

# Messianische Zeit

Zu Walter Benjamins „mystischer Geschichtsauffassung“  
in zeittheologischer Perspektive

von Roland Faber

*Leben und Werk Walter Benjamins waren auf sonderbare Art und Weise eins: Ihr Inhalt war die Wachheit in der Zeit, ihre Form das Fragment, ihre Energie der Widerstand und ihr Ende ein Erschrecken. Der Autor, außerordentlicher Professor am Institut für Dogmatische Theologie in Wien, stellt die Geschichtstheologie des großen jüdischen Denkers in ihrer Bedeutung für zeitgenössische Theologie dar.*

1940 hat Walter Benjamin seinem Leben ein Ende gesetzt. Auf der Flucht vor den Schergen des NS-Regimes gab er auf, gab er sein Leben auf. Das Manuskript, das er auf seiner Flucht retten wollte, – es ging verloren; sein Grab – unbekannt. Er, dessen Denken dem Vergehen entreißen und zu Leben erinnern wollte, starb ins Vergessen und verschwand im Grab der Geschichte. Sein Denken war, wie sein Leben, Emigration, Anstrengung in höchster Not, eine Frage von Rettung oder Untergang. Immer am Rande von Abbruch und Umbruch, hatte es die Gewalt eines unerwarteten Wurfs, der sich an der Schnittstelle großer Traditionen einfand. Wie sein Denken im Reiben dieser Traditionen aneinander Gestalt gewann, forderte zu Widerspruch heraus; die eigentümliche Synthese aber, die er ihnen verlieh, trug zu emphatischer Rezeption bis auf den heutigen Tag bei.

Dies trifft insbesondere auf zwei seiner geschichtsphilosophischen Schriften zu, die wie ein Bogen sein Werk umspannen: das „Theologisch-politische Fragment“ von 1921 und die „Geschichtsphilosophischen Thesen“ von 1940. Beide bedeutsam konzentrierte Fragmente, dunkel in der Begrifflichkeit, enthusiastisch in der Sprache und theologisch höchst illuminiert wie illuminierend. In ihnen verbinden sich Benjamins Bekenntnis zu Marxismus und historischem Materialismus, das er im Gespräch mit Adorno und Horkheimer entwickelte, sein Eindringen in jüdisch-messianisches Denken, das er in der Freundschaft mit Gershom Scholem pflegte, und sein Postulat von einer unausrottbar theologischen Dimension von Geschichtlichkeit, das ihn philosophisch verdächtig und zugleich theologisch unwiderstehlich machte: Kaum eine Eschatologie, die sich nicht auf seine geschichtstheologischen Überlegungen einlässt; keine Politische Theologie, die nicht seine Gemahnung an die Opfer der Geschichte zum Zeugen rufen würde; keine Dogmatik, die nicht von Benjamins Radikalität lernen könnte.

Einem Aspekt jedoch, der Benjamins Denken durchgängig sein Gepräge verliehen hat, begegnet man allzu selten: dem der Zeit. Mit Jürgen Habermas, einem der wenigen Interpreten von Rang, die um die fundamentale Bedeutung der Zeit für das Gefüge seiner Geschichtsphilosophie wissen, wollen wir daher nach dem eigentümlichen „Zeitbewusstsein“ Benjamins im Blick auf die Geschichte als untergehende und als zu rettende, als profane und als messianische fragen. Wir fragen um heutiger Zeittheologie willen und auf welche Weise Benjamin ihr eine genuine Gestalt verleiht.

Dies soll in drei Schritten erfolgen: Der erste Teil befragt Zeit als theologische Grundkategorie. Der zweite Teil erhebt Benjamins „messianische Zeit“ in der Spannung zwischen *Thesen* und *Fragment*. Der dritte Teil schließlich fasst zentrale, oft dunkle Perspektiven „messianischer Zeit“ für eine heutige Zeittheologie zusammen.

## 1. Zeittheologie und die Temporalisierung der Theologie

Zeit war natürlich immer schon eine theologische Basiskategorie: Man denke nur an dogmatische Grundfragen von Schöpfung und Eschaton oder die theologisch vitale Differenz von Mythos und Geschichte. Zeitenössische Theologie allerdings *entdeckte* Zeit als die Fundamentalkategorie, die sie immer schon war.

### 1.1 Temporalisierung der Theologie

Zeitsensibel wie kaum ein anderer hat Karl Rahner schon Anfang der 70er Jahre in seinem Aufsatz „Die Frage nach der Zukunft“ bemerkt, dass eine Theologie der Zeit ein wesentlicher Auftrag zukünftiger systematischer Theologie sein würde. Kühn und gleichsam programmatisch entwirft er den christlichen Gottesbegriff als einen Zeitbegriff und versteht Gott als „absolute Zukunft“, als das „Schöpferische, das die geschichtliche Freiheit heraufführt“, als den, der „radikal Neues“ der Welt zuschickt.

