
GÉRARD RAULET

WALTER BENJAMINS REZEPTION VOM *GEIST DER UTOPIE* UND DAS JÜDISCHE PROBLEM

Abstract

Bloch's *Geist der Utopie* has raised a variety of controversial reactions not only because of its style, but also because the first version appeared in the very tense context of Jewish renewal after World War I. Despite the internal contradictions of Benjamin's reactions, which are partly to relate to this background, Walter Benjamin's reception is one of the most revealing. The present paper tackles Benjamin's reaction to the *Geist der Utopie* in order to shed some light on Bloch's problematic relationship with Judaism. For this purpose, the paper addresses the concordances between the two thinkers: their critique towards the nationalist / "völkisch" elements of Jewish reformers; their aversion to Zionism; their rejection of any theocracy, and their mutual universalistic interpretation of Judaism as messianic conscience of the world. To what extent Benjamin has shared Scholem's hard words against Bloch's "theoretical messianism" as historical and philosophical "indifference state," and if he has pleaded for a more rigorous messianism, remains a crucial vanishing point, whose outcome is not univocal.

Keywords: Messianismus; Theokratie; Utopie; Zionismus

I.

In Benjamins „theologisch-politischem Fragment“, das Adorno zunächst zu Unrecht mit den Aufzeichnungen „Über den Begriff der Geschichte“ in Verbindung gebracht hatte, das aber auf ca. 1920 zu datieren ist, lässt sich ein unmissverständlicher Bezug auf Blochs *Geist der Utopie* nachweisen. In einem Brief vom 4.8.1919 hatte Benjamin Scholem gebeten, das Buch für ihn zu bestellen. Am 15.9.1919 berichtete er, dass er »seit einer Woche intensiv das Buch von Bloch [liest]«¹. An Scholem schrieb er dann, er »werde vielleicht, was daran zu loben ist, ihm (dem Manne, nicht dem Buche) zulieb öffentlich hervorheben«, und fügte hinzu: »Leider ist durchaus nicht alles zu billigen, ja es kommt manchmal Ungeduld über mich«². Dennoch sei es neben Péguy, von dem er in denselben Tagen „wieder einiges“ gelesen hat und von dem er sich „unglaublich verwandt angesprochen“ fühlt³ das einzige Buch, dem er trotz „ungeheurer Mängel“ philosophische und politische Wichtigkeit zuerkennt und dem er sogar „Wesentliches verdankt“⁴.

In dessen erster Ausgabe von 1918⁵ waren dem Schlussteil des 5. Kapitels (Über

1 W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von C. Gödde und H. Lonitz, 6 Bde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995-2000, Bd. I, S. 44.

2 Ebd., S. 44f.

3 Ebd., Bd. I, S. 45.

4 Ebd., An Ernst Schoen, 19.9.1919, S. 46.

5 Den *Geist der Utopie* hat Benjamin in der Fassung von 1918 gelesen (vgl. in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978ff., Bd. VII-2, das „Verzeichnis der gelesenen Schriften“, in dem er die Nummer 643 trägt).

die Gedankenatmosphäre dieser Zeit – *Beschluß. Programm und Problem*) ca. 12 Seiten angehängt, die den Titel „Symbol: Die Juden“ tragen. Es sind, wie wir sehen werden, diese Seiten, die im Mittelpunkt von Benjamins Reaktion stehen. In der zweiten Ausgabe von 1923 wurden sie unter dem neuen Titel „Das Gewissen des Unbedingten und das Bewußtsein des Unsichtbaren“ und mit nicht unbedeutenden Änderungen und Abstrichen wieder aufgenommen⁶. In der Neuauflage der zweiten Ausgabe von 1923⁷ verschwand hingegen dieser Textabschnitt ganz. Nicht dass Bloch ihn bereute oder dessen Inhalt zurücknehmen wollte, sondern er hatte ihn inzwischen – offensichtlich aus strukturellen Gründen, was den „Geist der Utopie“ angeht –, in den Band *Durch die Wüste* eingegliedert⁸. Der Exkurscharakter dieses Abschnitts erklärt sich daraus, dass er aus der ganz frühen Phase seines philosophischen Werdegangs stammt: Bloch hat ihn selber auf 1912-13, das heißt auf die Heidelberger Studienzeit datiert. Damals fühlte er sich dazu berufen, den Geist des Judentums wieder zu beleben, und sprach in einem Brief an Margarete Susman, der vermutlich auf 1911 zu datieren ist, von „meinem religiösen Manuskript“:

Der jüdische Geist [ging] in seinem besten und echtsten Zug durch Moses und die Propheten und die Chassidim hindurch und ist jetzt in meinem Manuskript inkarniert. [...] Die Juden sind auserwählt, um den jeweils geltenden Namen Gottes zu ernennen: sie besitzen den Geist des Vertrages. Ich werde ihn wieder neu aufstellen und zur Rechten von Moses, Jesus und Spinoza sitzen, wenn das Jüngste Gericht als Theodizee eintritt. Das werde ich tun und mein Gott wir mir die Gnade geben. – Ihr Ernst Bloch⁹.

Vorgezeichnet ist das messianische Szenario, das allen reifen Werken Blochs über Religion zugrundeliegen wird¹⁰: die Apokalypse als eigentliche Vollendung der Schöpfung im Gegensatz zur Theodizee als Rechtfertigung des Übels in der Welt. Zwar wird später der mystische Ton, der auch nie ganz verschwinden wird, gesetztere Formen annehmen¹¹. Aber selbst in dieser überspannten Form lässt er sich keineswegs nur als eindeutig religiös interpretieren: Er erinnert nämlich auch sehr stark an eine Tradition aktivistischer, ja ketzerischer Aufklärung, die von den gemäßigten Harmonisatoren Leibniz'scher Herkunft

6 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959-1977, Bd. 16.

7 Vgl. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Paul Cassirer, Berlin 1923; ID., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959-1977, Bd. 3.

8 Die Streichungen und Varianten wären u.U. einer genaueren Analyse wert. Sie würde aber über das Anliegen des vorliegenden Textes hinausgehen und an ihm wahrscheinlich nichts Grundsätzliches ändern.

9 M. SUSMAN, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, hrsg. von I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992.

10 Vgl. G. RAULET, „Reich“, in: *Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“*, hrsg. von J. Zimmermann, Akademie Verlag, Berlin 2017 (Reihe Klassiker auslegen), S. 337-357.

11 Bloch wird in der Neuveröffentlichung von *Geist der Utopie* im Jahre 1964 diese Entwicklung ausdrücklich anerkennen: vgl. *Geist der Utopie. Zweite Fassung* (bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923), in *Gesamtausgabe*, a.a.O., Bd. 3., „Nachbemerkung“, S. 347.

verabscheut wurde. Spinoza zur jüdischen Geistesgeschichte zu zählen war bestimmt nicht unüblich¹². Frappierend ist aber die Reihenfolge der Verkünder der Apokalypse: So wie im 18. Jahrhundert der „Neologe“ Carl Friedrich Bahrdt die Meinung vertritt, dass Jesus nur einer der großen Wortführer der Menschheit und sich selbst neben Moses, Jesus, Confucius, Luther, Semler¹³, zu den Werkzeugen der göttlichen Vorsehung zählte¹⁴, zieht Bloch die Linie durch von Moses über Jesus und Spinoza bis hin zu sich selbst.

Wie man weiß, hat Bloch später seine Zugehörigkeit zum Judentum vehement verneint¹⁵. Aber schon wenige Zeit nach dem berauschten Brief an Margarete Susman schrieb er auf einer Postkarte an Lukács, er wolle jetzt die „ganze Sache fallen“ lassen, weil eine „berauschende Bekanntschaft“ mit seiner Vision »von vielen schlechteren Juden mißbraucht« werden könnte¹⁶. Wenn also Blochs engagierter Exkurs die geistige und politische Unruhe der jungen jüdischen Generation widerspiegelt, die sich immer weniger mit der Alternative des Ghettos und der Assimilation zufriedengab¹⁷, so ist die Art und Weise entscheidend, wie er das tut. Er distanziert sich nämlich von den jüdischen Erneuerern und weist im Namen eines „Dritten über Jude und Christ“¹⁸ sowohl den Antisemitismus als auch den Zionismus zurück – eine Stellungnahme, die derjenigen von Hermann Cohen sehr nahe steht¹⁹. Was die Analyse des Exkurses betrifft, schließe ich mich deshalb größtenteils dem Aufsatz von Daniel Krochmalnik an. Ich versuche nur, die Akzente womöglich noch etwas genauer zu setzen, weil aus seiner Darstellung von Blochs Verhältnis zum Judentum noch der Eindruck hervorgeht, Bloch sei trotz allem ein „jüdischer Denker“.

