

Grammatik des Glaubens oder Zwischenspiel über den Begriff der Geschichte

Zeit und Geschichte bei Søren Kierkegaard
und Walter Benjamin¹

Flemming Harrits

*Die Vergangenheit ist vielleicht
immer noch wesentlich unentdeckt!*

I

Versucht man, zwei bedeutende Denker miteinander ins Gespräch zu bringen – oder richtiger: Versucht man, sich und andere zum Auditorium eines solchen Dialogs zu machen – ist man von vornherein durch Friedrich Nietzsche gewarnt. In *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt er: „Gegen die Vermittelnden. – Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln will, ist gezeichnet als mittelmäßig: er hat das Auge nicht dafür, das Einmalige zu sehen; die Ähnlichseherei und Gleichmacherei ist das Merkmal schwacher Augen“². Von einem Ort mitten zwischen zwei entschlossenen Denkern notiert Nietzsche eine aphoristische Warnung, der sich beide hätten anschließen können. Auf verschiedene Weise galten beider – Søren Kierkegaards wie Walter Benjamins – Leidenschaft dem *Einmaligen*, das die Wachsamkeit des Denkens und seine Differenzierung angesichts des Inkommensurablen erfordert.

Es gibt viele Gründe, die Warnung Nietzsches im Zeitalter der quantitativen Nivellierung ernst zu nehmen. So wie Äquivalenz das herrschende ökonomische Prinzip ist, herrscht die Gleichmacherei weitgehend im intellektuellen Leben. Die Formel hierfür ist die schamlose Reduktion, die der Parole folgt: „im Grunde nichts anderes als ...“. In dieser Formel „nur“ wird diese ganze Schwachsicht als souveräner Überblick ausgegeben. Aber es handelt sich um einen Überblick, der

nicht imstande ist, innezuhalten, sich im Unterscheiden, Verweilen, Zögern, Zweifeln und Hinterfragen zu üben.

Es geht hier nicht darum, zwischen Kierkegaard und Benjamin zu vermitteln, sondern darum, sie miteinander zu konfrontieren. Wer von beiden sprechen will, wird dann kein Vermittler, sondern macht sich vielmehr zum Medium einer Kollision. Die erste These in der Dissertation Kierkegaards lautete: „Die Ähnlichkeit zwischen Sokrates und Christus besteht wesentlich in der Ungleichheit“. So auch hier: Die Ähnlichkeit zwischen Kierkegaard und Benjamin besteht wesentlich in der Ungleichheit.

Einige Andeutungen dieser Ungleichheit: Aus dem 19. Jahrhundert ein dänischer Denker, dessen schriftstellerische Tätigkeit, dichterisch und philosophisch, kritisch und erbaulich, wesentlich darauf angelegt ist, darzulegen, was Christentum ist und was es nicht ist. Aus dem 20. Jahrhundert ein deutsch-jüdischer Denker, dessen Werk, dichterisch und philosophisch, analytisch und kritisch, wesentlich darauf angelegt ist, so breit wie möglich die Modernität und ihre Geschichte zu begreifen, der aber ohne Einsicht in jüdische Tradition, Kabbala und Messianismus unbegreiflich bleiben muß. – Hier ein konservativer, am liebsten apolitischer Autor, der doch auf die Dauer seine subversiven Kräfte nicht zurückhalten kann, sondern gegen die Kirche der Christenheit und ihren Staat zu Felde zieht. Und dort ein schließlich linksradikaler oder anarchistischer Autor, der es jedoch nie zu einer direkten politischen Praxis bringt. – Hier wiederum ein Denker, dessen Interesse dem Einzelnen gilt, ein Schriftsteller, der sich rühmt, „Ich“ zu schreiben, obwohl dieses „Ich“ oft ein anderer ist, einem Pseudonym gehört. Und dort ein antiindividualistischer Denker, dessen Interesse den Unterdrückten gilt, ein Schriftsteller, der das Wort „Ich“ vermeidet, wo es nicht dichterisch oder polemisch als eine Notation verwendet wird. – Hier ein Antimodernist, der selbst modernistische Züge trägt. Und dort ein Modernist, der zugleich, von innen, einer der größten Kritiker der Moderne ist.

In diesen Unterschieden kommen einige Ähnlichkeiten zum Vorschein. Diese beiden Gesellschaftskritiker sind zweifellos systematische Begabungen, die ihre eigene Systematik sabotieren. Beide sind in seltener Weise selbstreflektierend, formenbewußt, sie schreiben außerhalb der für dichterische und philosophische Genres normativen Schematik. Beide sind sie von der Mitteilung, ihrer Dialektik und Didaktik erfüllt. Beide versuchen die erkenntnismäßige Einseitigkeit des Begriffs wie

auch des Bildes zu vermeiden: die bloße Kategorie und die gedankenarme Plastizität; beide machen den Begriff durch die Kraft des Bildes und das Bild durch die Stringenz des Gedankens bedeutungsschwer. Aber in unterschiedlicher Weise: Wo der erste die Begriffe durch Figuren und Situationen veranschaulicht, ist bei dem anderen das Bild stets mit dem Begriff schwanger. Dies gilt auch in bezug auf die geschichtlichen Typen, in denen sie ihre Beobachtungen zu konzentrieren versuchen.

All dies mit weit unterschiedlichem Ergebnis: Hier ein Autor, dessen wortreicher Stil überschwenglich ist, eingeständenermaßen weit-schweifig, voll von Abschweifungen, sich selbst kommentierend, in langen Fäden gesponnen mit der Wiederholung als der wichtigsten monomanen Figur. Und dort ein Autor, dessen Diktion immer knapper wird, gesättigt, reich an Andeutungen, an der Grenze zum Kryptogram – oder bereits jenseits dieser Grenze.