Ähnliche „Temporalisierungen“ zentraler theologischer Begriffe, Kategorien und Programme lassen sich heute vielfältig ausweisen. So rückt Eberhard Jüngel mit der Rede vom „Werden“ Gottes christliche Gotteslehre in die Perspektive der Zeit. Wolfhart Panenbergs Modell der „Universalgeschichte“ weiß die ganze Dogmatik in einem durchgängig zeittheologischen Kontext. Johann Baptist Metz diagnostiziert einen „Zeitkern“ des Evangeliums, sodass Theologie als solche sich nur zu ihrem Schaden einer „Temporalisierung“ widersetzen könne. Für Johann Reikerstorfer schließlich ist „die Zeit selbst zum ‚Ort‘ Gottes geworden“.

An dieser Temporalisierung sind zwei innovative Momente besonders hervorzuheben: die Aufschließung Gottes als ein *Kommen aus der Zukunft* und Zeitverstehen als *Gegenbewegung* profaner und theologischer Zeit. Betrachten wir dazu Moltmanns Zeitrede von der „Zukunft Gottes“ und die prozesstheologische Zeitkonzeption einer „Gegenbewegung der Zeiten“ näher.

### 1.2 Gottes Zu-kunft

In Jürgen Moltmanns Theologie erscheint „Gottes Sein“ als „absolute Zukunft“, *aber* in weltzugewandtem Zu-kommen *aus* der Zukunft in die Zeit. Dafür rekurriert Moltmann auf den JHWH-Namen. Als „der, der ich sein werde“, ist der biblische Gottesname selbst ein genuiner Name für Zeit – fürsorgende, zu-kommende und zu-künftige Zeit. Der Gott „mit Futurum als Seinsbeschaffenheit“, wie Ernst Bloch ihn kennzeichnet, kommt *aus* der Zukunft und *diese* Zukunft wird nun zur theologischen Voraussetzung von Zeit überhaupt: zur „Macht Gottes in der Zeit“.

Daher unterscheidet Moltmann zwei Zeiten und bestimmt beide in Gegenbewegung zueinander. Der Zeit historischer Kontinuität, die sich aus der Vergangenheit in eine projizierbare Zukunft entwickelt, entgegnet eine Zeit theologischer Diskontinuität, die aus der Zukunft in die Geschichte einbricht. In dieser Form bildet Zeittheologie die *Basis* der ganzen Dogmatik Moltmanns: von der frühen „Theologie der Hoffnung“ im Zeichen Ernst Blochs, über seine messianische Christologie „von vorne“, seine soziale Trinitätskonzeption, die ganz im Vorausblick einer doxologischen Trinität steht, bis hin zu seiner Eschatologie unter den Kategorien des Zeit-Advents Gottes.

### 1.3 Gegenbewegung der Zeiten

Wie bei Moltmann, so erscheint Zeittheologie in der prozesstheologischen Bewegung seit den 30er Jahren ganz im Zeichen der *Gegenbewegung* der Zeiten. Mehr aber als dieser betont sie das *Ineinander* der Zeiten in ihrer Gegenbewegung. Lewis Ford spricht schon in den 60er Jahren davon, dass Gott gewissermaßen von der Zukunft aus *zeitstiftend* auf die historische Zeit zukommt. Als „Quelle der Zeit“ (Ch. Link) geschieht Gott der Zeit der Geschöpfe *entgegen*, um Weltzeit sich-ereignen zu lassen. „In ihrem Geschehen“, so Alfred N. Whitehead, „bewegen sich Gott und Welt zueinander in jeder Hinsicht konvers“ (PR 348), d.h. nicht *gegeneinander*, sondern *einander entgegen*, in einer Art *coincidentia oppositorum*, einem Umarmen von Gott und Welt. Diese Zeittheologie entwickelt Dogmatik ganz aus einem *relationalen* Gottesbegriff: Gott als „großer Begleiter: der im Leiden Mitgehende, der versteht“ (PR 351).

## 2. Messianische Zeit und mystische Geschichtsauffassung

Versucht man den Wurzeln der „Temporalisierung“ der Theologie nachzuspüren, stößt man unweigerlich auf Walter Benjamins „Geschichtstheologie“ (GS V, 589). In ihr kündigen sich überraschenderweise bereits jene zeittheologischen Dimensionen an: eine Temporalisierung in der Form einer *messianischen Zeitbewegung* aus der Zukunft und eine *mystische Geschichtsauffassung* als Gegenbewegung der Zeiten in soteriologischer Absicht. Benjamin verleiht ihnen jedoch eine bemerkenswerte, ihm eigentümliche Zuspitzung: „Messianische Zeit“ bedrängt nämlich das Zeitkontinuum und beunruhigt die Vergangenheit; sie schenkt Hoffnung, will die Akten über die Opfer der Geschichte, die vermeintlich Vergessenen und unerbittlich Vergangenen, nicht schließen; sie löst aus der Erstarrung und provoziert revolutionäre Aktion.

