

Geschichte als Vision. Zur Wiederentdeckung des Menschen im geschichtsphilosophischen Werk von Walter Benjamin

»Wie ich mir mechanisch eine neue Cigarette drehe und die braunen Stäubchen mit feinem Prickeln auf das weißgelbe Löschpapier der Schreibmappe niedertaumeln, will es mir unwahrscheinlich werden, daß ich noch wache. Und die feuchtwarme Abendluft, die durch das offene Fenster neben mir hereingeht, die Rauchwölkchen so seltsam formt und aus dem Bereich der grünbeschirmten Lampe ins Mattschwarze trägt, steht es mir fest, daß ich schon träume.« (Thomas Mann 1893/2004, »Vision«)

1. Die Felder der Geschichte

»Die Felder der Geschichte liegen voller Steine, die von wackeren Steinmetzen geklopft wurden und dann nutzlos liegenblieben« (Febvre 1988, S. 13-14). Mit diesen Worten kritisierte Lucien Febvre 1933 in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France Historiker vorangegangener Epochen und ihren Glauben an die historische Tatsache an sich, »das vermeintliche Atom der Geschichte« (Febvre 1988, S. 12). Febvre deutete die Historiografie als eine Welt der Ruinen. Dem vom naturwissenschaftlichen Geist beherrschten Geschichtslabor, das trotz Einsturzgefahr weiterhin bloß Faktengeschichte betreibt, warf er vor, in Aschen zu stochern, »von denen die einen längst erkaltet, die anderen noch warm sind – aber Asche allemal, erloschener Rest verzehrter Existenzen.« (Febvre 1988, S. 16) Dem erloschenen Rest stellte er in seinem Vortrag mit dem Titel »Ein Historiker prüft sein Gewissen« die Geschichte als eine Wissenschaft vom Menschen gegenüber und warb für einen kompletten Neubau der historischen Forschung. Es sei, so Febvre (1988, S. 18), die Aufgabe des Historikers, den Menschen wiederzufinden.

Den Menschen wiederfinden – dieses Losungswort der Annales-Schule galt seinerzeit ebenso für die am *bonum humanum* ausgerichtete Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Sein Werk, insbesondere die Passagenarbeit (GS V.I und V.II) und die Thesen der späten 1930er Jahre, versuchten, diesem Anspruch einer anderen Geschichtsschreibung gerecht zu werden.

Die Thesen zum Begriff der Geschichte sollen im Folgenden betrachtet werden, um das darin enthaltene kritische Ferment freizulegen. Hierbei sollen Benjamins geschichtsphilosophische Arbeiten der 1930er Jahre im Mittelpunkt stehen, weil sie für die Frage nach den Anforderungen an eine neue Historiografie maßgeblich sind. Sie zielten nur scheinbar auf das 19. Jahrhundert mit seinem Epizentrum Paris – in erster Linie müssen sie als zeit- und methodenkritische Arbeiten gelesen werden. In ihnen verwarf Walter Benjamin den seinerzeit vorherrschenden Glauben an einen homogen verlaufenden Fortschritt in der Geschichte und exemplifizierte dies anhand seiner Darstellung der Stadt Paris.

Paris galt als die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, in der die Passagen und Boulevards, die Panoramen und Katakomben, die Barrieren und Faubourgs die Rückstände einer Traumwelt bildeten. Es war das Paris der Weltausstellung und der Barrikaden, der Fotografie und der Reklame, geprägt von Georges-Eugène Haussmanns klassizistischer Boulevardisierung, die Benjamins Interesse weckte. In Paris entstanden die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten, bildeten sich jene Phänomene und Charakteristika heraus, die das Wesen der Moderne ausmachten: Urbanisierung, Migration und Schnelllebigkeit. Paris war der Mittelpunkt eines Jahrhunderts, in dem sich Luxus und Gafferei ebenso entwickelten wie die kapitalistische

Ökonomie, die Technisierung, das allgemeine Lesevermögen, die Daguerreotypie, der Film, neue Formen der Kriegsführung, Röntgenstrahlen, die Zerstreuung, der Asphalt und die Bürgersteige, die Gasbeleuchtung, die Nationalstaaten und eine radikale Abkehr von der klassischen Malerei. Das 19. Jahrhundert blieb nichtsdestotrotz gefangen im mythischen Glauben an eine Industriegesellschaft, die das stürmische Wachstum in der Schwerindustrie, dem Maschinenbau, der Chemie, der Elektroindustrie und der Wissenschaft mit einem neuen Machtstreben der europäischen Staatenwelt verquickte (vgl. Osterhammel 2009).

2. Der blutige Nebel des 19. Jahrhunderts

Der Flaneur als paradigmatischer Anti-Held dieser Welt erblickte »eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war«, um nun unter freiem Himmel zu stehen, »in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper.« (Benjamin 1977, S. 291) Benjamin begann ab 1933 seine Eindrücke der Großstädte und des modernen Lebens zu schildern. Von Selbstmordplänen ergriffen, war er aus Deutschland geflohen, zunächst nach Ibiza, sodann nach Paris. Von dort ging zu jener Zeit ein erheblicher Teil der politischen und kulturellen Mobilisierung gegen den Nationalsozialismus aus. Der von Ehrenburg, Malraux, Gide und anderen einberufene *Kongreß zur Verteidigung der Kultur* etwa versammelte Autorinnen und Autoren aus allen Enden der Welt.

Doch Benjamin selber beteiligte sich kaum an solchen kulturpolitischen Maßnahmen. Er blieb seiner Überzeugung treu, ein Intellektueller zwischen allen Fronten zu sein, obwohl er in einem Brief an Werner Kraft im Oktober 1935 schrieb, die Einleitung in seine Passagenarbeit sei ein »eminent politisches Werk, das ganz und gar auf die Gegenwart bezogen« sei, auch wenn es den »Blutnebel des 19. Jahrhunderts« untersuche. Er bemühe sich, so heißt es weiter in dem Brief, sein Teleskop durch diesen Nebel hindurch »auf eine Luftspiegelung des neunzehnten Jahrhunderts zu richten, welches ich nach den Zügen mich abzumalen bemühe, die es in einem zukünftigen, von Magie befreiten Weltzustand zeigen wird. Natürlich muß ich mir zunächst dieses Teleskop selber bauen ...« (Benjamin 2000, S. 193).

