Conditio Judaica 79

Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von Hans Otto Horch
in Verbindung mit Alfred Bodenheimer, Mark H. Gelber und Jakob Hessing

Elke Dubbels

Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933

De Gruyter

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung, Hamburg.

Die Open Access-Stellung dieser Publikation wurde unterstützt durch das Landesdigitalisierungsprogramm für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen (vgl. https://sachsen.digital/das-programm/).

ISBN 978-3-11-025823-3

e-ISBN 978-3-11-025824-0

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Dubbels, Elke.
Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller, 1900-1933 / by Elke Dubbels.
p.cm.-- (Conditio Judaica ; 79)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-3-11-025823-3 (alk.paper)
1. German literature--Jewish authors--History and criticism. 2. German literature--20th century--History and criticism. 3. Jewish messianic movements--Germany. 4. Messianism in literature. I. Title.
PT169.D83 2011
830.9'8924--dc23
2011035608

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detailierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2011 Elke Dubbels, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung 1

Teil I: Figuren des Messianischen im Sprachdenken

1 Sprachdenken und Theologie 31

2 Franz Rosenzweigs »Sprachdenken« im *Stern der Erlösung* 41
2.1 Der Nominalsatz in der historischen Erzählung: Die Welt als »Schöpfung« 45
2.2 Das Ereignis des Sprechens oder (die) Offenbarung 52
2.3 In der Sprache singular plural sein oder der messianische Prozess der Erlösung 66

3 Sprachtheorie zwischen Skepsis, Mystik und Dialog (Landauer/Buber) 73
3.1 Sprachkritik und Mystik beim jungen Gustav Landauer 73
3.2 Von der Evokation zum Vokativ oder vom messianischen Ethos zur messianischen Ethik: Zur Sprachphilosophie Martin Bubers ... 87

4 Gerechtigkeit als Sprache und Gerechtigkeit als messianische Kategorie (Benjamin/Scholem) 111
4.1 Klagen, Anklagen, Beim-Namen-Rufen und Reimen: Schöpfung, Gericht und Erlösung als Sprachformen bei Walter Benjamin 111
4.2 Zur messianischen Metaphysik der hebräischen Sprache beim jungen Gershom Scholem 133
4.3 Die hebräische Sprache und der Zionismus (Scholem/Rosenzweig) 141

5 Ernst Blochs ästhetischer *Geist der Utopie* als Prolegomenon zu einem »System des theoretischen Messianismus« 151

6 (De-)Figurationen des Messianischen in Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* 165
6.1 Drei Offenbarungserlebnisse – drei Figurationen des Messianischen 167
6.1.1 Der Messias als Kind oder Geschichte als Prozess der Reinigung 169
6.1.2 Ein weiblicher Messias am Kreuz oder Opferbesessenheit ... 173
6.1.3 Von der *Imitatio Christi* aus atheistischem Geist zur »Messiashoffnung der Annäherung« als ethisch-poetischem Prinzip 180

Teil II: Figuren des Messianischen im theologisch-politischen Denken

1 »Politische Theologie« 199

2 Messianische Figuren und Figurationen messianischer Gemeinschaft bei Martin Buber 213
2.1 Sabbatai Zwi, Messianismus und Zionismus 213
2.2 Auf der Suche nach der Substanz: Bubers *Drei Reden über das Judentum* 225
2.3 »Theopolitik«. Buber über jüdischen und christlichen Messianismus und das Verhältnis von Politik und Religion nach dem Ersten Weltkrieg 236

3 Sozialismus und Religion bei Gustav Landauer 251

4 Mystische, apokalyptische und profane Figuren des Messianischen (Benjamin, Scholem, Bloch) 277
4.1 Zum Arrangement der Absätze und der Perspektiven in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« 279
4.2 Scholem, Benjamin und die Mystik 284
4.3 Bloch, Benjamin und die Apokalyptik 293
4.4 Bild und Entstaltung: Das Verhältnis von Politik und Theologie im Medium ästhetischer Reflexion 298
4.5 »Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben«: Apokalyptik und Mystik in Scholems dialektischer Konstruktion des Zionismus nach 1923 303

5 *Sub specie aeternitatis*: Politik und Religion bei Franz Rosenzweig 323

Teil III: Zur Rhetorik der Figuren des Messianischen und ihrer geschichtsphilosophischen Logik

1 Messianismus und Geschichte – rhetorisch betrachtet 345

2 Messianismus der Metonymie: Franz Rosenzweig 347

3 Messianismus des Symbols 359
3.1 Gustav Landauer 360
3.2 Ernst Bloch 375

4 Messianismus zwischen Metapher und prophetischem Symbol: Martin Buber 383

5 Messianismus des dialektischen Bildes: Walter Benjamin 393

6 Messianismus der Inversion: Gershom Scholem 405

Schlussbemerkung 415

Danksagung 423

Abkürzungs-, Siglen- und Literaturverzeichnis 425
Abkürzungsverzeichnis 425
Siglenverzeichnis 425
Literaturverzeichnis 426
1 Unveröffentlichte Texte 426
2 Veröffentlichte Texte 426

Personenregister 451

Einleitung

Anfang des 20. Jahrhunderts wird ein messianischer Ton in der Philosophie hörbar, der Anfang des 21. Jahrhunderts noch nicht ganz verklungen ist. Dieses messianische Echo gehört zur Rezeptionsgeschichte deutsch-jüdischer Autoren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik: Autoren wie Gustav Landauer, Ernst Bloch, Martin Buber, Walter Benjamin, Gershom Scholem und Franz Rosenzweig, die im Zentrum dieser Studie stehen. Das nachhaltige Interesse, das diese Autoren erfahren, überrascht insofern nicht, als sie zur Elite deutsch-jüdischer Kultur zählen, die in der Weimarer Republik einen großartigen, viel bewunderten und nicht selten nostalgisch verklärten Höhepunkt gefunden hat, bevor die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung jüdischen Lebens einsetzte.[1] Damit ist freilich noch nicht erklärt, warum speziell der messianische Ton und das philosophische Interesse am jüdischen Messianismus, das diese Autoren teilen, bis heute nachwirken. Was reizt an dem Rückgriff auf die Theologie unter dem Stichwort des jüdischen Messianismus?

Ein wichtiger Aspekt ist hierbei, dass der Rekurs auf theologische Diskurse, der sich bei den genannten Autoren findet, einer Phase der Säkularisierung zuzurechen ist, in der nicht einfach religiöse Konzepte und Funktionen in die profane Welt übernommen werden, sondern der Rückgriff aus dem Abstand zur religiösen Tradition heraus erfolgt. Das heißt, dass »aus einer profanen Welt heraus auf religiöses Erbe zurückgegriffen wird (etwa die Säkularisierung von Gnosis und Messianismus zu einer Philosophie der Moderne in der Zwischenkriegszeit)«.[2] In diesem Sinne gilt für alle von mir behandelten Autoren,

---

1 Vgl. zur deutsch-jüdischen Kultur in der Weimarer Republik allgemein Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Übers. von Holger Fliessbach. München: Beck 2000. Vgl. zur Konjunktur deutsch-jüdischer Denker der Weimarer Republik zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch Steven E. Aschheim: Beyond the Border. The German-Jewish Legacy Abroad. Princeton u. a.: Princeton Univ. Press 2007, besonders S. 81–118 (»Icons Beyond the Border«).

2 Daniel Weidner: Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78/1 (2004), S. 95–132, hier: S. 97f. Weidner nennt letztere Art der Säkularisierung eine »dritte Säkularisierung«, die er von der Übernahme von religiösen Konzepten und Funktionen in der »zweiten Säkularisierung« unterscheidet, für die der Freundschaftskult der Empfindsamkeit oder die idealistische Geschichtsphilosophie beispielhaft seien. In der »ersten Säkularisie-

dass sie jenseits der religiösen Tradition des Judentums stehen – »jews beyond judaism«[3] hat George L. Mosse sie genannt – und aus diesem »Jenseits der Tradition« auf Elemente der jüdischen Tradition für eine Philosophie der Moderne rekurrieren. Selbst wenn dies mit einer existentiellen Rückkehr zur jüdischen Tradition einhergeht, so geschieht dies nicht, ohne neu zu definieren, was Tradition und ein Leben im jüdischen Gesetz überhaupt heißen sollen. Grundsätzlich gilt, dass der messianischen Philosophie der Moderne alle Glaubenssätze problematisch geworden sind, ohne dass sich ihr damit die Reflexion über das Verhältnis von Glauben und Wissen erledigt hätte.

Zur nachhaltigen Resonanz der messianischen Philosophie der Moderne dürfte entscheidend beitragen, dass sie im Zeichen der Kritik erfolgt. Damit ist erstens und ganz grundsätzlich Kritik im philosophischen Sinn der Erkenntniskritik gemeint: Viele der genannten Autoren verhandeln alternative Erkenntnismodelle, für die der Rückgriff auf theologische (Sprach-)Konzepte konstitutiv ist (»messianische Erkenntnistheorie«). Zweitens ist damit moralische und politische Kritik gemeint. Auch diese Kritik hat wieder eine philosophische Bedeutung, insofern sie den Primat des Praktischen in der Philosophie anzeigen soll. Sie hat aber auch die Bedeutung der kritischen Stellungnahme im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Konkret heißt dies, dass sich bei allen Autoren eine Staatskritik findet, die bei den meisten mit einer Kapitalismuskritik einhergeht. Auch der bürgerliche Liberalismus, auf den die Emanzipationshoffnungen der Eltern- und Großelterngeneration gerichtet waren, ist Zielscheibe – allerdings dialektischer – Kritik. Positiv steht der Kritik ein messianisches Gemeinschaftsdenken gegenüber, sei es anarchistisch, sozialistisch, zionistisch oder religiös ausgerichtet.

Die Rezeption vor allem der Texte Walter Benjamins hat es mit sich gebracht, dass in den letzten zwei Jahrzehnten »messianisch« zu einer Vokabel in der allgemeinen intellektuellen Debatte werden konnte. Diffus und unkritisch verwendet soll diese Vokabel irgendwie das ›ganz Andere‹ gegenüber der politischen Gewalt- und Machtgeschichte bedeuten. Eine diffuse Verwendung des »Messianischen« hat bereits Jacob Taubes verärgert. Im Hinblick auf Walter Benjamins »Theologisch-politisches Fragment«, das mit dem Paukenschlag »Erst der Messias selbst vollendet das historische Geschehen« (GS II/1 203) beginnt, stellt Taubes mit Genugtuung fest: »Also, erstens mal ist klar: Es gibt einen Messias. Keinen Schmonzes, ›das Messianische‹, ›das Politische‹, keine Neutralisierung, sondern der Messias. […] Keine aufklärungswolkige oder

---

rung« entlasse die Religion etwas Weltliches aus sich heraus und markiere es als profan, wie bei der Säkularisierung des Königscharismas in der altisraelischen Prophetie.

[3] Vgl. George L. Mosse: German Jews Beyond Judaism. Bloomington: Indiana Univ. Press 1985. Mosses Studie ist auf Deutsch erschienen unter dem Titel: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Übers. von Christiane Spelsberg. Frankfurt a. M., New York: Campus 1992.

romantische Neutralisierung.«[4] Taubes will klarstellen, dass in Benjamins Fragment die Theologie noch nicht restlos in die Philosophie aufgesogen, der Messias noch nicht im »Messianischen« »neutralisiert« worden sei. Nun bleibt diese vermeintliche Klarstellung angesichts eines Textes, der acht Mal das Adjektiv »messianisch« benutzt, davon drei Mal in der von Taubes diskreditierten Form des substantivierten Adjektivs »das Messianische«, höchst unbefriedigend.

Kurz: Es hilft wenig, sich auf die Figur des Messias im religiösen, personhaften Sinn zurückziehen zu wollen, um den Wucherungen der »Figuren des Messianischen« im übertragenen Sinn zu entgehen. Diesen »Figuren des Messianischen« widmet sich meine Untersuchung. Zum einen sind mit »Figuren des Messianischen« theoretische Figuren gemeint, messianische Denk- bzw. Reflexionsfiguren, die, so die These meiner Arbeit, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hauptsächlich zwei Funktionen haben: Einerseits dienen Figuren des Messianischen als Reflexionsfiguren im innerjüdischen und jüdisch-christlichen Identitätsdiskurs. Andererseits werden Figuren des Messianischen als Denkfiguren in drei allgemeinen Theoriefeldern produktiv gemacht, die über die Grenzen jüdischer Identitätsproblematik hinausweisen: im Bereich des Sprachdenkens, des theologisch-politischen Denkens und in der Geschichtsphilosophie. Messianische Denkfiguren, die aus theologischen Diskursen gewonnen werden, fungieren als Verstehenskategorien in (allgemein und nicht spezifisch religiös ausgerichteten) sprachtheoretischen, politischen und geschichtsphilosophischen Diskursen. Dabei säkularisieren die Autoren den jüdischen Messianismus alle auf die eine oder andere Weise, so dass aus dem Messias etwas »Messianisches« wird. Das heißt aber, dass man es bei den Figuren des Messianischen nicht nur mit Denkfiguren, sondern auch mit rhetorischen Figuren bzw. Tropen zu tun hat,[5] die von verschiedenen Konstellationen von Sakralität und Säkularität bzw. Übertragungsweisen von Sakralität auf Säkularität zeugen. Nach dem Muster welcher rhetorischen Figur werden Sakrales und Säkulares bei den einzelnen Autoren konstelliert bzw. welcher Tropus ist Modell bildend für die säkularisierende Übertragung? Bestehen doch große Unterschiede etwa zwischen dem metonymischen Messianismus eines Franz Rosenzweig, der sich um ein dialogisches, messianisches Seinsverständnis auf der Grundlage der Sinaioffenbarung bemüht, und dem symbolischen Messianismus eines Ernst Bloch, der den Messianismus im Sinne eines »heroisch-mystische[n] Atheismus« (GU 230) deutet.

Zu fragen ist aber auch, welche messianische Tradition bzw. welche Bruchstücke aus welcher messianischen Tradition der Übertragung zugrunde gelegt werden. Denn es ist wichtig zu betonen, dass es so etwas wie *den* jüdi-

---

4 Jacob Taubes: Die Politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003, S. 98.

5 Auf die Figuren des Messianischen als Denkfiguren und rhetorische Figuren bzw. Tropen komme ich weiter unten in der Einleitung noch ausführlich zu sprechen.

schen Messianismus im Singular nicht gibt, sondern man von einer »Mehrzahl von historischen Messias-Vorstellungen, -Lehren oder Messianismen«[6] ausgehen muss. Bevor ich die Methodik meiner Arbeit näher vorstelle, möchte ich daher einen Überblick über die Pluralität der messianischen Tradition in den religiösen Quellen des Judentums sowie über die drei paradigmatischen Interpretationen des jüdischen Messianismus in der Moderne geben.

Figuren des Messianischen in Bibel und Talmud

Die Aufsplitterung des jüdischen Messianismus in Figuren des Messianischen ist keineswegs erst ein modernes Phänomen. Bereits in der Hebräischen Bibel lassen sich unterschiedliche Vorstellungen über den Messias ausmachen. Spätestens in den beiden Talmudim kann man die Tendenz beobachten, dass sich messianische Denkfiguren von einer individuellen Person des Messias ablösen, eine Tendenz, die im Judentum dadurch begünstigt sein mag, dass in der messianischen Erwartung keine Erinnerung an echte Personen mitspielt wie etwa im christlichen oder schiitischen Messianismus.[7] Wieder andere messianische Denkfiguren kristallisieren sich in der jüdischen Mystik seit der Spätantike heraus.[8] Dabei hat die Kabbala des Isaak Luria (16. Jahrhundert) den für die Moderne wirkungsvollsten messianischen Mythos von Exil und Erlösung produziert. Der »Bruch der Gefäße« im Schöpfungsprozess, durch den die göttlichen Lichtfunken chaotisch in der Welt zerstreut wurden, erfordert den »Tikkun«,[9] die »Reparatur«, auf individueller, jüdisch-nationaler und kosmischer Ebene. An dem Tikkun wirken die Menschen – traditionellerweise durch Vollzug der Gebote – mit, wohingegen der Messias als individuelle Person nur mehr eine untergeordnete Rolle spielt: Sein Erscheinen bildet den Schlussakkord im Erlösungsprozess. Der »Tikkun« stellt eine wirkungsmächtige messianische Geschichtskategorie dar, deren Spuren sich in vielen modernen Schriften jüdischer wie christlicher Provenienz finden, einschließlich der Texte aller hier behandelten Autoren.

---

6 Christoph Schulte: Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 (2000), S. 251–278, hier: S. 256. Vgl. auch Jacob Neusner: Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism. Philadelphia: Fortress Press 1984, S. 227.