Welchen Sinn hat nun eine Konfrontation zwischen zwei wesentlich Ungleichen? Wenn gilt, daß Gleiches Gleiches erkennt, so gilt nicht weniger, daß die Erkenntnis im Zusammenstoß zwischen zweien geschärft wird, die einander nicht gleichen. Aber hier dürfte eine Bedingung unabdingbar sein, die nämlich, daß in der wesentlichen Ungleichheit ein Minimum an Verwandtschaft enthalten ist, von der aus die Erkenntnis anderes als nur lauter Differenz zu erblicken vermag. Ohne eine – noch so schwache – Möglichkeit einer solchen Verwandtschaft, eine Nähe durch Distanz, wird die Konfrontation uninteressant: Sie handelt dann nicht von einem bedingten gemeinsamen Anliegen, sondern von dem, was den jeweils anderen nichts angeht.

Wenn Kierkegaard und Benjamin hier einander gegenübergestellt werden sollen, so geschieht dies nicht ohne Zögern, nicht ohne die Furcht, hier unfreiwillig Schwachsichtigkeit zu praktizieren. Dieses Risiko muß man freilich eingehen, wenn man einem Impuls treu bleiben will, der sich nicht abweisen ließ, sobald er sich bemerkbar gemacht hatte. Lesen heißt letztlich einer Stimme, einer Gestimmtheit des Gedankens und Ausdrucks lauschen, so schwebend unverwechselbar wie jede klingende Stimme. Bei der Lektüre des „Zwischenspiels“ in den *Philosophischen Brosamen* aus dem Jahre 1844 brach stellenweise eine andere Stimme in die Kierkegaards ein, mal unison, mal kontrapunktisch. Diese andere Stimme war die Walter Benjamins, so wie sie im letzten Manuskript aus seiner Hand zu hören ist, den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* aus dem Jahre 1940.

Wenn man diese stellenweise Doppelgestimmtheit zum Ausdruck

bringen will, muß man es, wie es heißt, auf einen Versuch und nichts anderes ankommen lassen. Eben darin stimmt dies mit Kierkegaard und Benjamin insofern zusammen, als sie beide experimentierend schrieben, sozusagen außerhalb aller Spielregeln.

II

Die beiden Schriften sind aus einer Opposition heraus entstanden. Die Brosamen wenden sich dem Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie und dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Geschichte zu, um Christentum und Offenbarung vor der zeitgenössischen Philosophie und der totalen Historisierung zu retten. Die Thesen kritisieren die Geschichtsauffassungen, die den Faschismus nicht haben verhindern können, sondern vielmehr den Faschismus und Zugeständnisse an den Faschismus vorweggenommen haben; zugleich versuchen die Thesen Richtlinien für eine authentische Geschichtsschreibung zu entwickeln, einen historischen Materialismus.

Zunächst zu den Brosamen. Wie das Titelblatt mitteilt, stammen die „philosophischen Brosamen oder ein bißchen Philosophie“ von einem Johannes Climacus und sind von Søren Kierkegaard herausgegeben³. Hier stellt sich die ganze Frage der Pseudonymität und damit die Frage nach dem Verhältnis des Autonyms zu den Pseudonymen. Hierzu heißt es in den Papieren: „Ich habe mich höher eingestuft als Joh. Climacus ...“⁴. Johannes Climacus ist – wie Johannes der Täufer – ein Vorgänger oder Vorläufer und kann nicht mit Kierkegaard identifiziert werden, der vorbehaltlos nur für die autonomen Schriften bürgt. Wenn im folgenden von Kierkegaard die Rede ist, ist diese Nicht-Identität vorausgesetzt.

Die Brosamen werden philosophisch genannt. Sie sind eher philosophiekritisch. Ihre Kritik richtet sich gegen den objektiven Idealismus mit Platon und Hegel als den Hauptfiguren. Insofern die Kritik die eigenen Instrumente dieser Philosophie in einer eigentümlichen aristotelisch geprägten Weise zur Anwendung bringt, wird sie selbst philosophisch: „ein bißchen Philosophie“. Diese Kritik will das Evangelium gegen die Philosophie verteidigen: Die Wahrheit ist nicht – wie in der sokratischen Erinnerung, die als Präexistenz verstanden wird – im Menschen selbst zu finden, sondern kommt zu ihm durch die neutestamentliche Gestalt des Erlösers. Deshalb werden die Brosamen oft als ein Stück

Dogmatik bezeichnet. Theologische Begriffe (wie Sünde, Heiland, Erlöser, Versöhner, Richter, Fülle der Zeit, Bekehrung, Wiedergeburt, Liebe Gottes, Ärgernis, Zweifel, Glaube) werden kritisch philosophischen Begriffen entgegengestellt (wie die sokratisch-platonische Erinnerung, Wahrheitskriterium, Werden, Veränderung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Freiheit, Notwendigkeit, Sein, Wesen, Zweifel). Die Form, in der dies geschieht, ist quasi-dramatisch. Ein „Gedanken-Projekt“ (S. 15/17), eine „metaphysische Grille“ (S. 38/48) wird allmählich mit einem „dichterischen Versuch“ (S. 26/32) zusammengeführt. Worauf läuft dieses Experiment hinaus? Wie gewöhnlich darauf, durch das Ästhetische und Reflektierte, das nach Kierkegaard für seine Zeit kennzeichnend ist, den Leser, der selbst als ein fiktiver Gesprächspartner auftritt, zum Religiösen zu führen.

Das Erkenntnisinteresse dieses Essays gilt freilich nicht den Brosamen insgesamt, sondern vielmehr ihrem Verständnis von Zeit und Geschichte. Im Vorwort zu seiner Schrift über die Geschichtsphilosophie Kierkegaards schreibt Søren Holm, der sich hier vor allem mit den Brosamen beschäftigt: „Von Geschichte hatte Kierkegaard keinen besonderen Begriff, weder methodisch noch kulturell-soziologisch“⁵. Zwei Jahre später behauptet Johannes Sløk, auch hier im Gegensatz zu Søren Holm, daß weder die Brosamen noch die *Einübung im Christentum* bedeuten, daß Kierkegaard „keinen Sinn für das Geschichtliche gehabt hätte“⁶. Schon im Jahre 1933 hatte Theodor W. Adorno geschrieben: „Als Gegner der Hegelschen Lehre vom objektiven Geist hat Kierkegaard keine Geschichtsphilosophie ausgeführt“⁷. Und weiter: „Trotz seiner Hegel- und Geschichtsfeindlichkeit war er Hegelianer genug, um einen deutlichen Begriff von Geschichte zu haben“⁸.