Warum aber richtete Benjamin von 1933 bis 1940, in jenen entscheidenden Jahren, wo ihm der Boden unter den Füßen brannte, sein Fernglas mit solcher Hartnäckigkeit auf den blutigen Nebel eines 19. Jahrhunderts, das sich allmählich entfernte?

Es ging ihm darum, die Spitze des historischen Blickes so zu stählen, dass diese Zeit auf die Tagesordnung der aktuellen (auch politischen) Diskussionen kommt, sowie darum, »die Gegenwart um so sicherer mitten ins Herz« (ebd.) zu treffen. Denn besagter Blutnebel wurde im Februar 1939 immer dichter. So wurde von der Gestapo für Benjamin die Aberkennung der deutschen Staatsbürgerschaft mit der Begründung beantragt, er sei für die 1936 von Bert Brecht, Willi Bredel und Lion Feuchtwanger in Moskau gegründete Monatsschrift »Das Wort« als Mitarbeiter tätig gewesen und befinde sich derzeit in Paris, »wohin er aus Palma di Mallorca geflüchtet« (Werkbund-Archiv 1990, S. 36) sei. Tatsächlich war seine Mitarbeit an der Zeitschrift äußerst problematisch, denn er hatte größte Schwierigkeiten, seine Arbeiten dort unterzubringen, weil sie bei der Redaktion auf heftige Kritik stießen.

Kurz nach der Aktion der Gestapo teilte auch Max Horkheimer seinem Mitarbeiter mit, die bislang in regelmäßigen Abständen eingegangenen Geldzahlungen, die Benjamin für seine Arbeiten für das Institut für Sozialforschung erhalten hatte, endgültig einstellen zu müssen. Benjamin, der in diesen Tagen nicht nur an den Passagen, sondern auch an einer Neufassung der »Berliner Kindheit« arbeitete, quälten zusätzlich gesundheitliche Probleme und der Ärger

mit der Bürokratie bei dem Versuch, sich in Frankreich einbürgern zu lassen (vgl. van Doorn 2001; van Reijen 2001; Palmier 2009; Eiland/Jennings 2016; Jäger 2017).

In diese Zeit fiel schließlich auch der in der Nacht vom 23. auf den 24. August 1939 in Moskau von dem deutschen Außenminister Joachim von Ribbentrop und dem Vorsitzenden des Rates der Volkskommissare Wjatscheslaw Molotow unter den Augen des Generalsekretärs der KPdSU, Josef Stalin, unterzeichnete und unter dem Begriff »Hitler-Stalin-Pakt« bekannt gewordene deutsch-sowjetische Nichtangriffs-Vertrag. In der Folge veröffentlichte die Moskau-orientierte KPD, die ihr Zentrum in Paris aufgeschlagen hatte, einen Aufruf an die Deutsche Arbeiterschaft, mit dem Hitler-Staat zusammenzuarbeiten.

Der Schock, der seit den letzten Augusttagen 1939 allgemeine Wurzeln schlug, erfasste auch den damals 47-jährigen Benjamin, Mitglied des von Georges Bataille gegründeten Collège de Sociologie und freier Mitarbeiter des von Horkheimer und Adorno gegründeten Instituts für Sozialforschung. Sein letzter Text, den er in jenen Pariser Tagen begann, bevor er Ende September 1940 an der französisch-spanischen Grenze in Portbou starb, trägt den Titel »Über den Begriff der Geschichte« (WuN 19), eine in loser Abfolge von Thesen formulierte Arbeit, in der sein gesamtes Geschichtsverständnis kulminiert. Benjamin arbeitete die Winter- und Frühjahrsmonate des Jahres 1940 an dem als eine Art konzeptionelles Vorwort der Passagenarbeit gedachten Traktat.

3. Die Zeit der Hölle

Das philosophische Fundament seiner Thesen bildet der historische Materialismus mit seinem Ahnherrn Karl Marx. Marx definierte als Programm des Histomat, die Philosophie müsse die Welt aus dem Traume über sich selbst aufwecken. Nicht nur Benjamins geschichtsphilosophische Thesen, auch die Passagenarbeit nehmen Marx und seine politische Ökonomie in Beschlag. Der Histomat bildet hierbei den Hafen, von dem aus Benjamin die Torpedoboote seiner Gesellschaftskritik in See stechen lässt: Das Buch X der Passagenarbeit hat den Gründervater des Kommunismus zum Thema und hebt an mit Zitaten über die Industrie, die Armut, die kapitalistische Wirtschaft und das falsche Bewusstsein. Am Ende schlägt das Kapitel einen Bogen zum Wesen der Ware, die ihren Herstellungsprozess deshalb verschweigt, weil sie nur so zum Fetisch aufsteigen kann. Benjamin stellt sodann als die Erfahrung seiner eigenen Generation heraus, »daß der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird.« (X 11a, S. 3). Er ist und bleibt das ewig Junge, das sich stets neu reproduziert. Der Kapitalismus, so Benjamin, habe die mythischen Kräfte reaktiviert. Nur die müßigen Götter, die Kapitalisten können es sich noch leisten, nicht für ihren Bedarf, sondern allein für den Profit Waren zu produzieren. Sie leiden bloß noch, wie Marx wusste, am toten Mammon, in dessen Innerem die Hölle tobt. Benjamin versucht, diesen vom Kapitalismus getragenen Glauben an Fortschritt und Entwicklung als Kehrseite der Moderne zu entlarven. Sein Versuch gipfelt in dem Satz: »Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.« (Benjamin, X 11a., K6, vgl. S1,4 und 1,5).