7 Vgl. Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167, hier: S. 142f.

8 Vgl. Moshe Idel: Messianic Mystics. New Haven, London: Yale Univ. Press 1998.

9 Vgl. zu diesem mystischen Konzept Andreas Kilcher: Tikkun. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd 10. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1998, Sp. 1221–1223.

So komplex sich die messianische Ideenwelt ausnimmt, wenn man sich genauer mit den historischen Quellen beschäftigt, so einfach ist die Alltagsvorstellung über den Messias, nach der er eine endzeitliche Retterfigur repräsentiert. In einer aufmerksamen Lektüre einschlägiger Passagen des Traktats »Sanhedrin« des Babylonischen Talmuds (um 600 n. Chr. fertig gestellt), der die unterschiedlichen rabbinischen Ansichten über den Messias, die Bedingungen seines Kommens und die Verhältnisse der »messianischen Zeit« versammelt, befindet Emmanuel Levinas:

> Man hat noch nichts über den Messias ausgesagt, wenn man ihn sich als eine Person vorstellt, die kommt, um auf wundersame Weise den Gewalttätigkeiten, die diese Welt beherrschen, der Ungerechtigkeit und den Widersprüchen ein Ende zu setzen […]. Dennoch begreift die landläufige Meinung die emotionale Kraft der messianischen Idee. Und wir mißbrauchen täglich diesen Terminus und diese emotionale Kraft.[10]

Die »landläufige Meinung« orientiere sich an einem »mythischen Messias«,[11] einer endzeitlichen, Wunder wirkenden Retterfigur, die die Geschichte anhält. Levinas zeigt, dass dieser Messias-Mythos im talmudischen Traktat »Sanhedrin« sowohl aufgerufen als auch in Frage gestellt wird. *Der* Messias als ein einziges, einmalig auftretendes Individuum werde im Babylonischen Talmud überstiegen zu »Messias« als einer »Existenzform, deren Individuation nicht in einem einzigen Wesen liegt.«[12] Levinas knüpft seine Deutung an die Diskussion der Rabbinen über die möglichen Namen des Messias (Schilo, Jinnon, Chanina, Menachem) an, die alle eine Erfahrung anzeigen, die mit dem Messias verbunden wird (Friede, Gerechtigkeit, Gnade, Trost). Diese Erfahrung werde nicht auf eine ferne oder nahe Zukunft verschoben, sondern soll schon jetzt gemacht werden können, werde es doch als möglich dargestellt, dass »Messias« der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft angehören könnte: »Vielleicht ist es Rabbi selbst, oder vielleicht bin ich es, wenn er zu den Lebenden gehört, oder Daniel wenn er zu den Toten gehört.«[13] Vielleicht bin ich es? Levinas deutet diese Frage so, dass jeder so handeln müsse, als wäre er oder sie der Messias, denn der Messianismus bezeichne den ethischen Augenblick, in dem ich »meine universale Verantwortung erkenne«.[14]

Die allgemeine Stoßrichtung der philosophischen Lektüre von Levinas, die auf eine Entmythologisierung des jüdischen Messianismus im Rahmen des Babylonischen Talmuds selbst zielt, wird durch die historisch-textwissen-

---

[10] Emmanuel Levinas: Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58–103, hier: S. 58.

[11] Ebd., S. 93.

[12] Ebd., S. 92.

[13] Babylonischer Talmud, zitiert nach Levinas, Messianische Texte (wie Anm. 10), S. 93.

[14] Levinas, Messianische Texte (wie Anm. 10), S. 95.

schaftlich ausgerichtete Studie *Messiah in Context* (1984) des Judaisten und Talmud-Experten Jacob Neusner bestätigt, ohne dass dieser sich mit Levinas' Text beschäftigt hätte. Der ererbte historisch-politische »Messias-Mythos« mit seiner Vision eines König-Messias als endzeitlicher Retterfigur verschwimme in der Mischna, der ersten Kodifikation der Halacha (um 200 n. Chr.), und in den beiden Talmudim, in denen sich ein Judentum konstituiere, das sich *in* der Zeit *jenseits* von ihr begreife. »In all, the eschatological Messiah is difficult to locate. Messiah defines a category of holy man.«[15] Das rabbinische Judentum betone, dass alles vom Hier und Jetzt des alltäglichen Lebens abhänge, das mit der Thora in Übereinstimmung zu bringen sei. Neusner meint, die Zerstörung des zweiten Tempels und schließlich die Niederschlagung des Aufstandes von Bar Kochba (135 n. Chr.), der von einigen seiner Zeitgenossen, darunter dem berühmten Rabbi Akiba, als Messias angesehen worden ist, habe dazu geführt, dass in der Mischna der ererbte Mythos des Messias als eines endzeitlichen Retter-Königs, der Israel ein für alle Mal aus der Abhängigkeit und Unterdrückung der anderen Nationen befreit, keine Rolle mehr gespielt habe. Vielmehr sei die Mischna darangegangen, ein metahistorisches Judentum zu konstituieren, das eine neue religiöse Existenzweise jenseits der Politik und der Geschichte verkörpere.[16] Die beiden Talmudim bauen auf der Mischna auf und passen den ererbten, historisch-politischen Messias-Mythos dem neuen System an, indem sie die historische Erlösung als Folge eines gerechten, der Thora gemäßen Lebens ausgeben. Das neue messianische Denken entspricht der Regel: »›If Israel will do such and such‹ – whatever a given teacher thought important – ›the Messiah will come.‹«[17] So heißt es zum Beispiel an einer Stelle, dass der Messias kommen werde, wenn ganz Israel den Sabbat einhält. Mit den mythischen Zügen des Messias rückt der politische Aspekt in den Talmudim in den Hintergrund, der sich für Neusner nur in der Vorstellung erhält, dass Israel eine messianische Nation jenseits der anderen Nationen sei.

Der mythische Messias, der endzeitliche Heilsprotagonist, der, folgt man Levinas und Neusner, in den beiden Talmudim einer Entmythologisierung

---

15 Neusner, Messiah in Context (wie Anm. 6), S. 130.

16 Vgl. ebd., S. 12: »It is the response of people prepared once and for all to transcend historical events and to take their leave of wars and rumors of wars, of politics and public life. These people undertook to construct a new reality, one that focussed on the meaning of humdrum everyday life. After 70 there was no mere craven or exhausted passivity in the face of world-shaking events. We witness the beginning, among the Mishnah's sages in particular, of an active construction of a new mode of being. The decision was to exercise freedom, autonomous of history […]. It is a seeking of a world not outside this one, but different from, and better than, the one formed by ordinary history. This second approach to history is a quest for eternity in the here and now«.

17 Ebd., S. 186. Neusner gibt in seiner Kompilation der rabbinischen Erzählungen und Aussagen über den Messias im Babylonischen Talmud auch die unterschiedlichen Meinungen der Lehrer über die Bedingungen für das Kommen des Messias wieder (vgl. ebd., besonders S. 172).

unterzogen wurde, ist selbst relativ jungen Datums. Denn die ursprüngliche Bedeutung von »Messias« hat nichts Endzeitliches an sich, sondern »Messias« ist im alten Israel der Titel des regierenden Königs. »Messias« stammt vom hebräischen Verb »משח«: »mit Öl begießen, salben, weihen« und bezeichnet den »Gesalbten« als Kurzform von »Maschiach JHWH«, »Gesalbter JHWHs«.[18] Der König wurde bei seiner Einsetzung vom Priester – seltener vom Propheten – gesalbt und durch dieses Ritual zum »Gesalbten JHWHs«. Den Brauch, den König zu salben, haben die Israeliten von den Kanaanäern übernommen. Durch die Salbung wurde JHWHs Wahl des Königs bestätigt und vollzogen;[19] erst durch die Salbungsprozedur wurde der König zum König und göttliche Macht auf ihn übertragen.[20] Es sollte dem König durch die Ausstattung mit göttlicher Macht/Kraft möglich sein, Gerechtigkeit zu üben, die Feinde Israels abzuhalten und als ›Segenspender‹ für sein Volk zu fungieren.[21] Der menschliche König repräsentiert JHWH,[22] ohne als substanzgleich mit ihm angesehen zu werden: Er wird zu ›Gottes Sohn‹ (vgl. Ps. 2,7) qua Adoption, nicht qua metaphysischer Zeugung.[23] Bereits der präsentische Gebrauch des Titels »JHWHs Gesalbter« enthält eine auf die Zukunft verweisende Komponente, die allerdings iterativ zu denken ist:

> Die Erwartung eines Heilskönigs war in der biblischen Zeit […] eine dynastisch gebundene iterative, sich je und je erneuernde Hoffnung. Das heißt, von Geschlecht zu Geschlecht erwartete man je im neuen König den gerechten und Frieden stiftenden König.[24]

Zu einer buchstäblichen Figur der Zukunft wurde der »Maschiach JHWH« allerdings erst bei den Propheten, deren Schriften aber auch noch keinen einmaligen, endzeitlichen und für immer lebenden Heilsprotagonisten ins Auge

---

18 Vgl. zur Wortgeschichte Sigmund Mowinckel: He that Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Übers. von G. W. Anderson. Oxford: Blackwell 1956, S. 3–9.

19 Vgl. zur Vorstellung der Gottauserwähltheit des Königs ebd., S. 66f. Bereits bei Saul, dem Begründer der israelitischen Dynastie, wird die Auserwähltheit durch Gott hervorgehoben, indem Gott einer kinderlosen Frau ein Kind zum Geschenk macht: den zukünftigen König Saul.

20 Ebd., S. 65.

21 Die Königspsalmen, die offizielle rituelle Texte darstellen, dokumentieren dieses Herrscherideal, das in Psalm 72 in der oszillierenden Form eines Segens und eines Versprechens ausgedrückt ist.

22 Vgl. Mowinckel, He that Cometh (wie Anm. 18), S. 80: »He represents Him in the sense that he receives divine power and equipment from Him, and conveys His blessing.«

23 Ebd., S. 78.

24 Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik. Bd 1 (Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles). Frankfurt a. M.: Campus 2004, S. 94. Auch Mowinckel bemerkt, dass das Königsideal im alten Israel einen auf die Zukunft gerichteten Aspekt kennt (vgl. Mowinckel, He that Cometh [wie Anm. 18], S. 157).

fassen. Verschiedene Faktoren kamen zusammen, dass aus dem präsentischen König-Messias der ideale Zukunftskönig der Propheten wurde: prophetische Kritik an den Herrschern, die dem Königsideal und seinen hohen ethisch-sozialen Anforderungen nicht entsprachen; die Bedrohung durch die Assyrer und die Zerschlagung des Nordreiches 722 v. Chr.; schließlich die Zerstörung des ersten Tempels 586 v. Chr., die Erfahrung des Babylonischen Exils und die nachexilische Abhängigkeit von anderen Nationen in persisch-hellenistischer Zeit.

> [T]he expectation of the Messiah came into existence as a part of Israel's hope of restoration […]. The Messiah is the ideal king of David's line, who reigns in the restored kingdom of his ancestor when the nation has been raised from her degradation and freed from foreign domination, when justice has been established and godliness and virtue again prevail in the land. The Messianic faith developed, along with the faith in restoration, out of the longing for a future realization of the ideal of kingship.[25]

Wenn die Wiederherstellung des Königreiches und die Einsetzung des Königs sich auch göttlicher Intervention verdanken, so sind König – trotz Belehnung mit göttlicher Kraft – und Reich doch von dieser Welt. Weder ist der zukünftige ideale König-Messias ein transzendentes, ›von oben‹ herabsteigendes Wesen noch ist er unsterblich. Er erneuert die davidische Dynastie, der ewige Dauer verheißen wird. Wie der Maschiach JHWH der Königspsalmen stellt der zukünftige Messias kein spezifisches, einmaliges Individuum dar, sondern einen Ideal*typus*. »Beyond him we can discern the whole line of ›Messianic‹ successors who have the same ideal character as the first righteous ›Shoot‹ from the stump of Jesse.«[26]

Die Belehnung des Messias mit göttlicher »ruach« (Geist, Macht) manifestiert sich in übernatürlichen Kräften, die physischer, intellektueller und moralischer Natur sind. In der Verteidigung von Land und Leuten zeigt er eine übernatürliche, heroische Kraft (vgl. Jes 4,5); er sichert den Frieden nach innen und nach außen (vgl. Jes 9,4; Mi 5,4; Jer 23,6). Die Propheten betonen besonders den ethischen und sozialen Aspekt der zukünftigen Herrschaft des Maschiach JHWH.[27] Auch eine universale Dimension kommt zum Tragen; so bringt der Messias bei Sacharja den Völkern der Welt Frieden und vertilgt den »Bogen des Krieges«[28] (Sach 9,10).

Das Bild, das die Propheten vom zukünftigen Messias-König entwerfen, ist das eines irdischen Herrschers, der zwar von göttlicher Kraft erfüllt, aber nicht substanzgleich mit Gott ist. Erst im Laufe der Zeit nehmen die mythischen

---

25 Mowinckel, He that Cometh (wie Anm. 18), S. 157.

26 Ebd., S. 168.

27 Vgl. ebd., S. 178f.

28 Wenn nicht anders angegeben, folgen alle deutschsprachigen Übersetzungen der Hebräischen Bibel der Ausgabe von Leopold Zunz (Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Text. Übers. von Leopold Zunz. Tel Aviv: Sinai 1997).

Charakteristika zu, die dem Messias-König und seiner Herrschaft zugeschrieben werden. So taucht sehr vereinzelt auch in der Hebräischen Bibel die Vorstellung einer wunderbaren, übernatürlich göttlichen Herkunft/Zeugung des zukünftigen Messias-Königs auf.[29] Der Alttestamentler Sigmund Mowinckel beschreibt die Mythologisierung als einen graduellen Vorgang: Je mehr die prophetische Zukunftshoffnung zur Eschatologie und der König über die Sphäre der empirischen Realität erhoben wird, desto stärker werden mythische Elemente in die Konzeption des Königs integriert, so dass sich »Messias« wieder dem alten orientalischen Gott-König annähert.

> It is the longing for a supernatural helper and a growing understanding of the ›otherness‹ of the future kingdom and of the divinely miraculous character of its realization that lie behind this ›mythologization‹ and emerge in the promises on which they have left their stamp.[30]

Hinsichtlich der endzeitlichen Rettergestalten, die in den späteren außerbiblischen Texten der hellenistisch-römischen Epoche aufgerufen werden, sind zwei Traditionslinien geltend zu machen: einerseits die oben beschriebene, prophetische Erwartung eines irdischen Messias-Königs, die sich zur endzeitlichen Königserwartung transformiert, z. B. in den »Psalmen Salomos« (1. Jh. v. Chr.); andererseits die Erwartung eines himmlischen »Menschensohns«, der mit dem erst spät aufkommenden Auferstehungsglauben verbundenen ist und auf die Danielvision (vgl. Dan 7) zurückgeht. Der Menschensohn taucht noch in weiteren apokalyptischen Texten auf, so in der äthiopischen Henoch-Apokalypse und im 4. Buch Esra, wo sich die beiden Traditionslinien von Davidmessias und Menschensohn bereits mischen.[31] Sowohl der endzeitliche davidische Messias-König als auch der Menschensohn sind als einmalige Gestalten figuriert, wobei jedoch dem Menschensohn ein himmlischer Ursprung, dem Messias-König eine irdische Herkunft beigelegt wird.[32] Man kann sagen, dass tendenziell die Gestalt des Menschensohns eher für ein universalistisches Konzept steht, das »allen Gerechten eine Heilshoffnung zusprechen will«, und die Gestalt des davidischen Messias-Königs in den nationalen Kontext einge-

---

29 Vgl. Mowinckel, He that Cometh (wie Anm. 18), S. 183ff.

30 Ebd., S. 162.

31 Vgl. Ferdinand Hahn: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag 1998 (Biblisch-theologische Studien; 36), S. 69f.