Hier soll diese Auffassung vertreten werden: Kierkegaard war kein Geschichtsphilosoph im Sinne des objektiven Idealismus; vielmehr argumentierte er gegen diese Geschichtsphilosophie. Aber er hatte einen Sinn für Geschichte und einen klaren Begriff von Geschichte, so wahr er intensiv über Aspekte der Zeitlichkeit reflektiert hat. Dies geschieht nicht zuletzt in den Brosamen, näher bestimmt im „Zwischenspiel“ und der dazugehörenden „Beilage“ (S. 67-80/86-104).

Diese wenigen Seiten, ein Druckbogen, sind als einer der schwierigsten Texte in der Produktion Kierkegaards bezeichnet worden. Die Schwierigkeit löst sich teilweise auf, wenn man sich klar macht, daß der Gedanke hier in drei kategorialen Spuren verläuft. Gemeinsam bilden sie das, was man die temporale Grammatik des Gottes und des Glaubens

nennen könnte. Philosophisch geht es um das Verhältnis zwischen *Wesen* und *Sein*, so wie dieses Verhältnis im Paradox zum Vorschein kommt. Schematisch läßt sich dies so darstellen:

	Wesen	Paradox	Sein
Der Gott	<i>ist</i>	<i>ist geworden</i>	<i>ist gewesen</i>
Zeit		Gleichzeitigkeit	Vergangenheit
Glaube		im eminenten Sinne	im gewöhnlichen Sinne
Gegenstand	ewiges „Faktum“	absolutes Faktum	historisches Faktum

Wesen wird so bestimmt durch Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Zeit- und Geschichtslosigkeit, Ewigkeit. *Sein* dagegen wird bestimmt als Zufälligkeit (Kontingenzt), Veränderlichkeit, Geschichte, Zeitlichkeit. *Wesen* bezeichnet das, was Kierkegaard unter Logik versteht, reines Denken, Metaphysik, zuweilen auch Ontologie, Spekulation, Essenz, Idealität. *Sein* dagegen meint das, was Kierkegaard unter Geschichte versteht (hierunter historische Wissenschaften und ihr approximatives Wissen), Existenz (und deshalb auch der existierende Denker), Realität. Ist vom *Wesen* die Rede, dann arbeitet sie – als zeitlose Logik – mit dem Schema Grund-Folge (ratio-consequentia). Ist dagegen vom *Sein* die Rede, dann arbeitet sie – als zeitbestimmte Empirie – mit dem Schema Ursache-Wirkung (causa-effectus).

Das „Zwischenspiel“ ist zunächst daran interessiert, das *Sein* zu bedenken. Es ist hier nicht möglich, diese Gedankenreihe im Einzelnen zu verfolgen und zu diskutieren. Entscheidend dürfte sein, daß hier eine *nichtdeterministische Geschichtsauffassung* zum Ausdruck kommt: Nichts entsteht mit Notwendigkeit, nichts Vergangenes und nichts Zukünftiges fällt unter die Kategorie der Notwendigkeit: „Ein Wissen vom Gegenwärtigen gibt diesem keine Notwendigkeit, ein Vorauswissen des Zukünftigen gibt diesem keine Notwendigkeit ... , ein Wissen von dem Vergangenen gibt diesem keine Notwendigkeit; denn alle Auffassung wie alles Wissen hat nichts zu verschenken“ (S. 73/95).

Ein besonderes Problem stellt das Vergangene dar: das, was geschehen *ist* und – wie man sagt – nicht ungeschehen gemacht werden kann. Diese Unveränderlichkeit ist freilich eine andere als die Unveränderlichkeit als Wesensbestimmung. Denn die erstere birgt die Möglichkeit einer „höheren Veränderung, die sie aufhebt“, so wie z.B. die Reue eine Wirklichkeit verändern und aufheben will (S. 71/91). Die Unveränderlichkeit des Seins ist also revidierbar, d.h. veränderlich, in einer subjektiven Modifikation, einem anderen Werden innerhalb des Gewordenen. Hierin liegt der Unterschied zwischen dem menschlichen Sein und der Geschichte der Natur (S. 70/90). Und hierin liegt zugleich der Freiheitsbegriff, der mit einer nicht-deterministischen Geschichtsauffassung verbunden ist. Dieser Freiheitsbegriff hat weder sozialen, politischen noch juristischen Charakter, es handelt sich vielmehr um einen *subjektiven Freiheitsbegriff*, der sich auf den Willen, den Beschluß zum Guten bezieht, z.B. die Freiheitsäußerung, das Angerichtete hier und jetzt wieder gut machen zu wollen.

Es ist also eher der Freiheitsbegriff Kierkegaards, der zu seiner Geschichtsauffassung führt, als umgekehrt. Dieser Freiheitsbegriff scheint jedoch über das rein Subjektive hinauszudeuten. Er richtet sich nämlich gegen jede Form deterministischen Verstehens von Zeit und Geschichte: „Das Zukünftige voraussagen (prophezeien) und die Notwendigkeit des Vergangenen verstehen zu wollen, ist ganz und gar dasselbe, und nur die Mode bewirkt, daß das eine einem Geschlecht plausibler erscheint als das andere“ (S. 71/92). Und in einer Anmerkung fügt Kierkegaard hinzu: „Die prophezeiende Generation verschmäht das Vergangene, will das Zeugnis der Schriften nicht hören; die Generation, die eifrig damit beschäftigt ist, die Notwendigkeit des Vergangenen zu verstehen, will nicht gern nach dem Zukünftigen gefragt werden“ (S. 71f./92).

So wie das Vergangene in sich keine Notwendigkeit enthält, so hat es dies auch nicht für uns, in der Auffassung: „Derjenige, der das Vergangene auffaßt, *Historico-philosophus* [d.h. als hegelianischer Geschichtsphilosoph], ist daher ein rückwärts gewandter Prophet (Daub)“ (S. 73/95). Die Geschichtsphilosophie will dem Vergangenen Notwendigkeit beimessen, es zu einer „notwendigen Konstruktion“ machen (S. 73/94). Aber was geschehen ist, ist Gegenstand unserer Auffassung. Der „Trug des Werdens“ (S. 74/96) bleibt in der Auffassung bestehen als ein Widerspruch zwischen Gewißheit und Ungewißheit. Anders gesagt: Die Geschichte ist Gegenstand der Auslegung, die sich selbst als Auslegung bewußt ist, d.h. als eine ungelöste Frage nach Gewißheit und Ungewißheit, als Disputabilität (S. 76f./99f.).

