

III. »Hoffentlich neukantisch« – Dualismus und Judentum

I. Kultur-Zionismus: Die Briefe an Ludwig Strauß

In der Autobiographie von Werner Kraft, einem Jugendfreund von Benjamin, findet sich eine kleine Notiz, die ich diesem Kapitel als Motto voranstellen möchte. Kraft hatte sie als Kommentar seiner Erinnerung an Benjamins Hinwendung zum Marxismus hinzugefügt:

Hölderlin schreibt am Neujahrstage 1799 an seinen Bruder: »Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt.« Mir ist es so, als wenn Benjamin mir diesen Satz in einem seiner Briefe einmal zitiert hat. Hermann Cohen, den er sehr hoch stellte, ist in seinem letzten Buch über Kant hinaus ins Judentum vorgestoßen, bis zu dem energischen Gesetz aus erster Hand. Benjamin war zuletzt durch Marx bestimmt, aber er hat weder Kant noch das Judentum je aus den Augen verloren.¹

Benjamins erste Begegnung mit Cohens Philosophie fand im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Zionismus in den Jahren 1912/13 statt. Die Stichworte, unter denen er in jener Zeit an die kritische Philosophie anknüpft, heißen »Dualismus« und »Primat der Ethik«. Beide Begriffe sind auch zentral für das, was er in fünf Briefen an Ludwig Strauß 1912/13 als *Kultur-Zionismus* beschreibt und für seine schriftstellerische und philosophische Existenz für verbindlich erklärt. Ähnlich wie für Cohen ist für ihn das Bekenntnis zum Judentum mit dem Bekenntnis zu einer philosophischen Haltung verbunden. Und ebenso wie Cohen verknüpft Benjamin diese Haltung mit dem kantischen Begriff des philosophischen Systems. Für Benjamin ist das Bekenntnis zu einer »dualistischen Weltauffassung« das Resultat seiner Beschäftigung mit dem Zionismus. Sie stellt im Leben des Philosophiestudenten eine Erfahrung dar, die als Denkerfahrung² verstanden werden kann. Womit wiederum der Anknüp-

fungspunkt für das im ersten Kapitel exponierte Problem des Verhältnisses von Erfahrung, Denken und Erkenntnis gegeben ist.

Der gesamte Briefwechsel über Zionismus, Jugendbewegung und Judentum mit Kurt Tuchler, einem der Mitbegründer der zionistischen Jugendbewegung, ist verloren. Tuchler hat jedoch bezeugt, daß Benjamin und er nach der ersten Begegnung in Stolpmünde im Frühsommer 1912 den Gedankenaustausch über den Zionismus »brieflich mit großer Intensität fortsetzten.«³ Als Dokumente von Benjamins früher Auseinandersetzung mit dem Zionismus sind nur fünf Briefe an den Kommilitonen Ludwig Strauß überliefert.⁴ In seinen späteren Schriften und Briefen hat sich Benjamin nie wieder so ausführlich über sein Verhältnis zum Judentum geäußert – und ist doch andererseits dem in diesen frühen Briefen entworfenen Gedanken des »Kultur-Zionismus, der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«⁵, bis in seine letzten Arbeiten treu geblieben. »Ich lasse«, heißt es bezeichnend in einem Brief vom 6.8.1939 an Adorno, »meinen christlichen Baudelaire von lauter jüdischen Engeln in den Himmel heben. Es sind aber die Anstalten schon getroffen, daß sie ihn im letzten Drittel der Himmelfahrt, kurz vor dem Eingang in die Glorie, wie von ungefähr fallen lassen.«⁶

Ludwig Strauß, in Aachen aufgewachsen und von gleichem Alter wie Benjamin, studierte in Berlin Germanistik und Philosophie. Der Briefpartner und spätere Schwiegersohn von Martin Buber hing bereits zum Zeitpunkt ihrer Bekanntschaft einem schwärmerischen Zionismus an. Wie Benjamin las er begeistert Hölderlin und Goethe, anders als jenem gelang es Strauß jedoch, Schriftstellerei und akademische Karriere zu vereinen. 1929 habilitierte er sich an der Universität Aachen mit einer Arbeit über Hölderlins *Hyperion* und lehrte dort Literaturwissenschaft bis 1933, als seine Lehrveranstaltungen von der nationalsozialistischen Studentenschaft boykottiert wurden. 1934 emigrierte er nach Palästina, wo er zunächst in einem Kibbuz als Straßenbauarbeiter und Waldpflanze, dann als Lehrer in einem Jugenddorf arbeitete. 1950, drei Jahre vor seinem Tod, wurde Strauß als Dozent für Allgemeine Literaturwissenschaft an die Hebräische Universität in Jerusalem berufen.⁷

1 Kraft, Werner: *Spiegelung der Jugend*. Überarb. Neuausg. Frankfurt a.M. 1996, S. 68.

2 Ich beziehe mich mit dem Begriff »Denkerfahrung« auf Helmut Holzheys Bestimmung des Begriffs und dessen Bedeutung für die kantische Philosophie. Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*. Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdanken, S. 279-324.

3 Benjamin selbst äußert sich im ersten Brief an Strauß: »Die Kunstwart-Aufsätze habe ich sämtlich gelesen und auch schon mit einigen Zionisten, die ich bei einem 14tägigen Aufenthalt in Stolpmünde kennen lernte, diskutiert.« *Gesammelte Briefe* I, S. 61.

4 Die Briefe wurden erst Anfang der siebziger Jahre entdeckt. Vgl. Kap.I.5, Fußnote 145.

5 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

6 Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. *Briefwechsel*, S. 413.

7 Vgl. *Ludwig Strauß. 1892, 1992*.

Der Freiburger Kommilitone Philipp Keller hatte Benjamin mit den Gedichten von Strauß und dem Expressionistenkreis um Hasenclever bekannt gemacht.

Auslöser für Benjamin, mit Strauß in einen Briefwechsel über Zionismus zu treten, war die sogenannte *Kunstwartdebatte*. Diese öffentlich ausgetragene Debatte war in eine ganze Reihe von ideologischen Diskussionen über den Zionismus, Judentum und Deutschtum in den Jahren 1911–1914 eingebettet. Der wachsende Antisemitismus, die Pogrome in Rußland, die nachfolgende Einwanderung russischer Juden nach Deutschland und nicht zuletzt die im Zuge der Assimilation sich neu und drängend stellende Frage nach einer jüdischen Identität haben der zionistischen Bewegung in dieser Zeit gerade bei den Jungen einen ungeahnten Aufschwung beschert.

Der *Kunstwartdebatte* unmittelbar vorausgegangen war eine heftig und innerhalb der Berliner jüdischen Gemeinde kontrovers geführte Diskussion um die Thesen des angesehenen deutschen Nationalökonomens Werner Sombart. In einem Vortragszyklus über *Die Zukunft der Juden* stellte Sombart im Winter des Jahres 1911/12 seine Thesen über den jüdischen Beitrag zur Entstehung des Kapitalismus aus seinen beiden Büchern *Der moderne Kapitalismus* (1902) und *Die Juden im Wirtschaftsleben* (1911) noch einmal öffentlich vor und formulierte daran anschließend sein Verständnis für die nationaljüdische Bewegung des Zionismus. Wie bereits für seine Bücher und eine frühere Vortragsreihe fand Sombart nicht nur ein großes Publikum, sondern auch begeisterte Zustimmung im zionistischen Lager. Der Grund dafür war die Selbstverständlichkeit, mit der Sombart von der Existenz eines »jüdischen Volkes« ausging. Damit erkannte er in den Augen der Zionisten das Faktum einer jüdischen Nationalität und Identität an und legitimierte den Zionismus mit seinem Ziel, dem jüdischen Volk zu seinem eigenen angestammten Raum zu verhelfen. So fand selbst Sombarts Rede von der »jüdischen Rasse als Inkarnation des kapitalistisch-kaufmännischen Geistes« ungeachtet ihrer antisemitischen Tendenzen offene Zustimmung. Mehr als alles andere zählte für die Zionisten, daß Sombart in seinen Vorträgen die nationaljüdische Bewegung legitimierte, die doch vom liberalen und assimilierten Judentum leidenschaftlich bekämpft wurde. Ja, selbst sein »subjektives« Bekenntnis, mit dem er einen seiner Vorträge einleitete und in dem sich Antisemitismus und Sexismus paarten, wurde kommentarlos hingenommen und in der *Jüdischen Rundschau*, dem Organ des Zionismus, abgedruckt:

Man hat mich vielfach befragt, was ich persönlich zu den Juden fühle, ob ich sie liebe oder nicht. Darauf könnte ich antworten wie Friedrich der Große: »Ja, ich liebe sie, doch seien sie jung, schön und weiblichen Geschlechts.«⁸

Im Gegensatz dazu verurteilten die liberalen und antizionistisch eingestellten Juden, zu deren Wortführern Hermann Cohen zählte, den Nationalismus und Antisemitismus von Sombart. Unannehmbar war für sie, daß er unter Hinweis auf die »Andersartigkeit« des jüdischen Volkes die rechtliche Ungleichbehandlung, insbesondere den Ausschluß aus öffentlichen Ämtern rechtfertigte. Der innerjüdische Streit um Sombarts Thesen ging so weit, daß die zionistische Presse den deutschen Soziologen vor den Angriffen des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in Schutz nahm.

Diese Diskussion, die mit der *Kunstwartdebatte* fortgesetzt wurde, illustriert, daß nicht nur die Assimilation, sondern auch der Zionismus genuin moderne Bewegungen darstellen.⁹ Beide sind Produkte des Säkularisierungsprozesses, beide spiegeln die Krise, in die das Judentum geraten war, nachdem die Religion als Bezugsrahmen die nötige Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit verloren hatte. Während der Zionismus auf dem Boden des zeitgenössischen Glaubens an den jüdischen Volksgeist gedieh, setzte die Assimilation auf die Universalität eines aufgeklärten Deutschtums. Zugleich wurden beide gespeist und zerrieben durch einen immer stärker werdenden rassistischen Antisemitismus.

Mit seinem Essay »Deutsch-jüdischer Parnaß« in der nationaldeutschen Zeitschrift *Der Kunstwart* eröffnete Moritz Goldstein kurz danach, im März 1912, die *Kunstwartdebatte*. Auf seinen emotional

8 Eloni, Yehuda: *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte. Universität Tel Aviv. Stuttgart 1987, S. 263. Außerdem: Goldstein, Moritz: *German Jewry's Dilemma before 1914. The story of a Pro-vocative Essay*. In: *Year Book II of the Leo-Baeck-Institute*. London 1957. S. 236–254.

9 Vgl. dazu Peter Gay: »Rückschauend beweist eigentlich nichts treffender, wie fest die Juden in der europäischen, also auch der deutschen Kultur verankert waren, als die Gelassenheit, mit der sie den zweifelhaften Begriff »rassischer« Besonderheiten hinnahmen; es war ein Begriff, den sie aus dem Vokabular westlicher Pseudowissenschaft gelernt hatten. Sie bekräftigten ihre Besonderheiten nicht mehr und nicht weniger, als es die andern taten.« Peter Gay: *Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der wilheminschen Kultur*. In: ders.: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*. Engl. 1978. Übers. v. Beritsch, Karl. Hamburg 1986, S. 120. Mit anderer Intention, den Sachverhalt jedoch bestätigend, betont Richard Lichtheim, »daß der Zionismus ein Geschenk Europas an die Juden sei«. Lichtheim, Richard: *Die Geschichte des deutschen Zionismus*. Jerusalem 1954, S. 13.

geprägten, die Situation der deutschen Juden in schonungsloser und bedrängender Offenheit darstellenden Aufsatz gab es heftige Reaktionen. Im ersten Aprilheft und im zweiten Augustheft des *Kunstwart* wurden unter den Titeln *Deutschtum und Judentum* bzw. *Aussprache mit den Juden* einige der eingesandten Artikel veröffentlicht – unter ihnen auch der eines gewissen Franz Quentin, das Pseudonym von Ludwig Strauß.

Goldstein, Lektor der Goldenen Klassiker Bibliothek, hatte die Juden in seinem Artikel aufgerufen, sich aus der deutschen Kultur zurückzuziehen, da sie, wie die aktuellen Diskussionen über das »Judenproblem« zeigten, nie darauf hoffen könnten, als wirklich Gleichberechtigte Anerkennung zu finden. »Europa ist aber nicht gerecht, sondern bei aller »Zivilisation« von einer barbarischen Ungerechtigkeit.«¹⁰ Enttäuscht und gekränkt, daß trotz eines Jahrhunderts der Assimilation, trotz der Identifikation mit dem deutschen Vaterland und der deutschen Kultur der Antisemitismus eine neue Blüte erlebte,¹¹ spitzte er das »jüdische Problem« aus der Perspektive der Juden zu: »und so stehen wir jetzt vor dem Problem: Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.«¹² Und er faßt seine Erfahrungen zusammen:

Wir Juden unter uns mögen den Eindruck haben, als sprächen wir als Deutsche zu Deutschen – wir haben den Eindruck. Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, *die ändern fühlen uns ganz undeutsch.*¹³

Er appelliert an den Stolz der Juden, sich angesichts der Unmöglichkeit einer würdigen Assimilation zu ihrem Judentum zu bekennen und konstatiert abschließend:

Unser Verhältnis zu Deutschland ist das einer unglücklichen Liebe: wir wollen endlich männlich genug sein, uns die Geliebte, statt ihr endlos kläglich nachzuschmachten,

10 Moritz Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: *Der Kunstwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten*. Hg. v. Ferdinand Avenarius. Erstes Märzheft. 11/1912, S. 284.

11 Selbst der *Kunstwart*-Herausgeber F. Avenarius, der sich selbst »als deutschnational bis in die Knochen«, aber »nicht antisemitisch« bezeichnete, bestätigte diesen »Tatbestand« im zweiten Augustheft: »wir sind gleich so vielen Juden davon überzeugt, daß die Abneigung gegen das Judentum in den letzten Jahrzehnten gewachsen ist.« Seine Bemerkung zeigt gerade in ihrer bewußten »Offenherzigkeit«, wie bedrückend die Situation für die deutschen Juden, die alles auf die Assimilation gesetzt hatten, gewesen sein muß. *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 225.

12 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 283.

13 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 286.

mit kräftigem Entschluß aus dem Herzen zu reißen – und bliebe auch ein Stück Herz hängen.¹⁴

Unter den Stimmen, die sich daraufhin erhoben – der Herausgeber Ferdinand Avenarius spricht von neunzig zum Teil sehr umfangreichen und meist von Juden verfaßten Manuskripten, die bei ihm eingegangen seien¹⁵ –, war auch jene von Ludwig Strauß. Nachdem Goldstein, wie er schreibt, nur die Momente betont hatte, die die Juden als äußere von außen »zusammendrängen«, will Strauß in seiner Stellungnahme die »inneren Mächte« darstellen, die die Juden »zusammenhalten«.¹⁶

Damit bringt er das schier unlösbare und existentielle Dilemma, in dem sich die jungen deutschen, in emanzipierten Familien aufgewachsenen Juden befanden, präzise auf den Punkt. Die jüdische Tradition war ihnen fremd, auf sie konnten sie sich bei der Suche nach den »inneren Mächten« nicht stützen. Der deutschen Kultur, in der sie aufgewachsen waren, wurden sie durch den Antisemitismus entfremdet. »Man war geprägt«, faßt Itta Shedletzky die Situation zusammen, »durch eine fremde Kultur und Sprache, die die Vorfahren im 19. Jahrhundert sich – unter treuloser Aufgabe der eigenen Kultur – angeeignet hatten. Nun galt es, sich von dieser mittlerweile eigenen Kultur zu entfremden, um an das eigentlich Eigene wieder anzuknüpfen, von dem man weitgehend entfremdet war.«¹⁷ »Trotzjuden«¹⁸ wollten sie nicht sein, und an die eigene Tradition anknüpfen konnten sie mangels Kenntnisse dieser Tradition nicht. Jehuda Eloni deutet die *Kunstwartdebatte* als »Symptom einer tiefen geistigen Gärung, die nicht nur die Juden, sondern überhaupt einen großen Teil der Jugend und der Intellektuellen im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts ergriffen hatte.«¹⁹ Die große Anziehungskraft, die die zionistische Bewegung gerade in diesen Jahren auf die Jugend ausübte, muß im Rahmen dieser existentiell erfahrenen Suche nach einer jüdischen Identität betrachtet werden.²⁰ Während den

14 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 292.

15 Vgl. *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 225.

16 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 238.

17 Shedletzky, Itta: Fremdes und Eigenes. Zur Position von Ludwig Strauß in den Kontroversen um Assimilation und Judentum in den Jahren 1912–1914. In: *Ludwig Strauß 1892.1992*, S. 174.

18 Vgl. Buber, Martin: Das Judentum und die Juden. In: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M. 1911, 5.–7. Taus. 1919, S. 15.

19 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 268.

20 Deren Bedeutung für die Entstehung der jüdischen Jugendbewegung bestätigt auch die Untersuchung von Jutta Hetkamp. Nach einer Reihe von biographischen Inter-

jüdischen Einwanderern aus Osteuropa die Religionszugehörigkeit Anschauung und Halt verlieh, waren die Jugendlichen aus assimilierten Familien besonders anfällig für das »Erwachen der Geschichtslosen Nationen«, dieser Mischung aus Mystik, Neoromantik und Glauben an das Volkstum, nach dem weit in die Vergangenheit reichende geheimnisvolle Kräfte den Charakter und das geistige Schicksal von Volksgruppen stärker bewegen als die Geschichte und der konkrete politische Alltag.²¹

Begeistert nahmen viele Junge in dieser Situation Martin Bubers 1911 veröffentlichte *Drei Reden über das Judentum* auf, in denen dieser die Möglichkeit einer »Erneuerung des Judentums« jenseits von Religion und Tradition eröffnete. Mit Martin Buber war sich Strauß einig, daß die notwendige »Erneuerung« des Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht in der Reformierung der »konfessionellen Gemeinschaft«, also nicht in der Reformierung der jüdischen Religion, ihres Kults, ihrer Gesetze und Zeremonien bestehen könne.²² Tiefer, wesenhafter, ja »absolut« sollte diese gesuchte Erneuerung sein, eben so, wie Buber es in seinen Reden beschrieben hatte:

Denn ich meine mit Erneuerung durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung. Ja, gerade so, wie ich für das Leben des einzelnen Menschen daran glaube, daß es darin einen Moment des elementaren Umschwunges geben kann, eine Krisis und Erschütterung und ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins, gerade so glaube ich für das Leben des Judentums daran.²³

Buber schwebte eine geradezu religiöse Bekehrung, eine Konversion zum Geist des jüdischen Volkes vor. Mit seinem Bekenntnis zum »Jüdischen als Erbsubstanz« und der Entscheidung zum »Jüdischwerden« übte Buber, so Shedletzky, eine »atmosphärisch-charismatische Wirkung«²⁴ auf die jungen deutschen Juden aus.

views mit ehemaligen Aktivistinnen und Aktivisten kommt sie zum Schluß, daß »der Prozeß der jüdischen Identitätsfindung« die Kinder und Jugend assimilierter jüdischer Familien betraf, bei denen die Verbundenheit zur jüdischen Religion nur noch schwach vertreten war. Hetkamp, Jutta: *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1913–1933*. Münster, Hamburg 1994.

21 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 268.

22 Vgl. Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 63 ff.

23 Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 61.

24 Shedletzky: *Fremdes und Eigenes*, S. 175.

Strauß beantwortet die Frage nach den »inneren Mächten« in seinem Artikel mit einem langen Zitat aus Bubers erster Rede, in dem dieser die »Gemeinschaft des Blutes« zur »Substanz«²⁵ erklärt, die das innere und, gegenüber dem äußeren Erleben der gesellschaftlichen Umwelt, tiefere Gefühl der Volkszugehörigkeit stifte. Er übernimmt die buberische Rede von der »nationalen Substanz«, erklärt jedoch zugleich dezidiert: »Nationalität ist keine politische, sondern eine kulturelle Angelegenheit.«²⁶ Die staatsbürgerlichen Rechte sollen mit anderen Worten nicht an die nationale Identität gebunden werden. Damit vertritt er das Konzept eines kulturell verstandenen Zionismus, nach dem die deutschen Juden in Deutschland einen »geschlossenen Kulturkreis« mit eigener Literatur und Kunst bilden sollen. »Vielleicht sogar«, heißt es weiter, werden sie »eine eigene Sprache« – das Hebräische – »haben, vorerst jedoch wird es die deutsche sein dürfen.«

Die Vorstellung einer jüdischen Kulturautonomie in den Diasporaländern war im Anschluß an die Diskussionen über die Beziehung des bis dahin von Herzl rein politisch verstandenen Zionismus zur jüdischen Kultur auf dem zweiten Zionistenkongreß in Basel (28.–31.8.1898) entstanden. Der Russe Uscher Zwi Ginzburg, der sich selbst in Achad Haam (Einer aus dem Volke) umbenannt hatte, warf Herzl politischen Pragmatismus und Vernachlässigung der Frage nach der Identität des jüdischen Volkes vor. Raum allein schien ihm noch kein Volk zu konstituieren. Und so antwortete er Herzl mit der Idee des »Kultur-Zionismus«. Anstelle eines Staates solle in Palästina ein kulturelles Zentrum entstehen, ein geistiges Zion, das dem jüdischen Volk die gewünschte Einheit und Identität vermittele. Achad Haam ersetzte den Raum durch die Kultur. Durch eine gemeinsame Kultur mit einem geistigen Zentrum sollte das jüdische Volk zu Einheit, zu Geschlossenheit und Identität, kurz zu einem Gemeinschaftskörper finden. Martin Buber hatte diese Idee in seinen Reden aufgenommen, ihr jedoch eine neue Note verliehen, indem er die »jüdische Kultur« auf das innere Erlebnis der Zugehörigkeit zur jüdischen Blutsgemeinschaft zurückführte. Buber war nicht der einzige, der dem kulturellen Zionismus gegenüber dem politischen den Vorzug gab. Das Konzept des Kultur-Zionismus fand im allgemeinen bei den deutschen, gutsituierten Juden großen Anklang, ja es wurde von den überzeugten politischen Zionisten in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts geradezu als stra-

25 Ludwig Strauß (Syn. Franz Quentin): Aussprache zur Judenfrage. In: *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 240.

26 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 243.

tegisches Mittel eingesetzt, um in Deutschland für ihre Sache zu werben.²⁷ Der Grund dafür ist einfach: Während der politische Zionismus in erster Linie eine Lösung für die Not der vertriebenen Ostjuden darstellte, versprach der kulturelle Zionismus eine Antwort auf die Krise der westjüdischen Identität.²⁸

In einem zweiten Schritt sucht Strauß die nationale jüdische Eigenart im jüdischen Geist zu verankern, den er vage mit der »intellektuell-abstrakten Atmosphäre« beschreibt, die er ihrerseits auf die kulturelle Leistung der »Idee des abstrakten Gottes« zurückführt. Strauß ist sich bewußt, daß er damit die »Mächte«, die das Judentum von innen zusammenhalten, nicht ausreichend beschrieben hat. Worin sollen aber die gesuchten, die Juden zusammenhaltenden inneren Mächte auch jenseits der jüdischen Religion und Kultur und jenseits der gemeinsamen historischen und aktuellen Erfahrung des Antisemitismus bestehen? Losgelöst von Wissen und Kenntnis um die konkrete Geschichte und Tradition verstummt die Stimme des Blutes so schnell und unmittelbar, wie sie eben noch mit ein paar Worten heraufbeschworen worden war. Doch wird dies aus Strauß' Perspektive aufgewogen durch die Brisanz der aktuellen Situation, in der sich jeder deutsche Jude, wie er schreibt, vor die Frage gestellt sieht: »Bist du in erster Linie Deutscher oder Jude?«²⁹

Auch sein Versuch führt wieder auf die Gewalt des Antisemitismus zurück. Aus dem Faktum dieser Frage, mit der sich jeder deutsche Jude

27 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 184 ff.

28 In seinem Aufsatz *Mein Weg zum Chassidismus*, den Buber 1917 in einer jüdischen Zeitschrift für die Jugend veröffentlichte, beschreibt er den Identitätskonflikt, durch den er selbst zum Zionismus gefunden hatte. Bubers Darstellung zeigt deutlich, daß die Anziehungskraft des Zionismus unmittelbar mit dem Versprechen einer spezifisch jüdischen Nationalität und damit der Lösung des Identitätskonfliktes zusammenhing: »Den ersten Anstoß zu meiner Befreiung gab der Zionismus. Ich kann hier nur andeuten, was er für mich bedeutete: die Wiederherstellung des Zusammenhanges, die erneute Einwurzelung in die Gemeinschaft. Keiner bedarf der rettenden Verbindung mit einem Volkstum so sehr wie der vom geistigen Suchen ergriffene, vom Intellekt in die Lüfte entführte Jüngling; unter den Jünglingen dieser Art und dieses Schicksals aber keiner so sehr wie der jüdische. Die andern bewahrt die von Jahrtausenden ererbte, zutiefst eingeborene Bindung an heimatliche Erde und volkstümliche Überlieferung vor der Auflösung; der Jude, auch der mit einem seit gestern erworbenen Naturgefühl und einem ausgebildeten Verständnis etwa für deutsche Volkskunst und Sitte, ist von ihr unmittelbar bedroht, ist ihr, wofür er nicht zu seiner Gemeinschaft heimfindet, preisgegeben.« (Martin Buber: *Mein Weg zum Chassidismus*. In: *Werke III. Schriften zum Chassidismus*, München 1963)

29 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 243.

konfrontiert sieht, leitet er die »wichtigste Aufgabe« der deutschen Juden ab: »die wurzellose Judenheit Deutschlands wieder in den Boden jüdischen Geistes (zu) verwurzeln.«³⁰ In tragischer Weise spiegelt diese Formulierung das Gespensterhafte der Frage selbst: »Bist du in erster Linie Deutsche oder Jude«. Denn gleich ob man unter dem »Boden des jüdischen Geistes« die spezifische Abstraktheit des jüdischen Geistes oder aber das bubersche Erlebnis der Blutsgemeinschaft versteht, in beiden Fällen werden die inneren Mächte des Judentums nicht dargestellt, sondern ganz im Sinne der von Cohen in der *Ethik des reinen Willens* karikierten »Volksgeister« beschworen.³¹

Goldsteins Aufruf der Juden zur Männlichkeit rekurriert, worauf Strauß mit Recht hinweist, allein auf die erlittene Erfahrung, von der deutschen Seite her auf das Jüdische festgelegt zu werden. »Wir mögen uns immerhin ganz deutsch fühlen, allein die andern fühlen uns ganz undeutsch«, hatte Goldstein seine Erfahrungen zusammengefaßt. Er deutet damit an, was Christina von Braun als dem Antisemitismus zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit beschrieben hat: daß »der Jude« das Undeutsche repräsentieren, das heißt, *verkörpern* muß, um die Selbstdefinition »des Deutschen« zu ermöglichen und dessen »Wirklichkeit« zu garantieren.³² Und so dringt Goldsteins Frage: »Ist es jüdisch, nur Spiegel zu sein, statt selbst zu schaffen?« tiefer, als er selbst ahnen konnte.

Während Goldsteins Aufruf sich bewußt als Reaktion auf die vorgefundene Situation versteht, versucht Strauß, auf dem Umweg über den jüdischen Volksgeist die Definition des Jüdischen in eigene Hände zu nehmen. Zur Paradoxie der Situation, in die der rassistische Antisemitismus die Betroffenen zwingt, dringen beide nicht vor, ihrer Gewaltsamkeit können beide letztlich nichts entgegensetzen.

30 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 243.

31 Im gleichen Sinn stellt Sander L. Gilman Bubers Konstruktion einer »wahren« jüdischen Identität als Kehrseite des Rassenantisemitismus dar: »Wenn Buber hier die »wahre«, seiner Ansicht nach tief in den Menschen verwurzelte jüdische Identität der kulturellen Anpassung entgegenstellt, die er für eine oberflächliche Erscheinung hält, so ist das nichts anderes als die übliche Rede der Rassenantisemiten von der angeborenen »Andersartigkeit« der Juden, nur daß sie bei Buber jetzt als etwas Erstrebenswertes erscheint.« Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Engl. Übers. v. König, Isabella. Frankfurt a.M. 1993, S. 195.

32 Braun, Christina von: »Der Jude« und »Das Weib«. Zwei Stereotypen des »Anderen« in der Moderne. In: *Metis*. 2/92, S. 6-29.

Daß Benjamin sich auf den Briefwechsel mit Strauß einließ, wo er sich doch bereits für sein Engagement in der Jugendbewegung entschieden hatte und ein begeisterter Anhänger des deutschen, nicht jüdischen »Führers« Gustav Wyneken war, zeigt, wie sehr der Zionismus auch ihn in die Pflicht zu nehmen vermochte. Er befand sich offensichtlich in einem Loyalitätskonflikt zwischen seiner Verpflichtung gegenüber Wyneken und der Verpflichtung, als welche der Zionismus ihm gegenüber aufgrund seiner jüdischen Herkunft auftrat. Wie Kurt Tuchler wenige Monate vorher in den gemeinsamen Sommerferien in Stolpmünde, suchte auch Ludwig Strauß, Benjamin für die zionistische Idee zu gewinnen. Um wieviel es dabei ging, bezeugt Kurt Tuchler in einem Brief an Gershom Scholem, der ihn in den sechziger Jahren um die Erinnerung an jenes Treffen in Stolpmünde gebeten hatte:

Während dieser ganzen Sommerferien war ich täglich, um nicht zu sagen stündlich, mit Benjamin zusammen, und wir hatten einen unerschöpflichen Gesprächsstoff. Ich versuchte, Benjamin in meinen zionistischen Vorstellungskreis einzuführen, und hatte das Gefühl, daß ihm die Idee des Zionismus erstmalig nahegebracht wurde. Er versuchte seinerseits, mich in seinen Gedankenkreis zu ziehen, vor allem aber, mich zu überzeugen, daß ich nicht, wie ich es damals schon beabsichtigte, in eine Verbindung eintreten dürfe. Er legte mir nahe, »frei« zu bleiben und mich ihm persönlich anzuschließen. Es war wirklich ein Ringen um beiderseits tief begründete Anschauungen, aber auch um den richtigen Lebensweg.³³

In seinem Briefwechsel mit Strauß begründet Benjamin nicht nur seine lebenslange Distanz zum »politischen Zionismus«, er findet auch eine originelle Lösung des Loyalitätskonflikts, die es ihm erlaubt, der Jugendbewegung, dem Judentum und sich selbst treu zu bleiben. Die Korrespondenz hat, worauf er selbst hinweist, »programmatische Bedeutung«³⁴ und stellt eine Erfahrung dar, die für sein Denken und die Formulierung dessen, was er als *Problem der Philosophie* bezeichnen wird, weitreichende Folgen hat.

Wie für Strauß bildet für Benjamin der Begriff »Kultur-Zionismus« den Anknüpfungspunkt. Ihm war jedoch offensichtlich weder die Herkunft des Begriffs noch das Konzept Achad Haams selbst bekannt.³⁵

33 Kurt Tuchler: Brief an Gershom Scholem vom 26. 2. 1963. Zitiert in: *Benjaminiana*, S. 40 f.

34 *Gesammelte Briefe I*, S. 74.

35 Scholem zufolge hatte Benjamin erst durch ihn im Sommer 1916 von Achad Haam gehört: »Benjamins Buber-Kritik gegenüber pries ich die Schriften von Achad Haam von dem er noch nichts gehört hatte – und einige seiner Aufsätze über die Natur des Judentums, die ich ihm Ende 1916 in einer deutschen Auswahl borgte.« (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 41 f.)

Er verbindet mit dem Begriff weder die von Achad Haam entworfene »Zionsliebe«, noch geht es ihm um eine jüdische Kulturautonomie. »Jüdisch« ist für Benjamin nicht einmal an die mosaische Konfession gebunden. Vielmehr eröffnet ihm der Begriff des »Kultur-Zionismus« die Möglichkeit, Internationalismus und Judentum zu verbinden. In einer eigenwilligen, um die Geschichte des Begriffes unbekümmerten Neuinterpretation löst er ihn von der Volks- und Identitätsfrage und stellt unter Kultur-Zionismus ein erkenntniskritisches Verfahren vor, das die Frage einer jüdisch-deutschen Identität zurückweist und statt dessen nach der Geschichte der in ihr verborgenen Gewaltsamkeit fragt.

Gleich im ersten Brief definiert Benjamin ausdrücklich den Bereich, wo seiner Meinung nach allein die Frage nach dem Wert des jüdischen Geisteslebens gestellt werden kann: im Literarischen. Nur hier, im Künstlerischen kann sich der jüdische Geist als »Ausdruckskultur« entfalten. So verspricht er sich viel von einer »Organisation jüdischen Geisteslebens in deutscher Sprache«, unterstützt auch Straußens Plan, eine Zeitschrift für jüdisches Geistesleben in deutscher Sprache zu gründen. Von Anfang an lehnt er jedoch vehement jede Rückkoppelung an den Volksgeist und das »Rassenbiologische« ab, die »jene allgemeinen kulturellen Betrachtungen«, die sich nicht auf die »literarische Seite« konzentrieren, beherrschen.³⁶ Das betrifft auch die bubersche Verwurzelung des jüdischen Geistes in der inneren Erfahrung der Blutsgemeinschaft. Damit sieht Benjamin von jedem Versuch ab, das »Jüdische« in irgendeiner Form zu naturalisieren, das heißt von der biologischen Abstammung, einem Volkscharakter oder Volksgeist abzuleiten, und bindet die Frage der Identität an die Geschichte. Dies bildet eines der Momente, in denen er mit dem Standpunkt von Cohens Kritischer Philosophie übereinstimmt.

Die zentrale Frage bleibt jedoch, wodurch sich der jüdische Geist auszeichnet. »Wenn wir zweiseitig, jüdisch und deutsch, sind«, schreibt er an Strauß, »so waren wir doch bis jetzt mit all unserm Bejahen auf das Deutsche eingestellt; das Jüdische war vielleicht oft nur ein fremdländisches, südliches (schlimmer: sentimentales) Aroma, in unserer Produktion und in unserm Leben. Auch wird kein Einzelner, er sei denn Künstler, diese Zweifelt gleichmäßig in sich ausprägen. Aber man wird sie entdecken. »Juden und deutsche Liebe« »Juden und Freundschaft«, »Die Juden und der Luxus«. Man wird die Literatenkreise und die jüdische Geldaristokratie einmal vom Judentum aus sehen; bis jetzt sahen

36 *Gesammelte Briefe I*, S. 61.

wir sie (ich rede vom Allgemein-Bewußtsein, nicht von einzelnen Darstellern) immer mit deutschen Augen.«³⁷ Soweit sieht er »Festland des jüdischen Problems«, soweit läßt er sich vom Zionismus, zum zionistischen Wirken verpflichtet: auf die Anerkennung einer grundlegenden Zweiheit. Anders als die meisten seiner Zeitgenossen versuchte Benjamin den Konflikt des Jüdisch- und zugleich Deutscheins nicht zugunsten des einen oder anderen aufzulösen, er suchte auch nicht, den Konflikt zu harmonisieren.

Während sowohl für Goldstein als auch für Strauß diese Zweiheit nur als demütigende »Halbheit« gedacht werden kann und als Ausdruck für das unerträgliche Zwitterdasein der jüdisch-deutschen Existenz, erfährt sie in Benjamins Deutung eine Umwertung. Die Zweiheit wird paradigmatisch für eine Erfahrung, die der Moderne korrespondiert. Jüdisch und deutsch zu sein, heißt zweiseitig zu sein. Nun geht es in Benjamins Konzeption nicht darum, diese Zweiseitigkeit in eine neue Identität aufzulösen, sondern sie gleichmäßig in sich auszuprägen. Es handelt sich dabei um eine Zweiheit, die nicht nur erfahren, sondern auch entdeckt sein will. Das heißt, ihre Anerkennung zieht eine bestimmte Weise der Erkenntnis nach sich, oder wie Benjamin es formuliert, einen doppelten Blick. Man muß mit doppelten Augen sehen, mit jüdischen und mit deutschen. Benjamin hat damit den dritten, einzig gangbaren Weg eingeschlagen, der aus der Paradoxie der Frage: »Bist du Deutscher oder Jude?« hinausführt: Er macht die Paradoxie selbst zum Ort und zum Gegenstand der Erkenntnis.