Die Moderne hat demnach ein Bild vom Menschen gezeitigt, das durch ein Ineinander von Mythos und Progression geprägt ist. Die europäische Moderne – hier tritt ihr allegorisches Wesen zutage – überblendet den Mythos und legt sich wie eine Holzlasur über alles Archaische. Sie ist eine Art Palimpsest der Geschichte, in welchem sich die Schichten gegenseitig durchdringen.

Benjamin aber bleibt nicht bei Marx stehen. Denn dem Marxismus stellt er die Theologie zur Seite. Nur im Verbund der beiden, so Benjamin, sei es möglich, die Welt aus dem Traume über sich selbst zu erwecken. In den geschichtsphilosophischen Thesen präsentiert er die Theologie

als den Zwerg an der Seite des Histomat. Dieser Zwerg, dessen Tod im 19. Jahrhundert bereits proklamiert worden war und den Benjamin revitalisiert, ist für ihn Garant eines wirklichen Umsturzes der herrschenden Verhältnisse – könne die Geschichte doch nicht atheologisch begriffen werden. Denn nur weil Gott im 19. Jahrhundert für tot erklärt worden war, schien es überhaupt möglich, dass Europa auf eine von Benjamin so apostrophierte »Zeit der Hölle« zusteuerte:

»Das Moderne, die Zeit der Hölle. Die Höllenstrafen sind jeweils das Neueste, was es auf diesem Gebiete gibt. Es handelt sich (...) darum, daß das Gesicht der Welt (...) gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert (...) Das konstituiert die Ewigkeit der Hölle und die Neuerungslust des Sadisten. Die Totalität der Züge zu bestimmen, in denen dies »Moderne« sich ausprägt, heißt die Hölle darstellen.« (Benjamin, G°, 17)

Sein dringendstes Anliegen war es, diese Zeit zu beenden. Doch wie und mit Hilfe welcher theoretischen Mittel? Schon die Mitte der 1920er Jahre entstandene, seiner Liebe Asja Lacis gewidmete und 1928 erschienene »Einbahnstraße« (WuN 8) führte die Bemerkung mit sich, alle entscheidenden Schläge müssten mit der linken Hand, das heißt marxistisch, geführt werden. Nun, in den Thesen, stellte Benjamin seiner Maxime, die Geschichte gegen den Strich bürsten zu wollen, die jüdische Mystik beiseite, die letzten Endes die Last der Legitimation trägt.

Vorbereitet hatte er diese theoretische Grundlage schon in seinen Reflexionen zur Aufgabe des Übersetzers sowie in dem von Adorno sogenannten *Theologisch-politischen Fragment* der frühen 1920er Jahre (Benjamin 1992, S. 132-133; Weigel 2008; Steinweg 2020). Sichtlich beeinflusst von Franz Rosenzweigs Schrift *Der Stern der Erlösung* (1996), die 1921 erschien, heißt es in dem Fragment, erst der Messias vollende alles historische Geschehen, wie er zudem die Beziehung des historischen Geschehens zur Erlösung selbst initiiere. Die Geschichte, so Benjamin gegen den universalhistorischen Anspruch, sei keineswegs in der Lage, sich auf den Messias zu beziehen, weil sie endlich und Teil der Naturgeschichte des Menschen sei. Eine Beziehung kann allein der Messias stiften. Erlösung und Vollendung innerhalb der Geschichte sind aus diesem Grunde zu denken unmöglich. Somit fällt auch die paulinische Erwartung auf die Ankunft des Messias weg, und das Reich Gottes ist nicht länger Telos historischer Dynamik, bricht doch der Messias die Geschichte ein für alle Male ab (Kaulen 2000, S. 619-664).

4. Zur Allegorie des Engels

Benjamin geht es also bereits in dem zweiseitigen Fragment vor der Folie der Marxschen Philosophie in erster Linie um die Mobilmachung des Glaubens in einer profanen Welt: »Mein Denken«, schreibt er, »verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben« (N7a, S. 7).

Es geht ihm um die Rettung dessen, was anders für immer verloren wäre; um eine Kritik an der permanenten Katastrophe, an der Verstümmelung und Deprivation des Lebens. Diese Bergung des Vergessenen kann nur gelingen, wenn der Kritiker das gleichgültig dahinfließende Kontinuum der Zeit aufsprengt und in Bildern und Fragmenten aufscheinende Wahrheiten gegen eine falsche Totalität verteidigt (paraphrasiert nach Palm 2018).

Das Bild vom »Engel der Geschichte« aus den geschichtsphilosophischen Thesen bringt ein solches Geschichtsverständnis plastisch zum Ausdruck. In der bekannten neunten These heißt es:

»Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, 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 ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er 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. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.» (Benjamin, WuN, Bd. 19, IX)

Nach Aussagen des Talmuds werden die Engel von Gott geschaffen. Vor ihm singen sie ihren Hymnus und vergehen anschließend im Nichts. Der Engel ist aber auch Bote. Im Judentum besitzt ein jeder Mensch einen persönlichen Engel, der das geheime Selbst symbolisiert (Scholem 1972). Walter Benjamin verbannt diesen Engel nun in ein Bild, in dem es diesem unmöglich wird, seinen Hymnus abzusingen und zu vergehen. Der Blick des Engels kann deshalb nicht loslassen von dem, was war. Damit jedoch bleibt auch seine angelische Mission letzten Endes unerfüllt.

Auf der anderen Seite eröffnet die Situation des Engels auch neue Perspektiven auf die Geschichte als Katastrophengeschichte (N9a, 1). Denn für Benjamin hat der Begriff des Fortschritts sein Fundament in der Katastrophe. Diese abzuwenden muss der Engel scheitern. So gilt der Fortschritt schlussendlich als Ursache des angelischen Scheiterns: Der Engel versagt an der Aufgabe, dem Trümmerberg, den Moderne und Fortschritt mit sich bringen, Einhalt zu gebieten. Er kann die Flügel nicht mehr schließen, weil eine solche Tat die Ankunft des Messias erfordern würde (vgl. Gagnebin 2006, S. 284-300; Voigt et al. 2019).