Das „Organ für das Geschichtliche“ ist nun *der Glaube im gewöhnlichen Sinne*, „denn in der Gewißheit des Glaubens ist immerzu als das Aufgehobene die Ungewißheit vorhanden, die auf jede Weise der des Werdens entspricht“ (S. 74/96). Glaube steht im Gegensatz zu Zweifel. Unter Hinweis auf die griechischen Skeptiker wird nun behauptet, daß sich der Zweifel nicht durch Erkenntnis aufheben läßt, sondern nur „durch die Freiheit... , durch einen Willens-Akt“ (S. 75/97f.), nicht durch „Schluß“, sondern durch einen „Beschluß“ (S. 76/99), der den Zweifel ausschließt. Der Angriff auf die deterministische Geschichtsphilosophie erweist sich als eine Verteidigung für die Freiheit, verstanden als der Wille. Und Glaube ist als Äußerung des Willens eine Leidenschaft, nämlich „Sinn für Werden“ (S. 77/100).

Auf diesem Hintergrund ist es kaum verfehlt, die Geschichtsauffassung der *Brosamen* als *libertär-voluntaristisch* oder als radikal subjektive Antwort auf den objektiven Idealismus zu bezeichnen. Aber damit ist die Sache keineswegs erschöpft. Denn dem Gott und dem Glauben wird wie gesagt eine Grammatik zuerkannt. Annehmen, daß „der Gott *gewesen sei*“ (79/102), heißt an etwas als ein (bloß) geschichtliches Faktum glauben. Und dieses Faktum birgt in sich die Schwäche, die Zweideutigkeit des Werdens: Bedeutet dieses *gewesen*, daß es noch immer *ist*, oder daß es nicht mehr *ist*? Eben dazu entscheidet sich der Glaube im gewöhnlichen Sinne. Und diese Annahme, daß „der Gott *ist*“, bestimmt ihn ewig, nicht geschichtlich (vgl. daß die *Brosamen* alle Gottesbeweise zurückweisen). Der Gott als Perfekt und infinites Präsenz werden von einander unterschieden als Glaube „in unmittelbarer und gewöhnlichen Bedeutung“ (S. 79/103) und Nicht-Glaube. Das Infinite, Unendliche kommt aber im Finiten, Endlichen eben dadurch zum Vorschein, daß „der Gott *geworden ist*“. *Ist* steht hier als Kennzeichen der Ewigkeit, *geworden* als ein geschichtliches Zeichen für etwas Vergangenes, als Zeichen für das Werden des Ewigen im Geschichtlichen für den Einzelnen. *Glaube im eminenten Sinne* heißt dann, „dem seine Zustimmung geben... , daß der Gott geworden ist, wodurch das ewige Wesen des Gottes in die dialektischen Bestimmungen des Werdens hineinflektiert wird“ (S. 80/103f.).

Die *Brosamen* etablieren also eine neue Kategorie des Widerspruchs, nicht rein historisch (Sein), nicht rein logisch-metaphysisch (Wesen), nicht grammatisch möglich, sondern im Kampf mit der Sprache: Eine zeitliche Kategorie, in der sich Wesen und Sein als infinit und finit begegnen. Diese zeitliche Kategorie bezieht sich auf das potenziert Gegenwärtige, das alle Aspekte der Zeit und der Zeitlosigkeit in sich

aufnimmt: die *Gleichzeitigkeit*, das absolute Faktum, das absolute Paradox, so wie es in der Autopsie vor die Augen des Glaubens tritt: als Wunder, als Offenbarung.

Schon früher wurde diese Kategorie der Zeit in den Brosamen namentlich mit dem neutestamentlichen Ausdruck „Fülle der Zeit“ (S. 22/28, vgl. Gal 4,4) angegeben. Die Fülle der Zeit ist weder nur erinnernd noch vorgreifend, weder sokratische Erinnerung noch utopisches Phantasieren; sie ist der Zusammenfall von Erinnerung und Hoffnung im Gegenwärtigen, die Ewigkeit schon heute und hier als eine Potenzierung der gegenwärtigen Zeit. Und *dieses* Gegenwärtige kennt keinen Schüler erster oder zweiter Hand: Alle stehen zu ihm in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit.

Der zentrale Ausdruck der Brosamen hierfür ist der „Augenblick“ als die „Ewigmachung des Geschichtlichen und die Geschichtlichmachung des Ewigen“ (S. 58/75). Dieser Punkt ist absurd für das Denken. Adorno wollte hierin eine Selbstaufopferung des Denkens sehen und damit einen Rückfall in das Mythische. Gegen Ende des letzten Kapitels der Brosamen heißt es jedoch als Antwort auf die Frage des Titelblattes: „Wie bekannt, ist nämlich das Christentum das einzige geschichtliche Phänomen, das ungeachtet des Geschichtlichen, ja gerade durch das Geschichtliche, für den Einzelnen Ausgangspunkt für sein ewiges Bewußtseins hat sein wollen, ihn anders als bloß historisch hat interessieren wollen, seine Seligkeit auf sein Verhältnis zu etwas Geschichtlichen hat begründen wollen. Keine Philosophie (denn die ist nur für das Denken), keine Mythologie (denn die ist nur für die Phantasie), kein historisches Wissen (das für das Gedächtnis ist) hat diesen Einfall bekommen, von dem man in dieser Verbindung mit aller Zweideutigkeit sagen kann, daß er in keines Menschen Herz aufgekommen sei“ (S. 98/128f.).