32 Das impliziert die Sterblichkeit des Messiaskönigs, die jedoch im Laufe der Zeit von der Unsterblichkeit des »Menschensohns« im allgemeinen Verständnis verdrängt worden ist. Mowinckel sieht es als ›Kompromiss‹ zwischen der Figur eines himmlischen, unsterblichen Meschensohns und eines irdischen sterblichen Messiaskönigs an, dass in den Texten des späteren Judentums die »messianische Zeit« als ein zeitlich begrenztes Interregnum gedacht wird, das zwischen den Äonen dieser und der zukünftigen Welt platziert ist (vgl. Mowinckel, He that Cometh [wie Anm. 18], S. 324ff.)

bettet ist.[33] Da beide Retterfiguren sich jedoch beeinflussen und dem Messiaskönig Charakteristika des »Menschensohns« einverleibt werden, kann auch die Herrschaft des Davidmessias eine universelle Dimension erhalten.[34]

Positionen zum jüdischen Messianismus in der Moderne

Bereits dieser komprimierte Überblick über die messianischen Vorstellungen in der Hebräischen Bibel, in außerbiblischen religiösen Quellen und im Talmud, der keineswegs Vollständigkeit beanspruchen kann, lässt erahnen, dass die Aktualisierungen des jüdischen Messianismus in der Moderne ganz unterschiedlich ausfallen können, je nachdem welchen Aspekt der messianischen Tradition man hervorhebt: den nationalen oder den universalen, den rationalen oder den apokalyptischen, den gesetzlichen oder den antinomischen, den politischen oder den metahistorischen bzw. metapolitischen. Im Unterschied zu Levinas und Neusner betont etwa Gershom Scholem in seinem berühmten Aufsatz »Zum Verständnis des messianischen Idee im Judentum« (1959), dass sich die messianische Apokalyptik auch in der jüdisch-rabbinischen Tradition erhalten habe.[35] Bereits in den 1920er Jahre hat Scholem den apokalyptischen Aspekt des jüdischen Messianismus historiographisch besonders gewürdigt – und zugleich vor ihm gewarnt. Scholem hat in der messianischen Apokalyptik ein vitales Moment erkannt, das er einerseits mit einem subversiven, anarchischen Impuls in Zusammenhang bringt, andererseits mit der Beobachtung, dass

---

[33] Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken (wie Anm. 24), Bd 1, S. 194.

[34] Vgl. zu der wechselseitigen Beeinflussung der beiden Retterfiguren Mowinckel, He that Cometh (wie Anm. 18), S. 281. Folgt man Mowinckel, dann liegt es auch an dem Einfluss der Menschensohn-Tradition, dass dem Messias, etwa in den »Psalmen Salomos«, ein – im Vergleich zu früheren Texten – aktiverer Part in der *Errichtung* des Königreichs zugeschrieben wird (vgl. ebd., S. 314). Speziell hinsichtlich des kriegerischen Aspektes hält Mowinckel einen Einfluss des »warlike spirit of the Maccabean line« für plausibel (vgl. ebd., S. 313). Der Messias wird als Kämpfer, als militärischer Führer imaginiert, der »ungerechte Herrscher zerschmettere,/ Jerusalem reinige von den Heiden, die [es] kläglich zertreten!/ Weise [und] gerecht treibe er die Sünder weg vom Erbe,/ zerschlage des Sünders Übermut wie Töpfergefäße./ Mit eisernem Stab zerschmettere er all ihr Wesen,/ vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes,/ daß bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen« (Die Psalmen Salomos, 17, 22–25. Bearb. v. Rudolf Kittel. In: Die Apokkryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Übers. u. hg. von Emil Kautzsch. Bd 2 [Die Pseudoepigraphen des Alten Testaments]. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1962, S. 127–148, hier: S. 146). Aus dem kämpfenden und dem gerecht herrschenden Messias werden in der frühen rabbinischen Literatur zwei Figuren: der Messias ben Joseph, der kämpft und stirbt, und der Messias ben David, der gerechte Herrscher (vgl. Mowinckel, He that Cometh [wie Anm. 18], S. 290f., S. 315).

[35] Vgl. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (wie Anm. 7), S. 131f.

die Apokalyptik die »notwendig sich bildende Gestalt des akuten Messianismus«[36] sei. Die Geschichte des jüdischen Messianismus dreht sich für Scholem nicht nur um Vorstellungen und Ideen, sondern handelt eben auch von den messianischen Bewegungen.[37] Auch der Zionismus hat in der Geschichte der messianischen Bewegungen bei Scholem seinen Ort, wenn auch zu beobachten ist, dass Scholem in ambivalenter Weise zugleich messianisch und unmessianisch über seinen Zionismus spricht.[38]

Die rationale Tendenz im Judentum sei, so Scholem, darauf bedacht gewesen, dem Messianismus seinen apokalyptischen Stachel zu nehmen. In der Moderne sieht Scholem die rationale, antiapokalyptische Deutung des Messianismus eine Verbindung mit der Idee des ewigen Fortschritts und der unendlichen Aufgabe der sich vollendenden Menschheit eingehen, deren berühmtester Repräsentant Anfang des 20. Jahrhunderts Hermann Cohen war. Eine ablehnende Haltung gegenüber der Apokalyptik macht Scholem jedoch auch bei Franz Rosenzweig aus.[39] Rosenzweigs Konstruktion eines metahistorischen, metapolitischen Judentums im *Stern der Erlösung* steht nun aber dem Fortschrittsparadigma der Aufklärung entgegen; Rosenzweig folgt vielmehr einem ähnlichen Impuls wie ihn Neusner für die Verfasser von Mischna und den beiden Talmudim geltend macht: Man wendet sich von der Politik und der Geschichte der Staaten ab, die heillos in Gewalt verstrickt erscheinen, und einer neuen messianischen Existenzweise zu. Alles hängt vom Hier und Jetzt des alltäglichen Lebens ab. Bei Rosenzweig geht es dabei nicht einfach um eine Rückkehr zur Religion, sondern er entwirft eine allgemeine Hermeneutik der Existenz, die sich gerade nicht auf das religiöse Leben beschränkt wissen will.

In der Moderne umfassen die Positionen jüdischer Wissenschaftler, Künstler, Politiker und Gelehrter zum jüdischen Messianismus ein weites Spektrum. Große Unterschiede ergeben sich bereits daraus, welchen Aspekt des jüdischen Messianismus man hervorhebt. Scholem opponiert mit seiner Akzentuierung der apokalyptischen Tendenz im jüdischen Messianismus insbesondere gegen das Bild, das die Wissenschaft des Judentums und jüdische Aufklärer im 19. Jahrhundert von ihm entworfen haben. Diese stießen sich nicht nur an der apokalyptischen, ›irrationalen‹ Tendenz des Messianismus, sondern auch an dessen nationalem Aspekt. So interpretierte etwa Abraham Geiger, Pionier der Wissenschaft des Judentums, den jüdischen Messianismus als universalistische

---

36 Ebd., S. 126.

37 Voigts meint sogar, bei Scholem liege der historiographische Akzent auf den messianischen Bewegungen, die die quietistischen Phasen der jüdischen Geschichte unterbrächen (vgl. Manfred Voigts: Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß. Berlin: Agora 1994 [Erato-Drucke; 27], S. 65).

38 Vgl. Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003, S. 99.

39 Gershom Scholem: Zur Neuauflage des »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963 (Bibliothek Suhrkamp: 106), S. 226–234, hier besonders S. 232.

Lehre.[40] Hermann Cohen setzt die universalistische, humanistische Interpretation des jüdischen Messianismus fort. Seine Auffassung, dass der Messianismus die Quintessenz des jüdischen Monotheismus sei, hat er erstmals in dem Aufsatz »Die Messiasidee« von 1892 systematisch entwickelt. In idealistischer Weise definiert Cohen die Messiasidee als Leitbegriff der Weltgeschichte, in dem die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit Ausdruck finde. Die Messiasidee bezeichnet bei Cohen das Ziel der Weltgeschichte, die »Idee der sittlichen Weltordnung«.[41] Cohen verfolgt die geschichtliche Entwicklung der »Messiasidee« bei den Propheten, bei denen sich der Messias vom »nationalen Heros und Befreier zum Symbol des Zeitalters der Einen den Einen Gott anerkennenden Menschheit«[42] wandle. Die Person des Messias wird so für Cohen zum »Kalenderbegriff«,[43] und die Erkenntnis Gottes zur Erkenntnis der reinen Sittlichkeit, die die Grundlage des einstigen Weltfriedens bilden soll. Mit der universalistischen Deutung der »Messiasidee« geht bei Cohen eine vehemente Ablehnung des Zionismus und ein Bekenntnis zur Diaspora einher: »Israels Beruf aber ist die religiöse Diaspora unter dem Glauben an das Jerusalem der Menschheit.«[44]

Die Interpretation des Messianismus als universale Menschheitsidee stellt eine von drei klassischen Positionen zum jüdischen Messianismus in der Moderne dar. Im 19. Jahrhundert kommen die sozialistische und die (früh-)zionistische Auslegung des Messianismus hinzu. Beide vereinigen sich in den Schriften von Moses Hess (1812–1875). Im Unterschied zu Marx hat Hess die sozialistische Lehre explizit mit dem jüdischen Messianismus in Beziehung gebracht. In seiner Abhandlung *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage* (1862) hat Hess als erster Messianismus und modernen Sozialismus systematisch zusammengedacht.[45] Hess vertritt ein geschichtsphilosophisches Drei-Stufen-Schema. Die soziale, organische und die kosmische Welt entwickelten sich in drei Epochen und folgten dabei demselben Gesetz, das einen zweckmäßigen, zielgerichteten, auf Vollendung hin angelegten Weltprozess begründet. Das historische Entwicklungsgesetz des sozialen Lebens sei durch den jüdischen Glauben an die messianische Weltepoche verbürgt, der die Vorstellung eines gesetzlosen, unbestimmten, unendlichen Fortschritts zurückweise. Die Messiaszeit liegt für Hess nicht in einer unbestimmten Zukunft, son-

---

[40] Vgl. Abraham Geiger: Nachgelassene Schriften. Bd 2. Breslau: Jacobsohn 1885, S. 120ff.

[41] Cohen, Hermann: Die Messiasidee. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Bruno Strauß. Bd 1. Berlin: Schwetschke 1924, S. 105–124, hier: S. 117.

[42] Ebd., S. 109.

[43] Ebd., S. 108.

[44] Ebd., S. 124.

[45] Vgl. Christoph Schulte: Messias und Identität. Zum Werk einiger deutsch-jüdischer Denker. In: Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag 1994, S. 197–209, besonders S. 199.

dern hat bereits begonnen: »Die Messiaszeit ist das gegenwärtige Zeitalter, welches mit Spinoza zu keimen begonnen hat und mit der großen Französischen Revolution ins weltgeschichtliche Dasein getreten ist. Mit der Französischen Revolution begann die Wiedergeburt der Völker, die dem Judentum ihren nationalen Geschichtskultus verdanken«.[46] Hess verkündet sowohl einen messianischen Nationalismus wie einen messianischen Sozialismus. So ist ihm der »Geist der Judentums […] ein sozialdemokratischer von Haus aus«,[47] der keinen Kastengeist und keine Klassengesellschaft kenne. Versöhnung der Klassengegensätze und »Wiedergeburt der Völker« charakterisieren das messianische Zeitalter bei Hess. Die nationalen Revolutionen sollen der arbeitenden Klasse zu ihrem Recht verhelfen. Sein Plädoyer für den Zionismus wie für den Sozialismus leitet Hess aus dem jüdischen Messianismus her, der in symbolischer, religiöser Sprache das *eine* Entwicklungsgesetz ausdrücke, das Natur wie Geschichte bestimme. Was das religiöse Genie in unvollkommener, sinnlicher Sprache bereits verkündet habe, werde eines Tages die Wissenschaft bestätigen. Fällt doch die Erkenntnis Gottes bei Hess mit der Erkenntnis des »einzigen, absolute[n] Gesetzes im Natur- und Geschichtsleben«[48] zusammen, womit der transzendente Gottesglaube gut spinozistisch durchgestrichen und Gott zu einem allgemeinen Weltgesetz erklärt wird. Die Religion erscheint bei Hess der Wissenschaft einerseits unterlegen, insofern sie die Wahrheit in unvollkommener symbolischer Sprache ausdrücke, andererseits aber auch überlegen, da nur sie und nicht die Wissenschaft einen Anhaltspunkt dafür liefere, dass das allgemeine, teleologische Entwicklungsgesetz auch für das soziale Leben gelte.

Die drei klassischen, modernen Interpretationen des jüdischen Messianismus als Universalismus, als Sozialismus und als Zionismus können unterschiedliche Kombinationen eingehen. Die sozialistische Deutung kann mit einer universalistischen Hand in Hand gehen, etwa bei Gustav Landauer oder Ernst Bloch. Die zionistische Deutung schließt aber auch eine bestimmte universalistische Auffassung des jüdischen Messianismus nicht aus, was bei Moses Hess bereits der Fall ist und wir genauer noch bei Martin Buber sehen werden. Diese klassischen Interpretationen des Messianismus sind nun nicht als Wahrheit des jüdischen Messianismus aufzufassen, sondern sie sind selber interpretationsbedürftig.

---

[46] Moses Hess: Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Hg. von Horst Lademacher. Wiesbaden: Fourier o. J., S. 221–320, hier: S. 272.

[47] Moses Hess: Mein Messiasglaube. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Theodor Zlocisti. New York: Arno Press 1980, S. 1–8, hier: S. 6.

[48] Hess, Rom und Jerusalem (wie Anm. 46), S. 272.

Methodisches: Funktions- statt Substanzgeschichte des Messianismus

Hypothesen wie die, dass der Messianismus sich in der Moderne zum Universalismus, Sozialismus oder Zionismus säkularisiere, kann man mit Hans Blumenberg als Beispiele für eine substantialistische Säkularisierungstheorie auffassen.[49] Diese unterstellt dem historischen Säkularisierungsprozess eine gleich bleibende Substanz bei äußerlichem Formwechsel und macht Gleichungen möglich wie die, dass der Messianismus *eigentlich* ein Universalismus, Sozialismus oder Zionismus sei. Statt solche substantialistischen Hypothesen zu übernehmen, sollte man sich besser fragen, welche Funktion die Berufung auf den jüdischen Messianismus in einer bestimmten historisch-politischen Situation hatte. Dann zeigt sich, dass wir es hier mit einer Identifikationsproblematik zu tun haben, die Christoph Schulte in dem Rekurs auf die messianische Tradition speziell der atheistischen Linksintellektuellen des Kaiserreichs und der Weimarer Republik virulent sieht.[50] Indem sich jüdische Denker bei ihrem Votum für den Sozialismus oder Universalismus auf den jüdischen Messianismus zurückbezogen, konnten sie sich selbst als Juden identifizieren, auch wenn sie nicht fromm oder Zionisten waren. Diese Möglichkeit der Selbstidentifikation als Jude durch Berufung auf einen signifikanten Bestandteil der jüdischen Tradition bot eine Möglichkeit, dem Druck der Mehrheitsgesellschaft zur totalen Assimilation zu entgehen. Schultes These lässt sich um die zionistische Perspektive ergänzen. Denn wer sich als Zionist auf den jüdischen Messianismus berief, versuchte zu demonstrieren, dass der Zionismus keinen Bruch mit der jüdischen Tradition bedeutete, was die Mehrheit der dem Zionismus kritisch gegenüberstehenden jüdischen Orthodoxie um 1900 noch behauptete.[51]

---

[49] Vgl. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 20–34.

[50] Vgl. Schulte, Messias und Identität (wie Anm. 45), S. 199.

[51] Für die Mehrheit der jüdischen Orthodoxie stellte die zionistische Bewegung lange Zeit ein bedrohliches Paradox dar. Man sah sich mit einer vornehmlich säkularen Bewegung konfrontiert, die beanspruchte, die alte messianische Hoffnung, die Rückkehr aus dem Exil, zu erfüllen und sich sakraler Symbole bediente. Die orthodoxe Mehrheit verurteilte den Zionismus als falschen Messianismus. Bei den Zionisten handele es sich um »Bedränger des Endes«, das herbeizuführen allein Gott zustehe. Das zweite Gegenargument der Orthodoxie betraf die säkulare Ausrichtung der zionistischen Wortführer, die kein Gemeinwesen auf der Grundlage der Thora zu gründen beabsichtigten. Eine Minderheit religiöser Zionisten argumentierte dagegen, dass die Rückkehr aus dem Exil im Zuge der zionistischen Bewegung Teil eines graduellen Erlösungsprozesses sei, in dem die säkularen Protagonisten das religiöse Ziel vorbereiteten, auch wenn sie es nicht unbedingt beabsichtigten. Grundlegend zum Verhältnis von Orthodoxie und Zionismus in seinen unterschiedlichen Spielarten ist die Studie von Aviezer Ravitzky: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago: Univ. of Chicago Press 1996. Einen Überblick über die klassi-

Indem ich die Perspektive von einer Substanz- zu einer Funktionsgeschichte des Messianismus verschiebe, möchte ich die Fixierung auf das »Wesen«,[52] auf »invariant elements«[53] oder auf einen »Idealtyp«[54] des jüdischen Messianismus lösen. Es wäre zu wenig, umgekehrt schlicht die Vielfalt der messianischen Tradition zu verzeichnen und jeden Anspruch auf Zusammenhang und Einheit aufzugeben. Die Einheit ist nur auf anderer Ebene zu suchen. Bleibt doch nicht die Substanz des Messianismus, sondern die Funktion des Bezugs auf die messianische Tradition – bei inhaltlich unterschiedlicher Ausdeutung – gleich: Die messianische Tradition wird bereits in talmudischer Zeit zum Medium der innerjüdischen Auseinandersetzung über das Judentum als religiöses, politisches und soziales Gebilde, wie wir im Hinblick auf die Transformation des Messias-Mythos im rabbinischen Judentum beobachten konnten. Das heißt, der Bezug auf den jüdischen Messianismus stellt nicht erst in der Moderne ein wichtiges Moment im jüdischen Identitätsdiskurs dar.