Wie zeigt sich nun diese verhüllt *theologische* Dimension der Geschichte bei Benjamin? Folgen wir Gershom Scholems Blick, so enthüllt sie sich in der Unterscheidung, Dialektik und Gegenbewegung von Engel und Messias.

### 2.1 Engel und Messias

In These IX, dem Zentrum der 18 geschichtsphilosophischen *Thesen*, entwirft Benjamin ein erschreckendes Bild von der Geschichte. In einem Sprachbild über Paul Klees

„Angelus Novus“ – eine Zeichnung, die Benjamin seit 1921 in Besitz hielt –, verdichtet sich die Geschichtsphilosophie Benjamins *in nuce*. Er schreibt:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf abgebildet, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind aufgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Ereignissen vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Der Sturm treibt ihn unaufhörlich in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist dieser Sturm“ (KG 84–85).

Der „Engel der Geschichte“ – eine Metapher für die Geschichtezeit – bezeichnet eine Zeitflucht. Er flieht mit dem Rücken zur Zukunft von der Vergangenheit, die sich vor ihm als Katastrophe des Untergangs, des Todes und der Zerstörung auftürmt. Der Weg zum Paradies ist versperrt; der Sturm des Fortschritts treibt ihn von ihm fort, blind, in die Arme der Zukunft. Wollte der Engel auch in die Vergangenheit hinein auf das Paradies zuschreiten, um die Toten zu erwecken und das Zerschlagene zu sammeln, – er kann es nicht. Die Kontinuität des Fortschritts hindert. Die Zeit der Kontinuität rollt unaufhörlich, alles gleichmachend, in ein Kontinuum zwängend, über die Toten hinweg, in eine Zukunft, die daran nichts ändern wird.

Wogegen sich Benjamins Geschichtsdeutung richtet, lässt sich mit der Fortschrittsideologie der 30er Jahre ausmachen: in Faschismus (X) oder Fortschrittssozialismus (XIII) gleichermaßen. Beide verursachen eine Diktatur der Zeitkontinuität über das Trümmerfeld der Geschichte hinweg; beide begründen Herrschaft aus Fortschritt zur Unterdrückung von Mensch (VII–VIII) und Natur (XI). In Benjamins Engel verdichtet sich diese mörderische Kontinuität nun zum *Begriff* der Geschichte überhaupt, zur Unverfrorenheit einer Zeit, die in ihrem Fortschreiten alles unter sich zertrampelt (XVI).

Gegen Fortschrittsbegriff und Historismus, Kontinuität (XIII) und Konformismus (VI) setzt Benjamin nun den *Messias*, den Inbegriff der *Schaffung von Diskontinuität*. Der *Messias* bezeichnet die Hoffnung auf endgültige Unterbrechung der „katastrophischen Kontinuität“, die der Engel vor sich wachsen sieht. *Messianische* Vollendung geschieht daher nicht in der *Verlängerung* der Geschichte, als *ihre* Vollendung, sondern bezeichnet ihren *Unterbruch*, das *Ende* der Geschichtezeit. In diesem Sinne heißt es im *Theologisch-politischen Fragment* vom *Messias*:

„Erst der *Messias* vollendet alles historische Geschehen, [indem] ... er dessen Beziehung auf das *Messianische* selbst erst erlöst, vollendet, schafft ... Darum ist das Reich Gottes nicht das *Telos* der historischen Dynamis ... Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern *Ende*“ (KG 95).

Während der Engel für die unerlöste, agonale und untergehende Kontinuität der Geschichtezeit steht, repräsentiert der *Messias* die Unterbrechung der historischen Dynamis. In der für Benjamin eigentümlichen Verknüpfung von historischem Materialismus und

jüdischem Messianismus erscheint diese Unterbrechung (XV, KG 90) in einer Dialektik von *messianischem Einbruch* und *revolutionärer Unterbrechung*. Der Messias enthüllt sich erst, wo wir beginnen, Zeit „gegen den Strich zu bürsten“ (VII). Der Messias (er)löst zu *revolutionärer Zeitbewegung*, wo der Engel vor Erschrecken nur starrt. So wohnt der revolutionären Unterbrechung eine messianische Kraft inne, wenngleich nur eine „schwache messianische Kraft“ (II), die durch den Messias selbst begründet, erlöst und vollendet werden muss.

## 2.2 Die Zeitmodi in messianischer Zeit

An der Basis messianischer Diskontinuität steht nicht weniger als das Zusammenbrechen des *Zeitkontinuums* selbst. Programmatisch postuliert These XIII:

„Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechtes in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muss die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden“ (KG 89).