Gerade von hier aus – der Ablehnung dessen, daß das Christentum Mythologie sei – erscheint ein andres Verständnis als das von Adorno möglich. Das Denken, das sich dem Absurden ausliefert, ist bei Kierkegaard nicht jedes beliebige Denken. Es ist vielmehr die Reflexion, die – zwanghaft zerteilend, auflösend, unterscheidend, bis alles nur *disjecta membra* sind – sich von dem doch Lebendigen aussondert und sich von ihm trennt. Für den, der – so an der Reflexion leidend – darauf besteht, nicht nur eine Existenz des Denkens, sondern ein existierender Denker zu sein, muß gelten, daß das Denken seinen eigenen Untergang will. Leidenschaft ist Leiden und Passion. Die Passion des Denkens besteht schließlich darin, das Leiden zu beenden, an seine eigene Grenze zu sto-

ßen und – dies dürfte ein adornoscher Gedanke sein – von dem Übergriff des Begrifflichen auf alles befreit zu werden, was sich dem Begriff entzieht. Das Paradox, das Absurde, der Augenblick sind der Ort, wo das Denken seine eigene Begrenzung erfährt und von seinem Hochmut, seiner latenten Gewalttätigkeit befreit wird.

Es ist zweifelhaft, ob derjenige, der – jenseits aller Sentimentalität – in den begrifflichen Artikulationen Kierkegaards nicht einen Notruf nach einer Befreiung aus ihr hört, überhaupt seiner Stimme lauscht. In Experimenten wie den Brosamen wird das versuchsweise stets begleitet von einem: *Wenn nicht* – dann gute Nacht mit allem Sinn im Leben! Und dieses Risiko wird mit dem Argument der Not beschworen: Aber *deshalb* ist es nicht so. Kierkegaard fällt nur in das Mythische zurück, insofern er den Fall in das negativ Mythische fürchtet: die Sinnlosigkeit.

III

Im Jahre 1844, im selben Jahr als Kierkegaard die *Philosophischen Brosamen* veröffentlichte, saß ein anderer Denker in Paris und arbeitete, nicht an theologisch-philosophischen, sondern an ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Auch er kritisierte Hegel, während er von ihm lernte. Auch er wollte etwas anderes als objektiven Idealismus, nicht durch eine Wende zur Subjektivität, sondern durch eine Wende zur politischen Ökonomie, ihre Theorie und Praxis. Dieser andere Denker war Karl Marx. Und ohne ihn nicht der Walter Benjamin, um den es jetzt gehen soll.

In den Brosamen hatte Kierkegaard die prophezeiende Generation kritisiert, die das Vergangene verschmäht und das Zukünftige vorherzusagen will. Entsprechend hatte er die rückwärts gewandten Propheten kritisiert, die das Vergangene als notwendig verstehen wollen. Jetzt, im Jahre 1940, wiederholt Benjamin diese Kritik. In seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* distanziert er sich sowohl vom „Fortschrittsglauben“ als auch vom „Historismus“ (letzteres, indem er an anderer Stelle sich auf Daub und die rückwärts gewandten Propheten bezieht, ihn aber anders auslegt). Der Fortschrittsglaube hat sich in der politischen Theorie und Praxis der Sozialdemokratie und des Sowjetkommunismus, der Historismus in dem Konservativismus gezeigt, der das Historische nachträglich als kausal notwendig rekonstruiert. Wie die Brosamen sind auch die Thesen eine Kritik an der deterministischen Ge-

schichtsauffassung, die für die Modernität jedweder Gestalt charakteristisch ist.

In beiden Fällen beruht die Kritik auf einem Freiheitsbegriff. Aber hier endet die Verwandtschaft. Wo der Freiheitsbegriff Kierkegaards unlösbar mit dem Einzelnen, der Subjektivität, dem Willen verknüpft ist, gewinnt Benjamin seinen Freiheitsbegriff aus der Tradition der Unterdrückten. Und gerade das Traditionsverständnis ist bei den beiden Denkern verschieden. Für Kierkegaard war die „Nachricht“, die Tradierung, nicht eine Geschichte des Christentums sondern der Christenheit, d.h. eine Geschichte des Abfalls vom Neuen Testament, des Konformismus, des Weg-Eliminierens des Subjektiven. Deshalb sah er ab von der Tradition¹⁰. Für Benjamin ist diese doppelt: Unter der Geschichte der jeweils Siegreichen und ihrem Konformismus verbirgt sich die Tradition der Unterdrückten, die stets eben die Siegreichen gefährdet. Während Kierkegaard die Tradition wegen ihres Konformismus vernachlässigte, will sie Benjamin von eben diesem Konformismus in der Geschichtsschreibung und bei den Erben befreien.

Dieser Unterschied hängt zusammen mit einem Unterschied im Verständnis der Kategorie der Möglichkeit. Kierkegaard sah das Werden als Verwirklichung von etwas Möglichem und damit die Vernichtung des Möglichen als Möglichen an – und dies in einem doppelten Sinne: Verwirklichung vernichtet nicht nur die realisierte Möglichkeit, sondern auch die nicht-realisierten Möglichkeiten (das angenommene Mögliche und das ausgeschlossene Mögliche, S. 69/89). Für Kierkegaard fallen die ausgeschlossenen Möglichkeiten sozusagen aus der Geschichte heraus. Benjamin dagegen sieht, indem er an die Tradition der Unterdrückten anknüpft, die ausgeschlossenen Möglichkeiten als das der Geschichte innewohnende Negativ, das immer wieder entwickelt wird. Dadurch wird seine Geschichtsauffassung noch radikaler antideterministisch als die Kierkegaards: Sie besteht auch auf den Möglichkeiten, die die Geschichte bis auf Weiteres ausgeschlossen hat, sie betrachtet es als ihre Aufgabe, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“ (VII).

Kierkegaard sprach von der Kontinuität der Geschichte, d.h. der schlechten Kontinuität der Geschichte, der Geschichte als qualitätsloser Zeit, die erst in der Begegnung mit der Ewigkeit qualifiziert wird. Bei Benjamin ist von dem Kontinuum der Geschichte die Rede, der leeren, homogenen Zeit. Der schlechten Kontinuität stellte Kierkegaard die „Fülle der Zeit“ entgegen, die absurd widersprüchliche Kategorie der Gleichzeitigkeit von Zeitlichem und Ewigem: den *Augenblick*. Bei Ben-

jamin heißt die entsprechende Doppelkategorie *Jetztzeit*, eine von Spannung gesättigte, volle und heterogene Zeit.