Das Spezifische der Bezugnahme auf die messianische Tradition bei deutsch-jüdischen (Links-)Intellektuellen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sehe ich vielmehr in einer charakteristischen Doppelfunktion: Zum einen erfolgt über die Kategorie des Messianischen eine Auseinandersetzung über das Verständnis des Judentums in der Moderne im Rahmen eines innerjüdischen, aber auch eines jüdisch-christlichen Identitätsdiskurses.[55] Zum anderen

---

schen theologischen Argumente der Orthodoxie gegen den Zionismus sowie die exegetischen Strategien der religiösen Zionisten, diese zu entkräften, gibt Ravitzky auf S. 10–39.

52 So Scholem, wenn er behauptet, der jüdische Messianismus sei »in seinem Ursprung und *Wesen* […] eine Katastrophentheorie« (ders., Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum [wie Anm. 7], S. 130 [Hervorhebung E. D.]).

53 Vgl. Adam M. Weisberger: The Jewish Ethic and the Spirit of Socialism. New York, Washington D. C., Baltimore u. a.: Lang 1997 (Studies in German Jewish history; 1), S. 119, 126. Weisbergers Studie kann als Beispiel für eine unkritische Übernahme der substantialistischen Säkularisierungshypothese angesehen werden, die den jüdischen Messianismus sich in der Moderne zum Sozialismus verwandeln sieht. Weisberger behauptet eine Affinität zwischen Judentum und Sozialismus, die über den jüdischen Messianismus als kulturelles Schlüsselelement vermittelt worden sei (vgl. ebd., S. 114). Er macht im Messianismus die vitale Kraft aus, die Juden zum Sozialismus hingezogen habe (vgl. ebd., S. 115). Weisberger spricht nicht nur von einer Wahlverwandtschaft zwischen Judentum und Sozialismus (vgl. ebd., S. 118), sondern auch von einer »Kongruenz« zwischen den normativen Werten des Sozialismus und der messianischen Idee des Judentums (vgl. ebd., S. 129).

54 Michael Löwy: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Übers. von Dieter Kurz und Heidrun Töpfer. Berlin: Kramer 1997, S. 26.

55 So steht z. B. in der Buber-Cohen-Kontroverse die Frage zur Debatte, ob das »Messianische« national oder universal zu verstehen sei, ob also Messianismus und Zionismus an einem bestimmten Punkt konvergieren oder nicht (vgl. Martin Buber: Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort. Berlin, Wien: Löwit 1917). Darüber hinaus dient die Referenz auf »Messi-

werden Figuren des Messianischen als Denkfiguren aufgerufen, die im Kontext moderner Diskursformationen eingesetzt werden. Über Fragen jüdischer Identität hinaus geht es darum, das theoretische Potential und die sprachliche Kraft von Kategorien aus der jüdischen Tradition in modernen Diskurszusammenhängen zu aktivieren. Besonders in drei Theoriefeldern sind Figuren des Messianischen als Denkfiguren im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts produktiv gemacht worden: im Bereich der Sprachtheorie, der politischen Theorie und der Geschichtsphilosophie. Im Medium messianischer Denkfiguren handeln die Autoren dabei das Verhältnis von Sprachtheorie, politischer Theorie und Geschichtsphilosophie zur Theologie aus. Das heißt, es werden im Rückgang auf theologische Diskurse alternative Ansätze in den drei genannten Theoriefeldern gesucht.

Es war im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts keinesfalls nur Sache jüdischer Autoren, Probleme der Sprachtheorie, der politischen Theorie oder der Geschichtsphilosophie vor einem theologischen Horizont zu diskutieren. Man denke nur an die allgemeine Mystik-Renaissance um 1900, die Auswirkungen auf das ästhetische, das politische und das geschichtsphilosophische Denken hatte.[56] Auch im Abstand zu den religiösen Traditionen blieb das Denken der Epoche in einen theologischen Erfahrungshorizont eingebunden. Hiermit soll schlicht die von vielen Denkern geteilte Annahme bezeichnet werden, dass die Transformationen der modernen Gesellschaft nicht zu entschlüsseln seien, ohne dass die religiöse Bedeutung des Alten und des Neuen befragt würde – ganz gleich, zu welchen Schlüssen man hierbei über das Verhältnis von Religion und Moderne kommt.[57] An diesem Punkt reicht meine Arbeit in einen viel größeren Problemzusammenhang hinein, der über die Grenzen (deutsch-)jüdischer Identitätsproblematik und auch über die Grenzen der Geschichte des jüdischen, messianischen Denkens hinausgeht. Denn über messianische Denkfiguren vermitteln die in meiner Arbeit berücksichtigten deutsch-jüdischen Autoren Kategorien theologischer Sprach-, Politik- und Geschichtsdiskurse mit Begriffen der allgemeinen Sprachtheorie, der Politik und der Geschichtsphilosophie. Figuren des Messianischen werden dabei zugleich zu Reflexionsfiguren über das Verhältnis von Säkularität und Sakralität, das überhaupt die Gemüter in der Epoche beschäftigte. Grundsätzlich stellt sich hierbei die Frage, welche Gründe der Rückgriff auf theologische Diskurse in modernen Theoriezusammenhängen überhaupt hat. Im Laufe meiner Untersuchung zeigt sich,

---

anisches« oftmals dazu, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen – ein Aspekt, der zur Faszination des Messianischen in der Moderne unbedingt beiträgt und oft unterschätzt wird (vgl. Voigts, Jüdischer Messianismus und Geschichte [wie Anm. 37], S. 8).

56 Am Beispiel der Texte Martin Bubers und Gustav Landauers wird uns die Mystik-Renaissance noch näher beschäftigen (vgl. besonders Kap. I.3).

57 Vgl. Claude Lefort: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Übers. von Hans Scheulen. Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31.

dass sowohl von analytischen als auch von pragmatischen Gründen auszugehen ist, was die in dieser Arbeit behandelten Autoren angeht. Denn einerseits steht hinter dem Rückgriff auf theologische Diskurse die Behauptung, dass man nicht auf theologische Konzepte zur allgemeinen Analyse von Sprache, Politik und Geschichte verzichten kann. Andererseits ist der Rückgriff auf die Theologie, zumal im Medium messianischer Denkfiguren, nicht wertneutral, sondern zeugt von einem ethischen, politischen und/oder religiösen Engagement. Dieses ist bei den von mir untersuchten Autoren wohl von einem machtkritischen Impuls motiviert, der aber leicht in Affirmation umschlagen kann, wie wir noch sehen werden.

Im Unterschied zu Michael Löwy, der die einzige bislang vorliegende Monographie über den jüdischen Messianismus bei deutsch-jüdischen Linksintellektuellen um die Jahrhundertwende vorgelegt hat, die in ihrem historisch systematischen Anspruch über die üblichen Einzelwerkanalysen hinausgeht, setze ich in meiner Arbeit also keinen Idealtyp des jüdischen Messianismus voraus.[58] Löwy behauptet eine »Wahlverwandtschaft«[59] zwischen jüdischem Messianismus und »libertärer Utopie der Neuzeit«,[60] die auf einem »Netz von Analogien«[61] zwischen den beiden Phänomenen beruhe. Löwy muss für die Behauptung mit einem Idealtyp des jüdischen Messianismus operieren, den er im Wesentlichen aus Gershom Scholems spätem Aufsatz »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« gewinnt. Der jüdische Messianismus wird auf einen apokalyptisch-revolutionären Aspekt zugespitzt, in dem sich utopische und zugleich restaurative Motive bündeln. Auf dieser Grundlage behauptet Löwy eine »strukturelle Homologie und spirituelle Isomorphie«[62] zwischen jüdischem Messianismus und »libertärer Utopie der Neuzeit«, die

---

58 Eine systematische, gleichwohl bewusst ahistorische Analyse messianischen Denkens in der jüdischen Philosophie liefert Martin Kavka. Kavka rekonstruiert eine »meontologische« Tradition in der jüdischen Philosophie, in der das Konzept des »Nicht-Seins« eine zentrale Rolle spiele. Aus dem Konzept des »Nicht-Seins« als »Noch-Nicht« entspringe die »messianische Antizipation«, die der menschlichen Existenz einen teleologischen Vektor verleihe und gleichzeitig Geschichte als radikal offen zu denken gebe. Kavka verfolgt die philosophische »meontologische Tradition« bei Maimonides, Cohen, Rosenzweig und Levinas, von dem er den Terminus der Meontologie übernimmt. Auch bei Kavka hat man es letztlich mit der Konstruktion eines philosophischen Idealtyps des jüdischen Messianismus zu tun (vgl. Martin Kavka: Jewish Messianism and the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004).

59 Löwy, Erlösung und Utopie (wie Anm. 54), S. 35.

60 Ebd., S. 33. Unter »libertär« versteht Löwy »nicht nur anarchistische bzw. anarchosyndikalistische Lehren im eigentlichen Sinn, sondern auch progressive Tendenzen im Sozialismus – einschließlich des marxistischen –, die durch eine antiautoritäre und anti-etatistische Haltung gekennzeichnet sind« (ebd.).

61 Ebd.

62 Ebd.

um die Jahrhundertwende vor dem Hintergrund von Neuromantik und romantischem Antikapitalismus »dynamisch«[63] geworden seien.[64]

Statt der eigenen Untersuchung einen Idealtyp des jüdischen Messianismus zugrunde zu legen, der die Vergleichbarkeit zwischen Messianismus und »libertärer Utopie« überhaupt erst möglich macht, gilt es, Idealtypen und Wesensbestimmungen des jüdischen Messianismus als zeittypische Konstruktionen vor dem Hintergrund jüdischer Identitätsproblematik zu verstehen, wie ich bereits ausgeführt habe. Wie problematisch die Orientierung an einem Idealtyp des jüdischen Messianismus ist, wird im Übrigen allein schon daran ersichtlich, dass der auf den späten Scholem zurückgehende, apokalyptisch-revolutionäre Idealtyp des jüdischen Messianismus so nicht auf den frühen Scholem anwendbar ist. Denn der frühe Scholem betont nicht den apokalyptischen Aspekt des jüdischen Messianismus, sondern differenziert zwischen zwei Strömungen des Messianismus, der apokalyptischen und der mystischen, mit deutlichen Sympathien für letztere (vgl. Kap. II.4.2).

Geht Löwy von einem Idealtyp des jüdischen Messianismus aus und untersucht, wie die einzelnen Autoren diesen Idealtyp jeweils mit ihren Texten ausgefüllt haben, so gliedert sich meine Arbeit in drei Blöcke, die den drei Theoriefeldern entsprechen, in denen messianische Denkfiguren produktiv gemacht wurden: im Sprachdenken, im theologisch-politischen Denken und in der Geschichtsphilosophie. In dieser Gliederung spiegelt sich die Hypothese meiner Arbeit wider, dass die Figuren des Messianischen, die in den Texten Walter Benjamins, Ernst Blochs, Martin Bubers, Gustav Landauers, Franz Rosenzweigs und Gershom Scholems begegnen, als Denk- bzw. Reflexionsfiguren eine doppelte Funktion haben: Sie spielen nicht nur eine wichtige Rolle im innerjüdischen und jüdisch-christlichen Identitätsdiskurs Anfang des 20. Jahrhunderts, sondern auch im Bereich des allgemeinen Sprachdenkens, des theologisch-politischen Denkens sowie der Geschichtsphilosophie. Vermittels messianischer Denkfiguren setzen die Autoren theologische Kategorien zu allgemeinen sprachtheoretischen, politischen und geschichtsphilosophischen Konzepten in Beziehung, um zu einem vertieften allgemeinen und keineswegs spezifisch religiösen Verständnis von Sprache, Politik und Geschichte über-

---

63 Ebd., S. 34.

64 Steven Aschheim betont demgegenüber die Rolle, die der Erste Weltkrieg im Hinblick auf die Konjunktur messianischen Denkens gespielt hat. Wenn sich auch schon Spuren einer messianischen Denkweise vor 1914 fänden, so habe diese doch ihren eigentlichen Ort in der Weimarer Nachkriegskultur, im Kontext von »post-liberal ruminations, posited on the ruins of a destroyed political and cultural order, that sought novel – and usually radical answers to the problems of a fundamentally transformed European civilization« (Steven E. Aschheim: Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises. New York: New York University Press 1996, S. 35). Auch Aschheim interpretiert den Messianismus letztlich von einem apokalyptischen, utopische und restaurative Elemente vereinigenden Idealtypus her, der von Scholems spätem Aufsatz inspiriert ist.

haupt zu gelangen. Dabei werden Figuren des Messianischen zugleich zu Reflexionsfiguren über das Verhältnis von Säkularität und Sakralität in der Moderne.

Figuren des Messianischen als Denkfiguren und als rhetorische Figuren/Tropen

Figuren des Messianischen stellen in den von mir untersuchten Texten sowohl Denkfiguren dar, »kognitive Figuren, die einen Diskurs des Wissens steuern«,[65] als auch rhetorische Figuren. Messianische Denkfiguren wie z. B. Benjamins »Jetztzeit« sind theoretische Figuren, die über das rein Begriffliche hinausgehen; sie bilden Verstehenskategorien, die eine konstitutive Funktion für verschiedene Wissensräume (Sprache, Politik, Geschichte) haben. Als Denkfiguren sind sie oft zu abstrakt, um selbst als Sprachbilder zu gelten.[66] Und doch bezeugen und initiieren sie einen übertragenen Gebrauch religiöser Sprache. Die messianischen Denkfiguren als rhetorische Figuren zu lesen, heißt in meiner Arbeit vor allem, die Konstellation von Sakralem und Säkularem bzw. die Übertragung von Sakralem auf Säkulares, von der sie als Denkfiguren zeugen und die sie zugleich ins Werk setzen, mit Hilfe der rhetorischen Figurenlehre besser zu verstehen. Denn die rhetorische Figurenlehre vermag Aufschluss über das Verhältnis zu geben, in das Sakralität und Säkularität in den mit messianischen Denkfiguren operierenden Texten gebracht werden. Hier schließt meine Arbeit an den methodischen Ansatz an, Säkularisierung als Rhetorik zu verstehen, als rhetorisch-literarisches Phänomen in Texten, die sich thematisch irgend mit Säkularisierungsprozessen befassen. Die Aufmerksamkeit für die Rhetorik und literarischen Strategien der Säkularisierung ruft nicht nur den irreduziblen Anteil der Darstellungsform am Aussagegehalt von ›Säkularisierung‹ in Erinnerung, sondern lässt erkennen, dass sich der Gegenstand der Rede, Säkularisierung, in den poetischen und rhetorischen Figuren reflektiert findet, insofern es hier wie dort um Umstellungen, Konstellationen und Übertragungen geht.[67]

---

[65] Michael Cahn: Paralipse und Homöopathie. Denkfiguren als Objekte einer rhetorischen Analyse. In: Helmut Schanze und Josef Kopperschmidt (Hg.): Rhetorik und Philosophie. München: Fink 1989, S. 275–295, hier: S. 293.

[66] Daher lässt sich meine Arbeit auch nicht unmittelbar den metaphorologischen Untersuchungen zuordnen, die der »Funktion von Sprachbildern in der Entfaltung des Denkens und Wissens« nachgehen, wenngleich es hier Überschneidungen gibt (vgl. Ralf Konersmann: Vorwort: Figuratives Wissen. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 7–21, hier: S. 7; vgl. exemplarisch den Aufsatz von Hartmut Böhme: Berg. In: ebd., S. 46–61).

[67] Vgl. Weidner, Zur Rhetorik der Säkularisierung (wie Anm. 2), besonders S. 106–108.

Die antike Figurenlehre versteht unter der figürlichen Rede eine Abweichung »von dem in der Sprache Gewöhnlichen«.[68] Dabei unterscheidet sie vier verschiedene Änderungsarten figürlicher Rede: Die Veränderung durch Hinzufügung (*adiectio*), durch Auslassung (*detractio*), durch Umstellung (*transmutatio*) und durch Ersetzung (*immutatio*). Unter die ersten drei Änderungskategorien fallen diverse Wortfiguren wie die Wortverdoppelung, das Asyndeton oder der Chiasmus. Die letzte Änderungsart betrifft Figuren, die den *proprie*-Ausdruck durch *immutatio* ersetzen, also die Tropen, die in manchen Figurenlehren nicht mehr zu den rhetorischen Figuren rechnen, sondern ein eigenes rhetorisches Genus bilden. Ein weiterer Figurenbegriff schließt demgegenüber die Tropen ein.[69] Diese lassen sich ohnehin nur schwer von der Gruppe der Gedanken- oder Sinnfiguren lösen,[70] so dass rhetorische Lehrbücher beispielsweise die Ironie sowohl als rhetorische Sinnfigur als auch als Tropus behandeln.