Messianische Diskontinuität ist *Zeitunterbrechung* und diese hinterlässt ihre Spuren folglich *in allen drei Zeitmodi* – Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit:

*Entzauberung der Zukunft* (B): Im Bruch der Kontinuität findet eine radikale Entmythologisierung der Zukunft statt. Im messianischen Zugriff hört Zukunft nämlich auf, der leere Fortgang des homogenen Fortschritts zu sein (XIII), ein Triumphzug der Sieger (VII). In messianischer Perspektive verliert Zukunft aber auch den Nimbus, den mythischen Ort der Vollendung von Revolution vorzustellen (B). Der „jüngste Tag“ (III) antizipiert nicht das *telos* einer „Universalgeschichte“ (XVII), sondern verheißt ihren *Abbruch*. Erst wenn wir uns der Projektion in die Zukunft *enthalten* (B), tritt ihr messianisches Geheimnis hervor: *Jeder Augenblick verwandelt sich in einen apokalyptischen Augenblick des messianischen Unterbruchs*, oder, wie Benjamin formuliert, „jede Sekunde [wird] die kleine Pforte, durch die der Messias treten“ kann (KG 94).

*Stillstellung der Gegenwart*: Gegen das unbarmherzige Abrollen der homogenen und leeren Zeit stellt Benjamin den revolutionären Akt der „Stillstellung“ (XVII) aller Zeitbewegung. In der „Jetztzeit“ (XIV) beginnt der Revolutionär, Momente aus dem „homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen“ (XVII) und gegeneinander zu stellen, sodass Geschichte gleichsam einen „Chock“ (XVII) erleidet, zu „Monaden“ (XVII) zerbricht. Dadurch werden „Splitter der messianischen [Zeit]“ (A) freigesetzt, von denen sich Benjamin – wie Habermas bemerkt – eine „mystische Vereinigung mit dem Erscheinen des Messias“ erhofft (cf. GS II, 75).

*Tigersprung in die Vergangenheit* (XIV): In messianischer Perspektive gilt nichts als vergangen, ja gerade – so paradox das klingt – das Vergangene als das *Unabgeschlossene*. So wendet sich der Revolutionär von der Zukunft ab (XII) und der Vergangenheit zu (XIV). Er nährt sich nicht mehr „am Ideal der befreiten Enkel“, sondern „am Bild der geknechteten Vorfahren“ (KG 88). Zu *ihrer* Rettung will er beitragen durch den „Kampf für die *unterdrückte* Vergangenheit“ (XVII). Aber auch diese Hoffnung, „nichts, was sich jemals ereignet hat, ... verloren zu geben“ (II), steht in der Erwartung eines Messias als

„Überwinder des Antichrists“, im Gericht über den Feind, der über die Toten zu siegen nicht aufgehört hat (VI).

### 2.3 Die Zeitdynamik mystischer Geschichte

Fragen wir nun nach der *einen* messianischen Bewegung, nach der *Dynamik* „messianischer Zeit“, so zeigt die Unterbrechung in den Zeitmodi *nicht* eine Hoffnung auf den Austritt aus der Geschichtszeit, sondern einen *Umbruch der Zeit selbst*. „Unterbrechung“ ist keine Zeit-Flucht, sondern selbst nochmals eine *Zeit-Ansage*. Sie bezeichnet nicht ein Ende als bloßen *Abbruch*, sondern die *Schaffung* von Diskontinuität *in* der Zeit, *Gegenbewegung*, *Zeit* der Unterbrechung. In diesem Sinne spricht das *Fragment* von der messianischen Dynamik als einem Zeitgeschehen, ja einer Zeitgewendetheit. Der entscheidende Abschnitt lautet:

„[N]ichts Historisches [kann sich] von sich aus auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis ... [V]on ... [hier] aus [ist] eine mystische Geschichtsauffassung bedingt, deren Problem in einem Bild sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welcher die Dynamik des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort ...“ (KG 95).

Benjamins mystische Geschichtsauffassung rechnet demnach mit *zwei gegenläufigen Zeitpfeilen*. Ein Zeitpfeil repräsentiert die „historische Dynamis“, die Geschichtszeit mit ihrem *telos* des Glücks, der andere Zeitpfeil aber, der auf das Reich Gottes zu hält, die „messianische Richtung“. Gegen die Dynamis des Glücks, die das Messianische – wie bei Bloch – als *Utopie* dem Historischen einrückt, kennt Benjamins *messianische* Zeitrichtung keine teleologische Gerichtetheit, nur eine Richtung ihrer *Intensität* – und diese verstärkt sich *in die Vergangenheit hinein* (IV).