Hinter dieser scheinbaren Ähnlichkeit liegt ein Unterschied, der wiederum eine Ähnlichkeit beinhaltet. Der *Augenblick* vergeschichtlicht das Ewige, verewigt das Geschichtliche und ist insofern der Zusammenbruch der Geschichte in einem Punkt. *Jetztzeit* ist dagegen zunächst eine Konstellation: eine Gleichzeitigkeit zweier spannungsgeladener Momente (wie wenn während der Juli-Revolution diejenigen, die auf die Uhren schießen, um die Zeit anzuhalten, neue Josuas genannt werden, XV). Der Augenblick ist eine Potenzierung der Geschichte, *Jetztzeit* eine Kontraktion revolutionärer Momente in der Geschichte. Unermüdlich suchen sowohl Kierkegaard als auch Benjamin unter wechselnden Gesichtspunkten diesen „Ort“ zu benennen, der eine senkrecht von oben, der andere senkrecht von unten. Bei Kierkegaard wird das Wiederholung genannt, Doppelbewegung des Glaubens, Bewegung auf der Stelle, Einhalten. Bei Benjamin heißt es Dialektik im Stillstand, dialektisches Bild, Zitat, Monade, von wo aus sich Aussicht eröffnet und Geschichte geschrieben werden kann.

Jetztzeit ist jedoch – und hier zeigt sich wieder die Verwandtschaft zwischen Benjamin und Kierkegaard – mehr als Kontraktion geschichtlicher Momente: *Jetztzeit* ist die Zeit, „in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind“ (A), nämlich kraft der Tradition der Unterdrückten: Zuversicht, Mut, Humor, List, Unentwegtheit – Haß und Opferwille (IV und XII). In dieser Origo findet sich, was den Gedanken Benjamins vielleicht am besten trifft, nämlich *Geistesgegenwart* mit der Zweideutigkeit, die diesem Worte anhaftet: Gegenwart des Geistes, Gegenwart von Geist.

Ähnlichkeiten und Unterschiede zeigen sich nun wiederum in bezug auf Kierkegaards Christologie und den Messianismus Benjamins und damit in bezug auf die Grammatik des Glaubens: Christus ist geworden; der Messias ist der, der kommen wird. Die Christologie ist wie erwähnt eine dreifache: 1) Für den Einzelnen *ist* der Gott, indem er 2) *geworden* ist in 3) *Gleichzeitigkeit*. Der Messianismus ist ein doppelter: 1) Der Messias *ist* (schon) als 2) der *kommende*¹¹. Aber ein weiterer Unterschied ist zu bemerken: Christus ist der Gott als Mensch, die Christologie ist deshalb als eine Nachfolgelehre zugleich Anthropologie und Theologie in einem (vgl. die stark anthropomorphisierenden Züge vor allem im zweiten Kapitel der Brosamen). Der Messias ist eine Kraft, eine Personifikation einer Zeit, der die Geschichte als unaufhörliche Katastrophe zum Stehen

bringt, eine Möglichkeit in jedem Augenblick. Nicht nur bei Benjamin, sondern im messianischen Judentum ist der Messias Zeichen sozialer und politischer Bewegungen. Der Messianismus ist in diesem Sinne eine innewohnende Theologie der Temporalität, eine profane Theologie.

Oder anders gesagt: Christologie ist Ausdruck für den Gedanken der Erlösung, der Versöhnung und des Gerichts. Der Messianismus Benjamins spricht auch von Erlösung, vom jüngsten Tage, ja vom Messias als dem „Überwinder des Antichrist“ (VI). Aber in dieser Ähnlichkeit zeigen sich neue Unterschiede. Womit sich die Menschheit versöhnen muß, das ist für Benjamin die Natur: Das Denken und Wirken der Naturbeherrschung muß der Beherrschung des Verhältnisses der Menschen zur Natur weichen. Außerdem: Für Benjamin ist der theologische Begriff der Erlösung ein Synonym für den sozial-politischen Begriff der Befreiung. „Marx hat“, notiert Benjamin an anderer Stelle, „in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so“¹². Das Problem ist, daß diese Revolution stets aufgeschoben worden ist, daß die jetzt Lebenden zu Mitteln für künftige Generationen geworden sind. Benjamin will nun, indem er an der Säkularisierung der messianischen Vorstellung durch Marx festhält, die spirituelle Kraft des Messianismus wieder einholen – und damit jeden historischen Determinismus sprengen, auch den, dem der Vulgärmarxismus anheimgefallen ist.

In dem Sinne ist die Geschichtsauffassung Benjamins umfassender als die Kierkegaards, als sie das einbezieht, was Kierkegaard von seiner spiritualisierten Theo-Anthropologie her ausschloß: die Natur und das Sozial-Politische, Größen, die für ihn Geistlosigkeit und äußerliches Spektakel waren.

Die Moral war bei Kierkegaard die Annahme eines neuen Organs: des Glaubens, und einer neuen Voraussetzung: des Sündenbewußtseins, einer neuen Entscheidung: des Augenblicks, und eines neuen Lehrers: des Gottes in der Zeit (S. 99/129). Will man den Thesen Benjamins eine entsprechende Moral entnehmen, dann ist der Lehrer gleich mit den Unterdrückten; die Entscheidung entspricht der Jetztzeit, die revolutionäre Momente zusammenzieht und damit auf das Ende der Katastrophe der Geschichte verweist; die Voraussetzung ist die *schwache* messianische Kraft jeder Generation (vgl. II), der Traum vom Glück in seinen theologischen *und* politischen Gestalten: Erlösung und Befreiung (vgl. daß Glück in der jüdischen Tradition der Segen Jahwes ist); das Organ ist das, was Benjamin das *Eingedenken* nennt.

Was ist *Eingedenken*? In den Thesen wird dieses Wort vielleicht am besten durch eine paradoxe Formulierung erklärt: „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (VI). Eingedenken ist der erinnerungstüchtige, verdrängungsfreie Sinn für das Werden, der Sinn, durch den die Vergangenheit *nicht* abgeschlossen ist, der Sinn, durch den alles möglich wird. Eingedenken ist das Medium, das das Unerfüllte in der Vergangenheit erinnert und es hoffnungsvoll zu seinem Recht kommen lassen will.