Wenn schon, dann eben im Sinne von Hermann Cohen. Sowohl seine Beziehung zu dem Kreis der jüdischen Erneuerer um Martin Buber als auch seine Einstellung zum Zionismus müssen so klar wie möglich umrissen werden. Hat er doch später in einem Interview seine vermeintliche Nähe zu Buber nachdrücklich verneint, wie Krochmalnik es auch erinnert²⁰, und wir werden sehen, dass sie für Scholem und Benjamin ein Stein des Anstoßes war. *Nach 1923* – bei alledem spielt die Chronologie eine gewisse Rolle – hat er nicht nur bedauert, dass seine Bücher oft auf denselben Tischen der Buchhandlungen

12 D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, »Bloch Almanach«, S. 13/1993, S. 39-58, hier S. 45.

13 Johann Semler, ein anderer Neologe, Professor der Theologie in Halle.

14 Vgl. *Dr. Carl Friedrich. Bahrds Geschichte seines Lebens und seiner Meinungen und Schicksale vom ihn selbst geschrieben*, 4 Bände, Vieweg, Berlin 1790; die Stelle befindet sich im 4 Band, S. 120. Verhaftet war er wegen seines Lustspiels *Das Religionsedikt*, in dem er das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 verspottete.

15 »Dass ich von Geburt Jude bin, ist Zufall« (Gespräch mit Jean-Michel Palmier, „La traversée du siècle d’Ernst Bloch (II): l’après-guerre de Marcuse à Sartre“, *Les Nouvelles littéraires*, 54/1976, n° 2531, S. 8).

16 Ernst Bloch an Georg Lukács, 22.2.1911, in E. BLOCH, *Briefe 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, Bd. 1, S. 38.

17 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 320.

18 Ebd., S. 329.

19 Vgl. hierzu G. RAULET, *Eine geheime Verabredung. Über Walter Benjamins Umgang mit Theologie*, in »Modern Language Notes«, 127/2012, No. 3 (German issue), S. 625-644.

20 D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 41.

zu finden waren wie die von Buber²¹, sondern er hat sich der Kritik Kracauers an Buber und Rosenzweig angeschlossen. Nach ersten Seiten, in denen die Bemühung der beiden Übersetzer Rosenzweig und Buber, »die Wirklichkeit der Schrift rein zu erneuern«²², betont wird, äußerte Kracauer schwerwiegende Bedenken über die Wahl einer archaisierenden Sprache: Diese nehme nicht nur ihren Ursprung in »dem mythologischen Betrieb und der altertümelnden Neuromantik des ausgehenden 19. Jahrhunderts«, sondern »ihr Glaube an die zeitenthobene ontologische Gewalt des von ihnen erzeugten Deutsch lockt sie aus dem domestizierten Bezirk des Wortes „Altar“ auf das wilde „Schlachstatt“ von dannen, gibt ihnen für Luthers vulgäres „alle Welt“ oder „alle Lande“ das pseudo-schollenhafte „Erdvolk“ ein«²³. Kurzum: Diese Verdeutschung ist »zum Unterschied von der Lutherischen, die in ihre Zeit als revolutionäre Erfüllung eingebrochen ist«, rückständig, ja reaktionär²⁴.

Es ist unwahrscheinlich, daß durch solche und andere Verdeutschungen, die in einer wesentlich historistisch eingestellten Zeit ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit nicht achten, jene „Tendenz zur Verwirklichung“ sich bewahrheitete, die in Wilhelm Michels Schrift „Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit“ (Frankfurt am Main 1926) von Buber behauptet wird. Oder die erreichte Wirklichkeit zeigte sich der von völkischer Romantik geplanten bedenklich verwandt²⁵.

Zu den „schlechteren Juden“, die Blochs jüdisches „Bekenntnis“ instrumentalisieren konnten, weil sie es auch geschätzt haben²⁶, scheinen durchaus sowohl die Zionisten als auch die Anhänger eines „messianischen Geistzionismus“, wie Krochmalnik sagt, d.h. die radikalen Erneuerer des Judentums um Buber und im Prager Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba gezählt werden zu müssen²⁷. Trotz unverkennbarer „Verwandtschaften“ mit Buber, Rosenzweig u.a.m. werden die Umrisse von Blochs vermeintlichem Judentum weit problematischer, als man des Öfteren liest²⁸.

Die Bezüge Blochs auf die jüdischen Erneuerer, gar seine Anleihen bei ihnen, sind jedoch, wie Daniel Krochmalnik und Lucien Pelletier es erinnert haben, im *Geist der*

21 Vgl. wiederum D. KROCHMALNIK, *Ernst Bloch im jüdischen Messianismus*, »Bloch-Almanach«, 26/2007, S. 16.

22 S. KRACAUER, „Die Bibel auf Deutsch“ (1926), wiederaufgenommen in *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, S. 173-186, hier S. 179.

23 Ebd., S. 181.

24 Ebd., S. 183.

25 Ebd., S. 182.

26 Vgl. D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 55 (Anmerkung 16).

27 Hierzu wieder KROCHMALNIK, ebd., S. 43.

28 Vgl. die Arbeiten von A.F. CHRISTEN (*Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bouvier, Bonn 1979) oder M. LÖWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Presses universitaires de France, Paris 1988. Zu den differenziertesten Studien gehört eine kritische Rezension von Lucien PELLETIER, die leider nur unter Sachkundigen (wenn überhaupt) bekannt ist: *Ernst Bloch et les Juifs: autour d'une traduction récente*, »Philosophiques«, 37, n° 1, 2010, S. 219-236. In welchem Maße man also von einem Bekenntnis Blochs zum Kreis Bar Kochba gesprochen werden kann, muss mit äußerster Vorsicht abgehandelt werden.

Utopie nicht zu leugnen, sie sind sogar massiv. Sie beschränken sich auch nicht auf die Fassung von 1918, sondern Bloch fügte 1923 noch einige hinzu. Erwähnenswert sind insb. Anklänge an Bubers Auffassung der Gegenwart Gottes in der Welt²⁹, an die Heiligung des Namens (Kiddush Haschem)³⁰ und sogar ein wörtliches Zitat aus dem Midrash *Berechit rabba* in den Schlusszeilen des Buchs: »Denn wir sind mächtig: nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie [...]«³¹. Alle diese Anleihen verweisen unmissverständlich auf das vom Verein Bar Kochba herausgegebene Sammelbuch *Vom Judentum*. Hinzu kommt noch, dass Bloch in der Ausgabe von 1923 auch aus dem Midrash *Chemot rabba*, dem Midrash *Kohelet*, aus dem *Zohar* und aus dem *Tseror hamor* zitiert³². Die Chronologie spielt also sicher eine Rolle, doch nicht so, als könnte man einfach eine zeitliche Zäsur auf 1923 datieren. Es kommt viel eher auf die *Einstellung* zu diesen Bezügen und, wenn ich richtig sehe, war sie *schon 1918* seit geraumer Zeit nicht mehr ein vorbehaltloses Bekenntnis zu Buber und zur Prager Schule Bar-Kochba.

Bloch widerruft seine Anleihen und Zitate freilich nicht: Er erhält sie in allen Wiederaufnahmen des Juden-Kapitels aufrecht, d.h. er lässt sie gelten, insofern sie dem entsprechen, was er vom Judentum erwartete, als er sich ihm – und zwar geradezu leidenschaftlich – annäherte. Pelletier hat mit vollem Recht zwei Komplexe genannt, die für diese Veränderung der Einstellung entscheidend gewesen sind: Blochs Enttäuschung durch Bubers Revision seiner Auffassung der Realisierung Gottes durch den Menschen (sie ist wichtig, tritt aber erst 1923 ein) und Lukács' Warnung vor den „revolutionären Sekten“, die an dem Problem vorbeigehen, dass die Religion und die ökonomisch-soziale Revolution sich nicht umstandslos kombinieren lassen, ohne dass die eine oder die andere die Oberhand erhalte. Das war eine ziemlich klare Kritik der völkischen Elemente, die sich zusammen mit den jüdischen Anleihen in Blochs Denken eingeschlichen haben könnten³³. Zum ersten Punkt schreibt Buber in der Vorrede, die er 1923 seinen *Reden über das Judentum* voranstellt:

Dieser Ausdruck [der Begriff der „Verwirklichung Gottes“], den ich in einem fundamentalen, noch klarzulegenden Sinn verantworten darf, wird uneigentlich, wenn, wie in der ersten Rede³⁴, davon gesprochen wird, Gott aus einer Wahrheit zu einer Wirklichkeit

29 Vgl. M. BUBER, *Der Mythos der Juden*, in DERS. *Vom Judentum: ein Sammelbuch*, Wolff, Leipzig: 1913, S. 30: »Die Gottesherrlichkeit [die Chekkinah] ist in die Geborgenheit gebannt, sie liegt gebunden auf dem Grunde jeglichen Dinges, und sie wird in jedem Dinge erlöst durch den Menschen, der schauend oder handelnd dieses Dinges Seele freimacht«.