An der Abweichungstheorie der klassischen Figurenlehre ist im Zuge der poststrukturalistischen Literaturwissenschaft berechtigte Kritik geübt geworden, die die klare Differenzierung zwischen figürlicher und nicht-figürlicher Sprachverwendung radikal in Frage stellt.[71] Diese Infragestellung wird durch meine Arbeit insofern bestätigt, als sie davon ausgeht, dass es nicht den *einen*, buchstäblichen jüdischen Messianismus gibt, der etwa in der personalen Figur Messias sein Sinnzentrum hätte. Vielmehr hat sich der jüdische Messianismus bereits in den religiösen Quellentexten in verschiedene Figuren des Messianischen zerstreut, wie oben dargelegt. Nichtsdestotrotz ist die rhetorische Abweichungstheorie in meiner Arbeit von heuristischer Bedeutung, da sie hilft, die Veränderungen, die alle Autoren an einem ursprünglich religiösen Verständnis des jüdischen Messianismus vornehmen, zu verstehen und mit Hilfe rhetorischer Figuren, einschließlich der Tropen, zu beschreiben. Insofern die religiöse Tradition mehr als ein Verständnis des jüdischen Messianismus kennt, ist dabei jeweils zu klären, welches religiöse Verständnis die Autoren annehmen, um es mit einer oder mehreren säkularen Auffassungen des jüdischen Messianismus zu verbinden oder auch zu konfrontieren.

Im dritten und letzten Teil meiner Arbeit führe ich die unterschiedlichen Spielarten der Säkularisierung des jüdischen Messianismus bei den einzelnen Autoren auf bestimmte rhetorische Figuren bzw. Tropen zurück. So mache ich

---

68 Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hg. u. übers. von Helmut Rahn. 2. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 1988, II 13, 11, Bd 1, S. 225.

69 Vgl. Joachim Knape: Figurenlehre. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding. Bd 3. Tübingen: Niemeyer 1996, Sp. 289–342, hier besonders Sp. 302–304.

70 Wolfram Groddeck: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7), S. 120.

71 Vgl. zur Kritik an der Abweichungshypothese Erhard Schüttpelz: Figuren der Rede. Zur Theorie der rhetorischen Figuren. Berlin: Schmidt 1996 (Philologische Studien und Quellen; 136), besonders S. 13–66.

für Franz Rosenzweig einen Messianismus der Metonymie geltend, für Gustav Landauer und Ernst Bloch einen Messianismus des Symbols, für Martin Buber einen zwischen Metapher und Symbol schwankenden Messianismus, für Walter Benjamin einen Messianismus des dialektischen Bildes und für Gershom Scholem einen Messianismus der Inversion. Auch ich versuche mich damit am Schluss meiner Arbeit an einer Typologisierung jüdischer Messianismen, die ich im Unterschied zu Christoph Schulte nicht nach einem inhaltlichen Kriterium vornehme,[72] sondern nach dem rhetorischen Gesichtspunkt.

Die rhetorische Betrachtung der messianischen Konzeptionen gibt nicht nur Aufschluss über die Art der Säkularisierung, die die Autoren an der messianischen Tradition vornehmen. Darüber hinaus lässt sich auch die Struktur der messianischen Geschichtsmodelle, die die Autoren skizzieren, rhetorisch begreifen, womit ich den tropologischen Ansatz aufgreife, den Hayden White in die Geschichtstheorie eingeführt hat.[73] Viele der Autoren haben nun über eben jene Figuren, die ich ihnen im letzten Teil der Arbeit zuordne, reflektiert und sie oftmals sogar selbst in Beziehung zu ihrem Verständnis des jüdischen Messianismus gebracht: Dies gilt für die Inversion bei Scholem, für das Symbol bei Bloch und bei Benjamin für das dialektische Bild, das ja ohnehin seine Erfindung ist und Momente der Allegorie und des Symbols vereinigt. Für Scholem, Bloch und Benjamin zeigen diese unterschiedlichen Figuren eine messianische Potenz in der Sprache selbst an.

So fundiert Bloch seine messianische Theorie, sein Prolegomenon zu einem »System des theoretischen Messianismus« (GU 337) namens »Geist der Utopie«, in der Denkfigur des Noch-Nicht, die er mit der Ästhetik des Symbols verbindet. Bloch interpretiert das Symbol messianisch, als Vorschein auf ein noch nicht realisiertes utopisches *Totum*, und den tradierten Messianismus symbolisch. Der frühe Scholem operiert demgegenüber mit der Denkfigur der messianischen Zeit als »ewige[r] Gegenwart«, in der die Zeiten sich gemäß der grammatischen Funktion des ו-ההפוך [waw ha-hippukh] im Hebräischen ineinander invertieren lassen und mit ihnen die Modalitäten des Seins: Aus der Vergangenheit wird Zukunft, aus dem Abgeschlossenen das Unabgeschlossene, aus Aussagen Fragen. Die messianische Inversion, die hier weniger eine rhetorische als eine grammatische Figur darstellt, bildet bei Scholem die Grundlage für sein Verständnis der jüdischen Tradition, die auf Fragen, nicht

---

72 Das Kriterium von Schultes »Typologie von Messianismen im Judentum« stellt das »Geschichtsverständnis der jeweiligen Vorstellungen vom Messias und seinen Aktionen, sowie dessen historisch-politische Funktion« dar (Schulte, Messias der Utopie [wie Anm. 6], S. 257). Auf dieser Grundlage unterscheidet Schulte zwischen einem präsentischen Messianismus, einem futurischen Messianismus, einem apokalyptischen Messianismus, einem enttäuschten Messianismus und einem skeptischen Messianismus, deren Elemente er bei modernen jüdischen Linksintellektuellen wiederentdeckt.

73 Vgl. Hayden White: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert. Übers. von Peter Kohlhaas. Frankfurt a. M.: Fischer 1991, besonders S. 49–57.

auf Antworten aufbaut. Auf diesem Traditionsverständnis beruht noch Scholems Zionismus, den er nie sauber vom Messianismus trennen konnte, so sehr er die politischen Gefahren eines messianischen Zionismus gesehen hat. Benjamins messianischer Blick auf die Vergangenheit im Umfeld seiner späten geschichtsphilosophischen Thesen wird von der messianischen Denkfigur der »Jetztzeit« gelenkt, in der Vergangenheit und Gegenwart eine überraschende Konstellation im Medium des »dialektischen Bildes« eingehen. In Form eines dialektischen Bildes eignet sich Benjamin aber auch den jüdischen Messianismus an, indem er ihn zugleich in seiner traditionellen Form historisiert und auf eine Weise aktualisiert, die den Rahmen der religiösen Tradition übersteigt. Eine ähnliche gegenstrebige Bewegung kann man bereits in Benjamins 20 Jahre früher geschriebenem »Theologisch-politischem Fragment« verfolgen, in dem noch nicht das dialektische Bild, sondern das Paradox das Verhältnis von Sakralem und Profanem begründet.

Bei diesen drei Autoren besteht ein besonders enger Zusammenhang zwischen messianischen Denk- und Sprachfiguren. Die Autoren geben selbst Anhaltspunkte dafür, nach dem Modell welcher rhetorischen bzw. grammatischen Figur sie den jüdischen Messianismus zu einer Denkfigur säkularisieren. Säkularisierung, so zeigt sich dabei auch, meint bei den Autoren je etwas anderes: Bei Bloch bezeichnet sie eine Verweltlichung transzendenter Zielvorstellung bei gleichzeitiger Überschreitung positivistischer Begriffe von Welt. Scholem gebraucht die Figur der Inversion, um über die Entgegensetzung von Sakralem und Säkularem hinauszugelangen, indem er noch eine säkulare Position qua Inversion in die jüdische Tradition integriert, als eine ihrer vielen Deutungsmöglichkeiten. Benjamin schließlich denkt das Verhältnis von Sakralem und Säkularem in einem paradoxen Verhältnis der Entgegensetzung bei gleichzeitiger Beförderung.

Auch wenn die restlichen Autoren messianische Denkfiguren allenfalls indirekt mit rhetorischen Figuren in Verbindung bringen, so reflektieren doch zumindest Buber und Landauer über symbolische Strukturen der religiösen Existenz bzw. der religiösen Sprache. Landauer setzt den »Gemeingeist« als natürlichen Grund der Religion vor aller besonderen Religion an, der sich in symbolischer Bildersprache artikuliere, wozu er auch die religiöse Sprache rechnet, was Rückschlüsse auf seine (erst spät erfolgende) Verwendung messianischer Symbolsprache erlaubt. Im Symbol verbinden sich für Landauer zeichenhafte Differenz *und* Analogie zwischen dem vermeintlich natürlichen »Gemeingeist« und seinen sprachlichen Formen, wobei die Analogie im schöpferischen Prinzip selbst liegt. Darüber hinaus rekurriert Landauer auf das klassische synekdochisch-analoge Verständnis des Symbols, um dem Diaspora-Judentum die Aufgabe zuzuschreiben, den sozialistischen »Gemeingeist« zu verkörpern, der die Grenzen der Nationen überschreiten soll.

Bubers Verständnis des jüdischen Messianismus oszilliert zwischen Metapher und prophetischem Symbol. Einerseits entwickelt Buber in den 1920er Jahren ein messianisches Seinsverständnis, das um eine allgemeine dialogische

Erfahrungsstruktur kreist. Diese allgemeine dialogische Erfahrungsstruktur leitet sich für Buber nicht aus den Lehren einer bestimmten Religion her, sondern liegt jeder spezifischen Religion ontologisch voraus. Der jüdische Messianismus, den Buber ab den 1920er Jahren nicht mehr im mystischen, sondern im dialogischen Paradigma interpretiert, ist so gesehen nur metaphorischer Ausdruck einer universalen dialogischen Seinsstruktur. Buber geht aber nicht so weit wie Derrida, der von einem »Messianischen ohne Messianismus«[74] spricht, um eine universale, transzendentale Erfahrungsstruktur zu beschreiben, die von jeder konkreten messianischen Tradition unabhängig sein soll.[75] Denn Buber bindet die dialogische Erfahrungsstruktur, die er in einer Ontologie des »Zwischen« fundiert, doch auch wieder zurück an die jüdische Tradition. Der jüdische Messianismus ist bei Buber eben nicht nur Metapher, sondern auch prophetisches Symbol jüdischer Existenz. Das Judentum in seiner historischen, politischen und religiösen Existenz soll das dialogische Prinzip symbolisch zum Ausdruck bringen und das Exempel und den Beginn einer gerechten Weltgemeinschaft darstellen. Hieraus zieht Buber politische Konsequenzen für den Zionismus, indem er für eine binationale Lösung in Palästina eintritt. Bei Buber spielen messianische Denkfiguren eben noch in den jüdischen Identitätsdiskurs hinein, aus dem sie Derrida lösen möchte.

Nun macht Derrida selbst darauf aufmerksam, dass auch seine Rede vom »Messianischen ohne Messianismus« nicht nur metaphorisch zu lesen ist. Derrida möchte zwar das »Messianische ohne Messianismus« als universale, transzendentale Struktur jeder historischen, bestimmten Gestalt des Messianismus logisch vorhergehen lassen. Er muss aber letztlich die Frage unentschieden lassen, ob das Denken einer vorgängigen, von jedem überlieferten Messianismus unabhängigen messianischen Erfahrungsstruktur selbst nur möglich sei »aufgrund der ›biblischen‹ Ereignisse, die vom Messias sprechen und ihm eine bestimmte Gestalt geben«.[76] Damit gibt Derrida aber die Möglichkeit einer metonymischen Grund-Folge-Beziehung im Hinblick auf das Verhältnis von jüdischer messianischer Tradition und allgemeiner Erfahrungs-

---

74 Jacques Derrida: Marx & Sons. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1660), S. 81–83. Vgl. auch ders.: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übers. von Susanne Lüdemann. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1995 (Fischer; 12380), S. 123; sowie ders.: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 9–106, hier: S. 31.

75 Diese universale Erfahrungsstruktur bezieht sich auf ein Verhältnis zum Ereignis, zum Kommenden und zum anderen, das Derrida »Erwartung ohne Erwartung« nennt: »die Erwartung ohne Erwartung einer anderen Zukunft und von etwas anderem im Allgemeinen, ein Versprechen der revolutionären Gerechtigkeit, das den gewöhnlichen Lauf der Geschichte unterbrechen wird« (Derrida, Marx & Sons [wie Anm. 74], S. 87).

76 Ebd., S. 89.

struktur zu bedenken, die, wie wir sehen werden, Franz Rosenzweigs Schriften beherrscht. Denn in Rosenzweigs Schriften ist die biblische Offenbarung *das* gründende Ereignis, das Sein als dialogisches Präsenz-Ereignis überhaupt erst denkbar macht. Das Denken einer allgemeinen dialogischen Erfahrungsstruktur, die über den religiösen Bereich hinausgeht, bleibt bei Rosenzweig somit grundsätzlich auf die biblische Offenbarung verwiesen.

Zum Aufbau der Arbeit

Die Untersuchung gliedert sich in die drei Theoriefelder, in denen Figuren des Messianischen als Denkfiguren produktiv gemacht wurden: im Sprachdenken, im theologisch-politischen Denken und in der Geschichtsphilosophie. Der letzte Teil der Arbeit hat zugleich einen summarischen Charakter, denn von einem geschichtsphilosophischen Horizont sind auch das Sprachdenken und das theologisch-politische Denken gerahmt. Im letzten Teil expliziere ich die geschichtsphilosophischen Annahmen der Autoren, die vorher bereits angeklungen sind. Dabei führe ich die geschichtsphilosophische Logik der messianischen Denkfiguren mit den rhetorischen Figuren eng, die kennzeichnend für die Säkularisierung des jüdischen Messianismus bei den unterschiedlichen Autoren sind.

Den Auftakt der Arbeit bildet die Beschäftigung mit den Figuren des Messianischen im Sprachdenken. Im Rückgang auf theologische Sprachdiskurse finden die Autoren sprachliche Strukturen reflektiert, die sie für Sprache überhaupt als konstitutiv erkennen. Ein analytisches Interesse an Sprache allgemein ist eines der Motive, das die Autoren dazu bewegt, in theologische Sprachdiskurse einzutauchen, von denen sie sich allgemeine Aufschlüsse über die Sprache erhoffen. In diesem analytischen Moment liegt die Anschlussfähigkeit der Autoren an zeitgenössische, aber auch an spätere Sprachtheorien begründet. So betrachtet beispielsweise Rosenzweig die Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten und nimmt Einsichten der Sprechakttheorie vorweg. Das analytische Interesse tritt jedoch nicht ›rein‹ auf, sondern in einer Gemengelage mit ethischen, politischen und/oder religiösen Motiven. Die Übersetzung theologischer in sprachphilosophische Kategorien lässt sich als sprachliche Säkularisierung begreifen, die freilich mit einer Retheologisierung der gewonnenen Sprachkonzepte einhergehen kann, wie dies bei Rosenzweig der Fall ist. Der Aspekt der sprachlichen Säkularisierung und gegebenenfalls Resakralisierung verbindet den ersten Teil der Arbeit mit dem letzten, der nach den rhetorischen Figuren der Säkularisierung sowie deren Dialektik fragt. Die Autoren unterscheiden sich nun nicht nur in den sprachphilosophischen Erkenntnissen, die sie aus theologischen Sprachdiskursen ableiten, sondern auch in ihrem Schreiben über theologische Diskurse. So verwendet Rosenzweig ungebrochen die religiöse Sprache, über die er

schreibt, wohingegen für Benjamin feststeht, dass nicht »unmittelbar in theologischen Begriffen« (GS V/1 589) zu schreiben sei, wenn das moderne Denken auch nicht ohne Bezug auf theologische Konzepte auskomme.