Der Engel dient Benjamin als Allegorie der Kritik an der Idee von Kontinuität, Kausalität und Fortschritt in der Geschichte, insbesondere im Prozess der Moderne. Durch ihn verweist er auf die Krise, die Brüche und Risse dieser Moderne. Das Bild einer homogen verlaufenden Entwicklung sowie die Idee einer geschichtsimmanenten Vernunft werden mit Hilfe dieser allegorischen Darstellung dekonstruiert. Denn es genügt nun nicht mehr, die Masse der Fakten zu rekonstruieren. Im Gegenteil: Sie bilden nur noch die Last der ersten Schale auf der Waage der Geschichte. Die andere Schale birgt die Erkenntnis der Gegenwart:

»Während auf der ersten die Tatsachen nicht unscheinbar und nicht zahlreich genug versammelt sein können, dürfen auf der zweiten nur einige wenige schwere, massive Gewichte liegen.« (Benjamin, N6, 5).

Es reicht deshalb auch nicht hin, sich bloß in die Sieger einzufühlen. Die Geschichte der Besiegten muss einer anderen Logik folgen als alle traditionelle Historiografie. Ihr geht es nämlich um Frakturen, Leerräume und Zäsuren, um den »Abfall der Geschichte« (Vgl. N2, 6 und 7), sowie um das dialektische Spannungsverhältnis von Vergangenheit einerseits und Gegenwart/Zukunft andererseits.

Die Situation des Engels der Geschichte bringt hierbei der von Benjamin hoch geschätzte Franz Kafka mit seiner Parabel »Er« sehr gut zum Ausdruck:

»Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er

einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war - aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.» (Kafka 1980, S. 222).

Er, nämlich der Engel, ist der emblematische Prototyp des Entsetzens, welches mit dem neuen Geschichtsverständnis einhergeht. Die Trümmer, auf die er blickt, erhalten ihren Sinn aber erst durch unser gegenwärtiges Bewusstsein. Denn alle Geschichte, so Benjamin, wie in einem Brennpunkt gesammelt, ruht in der Gegenwart als eines latent vollkommenen Zustands. Benjamin spitzt insofern Johann Gustav Droysens Gedanken einer politischen Gegenwart der Geschichte weiter zu. Die weit aufgerissenen Augen des Engels bilden hierbei das Oneiroskop, dessen Brennweite auf das 19. Jahrhundert eingestellt ist. Die unbewältigte Vergangenheit prägt die unmittelbare Gegenwart. Sie birgt den Sprengstoff, der zur Entzündung gebracht werden will, soll nicht nur der Dämmerzustand vorangegangener Generationen beendet, sondern auch die Gegenwart verändert werden. Die Jetzt-Zeit, so nennt sie Benjamin in seinen Thesen, ist die Schwelle, auf der wir innehalten müssen, um nichts verloren zu geben, um die Namenlosen nicht zu vergessen, das Unsagbare auszusprechen, das Anonyme.

5. Eingedenken

Es geht ihm mithin um die Stillstellung der Gegenwart; um das, was er in Auseinandersetzung mit Brechts Vorstellung eines »Epischen Theaters« als »Eingedenken« (Konvolut K) bezeichnet. Dessen Intention ist ein geschärftes Bewusstsein für die Krisen, in die die Subjekte der Geschichte vor allem durch den Prozess der Moderne eingetreten sind. Eingedenken hebt in diesem Sinne ab auf eine die Gegenwart transformierende, sozialkritische Erinnerung:

»Dieses Theater ist auf ganz andere Art mit dem Zeitverlaufe im Bund als das tragische. Weil die Spannung weniger dem Ausgang gilt als den Begebenheiten im einzelnen, kann es die weitesten Zeiträume überspannen.« (Benjamin 1988, S. 345)

Und so wird der Vergangenheit sich zugewandt, um ihr ein Mahl zu rüsten und die Gegenwart zu befreien. Im Eingedenken verschmelzen, wie Giorgio Agamben (2003) zu Recht feststellt, das paulinische *ho nyn kairos* mit der *Apokatastasis pantou*, der Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten, die Clemens von Alexandrien und Origines als Erste durchbuchstabiert haben.

Das heißt nichts anderes, als dass mit Hilfe der Technik des Eingedenkens die Jetzt-Zeit herangeführt wird an die Wiederversöhnung des Menschen mit Gott. So ist die Idee der Apokatastasis zielführend bei dem Versuch Benjamins, die Überlieferung dem Konformismus abzugewinnen. Denn gerade der Konformismus steht für Benjamin im Begriff, die Überlieferung zu überwältigen. Er spricht in diesem Zusammenhang von dem unwiederbringlichen Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu schwinden drohe. Daraus ergibt sich für ihn die Forderung, die Siege der Herrschenden infrage zu stellen:

»Die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung ist diese: man hielt für den fixen Punkt das ›Gewesene‹ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll dieses Verhältnis umgekehrt, und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewusstseins werden. Die Politik erhält den Primat über die Geschichte. Die Fakten werden etwas, was uns soeben erst zustieß, sie festzustellen ist Sache der Erinnerung. Und in der Tat ist Erwachen der exemplarische Fall des Erinnerns: der Fall, in welchem es uns glückt, des Nächsten, Banalsten, Naheliegendsten uns zu erinnern. (...) Es gibt Noch-nicht-

bewusstes-Wissen vom Gewesenen, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat.»
(Benjamin, K1, S. 2)

Die Forderung, den Dämmerzustand der Erkenntnis zu überwinden und tiefer einzudringen in die Geschichte des Menschen, um ihn auf diese Weise wiederzuentdecken, ist auf wissenschaftstheoretischer Ebene gegen den Historismus des 19. Jahrhunderts und seine wirkungsmächtigen deutschen Vertreter gerichtet. Denn Empathie mit den Siegern bedeute Einwilligung in die herrschenden Zustände, die ihre Beute als Triumphzug mit sich führen. Jene Beute ist nichts anderes als die europäische Kultur, welche nicht ohne Grauen bedacht werden könne, seien die Dokumente der Kultur doch auch immer, so Benjamin: Dokumente der Barbarei. Und so lehre die Tradition der Unterdrückten, dass der Ausnahmezustand die Regel ist.