Wie aber verbindet er diese Zweiheit nun mit dem Begriff des »Kultur-Zionismus«, von dem er in seinem zweiten Brief an Ludwig Strauß schreibt? Er intendiert damit keinen Rückgang auf die Religion. Explizit distanziert er sich von solchen Vorstellungen, wenn er in seinem ersten Brief an Strauß formuliert:

Im Künstlerischen fallen die Hypothesen, und gerade für die Judenfrage brauchen wir ein Gebiet, auf dem jüdischer Geist isoliert werden und sich in seiner Natur zeigen kann. Und daß jüdisches religiöses Leben, an das man außerdem denken möchte, dazu nicht taugt, ist klar.³⁸

Benjamin kannte dieses religiöse Leben nicht und hat sich, nach eigenen Äußerungen und dem Zeugnis von Scholem, nie wirklich dafür interessiert.

³⁷ *Gesammelte Briefe I*, S. 61f.

³⁸ *Gesammelte Briefe I*, S. 61.

Ich bin, wie ich Ihnen kaum zu sagen brauche, liberal erzogen worden. Mein entscheidendes geistiges Erlebnis hatte ich, bevor jemals das Judentum mir wichtig oder problematisch geworden war. Was ich von ihm kannte war wirklich nur der Antisemitismus und eine unbestimmte Pietät.³⁹

Diese Sätze haben bekennden Charakter. Sie leiten im Brief vom 10.10.1912 Benjamins dezidiertes Bekenntnis zur Jugendbewegung im Sinne von Gustav Wyneken ein, dem Gründer der Schulgemeinde in Wickersdorf⁴⁰, der Benjamin seit seinem 16. Lebensjahr als aktives Mitglied anhing.

Zwar sieht er: »Wo ich für den Wickersdorfer Gedanken warb, wo es sich um Menschen handelte, die nicht gönnerhaftes »Interesse« sondern tätige Begeisterung, ferner *Treue* dieser Idee hielten, waren es allermeist Juden.«⁴¹ Doch bleibt der irritierende Umstand bestehen, daß die Idee, das Programm der Wickersdorfer Schulgemeinde, der diese Juden die Treue halten, eben von Dr. Wyneken verfaßt wurde, einem Deutschen. Benjamin schließt daraus:

entweder diese Idee ist im Wesen jüdisch (und wenn zehn Mal ein Deutscher sie gefaßt hat!) oder ich und die andern Juden, wir sind keine wahren Juden mehr, wenn wir im Persönlichsten von etwas Nicht-Jüdischen ergriffen werden.⁴²

Ein Kulturzionist im benjaminschen Sinne hat sowenig zum Ziel die Konstituierung eines genuin jüdischen Volkes wie er auch nicht versuchen würde, sich mit den Deutschen zu versöhnen, um ihre Achtung zu werben, ihnen, wie Moritz Goldstein es sarkastisch zuspitzte, zu »zeigen, daß ihre Feindschaft unbegründet ist«, um damit nichts anderes zu beweisen, als daß »ihr Haß echt ist«⁴³. Darum geht es genauso wenig, wie darum, »endlich männlich genug« zu sein, »uns die Geliebte, statt ihr endlos kläglich nachzuschmachten, mit kräftigem Entschlusse aus dem Herzen zu reißen«. Der Sehnsucht nach dem Zustande von Männlichkeit im allgemeinen und männlicher Eindeutigkeit bzw. Identität im besonderen hält Benjamin mithilfe des »doppelten Blickes« vielmehr den Spiegel vor. Das Bild, das er zurück-

³⁹ *Gesammelte Briefe I*, S. 69 f. Zum Verhältnis von Benjamins Elternhaus zum Judentum vgl. Momme Brodersen: *Spinne im eigenen Netz*, S. 53 ff.

⁴⁰ Er hatte Gustav Wyneken während seiner Zeit im Schullandheim Haubinda 1908 kennengelernt.

⁴¹ *Gesammelte Briefe I*, S. 70.

⁴² *Gesammelte Briefe I*, S. 71.

⁴³ Goldstein: *Deutsch-jüdischer Parnaß*, S. 287.

wirft, zeigt Goldsteins Zionismus als Verdoppelung des deutschen Philistertums. Als Reaktion auf den deutschen Nationalismus ist dieser Zionismus nichts als dessen Kehrseite und insofern eine Anpassung, daß die für Benjamin spezifische Chance des »Jüdischen« geopfert wurde.

Diese spezielle Chance aber besteht in der Erfahrung der Zweifelt, der Distanz, im Moment des Draußenseins – und dieses Moment allein ist es, das eine Assimilation und damit ein Verschwinden des Jüdischen im Sinne Benjamins verhindert.⁴⁴ Die Rettung vor der Assimilation, die Aufrechterhaltung einer Distanz ist als prägende Erfahrung in Benjamins Denken und seine Philosophie eingegangen. Kultur-Zionismus meint als erstes das Aufbewahren, das Erinnern und Fruchtbarmachen dieser Distanz, das Erinnern der Differenz und Kontingenz. Es ist im eminenten Sinn Kritik. In diesem Sinn schreibt Irving Wohlfarth:

Benjamin war seinerseits zeitlebens darauf aus, vorgegebene Alternativen zugunsten anderer, noch unbetretener, aber durchaus gangbarer Wege zu entkräften. »Methoden, so eine seiner berühmtesten Formeln, »ist Umweg«. Man könnte diese Methode eine Wiederaufnahme des ausgeschlossenen Dritten nennen und die Frage aufwerfen, ob sie nicht einer typisch – aber wiederum keineswegs ausschließlich – jüdischen Erfahrung des Ausgeschlossenenseins entstammt.⁴⁵

Benjamin ist anlässlich der Klärung seines Verhältnisses zum Zionismus, der ihm als Verpflichtung gegenübergetreten ist, auf diese Erfahrung des Ausgeschlossenenseins gestoßen. Vom Judentum waren ihm bis dahin, wie er an Strauß schrieb, nur eine unbestimmte Pietät und der Antisemitismus bekannt. Dieses Ausgeschlossenensein ist ihm, der sich doch bereits für die Jugendbewegung und Wyneken entschieden hatte, als Erfahrung zugestoßen. Nicht als realer Ausschluß, sondern durch die Tatsache, daß der Zionismus ihm gegenüber als verpflichtend aufzutreten konnte, und zwar im Sinne einer Verpflichtung, der gegenüber er sich aufgrund seines Jüdischseins verhalten mußte.

44 Benjamin bekämpfte auch in den Kreisen der Jugendbewegung selbst deutschnationale Tendenzen, die bis 1915, als er den Bruch mit Wyneken vollzog, ständig zunahmen und immer häufiger in chauvinistische und antisemitische Ausfälle mündeten. Vgl. Wizisla, Erdmut: »Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren.« Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*. 36/1987, S. 616–623, insb. S. 618.

45 Wohlfarth, Irving: Geheime Beziehungen. Zur jüdisch-deutschen Spannung bei Walter Benjamin In: *studi germanici*. 1990, S. 253 f.

Im »Kultur-Zionismus« findet Benjamin zu einem Standpunkt, »der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet.« Von diesem Standpunkt aus schreibt er Strauß: »Hier will ich stehen und wie ich glaube müssen auch Sie hier stehen.«⁴⁶ Die Organisation jüdischen Geisteslebens in deutscher Sprache – sie allein reicht aus, um die Gefahr der »Assimilation« und damit des Verschwindens des Jüdischen zu bannen.

Im Brief vom 10.10.1912 grenzt er den »Kultur-Zionismus« scharf gegen den »Palästinationismus« bzw. den »deutschen Zionismus« ab. Diesem wird er Halbheit vorwerfen, jenen wegen des ihm inhärenten Nationalismus⁴⁷ verwerfen. Im »Judenstaat« sieht er, wie er bereits am 11.9. an Strauß geschrieben hatte, eine Rechtfertigung höchstens für die osteuropäischen Juden, die vor Pogromen auf der Flucht waren und in Deutschland Zuflucht suchten. »Sie haben«, so Benjamin, »vielleicht so wenig sich zu überlegen, wohin sie geraten, wie ein Mensch, der aus einem brennenden Haus flüchtet.«⁴⁸ Bei ihnen geht es ums Überleben, und dafür ist ein eigener Staat allemal eine Rettung. Das ist er aber nicht für die »westeuropäische Judenheit«, für jene intellektuellen Juden, die keine Verbindung zur Tradition und Religion mehr haben und dennoch »Juden« geblieben, das heißt in bestimmter Weise unangepaßt (nicht assimiliert) sind.⁴⁹ Sie würden sich in Benjamins Augen um ihr Bestes bringen, um die Bindung an die »literarische Bewegung«, ein Begriff, der ihm noch zu eng gefaßt ist, aber doch das »Wesentlichste«⁵⁰ sagt. Bereits im September 1912 ist ihm die Loslösung des Jüdischen vom Nationalitätsgedanken so wichtig, daß er die »besten westeuropäischen Juden« nicht nur auf die »literarische Bewegung« verpflichtet und im vierten Brief vom Januar 1913 von ihnen kurzerhand als den »Literaten-Juden«⁵¹ sprechen wird, sondern sie definitiv auf den Internationalismus festlegt, von dem es keinen Weg zurück zum eigenen Staat und zur Vereinzelung eines »Volkes« gibt. Noch 1916 kritisiert er, wie Scholem

46 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

47 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

48 *Gesammelte Briefe* I, S. 62. Der erste Satz des *Baseler Programmes* des 1. Zionistenkongresses 1897 lautet: »Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Errichtung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina.«

49 »Westjüdische Zeit« hieß in der zeitgenössischen, zionistischen Diskussion die Epoche der »vollzogenen Assimilation« und meinte insbesondere die Entfremdung von der eigenen Tradition. »Westeuropäische Juden« bezog sich vor allem auf die intellektuellen Großstadtjuden.

50 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

51 *Gesammelte Briefe* I, S. 83.

berichtet, den Palästina-Zionismus verächtlich als »Ackerbau-Zionismus«, dem man drei Dingen abgewöhnen müsse: »Die Ackerbau-Einstellung, die Rassen-Ideologie und die Bubersche Blut- und Erlebnisargumentation.«⁵²

Im Konzept des Kultur-Zionismus reflektiert Benjamin eine Erfahrung, die ihm aufgrund seiner jüdischen Herkunft zugestoßen ist: die Erfahrung, sich ohne eigenes Zutun einem Fremdbild subsumiert zu sehen. Anstatt nun diesem Bild ein eigenes entgegenzustellen, entwirft er ein erkenntniskritisches Verfahren, das die Gewaltbarkeit dieser Praxis der Spekulation zu deuten und zu erkennen hilft. Dabei heißt »jüdisch«, an der Erfahrung der Zweiheit festzuhalten. Diese erfahrene Zweiheit geht in den Begriff des Dualismus ein, den Benjamin als das Wesentliche des für ihn gültigen Verständnisses des Jüdischen bezeichnet. Das »Jüdische« wird somit von inhaltlichen Definitionen entbunden und wird zum Synonym für die Zufälligkeit der Erfahrung. In einem weiteren Schritt bindet er dieses Verständnis des Jüdischen an das internationale Literatentum. Die besten westeuropäischen Juden, so schreibt er, seien für ihn die »Literaten-Juden«. So verknüpft er die Erfahrung der Kontingenz mit dem Internationalismus. Mit dem internationalen Literatentum verbindet sich für ihn der Begriff eines kulturellen Bewußtseins, das »uns verbietet, *ideell* den Begriff der Kultur jemals auf irgend einen *Menschenteil* zu beschränken.«⁵³ Benjamins Verwendungsweise des Begriffs »international« rekurriert somit auf die universale Idee der Menschheit. Indem er diese Idee an die Literaten bindet – die er als Synonym für Juden verstanden wissen will –, konfrontiert er die universale Idee der Menschheit mit der Zweiheit der Literaten und durch sie mit der Zufälligkeit der Erfahrung. Anders als für Achad Haam, für den der Begriff der Kultur den des Raums ersetzt und dadurch die Konstituierung eines jüdischen Volkskörpers mit Herz in Palästina erlaubt, ist für Benjamin der Begriff der Kultur verbunden mit dem universalen und internationalen Begriff der Menschheit. Im Konzept des Kultur-Zionismus integriert Benjamin die erfahrene Dualität in ein erkenntniskritisches Verfahren, das im Spannungsfeld von Kontingenzerfahrung und Universalismus steht. Damit ist das im ersten Kapitel beschriebene Paradox von »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung« im Programm des »Kultur-Zionismus«, in dem Universalismus und Kontingenz aufeinandertreffen, vorformuliert.

52 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 41.

53 *Gesammelte Briefe* I, S. 77.

Bevor ich näher auf die damit zusammenhängenden Fragen und auf die Anknüpfung an Kant und Cohen eingehe, soll im folgenden untersucht werden, wie sich dieses Konzept des »Kultur-Zionismus« mit der Treue zu Wyneken verträgt.

2. Die »Wickersdorfer Idee« und die Jugendkulturbewegung

Mit dem Konzept des Kultur-Zionismus hat Benjamin einen Weg gefunden, Judentum und »Wickersdorf« zu verbinden. »Von Wickersdorf aus, nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmäßig, sondern aus äußerer und innerer Erfahrung habe ich mein Judentum gefunden«,⁵⁴ schreibt er an Strauß. Was aber bedeutet »Wickersdorf« für Benjamin? Was meint er, wenn er sich als »strengen und fanatischen Schüler von Wyneken« bezeichnet und gleichzeitig betont, Wyneken denke »den Gedanken der Schule neu mit der einzigen Voraussetzung, das Ziel der Schule sei, in unserer Zeit den jungen Menschen zum Mitglied der künftigen Gemeinschaft zu erziehen. Nicht daß dieser Satz, sondern daß *nur* dieser seine Schulphilosophie stützt, macht sie vollkommen«?⁵⁵

Besteht die Vollkommenheit Wynekens für Benjamin darin, daß dieser mit seiner Idee der Jugend denkerische Freiräume eröffnete? Wäre »Wickersdorf« weniger die Verpflichtung auf ein Programm als die Garantie der geistigen Freiheit? Vor allem aber, so erinnerte sich Kurt Tuchler an seine Gespräche mit Benjamin über Zionismus, habe dieser versucht, ihn davon zu überzeugen, *nicht* in eine Verbindung einzutreten, sondern *frei* zu bleiben. Der Verpflichtung durch den Zionismus zu genügen und dennoch »frei« zu sein – wäre diese Aussicht der Ertrag, der aus der Verbindung von Judentum und »Wickersdorf« im Kultur-Zionismus herauspringt?

Das scheint angesichts des Befremdens, mit dem die Benjamin-Literatur das Engagement und den missionarischen Eifer für die geistige Idee der Jugend gemeinhin quittiert, eine gewagte These. Die Gemeinschafts- und Gefolgschaftsideologie und die schwärmerische Führerpathetik, die in den dreißiger Jahren Übergangslos im Nationalsozialismus aufgehen sollten, machen die Berührungspunkte mehr als

54 *Gesammelte Briefe* I, S. 71.

55 *Gesammelte Briefe* I, S. 64.

verständlich.⁵⁶ Doch ein pauschale Verurteilung ist nicht hilfreich. Denn sie verhindert ein zeithistorisch angemessenes und der Komplexität der Vorgänge gerecht werdendes Verstehen. Als Negativbeispiel sei hier Adorno zitiert. Anstatt Benjamins Engagement in der Jugendbewegung zu erklären, entschuldigte er es mit dem Hinweis, dieser sei »nicht das Talent, das in der Stille sich bildet, aber das Genie, das, verzweifelt gegen den Strom schwimmend, zu sich selbst kam«⁵⁷. Im Gegenzug zu Adornos Geniekult möchte ich im folgenden zeigen, daß die Begegnung mit Wyneken dem Schüler die Erfahrung einer intellektuellen Freiheit ermöglichte, die in das Konzept des Kultur-Zionismus einging und Benjamin im gleichen Zug von Wynekens »Weltanschauung« weg- und zu Cohens Verbindung von Judentum und Aufklärung hinführte.

In der Zeit zwischen 1912 und 1914 war die Jugendbewegung alles andere als eine einheitliche Bewegung. Innerhalb ihrer verschiedenen Richtungen stellte der Kreis um Gustav Wyneken eine eigenständige Variante dar. Die Jugendkulturbewegung, wie sich dieser Kreis nannte, war weder national gesinnt, noch suchte sie das Heil in der Natur. Sie legte im Gegenteil großen Wert auf die Bedeutung der Kultur und des Geistes. Insbesondere jedoch war die Jugendkulturbewegung im Unterschied zur Freideutschen Jugend frei von antisemitischen Tendenzen und vaterländischer Gesinnung.

Die Wyneken-Anhängerinnen und -Anhänger setzten sich zu einem großen Teil aus Jugendlichen jüdischer Herkunft zusammen. In Wien, Freiburg und Berlin gehörten im Juni 1914 etwa 3000 Studenten und Studentinnen zur Jugendkulturbewegung. Die meisten schlossen

56 In einem Brief vom 16. 9. 1940 schrieb Wyneken an Hermann Göring: »Meine Proklamierung des Führertums, der Gemeinschaftserziehung, der Führung von Jugend durch Jugend, meine Definition der Erziehung als Schaffung einer neugearteten Generation – dies und so vieles andere, ausgesprochen vor nunmehr 30 Jahren, trennte mich scharf von der damals modernen pädagogischen Weltanschauung, trug mir dementsprechend unendliche Kämpfe ein und – warum soll ich es nicht aussprechen – klingt oft genug an die heute herrschenden Gedankengänge an.« (Zit. in: Kupffer, Heinrich: *Gustav Wyneken*. Stuttgart 1970, S. 147)

57 »Man wird«, so Adorno in seinem Portrait *Über Walter Benjamin*, »bei einem unwillkürlich, durchs erste Wort, das er schrieb, so unkonformistischen Denker wie Benjamin die Paradoxie nicht übersehen, daß er nicht zu den individualistischen Richtungen der damaligen Moderne, sondern zu kollektivistischen tendierte. ... Wo man den frühen Benjamin vermutet hätte, bei den jungen Literaten, dort war er nicht zu finden: er nahm seine Superiorität vorweg, ehe sie ganz sich realisierte. Statt dessen hing er einer Gruppe an, in die er kaum hineinpaßte.« (Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1970, S. 97ff.)

sich, wie der Wiener Psychoanalytiker und ehemalige Aktivist Siegfried Bernfeld berichtet, nach dem Ersten Weltkrieg den Sozialdemokraten, Kommunisten oder jüdischen sozialistischen Gruppen an.⁵⁸ Tatsächlich hat keiner der erwachsenen Führer dieser Jugendbewegung es verstanden wie Wyneken, den Jugendlichen Selbständigkeit und Raum für eigenständige Aktionen zu gewähren – trotz seiner Gemeinschafts-, Führer- und Gefolgschaftsideologie. Gustav Wyneken war eine äußerst schillernde Figur und voller Widersprüche. Wieso gerade er mit seinem Geltungsbedürfnis und seiner am Christentum orientierten, mystischen Weltanschauungsreligion die jüdische Jugend um sich versammelte und zu einer beispielhaften Selbstorganisation und Selbständigkeit motivierte, ist erklärungsbedürftig. Bevor ich darauf näher eingehe, sollen jedoch die wichtigsten Foren der Jugendkulturbewegung – an denen Benjamin aktiv beteiligt war – kurz skizziert werden.

Die erste eigenständige, vom Wiener Studenten Siegfried Bernfeld ausgehende Gründung war das *Akademische Comité für Schulreform* (ACS). Das ACS setzte sich für die Schülermitbestimmung und Schüler selbstverwaltung ein, die »echte« Mitbestimmung und nicht nur die Beteiligung in untergeordneten Ämtern sein sollte. Es bildete sich im Herbst 1912 und stand bis zu seiner polizeilichen Auflösung im Frühjahr 1914 in engem Kontakt zu Wyneken. Dieser selbst war aber an der Arbeit der Organisation nicht beteiligt.

Ebenso verhielt es sich mit dem *Anfang*, der vom ACS getragenen Zeitschrift der Jugend, die bei Behörden, Geistlichkeit, Presse und Elternschaft allgemeines Aufsehen und Empörung erregte.⁵⁹ Sie war ganz in den Händen der jugendlichen Herausgeber und Autorinnen und Autoren. Erwachsenen war nur die Rubrik »Leserzuschriften« offen, und auch Wyneken, der auf Bitte von Siegfried Bernfeld und Georges Barbizon, den zwei Herausgebern, die Redaktion formal übernahm, hielt sich an diese Regel und mischte sich nicht in die Selbstverwaltung ein. Der *Anfang*, an dem sich Benjamin bis zum Frühjahr 1914 maßgeblich beteiligte, erschien im Berliner Verlag *Die Aktion*, der expressionistischen »Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst« von Franz Pfemfert – ein weiterer Grund für Ärger und Kritik auf Seiten

58 Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 76.

59 Vgl. Laermann, Klaus: Der Skandal um den Anfang. Ein Versuch jugendlicher Gegenöffentlichkeit im Kaiserreich. In: »Mit uns zieht die neue Zeit«. *Der Mythos Jugend*. Hg. v. Koebner, Thomas u.a. Frankfurt a.M. 1985, S. 360–381.

nationalistischer Kreise. So heißt es etwa in der *Täglichen Rundschau* vom 9. Oktober 1913:

Der »Anfang« aber erscheint im Verlag der »Aktion«, und das ist tief bedeutsam, »denn gleich er behauptet, nur durch die Druckmaschine mit ihm verwandt zu sein. Trotzdem spürt man bei seinen Haupthähnen mit dem Federhalter, daß sie das Krähen auf dem Misthaufen der Aktionsstilisten gelernt haben.⁶⁰

Die 1911 gegründete *Aktion* war Organ und Produkt der Bewegung des Expressionismus. Georg Heym, Jakob van Hoddis und Ernst Blauf veröffentlichten in den ersten Heften ihre Gedichte. Salomon Friedländer (Mynona), Scheerbart, Else Lasker-Schüler, Johannes R. Becher, Max Brod, Alfred Wolfenstein, Alfred Lichtenstein und viele andere schlossen sich an. Zu den Mitarbeiterinnen gehörten auch Vertreterinnen der Frauenbewegung wie Helene Stöckel und Grete Meisel-Heß. Die Jugendkulturbewegung kannte keine Literaten- und Intellektuellenfeindlichkeit. Sie wurde vielmehr von der Freideutschen Jugend selbst als intellektualistisch beschimpft.

Die dritte im Wyneken-Kreis gepflegte Institution der Selbstverwaltung stellten die sogenannten *Sprechsäle* dar. Sie dienten der Versammlung und offenen Aussprache über alle anstehenden und die Jugend interessierenden Probleme. Die Sprechsäle lieferten außerdem den Rahmen, in dem die Jugendlichen ihre Machtkämpfe und Differenzen ausfochten und so weit wie möglich klärten. Der Versammlungsraum des Sprechsaals in Berlin befand sich im Bezirk Tiergarten, im sogenannten »Heim«. In ihm spielten sich im Winter 1913/14 die Richtungskämpfe um den *Anfang* ab, an dem Benjamin als Vorsitzender der Berliner freien Studentenschaft eine zentrale und höchst eigenwillige Rolle spielte.⁶¹ Die Erinnerung in der *Berliner Chronik* vermittelt lebhaft, wie man sich die Umstände vorzustellen hat:

Die Gegend, von der ich hier spreche, ist das Tiergartenviertel. Dort war in einem hinteren Flügel von einem der Häuser die der Stadtbahnüberführung zunächst stehen, das »Heim«. Das war eine kleine Wohnung, die ich in Gemeinschaft mit dem Studenten Ernst Joel gemietet hatte. Wie wir uns dazu vereinigt hatten, kann ich nicht mehr erinnern; ganz einfach wird es schwerlich gewesen sein, denn die Studentengruppe »für soziale Arbeit«, die von Joel geleitet wurde, war während des Semesters, in dem ich den Vorsitz der berliner freien Studentenschaft inne hatte, ein Hauptziel meiner Angriffe und eben als Führer dieser »Sozialen Gruppe« hatte Joel den Mietvertrag unterzeichnet, während mein Beitrag die Rechte des »Sprechsaals«

60 Vgl. Wizisla: »Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren«, S. 618.

61 Vgl. Kap. II.5.b, S. 199 ff.

auf das Heim sicherstellte. Die Aufteilung der Räume zwischen den beiden Gruppen – mag sie von räumlichem oder von zeitlichem Charakter gewesen sein – war sehr scharf und in jedem Falle spielte damals für mich nur die Gruppe des Sprechsaals eine Rolle.⁶²

Doch nicht nur die sozialistische und kulturbewegte Jugend traf in jenen Jahren heftig aufeinander. Scholem erinnert sich, Benjamin lange vor ihrer Bekanntschaft anlässlich eines Treffens in einem Sprechsaal gesehen zu haben, in dem die zionistische Jugend sich mit den Wyneken-Anhängern aussprach. Sein Bericht belegt aufs Neue, wie drängend sich die Frage nach dem Jüdischsein und dessen Konsequenzen stellte. Er zeigt zugleich, wie fremd Scholem Benjamins Konzept des Kultur-Zionismus gewesen sein muß und wie tief die intellektuellen Differenzen der beiden trotz aller Verwandtschaft von Beginn an waren:

Bevor ich Benjamin persönlich kennenlernte, sah ich ihn im Herbst 1913, als in einem Saal über dem Café Tiergarten in Berlin eine Zusammenkunft zwischen der zionistischen Jugendgruppe, der ich angehörte und die unter dem Namen »Jung-Juda« Propaganda unter den Schülern der oberen Klassen der Gymnasien und verwandter Anstalten in Berlin trieb, und der in den selben Kreisen wirksamen »Jugendbewegung«, des unter dem Einfluß Gustav Wynekens stehenden »Sprechsaals der Jugend«, stattfand. Diese Sprechsäle bestanden nämlich, was in der später veröffentlichten Literatur, soweit sie mir bekannt ist, stets geflissentlich verschwiegen wird, zum größten Teil ebenfalls aus Juden, freilich aus solchen, die von eben dieser Tatsache wenig oder gar keinen Gebrauch machten. Es waren etwa achtzig Menschen versammelt, die sich über ihr Verhältnis zum jüdischen und deutschen Erbe aussprechen wollten. Von beiden Seiten sprachen je zwei oder drei Redner. Der Hauptsprecher der Wyneken-Leute war Walter Benjamin, von dem das Gerücht ging, er sei ihr begabtester Kopf. Er hielt eine sehr gewundene, den Zionismus nicht von vornherein ablehnende, aber irgendwie beiseite schiebende Rede, deren Tenor und Einzelheiten ich vergessen habe.⁶³

Wenn Scholem die Wyneken-Anhänger als Juden bezeichnet, die »von eben dieser Tatsache wenig oder keinen Gebrauch machten«, so ist das noch nach so vielen Jahren ganz aus der Perspektive des Zionisten gesehen und auf diese beschränkt. Scholem übersieht, daß die Söhne und Töchter aus dem jüdischen Bürgertum in der Jugendkulturbewegung einen Ort gefunden hatten, um sich jenseits des Zionismus über ihr

62 GS VI, S. 476.

63 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 10.

Judentum zu verständigen. 1914 waren in Wien von 500 Mitgliedern des ACS 450 Juden. Heinrich Kupffer weist darauf hin, daß die Dominanz der Juden und das revolutionäre Ziel des ACS in einem Zusammenhang gesehen werden müssen:

Da Bernfeld (unter dessen Leitung das ACS stand) die Judenfrage als ›Verschleierung der Klassenfrage‹ verstand, war die Aktivität des ACS geradezu auch eine Art Emanzipationskampf der jüdischen Jugend. Dies erklärt, warum das ACS zu der allgemeinen Jugendbewegung wenig Kontakt hatte, sondern eher eine parallellaufende und in gewissem Sinne auch eine konkurrierende Unternehmung darstellte. Die Freideutsche Jugend lehnte eine Beteiligung von Juden mehr oder weniger deutlich ab, so daß Juden aus vielen Jugendgruppen ausgeschlossen blieben.⁶⁴

Zu diesem Emanzipationskampf hat Wyneken freilich nichts beige-steuert. Sein Verdienst erschöpft sich darin, daß er ihn zugelassen hat. Das wäre freilich mehr gewesen, als die meisten Erzieher vermochten.⁶⁵ Doch in diesem Falle beruht die Toleranz nicht auf einer bewußten Entscheidung, sondern auf einer spezifischen Indifferenz gegenüber dem Judentum. Und der Grund, daß sich die jüdische Jugend in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg in so innovativer Weise um Wyneken versammelte, liegt in nichts anderem als dieser nicht einmal bewußten Gleichgültigkeit.

Die »Judenfrage« war für Wyneken, der aus evangelischem Hause stammte und als ausgesprochener Kirchengegner schon in jungen Jahren aus der Kirche ausgetreten war, einfach keine Frage. Er war weder antisemitisch noch prosemistisch, er war nicht betroffen. Der Sohn eines Pfarrers, der die Kirche sein Leben lang in einem emotional engagierten Haß bekämpfte, der sich selbst als Religionsstifter und neuen Christus⁶⁶ imaginierte, war ganz besetzt vom Antichristentum und dem »Problem« der Kirche. Das Judentum war für ihn nur eine der Konfessionen, die er als geschichtlich überholt betrachtete. Diese negative Fixierung auf das Christentum und nicht eine politische oder ethische Entscheidung war der Grund für Wynekens Toleranz gegenüber der jüdischen Herkunft seiner Schüler und Schülerinnen. Sie bewahrte ihn

64 Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 76.

65 Die erzieherischen Verdienste Wynekens bestätigen nicht nur seine ehemaligen Schüler. Sie werden auch in der mit seiner Ideologie und seinem Begriff der Jugend kritisch verfahrenen geschichtspädagogischen Literatur gewürdigt. Vgl. Geissler, Erich: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*. Berlin 1963, S. 67. Des weiteren: Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 56.

66 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 168 ff.

vor religiösem Antisemitismus. Vor dem rassistischen Antisemitismus feite Wyneken der Glaube an die *Objektivität* und *Universalität* des Menschheitsgeistes. Schon als Lehrer in den Landschulheimen Ilseburg und Haubinda band Wyneken seinen »Gemeinschaftsgedanken« an den »Dienst am Geist« und nicht an ein verbindendes National- oder Volksgefühl. Da er diesen als übernational, nicht auf ein Volk oder eine Rasse einzuschränkende betrachtete, teilte er auch den Chauvinismus und Rassismus der Wilhelminischen Gesellschaft nicht.⁶⁷ Wynekens Ideal der Gemeinschaft orientierte sich an den Klöstern des Mittelalters. Wie der Dienst an Gott die heilige Gemeinschaft der Mönche sollte der Dienst am »objektiven Geist« die heilige Gemeinschaft der Jugend begründen und das Führer-Gefolgschaftsmodell mit höheren Weihen versehen: »Wie dem Katholizismus die Kirche der nie verstummende Mund der Gottheit ist,« heißt es in einem frühen programmatischen Aufsatz, »so soll die Schule das Organ des Menschengeistes sein, durch das es einen jeweiligen Gehalt ausspricht; durch die objektive Institution der Schule verhindert die Menschheit, daß die Arbeit des Geistes verloren gehe, daß die Menschheit von einem erreichten Niveau wieder herabsinke; in der Schule weiht sie dem Geiste sich selbst, ihre junge Generation, mit dem Wunsche, daß er sich ihrer bemächtigen, durch sie unsterblich fortleben und vorwärtsgebracht werde.«⁶⁸

Die Indifferenz Wynekens gegenüber dem Judentum resultierte aus der Verbindung der negativen Fixierung an seine christliche Herkunft mit der Säkularisierung des heiligen Geistes im objektiven, universal gedachten Menschheitsgeist. Bezeichnend für diese Gleichgültigkeit ist, daß Wyneken das Judentum in seinem Kreis genau so lange tolerierte, als es nicht in sein Blickfeld trat und nicht mit seinen eigenen Interessen kollidierte. So kritisierte er Bernfeld erst, als dieser im Frühjahr 1918 *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend* herausgab. Die Spezifizierung der jüdischen Jugend stellte für Wyneken Semitismus und eine Verengung des Horizontes dar.⁶⁹ Dazu paßt außerdem, daß Wyneken, um sich in den dreißiger Jahren mit den nationalsozialistischen Machthabern auf guten Fuß zu stellen, auch vor antisemitischen Äußerungen nicht zurückschreckte – ohne daß er deswegen freilich zu einem überzeugten Antisemiten geworden wäre.⁷⁰ Für Wyneken war das jüdische Problem eine vollkommen äußerliche Angelegenheit.

67 Vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 38.

68 Gustav Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, Jena 1913, S. 62.

69 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 80.

70 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 147 ff.

Was bedeutet das für Benjamins Verhältnis zu seinem ehemaligen Lehrer? Wyneken war eine charismatische Figur. Er betrachtete sich selbst als geeigneten Führer der Jugend und forderte von dieser Jugend den »Dienst am objektiven Geist«. Der »objektive Geist« und Wynekens weltliche, am Christentum orientierte mystische Weltanschauung scheint jedoch kaum mit Benjamins »Kultur-Zionismus«, der »die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«⁷¹, vereinbar. So steht bereits Benjamins Bekenntnis zu einer »streng dualistischen Lebensauffassung«⁷² in Widerspruch zu Wynekens religiösem Monismus und zu seiner weltgeschichtlichen Theologie.⁷³

Sollte sich der Spielraum, der Wynekens Indifferenz gegenüber dem Judentum im politischen Bereich eröffnete, bis in diesen Bereich philosophischer Bezüge erstrecken?

Gustav Wyneken wurde 1875 als Sohn eines protestantischen Pfarrers in Stade geboren. Seine Schulzeit verbrachte er in der Klosterschule Ilfeld. Die für ihn leidvollen Erfahrungen dieser Zeit wurden nach eigenen Aussagen ausschlaggebend für sein Engagement für eine andere, ideale Schule. Er studierte Nationalökonomie, Theologie, Germanistik und Philologie. 1900 bewarb er sich bei Hermann Lietz um eine Lehrstelle in dessen 1898 gegründetem Landerziehungsheim in Ilsenburg.

Gemäß dem Vorbild der englischen Schule in Abbotsholme war dieses erste Landerziehungsheim in Deutschland einem streng antistädtischen Naturkult, dem Gedanken der Gemeinschaft und dem pädagogischen Glauben an die Nützlichkeit der handwerklichen Arbeit und eines spartanischen Lebensstils verpflichtet. Trotz der konservativen und nationalen Haltung ihres Gründers galten die Landerziehungsheime zu jener Zeit jedoch als richtungweisend und vorbildlich. So schreibt die *Neue Zeit*, das Organ der Sozialdemokraten:

Es ist unverkennbar, daß in dem Lietzchen Landerziehungsheim manches von dem verwirklicht ist – wenn auch erst in keimartigen Anfängen –, was dem Erziehungsideal der sozialistischen Zukunft entspricht.⁷⁴

Zwischen Wyneken und Lietz traten bald Spannungen auf. Wyneken kritisierte Lietz' autoritären Führungsstil und hatte außerdem weitergehende Vorstellungen an eine Schule, die das Landerziehungsheim

71 *Gesammelte Briefe I*, S. 72.

72 *Gesammelte Briefe I*, S. 71.