30 Vgl. H. BERGMANN, *Die Heiligung des Namens (Kiddush Haschem)*, in »*Vom Judentum*«, S. 32-43. »[...] die jüdische Auffassung trennt Gott und Welt, aber sie verknüpft das Schicksal der Welt und Gottes so miteinander, daß nicht bloß die Welt von Gott, sondern – und das ist für unsere Betrachtung von zentraler Bedeutung – das Schicksal Gottes von der Welt abhängt« (S. 32).

31 E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 445.

32 Hierzu D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 44, 52; L. PELLETIER, *Ernst Bloch et les Juifs*, a.a.O., S. 230-232.

33 G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1977, S. 378-380.

34 Die ersten drei Reden wurden 1911 unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* (Rütten und

zu machen; denn so kann er zu der schillernden Meinung verführen, Gott sei eine „Idee“, die erst durch den Menschen „Realität“ werde, und weiter zu der hoffnungslos verkehrten, Gott sei nicht, sondern werde – im Menschen oder in der Menschheit. Hoffnungslos verkehrt nenne ich eine solche, heute in allerlei Varianten auftretenden Meinung, nicht als ob mir ein göttliches Werden in der Immanenz nicht gewiß wäre, sondern weil wir nur aus der Ungewißheit des göttlichen Seins den Geheimnis-Sinn göttlichen Werdens, das Sichzuteilen Gottes an die Schöpfung und seine Teilnahme an dem Schicksal ihrer Freiheit, zu berühren vermögen, ohne jene Ungewißheit aber nur ein verblasener Mißbrauch des Gottesnamens walten kann³⁵.

Auf das Völkische werde ich gleich noch eingehen. Diese beiden Motive sind wichtig, aber auch letzteres kann erst nach 1923 eine Rolle gespielt haben. Weil ich die Chronologie ernst nehme, meine ich deshalb, dass in beiderlei Hinsicht der Bruch schon vor 1918 (nicht 1923) vollzogen war. Bloch mag durchaus bei den jüdischen Erneuerern Elemente gefunden haben, die seinen eigenen metaphysischen Vorstellungen entsprachen. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er die Ansichten Bubers und des Vereins Bar Kochba zunächst voll und ganz unterschrieben und sich erst ab 1923 davon distanziert hätte.

Heranzuziehen ist der Artikel „Die deutschen Juden und Palästina“, der im gleichen Jahr wie die erste Fassung von *Geist der Utopie* (1918) unter dem Decknamen Dr. Josef Schönfeld publiziert wurde. Dort äußert Bloch/Schönfeld sein Verständnis des Zionismus:

Der Zionismus ist nichts anderes als die Befreiung der Juden aus allem Nationalen heraus zur eigentlichen Funktion des demokratischen Weltbürgertums, zur notwendigen Verwandtschaft des bewußten Juden mit allem, was Freiheit, bessere Zukunft, Demokratie, Bund der Weltrepubliken heißt. Denn man darf nicht vergessen, das Judentum ist zwar völkisch bestimmt, aber es ist nur ein Volk geblieben, weil es eine *Religion* war. [...] Und eben darum geht der deutsche Zionist dorthin, wo die großen, seiner Rasse und *Religion* eingeborenen Ideen der besseren Zukunft am stärksten leuchten; er fühlt sich in nichts preußisch, er fühlt sich in nichts den Mächten dieser *Vergangenheit* verpflichtet und verbündet, er schafft *notwendigerweise*, solange er in Deutschland wohnt, mit an der mühseligen Geburt der *deutschen Freiheit* und Demokratie, aber sein eigentlicher Ort ist auch nicht Deutschland, sondern sein Judentum und darin *die Welt, das messianische Gewissen der Welt*³⁶.

Die Hervorhebungen, insb. des Wortes „Religion“ und der letzten Wörter, die zugleich auch den Schluss des Artikels bilden, sind im Original vorhanden. Auch und nur in diesem Sinn ist der zunächst etwas rätselhafte Titel „Symbol: Die Juden“ zu verstehen. Er bedeutet, wie Lucien Pelletier es geltend gemacht hat³⁷, dass die Juden inmitten der

Loening, Frankfurt a.M.) veröffentlicht.

35 M. BUBER, *Reden über das Judentum*, Gesamtausgabe (1923), zitiert nach der 2. Auflage, Schocken-Verlag, Berlin 1932, S. XVI.

36 E. BLOCH, *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, hrsg. von Martin Korol, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 234.

37 L. PELLETIER, *Ernst Bloch et les Juifs*, a.a.O., S. 221.

Zerstreuung³⁸ weiterhin das „Unum necessarium einer Ankunft“³⁹ vertreten (symbolisieren), um welches es über alle Differenzen hinweg, insbesondere zwischen Christen und Juden, geht⁴⁰.

Das Völkische in der jungen jüdischen Generation war ein Problem, das nicht zu unterschätzen ist, wie die Biographie von Leo Strauss es belegt⁴¹. Strauss wird später, und zwar gerade im Vorwort zur englischen Übersetzung seines Buchs von 1930 über Spinozas Kritik der religiösen Autorität, schreiben: »The author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theologico-political predicament«⁴². Kurze Zeit nach seinem 65. Geburtstag wird er noch, ebenfalls am Anfang eines seiner Hauptwerke, *Hobbes' politische Wissenschaft*, hinzufügen: »Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben«⁴³. Unter „politischer Theologie“ versteht er ein politisches Denken, das in letzter Instanz auf der Autorität der Offenbarung beruht. Das lehnt er entschieden ab – eine Ablehnung, die er auf einen theokratisch verstandenen Zionismus ausdehnt. Aber ebenso wenig wie Bloch lehnt er die Religion ab: Diesbezüglich ist der ursprüngliche Titel des Spinoza-Buchs expliziter: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Spinozas Religionskritik wird als Grundlage eines geläuterten Religionsbegriffs verstanden. Fast ließe sich eine Verwandtschaft mit Blochs Gestus des Atheismus im Christentum daraus schließen, wobei Bloch sich sehr wenig mit Spinoza beschäftigt hat. Andere taten es in denselben Jahren; es mag ein Grund gewesen sein.

II.

Unmissverständlich spricht sich Bloch um 1918 gegen einen Zionismus aus, der auf einem völkischen Identitätsverständnis beruhen würde. Im Juden-Exkurs heißt es noch brutaler, dass der Zionismus nur „eine Art von asiatischem Balkanstaat“ anstrebe⁴⁴. Das am 19. Juli 2018 vom israelischen Parlament verabschiedete Gesetz, das Israel als jüdischen Nationalstaat für jüdische Menschen bezeichnet, hat leider Bloch Recht gegeben. Die Nähe Blochs zu Hermann Cohen tritt umso deutlicher heraus. Ganz richtig

38 Vgl. E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 319-321.

39 DERS., *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, Bd. 5-1, S.201. Vgl. auch in der E. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, S. 322: »das ebensowohl motorische als prägnant historische, unbildliche, unnatürliche Gerichtetsein auf ein noch nicht daseiendes messianisches Ziel über der Welt«.

40 DERS., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, S. 322-329.

41 Zum jungen Leo Strauss s. die Dissertation von Bruno QUÉLÉNNÉC, *Retour dans la caverne. Philosophie, religion et politique chez le jeune Leo Strauss / Rückkehr in die Höhle. Philosophie, Religion und Politik bei dem frühen Leo Strauss*, Paris-Sorbonne 2016. Buchpublikation: Hermann, Paris 2018.

42 L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Translated by E. M. Sinclair, Schocken Books, New York 1965, S. 1.