Es sei nun – so Benjamin im Anschluss an die Schule der Annales, insbesondere Marc Blochs »regressive Methode« (vgl. Burke 2004, S. 19-42), die vorsieht, die Geschichte rückwärts zu lesen – es sei die Aufgabe historischer Arbeiten, zu einem Begriff der Geschichte zu kommen, der diesem Zustand gerecht werde. Ob dies nun durch eine namenlose Geschichtsschreibung zu erreichen sein mag, oder ob es gilt, den Namenlosen zu ihrem Recht zu verhelfen – beide Forderungen grenzen sich radikal von jeder historischen Gepflogenheit jener Zeit ab und fragen, wie zuletzt Pierre Nora mit seinem Konzept der Erinnerungsorte (2005), welchen Gebrauch die Gegenwart denn eigentlich von der Geschichte macht.

6. Die Dialektik durchwühlt die Dinge

Walter Benjamin selbst trug seine Kritik mehr oder weniger als Pauschalangriff gegen eine Denkrichtung vor, die in dieser Einheitlichkeit nie existiert, und von Herder bis Droysen nicht nur wissenschaftlich, sondern auch politisch äußerst heterogene Charaktere herausgebildet hat. Er nutzte diesen Generalangriff in erster Linie, um seine Forderung zu stützen, es gelte, aus dem höllischen 19. Jahrhundert, das viele seiner Zeitgenossen für modern hielten, aufzuwachen.

Diese Moderne, und mit ihr der Historismus, blieben letztlich Traumformen, Projektionen auf Immergleiches, Uraltes, Archaisches und Mythisches. Darin sah Benjamin die »Urgeschichte der Moderne« aufscheinen. Sie sei aber nichts anderes als das phantasiöseste, wenn auch faszinierendste Zeitalter bis dato gewesen. Diesem Zeitalter stellte er in seiner eigenen Philosophie ein kommendes Erwachen gegenüber, das »wie das Holzpferd der Griechen im Troja des Traums« (K1, S. 2) stehe.

Benjamin nutzte solche Metaphern als Denkbilder; als eine Verknüpfung sprachlicher und bildlicher Ausdrucksform vergangenen und vergegenwärtigten Denkens; ein Denk-Prozess, der in sich nicht abschließbar ist und für den er häufig den Begriff »dialektisches Bild« (Hillach 2000) heranzog, ohne seine Vorliebe für bildliches Denken explizit, geschweige denn erkenntnistheoretisch zu erörtern. Am ehesten wird sein Bild-Konzept an einer Stelle der Passagenarbeit deutlich, in der er davon spricht, im dialektischen Bild »steckt die Zeit. Sie steckt schon bei Hegel in der Dialektik. Diese Hegelsche Dialektik kennt aber die Zeit nur als eigentlich historische, wenn nicht psychologische, Denkzeit. Das Zeitdifferential, in dem allein das dialektische Bild wirklich ist, ist ihm noch nicht bekannt. Versuch, es an der Mode aufzuzeigen. Die reale Zeit geht in das dialektische Bild nicht in natürlicher Größe – geschweige denn psychologisch – sondern in ihrer kleinsten Gestalt ein.« (I Q^o, 21) Noch deutlicher wird dies an einer anderen Stelle der Passagenarbeit, in der Benjamin schreibt:

»Wo das Denken in einer von Spannung gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung.« (Benjamin, N10a, 3)

Das dialektische Bild ist ein Paradoxon der Erkenntnis. Denn Bildlichkeit setzt Abgeschlossenheit und Materialität voraus; Dialektik ist ein kommunikativer Prozess, der grundsätzlich unabgeschlossen bleiben muss, wenn er anders nicht zur Doktrin werden will (Hillach 2000). Benjamin geht es im Oxymoron des dialektischen Bildes um, wie Ansgar Hillach zu Recht betont hat, die

»Umgestaltung der phantasmagorischen Welt zur menschlichen Wirklichkeit, deren initiativer Ort die Jetztzeit, der Akt der Bewußtwerdung sein muß ... Ganz offenbar sucht Benjamin das Problem historischer Differenz im Gegenwärtigen ... mit der Ereignisstruktur der Wahrnehmung zu verklammern. Wirklichkeit, die Wirklichkeit der dialektischen Geschichts- als Gegenwartserkenntnis, findet Benjamin ... in der kleinsten, blitzhaft erhellenden Zeitdifferenz des Jetzt von dem Jetzt, das aufscheint in einem Zitat oder Zeugnis der Vergangenheit.« (Hillach 2000, S. 188-189)

Die Dialektik durchwühle die Dinge und revolutioniere sie, schreibt Benjamin in den Passagen; sie wälze das Oberste zu unterst und stürze alles um. Die neu gewonnene Aktualität des Geschichtlichen führt zu neuen Entscheidungskompetenzen, und das dialektische Bild wird in diesem Sinne zum Gerichtshof der Geschichte, der das Verlorene erinnert und sich dadurch gegen die Siege alles Bestehenden wendet. Jürgen Habermas (1972) ist insofern zuzustimmen, wenn er behauptet, es gehe Benjamin über das bloße Auffinden dialektischer Bilder hinaus darum, diese sogleich zu dechiffrieren und die zerstörerische Repetition durch Rekurs auf Ursprünglichkeit zu unterbinden, um letztlich die herrschende Geschichtsschreibung zu dekonstruieren und das Denken (über die Vergangenheit) zum Stillstand zu bringen.