73 Vgl. Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 35.

74 *Die Neue Zeit*. 29/1902-1903, S. 78.

nicht erfüllte. Als die Behörden Wyneken wegen seines Kirchenaustritts die Lehrbefugnis entziehen wollten, holte Lietz ihn 1903 nach Haubinda, dem zweiten lietzschen Landerziehungsheim. Dort kam es im Zusammenhang des »Haubindaner Judenstreits« zum offenen Konflikt. Anlaß war ein Artikel von Theodor Lessing, der zu jener Zeit Mitglied des Lehrerkollegiums war. Er hatte eine größere Betonung der intellektuellen Beschäftigung gefordert und vor der Überbewertung der praktischen Arbeit gewarnt. Lietz empfand das als Angriff der jüdischen Studenten unter Lessings Führung, deren »städtischer Intellektualismus« ihm suspekt war. Er reagierte mit der Kündigung von Lessing und einem Passus in den Statuten, nach dem jüdische Schüler nur noch unter besonderen Bedingungen in die Schule aufgenommen werden sollten. Wyneken und sein Kollege, der Musiker August Halm, protestierten und erreichten schließlich, daß die Kündigung aufgehoben und der Passus gestrichen wurde.⁷⁵

Das Mißtrauen von Lietz gegenüber Wynekens »intellektualistischen Tendenzen« wuchs. Trotzdem übergab er dem erfolgreichen Erzieher zusammen mit einem anderen Lehrer die Leitung von Haubinda, als er ein drittes Heim gründete. Wyneken nutzte die Gelegenheit, um die Schule nach seinen Vorstellungen zu verändern. Zum Ärger von Lietz führte er ausländische Literatur, wie die moderne russische Literatur, in den Unterrichtsplan ein. Auch Wyneken und Halm hatten das Vertrauen in Lietz verloren und schmiedeten seit 1904 Pläne für eine neue, ihren Vorstellungen entsprechende Schule, die sie 1907 mit der Gründung der Freien Schulgemeinde Wickersdorf realisieren sollten. Es sollte eine Schule sein, in der die Gemeinschaft im gemeinsamen Dienst am Geist gründete, die der Idee der Jugend gerecht werden sollte.

In dieser Aufbruchphase voller Pläne und höchster Anforderungen an die intellektuelle Auffassungsgabe der Schüler kam Benjamin, dreizehnjährig, traumatisiert von der preußischen Disziplin, den Prügelstrafen und der autoritären Ordnung der Staatsschule, nach Haubinda. »Und wenn«, so der Vierzigjährige in der »Berliner Chronik«, »sich die altertümlicheren Formen der Schulzucht – Prügel, Platzwechsel oder Arrest – nur in den untern Klassen kennen lernte, so hat sich doch der Schrecken und der Bann, den sie in diesen Jahren um mich legten, nie gehoben.«⁷⁶ Dies alles existierte in Haubinda nicht. Hier herrschte ein

75 Vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 11.

76 GS VI, S. 508.

kameradschaftliches Klima. Gefördert wurde intellektuelles Interesse, gepflegt wurde die gemeinsame Lektüre. Gefragt war nicht autoritätsgläubige Unterordnung, sondern Selbstdenken. Anspruchsvollste Literatur wurde den Schülern zugemutet, nichts wurde ihnen vorenthalten, für nichts waren sie zu jung oder zu dumm. Die Idee der Jugend, die Wyneken in jener Zeit entwickelte, setzte die Schüler in ein ganz neues Licht. Von nicht ernstzunehmenden Noch-nicht-Erwachsenen waren sie plötzlich zu den Hoffnungsträgern einer neuen Zukunft geworden. Durch die zweifache Teilhabe an der Idee der Jugend, das Jungsein zum einen und den Dienst am jugendlichen Geist zum anderen, erfuhren die Jungen eine nie gekannte Achtung. Sie wurden ernst genommen und konnten sich selbst ernstnehmen. Der Schüler Benjamin blühte auf. Der Eindruck dieses Wechsels beeinflusste ihn nachhaltig. Es war der Wechsel von äußerem Zwang und Fremdbestimmung zu gegenseitiger Anerkennung und Mitbestimmung.

Als es 1906 zum Bruch Wynekens mit Lietz und im gleichen Jahre zur Gründung der *Freien Schulgemeinde Wickersdorf* kam, war Benjamin bereits wieder in Berlin. Der Kontakt zu Wyneken brach jedoch nicht ab. Als Gymnasiast der Kaiser-Friedrich-Schule setzte Benjamin die Lektüre von Hauptmann, Hebbel, Strindberg, Ibsen, Wedekind und Shakespeare in einem Schülerlesezirkel fort, in dem er sich regelmäßig mit Herbert Belmore, Franz Sachs u.a. traf – zeitgenössische Literatur wurde in der Staatsschule nicht zur Kenntnis genommen. 1910 veröffentlichte er seine ersten Gedichte in der ersten Ausgabe des *Anfang*, der damals noch eine Schülerzeitschrift und vom Berliner Gymnasiasten George Barbizon unter dem Eindruck seiner Erfahrungen in der Freien Schulgemeinde Wickersdorf initiiert worden war. Neben den Gedichten wurden im *Anfang* die zwei Aufsätze »Das Dornröschen« und »Die freie Schulgemeinde« und das Prosastück »Die drei Religionsucher« von Benjamin gedruckt.⁷⁷

Der Umgang mit Wyneken intensivierte sich, als dieser im Frühjahr 1910 die Schule in Wickersdorf wegen verschiedener Querelen⁷⁸ verlassen mußte und von da an als Vorsitzender des *Bundes für Freie Schulgemeinden* die Aufgabe übernahm, den Gedanken der Wickersdorfer Erziehung in der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Wyneken suchte und fand Kontakt zu verschiedenen Gruppen der Jugendbewegung, hielt Vorträge, in denen er für die »Wickersdorfer Idee« warb,

⁷⁷ Vgl. GS II,3, S. 831 ff. u. S. 892-894.

⁷⁸ Vgl. dazu Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 59 ff.

verfaßte und veröffentlichte Programmschriften und nahm an pädagogischen Kongressen teil. Er wurde schnell zu einer bekannten und umstrittenen Figur. So kam es in Zeitschriften und Tageszeitungen bald zu einer lebhaften Debatte um die Freie Schulgemeinde und die von Wyneken getragene »Jugendkultur«. Besonders aktiv wurden Wynekens Ideen an der Universität in Freiburg vertreten, wo der Student Christian Pappmeyer in seinem Sinne wirkte. Mit ihm zusammen organisierte Benjamin in seinem ersten Semester im Sommer 1912 in Freiburg eine Vortragsreihe, zu der unter anderen auch Wyneken eingeladen war und über »Schule und Jugendkultur« sprach.

Die Schule bildete in Wynekens »Weltanschauung« den Kulminationspunkt, in dem die Idee der Jugend, des »objektiven Geistes« und der Kultur zusammenflossen:

Dies also ist die Idee der Schule der Zukunft, die Idee, die allein das Bestehen der Schule rechtfertigt gegenüber allen Angriffen des Individualismus: sie ist die Institution, die das Einzelbewußtsein teilnehmen läßt am Gesamtbewußtsein der Menschheit.⁷⁹

Dieses Gesamtbewußtsein faßt Wyneken als »objektive Idee, nämlich der Wahrheit, wenn wir unter Wahrheit verstehen das Bewußtsein von der jeweils erreichten Stufe des vorwärtstrebenden oder sich begreifenden Menschengeistes.«⁸⁰ Im Prozeß des »objektiven« oder Menschengeistes nimmt die »Jugend« einen hervorragenden Platz ein. Denn sie verkörpert nicht nur die Zukunft des vorwärtstrebenden Geistes, sondern muß, um diese Zukunft realisieren zu können, in den Dienst des Geistes eingeführt werden. Daraus leitet sich die Aufgabe des Erziehers als Führer ab: Er muß die Jugend zum Dienst am Geist führen. Da für Wyneken die Menschwerdung des Einzelnen erst durch die Verschmelzung mit dem »objektiven« Geist statthat, wird die Erziehung zu einem heilsgeschichtlichen Akt, die Schule zu einer »neuen Kirche« und er selbst zu einem Religionsstifter, zu einem heilsgeschichtlichen Vermittler nach dem Vorbild von Jesus.⁸¹

Wyneken selbst nennt Hegel als einen seiner Vorläufer:

Der erste Denker aber, der den Geist selbst erblickt hat, ist Hegel. Er erkannte in der Menschheit den Selbsterkennungsprozeß der Natur; er sah den Geist in seinem Werden und Wachsen sich mehr und mehr seiner Idee nähern; er zum ersten Male genoß das religiöse Glück des Denkers, mit Bewußtsein ein Teil, ein Organ des Geistes

⁷⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 64.

⁸⁰ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 61 f.

⁸¹ Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 168 ff.

zu sein, des Geistes, aus dem jede Seele lebt, der die Menschheit ermöglicht hat und der im Genius seine eigne Sprache redet.

Dieser religiös verstandene Evolutionspantheismus hat freilich mit Hegel weniger zu tun als mit dem zu Wynekens Zeit verbreiteten Monismus. Erich E. Geissler hat darauf hingewiesen, wieviel Wyneken von Arthur Drews und insbesondere von Eduard von Hartmanns »concretem Monismus« übernommen hat.⁸² Hätte Wyneken diese religiös-monistische Weltanschauung als Systematiker vertreten, wäre es unverständlich, wie er damit geistige Freiräume hätte eröffnen sollen. Doch er war nicht nur ein typisch eklektizistischer und assoziativer Denker,⁸³ sondern als Erzieher auch keineswegs so konsequent, wie es seine Weltanschauung suggerierte. Ihm ging es mehr um Ausblicke als um Einblicke. Revolutionäres Pathos und das Gefühl für die Geistigkeit interessierten ihn mehr als Konsistenz und Systematik. Er nahm es mit anderen Worten nicht so genau mit der Theorie. Daraus ergab sich eine Gleichgültigkeit im Bereich der »Weltanschauung«, die, wie die Indifferenz gegenüber dem Judentum, als intellektueller Freiraum wahrnehmbar war. So konnte Benjamin als offizieller und selbsterklärter Schüler von Wyneken im Zug seiner Auseinandersetzung mit dem Zionismus einen eigenen Weg einschlagen, ohne mit Wyneken brechen zu müssen.

Anzeichen einer Differenz, ja sogar eines geistigen Überlegenheitsgefühls gegenüber Wyneken gibt es verschiedentlich in den Briefen. Im März 1914 drohte Benjamin in einem Brief an Siegfried Bernfeld mit einer deutlichen Distanzierung von Wyneken, aus dem ACS auszutreten, falls dieser die Gründung eines arischen Sprechsaals in Wien absegnen sollte:

Aber ganz unmöglich ist es sich mit ihnen »aus politischen Gründen« auf *einen Boden*, den Boden der Rassenlehre zu stellen, der uns gelinde gesagt problematisch ist. Nur ist unbegreiflich, wie man darauf verfallen konnte, diesen Sprechsaal offiziell vom ACS aus zu gründen, diese Gründung im »Anfang« kund zu tun. Nochmals: Die Idee der Jugendkultur wurde in diesem Augenblick verlassen und wird es, solange das ACS diesen Sprechsaal deckt. Unter diesen Umständen, das heißt solange das ACS jenen arischen Sprechsaal deckt (Dr. Wynekens Witz »es imponiere ihm, daß ein Jude ihn gegründet habe; imponiert *mir* nicht) trete ich aus dem ACS aus und werde es – so ungern ich das gerade Ihnen persönlich sage – nicht als geeignete Waffe im Kampfe um Jugend anerkennen.

82 Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 35.

83 Vgl. Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 32.

Und selbstbewußt fügt er den Satz hinzu: »Ich denke viele meiner Freunde werden sich mir anschließen.«⁸⁴

Aus dieser Stelle geht hervor, daß für Benjamin die Jugendkultur unmittelbar mit der Erfahrung des Jüdischseins, mit jenem doppelten Blick in den Strauß-Briefen verbunden ist. Ohne sich dem Zionismus anzuschließen und ohne den jüdischen Geist zu beschwören, hielt Benjamin der Erfahrung der Zweiheit – für ihn die jüdische Erfahrung per se – und dem aus dieser Zweiheit resultierenden doppelten Blick und damit seinem Judentum die Treue. Diese Treue war, wie die zitierte Äußerung zeigt, stärker als die Treue zum Lehrer. Sie gründet in der Erfahrung, die die Auseinandersetzung mit dem Zionismus prägte und begleitete: daß dieser von außen, das heißt nicht frei gewählt, zwingend und doch von keiner Autorität verordnet, allein wegen Benjamins jüdischer Herkunft, einem Zufall, als intellektuelle Verpflichtung ihm gegenübergetreten war. Den Bezug seiner Stellungnahme gegen Wyneken und gegen den ACS zu seiner Beschäftigung mit dem Zionismus stellt er selbst her. Eineinhalb Jahre habe er sich, so schreibt er am 20.3.1914, sechs Tage später, an Bernfeld, »in mehr oder weniger geringen Abschnitten mit dem Zionismus wieder und wieder aus einander gesetzt.«⁸⁵

Die Idee der Jugend war für Benjamin weder mit Wynekens monistischer Weltanschauung noch mit dessen Begeisterung für den vaterländischen Krieg vereinbar. Sie war gebunden an den »doppelten Blick«, an die Erfahrung der Zweiheit, des Jüdisch- und zugleich Deutschseins und damit Teil des Konzepts des Kultur-Zionismus, in das diese Erfahrung eingeflossen ist. Wyneken teilte weder die Erfahrung des Jüdischseins noch den doppelten Blick. Aber er teilte jene Achtung der Intellektualität, die der Schüler und Student als geistigen Freiraum erfuhr. Als Idee eröffnete die Idee der Jugend jene geistige Unabhängigkeit und Freiheit, die sich nur der eigenen Einsicht und Erfahrung oder, anders gesagt, der eigenen Wahrhaftigkeit verpflichtet weiß. Konsequenter band sich Benjamin an die Idee und hielt dieser Idee auch gegen Wyneken die Treue.

Aus dieser Perspektive erscheint der Bruch mit Wyneken nach seinem öffentlichen Vortrag »Der Krieg und die Jugend«⁸⁶, in dem er die Jugend zum Kriegsdienst aufrief, nicht abrupt, sondern konsequent und folgerichtig. Wie sehr auch noch bei der Verurteilung des Krieges

84 *Gesammelte Briefe* I, S. 195.

85 *Gesammelte Briefe* I, S. 196.

86 Gehalten am 25.11.1914 vor der Münchner Freien Studentenschaft. Vgl. Wyneken: *Der Krieg und die Jugend*. München 1915.

das Jüdischsein Benjamins ausschlaggebend war, erweist die Erinnerung des zwei Jahre älteren Immanuel Birnbaum an ein längeres Gespräch, das er im Herbst 1914 mit Benjamin in München geführt hatte:

Ich sagte ihm, daß ich mich gerade kriegsfreiwillig gemeldet hatte, worauf er kühl erwiderte, dieser Krieg interessiere ihn nicht: »Ja, wenn es ein jüdischer Krieg wäre!«⁸⁷

Die letzten Sätze des Abschiedsbriefs, den Benjamin am 9. 3. 1915 an Wyneken schrieb, lauten:

Die Jugend aber gehört nur den Schauenden, die sie lieben und in ihr die *Idee* über alles. Sie ist Ihren irrenden Händen entfallen und wird weiter namenlos leiden. Mit ihr zu leben ist das Vermächtnis, das ich Ihnen entwinde.⁸⁸

So pathetisch die Formulierung klingen mag, sie belegt doch eindrücklich, wie wenig Benjamin gewillt war, seine geistige Unabhängigkeit einzuschränken und wie sehr er auf der Definitionsmacht über die Idee der Jugend bestand.

Von Wynekens »Theorie« distanziert sich Benjamin freilich bereits in einem Brief an Ernst Schoen vom 23. Mai 1914:

Ich möchte Sie bitten, »Schule und Jugendkultur« zu lesen oder noch einmal zu lesen, falls Sie es schon taten. Und bedenken Sie bitte: ob nicht in dem »objektiven Geist« sich anderes noch verbirgt, als eine Schiefheit der Begründung. Ich wenigstens, und Freunde mit mir, kommen immer stärker von jenem Bilde der Erziehung das Wyneken dort gibt. Mir wird klar: er war – und ist vielleicht noch – ein großer Erzieher und in unser Zeit ein sehr großer. Seine Theorie aber bleibt weit hinter seiner Schauung zurück.⁸⁹

Die Differenz, die hier zum Ausdruck kommt, reicht zurück bis zum Herbst 1912 und kündigt sich in Benjamins Abkehr von Hegel und seiner Hinwendung zu Kant an. Dieser Wechsel ist, wie ich darlegen werde, gleichbedeutend mit der Verwerfung des Monismus und dem Bekenntnis zum Dualismus. In der Verbindung mit Dualismus und Judentum aber verbirgt sich in der Bezugnahme auf Kant im zeitgeschichtlichen Kontext die Referenz auf Hermann Cohen.

87 Briefliche Mitteilung von Immanuel Birnbaum, 18.6.1981. Zit. in: Götz von Olenhusen, Irmtraud u. Albrecht: Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg. In: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung*, 13/1981, S. 118.

88 *Gesammelte Briefe* I, S. 264.

89 *Gesammelte Briefe* I, S. 231.

3. »Hoffentlich neukantisch«

Im ersten Brief vom 11.9.1912 an Ludwig Strauß beschreibt Benjamin die Erfahrung des Jüdischseins als Erfahrung der Zweifelt und zieht daraus die Konsequenz des doppelten Blickes. Im zweiten Brief vom 10.10. sieht er das Jüdische in einer »streng dualistischen Weltanschauung« gegeben. Im dritten Brief vom 21.11. setzt er jüdisch mit moralisch gleich:

Das Moralische versteht sich immer von selbst, sagt Vischer. Gut! Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen.⁹⁰

Und im vierten Brief vom 7.-9.1.1913, in dem er behauptet, beim »Letzten, Wesentlichen« angekommen zu sein, beschreibt er schließlich dieses »Moralische« anhand der Dualität von Ethik und Logik. Wieder ist das Ziel, sich vom politischen Zionismus abzugrenzen. Diesmal unternimmt er es über die Unterscheidung von »Geist« und »Politik«, die er unter Bezugnahme auf Hermann Cohens System philosophisch einzubetten sucht:⁹¹

Das Geistige ist eine Sphäre der Verständigung, das ganz ernste Bekämpfen und die unbedingte Treue kommen in der politischen Tat nur zum Austrag. Sowenig die Logik der Erkenntnis den Begriff des Kampfes oder der Treue kennt, sowenig kennt die Logik des Willens (das heißt Ethik) den Begriff der Verständigung oder Erkenntnis.⁹²

Der politisch verstandene Zionismus, der sich auf den »Nationalismus als letzten Wert« beziehe, so seine Schlußfolgerung, ignoriere sowohl die Unterscheidung von Geist und Politik als auch jene von Ethik und Logik und sei für ihn nicht der Ort, an dem er stehen könne.

90 *Gesammelte Briefe* I, S. 75.

91 Hermann Cohen hatte im Wintersemester 1912/13 seinen Lehrstuhl für Religionsphilosophie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums angetreten, mit den Lehrveranstaltungen, einer Vorlesung über den Begriff der Religion und einem Seminar, mit Übungen über Spinozas Tractatus Theologico-Politicus jedoch erst im Januar begonnen. Im 31. Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums werden sie folgendermaßen kommentiert: »Der Erfolg der Seminarübung ebenso wie der Vorlesung entsprach ihrer Bedeutung. Die Aula der Lehranstalt und ihr Nebensaal konnten kaum die Zahl der Zuhörer fassen, die sich aus allen Gesellschaftskreisen und Lebensaltern zusammensetzten.« (Vgl. Wiedebach, Einleitung. In: Hermann Cohen. Kleinere Schriften V, S. XVII) Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Benjamin sich unter den Zuhörern befand.

92 *Gesammelte Briefe* I, S. 82.

Benjamin bezieht sich in seinem Bekenntnis zum Neukantianismus auf Cohens dreibändiges System der Philosophie: Die *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), die *Ethik des reinen Willens* (1904) und die 1912 erschienene *Ästhetik des reinen Gefühls*. Wer sich jedoch ein wenig eingehender mit Cohens *Ethik des reinen Willens* beschäftigt, wird schnell bemerken, daß dieser sich in der zitierten Wiedergabe seines Systems mißverstanden gefühlt hätte. Denn es entspricht nicht Cohens Absicht, den Begriff der Verständigung oder Erkenntnis aus der Logik des Willens auszuschließen. Im Gegenteil versucht er – ohne gegen die Unterscheidung von Ethik und Logik zu verstoßen –, das in der *Logik der reinen Erkenntnis* gewonnene Konzept der Grundlegung in der Ethik anzuwenden. Zu Recht hat Benjamin deshalb – wenn er auch mit seinem Mißverständnis einen heiklen Punkt in Cohens System der Philosophie selbst trifft – seine Ausführungen mit der distanzierenden Klammer beendet: »(Verzeihen sie diese hoffentlich neukantische Formulierung.)«⁹³

Was aber veranlaßte Benjamin, sich – trotz höchstens oberflächlicher Kenntnis der cohenschen Schriften – in die Tradition des Neukantianismus zu stellen? Warum soll die Formulierung »hoffentlich neukantisch« sein? Ich werde zur Beantwortung dieser Frage ein wenig ausholen müssen. Sowohl der Begriff des Dualismus als auch jener des Neukantianismus fungierten jenseits des fachphilosophischen Rahmens als Kampfbegriffe, mit denen politische Grabenkämpfe ausgefochten und verschiedene Auffassungen von »Aufklärung« und verschiedene Richtungen der Säkularisierung miteinander konfrontiert wurden. »Weltanschauung« war das Zauberwort, das die Öffentlichkeit um die Jahrhundertwende umtrieb, mit dem der Krise der Religionen begegnet, der Autoritätsanspruch der Kirche abgewehrt und zugleich das mit dieser Krise einhergehende Sinnvakuum aufgefüllt werden sollte. In den Kämpfen und der Suche um die richtige »Weltanschauung« überlagerten sich politische, religiöse, ethische, wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Fragen. So war der sogenannte Revisionismusstreit der Sozialdemokratie, in dem Cohen und der Neukantianismus eine hervorragende Rolle spielten, verflochten mit der Frage: Monismus oder Dualismus? und diese wiederum mit der Frage, ob Kant oder Spinoza beziehungsweise Kant oder Marx als wahre Väter des Sozialismus anzusehen seien.

In diesem Spannungsfeld wird die Antwort auf die Frage zu suchen sein, warum sich Benjamin in seinem Briefwechsel mit Strauß auf den »Neukantianismus« bezieht. Als Ausgangspunkt dient die Verbindung

93 *Gesammelte Briefe I*, S. 82.

von Dualismus und Judentum und die in diesem Zusammenhang erfolgende Anknüpfung an Kant. Sie wird uns im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen um die verschiedenen Weltanschauungen: des Streites um Monismus oder Dualismus, Spinoza oder Kant, wissenschaftlichen Sozialismus contra ethischen Sozialismus zu Hermann Cohen als dem Begründer des ethischen Sozialismus und prominenten Kritiker des monistischen Pantheismus führen. Er argumentiert in seiner Kritik philosophisch, was um die Jahrhundertwende erkenntnistheoretisch bedeutet, weist aber diesen philosophisch begründeten Standpunkt zugleich als jüdischen aus. Während die Vertreter einer »wissenschaftlichen Weltanschauung« mit der Ersetzung der Kirche durch die Wissenschaft Religion überhaupt überwunden zu haben glaubten, wußte Hermann Cohen um das Weiterleben religiöser Traditionen in säkularisierten Formen. Und er wußte auch, daß in diesen unterschiedlichen Formen der Säkularisierung religiöser Gehalte auch die Religionen in säkularisierter Form weiterleben, denen die formalen Anleihen entstammen. Er wußte, mit anderen Worten, daß der Streit um die richtige Weltanschauung an einen älteren Streit anknüpfte: an jenen zwischen Christentum und Judentum. Anstatt sich nun auf die religionsneutrale Universalität der Vernunft zu berufen, um den Streit zwischen Judentum und Christentum zu schlichten, focht Cohen den Streit offensiv aus: Er band die kritische Philosophie an das Judentum als jene Religion, die an der Transzendenz Gottes festhielt und damit eine Sakralisierung des Weltlichen oder der Natur nicht zuließ. Gegen eine »Aufklärung«, die sich auf das Wissen bzw. die Wissenschaften als das Medium der Erlösung der Welt berief, verstand Cohen Aufklärung und deren Aufgabe als Kritik. An diese Verbindung von kantischer Philosophie, Judentum und Kritik knüpft Benjamin an, wenn es ihm darum geht, »hoffentlich neukantisch« zu argumentieren.

Die Briefe an Strauß sind, wie Benjamin betont, »programmatisch«. Damit wird nicht nur die Verbindlichkeit des Geschriebenen, sondern auch der Charakter des Suchens und des Experimentierens betont. So zieht sich zwar die Betonung der Erfahrung der Zweierheit und des Dualismus in Verbindung mit dem Jüdischen durch alle vier Briefe, doch haftet dem Begriff des Dualismus eine Doppeldeutigkeit an. Es überschneiden sich in ihm die Ebene der Erfahrung im Moment der *erfahrenen* Zweierheit und die Ebene der Erkenntnislogik in der Deutung des Dualismus als Differenz zwischen Ethik und Logik. Im ersten Brief hatte Benjamin aus der Erfahrung der Zweierheit des Jüdisch- und Deutschseins den doppelten Blick hergeleitet und damit bereits »programmatisch« vergängliche Erfahrung und Erkenntnis verbunden. Im

zweiten Brief stellte er die »streng dualistische Lebensauffassung« als gemeinsame Größe der Wickersdorfer Anschauung vom Leben und jenes Judentums dar, das er »nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmäßig, sondern aus äußerer und innerer Erfahrung« gefunden habe.⁹⁴ Dabei verweist er auf Bubers zweite und dritte Rede, in denen dieser die Erfahrung der Zweiheit und Dualität als Wesen des Judentums herausstellt. Freilich zieht Benjamin daraus die entgegengesetzte Schlussfolgerung: daß es diese Dualität nämlich zu erhalten und fruchtbar zu machen gelte und deshalb der Zionismus abzulehnen sei.

Im dritten Brief distanziert er sich scharf von Buber und dessen jüdischem Erlebnis. Das Jüdische wird nun mit dem Moralischen identifiziert, das in Kants moralphilosophischer Terminologie als eine mögliche Maxime dazu verpflichtet, den kategorischen Imperativ zu befolgen. Benjamin wechselt von der Ebene der Erfahrung der Dualität auf die philosophisch-systematische Ebene und bezieht sich im vierten Brief schließlich auf Cohens Systemphilosophie. Dabei beruht diese Bezugnahme, wie bereits oben deutlich wurde, nicht auf einem genauen Studium der cohenschen Texte.

So gibt es von Cohen selbst kein Bekenntnis zum Dualismus.⁹⁵ Ebenso wenig würde er die Verbindung von erfahrener Zweiheit im »jüdisch- und zugleich deutsch sein« mit der erkenntnistheoretischen Problematik und der Frage nach der Differenz von Ethik und Logik gut heißen. Zwar würde er die Festschreibung des Jüdischen auf den Internationalismus ebenso wie die Kritik am Zionismus begrüßen, doch wäre er sicherlich empört über Benjamins Bindung der »besten Juden« an die »literarische Bewegung«. ⁹⁶ Die emphatische Betonung der vergänglichen Erfahrung bzw. der Erfahrung der Vergänglichkeit und der daraus folgenden Forderung nach dem Absoluten war Cohen fremd. Und dennoch gibt es jenseits all dieser Differenzen eine Nähe, die Benjamin zu Recht namhaft macht. Sie wird, wenn nicht durch das Bekenntnis zum Dualismus, so doch durch die diesem Bekenntnis zugrunde liegende Distanzierung vom »Monismus« und seinen religiösen Pantheismus gestiftet.

94 *Gesammelte Briefe I*, S. 71.

95 Cohens Verhältnis zum Dualismus ist ambivalent. Er lehnt den Begriff einerseits ab und besteht andererseits auf der Einhaltung der Differenz von theoretischer und praktischer Philosophie, also auf dem Dualismus von Sein und Sollen. Da er jedoch zugleich an der Einheit des Systems festhält und das Verhältnis der Glieder des Systems als schwebendes bestimmt, spricht Peter A. Schmid von Cohens »methodischem Monismus« (Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 18 bzw. S. 173).

96 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

4. Monismus contra Dualismus: »Dialog über die Religiosität der Gegenwart«

Seinem zweiten Brief an Ludwig Strauß hatte Benjamin ein Manuskript beigelegt mit der Bemerkung:

Ich habe jetzt einen Dialog über religiöses Gefühl in unserer Zeit geschrieben. Vielleicht teilen Sie mir gelegentlich Ihre Meinung hierüber mit.⁹⁷

Da die Briefe von Strauß verschollen sind, weiß man nicht, wie und ob er sich dazu geäußert hat. Doch der Text ist erhalten und unter dem Titel »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« in den *Gesammelten Schriften* veröffentlicht.⁹⁸ Er entstand in den vier Wochen zwischen dem ersten und dem zweiten Brief an Strauß in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verständigung über Zionismus und Judentum.

Der »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« ist in die tagesaktuellen Diskussionen über Aufklärung, Sozialismus und die Frage, wie das religiöse Vakuum nach dem Abtreten der Kirchen gefüllt werden soll, eingebunden. Zu mitternächtlicher Stunde unterhält sich der Ich-Erzähler mit einem Freund über Religion. Dabei vertritt der Freund die Position des aufgeklärten Monisten, gegen die sein Gesprächspartner in der Rolle des »Ich« die »dualistische Weltanschauung« zu verteidigen versucht. Wie in den Briefen an Strauß bindet Benjamin auch im Dialog die »dualistische Weltanschauung« an die kantische Philosophie und reklamiert in ihrem Namen eine »ehrliche Aufklärung«. Zweiundzwanzigmal plädiert der unter »Ich« gekennzeichnete Redner in dem neunzehn Seiten umfassenden Text für diese »ehrliche« Aufklärung. Der eindringliche Appell an die Ehrlichkeit gründet jedoch nicht nur in jugendlicher Unzufriedenheit mit der Saturiertheit des wilhelminischen Bürgertums. Die Entscheidung über Ehrlichkeit bzw. Unehrllichkeit mißt sich vielmehr an einem bestimmten Kriterium: Es ist die Frage, wie es die jeweilig vertretene Aufklärung mit der Religion hält. Was auf den ersten Blick wie eine jugendliche Emphase wirkt, erweist sich im Kontext der Briefe an Strauß als Fortsetzung der Auseinandersetzung mit dem Zionismus und der Klärung des Verhältnisses zum Judentum. Ich werde den Dialog deshalb als Versuchsordnung lesen, in der Benjamin die Position des »Kultur-Zionismus« erprobt.

97 *Gesammelte Briefe I*, S. 73.

98 GS II.1, S. 16-35.

Benjamin rekurriert, wenn er von »ehrlicher Aufklärung« spricht, auf Kant und grenzt sich damit von der zeitgenössischen monistischen Bewegung ab. Sein Rekurs beinhaltet verschiedene Aspekte. Einer davon ist die Entflechtung von Philosophie, Religion und Konfession. Noch 1939, also 27 Jahre später, würdigt Benjamin das Verdienst Kants in einer unveröffentlichten Rezension von Richard Höningwalds *Philosophie und Sprache* für die *Zeitschrift für Sozialforschung* im Hinblick auf diese Entflechtung. Die ersten Sätze der Rezension, die mit einem kurzen, kritischen Überblick über die Geschichte des Neukantianismus beginnt, lauten kurz und prägnant:

Kant hatte Anstalten getroffen, die Probleme der Philosophie in einem eng umschranken, logisch genau abgesteckten Bezirk zur Entscheidung zu bringen. Er suchte in den Grundlagen der exakten Wissenschaften das Fundament der Theorie aller Erkenntnis auf. Den Gegner dieser exakten Wissenschaften sah er im Dogmatismus und insbesondere im dogmatischen Anspruch der Konfessionen. Die begründete Ablehnung dieses letzteren ist der Ertrag der kritischen Prüfung, die Kant der Metaphysik angedeihen ließ.⁹⁹

Diese Würdigung verleiht der kantischen Philosophie eine andere Richtung, als sie von der gängigen Kant-Rezeption unterstellt wird. Gerade darin aber wird der Bogen sichtbar, der den Text aus dem Jahr 1939 mit dem Dialog von 1912 verbindet. Er liegt in der Zuspitzung der kantischen Philosophie auf die religiöse Frage bzw. in der Zusammenführung von Kritischer Philosophie und Judentum. Diese Behauptung bedarf nun freilich der näheren Erläuterung. In den ersten beiden Sätzen geht Benjamin konform mit der üblichen Kant-Rezeption seiner Zeit:

99 GS III, S. 564. Höningwald war ein später Vertreter der Neukantianischen Schule. Deshalb leitet Benjamin seine Rezension mit einem kurzen Rückblick auf deren Geschichte ein. Er wirft dem Neukantianismus, – da er sich zu einer Zeit, als die exakten Wissenschaften selbst bereits zu einem Instrument der Herrschaft geworden seien, immer noch an ihnen orientierten, – »Kollaboration mit dem Positivismus« vor. Cohens Ästhetik spricht er die »exakte historische Phantasie« (S. 565) ab, was sich darin zeige, daß »der Systemgedanke nur noch den interpretativen, nicht mehr den planenden Charakter« (S. 565) gehabt habe. Als Beleg für das Fehlen dieser historischen Phantasie führt er den Vortrag »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« an, den Cohen im Oktober 1914 vor der Kant-Gesellschaft in Berlin gehalten hatte – eine Verteidigung der deutschen gegen die angeblichen Verleumdungen der feindlichen Nationen, in der Cohen in tragischer Verkennung der Situation Deutschlands als vom Krieg überfallen darstellt. Benjamins 1937 formulierte Kritik am Neukantianismus folgt im Wesentlichen jenen Punkten, die ihn schon früher von Cohen trennten, wenn auch schärfer und pointierter formuliert.

Kants Lösung der Probleme der Philosophie bestand darin, daß er die Theorie der Erkenntnis auf das Fundament der exakten Wissenschaften stellte. Er tat dies, und auch darin ist sich Benjamin mit der Kant-Forschung einig, um den Dogmatismus als den Gegner der exakten Wissenschaften zu überwinden. Daß dieser Gegner jedoch in erster Linie im dogmatischen Anspruch der Konfessionen zu suchen sei, geht weder mit Kants eigenen Intentionen noch mit dem gängigen Kant-Verständnis der Nachwelt konform. Vielmehr hat sich Kant bemüht, seine Loyalität dem Christentum gegenüber unter Beweis zu stellen und es in dessen Universalitätsanspruch zu unterstützen. Dies wurde ihm denn auch verschiedentlich als unwürdige Verbeugung vor der Macht der Kirche vorgeworfen.

Zugleich jedoch hat er – und das ist das Moment, worauf sich Benjamin beruft – mit der Trennung von statutarischem »Kirchenglauben« und vernünftigen »Religionsglauben« bzw. »Vernunftreligion«¹⁰⁰ überhaupt erst die nötige Voraussetzung geschaffen, um die verschiedenen Konfessionen jenseits der Sphäre der Macht miteinander zu vergleichen bzw. im Hinblick auf deren dogmatische Ansprüche zu prüfen. Das heißt, daß jede der verschiedenen Konfessionen, also auch das Christentum, ihre jeweiligen Ansprüche auf die Autorität der Wahrheit vor der Richterin der Vernunft ausweisen, und falls dieser Ausweis nicht gelingt, fallen lassen müssen. Damit hat Kant die Trennung von Macht- und Wahrheitsanspruch auch in den Bereich des Religiösen eingeführt. Wenn nun Benjamin behauptet, für Kant habe der Gegner »insbesondere im dogmatischen Anspruch der Konfessionen« bestanden, so liest er Kant gegen Kant. Denn das würde bedeuten, daß Kants eigentliches Ziel die Desavouierung des *Machtanspruchs* der Konfessionen war – was, auf die historischen Verhältnisse angewandt, nichts anderes bedeutet als die, wie Benjamin es ausdrückt, »begründete Ablehnung« des dogmatischen Wahrheitsanspruchs des Christentums. Mit Kants Kritik wird öffentlich denkbar, daß die Kirchen ihren Universalitätsanspruch unter Verzicht auf die Anwendung von Macht im Wettbewerb mit den anderen Konfessionen argumentativ zu begründen oder aber aufzugeben hätten.