Es lohnt sich in diesem Zusammenhang, auf das Wort Kierkegaards von der Reue als höheren Veränderung zurückzukommen, die eine Wirklichkeit aufheben will. Wie die Reue ist das Eingedenken eine geistige Tätigkeit, die die Schlagbäume der Zeit hochzieht. Einige Reflexionen aus der Hand Benjamins können das beleuchten. In einem Briefwechsel hatte Horkheimer Benjamin Idealismus und Theologie vorgeworfen. Jetzt notiert Benjamin: „Das Korrektiv dieser Gedankengänge [scl. Horkheimers] liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft „festgestellt“ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu etwas Unabgeschlossenem machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen“¹³. Die Nähe *und* der Abstand zu Kierkegaard liegen offen zutage.

Kierkegaard wollte die Theologie *vor* der totalen Historisierung retten, Benjamin will die Theologie *für* die Geschichte retten. Hierbei stoßen sie beide auf Grenzen des Denkens:

In den Brosamen heißt es an einer berühmten Stelle, die bereits angesprochen worden ist: „Jedoch soll man vom Paradox nichts Schlechtes denken, denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker, der ohne das Paradox ist, ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mittelmäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch die höchste Leidenschaft des Verstandes, den Anstoß zu wollen, obgleich ihm der Anstoß auf irgendeine Weise zum Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken zu wollen, was es selbst nicht denken kann“ (S. 38/48f.).

Man kann diese Passage mit einer Notiz aus der Hand Benjamins

konfrontieren: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz vor ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben“¹⁴. Weder für Kierkegaard noch für Benjamin liegt es am Denken alleine; aber was der erstere als fast einen Triumph feiert, notiert der andere mit – Bedenken.

Anders gesagt wirkt bei beiden die Vorstellung von der Offenbarung – und nicht ohne eine gewisse Verwandtschaft. Wenn Benjamin in seinem Essay vom Surrealismus von „profaner Erleuchtung“¹⁵ spricht, vom Alltäglichen als geheimnisvoll, vom Geheimnisvollen als alltäglich, ist der Abstand zu Kierkegaard nicht groß, was hier bereits in einer Gestalt wie dem „Ritter des Glaubens“ deutlich wird. Adorno wollte bei Kierkegaard materialistischen Sprengstoff sehen, nämlich dort, wo der Idealismus sich selbst auf die äußerste Spitze treibt und das selbstherrliche Denken abdankt. Andererseits darf man bei Benjamin nicht die idealistischen Geburtsmerkmale übersehen, die seinen historischen Materialismus prägen. Die beiden Denker begegnen sich darin, daß sie das Mögliche, die Offenbarung, die Erleuchtung nicht zunichte machen wollen, weder für die Geschichte noch für die Philosophie.

Und dann trennen sie sich wieder. In einem Brief an Gershom Scholem schreibt Benjamin im Jahre 1926, daß die rein theoretische Sphäre nur religiös oder politisch verlassen werden kann: „Einen Unterschied dieser beiden Observanzen gestehe ich nicht zu. Ebensowenig jedoch eine Vermittlung. Ich spreche hier von einer Identität, die sich allein im paradoxen Umschlag des einen in das andere (in welcher Richtung immer) ... erweist“¹⁶. Diese Identität an einem paradoxalen Umschlag hatte Kierkegaard von vornherein geleugnet.

IV

Man könnte mit Johannes Climacus fragen: „Was nun meine Meinung ist?“ Und man kann mit ihm antworten: „Niemand frage mich danach, und nächst dem, ob ich eine Meinung habe, kann ja nichts einem anderen gleichgültiger sein, als welches meine Meinung ist“ (S. 11/15). Andere Fragen liegen hier viel näher.

Was behauptet dieser Essay? Kommt er und behauptet, daß der kierkegaardsche Sprung in die ewige Seligkeit und von dort zurück zum (erst dann) konkreten Leben dasselbe sei wie der benjaminsche Sprung

„unter dem freien Himmel der Geschichte ... , als den Marx die Revolution begriffen hat“ (XIV)? So groß hat der Essay die Dinge nicht gesehen. Er hat nur Ähnlichkeiten im Verschiedenen aufzeigen wollen, um damit zu Nachsehen, Nachdenken, Selbstwirksamkeit zu ermuntern.

Hat der Essay dann indirekt einen Einfluß Kierkegaards auf Benjamin behauptet? Zunächst: Er hätte sich in den gemeinsamen Ahnen der beiden Denker verlieren können: der deutschen idealistischen Philosophie und nicht weniger der deutschen Romantik. In der letzteren traten sowohl *Augenblick* als auch *Jetztzeit* als Schlüsselworte auf, die Kierkegaard und Benjamin zuschleifen konnten, so daß sie andere Türen als nur die ästhetisch-philosophischen öffneten. Kannte Kierkegaard diese beiden deutschen Phänomene, war Benjamin dennoch ein weit größerer Kenner und Deuter von ihnen¹⁷. Aber diese Spur wurde *nicht* verfolgt.

Zum zweiten: Benjamin hatte viel von Kierkegaard gelesen und nicht weniger auch das Kierkegaard-Buch Adornos. Als Adorno später auf die Kierkegaardrezeption seiner Jugendzeit zurückblickt, bezieht er sich nicht nur auf Karl Barth und die gesamte dialektische Theologie. Er verweist auch auf die philosophische Bedeutung Kierkegaards, der „dem akademischen Nachleben des deutschen Idealismus das Ende bereitet“. Kierkegaards „Invektiven gegen Hegel vollendeten, was mit den Schopenhauerschen begonnen war, die Karikatur losgelassenen, sich selber vergötternden und seines Substrats verlustigen Denkens“. In den 1920er Jahren war diese Rezeption „so groß, daß sie Kierkegaard zur Anonymität des Zeitgeistes verhalf. Er sickerte in die gesamte theologisch-philosophische und pädagogische Sprache ein ...“¹⁸.