7. Erfinder einer besseren Zukunft

Mit diesem geschichtstheoretischen Unterfangen stellte sich Benjamin sowohl gegen den Determinismus der historistischen Fortschrittsideologie als auch gegen das Ideal des scheinbar interesselosen Charakters des Historikers. Er wollte sowohl die Beziehung der historischen Subjekte zu ihrer Gegenwart neu denken als auch die Beziehung der gegenwärtigen Subjekte in Bezug auf ihre Geschichte. Dieses dialektische Geschichtsverständnis nahm zwar auf der einen Seite erneut die hegelsche Philosophie in sich auf, verwarf sie aber dort, wo es dem Historismus bloß um Vergegenwärtigung ging, das heißt um den Beutezug des Historikers, der die Geschichte als kanonisiertes Inventar des Menschen allenthalben zur Schau stellt.

Siegfried Kracauer hat dies Ende der 1960er Jahre in Anlehnung an seinen Freund als Versuch gedeutet, das Selbstverständnis des Historikers als bloßem, positivistisch vereinnahmten »Aufzeichnungsinstrument« (Kracauer 2009), das eine Masse aus Daten und Fakten passiv und leidenschaftslos schlicht registrierte, zu diskreditieren.

Gegen Historismus und Positivismus erklärte Benjamin den Historiker zum Richter über die Vergangenheit einer Menschheit, die sich nicht, wie noch bei Hegel, von der Geschichte richten lässt. Auch gegenüber der Einfühlung in vergangene Epochen inklusive ihrer kritiklosen Bestätigung sowie die nicht weiter hinterfragte Fortschreibung der Geschichte richtete sich Benjamins Ansatz. Nicht Handlanger der herrschenden Verhältnisse, sondern Erfinder einer besseren Zukunft und Erneuerer politisch sinnvoller Zustände soll der Historiker in den Augen Benjamins sein. Insofern sind die Thesen, in schwierigsten persönlichen und gesellschaftlichen Zeiten verfasst, nicht zuletzt die Skizze einer politischen Theorie, deren

ethisches Implikat lautet, die Namenlosen als herausragende Geschichtssubjekte nicht der Vergessenheit preiszugeben. Wer hingegen nur Fakten rekonstruiere, erkläre sein Einverständnis mit dem historischen Verlauf. Bei Benjamin ist die Auflehnung gegen dieses Einverständnis im Zuge seiner »Penelopearbeit des Eingedenkens« (Lemke 2005) überall zu spüren: In seinen Schriften setzt er zum Sprung an, sprengt traditionalistische Geschichtsbilder und ist mit aller Kraft bemüht, den Weg zum vergessenen Denken wieder frei zu legen. So regte sich in ihm gegen Droysens Idee, Denkmäler als historische Quellen zu betrachten, Widerwille. Denn es ging ihm vielmehr um die Risse in diesen Denkmälern, um die Läsionen der Welt, um die unsicheren Orte, um das Unabgeschlossene, das die Institutionen der Macht nicht verbürgen können. Es sind das Barockmotiv des Verfalls wie auch die messianische Wiederherstellung des Zerstörten, die Benjamin hierbei fokussierte und sie gegen die Schule des Historismus als Trumpf im Ärmel des Historikers ausspielte (vgl. Nitsche/Werner 2019).

8. Was bei Benjamin von Droysen übrigbleibt

Benjamins Angriff zielte in erster Linie auf Leopold von Ranke und seinen Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, Heinrich von Treitschke. Von Johann Gustav Droysen war er, wie ich abschließend ausführen möchte, zumindest in einigen Punkten seiner Überlegungen nicht allzu weit entfernt.

So ging Droysen in seiner »Historik« (2008) zunächst von einem steten Werden allen Seins aus. Die Geschichte ist bei Droysen Bedingung dessen, was ist, und die gegenwärtige Welt führt alles Vorangegangene fort und weist zugleich auf Folgendes hin. So wird die Vergangenheit zum Indize der Zukunft. Droysen legte dem Menschheitsprozess hierbei ein Kontinuitätsprinzip zugrunde: Das, was ist, ergänzt alles Gewesene durch neuere Entwicklung. Hieraus ergibt sich eine unendliche Folge historischer Abläufe, die sich in der Gegenwart als rastloses Nebeneinander präsentiert. Geschichte ist dementsprechend die Gesamtheit der Erscheinungen des Werdens.

Mit Hegel unterstellte er der Geschichte ein stetes Streben nach Vollkommenheit. Geschichte war ihm in erster Linie Bewegung der sittlichen Welt zur Absolutheit. Die sittliche Welt ist die Welt des Menschen, ein endloses Durcheinander von Zuständen, Interessen und Konflikten inklusive aller technischen, religiösen, politischen, sozialen und rechtlichen Gesichtspunkte. Der sittliche Kosmos, diese von Menschen gemachte Welt ist das Material, aus dem Geschichte gemacht wird. Das Wesen dieser Welt ist geprägt durch den Willen und das Wollen der verschiedenen Epochen, die es zu verstehen gilt, will Geschichtsschreibung dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit genügen. Hierbei ging es Droysen nicht darum, die Vergangenheit wiederherzustellen, sondern vielmehr darum, gegenwärtige Vorstellungen über sie zu begründen, zu erweitern und gegebenenfalls zu korrigieren, sprich: Welt zu bilden.

Doch nur all jene Dinge, die von der Vergangenheit im Hier und Jetzt noch empirisch fassbar sind, können eine Antwort auf die Frage nach dem, was war, geben. Geschichtsschreibung ist somit empirische Wissenschaft, deren Material das ist, was noch »unvergangen« genannt werden darf. So sollte das historische Wissen auf sichere empirische Grundlagen gestellt und von Spekulationen und Mutmaßungen unabhängig gemacht werden.

Der Historismus verabschiedete insofern die »Kunstlehre des Schreibens« zugunsten einer »Methodenlehre des Erkennens« (Jäger/Rüsen 1992; vgl. Baberowski 2005, Kap. 3), in der größtmögliche Unparteilichkeit ein regulatives Ideal historischer Forschung markiert. Droysen ging es aber auch um die Wirkungen und Entwicklungen der analysierten Ereignisse, denn die Bedeutsamkeit der Dinge sei erst durch ihre Folgen und Einflüsse wirklich verstehbar. Einen absoluten Anfang zu finden, an dem es in Bezug auf ein bestimmtes Thema anzusetzen gelte,

gibt es jedoch ebenso wenig wie ein absolutes Ende der Geschichte. Zumindest hat die Geschichtswissenschaft als empirische Forschung keine Möglichkeiten, zu einem originären Punkt durchzudringen.