100 Vgl. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 36. (A 44): »Der biblische Theolog ist eigentlich der *Schriftgelehrte* für den *Kirchenglauben*, der auf Statuten, d.i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen; dagegen ist der rationale der *Vernunftgelehrte* für den *Religionsglauben*, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen.« Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 109 ff. (A149 ff./ B157 ff.)

Nun würde Kant einwenden, daß es sehr wohl möglich sei, daß eine der Konfessionen zu Recht einen Allgemeinheitsanspruch geltend machen könne – dann nämlich, wenn sie mit dem vernünftigen Religionsglauben zusammenfiele. Denn während es viele Konfessionen und viele Arten des Glaubens gibt, kann es nur eine »wahre Religion« geben. Diese »wahre Religion« führt uns freilich wieder zur Vernunft, wenn auch diesmal zur praktischen. Sie ist, so Kant, nichts anderes als der Inbegriff »aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote.«¹⁰¹ Zwischen Moral und wahrer Religion existiert kein *materieller*, sondern nur ein *formaler* Unterschied; der Inhalt ist in beiden der gleiche. Während die Aufforderung nach Einhaltung der Pflichten in der Moral jedoch an den *vernünftigen*, das heißt als reinen und damit *göttlich* gedachten Willen geht, geht sie in der Religion als Aufforderung nach Einhaltung der göttlichen Gebote an den *menschlichen* Willen. Während sich die Moral mit anderen Worten an die als Engel gedachten reinen Vernunftwesen richtet, ist die Religion für die vernünftigen Sinnenwesen, für die Menschen da. Kant bindet die Religiosität also an die Sittlichkeit. Das Kriterium, an dem sich der Geltungsanspruch einer Konfession messen lassen muß, ist das Maß ihrer Sittlichkeit. An diese Überlegung knüpfen Cohen und Benjamin an, wenn sie die Universalität des Judentums mit dessen Sittlichkeit legitimieren.

Ließe sich nun, so würde Kant weiterargumentieren, zeigen, daß eine Konfession, oder ein spezieller Kirchenglaube nichts anderes gebiete als die Einhaltung unserer moralischen Pflichten, so fiel sie mit dem Religionsglauben zusammen und wäre dementsprechend universal bzw. vernünftig. Genau das münzt er auf das Christentum, um dessen Universalitätsanspruch auszuweisen: »das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muß.«¹⁰²

Es könnte sich, bei genauerer Auslegung durch »Vernunftreligion« und »Schriftgelehrsamkeit«¹⁰³, jedoch herausstellen, daß eine andere Konfession »vernünftiger«, also dem Moralgesetz angemessener –

101 Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 36. (A 44)

102 Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 44. (A 63)

103 Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA, S. 114. (A 152/B 166): »Es giebt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als reine *Vernunftreligion* und *Schriftgelehrsamkeit* (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein *authentisch*, und für alle Welt gültig, der zweite aber nur *doctrinal* ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln.«

sittlicher – ist als das Christentum. Zum Beispiel das Judentum. Es würde dann diese Konfession nicht nur vernünftig sein, sondern zu Recht den Anspruch auf Universalität erheben. Eine Schlußfolgerung, die Hermann Cohen in seinem Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« zog. Kants spitze Kommentierung von Mendelssohns *Jerusalem*, »er will sagen, schafft Ihr erst selbst das Judentum aus Eurer Religion heraus«, pariert Cohen mit dem Satz:

Wenn es sich nun aber herausstellen sollte, daß seine (Kants, d.V.) Auffassung der Religion vielmehr mit derjenigen übereinstimmt, welche vom Judentum sachgemäßer Weise konstruierbar ist, so würde man umgekehrt sagen dürfen: schafft Ihr nur erst das Christentum aus Eurer Religion heraus.¹⁰⁴

Und selbstbewußt endete der Vortrag nach Darlegung der inneren Beziehungen zwischen Judentum und kantischer Philosophie mit der Feststellung: »Auf der Richtigkeit unserer sittlichen Ideen beruht unser Recht und unsere Kulturmacht.«¹⁰⁵

Benjamins Zuspitzung des »Ertrages der kritischen Prüfung Kants« auf die »begründete Ablehnung des dogmatischen Anspruches der Konfessionen« macht den Weg in zwei Richtungen für eine Verbindung von kantischer Philosophie und Judentum frei: einmal durch die Trennung von Macht- und Wahrheitsanspruch im Bereich des Religiösen und die durch sie eröffnete Möglichkeit, den Wahrheitsanspruch des Christentums gegenüber dem Judentum »begründet« abzulehnen. Und zum zweiten durch die Bindung des Universalitätsanspruchs an die Vernünftigkeit bzw. Moralität einer Konfession. Es eröffnet sich so die Möglichkeit, das Judentum als universale, das heißt vernünftige Religion zu denken. Beide Wege schlägt Benjamin bereits im Dialog ein. Daran schließt sich freilich, um auf die Ausgangsfrage des Dialogs nach dem Verhältnis von Aufklärung und Religion zurückzukommen, eine dritte Schlußfolgerung an: daß sich nämlich die »Ehrlichkeit« der Aufklärung nicht an einer erfolgreichen *Überwindung* der Religion mißt, sondern an der Überwindung der Dogmatik und Spekulation *auch im Hinblick auf die Religion*. Die Überwindung der religiösen Frage bietet also keine Gewähr dafür, daß mit ihr auch der Dogmatismus und die Spekulation aus der Welt sind. Eine solche Gewähr bietet, so Benjamin im Dialog, einzig eine »neue Religion«, die selbst frei ist von Spekulation.

104 Hermann Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. Jüdische Schriften*. Bd.1, S. 287.

105 Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, S. 304.

Diese These wird an zwei zentralen Motiven entwickelt. Das eine besteht in der Zusammenführung von »neuer Religion« und der Idee des Literaten; Benjamin führt die im ersten Brief an Strauß eingeführte Bindung der »besten westeuropäischen Juden« an den Internationalismus und die Idee des Literaten weiter. »Ich will«, hieß es dort, »nur von den Literaten reden, weil ihr Wollen mit das zukunfts vollste und kulturell, ja! religiös, bedeutendste scheint.«¹⁰⁶ »Literat« wird zum Substitut für die »besten westeuropäischen Juden«, die, wie es heißt, »nicht mehr frei (sind) als Juden ... Denn sie sind an die literarische Bewegung gebunden.«¹⁰⁷ Beide verbindet eine »merkwürdige Stellung in der Gesellschaft.«¹⁰⁸ Beide sind zum »Outsidertum«¹⁰⁹ verurteilt. Wie das Wort »Jude«, so hat auch das Wort »Literat« in bestimmten gesellschaftlichen Kreisen einen »abschätzigen Unterton.«¹¹⁰ Beide sind der höchsten persönlichen Ehrlichkeit verpflichtet und ziehen daher aus der »gerühmten Aufklärung und Vorurteilslosigkeit die Konsequenzen«, was meint, daß beide dem »Dualismus« und einer »dualistischen Weltanschauung« verpflichtet und gegenüber den spekulativen Versprechungen des Monismus gefeit sind.¹¹¹

Wie in den Briefen an Strauß verbindet Benjamin auch im Dialog unter dem Begriff des Dualismus die Erfahrung der Dualität mit der systematisch-philosophischen Dualität auf erkenntnistheoretischer Ebene. Vor diesem Hintergrund wird ihm Kant mit seiner Unterscheidung von Ethik und Logik und der Forderung des Primats der praktischen Vernunft zum Gründer der »neuen Religion«. Mit Kant sei die Menschheit aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, und dieses Erwachen habe ihr, so Benjamin, ihre Einheit genommen. Er deutet Kants Überwindung des dogmatischen Schlafs als Zäsur, die das Denken mit der Endlichkeit konfrontierte. Sein Plädoyer für die »Ehrlichkeit des Dualismus« ist die Kehrseite der Kritik an der nachkritischen Rekonstituierung einer Einheitserfahrung, die den kantischen Bruch rückgängig und dem menschlichen Wissen Einheit und Wahrheit wieder verfügbar machen soll. Genau dies wirft er dem Monismus vor und zählt ihn deswegen zu den »hoffnungslosen Spekulationen.«¹¹²

106 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

107 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

108 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

109 GS II.1, S. 29.

110 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

111 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

112 GS II.1, S. 32.

Unter den Stichwörtern »Dualismus« und »ehrliche Aufklärung« verbindet Benjamin Judentum, Literatentum und kantische Philosophie mit dem Gedanken der »neuen Religion« und bezieht daraus eine erklärte Gegenposition zur monistischen Weltanschauung und ihrem ersatzreligiösen Pantheismus. Doch was war dieser Monismus, gegen den Benjamin sich so entschieden verwahrt, und was heißt dies für das Konzept des Kultur-Zionismus? Eine kurze Darstellung von Geschichte und Konzepten der monistischen Bewegung wird zeigen, wogegen sich Benjamin abgrenzte und eine nähere Bestimmung dessen erlauben, was Dualismus im Gegenzug zu Monismus bedeutet.

Der Monismus war in den wenigen Jahren seit der Gründung des *Deutschen Monistenbundes* im Jahr 1906 zu einer populären kirchenkritischen Bewegung geworden, in der die verschiedenen Varianten der monistischen Weltanschauung zusammenflossen. Ziel der monistischen Bewegung war die Emanzipation der Naturwissenschaften und die Durchsetzung einer materialistisch-szientistischen Weltanschauung. Mit großem publizistischen Aufwand suchten ihre Vertreter, darunter viele bürgerliche Wissenschaftler, die modernen Naturwissenschaften anstelle des Christentums als eine säkulare Ersatzreligion zu etablieren. Abertausende suchten, wie es im Gründungsauftrag des Monistenbundes hieß, nach einer neuen, nur auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhenden Weltanschauung, die den Glauben an die veralteten kirchlichen und religiösen Dogmen und die Offenbarung verwerfe und ausschließlich die Autorität der wissenschaftlichen Vernunft anerkenne.¹¹³ Der durchschlagende Erfolg des Monismus sollte seinem populärsten deutschen Vertreter, dem Arzt und Biologen Ernst Haeckel (1834-1919), Recht geben. Der Monismus befriedigte die Sehnsucht nach einer säkularen Religion, in der Wahrheit und Glauben wieder übereinstimmten. Die »neue Weltanschauung« ersetzte den alten, durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse desavouierten christlichen Glauben durch den Glauben an die Wissenschaften, sie erhob Wissenschaft selbst zur Religion. Prägnant brachte Ernst Haeckel dieses Programm in der Formel vom Monismus als dem »Band zwischen Religion und Wissenschaften« auf den Punkt. Das notwendige Mittelglied dazu lieferte die darwinsche Entwicklungstheorie.

Als Darwins epochales Buch *Über die Entstehung der Arten* 1859 erschien, war Haeckel fünfundzwanzig Jahre alt; es bot ihm schnell eine

113 Vgl. Herneck, Friedrich: Wilhelm Ostwald – ein großer Naturforscher und Atheist. Einleitung in: Ostwald, Wilhelm: *Wissenschaft contra Gottesglauben*. Leipzig 1960, S. 20.

neue, seine eigenen Forschungen auf dem Gebiete der naturwissenschaftlichen Anthropologie und Naturgeschichte bestätigende Welterklärungstheorie. Der Gedanke von der »natürlichen Züchtung durch den Kampf ums Dasein« versprach ihm nicht nur, die letzten Geheimnisse der Entstehung der Arten zu verstehen, sondern das Geheimnis des Lebens selbst zu lösen. Die Angriffe, denen Darwins Theorie vor allem von der Seite der Kirche her ausgesetzt war, spornten Haeckel nur um so mehr zur Verteidigung an. Er wurde zu einem leidenschaftlichen Gegner der Kirche, des von ihr vertretenen »Dualismus« und zu einem enthusiastischen Vertreter einer »einheitlichen Weltanschauung«.

Die Evolutionstheorie bildete für Haeckel das Band, das ihm erlaubte, die biblische Schöpfungsgeschichte durch eine »natürliche Schöpfungsgeschichte« zu ersetzen. Das darwinsche Konzept von der »natürlichen Züchtung durch den Kampf ums Dasein« ließ die Entwicklung des Menschen analog zu jener der Natur auf alleiniger Grundlage des Kausalitätsprinzips erklären und war Haeckel genau deswegen so lieb. »Monistisch« implizierte für ihn das Bekenntnis zu der Anschauung, daß sich jedes Phänomen des Lebens, und insbesondere der Ursprung der Welt, unter Anwendung des Grundsatzes der Kausalität frei von jeder Skepsis gegenüber den Wissenschaften erklären lasse. Als »All-Einheitslehre« bedeutete Monismus also zugleich die Absage an den alten Gottesglauben und die Konstituierung eines neuen – wissenschaftlichen – Glaubens an die »Natürlichkeit« des Lebens. Wobei die »Natürlichkeit« rein wissenschaftlich definiert war: »Natürlich« war das Leben, wenn es den von den Wissenschaften als Naturgesetzen definierten Regeln folgte, und das hieß nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung: analysierbar war.

Haeckel erhob die Wissenschaften mithilfe der »Entwicklungstheorie« zur neuen Religion, indem er – weit davon entfernt, diesen Zirkelschluß aufzulösen oder auch nur zu erkennen – den »All-Einheitsgrund« des Lebens in seiner mystisch-wissenschaftlichen Doppeldeutigkeit beließ. So bemühte er sich, den »Dichturfürsten« Goethe als Begründer des Monismus darzustellen, und bekannte sich leidenschaftlich zu dessen »Pantheismus«. Pantheismus und Wissenschaften waren in seinen Augen nicht nur keine Gegensätze, sondern die gemeinsame Grundlage des Monismus als »Band zwischen Religion und Wissenschaften« – und das Erfolgsrezept seiner populärwissenschaftlichen Publikationen. Wie jeder neue Religionsstifter, hielt auch Haeckel es für seine Pflicht, die monistische Entwicklungslehre zum Wohle der Menschheit unters Volk zu bringen und dieses zur neuen Lehre zu bekehren. 1899 veröffentlichte er die gemeinverständlichen

Studien über monistische Philosophie. Die Welträtsel, die einen phänomenalen Erfolg erlebten. Sie erschienen in 30 Übersetzungen, in immer neuen Auflagen und Exemplaren.

Mit der Behauptung, die monistische Philosophie garantiere die wissenschaftliche Erklärbarkeit aller Welträtsel, begab sich Haeckel jedoch nicht nur in erklärte Gegnerschaft zur Kirche, sondern auch zu Kants kritischer Einschränkung des Geltungsbereichs der wissenschaftlichen Erkenntnis. So bildete die kantische Philosophie die zweite Front im Kampf der Monisten. Unter dem Stichwort des »Dualismus« subsumierte Haeckel Kant und seine Kritische Philosophie unter die von den Wissenschaften überholte Orthodoxie. Gegen Kants Unterscheidung des Reichs der Natur vom Reich der Freiheit machten, so Haeckel in den *Welträtseln*, der Monismus und die Entwicklungslehre klar, »daß die »ewigen, ehernen Naturgesetze« der anorganischen Welt auch für die organischen und moralischen Geltung haben.« Deshalb bilde die moderne Naturerkenntnis auch die Grundlage einer »wissenschaftlichen Ethik«. Diese ersetze den kantischen Dualismus durch den ethischen Monismus und zeige, »daß das Pflichtgefühl des Menschen nicht auf einem eingepflanzten »kategorischen Imperativ« beruht, sondern auf dem realen Boden der *sozialen Instinkte*, die wir bei allen gesellig lebenden, höheren Tierarten finden.«¹¹⁴

Während der Begründer der Kritischen Philosophie für die Monisten die Inkarnation des Zweifels an den positiven Wissenschaften darstellte und damit ausschließlich Gegnerschaft das Verhältnis zu Kant bestimmte, gestaltete sich das Verhältnis zum Christentum weit ambivalenter. So wird der Vorwurf des Dualismus und der Orthodoxie relativiert durch den Respekt vor der integrativen Kraft dieser Religion, und nicht nur Haeckel, sondern auch sein jüngerer Bundesgenosse Wilhelm Ostwald sprechen von der Notwendigkeit einer »zeitgemäßen« Erneuerung des Christentums. Christlichen Ursprungs sind nicht nur die säkularisierten »monistischen Sonntagspredigten« von Ostwald und der Vorschlag, die Feiertage durch sogenannte »Blumentage« zu ersetzen, sondern auch das Heilsversprechen und der Traum von der durch die Wissenschaften erlösten Menschheit.

Die Ablehnung Kants war nicht allein Sache der Monisten. Wir begegnen dem Vorwurf, Kant befinde sich seines »Dualismus« wegen und der Beschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis in einer zu großen Nähe zur Orthodoxie, immer da, wo »wissenschaftlich« beson-

114 Haeckel, Ernst: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. 1899. Stuttgart 51908, S. 218 f.

ders groß geschrieben wird. So war Kants Erkenntniskritik auch ein Dorn im Auge der »wissenschaftlichen« Sozialisten, für die wie bei Haeckel die historische Entwicklung naturgesetzmäßig verlief und dementsprechend der positiv-wissenschaftlichen Erkenntnis einschränkungslos zugänglich sein sollte. Jenseits aller Differenzen ergänzten und bestärkten sich die monistische und die sozialistische Bewegung in ihren säkularen, am Fortschritt der Wissenschaften orientierten Welterlösungsphantasien und verbündeten sich im Kampf gegen den Dualismus kirchlicher und kantischer Prägung. Wenn auch die Monisten mit dem Klassenkampf nichts zu tun hatten, so berief man sich doch gemeinsam auf die philosophische Autorität Spinozas, dessen *deus sive natura* für die Natürlichkeit und damit Erkennbarkeit allen Weltgeschehens einzustehen hatte.¹¹⁵ Es sei hier exemplarisch aus Franz Mehrings Artikel »Kant und Marx« zitiert, der 1903 im sozialistischen Organ *Die Neue Zeit* erschien:

Wenn Spinoza und nach ihm die Goethe, Herder, Lessing den Gottesbegriff jedes Inhaltes entleerten, indem sie unter dem Namen Gott die Einheit alles Seienden, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Einerleiheit von Geist und Natur verstanden, so behielt Kant den christlichen Dualismus in allem Ernste bei, indem er die reine von der praktischen Vernunft, die empirische von der intelligiblen Welt schied.¹¹⁶

Parallel zu diesem Bekenntnis zu Spinoza wurde Darwin zum legitimen Überwinder des kantischen Dualismus erklärt und die Entwicklungstheorie zur Grundlage des dialektischen Materialismus erhoben. Iring Fetscher weist darauf hin, daß die evolutionistische Auffassung der historischen Entwicklung, wie sie sich um die Jahrhundertwende in der Arbeiterbewegung durchsetzte, nicht so sehr Marx anzulasten sei, sondern dem Einfluß der zeitgenössischen, durch Haeckels Popularschriften entscheidend mitgeprägten Heilserwartungen in die Naturwissenschaften entsprang:

Charles Darwins *Entstehung der Arten*, die zufällig im gleichen Jahr wie die *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx (1859) erschien, und die populärwissenschaftliche Schöpfungsgeschichte von Ernst Haeckel (1868) haben die Zeitgenossen – besonders

¹¹⁵ Zur Spinozarezeption in der sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts vgl.: Erdős, Ernst: Die Tradition Spinozas in der sozialistischen Bewegung bis 1927. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hg. v. Holzhey, Helmut. Frankfurt a. M. 1994, S. 316–350. Außerdem: Manfred Lauer mann: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag. In: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Hg. v. Delf, Hanna u. a. Berlin 1994, S. 365–392.

¹¹⁶ Mehring, Franz: Kant und Marx. In: *Die Neue Zeit*. 1/1903–1904, S. 659.

das bildungshungrige Kleinbürgertum und die Arbeiterintelligenz – zutiefst beeinflusst. Im subkulturellen Milieu der organisierten Arbeiterbewegung Deutschlands bestimmte diese »wissenschaftliche Weltanschauung« zusammen mit einem entsprechend gedeuteten Marxismus weithin das Weltbild.¹¹⁷

Und es bestimmte, so ist zu ergänzen, das Weltbild des realen Sozialismus bis zu seinem Ende. Während der weltanschaulich auftretende Monismus mitsamt seinem Optimismus nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs in sich zusammenbrach und nur noch als religiös-weltanschauliche Formel in vereinzelt freireligiösen Gemeinschaften verwendet wurde, überlebte er im Verbund mit dem wissenschaftlichen Sozialismus sowohl den Ersten als auch den Zweiten Weltkrieg. Noch 1969 wird der dialektische Materialismus im *Philosophischen Wörterbuch* der DDR als »wissenschaftlicher und konsequenter materialistischer Monismus« definiert, da für ihn »die Welt ihrer Natur nach materiell ist« und »alle Erscheinungen der Welt verschiedene Arten der sich bewegenden Materie sind«.¹¹⁸

1910 übergab Haeckel in seiner Funktion als Ehrenpräsident des Deutschen Monistenbundes den Vorsitz und die Leitung der Organisation dem bekannten und öffentlichkeitsgewandten Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald. Dieser, der Schöpfer des sogenannten »energetischen Monismus«, war wie Haeckel ein fanatischer Gegner Kants, dessen »Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt« für ihn nur der Ausdruck eines tiefen Nihilismus war. Er tat sich entsprechend durch den – als Gegenstück zum kategorischen konzipierten – energetischen Imperativ hervor, den er auf die sinnige Formel brachte: »Vergeude keine Energie, verwerte und veredle sie!« Erfüllt von Sendungsbewußtsein, führte Ostwald die monistische Bewegung zu neuen Höhepunkten. Unter seiner Leitung fand 1911 der erste internationale Monistenkongreß in Hamburg statt, dem 1912 und 1913 große Tagungen in Marburg und Düsseldorf folgten. Ostwald missionierte unermüdlich, verteilte Flugblätter mit seinen »monistischen Sonntagspredigten«, veröffentlichte mehrere Broschüren zu Fragen des Atheismus, gründete die Zeitschrift *Das monistische Jahrhundert* und wurde schließlich 1913 ein führendes Mitglied der sogenannten »Kirchenaustrittsbewegung«, einer Massenbewegung, die von der linken Sozialdemokratie, ins-

¹¹⁷ Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen zur ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 47.

¹¹⁸ Buhr, M., Klaus, G.: *Philosophisches Wörterbuch* 1996, S. 744.

besondere von Karl Liebknecht maßgeblich unterstützt wurde. Sie fand ihren Höhepunkt in einem Massenstreik gegen die Staatskirche, der am 29.10.1913 zu einer Versammlung von viertausend Personen in der Berlin-Neuköllner »Neuen Welt« führte.

Naheliegender – und von Ostwald unmittelbar in Angriff genommen – war ein Bündnis mit der Jugendkulturbewegung. Bereits 1911 trat er gemeinsam mit Wyneken an einer öffentlichen Veranstaltungsreihe an der Universität München auf, die ein Anhänger Wynekens organisiert hatte. Die Monisten fanden in Wyneken einen mehr als willigen Bündnispartner, zumal sein »objektiver Geist« selbst ein Abkömmling des idealistischen Monismus Eduard von Hartmanns und Arthur Drews' war. Der charismatische Führer der Jugend teilte nicht nur die »wissenschaftliche Weltanschauung«, sondern auch den leidenschaftlichen Kampf gegen die Kirche. Wyneken, der seinerseits schon um die Jahrhundertwende Kontakte zu monistischen Gruppen aufgenommen und gepflegt hatte, lernte in München neben Ostwald auch Ernst Haeckel und Franz Müller-Lyer kennen und hielt vor allem mit letzterem engen Kontakt. Daß Ostwald als einziger Erwachsener mit dem ausdrücklichen Einverständnis der beiden Herausgeber des *Anfangs*, Georges Barbizon und Siegfried Bernfeld, bereits im zweiten Heft des 1913 neu gegründeten *Anfang* als Autor auftreten konnte, belegt das Vertrauen, das er im Wyneken-Kreis genoß.¹¹⁹ Es gab nur einen, der lautstark gegen Ostwalds Mitarbeit protestierte – und das war Benjamin. Vergeblich versuchte er, die Herausgeber von Freiburg aus, brieflich und ohne den Artikel gelesen zu haben, von der Veröffentlichung abzubringen. »Menschen und Schreiber wie Ostwald«, schrieb er am 4.6.1913 an Franz Sachs, »sind die größten Feinde unserer Sache, denn wir wollen eben endlich *nicht* Schulreform, sondern etwas andres, wovon er sich nichts träumt.«¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. Ostwald, Wilhelm: Finde dich selbst. In: *Der Anfang*. Heft 2/Juni 1913.

¹²⁰ Der ganze Absatz über Ostwald lautet: »Und was ist mit Ostwald? Ich schrieb an Barbizon: wie ist es möglich einem so notorischen »Schulreformer« und Vielschreiber in unserm Anfang das Wort zu geben. Jetzt hat die Öffentlichkeit was sie will: das bequeme Schlagwort, um den Anfang ins große Massengrab der »Schulreform« zu weisen. Menschen und Schreiber wie Ostwald sind die größten Feinde unsrer Sache, denn wir wollen eben endlich *nicht* Schulreform, sondern etwas andres, wovon er sich nichts träumt. Oder doch? Wenn der Artikel des zweiten Heftes uns versteht (ich glaubs nicht!) gut – so mag er drinstehn. Sonst ist schwerer Schaden angerichtet. Also kümmer dich bitte um die Redaktion.« (*Gesammelte Briefe* I, S. 101) Am 5. Juni 1913 schrieb er an seine Freundin Carla Seligson: »mit Befremden höre ich, daß Ostwald im nächsten Heft einen Leitartikel schreiben soll. Was hat, um Gottes

Mit seinem Einspruch gegen den Monismus wandte sich Benjamin somit nicht nur gegen den Zeitgeist, sondern setzte sich auch in Widerspruch zu Wyneken. Und er wußte, was er tat. Vieldeutig läßt er den als »Ich« bezeichneten Sprecher im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« einräumen:

Wenn ich Ihnen widerspreche – und ich weiß, ich widerspreche nicht nur Ihnen, sondern der Zeit von ihren simpelsten bis zu manchen bedeutendsten Vertretern – dann fassen Sie das bitte nicht auf als die Sucht, interessant zu erscheinen. Es ist mir wahrhaftig ernst darum, wenn ich sage, daß ich keinen anderen Pantheismus anerkenne als den Humanismus Goethes. Aus seiner Dichtung erscheint die Welt allgöttlich, denn er war ein Erbe der Aufklärung, wenigstens darin, daß nur das Gute ihm wesentlich war.¹²¹

Nun waren die Monisten in dieser Zeit nicht nur die selbsternannten, sondern auch die tonangebenden Vertreter der Aufklärung. Sie definierten, was unter Aufklärung und Moderne zu verstehen sei und was im Gegenzug als reaktionär galt. Benjamin legte sich dementsprechend – und auch das wieder bewußt – nicht nur mit den Bündnispartnern seines Lehrers, sondern zugleich mit den führenden Aufklärern der Zeit an: »Entschuldigen Sie«, hält »der Freund« seinem Gesprächspartner im Dialog vor, »aber man sollte glauben, Sie lebten so fern von der Moderne wie der reaktionärste ostpreußische Gutsherr«, was dieser erneut mit dem Hinweis auf die Ehrlichkeit beantwortet.

Schauen wir uns diese Moderne, die der Freund im Namen des Monismus vertritt und gegen die Benjamin seine »ehrliche Aufklärung«, den Dualismus, das Literatentum, Kant und das Judentum geltend macht, nun etwas genauer an: Ihr erstes Kennzeichen ist die *Weltlichkeit*. »Wir sind eben weltlich geworden«, so der »Freund«. »Wir geben den Dingen ihre eigene Weihe, die Welt ist vollkommen in sich.«¹²² Dieser Weltlichkeit entspricht als zweites der *Pantheismus*, der als religiöses Gefühl der Aufklärung die alten Religionen ersetzt:

Aber im Pantheismus haben wir die gemeinsame Seele aller Einzelheiten, alles Isolierten gefunden. Wir können auf alle obersten göttlichen Zwecke verzichten, denn die Welt, die Einheit alles Mannigfaltigen, ist der Zweck der Zwecke.¹²³

Vor allem jedoch vermittelt der Pantheismus jenes »seltene Heimatgefühl, ... jenen Frieden, den Spinoza unübertrefflich Amor dei genannt

¹²¹ GS II.1, S. 21.

¹²² GS II.1, S. 18.

¹²³ GS II.1, S. 20.

hat.«¹²⁴ Der dritte »Grundpfeiler« des Monismus besteht, so der Freund, in der »Erhabenheit eines allbeherrschenden Wissens«,¹²⁵ wozu der Glaube an die »Heiligkeit der entsagungsvollen sachlichen Arbeit, die nicht nur im Dienste der Wissenschaft, sondern in einem Zeitalter naturwissenschaftlicher Bildung auch auf sozialem Gebiete geleistet wird«¹²⁶ gehörte. Für dieses Wissen gilt viertens *der Fortschritt* als selbstverständliche Maxime.¹²⁷

Weltlichkeit, pantheistisches Heimatgefühl, Erhabenheit des allbeherrschenden Wissens und Fortschrittsglauben zeichnen die monistische Moderne aus; dazu kommen: Optimismus und stolze, herrliche Lebensfreude.¹²⁸ Dies alles verdankt sich, wie der »Freund« ausführt, dem Fortschritt der Wissenschaften und der Verweltlichung des Göttlichen. Zusammenfassend verspricht der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft die innerweltliche Erlösung von allem Bösen, eine heile Moderne – eine Welt ohne Übel. Das Häßliche und Schlechte selbst wird dem Monisten zum Wunderbaren, weil es, wie »der Freund« versichert, ebenso wie das Schöne als Notwendiges und damit als Göttliches erscheint. Freilich steht auch dieser säkularisierten Version des Paradieses wie jeder Welterlösungsphantasie eine Vision des Bösen gegenüber. Dieses ist – und damit nähern wir uns Benjamins »ehrlicher Aufklärung« – all das, was sich dem Wissenschafts- und Fortschrittsglauben, dem Optimismus, dem pantheistischen Heimat- und Einheitsgefühl widersetzt, was die Einheit stört: der Zweifel, das Unheimliche, die Unklarheit, Halbheit und die Kritik. Es ist das, wofür der Dualismus einzustehen hat: die Verletzlichkeit und die Endlichkeit des menschlichen Wissens. So besteht für einen zeitgenössischen Vertreter das Wesentliche des Monismus in der Überzeugung, »die moderne Menschheit habe ... in der monistischen Weltanschauung das einzige, aber auch zugleich das *wirksamste Heilmittel* gegen alle Halbheit, Unklarheit, Prinzipienlosigkeit, die unsere Zeit so schmerzlich empfindet, gegen alle Uneinigkeit und Zersplitterung, welche der Dualismus verursacht habe.«¹²⁹ In diesem Satz kommt die bannende, die apotropäische Geste der monistischen Aufklärung deutlich zum Vorschein: Ein *Heilmittel* soll der Monismus sein gegen Zersplitterung und Un-

124 GS II.1, S. 22.

125 GS II.1, S. 23.

126 GS II.1, S. 25.

127 GS II.1, S. 25.

128 GS II.1, S. 18.

129 Klimke, Friedrich: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*. Freiburg 1911, S. 6.

einigkeit und damit, wie es Benjamin im Dialog formuliert, über die Verletzung hinweghelfen, die der Menschheit zugefügt wurde, als Kant »die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufriß ... in allem Geschehen die sittliche, die praktische Vernunft waltend erkannte.«¹³⁰ Was die Monisten Kant vorwerfen, daß er den Geltungsbereich der wissenschaftlichen Erkenntnis beschränkt und die Nichterkennbarkeit der Welt propagiert habe, ist für Benjamin im genauen Gegensatz zu den Monisten das philosophische *Verdienst* Kants. Während für die Monisten »Aufklärung« die Selbsterlösung der Menschheit mithilfe der Wissenschaften bedeutet, impliziert »Aufklärung« für Benjamin die Wahrnehmung der unaufhebbaren Endlichkeit nicht nur des Menschen, sondern auch dessen, was der Mensch von sich und der Welt wissen kann.

In der Alternative Kant oder Spinoza wurde um die Jahrhundertwende der Streit zwischen den zwei Optionen ausgetragen, mit denen die Aufklärung die Säkularisierung einleitete: Kritik und/oder Selbsterlösung der Menschheit. Diese Optionen stehen in einem unaufhebbaren Widerspruch und sind zugleich zwei Seiten der einen Medaille. Ähnlich wie in der Frage des Gesetzes, das sich die Vernunft, um der Forderung der Aufklärung zu entsprechen, zugleich selbst geben muß und nicht selbst geben darf, bilden Kritik und Selbsterlösung Scylla und Charybdis, zwischen denen sich die Kritische Philosophie bewegen muß. Indem sich Benjamin auf die Seite Kants stellt, votiert er für die Erinnerung an diese Ambivalenz: Mit Kant sei, so heißt es im Dialog, »die Menschheit ... aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, zugleich hatte das Erwachen ihr ihre Einheit genommen.«¹³¹ Der Verlust der Einheit ist der Preis, den die Überwindung des Dogmatismus kostet. Das ist die Lehre, die der junge Benjamin aus der kantischen Philosophie zieht und an der er festhält. Ohne diesen Preis ist, so sein Einwand gegen die monistische Rekonstituierung der Einheit, eine ehrliche Aufklärung nicht zu haben.

Benjamin wirft dem Monismus vor, daß sich seine Weltzugehörigkeit und Menschenliebe nur auf die vollkommene Welt und die erlöste Menschheit beziehen. So macht er geltend, daß die Geste der Diesseitigkeit die untröstliche Not verwische, in die die Erfahrung der Endlichkeit die Menschen in einer säkularen, nachreligiösen Gesellschaft stürzt. Die spätere Kritik am Historismus und der Lebensphilosophie fast wörtlich vorwegnehmend, heißt es im Dialog:

130 GS II.1, S. 31 f.

131 GS II.1, S. 32.

Aber ich weiß genau, daß gerade das den Pantheismus so ungeheuer behaglich macht, daß man sich in Hölle und Himmel, in Hochmut und Skepsis, in Übermenschentum und sozialer Demut gleich gemächlich fühlt. Denn natürlich – ohne ein bißchen unpathetisches, ich meine leidloses Übermenschentum geht es nicht ab. Wo Schöpfung göttlich ist, da ist der Herr der Schöpfung es natürlich erst recht.¹³²

In der Vergöttlichung der Welt und des Menschen erweist sich der Monismus als »gewaltige Inkarnation der ästhetischen Lebensauffassung«¹³³. Die »ästhetische Lebensauffassung« ist, wie bereits aus seiner Kritik im Brief vom 21.11. an Srauß hervorging, in dem er Nietzsche einen »Sozial-Biologen« nennt, die monistische Verklärung des Sozialdarwinismus.¹³⁴ Haeckel war nicht nur der Begründer des Monismus, er gehört auch zu den Begründern der Rassenhygiene, die ebenso wie der Monismus im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts einen großen publizistischen Aufschwung erlebte.¹³⁵ Glück war für die Vertreter der Rassenhygiene unmittelbar verbunden mit den richtigen Erbanlagen – so lautete der Untertitel eines der Klassiker der Rassenhygiene *Das Beste ist, glücklich geboren zu sein*.¹³⁶ Daß sich Benjamins Kritik auch gegen die aus der Rassenhygiene und die mit ihr verbundene Bevölkerungspolitik und Sexualpolitik richtet, geht aus folgender Antwort auf den Einwand des Freundes hervor, daß angesichts der zu lösenden sozialen Probleme wie »jenes ungeheure Problem, die Frage der Sexualordnung der Zukunft« die religiöse Problematik überflüssig sei:

Zum Komplex der sexuellen Probleme und der Liebe werden wir erst dann offen Stellung nehmen können, wenn wir sie von der verlogenen Verquickung mit unendlichen sozialen Gedanken lösen. Die Liebe ist zunächst einmal eine persönliche Angelegenheit zwischen zweien und durchaus kein Mittel zum Zwecke der Kindererzeugung; lesen Sie dazu Faustina von Wassermann.¹³⁷

¹³² GS II.1, S. 23.