43 DERS., *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied 1965, S. 7.

44 Vgl. BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 320. Bloch wiederholt an dieser Stelle seine Kritik am politischen Zionismus: »dessen Schaden freilich ist; daß er die ganze Kraft des Auserwähltseins leugnet und derart mit dem Begriff des Nationalstaats, wie er im neunzehnten Jahrhundert ephemer genug kursierte, aus Judäa eine Art von asiatischem Balkanstaat machen möchte«. Dieses Ziel hat die Rechte in Israel mit besonderem Fleiß verfolgt.

stellt Krochmalnik fest: »Der nationalistischen Selbstverstümmelung des Judentums hält Bloch ähnlich wie Hermann Cohen seinen messianischen Universalismus entgegen«⁴⁵. Dass Bloch im November 1918 wegen eines antisemitischen Leitartikels von Hugo Ball seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, auch im rassistischen Sinn, behauptet, kann aus vielen Gründen nicht als Gegenargument gelten, in erster Linie weil er das im Kontext des Zusammenbruchs des Reichs in einem Brief an den Rechtsanwalt Johann Wilhelm Muehlon schreibt, der als Pazifist seine Karriere bei Krupp und im Auswärtigen Amt aufs Spiel gesetzt hat, um die Verantwortung Deutschlands für den Ersten Weltkrieg zu denunzieren. Blochs Bekenntnis als „rassebewußter Jude“, sein Stolz „auf mein altes, geheimnisvolles Volk“⁴⁶ können nicht völkisch missverstanden werden. Vielmehr soll man fragen, wie Bloch sich die Beteiligung dieses Volks an der künftigen Geschichte vorstellt und worin eigentlich seine Identität als Volk besteht.

Dabei wird klar, dass es für Bloch wie für Cohen die Religion ist, die für die Fortdauer des Judentums und für dessen Beitrag zum Weltbürgertum sorgt. Dass dieses religiöse Fundament bei Bloch messianische Züge annimmt (die übrigens aus dem späteren Werk bis zu *Atheismus im Christentum* nie verschwinden werden), unterscheidet zwar den Denkstil des jungen Bloch von demjenigen Cohens, aber es ist eher eine Sache des Stils als ein prinzipieller Unterschied: Bei beiden geht es ja um die Propheten und um die *rationalistisch-universalistische* Verwertung ihrer Botschaft. Im Gegensatz zu Krochmalnik bin ich deshalb nicht geneigt, den Unterschied zu Max Weber überzustrapazieren und dadurch wieder eine Front aufzubauen zwischen Religion und Entzauberung. Es stimmt durchaus, dass Weber, wie später auch Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, das Judentum als einen wichtigen Schritt in der Durchsetzung der Rationalität gegen den Mythos interpretiert hat. Aber auch Cohen hat sein Judentum der Vernunft als Entzauberung verstanden: Für ihn erfordert der Übergang zu einer „Religion der Vernunft“ den Bruch mit der mythischen Macht des Schicksals, die das Individuum daran hindert, ein selbstverantwortliches Subjekt zu werden. Er setzt eine tiefgreifende Veränderung der Auffassung des Verständnisses von Schuld und Strafe voraus: Denn für den Mythos und für die antike Tragödie gilt die Schuld als primär⁴⁷. Cohen erinnert daran, dass die Propheten das Opferritual bekämpft haben und dadurch der autoritären Auffassung der Gebote den Vorrang der Moral entgegengesetzt haben⁴⁸. Auch Walter Benjamin hat das so gesehen:

Cohen religionsphilosophisches Hauptwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919) konfrontiert das Judentum der Propheten mit der Welt des Mythos, um im jüd[ischen] Monotheismus die einzige streng mythenfremde, ethische Religion zu erkennen. Cohen ist nichts weniger als Intellektualist, wohl aber strenger Rationalist⁴⁹.

45 KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, a.a.O., S. 46.

46 BLOCH, *Briefe*, a.a.O., Bd. 1, S. 233.

47 H. COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, Wiesbaden 1978, S. 197.

48 Ebd., S. 200-202.

49 W. BENJAMIN, *Juden in der deutschen Kultur*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. 2, S. 809.

Gerade damit, und das heißt mit einem Begriff von Säkularisierung, der weder die Religion noch ihre Botschaft annihiliert, nimmt es Bloch, wie später in *Atheismus im Christentum*, schon in seinem Juden-Exkurs – wenn auch immer auf ungezügelter und geradezu mystische Manier – auf.

Cohens Projekt war auf den ersten Blick völlig transparent: »Der Titel, der diesem Buche übergeschrieben ist, enthält die Vorschrift für das Buch«⁵⁰. Es gipfelt im 22. Kapitel, das – wie Blochs Anknüpfung daran im Kontext von 1917-1919 – dem Frieden gewidmet ist. Ungefähr in der Mitte bildet das 13. Kapitel, „Die Idee des Messias und die Menschheit“, den Übergang von der jüdischen Tradition zum Denken der Aufklärung. Ebenfalls eindeutig ist die Intention: »Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden«⁵¹. Und noch: »Die Religion der Vernunft macht die Religion zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen Bewusstseins«⁵². Also sollen »die Quellen des Judentums [...] als das Material aufgezeigt und nachgewiesen werden, in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die problematische Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll«⁵³.

Cohen bemüht sich, die Etappen und Übergänge nachzuvollziehen und mit emblematischen Figuren zu identifizieren: etwa mit dem Juden Philo von Alexandria⁵⁴ oder mit Maimonides, den er als „das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum“ bezeichnet⁵⁵. Das ist wieder der „neologische Gestus“, wenn man so sagen darf, den wir bei Bloch auch feststellen können. Der Bezug auf die Reform hat als Denkschema dieselbe Funktion wie bei Heine oder bei Marx und deutet darauf hin, dass es gleichsam eine unwiderstehliche Teleologie der Vernunft gegeben hat, die die Geschichte beherrscht hat. Cohens eigene Pointe besteht freilich darin, dass er sich bemüht, das vernünftige Telos als Erbe des Judentums zu präsentieren. Seine Beweisführung läuft darauf hinaus, dass der Humanitätsgedanke, bzw. die Idee der Humanität, die vom deutschen Humanismus zur Geltung gebracht wurde, ihren eigentlichen Ursprung bei den Propheten Israels genommen habe. Aber wenn die messianische Hoffnung von dem jüdischen Volk ausging, wendet sie sich an alle anderen Nationen: Sie ist einem Volk gegeben worden, damit alle Menschen an diesem göttlichen Bund teilhaben können⁵⁶. »Es wäre daher ein unverbesserlicher Fehler [...], wenn wir die Religion der Vernunft auf die jüdische Religion [...] einschränken und abschließen würden«⁵⁷. Auf gleichsam Hegelsche Weise erkennt er sogar dem Christentum das Verdienst zu, durch seinen „weltobernden Anspruch“ „den Begriff der Menschheit zum historischen Inhalt der Religion gemacht“⁵⁸ zu haben. Diese Auffassung erklärt, dass er dem jüdischen Nationalismus

50 COHEN, *Die Religion der Vernunft*, a.a.O., S. 3.

51 Ebd., S. 5.

52 Ebd., S. 8.

53 Ebd., S. 5.

54 Ebd., S. 279.

55 H. COHEN, *Deutschtum und Judentum* (1915), in DERS., *Jüdische Schriften*, C.A. Schwetsche & Sohn, Berlin 1924, S. 244.

56 Ebd., S. 265.

57 COHEN, *Die Religion der Vernunft*, a.a.O., S. 9.

58 Ebd., S. 280

und insbesondere dem Zionismus alle Legitimität abspricht. Er unterlässt es sogar nicht daran zu erinnern, dass »die Propheten den nationalistischen Hochmut [geißeln], der den universalen Monotheismus verletzt«⁵⁹.

Das Reich Davids [ist] nicht der Boden für die Welt des Monotheismus. Nicht in dieser kurzen Vergangenheit, noch überhaupt in einer politischen Wirklichkeit liegt der geschichtliche Beruf Israels. Der Sinn und Wert des Monotheismus sollte sich erproben in diesem geschichtlich-politischen Widerspruch⁶⁰.

Daraus zieht Cohen zwei Schlussfolgerungen: Zum einen vertritt er das Paradoxon, dass der Untergang Israels als Staat, „aber die Erhaltung des Volkes, ein providentielles Symbol für den Messianismus“ darstellt⁶¹, zum anderen behauptet er den Vorrang der Zukunft – „Die Zukunft wird die Wirklichkeit der Geschichte“⁶².

Aus alledem geht gleichsam hervor, dass Bloch sozusagen einen Hermann Cohen hoch zwei vorspielt und dabei mystische und messianische Register zieht, die freilich zu vielerlei Verwirrung Anlass gegeben haben. Selbst Scholem und Benjamin haben daran, und insb. an der Nähe zu Buber, Anstoß genommen, wie noch zu sehen ist. Umso mehr sollte man sich in diesen empfindlichen Sachen vor vorschnellen Schlüssen hüten. Seinerseits hat Cohen hingegen, durchaus neukantianisch, jede metaphysische Überhebung unterdrückt und jegliche metaphysische Interpretation seines Ansatzes zurückgewiesen. Bloch widerspricht ihm in diesem Punkt. Für Cohen stellt – wie er es gerade am Anfang des zentralen 13. Kapitels nochmals betont – die Ethik die Sphäre dar, in welche das von der „Eigenart der Religion“ Angestrebte mündet⁶³ und in der sich die scheinbaren Widersprüche zwischen Religion und Vernunft aufheben. Wenn nämlich die Religion – und insb. die jüdische – sich an das Individuum wendet, so wird in der Ethik „das Ich des Menschen [...] zur Idee der Menschheit“⁶⁴. Also haben wir nach ihm „den messianischen Gott als den Gott der Ethik“ darzustellen⁶⁵.

III.

Wenn der damals religiös und politisch noch suchende Benjamin, der Leser von Péguy und Bloch, von Blochs Buch sicher stark beeindruckt wurde⁶⁶, so scheint er sein Vorhaben, eine Rezension abzufassen, wenn auch nicht aufgegeben, so doch mehrmals hinausgeschoben zu haben, weil »das Buch mit allen vorbereitenden Glossen verloren

59 Ebd., S. 303.

60 Ebd., S. 294.

61 Ebd., S. 295.

62 Ebd., S. 294.

63 Ebd., S. 276.

64 Ebd., S. 15.

65 Ebd., S. 25.

66 »Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs „Geist der Utopie« (W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II-1, S. 203).

ist«⁶⁷. An Ernst Schoen schreibt er hingegen am 5. Dezember, dass er noch gedenke, „eine ausführliche Kritik von Ernst Bloch: Geist der Utopie“ zu beginnen⁶⁸. Aufgrund des späteren Briefes vom 2.2.1920 an Schoen⁶⁹ sowie eines Briefes vom Januar 1921 an Scholem muss man annehmen, dass sie endlich zustande kam, da er »besonders betrübt [ist], daß [seine] Rezension vom ‚Geist der Utopie‘ gar nicht unterzubringen war«⁷⁰. Auch eine „Phantasie über eine Stelle aus dem Geist der Utopie“ wird dort erwähnt, die aber verschollen ist.

Aus einem weiteren Brief an Ernst Schoen, am 2.2.1920, geht noch eine Mischung von Faszination und Misstrauen hervor⁷¹:

Meine Kritik werden Sie hoffentlich in absehbarer Zeit gedruckt finden: höchst ausführlich, höchst akademisch, höchst entschieden lobend, höchst esoterisch [*sic*] tadelnd. Ich habe sie – hoffentlich – dem Verfasser, der mich darum sehr bat, zu Dank geschrieben. Ich tat es weil mich mit ihm eine Neigung verbindet deren Grund ich auch in einigen zentralen Gedanken seines Buches wiederfinde, so wenig es auch ein reines Medium unserer Beziehung ist. Denn meinen eignen Überzeugungen entspricht es zwar in einigen wichtigen Darlegungen, wie gesagt, nirgends aber meiner Idee der Philosophie. Zu ihr verhält es [sich] diametral entgegengesetzt. Aber der Autor steht, mehr als er es weiß, über dem Buch. Ob es ihm gelingen wird, in diesem Sinne sich philosophisch auszusprechen, ist die entscheidende Frage für ihn. In diesem Buche ist der Gehalt vom Bedürfnis sich auszusprechen überall getrübt⁷².

Nachdem Scholem am 5.2.1920 seinen „moralischen Einwand“ gegen Blochs Buch ausgedrückt hatte, beugte sich aber Benjamin der theologischen Autorität seines Freundes und unternahm in seiner Antwort vom 13. Februar ein recht peinliches Rückzugsmanöver, das nicht einmal eine argumentierte Abgrenzung entwickelt, sondern vielmehr der jüdisch-theologischen Diskussion ausweicht und in der Äußerung gipfelt: »Mein philosophisches Denken hat mit diesem nichts gemein«⁷³. Die etwas längere Stelle ist

67 W. BENJAMIN, *An Scholem*, 23.11.1919, in *Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 5.

68 DERS., *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 62.

69 »Nun habe ich die einzige Arbeit hinter mich gebracht, die ich hier angriff, die Kritik vom ‚Geist der Utopie‘« (DERS., *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 72).

70 DERS., *An Scholem*, 1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 131.

71 Im Bericht eines Besuchs bei Scholem am 22. März 1922 zitiert Michael Landmann folgende Worte von Scholem: »Zwischen Benjamin und Bloch herrschte ein Magnetismus, zu dem sowohl die Anziehung wie die Abstoßung gehörte. [...] Benjamin erwartete aber von Bloch mehr, als Blochs Werk dann in seinen Augen hielt. Er schrieb zwar eine 3-seitige Rezension über die erste Auflage des ‚Geistes der Utopie‘, die er nirgends unterbrachte und die verloren ist, aber es war mehr ein Referat als eine Würdigung« (E. BLOCH, *Gespräche mit Michael Landmann*, Typoskript, Ernst-Bloch-Archiv, Ludwigshafen, S. 54).

72 W. BENJAMIN, *An Ernst Schoen*, 2.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 72f. – eines der wichtigsten zugleich philosophischen und menschlichen Zeugnisse über die Ambivalenz des Verhältnisses zu Bloch.

73 Der Brief ist abgedruckt in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, S. 113-115.

wert, ausführlich zitiert und analysiert zu werden:

Ich bin *völlig* mit Ihrer Kritik über das Kapitel „Die Juden“ einverstanden, und habe mich, da bei dieser Stellungnahme ja das Wissen, welches mir fehlt, nicht die Hauptrolle spielt, von Anfang an zu seinen Anschauungen ebenso gestellt. Ich finde Ihren Worten hierüber nichts hinzuzufügen. In meiner Kritik habe ich meine radikale Ablehnung dieser Gedanken auf die höflichste Weise, wie ich hoffe, sichtbar – wie ich hoffe – gemacht. Aber damit ist ja die Frage nicht erledigt. Sie werden mich mit Recht nach zweierlei fragen: Erstens wie ich denn zu andern Dingen stehe, welche dieses Werk generell betreffen. Zu dem, was Sie vorzüglich „Unfaßbarkeit der Distanz“ nennen; ich glaube es ist dasselbe, was meine Frau sehr gut „Verführung zur Wahrheit“ nennt. Noch erinnere ich mich, wie Ihre erste Frage über dieses Buch in Bern war, ob es eine Erkenntnistheorie enthielte. Und das ist nun eben das Wesentliche: neben einer Auseinandersetzung mit seiner undiscutierbaren Christologie verlangt das Buch eine über seine Erkenntnistheorie. Dieselbe umfaßt in meiner Kritik die neun Zeilen des Schlusses. Ihren Inhalt gebe ich hier nicht wieder; Sie werden sie lesen, wir werden darüber sprechen. Er ist wichtig. Die neun Zeilen des Schlusses gelten demnach einer Ablehnung des Buches in seinen Erkenntnisprämissen, einer, verhaltenen, Ablehnung en bloc. Die eigentliche Kritik umfaßt also nur ein ausführliches und nach Möglichkeit lobendes Referat über die einzelnen Gedankengänge. Die Möglichkeit des ehrlichen Lobes fehlt, wie Sie richtig vermuten, durchaus nicht immer. – Aber freilich: mein philosophisches *Denken* hat mit diesem nichts gemein. Damit lege ich Ihnen die zweite Frage in den Mund: warum kritisiere ich es, warum habe ich mir die [NB enorme, monatelang vorbereitete] Arbeit dieser Kritik gemacht? Genauer: warum habe ich der Bitte des Autors – hoffentlich doch ihm zu Dank (er kennt das Referat noch nicht) entsprochen? Um dessentwillen, was ich an ihm mehr als an seinem Werke (in dem es dennoch nicht durchaus fehlt) schätze, um einer Hoffnung willen, die ich an seine Entwicklung schließe. In diesem Buch hat er etwas Schnellfertiges, Überfertiges gegeben. Aber ich finde in unsern Gesprächen, die wir in Interlaken hatten, soviel Wärme, soviel Möglichkeit mich auszusprechen, verständlich zu machen, verstanden zu werden, daß ich das Opfer dieser Kritik meiner Hoffnung bringe⁷⁴.

