbst, der die Funktion gewinnt, die (politische) Wirklichkeit (in diesem Fall: die Wirklichkeit im Jahr 1938) im Kommentar zu kritisieren. Zugleich ‚theologisiert‘ Benjamin weder Brecht noch auch die Form des Kommentars. Vielmehr nutzt er die Form des traditionellen religiösen Kommentars des rabbinischen Judentums, um seine explizit politische Lesarten eines materialistischen Lyrikers zu untermauern, und mit diesen Kommentaren zu Gedichten von Brecht eine kritische Autorität auszuüben, die sich aus dem Rückgriff auf die Form des *Midrasch* legitimiert, aber kritisch in der politischen Wirklichkeit seiner Zeit und somit außerhalb des reinen Textes (und dessen Kommentars) agiert.³⁴

Mit dieser Verschiebung des „Kommentars zu einem Text“ zum „Kommentar zu einer Wirklichkeit“ verschiebt sich auch die „Grundwissenschaft“ des Benjamin’schen Brecht-Kommentars von der Philologie zur Theologie.

3. Zwei „Grundwissenschaften“: Theologie und Philologie

Im *Passagenwerk* schreibt Benjamin: „Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit [...] eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft.“ (GS V.1, 574) Anders gesagt identifiziert Benjamin zwei Textwissenschaften, eine (vermeintlich) säkulare und eine (vermeintlich) religiöse, als „Grundwissenschaften“ des Kommentierens. Diese programmatisch anmutenden Sätze über den Kommentar finden sich im Konvolut N der Passagenarbeit, das mit der Überschrift *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts* versehen ist. Das Nachdenken über den Kommentar fällt für Benjamin also in den Bereich der Reflexion über die epistemologischen Grundlagen der eigenen Arbeit, die sich somit explizit im Spannungsfeld von (säkularer) Philologie und (religiöser) Theologie verortet. Im Gegensatz zum herkömmlichen Kommentarbegriff der hermeneutischen Wissenschaften bezieht sich Benjamins Kommentarpraxis dabei nicht ausschließlich auf Texte, geschweige denn auf ‚klassische‘ oder gar ‚heilige‘ Texte, sondern ebenso auch auf außertextuelle „Wirklichkeiten“, wobei er den beiden Kommentierungsarten „ganz unterschiedliche Methoden“ zuschreibt.

Während gerade die Theologie für den „Kommentar zu einer Wirklichkeit“ zuständig sein soll, ist die Philologie für den „Kommentar zu einem Text“ verantwortlich; Kommentar versteht Benjamin dabei als „Ausdeutung in den Einzelheiten“ (GS V.1, 574). Mit anderen Worten ist es die Theologie (und interessanterweise

Autorität“, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991. Das scheint mir allerdings nicht zutreffend, denn indem Benjamin auf den *Midrasch* rekurriert, stellt er eine andere Art der Auslegung explizit vor.

34 Woraus sich natürlich womöglich im Umkehrschluss ebenfalls schließen ließe, der Text-Kommentar selbst, hier exemplarisch etwa der *Midrasch*, sei immer schon politisch und kritisch. Dies wiederum würde ihn dann vor allem vom Gesetzeskommentar und vielleicht auch vom philologischen Kommentar unterscheiden, deren rein „wiedergebende“ Funktion Vismann und Foucault deutlich herausarbeiten.

nicht die Philosophie), die deutende, detaillierte Aussagen über die Welt und ihre Wirklichkeit trifft, während die Philologie zunächst lediglich Aussagemöglichkeiten über Texte bereitstellt. Damit gewinnt die Theologie für Benjamin eine kritische Funktion. Sie ist also (entgegen aller Vorurteile) keineswegs traditionell und ‚unaufgeklärt‘, sondern im Gegenteil ist die Theologie für Benjamin, mehr noch als die Philologie, eine ‚aufgeklärte‘, säkulare, kritische Wissenschaft, die in die Wirklichkeit interveniert. Theologie ist als kritische Kommentar-Methode nicht Rückwärtsgewandtheit, sondern Avantgarde. In der traditionellen Form des religiösen Kommentars zu einem Text, der (bei Benjamin) zugleich einen Kommentar zu einer Wirklichkeit darstellt, kann sie dennoch ihre Legitimität erhalten. Dies hat sich exemplarisch in Benjamins Brecht-Kommentaren gezeigt.

Dass jedoch die Theologie dabei nicht als solche in den Vordergrund tritt, sondern eine hintergründige methodische Funktion besitzt, war in Benjamins Aphorismus aus der *Einbahnstraße* deutlich zu sehen: Dieser Text über den Kommentar ließ sich auf eine biblische Erzählung zurückführen und aus rabbinischen sowie mystischen Auslegungen dieser Erzählung erklären, ohne jedoch selbst zu Theologie zu werden. Ein kleiner, vielzitatierter Eintrag, der ebenfalls dem Konvolut N des *Passagenwerkes* entstammt, beschreibt diese Bewegung metaphorisch. Hier notiert Benjamin: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.“ (GS V.1, 588). So verhält es sich auch im *Einbahnstraßen*-Aphorismus: Er ist von der biblischen Tradition wie auch von deren religiöser Auslegung durchtränkt, ohne dass allerdings die Schrift selbst zu Wort käme. Das säkulare „Denken“ hat die theologische Schrift vollständig absorbiert, aber wie ein „mit sympathetischer Tinte geschriebener Text“ (V.1, 595) lässt diese sich dennoch entziffern, wenn der Text – in diesem Fall ein Text über den Kommentar – eben kommentiert wird.

Benjamins Kommentare ersetzen dabei mitnichten theologische Kommentare, auch setzen sich die von ihm kommentierten Texte keineswegs an die Stelle heiliger Texte oder übertragen theologische Deutungsparadigmen in profane Bereiche. Vielmehr ist sein Werk „weder theologisch noch säkular“.³⁵ Stattdessen durchdringen säkulare Philologie und religiöse Theologie, die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentierens nach Benjamin, einander in seiner Theorie und Praxis des Kommentars stets. Diese stellt also ein außerordentlich gutes Beispiel dar, an dem zu zeigen ist, worin das Problem der Rede von der Säkularisierung in der Moderne oft besteht: nämlich erstens in der strikten Trennung der theologischen und der säkularen Sphären voneinander und zweitens in der Annahme, das Theologische werde ins Säkulare übertragen oder durch dieses ersetzt. Dass dieses Verhältnis sich jedoch nicht nur als Alternative, sondern vielmehr als Komplement denken lässt, beweist Benjamin als Kommentator und als Theoretiker des Kommentars.

35 Weigel: *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Anm. 5), S. 12f.