¹³³ GS II.1, S. 21.

¹³⁴ Vgl. oben, S. 171 f.

¹³⁵ Vgl. Bergmann: *Die verhütete Sexualität*, S. 76 ff.

¹³⁶ Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie. Das Beste ist, glücklich geboren zu sein*. Vgl. Bergmann: *Die verhütete Sexualität*, S. 71. Zu den mit der Eugenie verbundenen Erlösungs- und Glückserwartungen vgl. Kp. III: Die verwelthuchte Theodizee und die rassenhygienische Erlösung, S. 91-163.

¹³⁷ GS II.1, S. 31. *Faustina. Ein Gespräch über die Liebe* von Jakob Wassermann ist 1911 in Berlin erschienen. Faustina ist eine Libertine, die, älter geworden, einen jungen Mann wiedertrifft und sich mit ihm über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Liebe in der Moderne, angesichts des Umbruchs in der Beziehung der Geschlechter unterhält.

Die monistische Vorstellung, durch wissenschaftlichen Fortschritt, Sonntagspredigten und eine als Bevölkerungs- und Sexualpolitik betriebene Sozialpolitik alle sozialen Probleme dereinst lösen und die Welt in einen vollendeten Glückszustand überführen zu können, erscheint in Benjamins Augen als »hoffnungslose Spekulation«.¹³⁸ Der Monismus begeht, wie er schreibt, »die Todsünde, den Geist natürlich zu machen, ihn als selbstverständlich zu nehmen, nur kausal bedingt.«¹³⁹ Alles »Furchtbare, Unbegreifliche und Niedrige, das in unserem Leben verwoben ist«¹⁴⁰ wird ignoriert bzw. als »Entartung« deklariert. Damit aber verkennt der Monismus – worauf der Vorwurf des Ästhetizismus hinausläuft – die von Kant festgestellte Endlichkeit des menschlichen Wissens.

Setzt man für »Dualismus« die kantische Vernunftkritik ein, so entpuppt sich der Monismus als säkularisierte Heilsphantasie, die das Beunruhigende der Kritischen Philosophie bannt: das Paradoxe einer Vernunft, die sich ihre Grenzen selbst steckt – das Ungesicherte eines Willens, der Gesetze begründen soll, und die Not eines Individuums, das sich seines Seelenheils nie wird versichern können. Aus der Perspektive der von Benjamin eingenommenen dualistischen Weltanschauung füllt der Monismus das Vakuum, das die Abdankung der alten Religionen und die Überwindung der Dogmatik hinterlassen haben, durch den Glauben an die Potenz der Wissenschaften und den Fortschritt und untermauert das Ganze mit einem schwärmerischen Gefühl der Einheit. Die Religion dieser Form der Aufklärung heißt Pantheismus; er soll, wie es im Dialog heißt, in der säkularen, von Gott verlassenen Welt das vermißte »Heimatgefühl«¹⁴¹ erzeugen, indem er die Welt selbst vergöttlicht und den Menschen als Herren der Welt die leergewordene Stellung Gottes zuweist.

Benjamin befragt den Monismus in seinem Dialog so lange, bis die Verwerfung von Not und Elend zu Tage tritt, die sich unter der Maske des Optimismus und der Lebensfreude verbirgt; bis sich der Monismus – in aller Beschwörung von Einheit und Harmonie – als moderne Variante der Gnosis offenbart. Auf eine Nähe zur Gnosis deutet bereits der Glaube an die erlösende Kraft des Wissens und die Abkehr von der Welt in ihrer Unvollkommenheit und Zersplitterung hin. Als gnostisch erweist sich der Monismus jedoch erst, wenn gezeigt werden kann, daß

¹³⁸ GS II.1, S. 32.

¹³⁹ GS II.2, S. 32.

¹⁴⁰ GS II.1, S. 24.

¹⁴¹ GS II.1, S. 22.

die beschworene Göttlichkeit und Einheitlichkeit der Welt zum einen auf einer vorausgehenden Verwerfung dessen beruht, was in das Göttliche nicht integrierbar ist – und daß dieses Verworfenen zum zweiten in einer von der Verwerfung selbst nicht zu trennenden Bewegung zum Feind und Bösen gerät.

Wie aber, so fragt Peter Sloterdijk in der Einleitung zum *Lesen- und Arbeitsbuch zur Gnosis*, konnte die hellenisch-lebensfromme Weltbejahung in gnostisch-frühchristliche Weltverneinung, staunende Ehrfurcht in ängstliche Weltverachtung umschlagen?¹⁴² Weltverachtung beginnt, so Sloterdijk, nicht mit der Verwerfung der Welt als Ganzes, sondern mit der Teilung des Ganzen in negierbare Teile, deren Repräsentation und deren Abspaltung:

Bevor aber das Gesamt-Objekt ›Welt‹ distanzierbar und kritisierbar wurde, mußte das Ganze in negierbare Teile, modern gesprochen: in schlechte Partialobjekte zerlegt und als solche repräsentiert werden. Die Entwicklung der Position Weltfeindlichkeit vollzieht sich tatsächlich sowohl affektgeschichtlich wie mythologisch über solche Schritte; sie legt den ganzen Weg vom schlechten Weltaspekt zur Schlechtigkeit des Weltganzen zurück.¹⁴³

Mit der Partialisierung der Welt – der Erfindung von Gegnern – beginnt auch im Monismus die Gnosis und die Teilung in gut und böse.

Erklärte Gegner sind den Monisten – wie wir gesehen haben – jene, die, wie Kant, die sogenannte »Nichterklärbarkeit der Welt« behaupten bzw. an der wissenschaftlichen Erklärbarkeit der Welt zweifeln. Nun hängt an dieser Erklärbarkeit der Welt der Glaube in die erlösende Kraft der Wissenschaften. Wenn die Wissenschaft selbst zur Religion erhoben wird, besteht aber das Skandalöse an der Behauptung der »Nichterklärbarkeit der Welt« nicht mehr in einer wissenschaftlichen Verfehlung, sondern in dem dieser Behauptung innewohnenden Zweifel. Die Frage der wissenschaftlichen Erklärbarkeit und Einheitlichkeit wird damit zu einer Glaubensfrage, ja mehr noch: Erst dadurch, daß sich unter dem Dualismus der Zweifel als wahrhafter Feind des Monismus entpuppt, konstituiert sich dieser wesentlich als Glaube.

Der eigentliche Feind des Monisten ist der Zweifler. Damit beerbt der Monismus nicht nur die Gnosis, sondern situiert sich zugleich – ein weiteres Mal – im säkularen Gefecht um die Wahrheit zwischen

¹⁴² Vgl. Sloterdijk, Peter: Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit. In: *Weltrevolution der Seele. Ein Lesen- und Arbeitsbuch der Gnosis*. Hg. v. Sloterdijk, Peter u. Macho, Thomas. Zürich 1993, S. 30.

¹⁴³ Sloterdijk: Die wahre Irrlehre, S. 31.

Wissen und Hoffnung auf seiten der christlichen Erfüllung. »Der ›Jude‹«, so erklärt Christina von Braun die Übertragung der christlichen antisemitischen Zuschreibung auf den Zweifler, – den Literaten und den Kritiker im Zeitalter der Säkularisierung –, »hatte immer schon die christlichen Glaubenszweifel verkörpert, und er war eben deshalb verfolgt worden. Das hing zum Teil mit der jüdischen Religion selbst zusammen, die sich auch als eine ›Kultur des Zweifels‹ (oder der Übung in geduldiger Erwartung) definieren ließe – im Gegensatz zur christlichen, die sich als eine Religion der ›Erfüllung‹ versteht. Es hing aber auch mit der Tatsache zusammen, daß der Christ die eigenen Glaubenszweifel an den Juden verwies, indem er ihn zum irdischen Vertreter des Anti-Christ ernannte.«¹⁴⁴

Zusammenfall von Wissen und Glauben; Ineinsfallen von Wissen, Glauben und Erlösung; die Behauptung der Möglichkeit einer erlösten Ewigkeit in der Gegenwart; Antijudaismus – das sind die wichtigsten Momente, die Gnosis, spekulatives Christentum und Monismus verbinden. Wie für die Gnosis so verkörperten auch für Christen die Juden den Zweifel am Glauben und an der Realität der innerweltlichen Erlösung.

Jakob Taubes hat in seinem Aufsatz »Der dogmatische Mythos der Gnosis« aus dem Jahre 1971 den Antijudaismus der gnostischen Bewegung im Kontext der Frage von Mythos und Aufklärung dargestellt und damit genau jenen Punkt erhellt, der – in cohenscher und benjaminscher Perspektive – Monismus und Gnosis auf der einen und Kritische Philosophie und Judentum auf der anderen Seite verbindet. Er betrifft die Frage der Anerkennung der Grenze zwischen Mensch und Gott, zwischen Transzendenz und Immanenz. Demnach ist die Gnosis dort mythisch, wo sie gegen die Begrenztheit des menschlichen Wissens an der »traumhaften Einheit« von Gott, Mensch und Welt festhält, während der überweltliche Schöpfergott des jüdischen Monotheismus – wie Cohen gegen den Pantheismus zu betonen nicht müde wird – die Differenz zwischen Gott und Welt aufrechterhält und genau in dieser Begrenzung der Reichweite und der Macht des menschlichen Wissens sich mit der Aufklärung als synonym erweist. Warum also ist gerade der überweltliche Gott der monotheistischen Offenbarungsreligion zum bevorzugten Objekt des gnostischen Ressentiments erkoren worden? Taubes Antwort:

¹⁴⁴ Braun, Christina von: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. In: *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Hg. v. Stephan, Inge u.a. Köln 1994, S. 27.

Es steht fest, daß der Protest der spätantiken Gnosis zutiefst mit einem Aufstand gegen den antimythischen jüdischen Monotheismus verbunden ist. Aber dieser Gegenschlag kommt nicht nur von außen, aus der heidnischen Umwelt, sondern er wird auch von innen her, im Umkreis des Frühjudentums selbst, geführt. Der gnostische Mythos kann nicht verstanden werden, wenn unterschlagen wird, daß er sich – mindestens auf weite Strecken – gegen die biblische und rabbinische Überwindung des mythischen Bewußtseins konstituiert. Die Rache des Mythos an seiner Überwindern ist in der gnostischen Mythologie sinnlich zu greifen. Sie lebt im Aufstand gegen die monotheistische Lehre von der Macht und Schöpfung des überweltlichen Gottes. Die Anerkennung der Grenzen, die die Offenbarungsreligion zwischen Schöpfergott und Kreatur gesetzt hat, wird auch im Protest der spätantiken Gnosis bezeugt. In ihr kommt eine Erfahrung zu Wort, die jene traumhafte Einheit des mythischen Bewußtseins nach der Grenzziehung zwischen Gott, Welt und Mensch nochmals bewußt vollziehen will.¹⁴⁵

So wie die spätantike Gnosis im Umkreis des Frühjudentums entstand, so ist auch der Monismus aus der Aufklärung heraus entstanden. Beide Bewegungen beziehen ihre revoltierende Kraft aus dem trotzigem Widerwillen, sich mit der Endlichkeit zu arrangieren. Statt Begrenzung versprechen sie Erfüllung, statt Zerrissenheit Einheit, statt Zweifel göttliche Weisheit, statt Krankheit und Verfall ewiges Heil. Und wenn Taubes zu recht schreibt, der gnostische Mythos markiere eine Krise der monotheistischen Offenbarungsreligion selbst, so ließe sich mit ebenso viel Recht sagen, der Monismus markiere eine Krise der Kritischen Philosophie bzw. der Aufklärung.¹⁴⁶

Nun äußert sich der Antisemitismus des Monismus nicht direkt als Antijudaismus, sondern indirekt, aber deswegen, wie Benjamin in seinem Dialog moniert, nicht weniger deutlich: als Literatenfeindschaft. Als Literaten wurden um die Jahrhundertwende die »Großstadtdichter« bezeichnet, die in den Literaturcafés saßen und von Weltuntergangsstimmung geprägte Gedichte schrieben. Es waren die Protagonisten der literarischen Avantgarde, Naturalisten, Impressionisten und schließlich die Expressionisten. Viele davon waren Juden. »Es fand so etwas wie eine Talentexplosion statt«, so der Historiker Peter Gay. »Juden wurden Theater- und Kunstkritiker, Buch- und Kunsthändler, Verleger und Herausgeber, Theaterdirektoren und Regisseure. Sie taten sich in dem Bereich hervor, den man heute »Showbusiness« nennt. Man hatte beinahe den Eindruck als ob die Juden, bislang gewöhnt, den Schutz der Unauffälligkeit zu suchen, sich nun im Gegenteil in die

¹⁴⁵ Taubes, Jakob: Der dogmatische Mythos der Gnosis. *Vom Kult zur Kultur*, S. 110.

¹⁴⁶ Taubes: Der dogmatische Mythos der Gnosis, S. 110.

exponiertesten Positionen drängten.«¹⁴⁷ Obwohl, worauf auch Gay hinweist, längst nicht alle Literaten Juden waren, galt das Wort »Literat« schnell als Synonym für »Jude« – und wurde damit im Zeichen des Antisemitismus zum Schimpfwort. Als »Juden« waren die Literaten: zersetzend, krank, gesellschaftsschädigend, unnatürlich, gefährlich.¹⁴⁸ Mit eben diesen Worten aber verurteilt der »Freund« im Dialog die Literaten. So »zersetzen« die Literaten in den Augen des Monisten »all unsere innere und äußere Fähigkeit«, stehen im »Zeichen der Schamlosigkeit« und gehen an »innerlicher Fäulnis« zugrunde.¹⁴⁹ »Geistreicher Zynismus«, »bläßliches Ästhetentum«,¹⁵⁰ »gefährlich« nennt der »Freund« die Großstadtliteratur. »Menschen, die in Kaffeehäusern ein unreines, oft genug ungeistiges Leben führen,« seien die Literaten, »Menschen, die jede simpelste Verpflichtung in Größenwahn und Trägheit leugnen, Menschen, die die Schamlosigkeit selbst darstellen.«¹⁵¹ Wie im christlichen Antijudaismus die Juden, verkörpern für den Monisten die Literaten Zweifel, Schamlosigkeit, Fäulnis, Verfall. Sie repräsentieren, um auf Sloterdijk zurückzukommen, die schlechten Partialobjekte, die negierbaren Teile, von denen sich die Position der Weltfeindlichkeit abstößt.

Die Ich-Figur im Dialog leitet die Verteidigung der Literaten mit dem einfachen Satz ein: »Ich glaube einfach nicht an die religiöse Erhabenheit des Wissens.«¹⁵² Damit wendet sie sich nicht nur kritisch gegen die Verurteilung der Literaten durch den monistischen Freund, sondern nimmt dezidiert den Standpunkt des Kultur-Zionisten ein, »der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet.«¹⁵³ Er lehnt die monistische Erlösung durch Wissen ebenso ab, wie er das Konzept einer innerweltlichen Erlösung als Spekulation und unehrliche Aufklärung kritisiert. »Ich glaube«, so fährt er fort, »an unsere eigene Skepsis, unsere eigene Verzweiflung.« Für diese Skepsis, die ihrerseits Ausdruck für die Beschäftigung mit der eigenen Individualität sei, stehen

¹⁴⁷ Gay, Peter: Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur. In: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, S. 174.

¹⁴⁸ Christina von Braun hat in ihren Untersuchungen des Antisemitismus auf die Gleichsetzung des »Juden« mit »Fremdkörper« und mit »Krankheitserreger« hingewiesen, der die »Gesundheit des Volkskörpers« bedrohe.

¹⁴⁹ GS II.1, S. 29.

¹⁵⁰ GS II.1, S. 27.

¹⁵¹ GS II.1, S. 29.

¹⁵² GS II.1, S. 24.

¹⁵³ *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

ihm die Literaten ein. In ihnen, die, »verurteilt zum Outsidertum«, sich »mit der höchst schwierigen eigenen Ehrlichkeit befassen«, sieht er die »Träger des religiösen Geistes«. Im Bohrenden und Verlangenden, in der Sucht, Abgründe aufzureißen, im Leiden an der eigenen Individualität erweist sich für ihn die Ehrlichkeit des Literatentums.¹⁵⁴

Mit der Verbindung von Literaten- und Judentum antwortet Benjamin auf die Überlagerung von Antijudaismus und säkularem Antisemitismus in der monistischen Weltanschauung. Am Beispiel der Literaten zeigt er, wie schnell die Menschenliebe der Monisten an ihre Grenze kommt, wo ihnen das Böse in Gestalt der »Zweifler« entgegentreift. Zugleich folgt seine Stellungnahme für die Literaten jedoch ebensowenig wie die Auseinandersetzung mit dem Zionismus in den Briefen an Strauß einer schlichten Logik der Umwertung. Weder werden die Literaten mit den Juden gleichgesetzt noch in Verkehrung antisemitischer Anfeindungen idealisiert. Das Verhältnis, das sich über die Substitution der »besten Juden« durch die Literaten zwischen den Begriffen Jude, Literat und Jüdisches einstellt, ist komplizierter. Es folgt dem erkenntniskritischen Verfahren, das Benjamin in den Briefen an Strauß als »Kulturzionismus« vorgestellt hatte. Der Dualismus, für den sich Benjamin in subversiver Aufnahme der monistischen Verwerfung einsetzt, unterläuft die Teilung in gut und böse.¹⁵⁵ So meint Dualismus

¹⁵⁴ Vilém Flusser hat dafür den Begriff »bodenlos« gefunden. Bodenlos ist die religiöse Stimmung und die Stimmung des absurden Denkens. Es ist die Stimmung, in der in einer religiösen Lösung Halt gesucht wird, und es ist die Stimmung, die alle Religionen gefährdet, eben weil in ihr der Boden grundlos wird. So kommt Flusser zu dem Schluß, der jenem des jungen Benjamin sehr verwandt ist. »Und wenn wir sicheren Boden unter den Füßen fühlen (sei es dank einer Religion, sei es dank eines Religionsersatzes, sei es einfach dank der religiösen Kraft des uns bergenden und alles verhüllenden Alltags), dann haben wir die echte religiöse Stimmung verloren.« (Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Köln 1992. Frankfurt a.M. 1999, S. 10)

¹⁵⁵ Im Trauerspielbuch wird Benjamin das Böse als »subjektives Phänomen« (GS I,1, S. 406) beschreiben, als Produkt eines Wissens, das Gut und Böse unterscheiden und erkennen will, mithin als Produkt des »lebensfremden Spekulieren(s)« (GS I,1, S. 404). Der Spekulation entgegengesetzt ist nur das *sachliche* Wissen. Daß das spekulative, oder, wie Benjamin an anderer Stelle sagt, das auf die Unendlichkeit ausweichende Wissen seinen Gegenstand – da er nicht existiert – notwendig verfehlen muß, macht es für die Kritik rettbar. Aufgabe des Kritikers ist dementsprechend, dieses Wissen bis an die Paradoxie seiner Konstruktion zu führen, so daß die Konstruktion als solche offenbar wird und die Spekulation sich in das auflöst, was sie ist: in nichts. Was von ihr übrigbleibt, ist nichts als die Hoffnung. Genau das führt Benjamin an der barocken Allegorie vor. Die Rettung der Allegorie läßt sich deuten als Rettung der Welt vor der Weltverachtung der Gnosis und den gnostischen Momenten im

in Abhebung zu Monismus das Eingedenken an die Endlichkeit alles Wissens und die Endlichkeit der Welt. Die Substitution der »besten Juden« durch die »Literaten« setzt die Situierung eines spezifischen, benennbaren historischen Orts und einer spezifischen, einer »erfahrenen« Erfahrung des Erkenntnissubjekts voraus, das die Substitution vornimmt. Das heißt, in der Bestimmung des Verhältnisses von Jude, Literat und Jüdischem muß die Erkenntnisrelation und die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjektes mitgedacht werden. Anders gesagt: Die »Idee des Literaten«¹⁵⁶, von der Benjamin im Brief von 11.9.1912 spricht, wird als Idee – in dem, was sie mit den Juden verbindet –, nur lesbar von jemandem, der selbst »jüdisch« ist, und das heißt im Anschluß an das oben Ausgeführte, der dem »Dualismus« bzw. der »dualistischen Lebensweise« verpflichtet und mit einem »doppelten Blick« begabt ist. Bei dieser Bestimmung des »Jüdischen« geht es nicht um eine Volkzugehörigkeit, sondern um eine Geisteshaltung bzw. um die Anerkennung einer Erfahrung, die als reflektierte eine »Denkerfahrung« genannt werden kann. Es geht also nicht darum, die »Literaten« ihrerseits zu Helden zu erklären oder sie mit der »neuen Religion« gleichzusetzen oder als Deckname für Juden zu benutzen, sondern das Literatentum als »Idee« zu lesen.¹⁵⁷ Dabei handelt es sich um eine Lektüre, die

barocken Christentum: »Denn wieder stand die Antike in jener Gestalt, in welcher sie zuletzt der neuen Lehre mit gesammelter Kraft, und nicht erfolglos, sich hatte aufnötigen wollen, drohend dem Christentum nahe: als Gnosis« (GS I,1, S. 394 f.). Benjamin konstatiert diese Verflechtung von Antike, Gnosis und Christentum, um den Ursprung der allegorischen Anschauung »in der Auseinandersetzung der schuldbeladenen Physis, die das Christentum statuierte, mit einer reineren natura deorum, die sich im Pantheon verkörperte« (GS I,1, S. 400) zu verorten. Das kritische Verfahren Benjamins ist also nicht gnostisch – wie in der Sekundärliteratur verschiedentlich unterstellt wird. So spricht Wilhelm Schmidt-Biggemann ganz selbstverständlich und wie im Nebenbei vom »gnostischen Erbe Walter Benjamins bei Adorno«, ohne dies weiter zu belegen und ohne auf die – gerade für diese Frage sehr wichtigen Differenzen zwischen Benjamin und Adorno – näher einzugehen. (Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt a.M. 1991, S. 101) Benjamin ist im Gegenteil darauf ausgerichtet, gnostisches Wissen zu dekonstruieren.

¹⁵⁶ *Gesammelte Briefe* I, S. 63. Benjamin benutzt den Begriff der Idee an dieser Stelle noch sehr vage. Doch sei darauf hingewiesen, daß er schon zu dieser Zeit »Idee« mit dem Begriff des »Extremen« zusammenbringt: »Religiösen Ideen liegt ein Extrem zu Grunde«. Im Trauerspielbuch wird er schreiben: »Was aber solche Namen als Begriffe nicht vermögen, leisten sie als Ideen, in denen nicht das Gleichartige zur Deckung, wohl aber das Extreme zur Synthese gelangt.« (GS I,1, S. 221)

¹⁵⁷ Auch wenn Benjamin den Begriff des »Lesens« erst später für »Wahrnehmung« in einem spezifischen Sinn, für »Wahrnehmung«, die sich auf Symbole bezieht, benut-

Spuren hinterläßt, die also das Phänomen des Literatentums einem Umdeutungsprozeß unterzieht im Hinblick auf das Jüdische in ihm. Dieses »Jüdische« besteht im Moment des Zweifels, das als Wahrnehmung und Erinnerung der Endlichkeit des menschlichen Lebens und Wissens eine positive Würdigung erfährt.

Wir können nun zusammenfassend festhalten, was Benjamin unter »dualistischer Weltanschauung« versteht: Sie verpflichtet *erstens* zu einer Aufklärung in der Nachfolge der kantischen Philosophie, das heißt zu einer philosophischen Haltung der Kritik, die der Versuchung der Vernunft widersteht, über ihre Grenzen hinaus zu spekulieren. Diese Haltung ist sich der Endlichkeit und das heißt der Grenzen der Vernunft bewußt. Das Kriterium dafür ist die Bewahrung der Differenz zwischen Ethik und Logik bzw. theoretischer und praktischer Vernunft. In dieser Differenz gründet die Rede vom »kantischen Dualismus«. Die Selbständigkeit der Ethik erweist sich darin, daß sie sich der Unterordnung unter die Gesetzmäßigkeit der Logik bzw. der Natur entzieht. Denn die Ethik stellt im Gegensatz zur Natur das Reich der Freiheit dar. Die »dualistische Weltanschauung« ist *zweitens* – im Gegensatz zum Monismus – frei von der Teilung der Welt in gut und böse. Dualismus bezieht sich im benjaminschen Sinne nicht auf ein System von Oppositionen, sondern auf die die Setzung von Oppositionen unterlaufende Erfahrung der Gespaltenheit. Diese Erfahrung wird im erkenntniskritischen Verfahren des »Kulturzionismus« – im Zeichen des »Literatentums« – universalisiert. Das heißt, daß jedem Universalitätsanspruch das Zeichen des Dualismus, verstanden als Gespaltenheit, eingeschrieben wird. Was wiederum nichts anderes als die Einschreibung der Geschichtlichkeit in die Universalität bedeutet.

In dem wichtigsten Punkt, in der Verbindung von ehrlicher Aufklärung, Judentum und Kant konnte Benjamin ebenso wie in der konsequenten Kritik des zeitgenössischen Pantheismus an Hermann Cohen anknüpfen. Es soll deshalb im folgenden Hermann Cohens Inanspruchnahme Kants für eine jüdische Version der Aufklärung und des Sozialismus dargestellt werden.

zen und gegen »Erkenntnis« abgrenzen wird, so kann doch auch in diesem Zusammenhang von »Lesen« gesprochen werden.

5. Kant, Judentum und ethischer Sozialismus

Cohen verstand Philosophie keineswegs als nur akademisches Geschäft. Vielmehr gehörte zum Selbstverständnis der Marburger Schule, daß Philosophie den Fortschritt der Gesellschaft befördern und kritisch begleiten sollte. Dazu muß sich die Philosophie – als Grundlegung des wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs – in einen Dialog mit der Gesellschaft begeben. Daß Cohen diesen Dialog nicht nur gesucht, sondern auch gepflegt hat, zeigt die Vielzahl seiner sogenannten »Kleineren Schriften«, Artikel, Stellungnahmen und Vorträge zum Zeitgeschehen.¹⁵⁸ Wie sein Vorgänger und Förderer in Marburg, der Neukantianer Friedrich Albert Lange, verstand sich auch Cohen als Sozialist. Und wie bereits Lange, kritisierte auch Cohen den sich als »wissenschaftlich« gebenden, auf Hegels Geschichtsphilosophie beruhenden Sozialismus. Anders als Lange ging Cohen in seiner Kritik jedoch weiter und warf jenem, der seinen Sozialismus auf die Lehre Darwins bezog, seinerseits vor, den Sozialismus damit naturalistisch – statt ethisch – begründet zu haben. Unter dem Titel »ethischer Sozialismus« entwarf Cohen ein sozialistisches Gegenkonzept zum damaligen offiziellen Partei-Sozialismus, das Eingang fand in den sogenannten Revisionismusstreit.

Nun bedeutet ethisch im Zusammenhang von Cohens Auslegung der kantischen Religionsphilosophie und seiner Deutung des Alten Testaments – zugespitzt formuliert – jüdisch. Cohen hätte also genauso gut wie von einem »ethischen« auch von einem »jüdischen« Sozialismus sprechen können. Tatsächlich zeichnet sich das Judentum in Cohens Lesart dadurch aus, daß es an der Transzendenz Gottes festhält. Cohen übersetzt das Gesetz in den Satz: Gott ist nicht Natur. Damit korrespondiert es der kantischen Unterscheidung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit. Und genau in dieser Unterscheidung setzt er die Verbindung zwischen kantischer Philosophie und Judentum an. Durch diese Unterscheidung heben sich beide zugleich vom Pantheismus ab: Es sei hier eine Passage aus dem Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« zi-

¹⁵⁸ In der Werkausgabe werden die *Kleineren Schriften* im Unterschied zu den von Bruno Strauß herausgegebenen dreibändigen *Jüdischen Schriften* (1924) und den zweibändigen *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* nicht mehr systematisch, sondern in chronologischer Abfolge geordnet. Das hat den großen Vorteil, daß dadurch die Trennung in den Kantianer und den jüdischen Religionsphilosophen endlich aufgehoben wird. Vgl. Vorwort der Herausgeber der *Kleineren Schriften*. Werke. Bd.16.

tiert. Cohen beansprucht darin nicht nur eine »intime Gleichartigkeit« zwischen dem kritischen Unternehmen Kants und dem Judentum, sondern verweist zugleich das Christentum mitsamt dem Pantheismus in das Reich der Metaphysik:

Die intime Gleichartigkeit des religiösen Gedankens mit dem Judentum zeigt sich bei Kant vor allem darin, daß er von der *Dreieinigkeit*, die er in seiner Religionsschrift ihrer politischen Tendenz nach berücksichtigen muß, nur den *Sohn Gottes* annimmt, diesen aber mit der *Idee der Menschheit* gleichsetzt. Die *Scholastik* schon hatte die *Trinität* moralisch und psychologisch gedeutet, und man erkennt gerade darin einen Freiheitsdrang der mittelalterlichen Vernunft. Die *Romantik* dagegen baut auf dem Dogma der *Menschwerdung Gottes* ihr Grundgebäude des *Pantheismus* auf. *Gott ist Mensch; denn Gott ist überhaupt die Natur*. Hier wird das Dogma zum Leitgedanken der gesamten Metaphysik und keineswegs allein für die Ethik benutzt. Die Ethik vielmehr geht dabei zugrunde; sie wird in dem allgemeinen Prozeß des natürlichen Werdens und der Bewegung des Begriffs, was dort dasselbe ist, aufgehoben.¹⁵⁹

Wenn ethisch gleich jüdisch ist, dann ist das Judentum zugleich universal und braucht als solches auch nicht mehr ausgezeichnet zu werden. Doch was heißt dann noch Judentum, was Ethik und was Religion? Die Katze scheint sich in den Schwanz zu beißen, und die Wörter scheinen ihre spezifische Bedeutung zu verlieren. Sie gewinnen sie jedoch – wenn auch in einem neuen Sinn – wieder, wenn die Debatten um den Revisionismusstreit im Rahmen der These gedeutet werden, daß im Streit um die richtige Weltanschauung jener viel ältere um Hoffnung oder Erfüllung, um Kritik oder Wissen, um ethisch gewendetes Judentum oder säkularisiertes, in Wissenschaftsgläubigkeit transformiertes Christentum fortgesetzt wird. So scheint es nicht verwunderlich, daß die Debatten um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus die Konstellation Monismus und Dualismus wieder auf den Plan rufen. Die Argumente gleichen sich fast wörtlich.

Um dem näherzukommen, was eine jüdische Aufklärung im cohenschen Sinn bzw. ein Kultur-Zionismus im benjaminschen sein könnte, werde ich im folgenden etwas näher auf die Debatten um den Revisionismusstreit und den Ort des ethischen Sozialismus darin eingehen. Zuvor jedoch sei, um den Zusammenhang zu der Fragestellung nach Benjamins Kultur-Zionismus zu bewahren, eine Passage aus dem »Dialog« zitiert, die unmittelbar an den Streit um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus anzuknüpfen scheint. »Ich« erwidert dort dem monistischen »Freund«:

159 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 294.

Mir graust vor dem Bild sittlicher Selbständigkeit, das Sie beschwören. Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sagt Kant. D.h.: die Religion garantiert uns ein Ewiges in unserer täglichen Arbeit und das ist es, was vor allem not tut. Ihre gerühmte sittliche Selbständigkeit würde den Menschen zur Arbeitsmaschine machen, für Zwecke, von denen immer einer den anderen bedingt in endloser Reihe. Wie Sie es meinen, ist die sittliche Selbständigkeit ein Unding, Erniedrigung aller Arbeit zum Technischen.¹⁶⁰

Der Mensch soll Selbstzweck sein! Mit dieser Forderung nimmt Benjamin nicht nur Kant auf, sondern er berührt den Kern des ethischen Sozialismus. So lautet eine seiner Kürzestfassungen:

Die *Propheten* wären wahrlich nicht die Urheber der echten *politischen Sittlichkeit*, wenn sie nicht in diesem aggressiven Sinne den Selbstzweck des Menschen gelehrt und für ihn geblutet hätten. Ihr Werk ist die *Sozialgesetzgebung* des Pentateuch, die größte Schöpfung des *sozial-ethischen Idealismus*, der nicht Utopie geblieben ist. Der *Sabbat* hat die Welt erobert: er ist das Sinnbild der Idee, daß der Mensch auch als Arbeiter Selbstzweck bleiben soll; daß sein Zweck nicht darin aufgeht, ein Rad an der Maschine der Kultur zu sein, wenn diese Kultur nicht in gleichem Maße und Umfang ihm selbst zugute kommt, wie jedem anderen menschlichen Angesicht.¹⁶¹

Und deshalb, so schließt Cohen, fühle sich der philosophierende Jude »wie heimatlich angehaucht auf dem Boden Kants; denn in diesem System, welches auf der Logik der Wissenschaft gegründet ist, hat die Ethik den *Primat*.«¹⁶²

1897 erschien im ersten Band der *Kant-Studien* eine ausführliche Besprechung von Hermann Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur Geschichte des Materialismus von F. A. Lange*.¹⁶³ Es war der erste Schritt, durch den Cohens Konzept eines ethischen Sozialismus Eingang in die aktuellen Auseinandersetzungen der deutschen Sozialdemokratie fand. Cohen hatte die »kleine, aber«, so der Rezensent, »hochbedeutende Schrift«¹⁶⁴ 1895 während eines Ferienaufenthalts in Pontresina verfaßt. Er habe sich, so Cohen in einem Brief an den Freund Natorp, dort um »einige Jahrzehnte verjüngt gefühlt u. in dieser Jugendlane die *Ein-*

160 GS II,1, S. 20.

161 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 301.

162 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 301.

163 Vorländer, Karl: H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. A. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. In: *Kant-Studien*. 1/1897, S. 268–272.

164 Vorländer: *Kant-Studien* 1/1897, S. 268.

leitung mit kritischem Nachtrag im Entwurf« geschrieben. An Aufrichtigkeit lasse sie »nichts zu wünschen oder zu hassen übrig«. ¹⁶⁵

Dieser jugendliche Schwung ist in der Schrift deutlich spürbar. Souverän führt Cohen seine Leserinnen und Leser durch Langes *Geschichte des Materialismus*, um die Einführung in das Hauptwerk seines Mentors und Vorgängers ¹⁶⁶ in Marburg schließlich in einer Werbung für die eigene philosophische Position des kritischen Idealismus zu vollenden. In ihrer knappen und prägnanten Form stellt die *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur ›Geschichte des Materialismus‹*, deren Neuauflagen Cohen seit Langes Tod 1875 betreute, zugleich eine komprimierte Einführung in das Denken des Autors selbst dar. ¹⁶⁷ In fünf Abschnitten behandelt sie das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte, das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik, jenes der Logik zur Physik, der Ethik zur Religion und das Verhältnis der Ethik zur Politik. Ihre Wirkungsgeschichte verdankt die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* diesem letzten Abschnitt über Ethik und Politik, der vielleicht noch deutlicher als die anderen beweist, daß sie an »Aufrichtigkeit« tatsächlich nichts zu wünschen übrig läßt. Bis dahin eher zurückhaltend, wenn es um politische Fragen ging, legt Cohen im Schlußabschnitt der *Einleitung* nicht nur ein Bekenntnis zum Sozialismus ab, sondern eröffnet mit einer Kritik am sogenannten »politi-

165 Originalbrief UB Marburg Hs 831:14. Zitiert in: Holzhey, Helmut: Einführung. In: Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes ›Geschichte des Materialismus‹*. In: *Werke*. Bd.5/II, S. 27.