Aber auch den *Thesen* ist die Gegenbewegung messianischer Zeit zuinnerst eingeschrieben (IV, VII, XV-XVII): Der Messias kommt aus der Zukunft (B), und er kann, wozu der Engel unfähig war: ohne Flucht in die Zukunft den Blick auf die Vergangenheit richten, auf sie *zuhalten*. Er kann „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anfachen“, weil er als „Erlöser“ kommt (VI), der „die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen“ (KG 85) wird. Die „Richtung messianischer Intensität“ kündigte sich in der Diskontinuität der Zeitmodi nur an, erfüllt sich aber erst im Gang des Messias *in die totale Vergängnis hinein, auf die Toten zu* (KG 96). In den *Paralipomena* zu den *Thesen* heißt es dementsprechend: „Der jüngste Tag ist eine rückwärtsgewandte Gegenwart“ (GS I, 1232).

Das *Mystische* von Benjamins Geschichtsauffassung zeigt sich in der *rettenden Zeitbewegung auf das Vergangene zu* und d.h. in der *unverhofften „Er-Innerung“ des Zerstreuten zu Ganzheit*. Erinnerung (GS V, 491) besagt letztlich, dass *alles* Historische in *einen* diskontinuierlichen *Ereigniszusammenhang* mit *jeder* Gegenwart verwandelt wird, sodass „die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht“ (GS V, 494) erscheint. Die Erinnerung des Vergangenen ist zunächst wahrhaft ein *revolutionäres* Gedächtnis der Nachkommen, die Solidarität mit den Opfern der

Geschichte (VI), „gefährliche Erinnerung“ für „Jetzt“. Dann aber wiederum bewahrt das „Eingedenken“ gerade jene unaufgebbare *theologische* Dimension von Benjamins Denken auf (GS V, 589), die er als „Quintessenz“ theologischer Geschichtsdeutung stets gegen Adorno und Horkheimer zu verteidigen bereit war (GS I, 1252). Weil in der Erinnerung schließlich erscheint, was so *nie war* (GS II, 1064), *rettet* sie. Und so richtet sich „messianische Zeit“ letztlich auf ein *eschatologisches Gedächtnis*, das die Apokatastasis der Geschichte zu *Gerechtigkeit* (VI) befreien und alle Zeiten (III) zu eschatologischer Wirklichkeit *versammeln* wird.

### 3. Zeittheologische Insignien messianischer Zeit

Die Bedeutung messianischer Zeit für heutige Zeittheologie wird man in *dieser* Gegenbewegung der Zeiten aufsuchen, genauer: im *Paradoxon ihrer Verbindung* – der *Grenze* ihrer „Be-Gegnung“: Für Benjamin kennzeichnet messianische Zeit nämlich nicht nur einen *radikalen Abbruch* historischer Zeit, sondern *zugleich* eine *Bewegung*, die profane Zeit als das „leiseste Nahen“ des Messias enthüllt (KG 95). Kommt der Messias aber nicht in der Utopie, sondern im Vergehen (VI), dann entschlüsselt diese „kopernikanische Wendung“ (GS V, 490), die Habermas als radikale *Zeitachsendrehung* preist, die *paradoxe* Verbindung der Zeiten. Folgen wir *an der Grenze* der Zeiten den *Insignien der Zeitumkehr* (GS III, 1232) und deren Relevanz für den Charakter einer Zeittheologie heute.

#### 3.1 Kairos: Die apokalyptische Unterbrechung der Zeiten

Benjamins messianische Zeit erschließt sich nicht als neues Zeit-Kontinuum von der Zukunft in die Vergangenheit, sondern nur in einer *apokalyptischen Unterbrechung aller Zeiten*. Dies richtet sich vor allem gegen den Zeitmythos des Fortschritts, der ein Zeitemde ausschließt, weil er die unendlich *kontinuierliche* Zeit zum Abbild der Ewigkeit verwandelt. Johann B. Metz mahnt in seinen „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“ diesen messianischen *kairos* an, der im Widerstand gegen die schlechte Unendlichkeit evolutiver Dynamik apokalyptische Diskontinuität einfordert.

In der Tat verändert aber Apokalyptik in Benjamins „messianischer Zeit“ ihr Antlitz: Denn nun erscheint *jedes* Zeit-Ereignis als ein *kairos* des leisesten Nahens des Messias (KG 96). Kongenial zu Whiteheads Ereignisbegriff steht plötzlich *jedes* Zeit-Ereignis in der „Fülle der Zeiten“. Es bezeichnet Gottes Eintritt in die Welt und der *apokalyptische Unterbruch* gleichsam seinen *schöpferischen Anfang*. Das ist auch der Sinn der von Benjamin zitierten talmudischen Legende, dass „Engel – neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen – geschaffen [seien], um, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen, aufhören und zu Nichts vergehen“ (GS II, 246): Gott unterbricht gewissermaßen mit *jedem* Ereignis das Zeitkontinuum und *schafft* jedes Ereignis als „Zeit-Engel“, als unableitbares *novum* „*ex nihilo*“.

Zeittheologie wird diese Aufrauung der Zeiten demnach nicht als „Reteleologisierung“ der Geschichte auf ihren apokalyptischen Abbruch beziehen – eine Missdeutung Benjamins, wie Ottmar John überzeugend gezeigt hat –, sondern im Lichte *schöpferischer* Dis-

kontinuität jeden Augenblick als Ausdruck seiner Einmaligkeit verstehen und Zeit als Unterbrechung zu unvorhersehbarer Neuheit deuten lernen (P. Tillich). Auf dieser zeit-theologischen Basis konstituiert sich eine *creative Theologie* der Auslotung von Möglichkeitsräumen aufgrund einer als unauslotbar gewussten Gotteszuwendung gewissermaßen im Innenfutter (Br II, 614) diskontinuierlicher Zeitintensität.

### 3.2 Monade: Die revolutionäre Sammlung der Zeiten

„Messianische Zeit“, „Jetztzeit“ und „Monade“ gehören in den *Thesen* zusammen: „Gegenwart“ ist „Stillstand der Zeit“ (XVI), „Jetztzeit“ das „Modell der messianischen [Zeit]“ (XVIII, KG 93) überhaupt und die „Monade“ der Ausdruck der aufbrechenden Stillstellung und Sammlung der stillgelegten Zeiten im Jetzt (XVII). Hier klingt Gershom Scholems Auffassung vom jüdischen Messianismus als einer „Katastrophentheorie“ durch, die das „revolutionäre ... Element im Übergang von jeder historischen Gegenwart zur messianischen Zeit“ nennt. Die „Monade“ verkörpert also im unterbrechenden Sammeln eine *revolutionäre* Kategorie des *Aufbruchs aus der Erstarrung*: „Monaden“ gebieten der Zeit Einhalt, sie schaffen Stillstand; aber durch das Herausbrechen von Zeitstücken aus dem Geschichtskontinuum setzen sie revolutionäre Bewegung frei. Sie meinen ein *schockartiges* Gedächtnis im Moment der Gefahr (VI) – Erinnerung als Erwachen (GS V, 491): das *Verwandeln* der Vergangenheit in ein revolutionäres Jetzt.

Der monadische „Chock“ des Kontinuums verflüssigt die vermeintlich abgeschlossene Vergangenheit. Die höchst eigentümliche Vorstellung von der *Unabgeschlossenheit* des Vergangenen, die Benjamin gegen Max Horkheimer entwickelte (GS V, 588f), bringt ihn in ein Gespräch mit Gilles Deleuze. Beide verweisen nämlich auf eine Virtualität der Vergangenheit (GS I, 214) als einen Raum diskontinuierlicher, aufgebrochener, einmaliger „*Konstellationen*“, die gerade in ihrer Fragmentarität erst *Ganzheit* als „Idee“ und als „Ereignis“ aufblitzen lassen (GS I, 213 f). Auf seltsame Weise verkörpert also die „Monade“ als *aufgebrochene* und *zerfallene* Vergangenheit für Benjamin genau den Ort der „*Rettung*“, an dem sich die *Ganzheit* der Welt entscheidet. Denn in der *Zersplitterung* der Monaden – und sonst nicht – „spiegelt“ sich gewissermaßen *holographisch* „die Schöpfung in einem Punkt“ (GS I, 228).

In kühnem Ausgriff formuliert These XVIII sogar, dass die „Jetztzeit“ in ungeheurerlicher Abbeviatur „haarscharf [zusammenfalle] mit der Figur ..., die die Geschichte der Menschheit im Universum macht“ (KG 93). Im weitesten Kontext des Universums strahlt die grotesk zerfurchte Geschichte der Menschheit paradoxerweise bereits als die *eschatologische Monade*, die durch ihre reine Existenz nichts weniger enthält als die Hoffnung auf das Kommen des Messias. Auf diese Weise verkörpert die „Monade“ Benjamins Vision einer messianischen *Zeit-Sammlung*, den Vorschein einer „tiefen Harmonie“ (GS I, 928), den „*Tikkun*“ jüdischer Mystik (Scholem; cf. GS I, 697), die rettende Sammlung auf den Ursprung zu (XIV, Motto).

Eine Zeittheologie auf der Basis von Benjamins „rettender Kritik“ ist *Konstruktion* der Zeit im revolutionären Jetzt; sie weiß um die unhintergebar politische Situiertheit ihrer Aussagen (gegen ihre existentielle Verengung), aber auch um die Ungewissheit irdischer Erfolge: Sie will Unrecht aufdecken, nicht aber das Kommen des Gottesreiches herbei-

zwingen. Gegen jedes dekonstruktivistische oder gar aktionistische Unternehmen erhebt hier eine *rekonstruktive Theologie* ihr Antlitz: Sie will das Kontinuum der Tradition aufsprengen, um sie von Konformismus zu befreien (VI), um – wie Habermas herausgestrichen hat – in ihren Spannungen, Bruchlinien und Aporien das zu „retten“, was daran jeweils *neu* „war“, aber verdrängt oder unter dem Mantel der Kontinuität des Herrschenden – der Macht und der Mode – verschlossen wurde.