Gemeint ist der Abschnitt „Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation“ – das heißt die Proklamation, mit der der Abschnitt „Symbol: Die Juden“ endet und die eine „absolute Zeit“ prophezeit, in der „das Judentum mit dem Deutschtum“ und »mit Rußland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens«⁷⁵, den Messianismus erfüllen wird. Damals schon beabsichtigte Bloch ein „System des theoretischen Messianismus“ zu entwerfen⁷⁶ – diese Seiten umreißen die Aufgabe eines entsprechenden Erkenntnisbegriffs. Benjamins Interesse an ihnen erklärt sich aus dem eigenen Entwurf, den er kurz vorher, im November 1917, als ein „Programm der kommenden Philosophie“ vorgelegt hatte und in dem er ebenfalls einen Erfahrungsbegriff fordert, der über empirische Erfahrung hinausgeht. Die beiden Entwürfe sind aber kaum

74 W. BENJAMIN, *An Scholem*, 13.2.1920, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 75.

75 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 332.

76 Ebd., S. 336f.

vergleichbar, was wiederum Benjamins dezidierte Aussage erklärt, seine Auffassung der Philosophie habe schließlich mit jener von Bloch nichts gemein. Während es Benjamin vor allem darauf ankommt, mit der Vorherrschaft des Neukantianismus zu brechen und das transzendente Subjekt in Frage zu stellen⁷⁷, setzt Bloch kennzeichnenderweise sofort bei den Diskrepanzen im Umgang mit Zeit und Geschichte an, denn »daran scheidet sich aufs Deutlichste das einzelwissenschaftliche von dem philosophischen Streben«⁷⁸. Letzteres ist mit Fragen konfrontiert, die das empirische wissenschaftliche Denken außer Acht lässt: »[...] es ist problematischer, wenn sich das Geschehene unmerklich mit dem Geschehenen mischt«. Oder: »Wir wissen noch weniger wie die religiösen Verheißungen, also die Inhalte einer fernen, im Zukünftigen verborgenen Gegenwart zu fassen sind«⁷⁹. Vorgezeichnet wird hier Blochs lebenslange Beschäftigung mit Ungleichzeitigkeiten in der Geschichtsphilosophie – auch der praktischen. Aber auch und vor allem der so charakteristische Anfang aller Blochschen Werke – die Frage des Hier und Jetzt in ontologisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht – wird thematisiert: »Wie aber wirkt das ein, wo ich „jetzt“ stehe?«⁸⁰. Und sie wird es als die messianische Frage überhaupt, denn »alles wartet auf uns«⁸¹. Der gelebte Augenblick ist die Erfahrung, in welcher der messianische Impuls seinen Ursprung nimmt.

Wenn aber Benjamin den Widerstreit zwischen Bloch und ihm auf erkenntnistheoretischer Ebene ansiedelt, so zwingt uns Scholems Reaktion zum jüdischen Problem zurückzukehren und diese heikle Dimension darüber nicht zu vergessen. Neben dem Vorwurf philologischer Unbekümmertheit hatte Scholem vor allem gegen Blochs Kapitel „Die Juden“ eingewendet, dass die jüdische Problematik sich keineswegs auf die beiden Pole des Zionismus und der inneren Einkehr reduzieren lasse, ja dass es ein solches Judentum wenn überhaupt nur „im geistigen Reich von Prag“ bzw. bei Buber gebe. Wenn ich richtig urteile und wenn meine auf Lucien Pelletiers Beitrag gestützten Hypothesen über Blochs Entwicklung schlüssig sind, dann hat sich Scholem diesbezüglich von den oberflächlichen Verwandtschaften und Beziehungen zur Publikation des Prager Vereins Kar Kochba *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* blenden bzw. abschrecken lassen und die Nähe Blochs zu diesem Kreis überschätzt. Als er sich dagegen aussprach, hatte sich Bloch bereits von diesem Kreis entfernt.

Damit wurde nun im Austausch zwischen Scholem und Benjamin einerseits Bubers mystisches Judentum zurückgestellt⁸² und andererseits die Debatte auf die Geschichtsphi-

77 Vgl. G. RAULET, *Walter Benjamin*, Ellipses, Paris 2000, S. 4-11.

78 BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, a.a.O., S. 334. Vgl. auch S. 341, wo Bloch gegen den „Fetischismus einer Tatsachenlogik“ protestiert, „der die Philosophie zur Magd, schlimmer noch, zum bloßen Sammelbegriff der Einzelwissenschaften herabwürdigte und ihr derart den Advokatenberuf eines Panlogisierens alles Empirischen aufnötigte“.

79 Ebd., S. 333f. Die implizite Kritik an Simmel muss an dieser Stelle vermerkt werden: »Daher bleibt das farbige, flutende, von uns abhängige Jetzt der Welt brüchig und zu jeder mehr als privaten und relativistischen Funktion der Werttheorie untauglich« (ebd., S. 334).

80 Ebd., S. 334.

81 Ebd., S. 335.

82 Wie Daniel Krochmalnik gezeigt hat, kommt in der Tat der Gedanke, dass die Person und die Lehre Jesu Christi mit dem Judentum vereinbar sei, von Buber; vgl. D. KROCHMALNIK, *Ernst Blochs Exkurs*

osophie gelenkt, wie Scholem es explizit ausdrückt, indem er von „geschichtsphilosophischen Perversionen“ spricht, die sich wenn auch nicht in einer verkehrten Welt, so doch in einer Welt der Scheinbarkeit bewegen, weil sie auf verführerischen Verschiebungen beruhen. Zurückgewiesen wird als „Indifferenzzustand“ nichts anderes als der „Geist“ der Utopie, d.h. der „*theoretische* Messianismus“, der Judentum und Christentum in eine historische Linie der Selbsterlösung des Menschen einschreibt⁸³. Darauf mag Benjamins Rede von der mangelnden erkenntnistheoretischen Reflexion bezogen sein – ein Urteil, das er in einem späteren Brief vom 16.2.1921 (ebenfalls an Scholem) anlässlich eines Aufsatzes Blochs über „Bodenständigkeit“⁸⁴ wiederholt⁸⁵. In Frage steht die politische Pointe von Blochs Argument, d.h. gerade das, was Benjamin zuerst enthusiastisch als verwandt empfunden hatte.

Benjamins theologisch-politisches Fragment kann allerdings nur dann als „Abgrenzung gegen Bloch“⁸⁶ betrachtet werden, wenn es nach Kenntnisnahme der Einwände von Scholem verfasst worden ist, was nicht feststeht aber auch nicht ausgeschlossen werden kann. In dem Anfang Dezember 1920 verfassten Brief an Scholem, der u.a. den Ulk der Einweihung des Hauptgebäudes der Universität Muri – mit der Inschrift „Lirum larum Löffelstiel kleine Kinder fragen viel“ – ankündigt und daneben die durch die Habilitation bedingte Hintanstellung des Hebräischen erwähnt, weist Benjamin auf »eine höchst beachtenswerte, wesentliche Besprechung von Blochs Buch, welche dessen Schwächen mit großer Strenge an den Tag legt [...]. Von S. Friedlander«⁸⁷. Er wolle sich »wahrscheinlich im dritten Teil [seiner] „Politik“, welches die philosophische Kritik des Lesabéndio ist, äußern«⁸⁸. Da in diesem Zusammenhang von zwei Kapiteln die Rede ist, die resp. die Titel „Abbau der Gewalt“ und „Teleologie ohne Endzweck“ tragen, liegt es nahe, in ersterem den wenig später entstandenen Essai „Zur Kritik der Gewalt“⁸⁹ und

über die Juden, a.a.O., S. 44.

- 83 Vgl. A. GREIERT, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925*, Fink, München / Paderborn 2011, S. 175-181.
- 84 E. BLOCH, *Die Bodenständigkeit*, in »Der Neue Merkur«, 4/1920-1921, Heft 10, S. 704-713, wieder aufgenommen unter dem Titel *Die Bodenständigkeit als Blasphemie*, in *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1970, S. 74-83.
- 85 W. BENJAMIN, an Scholem, 16.2.1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 141.
- 86 A. GREIERT, *Erlösung der Geschichte*, a.a.O., S. 178.
- 87 S. FRIEDLAENDER, *Der Antichrist und Ernst Bloch*, »Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik«, 4/1920, S. 103-117.
- 88 Benjamin fasste den Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* als erstes Kapitel des zweiten Teils seiner „Politik“ auf. Der geplante dritte Teil, die philosophische Kritik des Lesabéndio, von der hier die Rede ist, scheint nie geschrieben worden zu sein. Lesabéndio war ein utopischer Roman von Paul Scheerbart (vgl. u.a. G. MÜLLER, *Gegenwelten. Die Utopie in der deutschen Literatur*, Metzler, Stuttgart 1989, S. 165-172). Im Juli 1927 schrieb Benjamin an Scholem, dass ihm auf seiner Korsika-Reise »ein Konvolut unersetzlicher Manuskripte abhanden kam, en l'espèce jahrelange Vorstudien zur „Politik“« – wahrscheinlich die Manuskripte zum dritten Teil der „Politik“. Den ersten Teil, „Der wahre Politiker“, der verschollen ist, versuchte Benjamin bis 1923 ohne Erfolg zu publizieren; vgl. dazu U. STEINER: „Der wahre Politiker“. *Walter Benjamins Begriff des Politischen*, »Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur« (IASL) 25 /2000, Heft 2, S. 48-92.
- 89 »Mit meiner Arbeit „Zur Kritik der Gewalt“ bin ich nun fertig« (W. BENJAMIN, *An Scholem*, Januar 1921, in *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 131). Er schickte sie an Bloch (vgl. Brief an Scholem

in letzterem (wegen der Unterscheidung zwischen Ende und Telos⁹⁰) das „Theologisch-politische Fragment“ zu erkennen⁹¹.

IV.

Diese Auseinandersetzungen schreiben sich in Intertextualitäten ein, an welchen nicht zuletzt Leo Strauss und Carl Schmitt Anteil haben und die alle um das Verhältnis von Theologie und Politik kreisen. Der nachdrückliche Bezug Benjamins auf Ernst Blochs *Geist der Utopie*, genauer auf dessen erste Ausgabe von 1918, in welcher dem Schlussteil des 5. Kapitels (Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit – *Beschluß. Programm und Problem*) die Seiten „Symbol: Die Juden“ angehängt sind, bezieht sich nämlich auf das Problem der Theokratie bzw. des Eingreifens des Religiösen in die weltliche Sphäre.

Weil Spinoza in seinem Denken, wenn ich richtig sehe, nur an dieser Stelle eine herausragende Rolle spielt, ist in diesem Zusammenhang Blochs Berufung auf Spinoza entscheidend: »Spinoza [bog] aufs Neue die kabbalistische und die mathematisch naturphilosophische Denkweise zusammen«⁹². Und wenn meine Hypothese zutrifft, dann hat Adorno mit der Bezeichnung „Theologisch-politisches Fragment“ zweifelsohne das eigentliche Anliegen getroffen: Auch Benjamins Fragment ist in die Tradition der Kabbala und ihrer Radikalisierung durch Spinozas „Theologisch-politisches Traktat“ einzuschreiben. Im Mittelpunkt steht die Absage an die Theokratie. Spinoza zeigte in erster Linie, dass Moses keineswegs der Urheber der fünf Bücher des Alten Testaments, des Pentateuchs, sondern dass ein Pfaffe namens Esdras sie viel später aus Fragmenten verschiedener Herkunft gebastelt hat – ein Argument, das Bloch in *Atheismus im Christentum* sich angeeignet hat⁹³. Auf dieser Grundlage werden die Verhältnisse zwischen der zivilen Ordnung und der kirchlichen Macht hinterfragt. Es geht um nichts Geringeres als um – in Blumenbergs Formulierung – die Legitimität der Neuzeit. Ebenso wenig, wie »das Reich

vom 26.3.1921), der aber wegen des Todes seiner erste Frau Else von Stritzky am 2. Januar 1921 zunächst nicht reagierte. Noch im Brief vom 26.5.1921 beklagt er sich darüber, dass weder Bloch noch Scholem auf den Aufsatz eingehen. Zugleich erkundigt er sich nach Blochs Plänen (»Wann fährt er nach Wien? Auch ihn würde ich diesen Sommer gern sehen« (DERS., *Gesammelte Briefe*, a.a.O., Bd. II, S. 156). Dieser soll nach Elses Tod eine schwere Depression durchlebt haben; im Brief an Scholem vom 4.10.1921 heißt es: »Ernst Bloch ist am Mittwoch und auch sonst nicht gekommen. Er schrieb einen Brief, der zwar durchaus nicht einer Absage gleichkommt, aber ausführt, daß er augenblicklich nur den Umgang mit einfachen Menschen verträge und gereizt begründet, warum er mich nicht zu jenen zählt. Auch hier will Dora durch einen Brief helfen«.

90 Vgl. G. RAULET, *Le Caractère destructeur*, Aubier, Paris 1998, S. 187-194.

91 Diese längere Auseinandersetzung mit Blochs Buch bestätigt Scholem gelesen zu haben, ohne dass man aus seinem Zeugnis einen eindeutigen Schluss auf die Natur dieses Textes schließen kann. Auf eine Anfrage von Anson G. Rabinson antwortet er: »Of course, I have read the long review on the „Geist der Utopie“, which was more or less a carefull retelling of the substantial contents of the work, and his criticism was essentially confined to the last paragraph which indicated some string reservations about the tenor of his writing and some of the main theses mentioned in the preceding pages. I am very unhappy that at that time nobody had enough money to photograph such manuscripts and XEROX was not yet invented« (G. SCHOLEM, *Briefe*, Beck, München 1999, Bd. III. S. 151).

92 Ebd., S. 321.

93 S. hierzu auch L. STRAUSS, *Das Testament Spinozas*, in »Bayerische Israelitische Gemeindezeitung«, München, VIII, Nr. 21, 1932, S. 322-326.

Gottes [...] das Telos der historischen Dynamis«⁹⁴ ist, kann das Reich Gottes die weltliche Ordnung begründen. Die Theologie kann und darf die Politik nicht begründen.

Gerade an diesem Punkt lobt Benjamin Bloch dafür, dass er in seinem Anhang „Symbol: Die Juden“ die politischen Ansprüche der Theologie zurückgewiesen hat: »Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelehnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs „Geist der Utopie“«⁹⁵.

Die Berufung auf Spinoza und die Parteinahme für Bloch waren im damaligen Kontext alles andere als selbstverständlich. Vielmehr war Spinoza wieder Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen geworden. Während – wie Leo Strauss in „Das Testament Spinozas“ (1932) erinnert hat – sich allmählich ein Konsens darüber etabliert hatte, hatte Cohen das Bild Spinozas als einer der Begründer des modernen Denkens wieder in Frage gestellt. Cohens Attacke ist auf den ersten Blick nicht leicht zu fassen, weil sie seinem Engagement für eine „Religion der Vernunft“ und für eine Versöhnung der Deutschen und der Juden zu widersprechen scheint. Im „Theologisch-politischen Traktat“ des Spinoza sieht er vor allem eine antijüdische Schrift, die ihm als umso abscheulicher erscheint, als sie von einem Juden stammt. Sehr hellsehtig hat Franz Rosenzweig in Cohens Spinoza-Deutung die Signatur einer Zeit erkannt, in welcher – der Cohenschen Hoffnung auf Versöhnung entgegen – der deutsch-jüdische Konflikt wieder auszubrechen drohte und sich an kollidierenden Lektüren von Spinozas Traktat entzündete, in erster Linie am Gegensatz zwischen einem „religiösen“ und einem „nationalen“ Judentum⁹⁶. Auf keinen Fall kann es nun Cohen darum gegangen sein, sich zu der einen oder zu der anderen Partei zu schlagen. Er bekämpfte ja den Zionismus, der in seinen Augen eine falsche Antwort auf die Herausforderung darstellte, vor welche das Judentum gestellt war, und ließ sich nicht täuschen durch die Strategie der Zionisten, die den Konflikt zwischen Liberalen und Orthodoxen dadurch überwinden wollten, dass sie beiden Parteien mit der nationalen Idee einen Ausweg aus ihren Querelen über Kultus und Ritual anboten. (Benjamin scheint mir ganz auf dieser Linie zu stehen.) Aber Spinoza scheint Hermann Cohen, im Namen der Vernunft, für die auch er mit seiner „Religion der Vernunft“ einsteht, zu große Konzessionen an das Christentum gemacht zu haben und darüber jene „Quellen des Judentums“ vergessen zu haben, nämlich die Propheten, deren Messianismus der Menschheit eine universale Zukunftsaussicht zuerst eröffnet hat. Er lehnt sich vor allem gegen die Unterstellung auf – die ihm aus Spinozas Unternehmen zu folgen scheint –, dass die jüdische Religion ausschließlich das Ziel verfolgt hätte, die Gründung und Aufrechterhaltung eines nationalen Staats der Juden zu rechtfertigen.