Der Rückgang auf theologische Sprachdiskurse hat nicht nur neue Sprachkonzepte hervorgebracht, sondern auch auf die Poetik gewirkt. Dies gilt insbesondere für die dialogische Sprachphilosophie, als deren poetologisches Komplement sich das Konzept des polyphonen Romans lesen lässt, das Michail Bachtin in Kenntnis der Buber'schen Dialogphilosophie entwickelt hat. Auch im dritten Roman von Hermann Brochs Trilogie *Die Schlafwandler* findet sich eine dialogische Auslegung des Messianismus, die sich in der Poetik niederschlägt. In einigen Teilen spielt das polyperspektivische Grundverfahren des dritten Romans ins polyphone hinüber. Das Kapitel zu Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie nimmt eine Sonderstellung in meiner Arbeit ein. Broch kann man nicht eigentlich zu den Denkern rechnen, die systematisch auf den jüdischen Messianismus für eine Philosophie der Moderne rekurriert haben. Im Unterschied zu allen anderen Autoren taucht er auch nur im ersten Teil der Arbeit auf. Wichtig ist die Beschäftigung mit Brochs Roman vor allem deswegen, weil dieser nicht nur die Prominenz messianischer Motive auch in der fiktionalen Literatur im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts dokumentiert, sondern die poetischen Ausläufer eines dialogisch gewendeten Messianismus vor Augen führt.

Hermann Brochs Romantrilogie ist zwar der einzige fiktionale Text, mit dem ich mich beschäftige, insofern alle anderen Texte – Essays, philosophische Werke, Aufzeichnungen – zum theoretischen Genre gehören. Sie sind aber auch in einem hohen Maße literarisiert, da sie die philosophische Begriffssprache mit literarischer Sprache kombinieren.[77] Hierin spiegeln sich die alternativen sprachtheoretischen Entwürfe der Autoren wider, die die poetische Sprache fundamental aufwerten. Dies wird in den einzelnen Textanalysen zu berücksichtigen sein.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich den Figuren des Messianischen im theologisch-politischen Denken. Im Bereich des politischen Diskurses gibt sich bei den deutsch-jüdischen Autoren eine andere Tradition »Politischer Theologie« zu erkennen, die bis heute in der an Carl Schmitt orientierten Forschung zur »Politischen Theologie« vernachlässigt wird: Es dreht sich nicht um eine politische Theologie staatlicher Souveränität wie bei Carl Schmitt, sondern um eine Gemeinschaftstheologie. Diese andere Tradition der »Politischen Theologie« ist von Aleida und Jan Assmann sowie Wolf-Daniel Hartwich im Anschluss an Jacob Taubes für das Judentum namhaft gemacht worden,[78] wurde aber bisher kaum weiterverfolgt. Assmanns und Hartwich tendieren nun aller-

---

[77] Vgl. Anna Wołkowicz: Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende. Warschau: WUW 2007, S. 9.

[78] Vgl. Wolf-Daniel Hartwich, Aleida Assmann und Jan Assmann: Nachwort. In: Taubes, Die Politische Theologie des Paulus (wie Anm. 4), S. 143–181, besonders S. 175–181.

dings dazu, Herrschafts- und Gemeinschaftstheologie einander entgegenzusetzen. Analytisch sollte man jedoch nicht von einer solchen Entgegensetzung ausgehen, hinter der die auf die politische Theorie der Romantik zurückverweisende Opposition von Staat und Gemeinschaft steht. Sie ist selbst Teil einer politischen Strategie, so beim religiösen Anarchisten Jacob Taubes wie bei den hier behandelten Autoren. Die Gemeinschaftsidee ist aber ambivalent: Sie kann sowohl herrschaftskritisch als auch zu Zwecken der Legitimation politischer Herrschaft eingesetzt werden.[79]

So fragwürdig eine zu einfache Entgegensetzung von Herrschaft und Gemeinschaft ist, so ist es doch wichtig, festzuhalten, dass sich der theologisch-politische Komplex nicht auf Aspekte politischer Souveränität beschränkt, sondern sich auch auf Fragen des politischen und/oder religiösen Kollektivs erstreckt. Alle hier behandelten Autoren arbeiten mit messianischen Figurationen von Kollektiven: Sei es das revolutionäre Kollektiv, das im anarchistischen oder sozialistischen Kontext messianisch figuriert wird, sei es das Judentum als religiöses Gottesvolk oder/und als politische Nation, das im religiösen oder/und zionistischen Zusammenhang als messianisch dargestellt wird. Die messianischen Gemeinschaftsvorstellungen der Autoren sind von einem macht- und gewaltkritischen Impuls getragen, der jedoch nicht vor einem Umschlag in Herrschaftslegitimation und Gewalt gefeit ist. Mit dem französischen Theoretiker Claude Lefort lassen sich zwei mögliche Triebkräfte hinter theologisch-politischen Formationen in der europäischen Moderne annehmen: einerseits ein Begehren nach »Wiederherstellung des Pols der Einheit«, andererseits die Sorge um die »Wiederherstellung einer Dimension des Anderen«, die sich gegen politische Totalitätsbestrebungen richtet.[80] Ein Gewaltpotential birgt nun nicht nur das Denken substantialistischer kollektiver Einheit, wofür der frühe Martin Buber ein besonders eindringliches Beispiel liefert: Ist doch Bubers frühe messianische Gemeinschaftshypostase von der »Sehnsucht nach Einheit« (DR 31) getragen, die er durch den Ersten Weltkrieg befördert sah.[81] Auch die Sorge um die Dimension des Anderen, die geschlossene politische Identitäten in Frage stellt, kann auf anderer Ebene wiederholen, was sie kritisiert, indem sie die Alterität selbst wieder zur Grundlage substantialistischer

---

[79] Vgl. Joseph Vogl: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1881 = N.F.; 881), S. 7–27, besonders S. 10.

[80] Vgl. Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen? (wie Anm. 57), S. 65, 85.

[81] Auf den Zusammenhang von Messianismus und Kriegsbegeisterung beim frühen Buber geht auch Martin Treml in seiner kenntnisreichen Einleitung zum ersten Band der neuen Martin-Buber-Werkausgabe ein (vgl. Martin Treml: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 1 [Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924], bearb., eingeleitet u. kommentiert von Martin Treml. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2001, S. 13–91, besonders S. 75ff.).

Identitätsbildung nimmt. Bei Franz Rosenzweig wird uns dieser Zirkel beschäftigen.

Im Zusammenhang mit dem theologisch-politischen Diskurs beziehe ich auch bisher unveröffentlichtes Archivmaterial in meine Untersuchung ein. Dies betrifft verschiedene Manuskripte und Typoskripte Martin Bubers und Gershom Scholems, die im Handschriftenarchiv der Jewish National and University Library in Jerusalem aufbewahrt werden. Darunter befindet sich ein frühes Manuskript Martin Bubers zur »Geschichte des Messianismus«, in dem er sich mit der messianischen Bewegung um den Messias-Prätendenten Sabbatai Zwi (17. Jh.) aus zionistischer Perspektive beschäftigt. Besonders aufschlussreich für Bubers spätere Interpretation des jüdischen Messianismus und ihre politischen Implikationen ist das Typoskript einer Vorlesungsreihe über »Jüdischen und christlichen Messianismus« aus den 1920er Jahren. Ein Konvolut von Aufzeichnungen und Reflexionen Gershom Scholems, die aus seinen ersten Jahren in Palästina stammen, wohin er 1923 ausgewandert ist, zeugt von seiner Ambivalenz gegenüber dem jüdischen Messianismus in zionistischer Hinsicht. Konfrontiert mit dem militanten, nationalistischen Revisionismus Zeev Jabotinskys, der einen messianischen Zionismus mobilisiert, versucht Scholem, den Messianismus von seinen eigenen zionistischen Überzeugungen fernzuhalten, was ihm jedoch nie richtig gelingt.

Im letzten Teil der Arbeit, der sich, wie oben bereits beschrieben, mit der »Rhetorik der Figuren des Messianischen und ihrer geschichtsphilosophischen Logik« befasst, laufen viele der Fäden zusammen, die in den vorangegangenen Kapiteln verschiedene Muster von Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933 beschrieben haben. In einigen Fällen überschreite ich im Schlussteil den Zeitrahmen und bespreche Texte, die nach der nationalsozialistischen Machtergreifung entstanden sind, wie z. B. Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Allerdings berücksichtige ich nur punktuell Texte, die in der Zeit der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung geschrieben wurden. Es würde einer eigenen, weiteren Studie bedürfen, um dem Thema dieser Arbeit bis in die Zeit des Nationalsozialismus und darüber hinaus nachzugehen.

Teil I

Figuren des Messianischen im Sprachdenken

1 Sprachdenken und Theologie

Alle im Folgenden behandelten Autoren kann man als »Sprachdenker« bezeichnen. Der Ausdruck »Sprachdenken« ist zweideutig. Er bezeichnet einerseits verschiedene Arten der Sprachreflexion, nicht nur philosophische und linguistische, sondern auch religiöse, politische und poetische. Andererseits meint Sprachdenken ein Denken auf der Grundlage der Sprache.[1] Diesem Denken ist die Sprache nicht nur etwas Äußerliches und Sekundäres, eine Hülle, die von wahrer Erkenntnis abzulösen wäre. Vielmehr geht es um ein Denken, das in die Sprache eingelassen ist. Zwei Traditionen bilden den Hintergrund des Sprachdenkens, das wir in den nachstehenden Kapiteln untersuchen werden: Das ist einmal die Sprachphilosophie eines Hamann, Herder und Wilhelm von Humboldt, die die Sprachvergessenheit der Aufklärung kritisieren und demgegenüber die Sprachlichkeit der Vernunft betonen. Zum anderen sind es theologische Sprachdiskurse, die die hier behandelten Autoren aufgreifen: die Bibel und mystische Texte der Kabbala, des Chassidismus sowie der christlichen Tradition.

In der Philosophie des 19. Jahrhunderts hatte sich das Sprachdenken Hamanns, Herders und Humboldts nicht durchsetzen können. Um 1900 ändert sich die Situation. Das Sprachdenken gewinnt, weit über die akademischen Grenzen hinaus, an Popularität, die es im 20. Jahrhundert behalten wird: Ist doch das 20. Jahrhundert oftmals als »Jahrhundert der Sprachphilosophie« bezeichnet worden.[2] Selbst die Sprachskepsis eines Fritz Mauthner ist noch dem Sprachdenken zuzurechen. Aus und in der Sprache entwickelt Mauthner die Lehre ihrer objektiven Erkenntnisunfähigkeit, auf die wir im Zusammenhang mit Gustav Landauers Sprachphilosophie noch detaillierter eingehen werden.

Die Sprachphilosophie erringt gerade in dem Moment größere Bedeutung, als das semantische Substrat der Sprache nicht mehr als gesichert gelten kann. Nachhaltig wird ein solches semantisches Substrat um 1900 problematisch, mochte man sich seiner zuvor in der Welt der platonischen Idee, der Welt als

---

1 Vgl. Jürgen Trabant: Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein. München: Beck 2006 (Beck'sche Reihe; 1693), S. 5.

2 Vgl. Tilman Borsche: Einleitung. Sprachphilosophische Überlegungen zu einer Geschichte der Sprachphilosophie. In: Ders. (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie. München: Beck 1996, S. 7–13, hier: S. 12.

Schöpfung oder im Kosmos der Erscheinungen versichert haben.[3] Das sich um 1900 formierende Sprachdenken zeugt von den Versuchen einer »Subversion der (platonisch-aristotelisch inspirierten) stoischen Lehre von der Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und Unkörperlichkeit der Bedeutung«.[4] In der Tradition dieser Lehre wird die Sprache der Logik untergeordnet, für die sie nur propädeutischen Wert hat, insofern das wissenschaftliche Erkenntnisideal sprachfrei gedacht wird. Diesem Ideal ist das Sprachdenken entgegengesetzt. Indem es die Abhängigkeit der Erkenntnistheorien wie der Wissenschaften von der Sprache behauptet, erschüttert es sowohl die vom Idealismus etablierten Erkenntnistheorien als auch die positivistischen Einzelwissenschaften.

Theologische Ansätze, wie wir sie im Folgenden untersuchen werden, sind nun in der philosophischen Geschichte des Sprachdenkens keine Ausnahme und kein Kuriosum. So kann man einen frühen Ausbruchsversuch aus der stoischen Lehre, in der das Problem der Wahrheit von dem der Sprache gesondert ist, in der mittelalterlichen Mystik sehen.[5] Die mystischen Sprachtheorien und exegetischen Methoden der Kabbala fokussieren auf die Sprachlichkeit Gottes und haben, über verschiedene Stationen vermittelt, auf Walter Benjamin und Gershom Scholem gewirkt. Das Sprachproblem ist aber auch in der Erlebnismystik virulent, die um das Paradox kreist, einen sprachlichen Ausdruck für die unaussprechliche Erfahrung Gottes finden zu müssen. Dieses mystische Paradigma war für Gustav Landauer und Martin Buber bedeutsam, die zur Renaissance der Mystik um 1900 erheblich beigetragen haben. Die mystische Erfahrung Gottes in allen Dingen der Welt und nicht nur im biblischen Text, auf dessen Auslegung sich ja die Hauptströmungen der jüdischen Mystik konzentrieren,[6] steht im Zentrum von Bubers und Landauers Adaption mystischer Traditionen. Landauer greift hierfür auf die christliche Tradition zurück, insbesondere auf die Texte Meister Eckharts; Buber auf den im 18. Jahrhundert entstandenen Chassidismus, dessen pantheistische Tendenzen seiner Auffassung von Mystik entgegenkamen.

Die Erfahrung des Bruchs zwischen sprachlichem Signifikant und Signifikat, die Landauers und Bubers Erlebnismystik prägt, »kommt der Befindlichkeit der Moderne entgegen«.[7] Sprachphilosophisch gesehen, drücken sich in Landauers und Bubers Adaption der Mystik zwei verschiedene Tendenzen aus,

---

3 Vgl. Helmut Arntzen: Sprachdenken und Sprachkritik um die Jahrhundertwende. In: Ders.: Zur Sprache kommen. Studien zur Literatur- und Sprachreflexion, zur deutschen Literatur und zum öffentlichen Sprachgebrauch. Münster: Aschendorff 1983, S. 94–106, hier: S. 94.

4 Borsche, Sprachphilosophische Überlegungen (wie Anm. 2), S. 10.

5 Vgl. ebd., S. 10.

6 Vgl. Moshe Idel: Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven, London: Yale Univ. Press 2002, S. 18: »Jewish Mysticism in its main forms is exegetical«.

7 Monika Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1989, S. 3.

die man wohl als charakteristisch für die Rezeption der Mystik in der Moderne überhaupt veranschlagen kann. Landauer rezipiert die Mystik als Wortkunst, die aus der unaufhebbaren Differenz von Signifikant und Signifikat ihren poetischen Schwung bezieht. Für Landauer hat die mystische Einheitserfahrung den Status eines lediglich subjektiv notwendigen Postulats, das er als Anreiz zur sprachlichen Produktivität wertet. Mystik ist bei Landauer Wortkunst, die aus dem Postulat mystischer Einheit, die immer nur metaphorisch zu umschreiben ist, entspringt. Der frühe Buber hingegen versucht, aus dem sprachlich metaphorischen Modus der Differenz hinauszugelangen zur mystischen Einheit jenseits der Sprache. Landauer und Buber politisieren dabei die Mystik auf je unterschiedliche Weise.

Beim kulturanarchistischen Landauer wird das mystische Einheitserlebnis – traditionell: die *unio mystica* als Einheit mit dem Göttlichen – zum Sprach- wie Gemeinschaftsexperiment. Der atheistische Mystiker Landauer interpretiert die mystische Sprache als poetische, metaphorische Sprache einer kulturanarchistischen Gemeinschaft. Mystische Gemeinschaftspoetik bedeutet hierbei zweierlei: Landauer denkt die Grundlage der anarchistischen Gemeinschaft poetisch und konzipiert die Gemeinschaft als Gemeinschaft von schöpferischen Individuen. Landauer hält sich in seinen Schriften zur Mystik um die Jahrhundertwende von messianischem Vokabular fern. Dieses erscheint erst in seinen späteren Texten, in denen sich ein Einfluss Martin Bubers bemerkbar macht. Auch wenn in dem zentralen sprachphilosophischen Werk Landauers, der Essaysammlung *Skepsis und Mystik*, eine messianische Interpretation der Mystik wie überhaupt messianisches Vokabular fehlt, so werde ich die Essaysammlung doch im Folgenden berücksichtigen und näher untersuchen. Denn Landauers sprachmystisches Denken ist von großer Bedeutung für Martin Buber, der es auf seine Weise umsetzt. Landauers Schriften sind aber auch wichtig für Ernst Bloch. Buber und Bloch wiederum kennen beide keine Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch messianischer Sprache.

Ernst Bloch ist ein atheistischer Mystiker wie Landauer. Mit seinem frühen Hauptwerk *Geist der Utopie* (1918) hat Bloch nichts Geringeres als ein Prolegomenon zu einem »System des theoretischen Messianismus« (GU 337) vorlegen wollen. Bei diesem »System des theoretischen Messianismus« handelt es sich um eine neue, als messianisch ausgewiesene Erkenntnistheorie. Diese beruht, so lässt sich zeigen, auf der Ästhetik des Symbols. Bloch interpretiert das Symbol messianisch, als Figur, die auf ein noch nicht realisiertes Totum einer universalmenschlichen, mystischen Gemeinschaft unter sozialistischen Bedingungen verweist. Zugleich deutet Bloch den jüdischen Messianismus symbolisch und operiert schließlich selbst mit einer wuchernden, synkretistischen messianischen Zielsymbolik, die jüdische und christliche Tradition, Mystik und Apokalyptik miteinander mischt.