166 Lange (1828–1875) war seit dem Erscheinen von Cohens Schrift *Kants Theorie der Erfahrung* im Jahr 1871 überzeugt von der Begabung des jungen Philosophen und ermöglichte nicht nur die Habilitation Cohens an der Universität Marburg, sondern setzte sich auch für eine Berufung des Philosophen als Ordinarius ein, so daß Cohen schließlich als sein Nachfolger der erste jüdische Philosophieprofessor an einer deutschen Universität wurde. (Vgl. Sieg, Ulrich: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, S. 113 ff.) In seinen beiden Hauptwerken, der zweimal umgearbeiteten Schrift *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865, 1870, 1875) und der in zwei Versionen erschienenen *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866, 1873/75) verband Lange kantische Erkenntniskritik und Sozialismustheorie und begründete damit die Position einer pragmatischen Reformpolitik. Beide Werke erfuhren nach dem Tod Langes mehrere Neuauflagen. Für die vierte Auflage des Buches im Jahr 1882, der ersten nach Langes Tod, schrieb Cohen ein *Biographisches Vorwort*. Die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* erschien als Ergänzung der 5. Auflage der *Geschichte des Materialismus* 1896. Sie erfuhr in den späteren Auflagen mehrere Umarbeitungen. (Vgl. Holzhey, Helmut: Einführung, S. 26 ff.)

167 Vgl. Holzhey: Einführung, S. 28.

schen Partei-Sozialismus« zugleich die Diskussion um einen ethischen Sozialismus, die schließlich in den sogenannten Revisionismustreit münden sollte. ¹⁶⁸

Cohen wirft den Partei-Sozialisten kautskyscher Prägung vor, daß sie den Sozialismus »naturalistisch« begründen. Das ist ein harter Vorwurf, der mitten in den neuralgischen Punkt der Auseinandersetzungen um die »richtige« Weltanschauung zielt. Denn Naturalismus ist Spekulation. Und spekulativ, metaphysisch, spiritualistisch zu sein – darin waren sich die Vertreter aller Weltanschauungen einig – war im Zeitalter der Aufklärung und der Wissenschaften eine vernichtende Kritik. Spekulation zu betreiben, bedeutete, die Wirklichkeit zu verfehlen, einer Selbsttäuschung zu erliegen, oder mehr noch, die Realität in hegelscher Manier gewaltsam einem romantischen Begriffsgebäude zu subsumieren, ¹⁶⁹ – was aus der von Cohen geteilten Sicht der kantischen Zusammenführung von Metaphysik und Dogmatik darauf hinauslief, sie einem *Wahnsystem* unterzuordnen. Nun unterstellt Cohen ausgerechnet den Vertretern des *wissenschaftlichen* Sozialismus, daß sie sich im Nebel der Metaphysik und des Spiritualismus verlieren. Damit kritisiert er nicht nur ihren Sozialismus, sondern auch das zugrunde liegende Wissenschaftsverständnis. Unter Berufung auf die Kritische Philosophie spricht der jüdische Philosoph den positiven Wissenschaften die Autorität ab, die sie bei den Partei-Sozialisten genießen. Er bestreitet, daß diese die Religion vernichten oder ersetzen könnten, ohne dabei selbst dem Dogmatismus zu verfallen.

In den sozialdemokratischen Debatten um Reform oder Revolution ging es nicht nur um die richtige politische Strategie. Die heftigen Auseinandersetzungen, die mit dem Begriff der Wissenschaftlichkeit und dem Vorwurf der Spekulation ausgetragen wurden, zeigen, daß mehr auf dem Spiel stand als ein ethischer oder ein wissenschaftlicher *Sozialismus*, nämlich die Frage nach dem Ort der Wahrheit und dem Status

168 Vgl. Holzhey: Einführung, S. 30.

169 Daß mit Hegel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kein Staat mehr zu machen war, hat Hermann Lübbe einmal hübsch anhand folgender kleinen Geschichte deutlich gemacht: »Zu Michaelis 1870 publizierte Hegels alter Getreuer *Carl Ludwig Michelet* eine Broschürenpolemik gegen prominente Hegel-Gegner der Zeit. Die Broschüre trug den Titel: »Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph«. Auf ihrer Rückseite jedoch zeigte die Berliner Verlagsbuchhandlung Duncker und Humblot an, daß sie den Preis der Freundesausgabe Hegelscher Werke hiermit von 40 auf 25 Thaler herabsetzte: *Hegel ging nicht mehr.*« Lübbe, Hermann: *Die Politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44. 1958, S. 333–350. In: *Auslegungen*. 1994, S. 229.

der Wissenschaften selbst. Es wurde darum gekämpft, was in einer modernen, also nicht mehr an traditionellen Mustern orientierten – in einer säkularisierten – Welt wirklich ist. Wie weit die Verunsicherung über den Status des Realen ging, läßt folgende Überlegung Eduard Bernsteins ahnen. Die Realität ist dem führenden Revisionisten zu einer Sache der Vermutung geworden:

Wie stark Realisten oder Materialisten wir auch zu sein glauben, so werden wir uns bei strenger Selbstprüfung doch immer wieder dabei ertappen, gleich dem ersten besten »Idealisten« zu argumentieren, sobald wir uns von der platten Alltäglichkeit ab und den tieferen Problemen des Lebens zu wenden. Wir stoßen dann immer auf Punkte, wo wir nicht mehr mit sinnlich wahrnehmbaren, demonstrationsfähigen Tatsachen, sondern mit Folgerungen des Verstandes zu tun haben, mit »Ideen«, hinter denen wir eine Realität wohl mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit vermuten, aber nicht beweisen können.¹⁷⁰

Daß der ethische Sozialismus von Hermann Cohen Eingang in die sozialdemokratischen Debatten fand, ist der Vermittlung seines Schülers, des Gymnasiallehrers, Philosophiehistorikers und überzeugten Sozialisten Karl Vorländer zu verdanken. Er war nicht nur der Rezensent der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* in den *Kant-Studien*, sondern warb in der Folgezeit in diversen Vorträgen und Abhandlungen für den neukantianischen Sozialismus.¹⁷¹ So machte Vorländer durch seine Veröffentlichungen sowohl Eduard Bernstein,¹⁷² den Führer des revisionistischen Flügels der Sozialdemokraten, als auch die Gegenseite mit Cohens Konzept des ethischen Sozialismus bekannt. In direkter Replik auf Vorländers Schrift *Kant und der Sozialismus* aus dem Jahr 1900 kommentierte Franz Mehring, der philosophisch ver-

sierte Publizist der *Neuen Zeit*, die neukantianische Forderung einer Ethisierung des Sozialismus und der Rückkehr auf Kant im offiziellen Organ der Parteiorthodoxie mit folgenden Worten, die ihrerseits illustrieren, welche grundlegende Rolle die Wissenschaften für die Sicherstellung von Ordnung und Realität spielten:

In dem Sinne der Cohen und Vorländer ist die »Rückkehr auf Kant« eine – natürlich nur illusorische – Erdrosselung des gesamten Sozialismus, ein – glücklicher Weise nur imaginärer – Todessprung rückwärts in alle verhängnisvollen Selbsttäuschungen des achtzehnten Jahrhunderts, mit denen gründlich aufzuräumen die glorreiche Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts gewesen ist.¹⁷³

Mehring weist Cohens Ansinnen, die Partei solle die »wissenschaftliche Grundlage des proletarischen Emanzipationskampfes preisgeben«,¹⁷⁴ empört zurück und wirft den Neukantianern »historischen und logischen Fehlschluß«¹⁷⁵ vor, da sie die – wissenschaftliche – Methode des historischen Materialismus nicht anerkannten.

In seiner Besprechung für die *Kant-Studien* hatte Vorländer im ersten Teil Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag* als »gedankenreiche Fortsetzung« von Langes Unternehmen gewürdigt, um dann in einer fast enthusiastischen Wiedergabe der cohenschen Zusammenführung von Sozialismus und kantischer Ethik zu enden: »Denn, wie paradox es klingen möge, der stille Professor von Königsberg ist der Vater des deutschen Sozialismus.«¹⁷⁶ Vorländer führte damit jenen Satz in die Sozialismusdebatten ein, durch die Cohen sich als »ideologischer Wegbereiter des Revisionismus«¹⁷⁷ in die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie einschreiben sollte. Er lautet knapp und dezidiert: »Er (Kant, d.V.) ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus.«¹⁷⁸

170 Bernstein, Eduard: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 16/1897-98, S. 266.

171 Vgl. Vorländer, Karl: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Berlin 1911. In diesem Band hat Vorländer seine separat erschienenen Schriften zu Sozialismus und Neukantianismus überarbeitet und ergänzt. Der Band vermittelt in gut lesbarer und verständlicher Form die Geschichte der Revisionismusdebatte im Hinblick auf die Rolle der Philosophie Kants und des Neukantianismus.

172 In *Kant und Marx* referiert Vorländer einen Brief Bernsteins, in dem dieser aufzählt, was ihn zur Konversion vom wissenschaftlichen zum ethischen Sozialismus bewegen habe: »So sprach denn auch Bernstein selbst in einem Briefe an mich von einer »ganzen Reihe von Einflüssen«, die ihn »nach und nach dem Kantianismus zuführten«. Als solche bezeichnete er in erster Linie das Studium Friedrich Albert Langes, zu dem er durch Ellissens vortreffliche Biographie besonders angeregt worden sei; später habe dann der bedeutsame Aufsatz H. Cohens in dem *kritischen Nachtrag* entscheidend mitgewirkt.« Vorländer: *Kant und Marx*, S. 179. Zum Verhältnis von Bernstein und Vorländer vgl. Vorländer: *Kant und Marx*, S. 227 f.

173 Mehring, Franz: Kant und der Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 28/1899-1900, S. 4.

174 Mehring: Die Neukantianer. In: *Die Neue Zeit*. 29/1899-1900, S. 34.

175 Mehring: Die Neukantianer. In: *Die Neue Zeit*. 29/1899-1900, S. 35.

176 Kant-Studien 1/1897 S. 270.

177 Vgl. dazu *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Klaus, Georg u. Buhr Manfred, Leipzig 1970, S. 1056: »Seine (des Revisionismus, d.V.) theoretische Hauptquelle bildeten aber die Schulen der bürgerlichen Philosophen, die sich im besonderen Maße der Kritik des Marxismus zugewandt hatten, der *Neukantianismus* und später der *Empiriokritizismus*. Dabei trat der Neukantianismus und in diesem ganz besonders Friedrich Albert Lange, als einer seiner Begründer, Hermann Cohen, dessen Nachfolger und Begründer der »Marburger Schule« des Neukantianismus, Paul Natorp und Rudolf Stammler als ideologischer Wegbereiter des Revisionismus auf ... Cohen begründete, daß ein »wahrhafter« Sozialismus nicht aus dem Materialismus, sondern nur aus dem »Idealismus der Ethik« Kants abgeleitet werden könne.«

178 Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, S. 112.

In Vorländers Zuspitzung auf die Zusammenführung von Kant und Sozialismus blieb freilich ausgespart, was Cohen besonders am Herzen lag und die eigentliche Originalität seines Sozialismuskonzepts ausmacht: die Zusammenführung von Kant, Judentum und Sozialismus bzw. von Judentum und Kritischer Philosophie. Ebenso wenig wurde in den parteiinternen Auseinandersetzungen um Sozialismus und Neukantianismus wahrgenommen, daß es Cohen mit seiner Intervention um die Rehabilitierung des Alten Testaments und der Propheten und um eine Kritik an christlich konnotierten Erlösungs- und Fortschrittsvorstellungen ging, die sich im Konzept des wissenschaftlichen Sozialismus verbargen. Nicht ahnend, wie sehr in Cohens Sinne, bemerkte Mehring in seinem Artikel zum hundertjährigen Geburtstag von Kant ebenso unbewußt wie lapidar: »Nicht einmal das Neue, sondern nur das Alte Testament hat Kants Ethik aus der Taufe gehoben.«¹⁷⁹ Während sich für Cohen gerade darin die kantische Philosophie als Kritik bewährt, kommt in Mehrings despektierlichem »Nicht einmal« das tiefe Einverständnis des parteisozialistischen Geschichtsverständnisses mit dem dialektischen Fortschreiten von Hegels absolutem Geist zum Ausdruck. Tatsächlich ist auch die Geschichtsphilosophie durch eine Positionierung innerhalb eines jüdischen oder christlichen Denkens bestimmt:

»Die Geschichtsphilosophie seit Hegel«, hat Jacob Taubes pointiert formuliert, »anerkennt die Weltgeschichte als das Weltgericht, gegen das es keine Berufung gibt.« »Aber«, so fragt er in der Fluchtlinie von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen, »um welchen Preis wird diese Ordnung in der Abfolge der Ereignisse im Lauf der Geschichte erkaufte? Mit welchem Maßstab wird die Ordnung im Ablauf der Geschichte gemessen? Man wird den Verdacht nicht los, daß die hegel'sche Geschichtsphilosophie täuschend zu Werke geht und ein post hoc der Ereignisse in ein propter hoc verwandelt. Die Abfolge der Ereignisse wird als Folge durch den Erfolg des Stärkeren begründet. Wenn die Abfolge der Ereignisse in ein Schema von Grund und Folge gefaßt wird, dann werden die Alternativen einer jeden spezifischen historischen Situation ausgeschaltet.«¹⁸⁰

Was hier so benjaminisch klingt, beschreibt präzise den geschichtsphilosophischen Hintergrund von Cohens Kritik am wissenschaftlichen Sozialismus. Gegen die Transferierung des Kausalitätsprinzips aus der Natur in die Geschichtswissenschaften macht er unter Berufung auf

179 Mehring: Immanuel Kant IV. In: *Die Neue Zeit*. 20/1903-04, S. 630.

180 Taubes, Jacob: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: *Vom Kult zur Kultur*, S. 50.

Kant geltend, daß die Geschichte nicht zum Reich der Natur, sondern zu jenem der Freiheit gehört. Die Integration der Geschichte in den Objektbereich der positiven Wissenschaften stellt deshalb eine Grenzüberschreitung der Erkenntnis dar und führt zwangsläufig zu Spekulationen bzw. zu dogmatischen Aussagen. Allein der Gedanke an Alternativen setzt das Zugeständnis von Wahlmöglichkeiten und insofern von Freiheit voraus. Jedes »Es hätte auch anders sein können« bricht mit der Vorstellung einer geschichtlichen Notwendigkeit.

Bezieht man Cohens Kritik an der »Naturalisierung der Geschichte« auf die Gleichsetzung von ethisch und jüdisch und bedenkt man zugleich, daß die abendländische Geschichte »seit der Welteroberung des Christentums ... einen beherrschenden christlichen Charakter«¹⁸¹ hat, so erscheint es geradezu als zwangsläufig, daß Cohen, um sein Projekt einer historischen Rettung der sittlichen Überlegenheit des Judentums zu realisieren, die geläufige hegel'sche Geschichtsbetrachtung, nach der jede Gegenwart sich auf der jeweils höchsten Stufe des geschichtlichen Geistes befindet, verwerfen muß. Denn Fakt ist, daß das Judentum *historisch* vom Christentum überholt wurde. Um begründet behaupten zu können, daß es *sittlich* dennoch im Recht sei, muß Cohen jede evolutionistische Vorstellung der Geschichte kritisieren. Denn mit der Parallelsetzung von Natur und Geschichte geht nicht nur die Verbannung der Ethik aus der Geschichte, sondern auch die Ausschaltung des Gedankens an historische Alternativen einher.

»Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben«,¹⁸² heißt es in der siebten geschichtsphilosophischen These von Walter Benjamin. Dieser kurze und berühmte Satz faßt zusammen, was einer evolutionistischen Geschichtsbetrachtung ohne Blick für historische Alternativen notwendig entgeht: die Erinnerung an die Besiegten. Wenn die Opfer der Geschichte aus dem Blick geraten, so verschwindet mit ihnen der Gedanke einer historischen Alternative zum Opferfordernden Verlauf der Geschichte. Dagegen schreibt nicht nur Benjamin an, wenn er als Aufgabe des Historikers formuliert, dieser soll »im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit«¹⁸³ »die Geschichte gegen den Strich bürsten«¹⁸⁴, sondern auch Cohen mit seinem Konzept des ethischen Sozialismus. So ist es kein Zufall, daß sich Benjamin im zweiten Appendix der geschichtsphilosophischen

181 Cohen: Der Jude in der christlichen Kultur. In: *Jüdische Schriften*. Bd.2, S. 194.

182 GS I.2, S. 696.

183 GS I.2, S. 703.

184 GS I.2, S. 697.

Thesen auf die Praxis des jüdischen Gebets bezieht, um der heils- und fortschrittsorientierten Fixierung auf die Zukunft das Eingedenken und die Hoffnung gegenüberzustellen:

Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Dem Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.¹⁸⁵

Benjamin radikalisiert Cohens geschichtsphilosophischen Ansatz; bei ihm wird die Tätigkeit des Historikers, der für die unterdrückte Vergangenheit kämpft, zum Eingedenken und damit zur vollendeten ethischen Handlung: zum Gebet. Angelegt, wenn auch nicht ausgeführt, ist dieser geschichtsphilosophische Ansatz bereits bei Hermann Cohen und seiner Rehabilitierung des Judentums als allgemeiner Religion im Konzept des ethischen Sozialismus.

So kann an dieser Stelle auch Jonathan Boyarin, der in seinem Buch *Storm from Paradise* auf die Verbindung von Christentum und Fortschrittsgedanken hinweist und dabei die Frage stellt, ob sich Benjamin dieses Zusammenhangs bewußt war, mit guten Gründen positiv beantwortet werden:

This book, then, consists largely of attempts to apply the force of the Jewish past to the dreams of autonomous humanity of Jews and others in the present. My chief guide here is Walter Benjamin who articulated an ethical messianism, a notion of a time when the memory of all the dreams and suffering of human history would be simultaneously available to each of us. No, he was not really a mystic either: the ideal was heuristic rather than visionary. It was the most potent way he could express his sense that humanity was perpetually betrayed by the oblivious ethic of progress, whether in its fascist or socialist varieties. What Benjamin perhaps did not realize was that the origin of the idea of triumphal progress was intimately linked to the early church fathers' idea of the progression from Judaism to Christianity.¹⁸⁶

Nicht nur war sich Benjamin der Kongruenz von christlicher und sozialistischer Fortschrittsgläubigkeit bewußt, er konnte sich in seiner Kritik des wissenschaftlichen Sozialismus auch auf Hermann Cohen stützen.

¹⁸⁵ GS I.2, S. 704.

¹⁸⁶ Boyarin, Jonathan: *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis 1992, S. XV.

Doch so wenig Cohen die geschichtsphilosophischen Konsequenzen aus seinem Konzept selbst gezogen hat, so wenig wurden die religions- und kulturgeschichtlichen Hintergründe in den Debatten um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus wahrgenommen.¹⁸⁷ Sie verschwanden, ebenso wie die feineren geschichtsphilosophischen Implikationen, hinter der Geste des Atheismus. Kant als wahren Vater des Sozialismus zu bezeichnen, war in der damaligen Situation der Sozialdemokratie nicht nur paradox, sondern Provokation genug, um die folgenreichen und die Partei an die Zerreißprobe führenden Debatten auszulösen. Welch tragende Bedeutung die Mächte, die durch die historischen Religionen gebunden waren,¹⁸⁸ dessen ungeachtet spielten, kann vielleicht erst aus heutiger Perspektive, nach dem Fall der Berliner Mauer, ermessen werden.

Als Vorländers Rezension von Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag* in den *Kant-Studien* im Januar 1897 erschien, waren erst sieben Jahre vergangen, seit die Sozialistengesetze aufgehoben und die sozialdemokratische Partei legalisiert worden war. Doch drohten bereits in dieser kurzen Zeitspanne die historischen, ökonomischen und politischen Entwicklungen die wissenschaftlich-sozialistische Darstellung des historischen Prozesses zu überholen, die Karl Kautsky im Erfurter Parteiprogramm 1891 als offizielle Parteidoktrin festgeschrieben hatte. Die positive wirtschaftliche Entwicklung stand in einem Gegensatz zur sogenannten »Verelendungstheorie«, nach der eine Zuspitzung des Klassengegensatzes quasi automatisch den Umschlagpunkt herbeiführen würde, der das kollektive welthistorische Subjekt der Geschichte in das revolutionäre Subjekt verwandeln sollte. Anstatt weiter zu verelenden, partizipierte das deutsche Industrieproletariat am wirtschaftlichen Aufschwung der neunziger Jahre. Desgleichen führten die freien Wahlen zur Regierungsbeteiligung der SPD, in deren Folge wurde die Vorstellung einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft durch eine praktizierte Reformpolitik abgelöst.¹⁸⁹ Um es in aller Kürze zusammenzufassen: Bereits nach sieben Jahren klappten historische Wirklichkeit und historische Gesetzmäßigkeit, wie sie der wissenschaftliche

¹⁸⁷ Cohen hält am Fortschrittsgedanken fest. Gerade darin löst sich Benjamin von ihm.

¹⁸⁸ Im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« gibt Benjamin gegen eine allzu naive Vorstellung einer harmonischen Säkularisierung zu bedenken: »Für uns sind in den letzten Jahrhunderten die alten Religionen geborsten. Aber ich glaube nicht so folgenlos, daß wir uns der Aufklärung harmlos freuen dürfen. Eine Religion band Mächte, deren freies Wirken zu fürchten ist.« (GS II.1, S. 18)

¹⁸⁹ Vgl. Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung, S. 8 ff.

Sozialismus als Grundlage seines politischen Programms festgeschrieben hatte, unübersehbar auseinander.

Zu recht hat Alfred Schmidt darauf aufmerksam gemacht, daß die ganze Brisanz dieser Situation erst vor dem Hintergrund sichtbar wird, daß Kautskys Verständnis vom notwendigen Gang der Geschichte als quasi naturgeschichtlichem Prozeß in jener Zeit die offizielle Parteidoktrin der SPD bestimmte: »So gewinnen«, schreibt Schmidt, »die neukantianischen Argumente der Verfechter eines ›ethischen Sozialismus‹ in der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg nur dann Farbe und Plausibilität, wenn man sich die überragende Rolle vergegenwärtigt, die Karl Kautskys Interpretation der materialistischen Geschichtsauffassung damals für das sozialdemokratische Weltbild gespielt hat.«¹⁹⁰ Beeinflußt vom Darwinismus und vom monistischen Wissenschafts- und Geschichtsverständnis der Zeit hatte Kautsky bereits im Erfurter Programm das marxische Geschichtsverständnis naturgeschichtlich interpretiert. Ausdruck dafür ist etwa seine These von der »Naturnotwendigkeit des endlichen Sieges des Proletariates«¹⁹¹. Gegen diese Doktrin und gegen dieses Geschichtsverständnis, die in den Augen vieler sozialdemokratischer Politiker ganz offensichtlich der historischen Realität widersprachen, beriefen sich die Revisionisten, allen voran Eduard Bernstein, auf die neukantianische Verbindung von Sozialismus und Ethik. Der Rückgang auf Kant ermöglichte nicht nur die Begründung der Reformpolitik, sondern auch eine Lösung vom Dogma der notwendigen Revolution. Als Anpassung der Begriffe an die Realität propagierte Bernstein in seiner 1899 veröffentlichten Schrift *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* seinen Vorschlag, sich auf die Reformpolitik und den Kritizismus Langes bzw. Kants zu besinnen. So tue, wie er zum Schluß seiner Streitschrift bekennt, der Sozialdemokratie ein Kant not, »der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, daß die Verachtung des *Ideals*, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie

190 Schmidt, Alfred: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie – Komplement oder Korrektiv? S. 67. Vgl. auch Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen zur ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 39–66.

191 Kautsky, Karl: *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*. Stuttgart 1892. 17. Neudruck: Berlin, Stuttgart 1922. Berlin, Bonn 1974, S. 228.

verkünden, durch die Tat bei jeder Gelegenheit selbst als solche aufgedeckt ward und wird.«¹⁹²

Bei allem Verständnis für die kritische Reaktion der Parteiführung erklärt sich die Heftigkeit, mit der Bernsteins Thesen noch im gleichen Jahre auf dem Parteitag in Hannover während der fünf Tage dauernden Revisionismusdebatte von der Parteiführung bestritten wurde, doch erst vor dem Hintergrund, daß es sich bei dem Streit um Kant oder Marx bzw. Reform oder Revolution um einen *Glaubenskrieg* gehandelt hat.¹⁹³ Wie für die Monisten verkörperte Kant auch für die wissenschaftlichen Sozialisten den Dualismus, den Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt und den Rückfall in die Religion. »Dank ihrer historischen Dialektik vollbrachten die Junghegelianer nun leicht,« so betont Franz Mehring gegen den ethischen Sozialismus, »woran die Aufklärung einschließlich der Kantischen Philosophie gescheitert war: die Vernichtung der Religion.«¹⁹⁴ Was die Parteiorthodoxie am Konzept des ethischen Sozialismus am tiefsten bekämpfte, war der in ihm zum Ausdruck kommende Zweifel am Wahrheits-, Ordnungs- und Sinnstiftungsanspruch des wissenschaftlichen Sozialismus. »Die Wissenschaft«, verkündete Kautsky in seiner 1906 erschienenen Schrift *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, »steht über der Ethik.«¹⁹⁵ Er wehrt damit die Vorstellung ab, daß moralische Werturteile der Wissenschaft, die nur das Notwendige zu erkennen hat, Richtlinien vorzuschreiben in der Lage seien. Denn dies würde – was Kautsky dem Kantianismus vorwirft – den Zweifel an der Autorität der Wissenschaft methodisch verankern und damit dem wissenschaftlichen Sozialismus die Grundlage seiner Heilsgewißheit entziehen. Wie der Monismus beanspruchte auch der wissenschaftliche Sozialismus, die Religion nicht zur zu überwinden, sondern auch zu ersetzen. Daß er dabei unversehens selbst religiöse, ja und totalitäre Züge annahm, fiel den Vertretern des Materialismus am allerwenigsten auf. Sie glaubten sich durch die Wissenschaften gegen den religiösen Wahn gefeit. Doch wenn die Wissenschaftlichkeit selbst zum Apotropäum gerät, gilt, was Benjamin im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« behauptet: »so ist eben der Sozialismus

192 Bernstein, Eduard: *Die Voraussetzungen des Idealismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899. Neudruck Berlin, Bonn, 1977 S. 217.

193 Vgl. Schmidt: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie, S. 70.

194 Mehring, Franz: Kant und Marx. In: *Die Neue Zeit*. 21/1903–04, S. 661.

195 Kautsky, Karl: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. 1906. Stuttgart 1922. Neudruck: Bonn-Bad Godesberg 1973, S. 141.

doch Religion.«¹⁹⁶ – Religion im säkularen Kleid der Wissenschaftlichkeit.

Genau um die Abwehr dieses Zusammenfallens von Wissenschaft und Religion ging es Hermann Cohen mit seiner Kritik einer naturalistischen Begründung des Sozialismus. Nicht die Frage Revolution oder Reformation beschäftigte Cohen – er forderte vom Sozialismus Antitotalitarismus, Antidogmatismus und Vorurteilslosigkeit. All dies sah er im ethischen, das heißt sich auf die ethische Tradition des Judentums beziehenden Sozialismus aufgehoben.

Das unterschied ihn sowohl von der Parteiorthodoxie als auch von den Revisionisten, verband ihn jedoch in gewisser Weise mit seinem Mentor Friedrich Albert Lange. Was ihn von diesem trennte, war Langes Affinität zum Darwinismus. »So einflußreich die Schriften Langes zur *Arbeiterfrage* geworden und geliebt sind,« schreibt deshalb Cohen in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, »so leiden sie doch an dem Vorurteil, der ihre Popularität begünstigt hat: daß sie aus der Luft des Darwinismus heraus zwar nicht inspiriert, aber expiriert sind. Dem Vorurteil einer naturalistischen Begründung hat Lange nicht widerstanden.«¹⁹⁷ Tatsächlich war Lange der erste, der die soziale Frage in Beziehung zum Darwinismus setzte.¹⁹⁸ Die darwinistische Evolutionstheorie und die Formel vom Kampf ums Dasein schienen ihm eine wissenschaftliche Erfassung von Gesellschaft und Geschichte zu gewährleisten, die zwar nicht die Zukunft prognostizierbar, aber doch die Gegenwart beschreibbar machen. Und zwar, so Langes feste Überzeugung, ohne dabei auf eine *petitio principii* – auf die Voraussetzung eines unbewiesenen Satzes als Beweisgrund – zurückgreifen zu müssen. Das neue wissenschaftliche Paradigma des Darwinismus diene Lange, ganz im Geiste seiner Zeit, als Antidot gegen metaphysische Spekulation, Spiritualismus und Vorurteil. Der Kampf ums Dasein stellte für ihn den »denkbar voraussetzungslosesten logischen Ausgangspunkt seiner politischen Konstruktion« dar.¹⁹⁹ Was Lange nicht sah, war die Allianz zwischen Evolutionslehre und der Verabschiedung des Gesetzes

196 GS II. 1, S. 19.

197 Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, S. III.

198 Zum Naturalismus Langes vgl. Holzhey, Helmut: *Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange*. In: *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*. Hg. v. Knoll, Joachim H. und Schoeps, Julius H. Duisburg 1975, S. 207–225.

199 Klein, Armin: »Die Arbeiter haben sich selbst um die Angelegenheiten ihres Standes zu kümmern.« Friedrich Albert Langes Theorie eines strategisch reflektierten Reformismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 137.

des Stärkeren als natürlicher Grundlage menschlichen Zusammenlebens. Das heißt, Lange durchschaute nicht, daß der Kampf ums Dasein ein wissenschaftliches Paradigma begründete, das die »Natur« mit hervorbrachte, die es beschrieb. So trug er, im besten Glauben an die Vorurteilslosigkeit der eigenen Position, zur Naturalisierung von historisch bedingten wissenschaftlichen Vorurteilen bei und damit zur Legitimierung des Laufs der Geschichte als Folge der »Vernunft« der Natur.

Daß Cohen damit nicht einverstanden sein konnte, und zwar weder aus der Perspektive des kritischen noch des jüdischen Philosophen, leuchtet unmittelbar ein: Der Darwinismus verstieß nicht nur gegen Kants Diktum des Primats der Ethik über die Logik und damit gegen ein Fundament der Philosophie als Kritik; er verabschiedete zugleich die Ethik aus der Geschichtsphilosophie. Ohne auf die Legitimität der Ethik bezugnehmen zu können, ist aber die Frage nach der sittlichen Überlegenheit des Judentums selbst geschichtslos und höchstens ein privates Vergnügen.

Was heißt das nun für Cohens ethischen Sozialismus und sein Verhältnis zu den sich auf ihn berufenden Revisionisten? Für Bernstein hatte die Berufung auf Kant und die Neukantianer rein funktionalen Charakter. Sie diente ihm in erster Linie als Brücke zu seiner »Eklektik politischer Aufklärung«²⁰⁰. Die cohensche Verbindung von Kant und Sozialismus war ihm recht, um in ihrem Fahrwasser den Utopismus und die Dogmatik des wissenschaftlichen Sozialismus zu kritisieren. Bernstein war kein passionierter Theoretiker, ihm ging es um eine Politik der Pragmatik. Dafür berief er sich auf alle zur Verfügung stehenden Theorien. So war es nicht treulos, sondern nur konsequent, wenn Bernstein zum Schluß seiner Schrift *Die Voraussetzungen des Sozialismus* bekennt, das »Zurück auf Kant« in ein »Zurück auf Lange« übersetzen zu wollen. Es zeigt, wie weit er von Cohens Konzept des ethischen Sozialismus entfernt war.

200 Vgl. Kleger, Heinz: *Die Versprechen des evolutionären Sozialismus. Oder: Warum noch einmal Bernstein lesen?* In: *Ethischer Sozialismus*, S. 112.

6. Der Fremdling und der Literat

a. Der Fremdling als Vertreter des Menschen unter den Völkern

Cohen beruft sich in seiner Begründung des ethischen Sozialismus auf zwei Quellen. Die eine ist die kantische Philosophie, die andere die prophetische Literatur des Alten Testaments. Dabei erhält Kant zwar den Titel des »wahren und wirklichen Urhebers des deutschen Sozialismus«²⁰¹; die eigentlichen Erfinder der sozialistischen Idee sind für den Neukantianer jedoch die jüdischen Propheten. Sie haben, wie er zu betonen nicht müde wird, mit der Forderung, den Fremdling, den Sklaven, die Witwe und die Waise zu lieben, den wesentlichen Gehalt des ethisch-sozialistischen Programms bereits formuliert. Was Liebe und Gerechtigkeit für das *gesellschaftliche Zusammenleben* der Menschen bedeuten, hat er in dem 1900 erschienenen Artikel »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« auf die schlichte Formel gebracht:

Das ist die Liebe, welche der Gott der Propheten verwaltet: *die Gerechtigkeit für die Armen*. Der Fremdling, der Sklave, die Witwe und die Waise sind seine Trabanten; oder in der Sprache der Wissenschaft ausgedrückt: seine Attribute.²⁰²

Cohen entwickelt das Konzept des ethischen Sozialismus gemäß der Forderung, den »Armen« Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dabei erschöpft sich Gerechtigkeit nicht in der gerechten Verteilung der Güter. Sie stellt zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für eine gerechte Gesellschaft und einen gerechten Staat dar.²⁰³ Denn zusätzlich zum materiellen Notstand bedeutet Armut für die Betroffenen Ausschluß. Diese doppelte Bedeutung von Armut – materieller Notstand einerseits und gesellschaftlicher Ausschluß andererseits – läßt Cohen die Aufgabe des ethischen Sozialisten und damit die Forderung nach Gerechtigkeit konkretisieren. So nennt er in der *Ethik des reinen Willens* den Propheten den »Anwalt der Armen«. Dieser sei

nicht regierender Staatsmann, noch Orakel erteilender Priester; sondern er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der

201 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 112.

202 Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. In: *Jüdische Schriften*. III, S. 81.

203 Cohen streitet die Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse nicht ab, will aber den Sozialismus nicht auf die sogenannte »Magenfrage« reduzieren. Vgl. *Ethik des reinen Willens*, S. 311.

freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester.²⁰⁴

Von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen zu sein, kommt dem Ausschluß von der Bildung des allheitlichen Willens gleich, der sich in der Gestaltung des Staates realisiert. Da Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung für den Neukantianer an die Bildung des allheitlichen Willens gebunden ist, sind die Waise, die Witwe, der Sklave und der Fremdling – wenn sie keinen gleichberechtigten Anteil an der gesellschaftlichen Willensbildung haben – in ihrem Recht auf Mitbestimmung beschnitten, das ihnen als autonomen Wesen zusteht. Die Armen sind die Entmündigten, und dies gilt auch umgekehrt: Zu den Armen zählen all jene, die von der Bildung des allheitlichen Willens ausgeschlossen sind. Als Anwalt der Armen setzt sich der Prophet deshalb – und in seiner Nachfolge der ethische Sozialist – gegen die Entmündigung und für die Gleichberechtigung aller von der Herrschaft am Staat Ausgeschlossenen ein.

Für Cohen liegt, wie im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde, die Aufgabe des Rechtsstaates darin, das Recht eines jeden einzelnen Menschen auf Autonomie sowohl in bezug auf die Teilnahme an der Bildung des allheitlichen Willens als auch in bezug auf die Möglichkeit der Selbstveränderung zu schützen.²⁰⁵ Gerechtigkeit im cohenschen Sinn bedeutet, daß jeder Mensch, unabhängig von seiner Herkunft, von Klasse, Geschlecht oder Glauben, in den Genuß all jener Rechte (und Pflichten) kommt, die ihm als sittlichem Wesen, das heißt als sich selbst bestimmendem Individuum zukommen.