Nein, der Essay will weder positiv noch negativ Einfluß behaupten außer dem, der sich in der Anonymität des Zeitgeistes bemerkbar macht. Das Wesentliche liegt woanders, in einer anderen naheliegenden Frage: Welche Aktualität hat diese Konfrontation zwischen Kierkegaard und Benjamin?

Die Modernität ist u.a. gekennzeichnet durch aufdringliche Erfahrung von Endlichkeit und Kontingenz, durch einen Schwund im Ewigkeitsgedanken. Kierkegaard und Benjamin stellten sich beide die vielleicht unabweisbarste philosophische Frage der Modernität, nämlich die Frage nach der Zeit und ihrem Verständnis. Von dieser Modernität schreibt der dänische Philosophiehistoriker Hans Jørgen Thomsen in einem noch unveröffentlichten Essay (*Sartres Auseinandersetzung mit Heidegger*), daß die Utopien der Romantik nicht „kompatibel mit der

Struktur eines verendlichten Lebensverlaufs“ sind. „Wenn also das Reich Gottes existiert, muß es innerhalb und nicht außerhalb der Zeit sein. Und in der Zeit wird es sogleich zu einem Paradox: Dialektik in der Zeit wird momentan zu erstarrter Dualität. Dies sah und betonte Kierkegaard in seiner frenetischen Ausgabe modernen Christentums mit dem Passierschein „der Gott in der Zeit“, und dies sah und wiederholte seitdem Sartre in profaner Form in „Das Sein und das Nichts“ – und in dieser Hinsicht radikalisieren sie beide die Figur der Dialektik, so wie Benjamin in der Figur mit ‘Dialektik im Stillstand’ ...“ Der Essay hat also ein Problem aufwerfen wollen, daß nicht überholt ist, sondern sowohl philosophisch als auch erfahrungsmäßig noch immer aktuell ist.

Außerdem: Es fällt nicht schwer zu sehen, daß neuere theologische Richtungen wie Schöpfungstheologie, politische Theologie und Befreiungstheologie Benjamin näher stehen als Kierkegaard. Auch nicht, daß Kierkegaard noch immer ein kritisches Potential darstellt gegen die objektiven Schrumpfungsprozesse, welche die Subjektivität heimsuchen, gegen die geistige Nivellierung und ethischen Zynismus, die nur allzu offenkundig sind. Von Kierkegaard und Benjamin kann man etwas darüber lernen, was es bedeutet, auf etwas zu bestehen und gegen den Strom zu schwimmen. Dies gilt nicht zuletzt in bezug auf den Unsinn, der die Geschichte als abgeschlossen erklärt oder unter Namen wie „die Entwicklung“ und „das Notwendige“ das Erstgeburtsrecht der Möglichkeit zu einem Spottpreis verschleudert.

Schließlich: Worum ging es in diesem Essay? Er wollte einen Vorschlag unterbreiten, nämlich den Versuch zu machen, Kierkegaards Aktualität *auch* durch eine Konfrontation mit Benjamin zu erproben. Er wollte – an der Grenze zum Absurden – die Möglichkeit einer rückwirkenden Beeinflussung andeuten. Darüber notiert Friedrich Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „*Historia abscondita*. – Jeder große Mensch hat eine rückwirkende Kraft; alle Geschichte wird um seinetwillen wieder auf die Waage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln – hinein in *seine* Sonne. Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt! Es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte!“¹⁹

Vielleicht können Seiten Søren Kierkegaards unerwartet ans Licht kommen – im Lichte Walter Benjamins.

Anmerkungen

- 1 Ursprünglich als Vortrag in der Søren Kierkegaard Gesellschaft am 24. November 1994 gehalten.
- 2 Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, München 1955, Bd. II, s. 152f.
- 3 Die folgenden Hinweise im Text beziehen sich auf den dänischen Text (SV³) und die deutsche Übersetzung von B. und S. Diderichsen, Köln und Olten 1959 (hrsg. von H. Diem, Kommentar von Niels Thulstrup).
- 4 Pap X, 1 A 517.
- 5 *Søren Kierkegaards Historiefilosofi*. Festschrift udgivet af Københavns Universitet, København 1952, S. 5.
- 6 *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen 1954, S. 73.
- 7 Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, 3. erw. Ausg., Frankfurt 1966, s. 60.
- 8 Op. cit., S. 282.
- 9 Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften* (hiernach GS), Bd. I,2, S. 691-704. Auf diesen Text wird mit den römischen Ziffern bzw. A und B der Thesen verwiesen. Zur Deutung und Anwendung dieser Theorien vgl. Flemming Harrits: „Konstellation“, in: Thomas Bredsdorff und Finn Hauberg Mortensen (red.): *Hindsgavl Rapport. Litteraturteori i praksis*. Odense University Literary and Cultural Studies No. 4, 1995, S. 69-97 und 334-340.
- 10 Kierkegaards Bestreitung der Bedeutung der Geschichte, der Tradition, der Generation (der Sozialisation) kann – nicht zuletzt von einer biographisch orientierten Kierkegaard-LEKTÜRE aus – als ein Befreiungsschlag gesehen werden: ein Wille, sich das schon Gegebene zu eigen zu machen und es damit als etwas schon Gegebenes aufzuheben. Eine solche Überexponierung des Einzelnen bedeutet zugleich mit ihrer Wahrhaftigkeit ihr eigenes Dementi.
- 11 Man kann hier die Aussage Kierkegaards heranziehen, daß das Judentum ein „Futurum im Präsens“ sei, das Christentum ein „Präsens in Futuro“, Pap. VIII, 1 A 305.
- 12 GS I,3, S. 1231.
- 13 GS V,1, S. 589.
- 14 GS I,3, S. 1235.
- 15 GS II,1, S. 297.
- 16 Walter Benjamin: *Briefe*, Frankfurt am Main 1966, S. 425.
- 17 Vgl. besonders Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, GS I,1, S. 7-122.
- 18 Op. cit., S. 299. Aus eben den 1920er Jahren stammt vermutlich das am meisten „kierkegaardische“ Manuskript Walter Benjamins, nämlich das sogenannte „Theologisch-politische Fragment“, GS II,1, S. 203-204.
- 19 Op. cit., S. 62.

(Übersetzung aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier)