

Die Unterbrechung denken

Michael Ramming / Neue Wege 10/11.22

Die Gegenwart ist geprägt von Krisen und Katastrophen. Der Fortschritt kann es nicht richten. Hilft messianisch-apokalyptisches Denken weiter? Eine Auseinandersetzung mit den jüdischen Denkern Walter Benjamin und Gershom Scholem, Geistesverwandten von Margarete Susman.

Die Klimakatastrophe, der Abschied von der Vorstellung einer Welt ohne Kriege und jetzt schon Hunderte von kriegerischen Konflikten um Rohstoffe – von Öl über seltene Erden bis hin zu Wasser – verdunkeln die Zukunft. Das «Weiter so» wird nicht wirklich in Frage gestellt. Können uns Überlegungen des jüdischen Philosophen Walter Benjamin (1892–1940) eine Antwort auf die zwanghaften und scheinbar aussichtslosen und in die Katastrophe laufenden kapitalistischen Prinzipien bereithalten?

In seinem Fragment *Kapitalismus als Religion*¹ schreibt Walter Benjamin 1921 von einer Bewegung des «Aushaltens bis ans Ende», die dem Kapitalismus innewohne. Hannah Arendt hatte es als «in den Untergang schreitenden Fortschritt» bezeichnet und Walter Benjamins Fragment zitiert: «Der Engel der Geschichte [...] hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.» Der «einzigsten Katastrophe, Trümmer um Trümmer» setzt Benjamin den «apokalyptischen Sprung in Umkehr, Sühne, Reinigung, Busse» gegenüber.

Messianisch und apokalyptisch denken?

Auch wenn uns das Unterbrechende, das Apokalyptische und das Messianische zunächst einmal fremd erscheinen und uns keinen Ausweg aus den real existierenden Katastrophen aufzuzeigen scheinen, bleibt doch die Frage, inwieweit diese Figuren zu einer notwendigen Unterbrechung der Verhältnisse beitragen können. In meinen Augen ist es sinnvoll, auf die jüdische Vorstellung des Messianischen und der Apokalyptik zurückzugreifen, auch wenn allein die Erwähnung des Begriffs «Apokalyptik» den Verdacht von Verschwörungstheorie und abstruser Geschichtsvorstellung hervorrufen mag. Eine solche Assoziation verweist nur auf den Bann, dem wir unterliegen: dem Bann einer zeitlosen Zeit, die kein Ende kennt, deren Ende wir uns nicht zu denken trauen. Natürlich setzen wir hier nicht auf den Mythos des Fortschritts, den Benjamin kritisierte und der sich angesichts der ökologischen Krise desavouiert zu haben scheint. Aber was trauen wir uns dann eigentlich zu denken und zu glauben?

Der jüdische Religionsphilosoph Gershom Scholem (1897–1982) hat in seinem Aufsatz *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*² darauf bestanden, dass der Messianismus Bestandteil jüdischen Selbstverständnisses war und ist – selbst über die Katastrophe der Zerstörung des Tempels hinaus. Die messianische Idee im Judentum ist zudem unlösbar mit der Vorstellung verknüpft, dass die Erlösung sich auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft vollzieht. Er unterscheidet zwischen einem restaurativen Messianismus, also einem Rekurs auf die Wiederherstellung einer Vergangenheit (auch wenn es sie so nie gegeben hat), und einem utopischen Messianismus, der etwas völlig Neues erhofft: «Das ganz Neue hat Elemente des ganz Alten, aber auch dieses Alte selber ist gar nicht das realiter Vergangene, sondern ein vom Traum Verklärtes und Verwandertes, auf das der Strahl der Utopie gefallen ist». Und – so schreibt Scholem – das Messianische geht eigentlich immer einher mit dem Apokalyptischen. Das ist nicht immer eindeutig: Es umfasst die Vorstellung eines katastrophischen Endes angesichts des Katastrophischen der Welt. Es umfasst durchaus auch die Vorstellung von zwei Äonen, dieser Welt und der kommenden Welt, also die Vorstellung von der Übergangslosigkeit ebenso wie die Vorstellung vom Jüngsten Gericht und der Katastrophalität der Erlösung.

Das Grauen und der Trost

Drei Elemente des Messianismus möchte ich festhalten:

1. Im Messianismus gibt es die Vorstellung des revolutionären, umstürzlerischen Moments im Übergang zur messianischen Zukunft. Apokalyptisches Denken enthält immer ein Moment des Grauens und des Trostes: die Schrecken der realen historischen Verhältnisse und ihr Ende im Ende von Krieg, Ausbeutung und Zerstörung.

2. Immer wird die Übergangslosigkeit von Geschichte und Erlösung betont: Die Bibel kennt keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung. Die Erlösung ist der Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, «ein Einbruch, in dem die Geschichte selbst zugrunde geht».

3. Natürlich birgt diese Überzeugung die Gefahr pessimistischer Weltüberzeugung. Scholem schreibt dazu: Es kann keinen messianischen Aktivismus geben. Auf die Frage, ob der Mensch seine eigene Zukunft bewältigen kann, lautet die Antwort des Apokalyptikers: Nein!.

Aber es gibt ein weiteres Moment der Apokalyptik, das das Tor zur Geschichte wieder öffnet: «Es liegt in der Natur der messianischen Utopie ein anarchisches Element, die Auflösung alter Bindungen, die in dem neuen Zusammenhang der messianischen Freiheit ihren Sinn verlieren. Das Ganz-Neue, das die Utopie erhofft, tritt damit in eine folgenreiche Spannung zu der Welt der Bindungen und des Gesetzes, die die Welt der Halacha [und aller Gesetze, M. R.] ist».

Die apokalyptische Vision historischer Schrecken, die mit der messianischen Utopie verbunden ist, führt zugleich in einen Antinomismus, in eine kritische Haltung gegenüber Gesetzen und Verordnungen, die durchaus in die «paulinische Freiheit» revolutionärer, anarchischer Existenz mündet, trägt aber eben immer den Vorbehalt der «Unerlöstheit» mit sich. Es ist die anarchische Vision der Befreiung von den Beschränkungen aus einer unerlösten Weltanschauung. Dieser Antinomismus ist natürlich im Christentum immer dem Verdacht des Antijudaismus ausgesetzt. Dagegen ist festzuhalten, dass er durchaus spezifisches Moment jüdischer Mystik gewesen ist. Scholem selbst vermutet hier eine innerjüdische Auseinandersetzung zwischen rabbinischem und mystischem Judentum. Das Christentum hat gerade in seiner Vorstellung, dass der Messias bereits gekommen sei, in seinen revolutionären Perspektiven auf das erste Testament zurückgreifen müssen. Denn vor allem hier war ja die Überzeugung in den Texten überragend, dass sich Befreiung und Erlösung «auf dem Schauplatz der Geschichte» (Scholem) vollziehen muss.

Herrschende Verhältnisse in Trümmern

Ich komme zu Walter Benjamin zurück. In zwei weiteren kleinen Fragmenten, die zehn Jahre nach Kapitalismus als Religion geschrieben wurden, tauchen meines Erachtens solche apokalyptischen Motive wieder auf und bestärken das Moment des Antinomistischen, Anarchischen für einen Blick auf die Geschichte. Diese Motive sehe ich als Bausteine einer notwendigen Hermeneutik, die uns vom Mythos des ewigen, verhängnisvollen Fortschritts befreien könnte.

In seinem Text *Erfahrung und Armut*³ schreibt Benjamin von der Tatsache, dass in dieser Zeit, also Anfang der 1940er Jahre, alle Erfahrungen Lügen gestraft worden seien, «die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber». Er will gegen diese Erfahrungsarmut als einer Art Barbarentum (als «BarbarInnen» werden jene verstanden, denen weder die Kultur noch die Erfahrung etwas gilt) ein «neues» Barbarentum setzen, das er positiv konnotiert. Er versucht, die Erfahrungsarmut positiv zu wenden, weil sie dazu bringt, «von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken». Dieses «neue» Barbarentum zeichnet sich durch «gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter» aus,

das dennoch durch ein «rückhaltloses Bekenntnis zu ihm» gekennzeichnet ist. Für mich erstaunlich steht Benjamin damit einerseits durchaus in der Tradition apokalyptischer Bilder der Freiheit vom Überkommenen – Vorstellungen, Gesetze und Paradigmen –, die auf der Illusionslosigkeit über die Geschichte beruht. Aber setzt er hier nicht zugleich noch auf ein Neues, auf die Moderne, auf die Avantgarde, die Zukunft als eine Geschichtsbewegung, die sonst ganz untypisch für ihn ist? Über die kommende Wirtschaftskrise und den Krieg macht Benjamin sich keine Illusionen: «In der Tür steht die Wirtschaftskrise, hinter ihr ein Schatten, der kommende Krieg». Er fordert ebendeshalb ein neues Barbarentum, das mit dem alten bricht und sich von ihm nicht gefangen nehmen lässt.

Im fast zeitgleich erschienenen Text *Der destruktive Charakter*⁴ beschreibt Benjamin einen Umgang mit und in der Welt, der ebenfalls jenes antinomistische, für die Apokalyptik typische und deshalb wohl aus ihr entnommene Moment enthält: das Aufräumen mit und in der Welt, das deren Plausibilitäten, ihre Kultur, also auch ihre Regeln und ihre Logik nicht nur verwirft, sondern sie zur Seite räumen will. Benjamin formuliert dies so: «Der destruktive Charakter kennt nur eine Parole: Platz schaffen; nur eine Tätigkeit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Hass». Der destruktive Charakter, den Benjamin hier als Hermeneutik vorschlägt, hat nichts Kreatives, nichts Schöpferisches, er will auch nicht verstanden werden. Ebenso wie die «positive Barbarei» ist der destruktive Charakter ein Gegenbild gegen die vermeintlich konstruktiven Charaktere, die doch nichts anderes als die Bewahrung des ewig Gleichen, des Bequemen, den ewig gleichen Gang der Dinge wollen. Benjamin nennt sie die «Etui-Menschen», wobei für ihn das Etui der Inbegriff der Bequemlichkeit ist.

Dabei handelt es sich nicht nur um «Kulturkritik». Walter Benjamin schliesst hier vielmehr an sein Geschichtsbild und seine Kritik des leeren Fortschreitens an, an das Aushalten bis ans Ende, an den nicht umkehrenden Kapitalismus. Dem Menschen des destruktiven Charakters ist nämlich das «unbezwingliche Misstrauen in den Gang der Dinge» zutiefst eingeschrieben, er ist der Mensch, dem die Geschichte als Katastrophe bewusst ist und deshalb der eigentlich historische Mensch. Sein Grundaffekt ist der permanente Verdacht, «dass alles schiefgehen kann».

Ich meine, dass dieser destruktive Charakter eng am apokalyptischen Denken liegt: Er hat das Bewusstsein davon, dass die Geschichte Trümmer um Trümmer aufhäuft, und zugleich das Bewusstsein davon, dass die herrschenden Verhältnisse in Trümmer gelegt werden können und müssen. Der Apokalyptiker weiss darum, dass die herrschenden Regeln, Ordnungen und Reden über den Gang der Welt die dahinter liegenden Katastrophen verdecken und vor der Hoffnung auf Erlösung keinen Bestand haben und dass die Befreiung von ihnen deshalb einem messianischen Strahl folgen muss: «Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er (der destruktive Charakter) in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht».

Der subversive Blick der Apokalyptik

Ich möchte hier daran erinnern, dass dieser subversive Blick der Apokalyptik und ihre Bedeutung für unsere Wahrnehmung von Geschichte auch in die politische Theologie von Johann Baptist Metz Einzug gehalten hat: «Die apokalyptischen Texte sprechen vom Ende der Zeit und der Geschichte, rücken die Unterbrechung nahe heran. [...] Im subversiven Blick der Apokalyptik ist die Zeit selbst voll Gefahr. Sie ist nicht einfach jene evolutionär zerdehnte, leere und überraschungsfreie Unendlichkeit, in die wir widerstandslos unsere Fortschritte projizieren. [...] Gott wird nicht gesehen als das Jenseits der Zeit, sondern als ihr andrängendes Ende, ihre Begrenzung, ihre rettende Unterbrechung. Denn im Blick der Apokalyptik erscheint die Zeit vor allem als Leidenszeit.»⁵

Messianisches Denken im theologischen Sinn ist im Vorgriff auf das unverfügbare Gericht, die neue Welt und die Resurrektion (die Auferstehung von den Toten) immer auch eine Form von Insurrektion, von Aufstand. Er unterwirft sich den herrschenden Formen von Politik nicht, sondern definiert gesellschaftliche Praxis neu. Messianisch-apokalyptisches Denken entfremdet sich dieser Welt, es verwirft ihre Verhältnisse und ihre Logik. Es setzt dagegen die Hoffnung auf eine Welt, die alle

umschliesst. Dadurch entsteht ein anderes Modell von Globalisierung, das sich nicht damit abfindet, dass es anders nicht sein könne. Es ist eine Globalisierung, die an den Grenzen des Eigenen nicht haltmacht und auch die realen Grenzen und gesellschaftlichen Zerklüftungen – zwischen Armut und Reichtum, zwischen Rassismus, Ethnizität und Menschenrechten – für ungültig erklärt.

Ein solches antinomistisches Denken und Leben aber ist eben nur möglich, wenn man die Begrenztheit der Zeit ernst nimmt und ein «Jenseits» für möglich hält. Dann allerdings entwickelt messianisches, apokalyptisches Denken ein ungeheuer kreatives ideologie- und gesellschaftskritisches Potenzial, das sich weder in seiner Fantasie noch in seiner Praxis von den vorgegebenen Sachzwängen und behaupteten Endzuständen reglementieren lässt, sondern die schöpferische Kraft menschlicher Möglichkeiten freisetzt. In einem solchen Antinomismus wird auch der Vorschlag einer Verweigerung herrschender diskursiver und symbolischer Praxen (Machbarkeitszwänge, Effizienzkriterien, Qualitätsdefinitionen, Körpervorstellungen und -ideale) sichtbar, die im anarchischen Wesen nicht erst widerlegt werden müssen, um sie zu verweigern. Sie werden schlicht für entwertet angesehen, und dagegen wird eine Praxis der Konstruktion und Rekonstruktion eigener Diskurse gesetzt. Es geht darum, das Bestehende in Trümmer zu legen, um den darunterliegenden Weg freizumachen.

Im Kapitalismus erscheint das Messianische nicht als Versöhnung der Schöpfung durch den Bruch mit dem Alten, sondern als «abendländische Eschatologie»: als Fortschrittswahn, als die ewige Spirale. Diese Spirale aber besitzt keinen Enthusiasmus mehr, sie stellt sich ironischerweise als Nihilismus dar, als der Wille zum nackten Überleben. Denn der Kapitalismus kennt keine wirkliche Transzendenz. Er ist nicht in der Lage, ein Jenseits zu denken, das die Welt gerade ernst nimmt. Im Kapitalismus erhoffen sich doch alle die Rettung als «Bewahrung des nackten Lebens», nicht als Befreiung und Überwindung der Verhältnisse. Von der messianischen Freiheit, die sich unter eigenen, nicht vorgegebenen Regeln konstituiert, ist uns jedenfalls wenig geblieben. Der Gott des Kapitalismus wird uns, die Welt und die Menschheit nicht retten.

1. Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, Bd. VI, S. 100 ff. Veröffentlicht auch in: *Neue Wege* 9.21, S. 27f.
2. Gershom Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. In: *Judaica I*, Frankfurt am Main 1963, S. 7–74.
3. Walter Benjamin: *Erfahrung und Armut*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, Bd. VI, S. 213–219.
4. Walter Benjamin: *Der destruktive Charakter*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Tillman Rexroth, Frankfurt am Main 1980, Bd. IV-1, S. 396–398.
5. Johann Baptist Metz: *Gott in Zeit*. In: *Gesammelte Werke*. Freiburg/Basel/Wien 2017, Bd. IV, S. 95.

*Michael Ramminger, *1960, ist katholischer Theologe und Mitgründer des Instituts für Theologie und Politik (ITP) in Münster.*