### 3.3 *Metanoia: Messianische Existenz in der Umkehr der Zeiten*

In Diskussion seines *Kafka*-Essays (1934) bezeichnet Benjamin „Umkehr“ selbst als „messianische Kategorie“ (Scholem Br. 167). In ihr erschließt sich „messianische Stillstellung“ als *Grund* und *Rettung* „revolutionärer Chance“ (XVII). Hier wandelt sich revolutionäre Existenz zu messianischer Existenz. Sie wendet den Blick in die Vergangenheit wie der Engel; aber mit der messianischen Zeitbewegung „im Rücken“ *folgt* messianische Existenz der Richtung, in die der Messias *geht*: auf die Welt zu, der Vergangenheit entgegen, den Verlorenen nach.

Messianische Existenz wird hier zur Praxis der *Zeitumkehr*, einer *Metanoia*, die dem Zeit-Blick Gottes zur Rettung des Verlorenen folgt (IX). Wie sonst nur der japanische Philosoph Hajime Tanabe hat Benjamin das Messianische solcher Zeit-Umkehr bedacht: In der Achsendrehung der Umkehr wenden wir uns nämlich von der *eigenen* Zukunft, der Kontinuität und Eigenmacht des Selbst, weg und dem *Anderen* zu – ohne „Rücksicht“ auf uns selbst. Nur ist diese Umkehr nicht mehr Leistung, sondern Gnade: Die Zuwendung zur Vergangenheit weiß sich *messianisch begründet* und Umkehr verkörpert daher den Weg Gottes in diese Welt, Gottes Kommen aus der Zukunft in die Verlorenheit.

Zeittheologie messianischer Existenz hat mithin eine *kenotische* Gestalt: In einer an Bonhoeffer gemahnenden Pro-Existenz, die nicht auf Gott als Zukunft blickt, sondern auf die verlorene Welt, verheißt die Praxis der Zeitumkehr Versenktwerden in die Vergängnis. Gegen jeden theologischen Enthusiasmus kann den „Verlorenen der Unterwelt“, wie Leonardo Boff sie nennt, „Gott“ nicht mehr unmittelbar verkündet werden, sondern nur verhüllt: Adorno nennt dies Benjamin gegenüber eine „*inverse* Theologie“, die die Hoffnungslosigkeit selbst *mit-erleidet* (KG 96), um gerade darin Hoffnung leuchten zu lassen. Im Anschluss an Benjamins „Erkennen in Gefahr“ (VI) entbirgt diese Zeitumkehr das biblische Bilderverbot neu: Theologie in der Gestalt der Nicht-Theologie (I), das Messianische im Gewand des Profanen (GS II, 294), Erlösung in Richtung totaler Vergängnis (KG 96).

### 3.4 *Anamnese: Das eschatologische Gedächtnis Gottes*

Die messianische Zeit ist die Bewegung des *Gedenkens des Messias*. Benjamin hat diesen Gedanken in *Die Aufgabe des Übersetzers* mit der Formulierung vom „Gedenken Gottes“ ins Spiel gebracht (GS IV, 10). Denn ganz im Sinne H. Peukerts gibt es auch für Benjamin „erlöste Menschheit“ erst, wenn „Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden“ (KG 79) ist. So muss es uns nicht weiter verwundern, dass Benjamin in seinem *Kafka*-Essay das *Gedenken* zur „tiefsten Eigenschaft“ JHWHs erhebt (GS II/2, 429) und in der *memoria Dei* die Einlösung des messianischen Impulses der Zeit sieht.

Was anderes bedeutet dies als die Sammlung aller Geschichte in Gottes Gedächtnis hinein?

Damit verweist Benjamins *eschatologische Anamnese* auf den prozesstheologischen Topos von der „Folgenatur“ Gottes, d.h. Gottes *universales Gedächtnis*, in dem Gott alles zu Leben versammelt. Hier „er-innert“ Gott *im* erlösenden Nachgehen in die Vergängnis hinein, *wenngleich* durch ein Gericht hindurch, in dem die Toten dem Feind und die Opfer den Siegern entrissen werden (VI).