Der frühe Martin Buber wendet das mystische Einheitserlebnis kulturzionistisch um und interpretiert es in messianischen Termini. Für Buber hat sich im Chassidismus der jüdische Messianismus zum Ethos verwandelt, das nach

umfassender Einheit strebt: nach der Einheit des Selbst, nach der Einheit des mystisch erlebten Dinges oder des Gegenübers jenseits seiner empirischen Erscheinungsform, nach der kulturzionistischen Einheit und schließlich nach der Einheit des Seins. Sprachlich versucht der frühe Buber, diese Einheit als Affekt zu evozieren. Da Buber sieht, dass die Sprache immer im Modus der Differenz zwischen Signifikant und Signifikat sowie zwischen Sprecher und Zuhörer verbleibt, zielt seine Strategie darauf, mit der Sprache über die Sprache hinauszugelangen: zum Affekt als angenommenem Erlebnisgrund der Einheit.

Der Weg von Bubers Denken führt von der frühen Mystik zum Dialog, den er nach dem Ersten Weltkrieg zum Thema seiner Philosophie macht. Zugleich ist dies ein Weg vom messianischen Ethos, das Buber als spezifisches Ethos dem Judentum zuschreibt, zur allgemeinen messianischen Ethik. Bubers und Rosenzweigs Dialogphilosophien beruhen, bei allen Unterschieden, auf einer Rehabilitation der Offenbarung, die nicht einfach einen Rückfall in voraufklärerische Positionen bedeutet. Im Kern meint Offenbarung bei beiden nicht Offenbarung von Wahrheitssätzen. Es geht also nicht um die Offenbarung als Ursprung von Wissen oder Vorschriften. Als sprachlichen Modus der Offenbarung erkennen beide nicht die Aussage, sondern den Dialog an, genauer: ein dialogisches Präsenzereignis vor aller semantischen Festlegung.[8] Anders als bei Buber führt dies bei Rosenzweig freilich nicht zu einer Verabschiedung des jüdischen Gesetzes. Dies deutet aber schon auf einen tiefer liegenden Unterschied zwischen beiden hin. Buber und Rosenzweig verbindet ein Seinsverständnis, das Sein als geschehende Sprache zwischen Menschen denkt. Für Buber bedeutet dieses Seinsverständnis, zu den ontologischen Ursprüngen von Religion überhaupt vorzustoßen, »zu dem Bereich von Offenbarung *vor* jeder bestimmten Offenbarung. Dort wird Offenbarung gesehen als Zeitigung von Sein zwischen Menschen, in dem zuäußerst je neu das Zueinander von Gott, Welt und Mensch aufgeht«.[9] Bernhard Casper überträgt dieses Verständnis von Offenbarung, das Derrida später »Offenbarkeit« im Unterschied zu spezifisch religiösen Offenbarungen nennt,[10] von Buber auf Rosenzweig. Anders als Buber bindet Rosenzweig aber das aus der Offenbarung gewonnene Verständnis von Sein als Sprachgeschehen an die Sinaioffenbarung zurück. Bei Rosen-

---

8 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Rosenzweig and Kant. Two Views of Ritual and Religion. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 283–310, hier besonders S. 288.

9 Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. 2. Aufl., Freiburg, München: Alber 2002, S. 345 (Unterstreichung E. D.).

10 Vgl. Jacques Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 29f.

zweig verhält es sich genau umgekehrt als bei Buber: Es ist eine bestimmte Offenbarung, welche Sein als zwischenmenschliches Sprachgeschehen überhaupt erst denkbar macht. Dies scheint mir ein mindestens ebenso großer Unterschied zwischen den beiden Denkern zu sein wie der Unterschied, der schon vielfach bemerkt wurde: Buber tendiert dazu, das dialogische Denken dem mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Seinsverständnis alternativisch entgegenzusetzen, wohingegen Rosenzweig das »alte Denken« in sein »neues Denken« integriert.

Der Vergleich zwischen Buber und Rosenzweig führt zu der Frage hin, die von grundsätzlicher Bedeutung für die Thematik der »Figuren des Messianischen« in der Moderne ist: nämlich der Frage, welche Art der sprachlichen Säkularisierung die Autoren an theologischen Kategorien vornehmen, die eine Resakralisierung nicht ausschließen muss. Diese erfolgt bei Buber und Rosenzweig auf unterschiedliche Weise. Bubers Vorstoß zu der Offenbarung vor jeder bestimmten Offenbarung hindert ihn nicht daran, die jüdisch-christliche Sprache beizubehalten, auch wo es um allgemeine Sprach- und Seinsstrukturen gehen soll. Hierin manifestiert sich eine grundsätzliche sprachliche Problematik: In welchen Worten soll von der Offenbarung vor jeder bestimmten Offenbarung überhaupt gesprochen werden? Derrida versucht später, diese Problematik zu lösen, indem er von Offenbarkeit im Unterschied zu Offenbarung oder aber auch von einem »Messianischen ohne Messianismus«[11] spricht. Auch Buber findet in der jüdischen Überlieferung und in der auf dieser aufbauenden christlichen Tradition ein Offenbarungsverständnis ausgedrückt, das auf die Offenbarung vor jeder bestimmten Offenbarung verweist. Man kann dies so lesen, dass die jüdisch-christliche Tradition ihren exklusiven Offenbarungsbegriff selbst in Frage stellt. Buber behält aber nicht nur aus sprachlicher Verlegenheit die jüdisch-christliche Sprache bei. Vielmehr zeigt diese an, dass es ihm weiterhin um Identitätsfragen geht.

Rosenzweig verfährt anders als Buber. Sehr viel ausführlicher und genauer als Buber behandelt er die theologischen Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« als Sprachformen. Ganz konkret bedeutet dies, dass er die sprachliche Form verschiedener Teile der Hebräischen Bibel analysiert. Rosenzweigs Sprachanalysen und sein Sprachbegriff sind dabei durchaus anschlussfähig an linguistische und philosophische Sprachkonzepte anderer Autoren des 20. Jahrhunderts (Peirce, Benveniste), wie ich nachweisen werde. Auf der Sprachanalyse baut Rosenzweig seine philosophische Existenzanalyse auf, die sich keineswegs als Analyse spezifisch religiöser Existenz versteht. Hierin kann man eine Form der Säkularisierung religiöser Konzepte zu Sprach- und Existenzformen sehen. Rosenzweig versteht sein Hauptwerk, den *Stern der Erlösung*, dementsprechend auch nicht als Theologie, sondern als

---

[11] Jacques Derrida: Marx & Sons. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1660), S. 81–83.

»System der Philosophie«.[12] Die Klassifikation, die sich Rosenzweig für seine Philosophie noch am ehesten gefallen lassen wollte, war die eines »absolute[n] Empirismus«,[13] der auf »jüdische Worte«[14] zurückgreift, um in diesen sprachliche Strukturen reflektiert zu finden, die wirklichkeitskonstitutiv sind. Die Übertragung der theologischen Kategorien in Kategorien der Sprache und der Existenz bedeutet bei Rosenzweig aber nicht, dass die Theologie sich in eine Sprach- und Existenzanalyse aufgelöst hätte. Rosenzweig beschreibt keine metaphorische Operation, keine »Übertragung in andere Pläne [d. h. Ebenen; Anm. E. D.]«,[15] die mit der ursprünglich religiösen Bedeutung in keinem (genea-)logischen oder raumzeitlichen Zusammenhang zu stehen braucht. Die Metapher ist ein »Sprung-Tropus«,[16] ihr Weg die »schöpferische Assoziation nach Ähnlichkeit und Gegensatz«.[17] Bei Rosenzweig folgt die Übertragung nicht der Logik der Metapher, sondern einer metonymischen Logik von Grund und Folge, insofern der religiöse Offenbarungsbegriff bei ihm Grund für einen dialogisch-existenzhermeneutischen Offenbarungsbegriff bleibt.

Auch Walter Benjamin interpretiert theologische Begriffe wie »Schöpfung«, »Offenbarung«, »Jüngstes Gericht« und »Erlösung« als Sprachformen. In seinem frühen Sprachaufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« analysiert er, wie Rosenzweig, die sprachliche Struktur und den Sprachdiskus der Genesis, um so Aufschlüsse über die »Natur der Sprache selbst« (GS II/1 147) zu erhalten. Anders als Rosenzweig macht er aber schon von Anfang an deutlich, dass es ihm nicht darum geht, die Bibel als offenbarte Wahrheit zu verstehen. In Gottes Wort, also in der Offenbarung, ist aber das adamitische Sprachkonzept fundiert, das Benjamin im frühen Sprachaufsatz skizziert und das sein Sprachverständnis leitet. Das adamitische Sprachkonzept lässt sich mithin nicht ohne weiteres übertragen in ein allgemeines Sprachkonzept, das die Offenbarung nicht mehr zu seinem Grund haben soll. Dass nicht ungebrochen am adamitischen Sprachmodell festzuhalten

---

12 Rosenzweig, Franz: Das neue Denken. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234, hier: S. 211.

13 Ebd., S. 233.

14 Ebd., S. 227.

15 Roman Jakobson: Randbemerkungen zur Dichtung Pasternaks. In: Ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262), S. 192–211, hier: S. 198. Es handelt sich hierbei um Jakobsons nachgerade klassischen Aufsatz über die Rolle von Metapher und Metonymie in der modernen Dichtung.

16 Wolfram Groddeck: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7), S. 210.

17 Jakobson, Randbemerkungen zur Dichtung Pasternaks (wie Anm. 15), S. 199. Auch die Metonymie kann natürlich schöpferisch vorgehen, wenn sie die gewöhnliche raumzeitliche und kausale Logik, den Operationsgrund der Metonymie, verwandelt. Dies verfolgt Jakobson eben in der Dichtung Pasternaks.

ist, wird in Benjamins späterer Beschäftigung mit Karl Kraus noch deutlicher als im frühen Sprachaufsatz. Der Kraus-Essay steht daher im Zentrum von Kap. I.4.1 über »Schöpfung, Gericht und Erlösung als Sprachformen bei Walter Benjamin«. In ästhetischer Adaption kabbalistischer Sprachauffassung gibt Benjamin im Kraus-Essay Erlösung als Sprache zu denken, als »Engelsprache« (GS II/1 363), die auf der Basis von Reim und Name operiert. Wenn man Benjamins Verfahren unter dem Gesichtspunkt der Säkularisierung betrachtet, dann zeigt sich, dass er theologische Sprachmodelle in allgemein sprachliche überträgt, nicht ohne ihre radikale Differenz zu betonen.[18] Benjamins Verfahren haftet etwas fundamental Paradoxes, wenn nicht gar etwas Aporetisches an.[19]

Die Verbindung von Sprachdenken und Theologie, die für alle hier behandelten Autoren konstitutiv ist, lässt unterschiedliche Aspekte und Gewichtungen erkennen: Es geht einmal darum, im theologischen Sprachdiskurs der Bibel und der Mystiker Sprachstrukturen reflektiert zu finden, die für die Sprache überhaupt konstitutiv sein sollen und die in anderen Sprachdiskursen, nach Meinung der Autoren, zu wenig oder gar nicht bedacht werden. Hierin liegt die Anschlussfähigkeit der vorgestellten Sprachkonzepte an nicht-theologische Sprachbegriffe begründet, die die Autoren zum Teil vorwegnehmen. Zum anderen kann dies mit theologischen Interpretationen und Absichten Hand in Hand gehen. Das heißt, es erfolgt eine Retheologisierung der gewonnenen Sprachbegriffe, um Konzepte wie Offenbarung und Erlösung theologisch neu zu denken, nämlich auf sprachlicher Grundlage. Dieses theologische Interesse bestimmt weder Landauers, Blochs noch Benjamins Schreiben, wohl aber, je unterschiedlich, das Schreiben Bubers, Rosenzweigs und auch Gershom Scholems.

Bei Scholem sind es die Kategorien »Offenbarung«, »Tradition« und »Gerechtigkeit«, die er unter sprachlichem Gesichtspunkt betrachtet. Der junge Scholem fasst bestimmte sprachliche Strukturen der Hebräischen Bibel als »messianisch« auf und legt sie seinem Verständnis von Offenbarung, Tradition und Gerechtigkeit zugrunde. Für Scholem charakterisiert es das jüdische Verständnis von Gerechtigkeit, dass wohl geurteilt, der Vollzug des Urteils aber aufgeschoben wird. Scholem macht dieses Verständnis von Gerechtigkeit am biblischen Jona-Buch fest. Eine so konzipierte Gerechtigkeit, die den Vollzug des Urteils aufschiebt, fundiert für Scholem die jüdische Tradition als Konti-

---

[18] Daniel Weidner hält es insgesamt für typisch, dass die Sprechweisen über Säkularisierung »gleichzeitig eine Ähnlichkeit und eine Differenz von Religion und Säkularität behaupten« (Daniel Weidner: Kapitalismus als Religion lesen. »Säkularisierung« und die Poetik der Theorie. In: Text+Kritik H. 31/32 (Februar 2009), S. 57–69, hier: S. 60). Bei Benjamin radikalisiert sich diese Gleichzeitigkeit von Ähnlichkeit und Differenz, insofern auf dem Grunde der Übertragungen ein Nicht-Übertragbares liegt.

[19] Das Paradox strukturiert auch Benjamins Nachdenken über das Verhältnis von Politik und Theologie im »Theologisch-politischen Fragment«. Mit dem Fragment werden wir uns allerdings erst in einem späteren Teil der Arbeit beschäftigen (vgl. Kap. II.4).

nuum von Fragen.[20] Es macht in Scholems Augen die Qualität der Thora als Offenbarung aus, dass sie nicht ausgeführt werden kann und eine Tradition von Fragen begründet. Der Gedanke der Unausführbarkeit der Offenbarung verbindet sich später bei Scholem mit der Vorstellung der über jeder konkreten Bedeutung liegenden symbolischen Fülle der Thora, die seine Interpretation und Aneignung der kabbalistischen Sprachauffassung leitet. Scholems messianische Philosophie der hebräischen Sprache begründet sowohl seine Auslegung der jüdischen Tradition als auch seine Version des Zionismus. In dieser messianischen Metaphysik des Hebräischen liegt meines Erachtens auch der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, warum Scholem nie in der Lage war, seinen Zionismus vollständig vom jüdischen Messianismus zu lösen, obwohl er dessen politische Gefahren nach seiner Auswanderung nach Palästina nicht nur wahrnahm, sondern auch wiederholt vor ihnen warnte.

Sprachdenken und Theologie haben sich am Anfang des 20. Jahrhunderts auf vielfältige Weise überkreuzt und bereichert. Die unterschiedlichen Spielarten dieser Verbindung aufzuzeigen, ist ein Ziel der folgenden Kapitel. Dabei sollte auch deutlich werden, dass man es sich zu einfach macht, wenn man den zu beobachtenden Rückgriff auf theologische Diskurse lediglich als Abwehrbewegung gegenüber der um die Jahrhundertwende notorisch gewordenen Sprachskepsis interpretiert, d. h. als Abwehrbewegung, die ein transzendentes Signifikat als semantisches Substrat zu reinstallieren trachtet. Selbst bei den Autoren, die Theologie nicht schlicht durch Sprachphilosophie ersetzen, sondern theologische ›Absichten‹ verfolgen, verhält es sich nicht ganz so einfach, insofern sich Gott bzw. die Offenbarung Gottes nicht im Modus von Aussagesätzen erschließen lassen sollen. Nichtsdestotrotz macht es natürlich einen großen Unterschied aus, ob theologische Kategorien in allgemein sprachphilosophische übersetzt werden oder sprachphilosophische Kategorien die Grundlage theologischer Reinterpretation darstellen. Es ist essentiell, zu beachten, welches Verhältnis Sakralität und Säkularität im Sprachdenken der Autoren eingehen. Gerade die Analyse des Sprachdenkens liefert einen wichtigen Anhaltspunkt im Hinblick auf die Frage, welche Art Säkularisierung und Resakralisierung die Autoren im Blick haben.

Das Sprachdenken bringt nicht nur neue Begriffe von Sprache hervor, sondern führt auch zu je spezifischen Schreibweisen, die bei den jeweiligen Textanalysen zu berücksichtigen sind. Die Sprachkonzepte, die die Autoren vorlegen, implizieren oft eine Theorie der poetischen Sprache, die sich in den verschiedenen Schreibweisen manifestiert. Die neuen Impulse, die die dialogische Sprachphilosophie Bubers und Rosenzweigs der Poetik gegeben hat, werde ich tiefergehend in dem Kapitel zu Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* verfolgen.