Die Forderung, das Recht eines jeden Menschen auf Autonomie *aktiv* zu schützen, findet Cohen in der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs wieder, in der Kant das moralische Gesetz auf die Anerkennung des Menschseins in jedem Individuum bezieht:

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.²⁰⁶

Ihren sozialistischen Gehalt eröffnet diese dritte Formulierung des kategorischen Imperativs freilich erst, wenn sie auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt wird, in denen sich die Menschen etwa im Kapitalismus begegnen. So beruft sich Cohen auf

204 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

205 Vgl. Kap. II.4, S. 148 ff.

206 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant's Werke. AA. Bd.4, S. 429. (BA 67)

den kategorischen Imperativ, um die Verrechnung der Ware Arbeitskraft und mit ihr die kapitalistische Produktionsweise zu kritisieren, da sie den Arbeiter zu einem Mittel der Wertsteigerung degradiere. Gleichgesetzt mit einer Ware, wird der Arbeiter seiner Rechte als Person beschnitten und damit zu einem Armen im Sinne der ethischen Forderung der Propheten: Der Arbeiter ist der moderne Sklave. Der Unterschied zwischen Sklavendienst und Arbeit sei, wie Cohen in der *Ethik des reinen Willens* ausführt, daß der Sklave vorwiegend für die Wirtschaft arbeite, während der Arbeiter im Dienste des Warenverkehrs stehe. Zwar räumt er ein, daß dieser Unterschied sowohl für das »Menschenwesen des Arbeiters« als auch für die Kultur ausschlaggebend sei, dennoch bleibe das Faktum, daß dem Arbeiter als Mittel der Wertsteigerung – und darin dem Sklaven gleich – sein natürliches Recht auf Anerkennung als Person vorenthalten werde.²⁰⁷

Der Selbstzweck erzeugt und bestimmt den Begriff der Person, den Grundbegriff der Ethik. Bloßes Mittel ist die Sache, die als Sache des wirtschaftlichen Verkehrs die Ware ist. Der Arbeiter kann daher niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muß jederzeit zugleich als Zweck betrachtet und behandelt werden.²⁰⁸

Die Einlösung der Forderung der Gerechtigkeit für die Armen ist für Cohen, um es noch einmal zu betonen, keine Frage von Almosen. Sie verlangt vielmehr die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Einrichtung einer genossenschaftlich organisierten Gesellschaft.²⁰⁹ Allein die juristische Form der Genossenschaft, in der sich die einzelnen im Kooperationsvertrag vereinigen, garantiert in den Augen des Neukantianers die Einhaltung des Gesetzes, dem sich auch das Recht beugen muß. Denn nur die Genossenschaft garantiert die Einbindung aller einzelnen Willen in den Gesamtwillen. So mündet die Herleitung des ethischen Sozialismus aus der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs in die Reformulierung des ethischen als genossenschaftlichen Sozialismus.²¹⁰

In der »Einleitung mit kritischem Nachtrag« definiert Cohen den Begriff des Sozialismus über seine Vermittlerstelle zwischen Staat und Ethik und führt ihn auf die wörtliche Bedeutung von *societas* – Gesellschaft – zurück.

207 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 309.

208 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 113.

209 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 219 ff.

210 Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 29 f.

Der Sozialismus dagegen ist auf einen Namen getauft, der eine doppelte Gebrauchsgeschichte hat: er gehört erstlich der Rechtssprache an; zugleich aber auch dem Gebiete der geschichtlichen Mahnworte. Er steht somit an der Grenze der sinnlichen und der übersinnlichen Welt; denn im Gebiete der Rechtsbegriffe selbst ist das Wort zum Mahnwort geworden. Solche Bedeutung hat der Terminus *Gesellschaft*.²¹¹

Der Mensch ist ein soziales Wesen. Für Cohen verbindet sich im Begriff der Gesellschaft die doppelte Zugehörigkeit des Menschen zur sinnlichen und übersinnlichen Welt, das heißt zum Reich der Natur und jenem der Freiheit. Das Reich der Freiheit ist der Bereich der Ethik. Nun stellt sich Freiheit für Cohen erst im Vollzug her, das heißt in der Realisierung der ethischen Forderung nach Gerechtigkeit. Die Realisierung der Freiheit verweist dementsprechend auf die gesellschaftliche Realisierung von Gerechtigkeit. Aus der Doppelzugehörigkeit des Begriffs Sozialismus zur Rechtssprache einerseits und zu den geschichtlichen Mahnworten andererseits leitet er eine Art interner gesellschaftlich-staatlicher Arbeitsteilung ab, in der Staat und Gesellschaft wechselseitig korrektiv aufeinander einwirken. Gesellschaft meint einerseits die konkrete Wirklichkeit des Staates. Exemplarischer Repräsentant der Gesellschaft in diesem Sinne ist die Wirtschaft. In der zweiten Bedeutung ist Gesellschaft »ethische Reformidee für Recht und Staat«²¹². Das bedeutet, wie Helmut Holzhey zusammenfaßt:

»Gesellschaft« fungiert als »Regulativ-Realität« des Sittengesetzes kritisch-korrektiv gegenüber einer korrupten Rechtsordnung, in der das Recht zur »Magd der Wirtschaft« herabgesetzt ist, und gegenüber dem »Machtstaat«, dem »Staat der Stände und der herrschenden Klassen«.²¹³

Es ist Cohen insbesondere von den Vertretern des wissenschaftlichen Sozialismus vorgeworfen worden, daß er dem Sozialismus seine revolutionäre Kraft nehme, indem er ihn auf die Ebene von »Mahnworten« zurückstufte. Man kann das freilich auch anders sehen: Die Einsetzung des Sittengesetzes als »Regulativ-Korrektiv« gründet nicht in einer verräterischen Allianz mit der schlechten Realität, sondern darin, daß die individuelle Freiheit, das heißt die Autonomie jedes einzelnen Menschen ernstgenommen wird. Die genossenschaftlich organisierte

211 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 113.

212 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 116.

213 Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus, S. 30. Die von ihm zitierten Stellen beziehen sich auf die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (S. 118) und die *Ethik des reinen Willens*, S. 615.

Gesellschaft stellt für Cohen zwar ein Ideal dar, doch hat sie nicht den Status einer Utopie. Ihre Wahrheit konstituiert sich nicht über die faktisch gegebenen Verhältnisse und Menschen hinweg, sondern entspringt allein dem Grundsatz, daß jeder einzelne Mensch als Selbstzweck genommen werden muß. Über diesen Grundsatz darf sich nicht wenden man ihn mit Cohen konsequent an – gerade der ethische Sozialist nicht erheben. Deshalb aber bleibt ihm nicht mehr, als die aktive gesellschaftliche und politische Beteiligung und die Kritik der bestehenden Verhältnisse.

Die Doppelbedeutung des Begriffs der Gesellschaft führt zurück zu Cohens Verständnis des Satzes: Der Mensch ist ein soziales Wesen. Hier entspringt das Sollen, das er in den Begriffen des Staates und der Gesellschaft entfaltet. Denn der Satz »Der Mensch ist ein soziales Wesen« bedeutet im cohenschen Sinn, daß der Mensch im Prozeß der sittlichen Gestaltung von Gesellschaft und Staat die Idee der Menschheit erst verwirklicht. Im Aufbau einer gerechten Gesellschaft vollzieht der Mensch seine Freiheit und erzeugt sich darin als autonomes, das heißt sittliches Wesen. Der Satz »Der Mensch ist ein soziales Wesen« impliziert für Cohen den Satz: »Der Mensch ist ein sittliches Wesen.« Der jüdische Philosoph formuliert den ethischen Sozialismus als Gegenposition zur hobbeschen Definition des Menschen als *homo hominis lupus* und zu den auf ihr beruhenden Staats- und Gesellschaftstheorien. Der Mensch ist für Cohen nicht der Wolf des Mitmenschen – zumindest geht seine Bestimmung nicht darin auf. Das Bild vom Menschen als Wolf ist, wie er gegen Hobbes einwendet, nicht selbstevident, sondern gründet nach Art einer *self-fulfilling prophecy* in der Reduzierung des Menschen auf ein Naturwesen. So schreibt er in der *Ethik des reinen Willens*:

Man sieht eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte. Das Leben der Menschen und der Völker scheint daher am treffendsten unter dem Bilde gefasst, mit dem Darwin den alten Heraklit verjüngt hat. Der Krieg ist der Vater des All. Krieg aller gegen alle, so dachte sich Hobbes die Natur Rousseaus. Das ist charakteristisch für unsere Zeit, daß die Besten und Edelsten nicht Anstoß nehmen an dem Kampfe ums Dasein, als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens.²¹⁴

Der Neukantianer nimmt Anstoß daran und setzt dem Bild des Menschen als Wolf den sittlich handelnden Menschen entgegen. Er konfrontiert die Gleichsetzung von Natur und Mensch im Bild des Wolfs mit der Ethik, die »Wahrheit hat ohne Bild«. Anders als die Natur

214 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 426.

bringt die Ethik die Wirklichkeit, die sie meint, erst hervor und eröffnet damit den Raum der Geschichte. Das Bild der Ethik ist nicht die Natur, sondern die Wirklichkeit, »die erst nach ihrem Vorbild entstehen soll«²¹⁵. Nun stellt sich freilich die Frage, nach welchem Vorbild die Wirklichkeit der Ethik sich richtet.

Cohen beantwortet diese Frage in der *Ethik des reinen Willens*; wieder rekurriert er dabei auf die Literatur der Propheten. In ihrem Horizont sieht er den Fremdling sich als »Vertreter der Menschen unter den Völkern« erheben und da die Idee der Menschheit als Idee der Sittlichkeit formuliert.²¹⁶ Das gesuchte »Vorbild« der Ethik entpuppt sich als Forderung nach einer Völkergemeinschaft, in der der Fremde Heimatrecht genießt, ohne – und das ist der springende Punkt – sein Fremdsein ablegen zu müssen.

Die Idee der Menschheit ist, wie sich nun zeigt, kein abstrakter Begriff; sie reduziert den Menschen weder auf die Natur, noch formt sie ihn nach dem Vorbild der herrschenden Elite. Indem Cohen den Fremdling zum Vertreter der Menschen unter den Völkern erklärt, führt er die Erfahrung des Fremdseins in den Begriff der Universalität ein. Sittlich, und das heißt universal im Sinne von allgemein verbindlich, ist die Idee der Menschheit erst, wenn sich erweist, daß sie sich auch auf den Fremdling bezieht. Der Fremdling wird zum exemplarischen Vertreter der Armen. Er ist der Anwalt der Armen und bedarf zugleich selbst eines Anwalts, der seine Rechte vertritt. Die Rolle dieses Anwalts ist der geschichtliche Auftrag, den Cohen dem ethischen Sozialismus zuschreibt. Er leitet sich aus der Idee der Menschheit her, die sich am Vorbild des Fremdlings als Vertreter der Menschen unter den Völkern orientiert.

Die Idee der Menschheit als Lehre vom Einschluß des Fremdlings in die Völkergemeinschaft gründet zweifach in der jüdischen Tradition. Sie rekurriert zum einen auf die historische Erfahrung des jüdischen Volkes – die für Cohen die Erfahrung der Diaspora ist – und geht zugleich zurück auf die jüdische Lehre vom Menschen. Wie sehr jüdische Erfahrung und die Lehre vom Fremdling miteinander verflochten sind, zeigt bereits die Entstehungsgeschichte der Idee der Menschheit in Cohens eigenem Werk. So ist die erste Schrift, in der die jüdische Lehre der Nächstenliebe auf die noachidischen Gebote und diese auf die Frage nach einer gerechten Staatsverfassung bezogen werden, das richterliche Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud«,

215 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 115.

216 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

das Cohen in staatlichem Auftrag für den ersten großen Antisemitismus-Prozeß in Deutschland im Jahr 1888 verfaßt hatte²¹⁷. Die jüdische Lehre der Nächstenliebe bildet die Grundlage, auf der Cohen die Idee der Menschheit errichtet. Denn sie bedeutet, wie Cohen wiederholt unterstreicht, die Liebe zum Fremdling. »Der Nächste bildet«, so heißt es in »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« dezidiert, »den Gegensatz zum Volksgenossen«²¹⁸: Nächstenliebe ist – nach jüdischer Lehre – Fremdenliebe.

Nun erschöpft sich die Nächstenliebe nicht in einer abstrakten Forderung, sondern hat in den noachidischen Geboten ihre rechtliche Realisierung gefunden. Der älteste literarische Beleg für die Gebote an die Nachkommen Noahs findet sich in der Tosefta, einer Sammlung tannaitischer Lehrsätze und Überlieferungen aus dem zweiten Jahrhundert²¹⁹. Die noachidischen Gebote bilden eine Reihe von Gesetzen, die sich explizit an alle Erdenbewohner richten – die Söhne Noahs gehören, im Gegensatz zu den Söhnen Abrahams, nicht zum jüdischen Volk. In seiner umfassenden Studie über die noachidischen Gebote faßt Klaus Müller die rabbinische Überlegung zusammen, die zur Konstituierung der sieben Gebote geführt hat. Ausgangspunkt ist das Thora-Wort, daß Gottes Weisung vom Sinai nicht »exklusiv für wenige Herausgerufene« ergangen sei, sondern sich »der Auslegung durch die ganze Völkergemeinschaft« erschließe:

Darum, so wiederum der Midrasch, ist das Wort vom Sinai »an einem offenen, freien, herrenlosen Ort gegeben«, damit sich die Weltmenschen nicht etwa dispensieren vom halachischen Diskurs, sondern empfangen und Anteil gewinnen an Gottes Weisung. Im übrigen sei, so führen die Rabbinen diesen Gedanken weiter, die Tora drei Dingen vergleichbar: der Wüste, dem Feuer und dem Wasser; wie zu jenen drei, so bestehe auch »zu den Worten der Tora für alle Erdenbewohner freier Zugang«. Die Weisung an Israel will sich hineinziehen und verwirklichen lassen in die Frage nach einer *Tora für die Völker*.²²⁰

In den noachidischen Geboten hat die Frage nach einer Thora für die Völker ihre Beantwortung gefunden. Anders als die 613 Gebote der mosaischen Thora umfassen sie nur sieben Gebote. In der »Nächstenliebe im Talmud« gibt Cohen sie in folgender Weise wieder:

217 Vgl. Kap. II.4, S. 132 ff.

218 Cohen: *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, S. 53.

219 Müller: *Tora für die Völker*, S. 13.

220 Müller: *Tora für die Völker*, S. 13.

Das eine Gebot betrifft: die Einsetzung von Gerichten. Die sechs Verbote: 1. Lästerung Gottes 2. Götzendienst 3. Blutschande 4. Mord 5. Raub 6. Den Genuss eines Gliedes von einem lebendigen Wesen.²²¹

Götzendienst, Blutschande und Mord sind die drei Kardinalsünden, die auf keinen Fall geduldet und von keinem Menschen begangen werden dürfen.²²² Das Verbot des Götzendienstes meint nach Maimonides, daß nicht Geschaffenes anstelle des Schöpfers verehrt werden soll.²²³ Gotteslästerung betrifft das Aussprechen des Unaussprechlichen – des Namens Gottes. Das eine Gebot fordert die Noachiden zur Einrichtung eigener Gerichtshäuser auf, in denen gewählte Richter nach den sechs Verboten urteilen soll. Am meisten Schwierigkeiten bietet die Auslegung des letzten Verbotes. Wieder bietet Maimonides eine konsensfähige Deutung. Demnach ist der Genuß eines Gliedes von einem lebendigen Wesen verbunden mit Grausamkeit. Das Verbot bezieht sich deshalb, so der mittelalterliche Philosoph, auf den Umgang der Menschen mit der Schöpfung, der nicht von Grausamkeit geprägt sein soll.²²⁴

Zur Recht weist Klaus Müller auf die »tiefe Dialektik« hin, die die Entstehung der noachidischen Thora in sich berge. So haben die Rabbinen in einer Zeit, in der die römische Obrigkeit unter Hadrian den Juden die Grundlagen ihrer eigenen Religionsausübung entzog, in der die Thora in höchstem Maße diskreditiert wurde, eine universale Thora für die Völker ausgebildet. »Es geschieht die Besinnung«, so Müller, »auf das Universale zu einer Stunde, da das Partikulare in höchster Gefahr stand.«²²⁵ Diese »Dialektik« ist in die Ausarbeitung der noachidischen Gebote eingegangen: Sie bilden die Elemente einer universalen Ethik, die sich die universale Bewahrung des Partikularen zum Ziel setzt. Bei der Konzeption der noachidischen Gebote haben die Rabbinen nach Müller das »jüdischerseits Konstitutive zum Grundbaustein einer universalen Ethik«²²⁶ gemacht. Als Grundbaustein einer universalen Ethik fungieren sie auch für Hermann Cohen, doch geht er

221 Cohen: *Die Nächstenliebe im Talmud*, S. 158. Zu Quellenlage und Geschichte der noachidischen Gebote vgl. Müller: *Tora für die Völker*.

222 Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen wurden von den Rabbinen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts während der Hadrianischen Religionsverfolgung als das für eine religiösen Lebensführung unbedingt Verbindliche erklärt; vgl. Müller: *Tora für die Völker*, S. 52.

223 Müller: *Tora für die Völker*, S. 98.

224 Müller: *Tora für die Völker*, S. 132.

225 Müller: *Tora für die Völker*, S. 49.

226 Müller: *Tora für die Völker*, S. 57.

einen entscheidenden Schritt weiter als alle Interpreten der noachidischen Thora vor ihm: Unter Bezugnahme auf Kant, nach dem sich die Universalität eines ethischen Gesetzes dadurch begründet, daß es die Universalität der Sittlichkeit garantiert, werden ihm die noachidischen Gebote zum Vorbild jeder möglichen universalen Ethik überhaupt. Denn Sittlichkeit zeichnet sich nach Cohen dadurch aus, daß dem Fremdling nicht nur Gast-, sondern auch Heimatrecht unter den Völkern der Welt gewährt wird. Übertragen auf das Verhältnis zwischen Universalem und Partikularem bedeutet dies, daß einzig eine Ethik begründeten Anspruch auf Universalität erheben kann, die sich – wie die noachidische Thora – gegen den Ausschluß und gegen die Vernichtung des Partikularen richtet. Für Cohen beginnt die Sittlichkeit mit dem Gebot, den Fremdling zu ehren. Dazu zitiert er Levitikus (19. 33-34):

Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.

Die Erfahrung des Fremdseins gehört, ebenso wie die Erinnerung daran, zum »jüdischerseits Konstitutiven« und hat in der Formulierung der noachidischen Gebote ihren universal-ethischen Ausdruck gefunden. Da sich die Erfahrung des Fremdseins im eminenten Sinne auf die Erfahrung des anderen bezieht, ist sie der Grundbaustein für eine universale Ethik, die sich *gegen* und nicht auf dem Boden von Ausschließungsmechanismen konstituiert. Die noachidischen Gesetze werden Cohen zum Kernstück der *Idee* des sittlichen Staates. Sie regeln das Zusammenleben von »Volksgenossen« und von »Fremden« in einer Form, in der die Fremden, ohne zur Assimilation gezwungen zu werden, dennoch an der Herrschaft des Staates teilnehmen können. Damit bilden sie die rechtliche Struktur, die die Realisierung der Idee der Menschheit ermöglicht, und sind deswegen nach Cohen als »Naturrecht« zu verstehen:

Der Begriff des Noachiden begründet das Naturrecht, und zwar nicht nur in einem Ausdruck des objektiven Rechtes, sondern im Rechtssubjekte. Noah hat noch keine andere Offenbarung empfangen als die vom Menschen, als Lebewesen. Der Mensch ist zunächst Leben und Seele. Aber auf dieser Grundlage schon wird er zum Mitmenschen.²²⁷

227 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 142.

Cohen leitet die noachidischen Gebote nicht aus der Natur her und bezeichnet sie dennoch als Naturrecht.²²⁸ Damit verrückt er sowohl die Bedeutung, die die Begriffe der Natur als auch des Rechts in der Tradition der Naturrechtslehre hat. Aus der Natur kann – davon ist Cohen überzeugt – kein Recht begründet werden. »Natürlich« kann ein Recht allein in dem Sinne sein, daß es analog zu einem Naturgesetz universale Gültigkeit beansprucht. Wenn nun das Recht nicht aus der Natur abgeleitet und doch natürlich sein soll, stellt sich freilich um so dringlicher die Frage nach der Legitimation des Anspruchs auf universale Gültigkeit. Hier verweist Cohen auf die Miteinbeziehung des Fremdlings in die Idee der Menschheit, die durch die noachidischen Gebote gewährleistet wird. Daß die noachidischen Gebote das gleichberechtigte Zusammenleben von Volksgenossen und Fremden regelt, zeichnet sie als *sittliche* (und gerade nicht natürliche) Gebote aus. Allein dies, daß sie die *Universalität der Sittlichkeit* garantieren, begründet ihren universalen Anspruch. Die noachidischen Gebote wären somit aufgrund ihrer ethischen Universalität Naturrecht. Sie sind, so würde Cohen einem Vertreter der Naturrechtstradition erwidern, »natürlicher« als jene Menschenrechte, die sich auf die Natur des Menschen beziehen, weil sie dem Menschen in seiner sittlichen Wirklichkeit gelten.

Bereits in seinem Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud« legt Cohen großen Wert auf die Feststellung, daß die noachidischen Gebote das Konzept eines Staatsbürgerrechtes beinhalten, das dem Fremdlings-Beisatz gleiche staatsbürgerliche Rechte – und damit die Realisierung seiner Autonomie – erlaubt, ohne daß er gläubig sein muß. Der Noachide ist Staatsbürger, ohne an den Staat glauben zu müssen. In der *Religion der Vernunft* behauptet er gar:

Der Noachide erweist daher auch den wahren Sinn der *theokratischen* Verfassung: daß sie nicht sowohl auf der Einheit von Staat und Religion, sondern auf der von Staat und Sittlichkeit beruhe. Der Noachide, der nicht gottgläubig ist, kann dennoch in den Staat eintreten, weil er durch die Annahme der sieben Verpflichtungen als sittlicher Mensch anerkannt ist.²²⁹

228 Diesen Einwand hat Christoph Schulte seiner Kritik an der cohenschen Auslegung der noachidischen Gesetze als Naturrecht in dem Vortrag *Naturrecht und Geschichtsphilosophie* zugrunde gelegt, den er am 8.9.1998 an der Internationalen Konferenz über Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* in Zürich hielt. Zur Bedeutung der noachidischen Gesetze für John Tolands Theorie des Naturrechts vgl. Palmer: *Ein Freispruch für Toland*. S. 86 ff. u. S. 104 ff.

229 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 143.

Sollte Cohen damit die paradoxe These vertreten, daß nur in einem theokratischen Staat die Trennung von Staat und Religion vollzogen werden könne? Mit Sicherheit würde er behaupten, daß die Trennung von Staat und Religion nur unter der Bedingung einer Verbindung von Staat und Sittlichkeit denkbar sei. Denn nur als sittlich verstandenes kann das Staatsbürgerrecht auch für jene als natürliches Recht gelten, die weder Volks- noch Glaubensgenossen sind.

Daß sich der ethische Sozialismus als Alternative zu darwinistisch geprägten Gesellschaftstheorien versteht, wurde bereits erwähnt. Dabei richtet sich die Kritik zwar auch gegen den wissenschaftlichen Sozialismus, doch sind die Gegner Cohens in erster Linie die Vertreter und Förderer der völkisch-nationalistischen, rassistischen und antisemitischen Bewegungen seiner Zeit. So wenig wie der wissenschaftliche Sozialismus, mit dem ihn nicht zuletzt sein Lehrer und Förderer Lange verbindet, entgeht auf der anderen Seite das Christentum seiner Kritik. Daß das Christentum »durch den Ausschluß der Andersgläubigen von dem Mitwirken am Staat den Übertritt erzwungen hat«, wirft er ihm bereits in dem 1867 entstandenen Artikel »Heinrich Heine und das Judentum«²³⁰ als einen der größten historischen und politischen Mängel vor. Erst in dem Aufsatz »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« bezieht er seine Kritik jedoch auf die christliche Erlösungslehre selbst:

Dagegen halte ich mich verpflichtet, bei aller Ehrerbietung und Pietät, die ich dem Neuen Testamente widme, auf die prinzipielle Schwierigkeit hinzuweisen, die in der Grundlage der christlichen Erlösungslehre für den wahrhaftigen, aufrichtigen Begriff des Nächsten liegt. »Niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Ev. Job. 14, 6) In diesem Worte liegt der Unterschied in der Bedeutung der Nächstenliebe zwischen Judentum und Christentum.²³¹

Der universale Begriff des Menschen ist im Christentum christologisch geprägt: Nicht der Fremdling, sondern Jesus ist der exemplarische Mensch. Das hat zur Folge, daß sich der Begriff des Menschen zwar *potentiell* auf alle Erdenbewohner gleichermaßen bezieht, Mensch im eigentlichen Sinn jedoch nur ist, wer sich zum Christentum bekennt. Bilden nach Cohens Auslegung der jüdischen Lehre die noachidischen Gebote den Fremdlingen einen Zugang zur Gemeinschaft der Menschen, ohne sie zur Assimilation zu zwingen, so öffnet nach christlicher Lehre erst die Taufe den Weg zum wahren Menschsein. Die »prinzi-

²³⁰ Cohen: Heinrich Heine und das Judentum, S. 41.

²³¹ Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 63.

pielle Schwierigkeit«, die Cohen in der christlichen Erlösungslehre sieht, offenbart sich auf anderer Ebene als »Bedingtheit der Zugehörigkeit zum Reich Gottes.«²³² Nur Christen haben Zugang zum Gottesreich – dies ist die zweite Konsequenz des Wortes von Johannes. Auch davon unterscheidet sich das Judentum. Denn dieses hat im Konzept der »Frommen der Völker der Welt« den Andersgläubigen einen separaten Weg zur »kommenden Welt« gewiesen. »Wer die sieben Gebote übernimmt«, heißt es bei Maimonides, »und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Frommen der Weltvölker und hat Anteil an der kommenden Welt.«²³³ Im Sinne Hermann Cohens kommentiert Klaus Müller:

Weit über die ökonomisch-politische Ebene hinaus ist der nichtjüdische Gerechte, der mit den sieben – und nicht etwa mit den 613 Geboten lebt, *Beisasse* in der Sphäre des Heils der kommenden Welt.²³⁴

Durch die Teilhabe am Gottesreich ist der Noachide auf allen Ebenen dem jüdischen Mitbürger gleichgestellt. Cohen formuliert die Idee der Menschheit, so kann nun zusammengefaßt werden, nach dem Vorbild der »Frommen der Völker«, die, ohne Gläubige sein zu müssen, Anteil am Gottesreich haben. Die darin zum Ausdruck kommende Anerkennung der Fremden als Gleiche schlägt sich in der Institution der noachidischen Gesetze nieder.

Der ethische Sozialismus, dessen geschichtlichen Auftrag Cohen in der Vertretung der Rechte der Armen sieht, erweist sich im eminenten Sinn als jüdischer Sozialismus. Nun ist der Zusammenhang zwischen dem Konzept des ethischen Sozialismus und der Erfahrung, die Hermann Cohen als jüdischer Bürger im deutschen Nationalstaat beschiedener war, offensichtlich. Nur jemand, der selbst vom Ausschluß aus dem Mitwirken am Staat betroffen ist, kann dies hohe Maß an Sensibilität für die Bedeutung und die Reichweite der Auswirkungen ermessen, die dieser Ausschluß zur Folge hat. Weniger offensichtlich dürfte die Schlußfolgerung sein, die Cohen aus der historischen Erfahrung für die jüdische Nationalität und deren Aufgabe im deutschen Staat zieht. In der *Ethik des reinen Willens* setzt er die Erfahrung der Diaspora in Beziehung zur Ausbildung der Idee der Sittlichkeit:

²³² Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 61.

²³³ Maimonides: *hilchot melachim* 8,11: Text nach Erstdruck Rom 1480. Übersetzt von und zit. n. Müller: *Tora für die Völker*, S. 83.

²³⁴ Müller: *Tora für die Völker*, S. 83.

Es ist wohl immer eine Übereinstimmung zu erkennen zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte. Eine solche Harmonie besteht auch in der monotheistischen Sittlichkeit der Propheten und den Wandelungen und Leiden, die ihrem Volke beschieden war. Im Exil lernten sie fremde Völker kennen und schätzen. So wurde der abstrakte Gedanke des einzigen Gottes immer eindringlicher und wärmer ihnen zu dem natürlichen und lebendigen Gedanken des einzigen Gottes nicht nur unter den Göttern, sondern als *des Vaters aller Menschen*; als des Urbildes, dessen Ebenbild der Mensch sei.²³⁵

Die Erfahrung des Exils ist die exemplarische Erfahrung des Fremdlings. Aus der Korrespondenz zwischen historischer Erfahrung und der am Fremdling orientierten Lehre des Menschen leitet Cohen für die jüdische Nation seiner Gegenwart die Aufgabe ab, im deutschen Staat die Rolle des Anwalts für die Armen zu übernehmen. Die jüdische Tradition, in der sich Lehre und historische Erfahrung verbinden, wird ihm zur Quelle jener gesellschaftlichen Kraft, die als »Normativ-Korrektiv« die gesellschaftliche Wirklichkeit und den bestehenden Staat an der ethischen Verpflichtung mißt, die Armut – und mit ihr jede Form von Ausschließung aus der Welt zu schaffen. So stellte sich Hermann Cohen die Verbindung von Judentum und Deutschtum als Einklang von Sittlichkeit und Staat vor. Als sittlicher Staat hätte Deutschland die Rolle eines Vorbildes im Völkerbund spielen sollen, die Cohen ihm noch 1915 in seiner Schrift *Deutschtum und Judentum*²³⁶ zudachte. Wie tragisch er sich darin irrte, brauche ich nicht zu betonen. Mehr als Naivität oder gar Blindheit dürfte freilich die für Cohens ganzes Denken grundlegende »Seelenkraft des Optimismus« das ausschlaggebende Motiv für die umstrittene Verteidigung der Rolle gewesen sein, die Deutschland im Ersten Weltkrieg spielte. Helmut Holzhey hat darauf hingewiesen, daß dieser Optimismus auch konstitutiv für die Konzeption des ethischen Sozialismus war:

Er besitzt die »Seelenkraft des Optimismus«, wo er den geschichtlichen Prozessen in ihrer abgründigen Kontingenz *ethisch* unter dem »Leitstern« der Zukunft Sinn geben lehrt.²³⁷

Wenn es nun eine Differenz gibt, die bereits den jungen Benjamin mehr als alle anderen von Cohen unterscheidet, dann betrifft sie diesen

235 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

236 Cohen: *Deutschtum und Judentum*, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. In: *Werke* Bd.16, S. 437–465.

237 Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus*, S. 25.

Optimismus. Nichts bringt dies deutlicher zum Ausdruck als die Ersetzung des Fremdlings als Träger der jüdischen Erfahrung durch den Literaten. Wie für Cohen, so stellt auch für Benjamin das Exil die paradigmatische Erfahrung des Jüdischseins dar. Und ebenso wie für Cohen leitet sich die moralische Überlegenheit des Judentums für Benjamin von der Bedeutung ab, die die Erfahrung des Fremdseins in der jüdischen Geschichte und Tradition einnimmt. Die Erfahrung des Fremdseins ist der Ursprung jener erfahrenen Zweiheit, die Benjamin Jüdisches und Moralisches gleichsetzen läßt. Nun bezieht sich die erfahrene Zweiheit – anders als bei Cohen – auf das Selbstverhältnis und die Selbstwahrnehmung des modernen Individuums. Die cohensche Frage nach dem Verhältnis der Völker zum Fremdling als Vertreter des Menschen wird von Benjamin in die Frage umformuliert, wie sich das gesellschaftliche Selbstverständnis zur individuell erfahrenen *Selbstentfremdung* in der modernen Gesellschaft verhält. Dabei beinhaltet diese Selbstentfremdung, wie sie der Literat, indem er sich mit der »höchst schwierigen eigenen Ehrlichkeit befaßt«²³⁸, in seiner Verzweiflung und in seinem Pathos im benjaminschen Sinne zum Ausdruck bringt, die Frage nach dem Ort der vergänglichen Erfahrung bzw. der Erfahrung der eigenen Vergänglichkeit in der Moderne.

Im ersten Brief an Strauß schreibt Benjamin, nachdem er die Juden, »soweit sie die wissenschaftlich, literarisch und kommerziell Führenden« seien, auf die literarische anstelle der zionistischen Bewegung verpflichtete:

Ich will über den Literaten (als Idee) nicht mehr sagen, als daß er berufen ist in dem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein das zu sein, was »die Armen im Geiste, die Geknechteten und die Demütigen« dem ersten Christentum waren. Ob dies gesellschaftliche Bewußtsein metaphysische Formeln suchen und finden wird, ob es ein allgemeines oder weiteres Klassenbewußtsein werden wird, kann man nur fragen.²³⁹

Daß der »intellektuelle Literaten-Jude«²⁴⁰ die Stelle der »Armen im Geiste« und der »Geknechteten« einnimmt, zeigt, wie nah und zugleich weit entfernt Benjamin von Cohens ethischem Sozialismus ist. Was die Substituierung des Fremdlings durch die Literaten für die Bestimmung des Verhältnisses von Jüdischem und Ethik auf der einen und Erfahrung und Erkenntnis auf der anderen Seite bedeutet, soll Thema des letzten Paragraphen sein.

238 GS II.1, S. 29.

239 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 64.

240 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 83.

b. Der »intellektuelle Literaten-Jude«
und die vergängliche Erfahrung

»Wohin sollten Geist, Kunst und Liebe bei uns ohne die Juden?« Die Frage, die Benjamin in seinem ersten Brief an Strauß stellt, ist zitiert von Heinrich Mann.²⁴¹ Es ist ein Auszug aus Manns Antwort auf die Frage, ob das sogenannte »Judenproblem« durch Assimilation oder Zionismus zu lösen sei. Weder Assimilation noch Zionismus ist nach Mann eine Lösung. Vielmehr sei nicht nur jener Jude verloren, »der sich totschießt, weil er nicht Reserveleutnant wird, sondern auch der, der es wird.« Denn für ihn sei es, so Mann, mit dem Zwang zu Ende, »Geist zu haben (wozu Fragwürdigkeit und Abseitigkeit ihn nötigen), mit dem Zwang, den Geist wenigstens zu lieben und ihn bei seinem »Wirtsvolk« geltend zu machen.«²⁴²

Ergibt sich für Cohen aus der jüdischen Geschichte und Tradition für die jüdische Nation die Aufgabe, die Rolle eines gesellschaftlichen »Normativ-Korrektivs« zu spielen, so sieht Heinrich Mann den Beitrag der Juden in der »Durchgeistigung« der Gesellschaft – und jener der Jüdinnen, was ich hier nicht kommentieren möchte, in der Durchgeistigung der Liebe:

Was aber soll, wenn auch die Juden versagen, aus einem »Wirtsvolk« werden, das schon jetzt an geistiger Unterernährung krank? Wenn kein Jude mehr das öffentliche Leben ein wenig geistiger macht, und keine Jüdin mehr die Liebe?²⁴³

Aus dem Staat ist bei Mann das »Wirtsvolk« geworden, aus dem Fremdling der Geistige, und an die Stelle der jüdischen Lehre und Religion ist die gesellschaftliche Stellung getreten, die Mann als »Fragwürdigkeit« und »Abseitigkeit« beschreibt. Mit der Gleichsetzung von jüdisch und geistig beruft sich Mann nicht – wie Cohen – auf die Quellen des Judentums, sondern er bezieht sich auf die von Emile Zola ins Leben gerufene gesellschaftliche Institution des kritischen, politisch engagierten Intellektuellen.²⁴⁴ Daß es auch für die deutschen Schriftsteller endlich an der Zeit sei, sich politisch zu betätigen und für die Sache der Gerechtigkeit zu engagieren, hatte Mann bereits in seinem Essay *Geist und Tat* von 1910 formuliert und damit die junge Generation

²⁴¹ *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 64.