In eschatologischem Kontext erscheint Zeittheologie nun als eine *anamnetische Theologie* der Hoffnung. In anamnetischer Perspektive, also dem „messianischen Zeitpfeil“ folgend, liegt das Eschaton nämlich nicht mehr in Richtung historischer Kontinuität, sondern in Richtung messianischer Intensität: in Richtung des Vergangenen und darin Verlorenen. Dort, im totalen Vergehen, leuchtet Hoffnung für die Toten (VI, cf. KG 96) und das „Reich Gottes“ verheißt nicht mehr eine Zukunft (nach) der Geschichte, sondern – in „mystischer Geschichtsauffassung“ – die eschatologische Unterbrechung der Vergangenheit in Gottes Gedächtnis hinein.

Die Eigenart *messianischer Zeit* kann mit einem Zitat aus einem Frühwerk von Benjamin, *Das Leben der Studenten* von 1914, durch ihn selbst zusammengefasst werden:

„Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen ... tief in jeder Gegenwart eingebettet. Den immanenten Zustand der Vollendung ... sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen, ist die geschichtliche Aufgabe“(GS II, 75).

*Roland Faber, Messianic Times. On Walter Benjamin's „Mystical View of History“ from the Perspective of a Theology of Time*

*In a strange way Walter Benjamin's life was one with his work: Their content was the alertness in time, the fragment was their form, resistance was their energy and their ending was a fright. The author, who is associate professor to the Institute of Dogmatics in Vienna, describes theology of history, as it has been developed by this great Jewish thinker, in contemporary theological perspective.*

## Literatur

- W. Benjamin (1979–89): Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung v. Th. W. Adorno und G. Scholem hg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. 7 Bde., Frankfurt a.M. (= GS I–VII).
- W. Benjamin (1965): Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1965 (= KG).
- N. Bolz/W. van Reijen (1991): Walter Benjamin, Frankfurt a.M. (= Campus Einführungen).
- M. Bröcker (1993): Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin, Würzburg.
- M. Brodersen (1995): Walter Benjamin. Eine kommentierte Biographie, Morsum.
- P. Bulthaup (Hg.) (1975): Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a.M. (= stw 121).
- R. Faber (1999): Art. Prozeßtheologie. In: LThK<sup>3</sup> VIII, 681–682.
- R. Faber (2000): Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz.

- R. Faber (2000): Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff. In: ThPh 75, 180–205.
- L. Ford (1977): A Whiteheadian Basis for Pannenberg's Theology. In: Encounter 38/4, 307–331.
- W. Fuld (1979): Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie, München.
- K. Garber (1987): Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin, Tübingen (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 22).
- K. Greffrath (1982): Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins, München (bes. 65–71).
- H. Günther (1973): W. Benjamin und die Theologie. In: StdZ 191, 33ff.
- J. Habermas (1972): Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: S. Unseld (Hg.), Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt a.M., 173–223.
- Ch. Hering (1983): Die Rekonstruktion der Revolution. Walter Benjamins messianischer Materialismus in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte“, Frankfurt a.M.
- O. John (1996): „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 6).
- G. Jones (1990): Kritische Theologie – Eine Antwort auf Josef Wohlmuths Beitrag: Zur Bedeutung der „Geschichtsthesen“ Walter Benjamins für die christliche Eschatologie. In: EvTh 50, 20–26.
- G. Kaiser (1974): Benjamin – Adorno. Zwei Studien, Frankfurt a.M.
- G. Kaiser (1975): Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“. In: P. Bulthaup (Hg.), Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a.M., 43–76 (= stw 121).
- R. Konersmann (1991): Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte, Frankfurt a.M.
- J. B. Metz (1994): Gotteskrise. Versuch zur 'geistigen Situation der Zeit'. In: ders. u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92.
- J. B. Metz (1993): Zeit ohne Finale?. In: Concilium 29, 458–462.
- J. Moltmann (1995): Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh.
- St. Mosès (1994): Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem, Frankfurt a.M.
- W. Pannenberg (1987): Theologie als Wissenschaft von Gott. In: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M., 299–348.
- K. Rahner (1970): Die Frage nach der Zukunft. In: ders., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln, 519–540.
- J. Roberts (1982): Walter Benjamin, London (bes. 196–225).
- G. Scholem (1975): Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a.M.
- G. Scholem (1983): Walter Benjamin und sein Engel. Hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M.
- G. Scholem (1972): Walter Benjamin und sein Engel. In: S. Unseld (Hg.), Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt a.M., 87–138.
- G. Scholem (1996): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M.
- R. Tiedemann (1983): Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, Frankfurt a.M. (= stw 445).
- R. Tiedemann (1964): Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurt a.M.
- S. Unseld (Hg.) (1972): Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt a.M.
- A. N. Whitehead (1978): Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition. Ed. by D. R. Griffin/D. W. Sherburne, New York (= PR).
- J. Wohlmuth (1990): Zur Bedeutung der „Geschichtsthesen“ Walter Benjamins für die christliche Eschatologie. In: EvTh 50, 2–20.
- B. Wunder (1997): Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „theologisch-politische Fragment“, Würzburg.
- R. Zons (1980): Walter Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte“. Ein Kommentar. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 34, 361–383.