So bleiben allerdings notgedrungen blinde Flecken in allen Vorstellungen über die Vergangenheit bestehen. Diese Vorstellungen sind niemals absolut kongruent mit den Inhalten, den die Dinge einst hatten, als sie noch nicht Geschichte, sondern tatsächlich lebendige Gegenwart waren. Droysen suchte dementsprechend nach relativen Anfängen, das heißt als Historiker setzte und konstruierte er, ähnlich wie bei Benjamins »Tigersprung ins Vergangene«, den Beginn einer historischen Erzählung ohne auf einen wahren Ursprung stoßen zu können. Als Historiker interpretierte Droysen von dort ausgehend die historischen Materialien, die ihm zur Verfügung standen, die historischen Bedingungen, unter denen das Ereignis stattfand, den Willen und das Wollen der in das Ereignis involvierten Protagonisten sowie die Ideen, die ihrem Handeln zugrunde lagen.

Schließlich fragte Droysen nach dem Einfluss des historischen Materials auf die Gegenwart als Summe der Geschichte. Die Fülle des historischen Materials diene also letztlich der Aufklärung der Gegenwart, die wiederum den Blick auf das Material bestimmte. Droysens Blick richtete sich hierbei nicht allein auf das Tun und Leiden bestimmter Personen, sondern er war bemüht, die Motive vieler Einzelner zu analysieren und zu beurteilen. Denn es sei seine Aufgabe, die sittliche Welt in Bewegung zu erforschen. Und Veränderungen dieser Welt vollzögen sich nun einmal durch Willensakte, die es zu bestimmen gelte.

Jedoch rechnete der Historismus in der Lesart Droysens jenseits einer bloßen Fortschrittsgläubigkeit mit einer Lücke im Prozess historischen Verstehens. Droysens historisch-anthropologischer Zusatz hob deshalb hervor, der Mensch werde erst Mensch durch sein Bemühen, den anderen zu verstehen sowie durch das Verstandenwerden durch andere. Im Menschen spiegele sich – eine typische Überzeugung für das 19. Jahrhundert – die ganze Menschheit, die der Einzelne durch sein Leben fortschreibe: *epidosis eis auto, Zuwachs ins Selbe* nannte er dies, und konstatierte mit Aristoteles und Augustinus, jeder Mensch sei insofern sowohl ein Neuanfang als auch die Summe der bisherigen Geschichte.

9. Geschichte als Vision

Das Menschenbild Droysens war Benjamin nicht ganz fremd. Auch er sah in der Vergangenheit nicht etwas ein für alle Mal Gegebenes, sondern vielmehr etwas Unvollkommenes, eine nicht verwirklichte Utopie, eine Vision, die er mit Kafka und Bloch als historische Kategorie des Prinzips Hoffnung fasste, eine Hoffnung, die als Funke vergraben der Geschichte immanent sei. Es gelte, so Benjamin, sie inmitten der Gegenwart wie Zitate im Text zu entzünden. »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1977, S. 135), heißt es in Goethes Wahlverwandtschaften. Sein historisch-visionärer Ansatz, der den Sturm der Geschichte zwecks Wiederentdeckung des Menschen ein letztes Mal aufzusprengen sich mühte, ist immer auch Kritik an den sozialen Umständen der Zeit und ein bewegendes Zeugnis jüdischer Geschichtsbetrachtung, wie sie in der Verschränkung von Gegenwart und Vergangenheit auf eine Zukunft hin selbst die jüdische synagogale Predigt bestimmte (vgl. Habermas 1977). Und so bleibt Benjamin gerade deshalb bis heute hochaktuell, weil die Felder der Geschichte noch immer voller Steine liegen, die es beiseite zu räumen und Geschichte so als Vision zu begreifen gilt.

Appendix

Der Gedenkstein im spanischen Portbou ist von Kieselsteinen umsäumt, einige von ihnen sind – einer alten jüdischen Tradition folgend – an der Oberkante des Steins und dem dahinter liegenden Felsbrocken zu kleinen Haufen aufgetürmt. Unter der Gravur mit dem Namen »Walter Benjamin« findet sich ein Zitat aus der siebten These über den Begriff der Geschichte. Zwei Fehler haben sich in den Satz eingeschlichen. Dass ausgerechnet das Wort »Barbarei« falsch geschrieben wurde, gibt dem Andenken einen bitteren Beigeschmack. Eine spanische Übersetzung schließt die Erinnerung an den Schriftsteller und Philosophen Walter Benjamin ab. In Portbou nahm er sich, 48 Jahre alt, auf der Flucht vor den Nazis am 26. September 1940 das Leben.

Für die 12 Kilometer Fußweg von Banyuls-sur-Mer in Frankreich nach Portbou über die Pyrenäen gibt Google Maps knapp drei Stunden an. Heute gibt es dort einen Walter-Benjamin-Pfad, den man beschreiten kann und der den Wanderer vergessen lässt, dass der herzkranke Kritiker sich diesen Weg mit seinen Gefährten zu großen Teilen durch Gestrüpp und Geröll erst erarbeiten musste.

Wer von Banyuls-sur-Mer mit dem Auto die Küste entlang über die Berge fährt, passiert nach etwa einer halben Stunde die französisch-spanische Grenze auf einem Hochplateau mit niedergerissenen Schlagbäumen und einem heruntergekommenen Grenzhäuschen voller Graffiti, ein recht trostloser Anblick. Was dann folgt, gleicht einer Zeitreise in die Vergangenheit. In Spanien werden die Straßen schmaler, steiler, kurvenreicher, wilder. In der Hoffnung, dass nun kein Auto mehr aus entgegengesetzter Richtung kommt, erreicht man nach ein paar Minuten Portbou und ist erstaunt, wie unaufgeregt es hier zugeht. In dieses gewiss nicht ganz leicht zu erreichende Örtchen verlieren sich nicht allzu viele Touristen.