²⁴² *Judentaufen*. Hg. v. Landsberger, Arthur. München 1912, Berlin 141912, S. 69.

²⁴³ *Judentaufen*, S. 69.

²⁴⁴ Zu Heinrich Manns politischer »Bekehrung« vgl. Hermand, Jost: Heinrich Mann und die Dreyfus-Affäre. In: *Dreyfus und die Folgen*. Hg. v. Schoeps, Julius H. u. Simon, Hermann. Berlin 1995, S. 252-288.

expressionistischer Autoren begeistert. Das Vorbild waren die französischen Schriftsteller, insbesondere Zolas »J'accuse«, mit dem er sich am 13. Januar 1898 an die Öffentlichkeit wandte, um für den wegen angeblicher Spionage unschuldig zu lebenslanger Verbannung verurteilten jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus Partei zu ergreifen. Die Reaktion war überwältigend. Es kam zu tumultartigen Aufständen, die französische Republik teilte sich in zwei Lager. Die Dreyfus-Gegner bildeten mit der »Action Française« die erste faschistische Bewegung Europas, derweil sich die Anhänger zum »Gewissen der Menschheit« formierten und dies in einem »Manifest« am 14.1.1898 in der Zeitung *L'Aurore* kundtaten. Das Manifest trug 102 Unterschriften. Jede von ihnen war zugleich die Beglaubigung der damit gegründeten gesellschaftlichen Institution des kritischen Intellektuellen. Der Einsatz der Intellektuellen war so neu wie ihre Bezeichnung. Es gab das Wort Intellektueller vor dem Dreyfus-Prozeß weder in Frankreich noch in Deutschland. Wer es geprägt hat, kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden. Sicher ist jedoch, daß es von den nationalistischen Dreyfus-Gegnern, insbesondere dem reaktionären, katholischen Maurice Barrès als Schimpfwort benutzt wurde, noch bevor es den Gemeinten als Selbstbezeichnung diente.²⁴⁵ Intellektuelle waren: abstrakt, antinational, zersetzend, dekadent, kantisch, jüdisch. Dagegen verstanden sich die Intellektuellen selbst – und so übernahm es Heinrich Mann von ihnen – als demokratisch, politisch, sozial, jugendlich, geistig und kritisch, als Gewissen der Menschheit.

Der Begriff des Intellektuellen kam mit der Berichterstattung über den Dreyfus-Prozeß in die deutsche Sprache – als Schimpfwort. Der Intellektuelle wurde, wie Benjamins Ausdruck des »intellektuellen Literaten-Juden« zeigt, mit den Literaten und den Juden gleichgesetzt, um beide gleichermaßen zu diffamieren. Heinrich Mann setzt sich für die jüdische Geistigkeit ein, doch gilt sein Interesse weniger den Juden als der Sicherung des eigenen Standes – dem der deutschen Intellektuellen. Nicht »jüdische«, sondern wie einst Heinrich Heine wollte Mann »in Deutschland endlich »französische Zustände« schaffen«²⁴⁶. Dazu dient ihm der »jüdische Geist« quasi als Transportmittel.

Wie verhält sich nun Benjamins Gleichsetzung von Juden und Literaten und sein Konzept des Kultur-Zionismus zu Manns völliger Loslösung der jüdischen Geistigkeit von der jüdischen Tradition? Die Vorbehalte des jungen Benjamin gegen »politisches Schrifttum« sind

²⁴⁵ Bering: *Die Intellektuellen*, S. 39 ff.

²⁴⁶ Hermand: Heinrich Mann und die Dreyfus-Affäre, S. 242.

bekannt. Tatsächlich besteht für ihn die »Mission der Literaten« nicht in der Politisierung der Literatur, sondern darin, daß sie »aus der Kunst, die sie selbst nicht machen können, Geist für das Leben der Zeit (zu) gewinnen«²⁴⁷. Anders als für Mann sind für Benjamin, wenn auch beide die Juden mit den Intellektuellen bzw. den Literaten gleichsetzen, die besten Juden nicht die politisch engagierten Intellektuellen in der Nachfolge Zolas. Ihren eigentlichen, gesellschaftlich und politisch bedeutsamen Beitrag leisten die Literaten für Benjamin durch ihr *Kunstwollen*. Während für Mann die jüdische Geistigkeit die *Folge* der gesellschaftlichen Isolierung ist (die »Abseitigkeit« und »Fragwürdigkeit« nötigt den Juden, »Geist zu haben«), stellt für Benjamin die gesellschaftliche Isolierung die *Ursache für das Scheitern* der Literaten dar. Die Literaten können die Kunst, die sie machen wollen, nicht machen, eben *weil* sie von der Gesellschaft nicht gehört werden:

Sie wollen die Ehrlichen sein, ihre Kunstbegeisterung, ihre »Fernsten-Liebe«, um mit Nietzsche zu reden, wollen sie darstellen, aber die Gesellschaft verstößt sie – sie selber müssen selber alles Allzumenschliche, dessen der Lebende bedarf, in pathologischer Selbsterstörung ausrotten. So sind die, welche die Werte ins Leben, in die Konvention umsetzen wollen: und unsere Unwahrhaftigkeit verurteilt sie zum Outsidertum und zur Überschwenglichkeit, die sie unfruchtbar macht.²⁴⁸

Die Außenseitersituation der Literaten ist nicht die Ursache für die Geistigkeit, sondern die Folge der gesellschaftlichen Unwahrhaftigkeit. Nun ist die von Benjamin monierte gesellschaftliche Unwahrheit unmittelbar gekoppelt an seine Kritik des monistischen Wissenschaftsglaubens und der pantheistischen Vergöttlichung der Welt. Was die Literaten den Vertretern des Monismus in ihrer persönlichen Ehrlichkeit entgegenhalten, ist die Zerbrechlichkeit des Individuums. So ist die emphatische Anrufung des Individuums im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« nicht unter dem Persönlichkeitskult der Zeit einzuordnen, sondern im Gegenteil als Kritik des zeitgenössischen Persönlichkeits- und Geniekultes zu verstehen:

ich sage die tiefste Erniedrigung, der das moderne Individuum bei Strafe des Verlustes der gesellschaftlichen Möglichkeiten unterliegen muß: in der Verschleierung der Individualität, all dessen, was innerlich unwühlend und bewegend ist.²⁴⁹

247 *Gesammelte Briefe*, Bd.1, S. 63.

248 GS II.1, S. 28f.

249 GS II.1, S. 28.

All das, was innerlich unwühlend und bewegend ist, zum Ausdruck zu bringen – das liegt dem Kunstwollen der Literaten zugrunde. Damit opponieren sie gegen das Selbstverständnis einer Gesellschaft, der die Lösung aller Probleme durch die Wissenschaften eine abgemachte Sache und allein eine Frage der Zeit ist. Sie führen am eigenen Leib vor, was zum »Menschsein« gehört und durch keine Wissenschaft aufzuheben ist: die Erfahrung der Not, die Benjamin als »Sich-selbst-Verlieren« und »Sich-fremd-Werden«²⁵⁰ beschreibt. Indem sie die Erfahrung der menschlichen Schwäche geltend machen, verweigern sie sich dem Frieden und dem Heimatgefühl, die die monistischen Aufklärer unter Berufung auf Spinozas *Amor Dei* beschwören.²⁵¹ Damit halten sie – wenn auch ohne ihr Wissen und unter ganz veränderten Bedingungen – am Dualismus und an einer Tradition fest, die Cohen als spezifisch jüdische beschreibt. Sie verweigern sich der pantheistischen Synthese von Geist und Natur und widerstehen damit, so Benjamin, der »Todsünde, den Geist natürlich zu machen«²⁵².

Nun meint die Differenz zwischen Geist und Natur jene zwischen Freiheit und Natur. Die Todsünde, den Geist natürlich zu machen, wäre mithin das, was Cohen unter dem Stichwort »*Deus sive natura*« nicht nur als unjüdisch, sondern auch als Inbegriff von Dogmatik und als Gegensatz der Kritischen Philosophie leidenschaftlich bekämpfte.²⁵³ In der Nachfolge Cohens beruft sich Benjamin auf Kant, um gegen die Ersetzung der Ethik durch die Wissenschaften zu argumentieren. Das heißt: Wenn Benjamin die Literaten mit den besten europäischen Juden gleichsetzt, dann geht es ihm nicht wie Mann darum, »französische Zustände« zu schaffen. Er knüpft vielmehr in der Bestimmung dessen, was »jüdisch« heißt, an Cohens Verbindung von Kritischer Philosophie und Judentum an. Die Differenz zwischen Logik und Ethik ist die Bedingung dafür, daß von einer Existenz des Menschen als moralischem Wesen ausgegangen werden kann. So wäre Benjamins Satz: »Das Moralische versteht sich immer von selbst, sagt Vischer. Gut! Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen«²⁵⁴, in doppeltem Sinn zu verstehen: Das Jüdische besteht in der Aufrechterhaltung der Differenz von Welt und Gott; damit sichert es die Bedingung für die Existenz des Menschen als moralisches Wesen und ist darin zugleich universal-moralisch.

250 GS II.1, S. 25.

251 GS II.1, S. 22.

252 GS II.1, S. 32.

253 Vgl. Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, S. 294.

254 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 75.

Adorno hatte sich einst gewundert, daß der junge Benjamin da, wo »man ihn vermutet hätte, bei den jungen Literaten«²⁵⁵, nicht zu finden gewesen sei. Dies stimmt zwar insofern, als Benjamin sich selbst weder als Literat bezeichnete noch verstand. Doch fühlte er sich den Literaten andererseits eng verbunden und kannte sich in ihren Kreisen aus. Die jungen Literaten, um die es sich hier handelt, gelten heute als Begründer des literarischen Expressionismus: Jakob van Hoddis, Ernst Blaß, Georg Heym, dessen Freund und Herausgeber der nachgelassenen Gedichte Simon Guttman, Else Lasker-Schüler, Max Brod, Arthur Drey; zu ihnen zählen Kurt Hiller, der Gründer des *Neuen Clubs* und Veranstalter des *Neopathetischen Cabarets* (1909/10) und nicht zuletzt Franz Pfemfert, der Herausgeber der *Aktion*. Die *Zeitschrift für freibeitliche Politik und Literatur* – in deren Verlag ab Frühjahr 1913 der *Anfang* erschien, mit der die Juendkulturbewegung eng verbunden war und in der auch mehrere kurze Artikel von Benjamin erschienen – ist ebenso als Produkt der Bewegung des literarischen Expressionismus zu betrachten, wie umgekehrt die literarische Bewegung in Berlin selbst in gewissem Sinn ein Produkt dieser Zeitschrift ist. Die erste Nummer der *Aktion* erschien im Februar 1911. Heym, van Hoddis, Ernst Blaß sind in den ersten Nummern mit Gedichten vertreten. Mit der *Aktion* gelang es Pfemfert in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, die politischen Ideen der deutschen Linken und die neue literarische Bewegung zu verbinden. Um die Zeitschrift versammelte sich eine Gemeinschaft junger Dichter, Publizisten und Maler, die zur Avantgarde des Frühexpressionismus gehörten. Der junge Benjamin war, bereits bevor der *Anfang* in Pfemferts Verlag erschien, ein eifriger Leser der *Aktion* und verkehrte, zwar nicht regelmäßig, aber doch häufig genug, um dort kein Unbekannter zu sein, im *Café des Westens*, dem wichtigsten Treffpunkt der Berliner Literatenszene.²⁵⁶

In seinen Briefen an Strauß beruft sich Benjamin auf einen Artikel Pfemferts, in dem sich dieser eine »bürgerliche, internationale Jugend« erhoffte.²⁵⁷ Um Namen für die von ihm gemeinten Literaten zu nennen, führt er Max Brod an.²⁵⁸ Wenn Benjamin von »Internationalismus« und von der »literarischen Bewegung« spricht, an die die »besten westeuropäischen Juden« gebunden seien, so hat er just jene Kreise im Blick, in denen Adorno ihn selbst gerne gefunden hätte: die Kreise des literarischen Expressionismus.

255 Adorno: *Über Walter Benjamin*, S. 97.

256 Vgl. *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 241.

257 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 85.

258 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 83.

So wären also die jungen Dichter des Expressionismus mit ihrer Menschenliebe, dem Blick für das Tote und Vergängliche, jene, die die veränderten Wahrnehmungsbedingungen der modernen Großstadt registrierten und die Veränderung der Selbstwahrnehmung am eigenen Leib durchlebten, die »Armen im Geiste« und die »Geknechteten« des wilhelminischen Zeitalters. Ich möchte, um einen Eindruck zu vermitteln, was Internationalismus und Menschenliebe für die Vertreter des Expressionismus bedeuteten, Kurt Hiller zitieren, der 1913 in einem Aufsatz »Zur neuen Lyrik« über Franz Werfel schrieb:

Wissen Sie, weshalb ich ihn besonders liebe? Seines *Mitleids* wegen. Außer Walt Whitman (diesem mehr Bäurischen, mehr Gebräunten, mehr Atlantisch-Lapidaren) gibt es ja niemanden, niemanden, der so voll Gefühls und großer Menschenliebe wäre (unter Dichtern) wie Franz Werfel. Eines seiner schönsten Gedichte beginnt: »Mein einziger Wunsch ist, dir, o Mensch, verwandt zu sein! Bist du Neger, Akrobat, oder ruhest du noch in tiefer Mutterhut, klingt dein Mädchenlied über den Hof, lenkst du dein Floß im Abendschein, bist du Soldat, oder Aviatiker voll Ausdauer und Mut.«²⁵⁹

Dieser emphatischen Menschenliebe, die dem Menschsein in seiner Kontingenz gilt, korrespondiert der Sinn für das Groteske, den Tod und die Vergänglichkeit des Fleisches. In Kurt Hillers zeitgenössischer Einführung in die neue Literatur heißt es dazu – an Georg Heyms Gedichten exemplifiziert:

Es klatscht, weht, klappert, tobt in den Gewittern seiner Sonette von Gerippen, Gliederstrünken, Getürmen; es hagelt Blöcke von Leichenkot. Meilenweit gespreitete Vögel der Nacht; Tote, die an den Wänden ihrer Gräber strickend sitzen, des Hungerhundes lange Zunge, die, blau, sich herauswirft; Holzpantoffeln der Gefangenen auf dem Treppenflur; ein Greis, des Schädel Aussatz weißt; Blinde, mit Gekröse gefüttert (sie spein es auf das schwarze Hemdentuch); das gelbgefleckt sich wälzende Reptil »Strom;...«²⁶⁰

Das Bild vom wälzenden Reptil »Strom« führt zum dritten großen Thema der expressionistischen Dichter: die veränderte Wahrnehmung in der industrialisierten Großstadt. Die mimetische Wiedergabe des Wahrnehmungsprozesses unter den Bedingungen der Großstadt macht deutlich, daß die Veränderung der Wahrnehmung die Beziehung von Wahrnehmungssubjekt und dem wahrgenommenen Objekt unmittelbar betrifft. Silvio Vietto beschreibt den Prozeß als Zusammensturz von

259 Hiller, Kurt: Zur neuen Lyrik. In: *Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung*. Hg. v. Raabe, Paul. München 1965, S. 30.

260 Hiller: Zur neuen Lyrik, S. 27.

Subjekt und Objekt der Wahrnehmung: »Wenn das Wahrnehmungssubjekt die Wahrnehmungsaktivität nicht mehr aufrechterhalten kann, bricht auch die durchs Subjekt vermittelte Objektwelt in sich zusammen.«²⁶¹ Deutlich wird dies etwa in dem bekannten Gedicht *Weltende* des jungen van Hoddis – der ein Jahr später unter den Anzeichen einer zunehmenden Schizophrenie zu leiden beginnt. Es erschien 1911 in einer Berliner Zeitschrift und gilt als Beginn der expressionistischen Lyrik in Deutschland. Die einzelnen Wahrnehmungen fügen sich nicht mehr zu einem einheitlichen Bild der Welt. Schlagzeilen schieben sich in selbst Erlebtes. Informationen, Gelesenes, selbst Gesehenes fallen auseinander und ziehen das Subjekt in diesen Zerfallsprozeß hinein. Die Wahrnehmungen lassen sich nicht mehr auf ihren Realitätsgehalt prüfen, sie stehen weder in einem Nacheinander noch in einem Nebeneinander, sie bedrängen den Wahrnehmenden in einer Gleichzeitigkeit, der ihn die Distanz zum Wahrgenommenen verlieren läßt:

Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
In allen Lüften hallt es wie Geschrei,
Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei
Und an den Küsten – liest man – steigt die Flut.
Der Sturm ist da, die wilden Meere hupfen
An Land, um dicke Dämme zu zerdrücken.
Die meisten Menschen haben einen Schnupfen
Die Eisenbahnen fallen von den Brücken.

Vietto Silvio und Hans-Georg Kemper haben Expressionismus als »Epochenbegriff« gedeutet. Dabei betrachten sie die literarischen Erzeugnisse als integralen Bestandteil der historischen Wirklichkeit einer Epoche. In der Literatur des Expressionismus werden, so lautet ihre These, Wirklichkeitsaspekte und Erfahrungsformen zur Darstellung gebracht, die weder in den Wissenschaften noch in Philosophie und Erkenntnistheorie wahrgenommen wurden. Die expressionistische Idee des »neuen Menschen« läßt sich, so die Autoren, nicht von der »tiefgreifenden Erfahrung der Verunsicherung, ja Dissoziation des Ich, der Zerrissenheit der Objektwelt, der Verdinglichung und Entfremdung von Subjekt und Objekt, Erfahrungen, die ebenfalls und in dieser Radikalität literaturgeschichtlich zum ersten Male im Expressionismus zur Darstellung kommen«,²⁶² isolieren. Es geht beim Expressionismus nicht um ein nur ästhetisches Phänomen:

261 Vietta, Silvio: Teil II. Probleme – Zusammenhänge – methodische Fragen. In: Kemper, Hans-Georg / Vietta, Silvio: *Expressionismus*. München, 51994, S. 34

262 Vietta / Kemper: *Expressionismus*, S. 21..

Es geht hier um das Problem der Entfremdung im modernen, arbeitsteiligen, nur noch der Kategorie der Produktivität verpflichteten Produktionsprozeß, um die Verabsolutierung des Machtprinzips in der modernen Gesellschaft, um den durch die neuen Massenmedien bedingten Strukturwandel der Öffentlichkeit, um das Problem der Zersetzung der traditionellen Leitbegriffe der abendländischen Metaphysik und die damit aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Probleme, die Entfremdung von Subjekt und Objekt in der modernen Wissenschaft und Theoriebildung, aber auch um sozialpsychologische Kategorien und die unscheinbare, darum nicht minder tiefgreifende wahrnehmungspsychologische Umschichtung, die durch die veränderten Wahrnehmungsbedingungen der modernen Großstadt ausgelöst wird.

Und sie fassen zusammen:

Es geht, mit einem Wort, um den umgreifenden Problemkomplex »Die Moderne«. Mit ihm setzt sich der literarische Expressionismus in einer radikalen, das heißt bis an die Wurzeln gehenden Form, auseinander.²⁶³

Die freigelegten Wurzeln betreffen das Mißverhältnis zwischen den Kräften, die die Moderne den Individuen abverlangt, und der individuellen Gebrechlichkeit. Dies wird am deutlichsten in der literarischen Wiedergabe des Wahrnehmungsprozesses, in dem statt Sinnproduktion die Dissoziation des wahrnehmenden Subjekts stattfindet. Deutet man die dichterischen Erzeugnisse des Expressionismus nicht als Bürger-schreck und Provokation der Söhne, sondern – wie Vietta und Kemper vorschlagen – als Versuche, bis dahin nicht wahrgenommene Aspekte der Wirklichkeit und latente Erfahrungsformen des Subjekts zur Darstellung zu bringen,²⁶⁴ so zeigt sich zum einen: Die Literaten brachten in ihren Spracherzeugnissen *und* durch ihre Existenzweise – dem Leben in den Cafés, außerhalb der bürgerlichen Welt – am eigenen Leib eine bis dahin in Deutschland nicht formulierte Erfahrung der Moderne zum Ausdruck. Die von ihnen formulierten Wirklichkeitsaspekte und Erfahrungsformen betreffen, und das ist das zweite, die Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst: Die Wahrnehmung erweist sich als nicht überzeitlich, sondern historisch bedingt. Damit legt, worauf auch Vietta und Kemper verweisen, der literarische Expressionismus einen blinden Fleck der bis dahin angenommenen erkenntnistheoretischen Grundlagen frei. Die von den Expressionisten in ihren Gedichten bis an die Grenzen der Sprachzerstörung gehende Vorführung der Geschichtlichkeit der Wahrnehmung kann freilich eine Erkenntnistheorie, der es um die Wahrnehmung der Wirklichkeit statt um die Be-

263 Kemper/Vietta: *Expressionismus*, S. 21.

264 Kemper/Vietta: *Expressionismus*, S. 46.

stätigung der eigenen Hypothesen geht, nicht unberührt lassen. Dies zumindest ist die Konsequenz, die Benjamin gezogen hat, indem er die Erkenntnistheorie mit der Aufgabe konfrontierte, »unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffes vorzunehmen«²⁶⁵ – wobei dieser Erfahrungsbegriff die Zeitlichkeit der Erfahrung²⁶⁶ miteinschließen sollte. Die Geschichtlichkeit der Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen ist eines der Zentralthemen von Benjamins Spätwerk. Die Erfahrung, die ihn die Frage nach dem Verhältnis von vergänglicher Erfahrung und Erkenntnis hat stellen lassen, reicht jedoch in die Zeit seiner Jugend zurück.

Die Nähe des Expressionismus zum Barock ist, wie Benjamin in der »Erkenntniskritischen Vorrede« erwähnt, schon 1904²⁶⁷ bemerkt worden. Auf den letzten Seiten der »Vorrede« geht er explizit darauf ein. Dabei streicht er nicht nur das Verbindende, sondern auch die Unterschiede heraus. Beiden gemeinsam sei eine Forcierung und eigentümliche Gewaltsamkeit im Sprachlichen. Beide seien ein Zeitalter »weniger der eigentlichen Kunstübung als eines unablenkbaren Kunstwillens«.²⁶⁸ Das Kunstwillen und notwendige Scheitern, das er schon in seinen Briefen an Strauß als Charakteristikum der Literaten beschrieb, wird jetzt als Zeichen einer Literatur gedeutet, die, wie Benjamin – einen Begriff von Alois Riegl belehnend – behauptet, in Zeiten des »Verfalls« entstehe.

Die »große Differenz«, die Benjamin zwischen beiden konstatiert, führt zurück zur Differenz, die ihn selbst von Hermann Cohens ethischem Sozialismus trennt. Sie betrifft das Verhältnis zum Staat und zur deutschen Nation:

Im Deutschland des XVII. Jahrhunderts war die Literatur, so wenig die Nation sie auch beachten mochte, bedeutungsvoll für ihre Neugeburt. Die zwanzig Jahre deutschen Schrifttums dagegen, die zur Erklärung des erwachten Anteils an der Epoche angezogen wurden, bezeichnen einen, wie auch immer vorbereitenden und fruchtbaren, Verfall.²⁶⁹

Während sich die barocken Literaten an das Ideal einer absolutistischen Verfassung, wie sie die Kirche beider Konfessionen stützte, gebunden gefühlt hätten, sei, so Benjamin, die Haltung ihrer expressionistischen

265 GS II.1, S. 160.

266 GS II.1, S. 158.

267 GS I.1, S. 235.

268 GS I.1, S. 235.

269 GS I.1, S. 236.

Erben »wenn nicht staatsfeindlich, revolutionär, so durch den Mangel jeder Staatsidee bestimmt«²⁷⁰.

Daß Benjamin diesen Mangel nicht bedauert, sondern als Zeichen eines »fruchtbaren Verfalls« deutet, zeigt nicht nur, wie weit er selbst von Cohens Vorstellung einer Verbindung von jüdischer und deutscher Nationalität in einem sittlichen Staat entfernt ist. Es zeigt auch, wie sehr sich der deutsche Nationalstaat des 20. Jahrhunderts von jenem des 19. Jahrhunderts und von Hermann Cohens Vorstellungen unterscheidet. So lieferte der Erste Weltkrieg der Generation Benjamins den letzten Beweis dafür, daß die Politik des Nationalstaats mit Sittlichkeit nicht nur nicht zu vereinen ist, sondern geradezu in Konkurrenz zu dem steht, was ethische Orientierung bedeutet: die Anerkennung des Individuums in seiner Schwäche und in seinem Recht auf Selbstveränderung.

Ist die Aufgabe des ethischen Sozialismus für Cohen, sich gegen den Ausschluß des Fremdlings aus der Gemeinschaft der Völker zu wenden, so ist für Benjamin die Aufgabe des Kritikers, sich gegen die Auslöschung des moralischen Individuums zu wenden, die der Nationalstaat des 20. Jahrhunderts so erfolgreich betrieben hat. Die Erfahrung des Fremdseins ist in Benjamins Konzept des Kultur-Zionismus zur Erfahrung der individuellen Endlichkeit, zur endlichen Erfahrung geworden. Die Literaten sind ihm jene, die diese Erfahrung zur Darstellung bringen und – über ihre »ernste Mission«²⁷¹ – selbst zu »Fremden«, zu Ausgeschlossenen werden, in »pathologischer Selbsterstörung« enden. Sie sind die »Armen«, für deren Interessen sich der Kritiker einzusetzen hat. Sein Einsatz erfolgt – ebenso wie jener des ethischen Sozialisten – um der Idee der Menschheit willen. Ist für Hermann Cohen die Sittlichkeit der Menschheit im Einklang mit der jüdischen Lehre vom Fremdling als Vertreter des Menschen, so setzt die Universalität der Idee der Menschheit für den Kultur-Zionisten den Einschluß der individuellen Erfahrung des »Selbst-fremd-Werdens« voraus. Die Aufgabe des Kultur-Zionisten ist, der Erfahrung der Geschichtlichkeit, der endlichen Erfahrung das ihr zukommende Recht in bezug auf alle Menschen zu verschaffen, um sie als moralische Wesen zu restituieren.

270 GS I.1, S. 236.

271 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

Schluß: Denken ist wie Gehen

Die Schriften und Fragmente des jungen Benjamin stellen Stationen einer intensiv geführten und nicht abgebrochenen Auseinandersetzung dar mit den Fragen: Was ist Aufklärung und was Kritik? Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht das philosophische Problem, wie vergängliche Erfahrung begründet und im Rahmen einer neu zu entwerfenden Erkenntnistheorie gesichert werden kann.

Benjamin knüpft in seinem Entwurf »Über das Programm der kommenden Philosophie« an Kant und Hermann Cohen an. Seine Fragestellung läßt ihn die cohensche Kritik an Kant radikalieren: Sie entspringt einer Erfahrung, die das Denken auf sich selbst zurückführt. Sie läßt das Denken seine eigene Endlichkeit erfahren. Diese Erfahrung führt ihn von Cohens Erkenntniskritik zurück zu Kant, der jener im Konzept des notwendigen Scheins ein Residuum zur Verfügung gestellt hat; ein Residuum, das Cohens System nicht kennt. Die von Kant in seiner Erfahrung mit Swedenborg festgestellte Schwäche der Vernunft ist ihr Unvermögen, der Verführung durch die Hoffnung, eben doch mehr zu wissen, alles zu erfahren über die Unsterblichkeit der Seele, über den Anfang der Welt und Gott, zu entgehen und daran zu scheitern.¹ Diese Erfahrung des Denkens sucht Benjamin einer durch Cohens Kritik geläuterten Erkenntniskritik einzuschreiben.

Er übernimmt die Kritik des Neukantianers an der kantischen Unterscheidung von Verstandesbegriffen und reinen Anschauungsformen. Sie seien »primitive Elemente einer unfruchtbaren Metaphysik«.² Benjamin stimmt Cohens Kritik inhaltlich zwar zu, doch sind beider Stoßrichtungen unterschiedlich, ja gegensätzlich. So bedeutet für Benjamin »unfruchtbare Metaphysik« die »Abschließung der Erkenntnis von dem Gebiet der Erfahrung in seiner ganzen Freiheit und Tiefe.«³ Dagegen war für Cohen, als er *Kants Theorie der Erfahrung* schrieb, gerade der naive Bezug auf die Autorität der Erfahrung unerträglich und zum Ausgangspunkt seiner Kritik von Kants Philosophie geworden. Im Namen der empirischen Erfahrung – eben des Experiments – meinten die neu entstandenen positiven Wissenschaften in

¹ Kant: *Träume eines Geistersehers*. Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*. Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdenken, S. 279–296.

² GS II.1, S. 160.

³ GS II.1, S. 160.

den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts Philosophie und Erkenntnistheorie für überflüssig erklären zu können. In vermeintlichem Einverständnis mit Kant beanspruchten sie die Nachfolge der Philosophie – für Cohen ein Affront. Er unterwarf die kantische Philosophie einer radikalen Kritik, um den philosophischen als *den Gedanken der Kritik* zu retten. Konfrontiert mit der Erhebung des »Gegebenen« zum Dreh- und Angelpunkt des überhobenen Selbstverständnisses der Wissenschaften, formulierte Cohen gegen Kants Unterscheidung von Verstandes- und Anschauungsformen: Die Philosophie hat nicht von einem Gegebenen auszugehen, sondern dies vielmehr erst zu erzeugen. Kants Unterscheidung von Verstand und Vernunft setzte er die Definition der Philosophie als *Erkenntniskritik* entgegen.

Der Begriff der Erfahrung war für Cohen konnotiert mit jenem der wissenschaftlich verstandenen »Empirie«. Als solcher konnte er weder Bezugspunkt noch Referenz seiner systematischen Philosophie sein. Cohen identifizierte Erfahrung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und erklärte deren Begründung zur Aufgabe der Philosophie. Damit reduzierte er die Philosophie freilich nicht, wie ihm verschiedentlich vorgeworfen wurde, auf Wissenschaftstheorie. Denn zur Begründung gehört auch die Bestimmung der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis. So diente denn Cohens Rettung der Philosophie als *Kritik* letztlich der Sicherung des Reichs der Freiheit vor dem Übergriff der positiven Wissenschaften – und damit der Sicherung jener Erfahrung, in der sich das Individuum – statt in der Statistik zu verschwinden – als Ich anspricht. Im Blick zurück erweist sich seine Rettung der philosophischen Kritik als Grundlegung seiner freilich erst im Spätwerk ausgearbeiteten und formulierten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

Benjamin schließt sich Cohens Kritik an Kants Konstruktion eines »Dinges an sich« an. Auch ihm geht es um einen neuen Begriff der Erkenntnis. Doch setzt er den Schwerpunkt anders: Erkenntniskritik wird ihm zum Instrument der *Rettung der Erfahrung* vor dem Übergriff der spekulierenden Vernunft. Damit kommt eine Erfahrung zum Tragen, die Kants Philosophie durchdrang und die in seiner Unterscheidung von Verstand und Vernunft mitspielte. Es ist eine Erfahrung, die die Vernunft und damit das Denken selbst betrifft – eine Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht.⁴ Ihr zugrunde liegt das spekulative Interesse der Vernunft, die Liebe des Philosophen zur trügerischen

⁴ Vgl. Holzhey: Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdenken. In: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 279–296.

Metaphysik. Kant formuliert es als persönliches Liebesbekenntnis: »Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann«. Diese Liebe ließ ihn erfahren, daß die Verführung durch die Metaphysik die Vernunft in das Gefilde der Trugbilder führt: »aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung«. ⁵ Die Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, ist, von der Hoffnung getäuscht zu werden. Es will mehr wissen, als es wissen kann, es will Unsterblichkeit. Die Täuschung über die eigenen Grenzen führt das Denken zur Verkennung der Wirklichkeit. Die Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, ist, daß es nicht »unschuldig« ist, sondern immer in Versuchung, den Ort der Kritik mit dem der Spekulation zu verwechseln, mit der Macht zu paktieren und Erfahrung zu mißbrauchen.⁶ Erfahrung wird mißbraucht, wenn sie als Grund für die Möglichkeit eines bloß spekulativen Begriffs herangezogen wird. Erfahrung mißbrauchen heißt, Spekulationen – Vorurteile – als Erkenntnis der Wirklichkeit auszugeben. Dem widerspricht freilich der Grundsatz der Vorurteilskritik, mit dem die Aufklärung sich selbst legitimiert hat. Er verweist das Denken auf die Erfahrung. Der Möglichkeit des »Mißbrauchs« der Erfahrung durch die spekulative Vernunft korrespondiert ihre »Rettung« durch deren kritischen Gebrauch. Daß die Erfahrung zum Prüfstein der Erkenntnis wird, folgt aus einem weiteren Grundsatz der Kritischen Philosophie, jenem der Autonomie. Selbstgesetzgebung bedeutet, daß die Vernunft die Rolle der Richterin über die Wirklichkeit einnimmt. Nun muß sie, wozu sie als *vernünftige* Richterin verpflichtet ist, ihr Urteil begründen. Dazu beruft sie sich auf die Erfahrung. Somit entscheidet die Erfahrung über das, was vernünftig ist, und die Vernunft über die Legitimität der Erfahrung. Die Selbstgesetzgebung ist, wie sich deutlich zeigt, eine höchst instabile Konstruktion der Wirklichkeitsversicherung. Vor einem unendlichen Regreß und damit dem Verlust der Realität bewahrt sie allein die Differenz zwischen Erfahrung und Erkenntnis. Doch die bedarf ihrerseits eines begründeten Ausweises. Nun ist die für Benjamin entscheidende Frage, wie dieser Ausweis geschehen kann, ohne die Erfahrung zu mißbrauchen.

In der Zeit in Bern, als er sich intensiv mit Kant und Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* beschäftigte, entstand die Notiz mit der Frage, ob

⁵ Kant: *Träume eines Geistersehers*. AA 2, S. 367. (A 115) Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 291.

⁶ Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 290.

der Mensch als empirisches Wesen überhaupt denken könne – ob »Denken überhaupt in dem Sinne eine Tätigkeit wie hämmern, nähen« sei oder »keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern ein transzendentes Intransitivum, wie gehen ein empirisches?«⁷ In das Bild des Denkens als Gehen ist auf der einen Seite die Kritik Cohens an Kants »unfruchtbarer Metaphysik« eingegangen: Das Denken findet seinen Grund und mit ihm seine Grenze nicht in einem außerhalb der Erkenntnis liegenden »Ding an sich«. Auf der anderen Seite knüpft Benjamin mit der Beschreibung des Denkens als Gehen an eine Erfahrung an, die Kants Philosophie durchzieht, die Cohen jedoch mit seiner Forderung, daß die Erkenntnis die Erfahrung zu erzeugen habe, wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat.

Wenn Denken ist wie Gehen, dann legt es seinen Grund nicht selbst. Wenn Denken ist wie Gehen, dann *erfährt* es seinen Grund in der Übung. Wenn Denken ist wie *geben*, dann erfährt es sich als zeitliches und räumliches. Nun ist denken im Unterschied zu gehen ein *transzendentes* Intransitivum – es führt über sich selbst hinaus auf seinen Grund, die Sprache.

Benjamin kannte die jüdische Tradition nicht gut. Ihm waren die Quellen des Judentums, aus denen Cohen schöpfte, nicht vertraut. Dennoch war er durch die Treue zur diesseitigen, zur vergänglichen Welt durch sein Insistieren auf dem Primat der Ethik als Voraussetzung für ein geschichtliches Leben aller Menschen und durch die Liebe zum Fremdling verbunden mit der jüdischen Tradition. Und dies nicht weniger radikal als Hermann Cohen: Es kann kein Zufall sein (oder vielleicht doch?) – daß *halacha*, das jüdische Gesetz, sich aus dem Verb *halach*, »gehen«, herleitet und den Pfad bedeutet, den man beschreitet, wenn man denkt, das heißt: deutet.⁸

⁷ GS VI, S. 43.

⁸ Vgl. Yerushalmi: Über das Vergessen. In: *Ein Feld in Anatot*, S. 16.