Daraus ergibt sich wahrscheinlich auch Cohens erbitterte Bekämpfung des Pantheismus, die es sich lohnen würde, in eine archäologische Vergegenwärtigung der „Pantheismus-Debatten“ einzuschreiben, deren charakteristisches Merkmal ja darin besteht, dass der Rationalismus und die beiden miteinander konkurrierenden Religionen, das

94 BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II-1, S. 203.

95 Ebd.

96 F. ROSENZWEIG, Über den Vortrag Hermann Cohens. *Das Verhältnis Spinozas zum Judentum*, in *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1984, S. 165-167.

Judentum und das Christentum, darin involviert sind. Zum „Pantheismus“ äußert sich jedenfalls Benjamin weniger negativ als Cohen – so zum Beispiel in dem frühen „Dialog über die Religiosität der Gegenwart“⁹⁷, in dem zwei Freunde sich über die Symptome der Irreligiosität der Gegenwart einig sind. In vielerlei Hinsicht lässt sich der Dialog als eine Debatte mit Cohen interpretieren, obwohl dieser nicht genannt wird, denn es geht darin um das Verhältnis zwischen Mystik und Aufklärung, Individualismus und Gemeinschaft, und nicht zuletzt um Ethik und Politik – „Achtung vor dem Sozialen“.

Nun muss Cohens (Gegen-)Angriff nicht nur in den damaligen Kontext wieder eingeschrieben werden, sondern Leo Strauss hat – aufgrund seines eingehenden Umgangs mit dem antiken Denken und der in ihm grundlegenden Rhetorik – durchschaut, dass er selbst Opfer einer diskursiven Strategie geworden ist. Cohen habe gleichsam Spinozas Denkstrategie in umgekehrter Weise reproduziert, weil er nicht einsah, dass Spinoza das Risiko einer Konfrontation mit den orthodoxen calvinistischen Theologen nur eingehen konnte, indem er anscheinend sich zur Partei der liberalen Christen schlug. In seinem Traktat habe Spinoza drei Wege umschrieben: den Zionismus, die Assimilierung und die Rückkehr zur Orthodoxie. Die ersten zwei hätten nach ihm in eine Sackgasse geführt, aber ein Ausweg sei auf keinen Fall im Neukantianismus von Hermann Cohen, sondern viel eher auf der Seite jener Erneuerungsbewegungen zu suchen, die auf protestantischer Seite Karl Barth und auf jüdischer Franz Rosenzweig verkörpern. Nichtsdestotrotz geht Strauss, wie mir scheinen will, alles in allem mit dem Beitrag Spinozas zum modernen Denken und zum Verhältnis des Judentums zu diesem nicht sehr viel anders um als Hermann Cohen. Nachdem er zweifelsohne ein wichtiges, für eine Geschichte der Ideengeschichte festzuhaltendes Moment – dessen diskursstrategischen Charakter – betont hat, muss er selbst mit den Intentionen seiner eigenen strategischen politischen Geschichtsschreibung herhalten. Dies kann hier nicht ausgeführt werden⁹⁸.

Wo nun die „Kritik der Gewalt“ – um zu Benjamin zurückzukehren – sich, an einer Stelle, ausdrücklich auf Spinoza bezieht, geht es wiederum um das selbstverantwortliche moderne Subjekt – dasjenige, das überhaupt einen Vertrag – sei es auch den Unterwerfungsvertrag von Hobbes – unterzeichnen kann:

Wenn nach der Staatstheorie des Naturrechts die Personen aller ihrer Gewalt zugunsten des Staates sich begeben, so geschieht das unter der Voraussetzung (die beispielsweise Spinoza im theologisch-politischen Traktat ausdrücklich feststellt), daß der einzelne an und für sich und vor Abschluß eines solchen vernunftgemäßen Vertrages jede beliebige Gewalt, die er de facto innehat, auch de jure ausübe⁹⁹.

Somit haben wir auch gleich die Überleitung zu der anderen Debatte, um die sich in den 1920er und 1930er Jahren das politische Denken und die politische Ideengeschichte

97 W. BENJAMIN, *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II, S. 21-23.

98 Vgl. dazu M. LLANQUE, G. RAULET (Hrsg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Nomos, Baden-Baden 2018.

99 BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. II, S. 180.

drehen. Denn auch die Hobbes-Debatte zwischen Schmitt und Strauss kreist um das Verhältnis von Theologie und Politik. Im Vorwort zur amerikanischen Neuausgabe seines Hobbes-Buchs¹⁰⁰ erinnert Leo Strauss daran, dass er sich für Hobbes zu interessieren begann, als er sich an seine Arbeit über die Anfänge der Bibelkritik im 17. Jahrhundert und insbesondere über Spinozas *Tractatus* heranmachte. Er fügt hinzu, dass die Aufbruchsstimmung in der Theologie, die mit den Namen von Karl Barth auf christlicher und von Franz Rosenzweig auf jüdischer Seite verbunden war, die Frage aufwarf, inwiefern die Kritik aller orthodoxen Theologie gerechtfertigt war. Wie Heinrich Meier es plausibel gemacht hat¹⁰¹, mag tatsächlich Strauss' lebenslange Beschäftigung mit dem Thema des „guten (oder richtigen) Lebens“ in dieser Auseinandersetzung ihren Ursprung genommen haben. Sie mündet bereits in den frühen Schriften in eine Gegenüberstellung der politischen Theologie und der politischen Philosophie, deren Echo sich noch in der programmatischen Schrift *Was ist politische Philosophie?*¹⁰² niederschlägt. Spinoza und Hobbes sind für ihn die beiden Denker, die dem Primat der Offenbarung in der Politik ein Ende gesetzt haben. Während für die antiken Völker die Religion integraler Teil der Politik war, habe die christliche Offenbarung dieses Verhältnis umgekehrt und aus der Politik einen Teil der Religion gemacht – so verstehe er Hobbes' Kritik, fügt er hinzu¹⁰³. Seiner Interpretation von Hobbes liegt nämlich von vorn herein die Absicht zugrunde, aus der Absage an die theologische Begründung eine Weiche für das moderne Denken zu machen, das die Wahl gehabt hätte – und noch habe – zwischen einer anthropologischen Begründung, wie sie Hobbes durchführt, und der Rückkehr zum profanen Politikbegriff der Griechen. Auf diesen Aspekt seines Vorhabens, der eine Kritik an den Grundsätzen des modernen Liberalismus einleitet, muss im Rahmen des vorliegenden Beitrags verzichtet werden¹⁰⁴. Ebenso wenig kann ich hier darauf eingehen, dass Carl Schmitt seinerseits in seinem Buch über den Leviathan eine grundsätzlich ähnliche, aber in die umgekehrte Richtung gewandte Strategie einsetzt, indem er Hobbes in den Dienst einer sozusagen „modernen“ politischen Theologie zu stellen versucht: der Frage nämlich, ob der Leviathan-Mythos bei Hobbes eine „echte Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit“ darstellt oder nicht¹⁰⁵.

Die Hobbes- und die Spinoza-Interpretationen von Strauss, Schmitt u.a. stellen also einen Hintergrund dar, der nicht nur den allgemeinen Kontext von Benjamins und Blochs Stellungnahmen zum „jüdischen Problem“ bildet, sondern gegen welchen ihr gemeinsames ethisch-soziales Ziel, die „klassenlose Gesellschaft“ als messianisches Telos, sich abhebt.

100 L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, translated from the German, The Clarendon Press, Oxford 1936, "Foreword", S. VIII.

101 H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Strauss*, Metzler, Stuttgart 2002, S. 16.

102 L. STRAUSS, *What is Political Philosophy? And other Studies*, The Free Press, Glencoe, Ill, 1959.

103 L. STRAUSS, *Spinozas Kritik* (1930), in DERS., *Gesammelte Schriften*, Metzler, Stuttgart u. Weimar 1996, Bd. 1: „Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften“, S. 75.

104 Wiederum verweise ich auf die Publikation des Projektes über die Geschichte der politischen Ideengeschichte der Groupe de recherche sur la culture de Weimar: M. LLANQUE, G. RAULET (Hrsg.), *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Nomos, Baden-Baden 2018.

105 C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), Cotta, Stuttgart 1993, S. 23.