In der Bucht lädt ein größeres Café zum Verweilen ein. Die mobile Imbissbude am Strand versorgt eine Handvoll Menschen mit Snacks. Nichts gleicht hier den beinahe schon mondän anmutenden Badeorten, die nur wenige Kilometer entfernt an der französischen Küste Menschen aus ganz Europa anlocken.

Die Gedenkstätte für Benjamin muss man suchen. Die Hinweisschilder sind so winzig wie seine Handschrift. Von einem Schotterparkplatz aus geht es zur Steilküste hinauf. Hier oben herrscht beinahe gespenstische Stille. Eine leichte Brise, ein paar Vögel, das Meer, vom Passagen-Denkmal aus betrachtet, die Frühjahrs-sonne am Ende einer Welt, die sonst nirgends so friedlich scheint.

Unter dem Namen »Benjamin Walter« ist er zunächst katholisch begraben worden, ehe man sich bewusst wurde, wer der Tote tatsächlich ist. Über den kleinen jüdischen Friedhof gehend erreicht man heute, in einer unscheinbaren Ecke gelegen, den schmucklosen Gedenkstein. Ich bin ganz allein hier oben. Die wohlthuende Stille und der traumhafte Blick über das Meer sind unbeschreiblich. Man kann gar nicht anders, als unmittelbar das Zwiegespräch mit Walter Benjamin zu suchen.

Literatur

Agamben, Giorgio (2003): Die kommende Gemeinschaft. Berlin.

Baberowski, Jörg (2005): Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault. München.

Benjamin, Walter (1977): Erfahrung und Armut. Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, herausgegeben von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main.

Benjamin, Walter (1982): Das Passagen-Werk (=Gesammelte Schriften. Band V.I und V.II). Frankfurt am Main.

Benjamin, Walter (1988): Was ist das epische Theater? In: Benjamin, Walter (Hrsg.), Ausgewählte Schriften 2. Angelus Novus. Frankfurt am Main, S. 344-351.

Benjamin, Walter (1992): Sprache und Geschichte. Philosophische Essays. Stuttgart.

- Benjamin, Walter (2000): *Gesammelte Briefe*, herausgegeben von Christoph Gösde und Henri Lönitz. Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter (2009): *Einbahnstraße. Werke und Nachlaß (WuN)*, Band 8, herausgegeben von Detlev Schöttker. Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter (2010): *Der Begriff der Geschichte. Werke und Nachlaß (WuN)*. Kritische Gesamtausgabe Band 19, herausgegeben von Gerard Raulet. Frankfurt am Main.
- Burke, Peter (2004): *Die Geschichte der »Annales«*. Die Entstehung der neuen Geschichtsschreibung. Berlin.
- Droysen, Johann Gustav (2008): *Historik*. Historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von Peter Leyh und Horst W. Blanke. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Eiland, Howard/Jennings, Michael W. (2016): *Walter Benjamin – A Critical Life*. Cambridge, MA.
- Febvre, Lucien (1988): *Das Gewissen des Historikers*. Berlin.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2006): *Über den Begriff der Geschichte*. In: Lindner, Burckhart (Hrsg.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar, S. 284-300.
- Habermas, Jürgen (1972): *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt am Main, S. 173-224.
- Hillach, Ansgar (2000): *Dialektisches Bild*. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.), *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main, S. 186-229.
- Jäger, Friedrich/Rüsen, Jörn (1992): *Geschichte des Historismus*. München.
- Jäger, Lorenz (2017): *Walter Benjamin. Das Leben eines Unvollendeten*. Berlin.
- Kafka, Franz (1980): *Er. Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920*. In: Kafka, Franz, *Sämtliche Erzählungen*. Hamburg 1980, S. 216-222.
- Kaulen, Heinrich (2000): *Rettung*. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.), *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main, S. 619-664.
- Kracauer, Siegfried (2009): *Geschichte. Vor den letzten Dingen*. (=Werke Band 4). Frankfurt am Main.
- Lemke, Anja (2005): *Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins »Berliner Kindheit um neunzehnhundert«*. Würzburg.
- Mann, Thomas (1893/2004): *Vision*. In: Reed, Terence J. (Hrsg.), *Thomas Mann. Frühe Erzählungen 1893–1912*. Frankfurt am Main, S. 11-13.
- Nitsche, Jessica/Werner, Nadine (Hrsg.) (2019): *Entwendungen: Walter Benjamin und seine Quellen*. Paderborn.
- Nora, Pierre (Hrsg.) (2005): *Erinnerungsorte Frankreichs*. München.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München.
- Palm, Goedart (2018): *Walter Benjamin. Der Denker zwischen Saturn und Mickey Mouse*. www.goedartpalm.de/walter_benjamin.htm, 05.06.2018 (zuletzt abgerufen am 30.07.2020).
- Palmier, Jean-Michel (2009): *Walter Benjamin*. Frankfurt am Main.
- Rosenzweig, Franz (1996): *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main.
- Scholem, Gershom (1972): *Walter Benjamin und sein Engel*. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt am Main, S. 87-138.
- Steinweg, Marcus (2020): *Benjamin*. Berlin.
- van Reijen, Willem/van Doorn, Herman (2001): *Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins*. Frankfurt am Main.
- Voigt, Frank/Papadakis, Nicos Tzanakis/Loheit, Jan/Baehrens, Konstantin (Hrsg.) (2019): *Material und Begriff. Arbeitsverfahren und theoretische Beziehungen Walter Benjamins*. Hamburg.
- Weigel, Sigrid (2008): *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt am Main.
- Werkbund-Archiv (1990): *Aktenblatt der Gestapo vom 23.2.1939*. In: *Bucklicht Männlein und Engel der Geschichte. Walter Benjamin, Theoretiker der Moderne*. Ausstellungsmagazin. Berlin.