Die Enden des Sprachdenkens, das sich auf theologische Sprachdiskurse zurückbezieht, weisen also in folgende Richtungen: Es kann einen Rückfluss in

[20] Vgl. Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003, S. 223.

die Theologie geben, aber auch einen Ausfluss in die Poetik. Auch der »sprachliche[n] Säkularisation«[21] ist eine Dialektik eigen, die Albrecht Schöne in seiner einflussreichen Studie über *Säkularisierung als sprachbildende Kraft* nicht berücksichtigt. Schöne hat mit dem Konzept der »sprachlichen Säkularisation« das Phänomen zu erhellen versucht, warum eine so beachtliche Zahl von Pfarrerssöhnen in Deutschland zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert Dichter wurden. Für Schöne dokumentiert das Beispiel der Pfarrerssöhne die »Anregungskraft und Ausstrahlungsenergie des religiösen Sprachbereichs überhaupt«.[22] Mit sprachlicher Säkularisierung meint Schöne die Herauslösung von »Worten und Wendungen, sprachlichen Formen, Figuren, Bildern und Motiven«[23] aus dem religiösen Sprachbereich in den Kontext der Dichtung. Schöne hat sich weniger für die Säkularisierung von theologischen Sprachkonzepten denn für die Säkularisierung von sprachlichen Beständen interessiert. Daran liegt es womöglich, dass er »sprachliche Säkularisation« als teleologische Geschichte, von der Bibel hin zur Dichtung, denkt.[24] Demgegenüber werden wir in den folgenden Kapiteln mit der Dialektik der »sprachlichen Säkularisation«, verstanden als Säkularisation von Sprachkonzepten, konfrontiert. Wir werden sehen, dass die Autoren theologische Kategorien wie Schöpfung, Offenbarung und Erlösung unter sprachlichem Gesichtspunkt, als Sprachformen, betrachten, um allgemeine Aufschlüsse über die Sprache überhaupt zu erhalten. Einige der Autoren verfolgen dabei zugleich eine theologische Reinterpretation der Kategorien Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auf sprachlicher Grundlage. Es wird also zu beobachten sein, wie aus Theologie Sprachphilosophie wird – aber auch, wie aus Sprachphilosophie wieder Theologie hervorgehen kann.

---

21 Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968 (Palaestra; 226), S. 26.

22 Ebd., S. 22.

23 Ebd., S. 26.

24 Die Kritik an Schöne lautet, dass er die Übertragung einseitig als wachsende Befreiung der Dichtung von der Bibel betrachte. Damit einher gehe die Tendenz zu einer schematischen Gegenüberstellung von Bibel und Dichtung, die den literarischen Charakter der Bibel selbst aus dem Blick verliere. Vgl. Daniel Weidner: Einleitung. In: Hans-Peter Schmidt und Daniel Weidner (Hg.): Bibel als Literatur. München: Fink 2008, S. 7–28, hier: S. 20.

2 Franz Rosenzweigs »Sprachdenken« im *Stern der Erlösung*

Das ist ja das eigentliche Geheimnis der Sprache, dieses ihr eigenes Leben: das Wort spricht. (SdE 264)

»[D]ie Erfahrung weiß ja nichts von Gegenständen; sie erinnert sich, sie erlebt, sie hofft und fürchtet.«[1] Die Dimension der Erfahrung ist das zentrale Thema des zweiten Teils von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (veröffentlicht 1921). Die Hermeneutik der Existenz, die Rosenzweig aus theologischen Konzepten (»Schöpfung«, »Offenbarung«, »Erlösung«) gewinnt, setzt sich von einer Substanzontologie ab, die die Frage nach dem gegenständlichen Wesen (»Was ist?«) zu beantworten trachtet. »Das Wirkliche ›ist‹ nicht«,[2] sondern geht aus Formen der *Zeitigung von Zeit* hervor, einer Zeit, die nicht als Behälter gedacht wird, sondern durch bestimmte Einstellungen (im Zitat: Erinnerung, Erleben, Hoffnung, Furcht) und Sprachformen gezeitigt wird. Denn »[n]icht in ihr [der Zeit; Anm. E. D.] geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht.«[3] Um den zeitlichen Charakter der erfahrenen Wirklichkeit einsichtig zu machen, muss nach Rosenzweigs Dafürhalten die Sprache analysiert werden. Denn das Medium der zeitlichen Wirklichkeit ist für Rosenzweig die Sprache, wohingegen er die Symbole der Logik als zeitlos einstuft.

> Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es lebt überhaupt nur vom Leben des anderen, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors […]. Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andere sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde.[4]

Das »Sprachdenken«,[5] wie Rosenzweig das »neue Denken« definiert, »braucht« Zeit, das heißt: »nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein.«[6] Der Unterschied zwischen

---

1 Franz Rosenzweig: Das neue Denken. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234, hier: S. 219.
2 Ebd., S. 219.
3 Ebd., S. 220.
4 Ebd., S. 223.
5 Ebd., S. 225.
6 Ebd., S. 223.

»altem und neuem Denken« liegt für Rosenzweig dementsprechend »im Bedürfnis des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit.«[7]

Die Zeit, die Sprache und der Andere sind die drei engstens miteinander verwobenen Momente der Hermeneutik der Existenz, die Rosenzweig im zweiten Teil des *Sterns* entwickelt. In dem 1925 nachgereichten Vorwort zum *Stern*, dem Aufsatz »Das neue Denken«, versteht Rosenzweig diese Hermeneutik der Existenz als Teil einer »messianische[n] Erkenntnistheorie«.[8] In diesem Essay erscheint zweimal das Adjektiv »messianisch«: Einer »messianische[n] Erkenntnistheorie« steht »eine messianische Politik«[9] gegenüber, die Rosenzweig auch »eine Theorie des Krieges«[10] nennt. Rosenzweig hat diese »messianische Politik« als »Theorie des Krieges« im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* analysiert, in dem er Judentum und Christentum in ihrem Verhältnis zur historischen Zeit und zur Politik beschreibt. Rosenzweig postuliert: »Der ›Glaubenskrieg‹, der Krieg als selbst religiöse Handlung, blieb der christlichen Weltzeit vorbehalten, nachdem ihn das jüdische Volk entdeckt hatte« (SdE 367). Die Auffassung des Krieges als »um Gottes willen notwendiger Handlung« habe zwar den »Glaubenskrieg gegen die sieben Völker Kanaans« charakterisiert, »durch den sich das Volk Gottes den ihm notwendigen Lebensraum« (SdE 367) eroberte. Das jüdische Volk habe jedoch den Glaubenskrieg »in mythischer Vergangenheit« (SdE 368) lange hinter sich gelassen. In der »christlichen Weltzeit« habe der Glaubenskrieg sodann ein neues Gesicht erhalten, das für Rosenzweig gerade auch dem Ersten Weltkrieg sein spezifisches Gepräge verleiht.[11]

In Rosenzweigs Schreiben zeichnet sich eine Bewegung ab, die bereits für die Transformation des Messias-Mythos im rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr. ausschlaggebend war: eine Abkehr von der Politik der Staaten und damit verbunden eine Abkehr vom revolutionären, nationalpolitischen Messiasmythos hin zu einem neuen existentiellen Selbstverständnis im Hier und Jetzt, »a new mode of being«,[12] wie Neusner im Hinblick auf das rabbinische Judentum bemerkt – ein Selbstverständnis orientiert am »Alltag des Lebens«,[13] wie es bei Rosenzweig heißt. Um den »Alltag des Lebens« geht es für Rosenzweig in der Ethik und in der Religion. Auf die Ethik konzentriert sich der zweite Teil des *Sterns*, in dem Rosenzweig eine ethisch pointierte Hermeneutik der Existenz aus theologischen Kategorien entwickelt. Theologische Kategorien dienen hier also zur Analyse allgemeiner, nicht spezifisch religiöser oder

---

7 Ebd.
8 Ebd., S. 232.
9 Ebd., S. 229.
10 Ebd.
11 Zum Ersten Weltkrieg als »totalen Krieg«, den Rosenzweig von einer religiösen Genealogie her denkt, siehe Kap. II.5.
12 Jacob Neusner: Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism. Philadelphia: Fortress Press 1984, S. 12.
13 Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 1), S. 232f.

spezifisch jüdischer Existenz. Um diese dreht sich erst der dritte Teil des *Sterns*. Hier wendet sich Rosenzweig der Religion als sozialem System kollektiver Existenz zu, in dem der »Alltag des Lebens« zum liturgischen All-Tag geworden ist.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als zeitliche Dimensionen der Existenz benennt Rosenzweig mit theologischen Begriffen: »Schöpfung«, »Offenbarung«, »Erlösung«. Die Schöpfung ist bei Rosenzweig die Dimension des Gegenständlich-Unpersönlichen, des Allgemeinen, des Gattungshaften. Dieses Allgemeine ist aber nicht zeitlos, die Schöpfung ist »im Anfang«, es ist die »Idee eines Seins von Anfang« (SdE 146). Die Schöpfung bezeichnet keine »fertige«, zeitlose Welt, sondern eine »Welt[, die] wird. Die Welt ist noch nicht fertig. Es ist noch Lachen und Weinen in ihr« (SdE 244).[14] Die gegenständlich-unpersönliche Welt stellt die Faktizität einer Vergangenheit dar, deren »Schon-da-sein« (SdE 146) dem Subjekt vorangeht. Ihr »Schon-da-sein« ist Anfang einer Erzählung.

»Bereschit«: »(Das Buch) Im Anfang« heißt das erste Buch Mose auf Hebräisch. Am Schöpfungsbericht und seiner literarischen Form, der historischen Erzählung, verdeutlicht Rosenzweig die Dimension einer gegenständlichen Vergangenheit als Dimension der Existenz. Die »Welt« erscheint als Welt dinglicher Faktizität. Sie ist Welt von Gegenständen, über die finite Aussagen gemacht werden können. Der Mensch erfährt sich in dieser Welt als Ding unter Dingen. Sobald man aber die Welt als Welt »am Anfang« einer Erzählung betrachtet, verändert sich der Charakter der finiten Aussagen, die über sie als Welt von Gegenständen gemacht werden können: Die Aussagen verlieren ihren zeitlosen Charakter. Rosenzweig erarbeitet im Kapitel »Schöpfung« des zweiten Teils des *Sterns* eine Aussagenlogik, die er in einer syntaktisch-grammatischen Analyse des biblischen Schöpfungsberichts demonstriert.

Der historischen »Erzählung« (SdE 258) als sprachlicher Zeitigungsform von Vergangenheit stellt Rosenzweig den Dialog als sprachliche Zeitigungsform der Gegenwart zur Seite. »[W]as ist Erlösung sonst als dies, daß das Ich zum Er Du sagen lernt?« (SdE 305) Bei Rosenzweig erscheint der Mensch als »der notwendige Vermittler der Erlösung der Welt«.[15] Wendet man dieses Theologumenon existenzhermeneutisch, so bedeutet »Erlösung«, dass die Dinghaftigkeit des »er« zur Singularität des »du« aufbricht. Rosenzweig korreliert dies mit der dialogischen Sprachform. Im Vergleich zur historischen Erzählung, die keine persönliche Perspektive kennt, werden im Dialog Sprecherpositionen markiert. Auch diese Struktur demonstriert Rosenzweig an biblischen Texten: am Dialog zwischen Gott und Adam (vgl. Gen 3,9ff.), am Dia-

[14] Vgl. auch SdE 133: »In der göttlichen Schöpfung braucht die Welt nicht ein ›fertig‹ Geschaffenes ›geworden‹ zu sein, sondern vorerst noch weiter nichts als – Geschöpf.«

[15] Emmanuel Levinas: Zwischen zwei Welten (Der Weg von Franz Rosenzweig). In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 129–154, hier: S. 142.

log zwischen Gott und Abraham (vgl. Gen 22,1ff.) sowie am Hohelied. Der Dialog ist bei Rosenzweig die Sprachform der Offenbarung. Er ist aber auch in der von Rosenzweig eigentlich der Erlösung zugeordneten Sprachform, dem gemeinschaftlichen Gesang im Chor, noch enthalten, als »Strophe, die nur von zwei einzelnen Stimmen gesungen wird« (SdE 262).

Im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* entfaltet Rosenzweig sein »Sprachdenken« als ein Denken, das die Zeit, den Anderen und die Sprache ernst nimmt als konstituierende Momente der »erfahrene[n] Wirklichkeit«.[16] Hat die »erfahrene Wirklichkeit« ihr Sein in der Beziehung, so setzt dies für Rosenzweig voneinander unabhängige Substanzen voraus, die miteinander in Beziehung treten können und die der erste Teil des *Sterns* thematisiert: den meta-physischen Gott, der sein Sein in sich hat und nicht logisch bewiesen noch psychologisch gedeutet werden kann; die meta-logische Welt, die nicht Gegenstand des Logos ist, sondern ihre Logik in sich trägt; und das meta-ethische Selbst, das nicht Objekt der Ethik ist, sondern sein Ethos hat. Der Weg, den Rosenzweigs Denken im *Stern der Erlösung* nimmt, lässt sich mit Anna Elisabeth Bauer wie folgt beschreiben: »Zuerst wird ihm [Rosenzweig; Anm. E. D.] der metaethische Mensch auffällig. Dieser Mensch, der Herr über sein Ethos ist, sprengt das eine All des Idealismus in die drei Urphänomene Gott, Welt, Mensch.«[17] Um diese drei Elemente zu erfassen, greift Rosenzweig auf die Sprache der »logisch-mathematischen Symbole« (SdE 29) zurück. Mit Hilfe von logischen Operationen der Bejahung und Verneinung, die in Gleichungen formalisiert werden, versucht Rosenzweig den logischen Gang vom Nichts zum Etwas, nämlich zum Etwas dieser Elemente, aufzuzeigen.[18] Das alte, logische Denken wird in Rosenzweigs *Stern* also nicht verworfen, sondern bildet die im ersten Teil behandelte, ›stumme‹ Voraussetzung des neuen, sprechenden Denkens. Bleibt der erste Teil des *Sterns* diesseits der Schwelle zur gesprochenen Sprache, so führt der dritte Teil in deren Jenseits: zur liturgischen Sprache, die in der Geste kulminiert (vgl. Kap. II.5).

Rosenzweig läuft gegen den Idealismus Sturm, indem er die »logisch-physische Einheit des Kosmos« (SdE 17), d. h. die »auf der Einheit des Logos begründet[e] […] Einheit der Welt als einer Allheit« (SdE 12), zerfällt. Es bleibt für ihn freilich die Perspektive, »das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden« (SdE 24). Im zweiten Teil des *Sterns* gibt er das »Wir« als »die aus dem Dual entwickelte Allheit« (SdE 264) zu denken, eine neue Allheit, der die unbestimmbare Singularität des Anderen zugrunde liegt. Im dritten Teil des *Sterns* verfährt Rosenzweig anders: Er analysiert Politik und Reli-

---

16 Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 1), S. 219.

17 Anna Elisabeth Bauer: Rosenzweigs Sprachdenken im »Stern der Erlösung« und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift. Frankfurt a. M.: Lang 1992 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; 466), S. 125.

18 Rosenzweigs mathematisches Denken lehnt sich an Hermann Cohens Erkenntnistheorie an (vgl. ebd., S. 122f.).

gion als soziale Systeme, als Formen kollektiver Existenz, und schreibt dem Judentum die Rolle zu, »das Bild der wahren Gemeinschaft unversehrt zu erhalten« (SdE 369). Die Spannung zwischen der Exemplarik, die dem Judentum im Hinblick auf die »Allheit« im dritten Teil des *Sterns* zugeschrieben wird, und der allererst werdenden »Allheit«, um die sich der zweite Teil dreht, reflektiert die Spannung zwischen einer allgemeinen Hermeneutik der Existenz und einer religiösen Existenzanalyse, d. h. einer Analyse religiöser Existenz. Auf diese Spannung, die in sprachlicher Hinsicht mit der Frage verbunden ist, wie sich die religiöse Sprache des *Sterns* zu einer allgemeinen Erfahrungsanalytik verhält bzw. die »alten jüdischen Worte«[19] zu einem »System der Philosophie«,[20] werden wir sowohl in den unmittelbar folgenden Abschnitten als auch in Kapitel II.5 zurückkommen.

2.1 Der Nominalsatz in der historischen Erzählung: Die Welt als »Schöpfung«

»וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב« (»Wajar' elohim ki-tov«): »Gott sah, daß es gut ist«. Buber und Rosenzweig übersetzen den Nominalsatz »ki-tov«, der sechs Mal im Schöpfungsbericht vorkommt (vgl. Gen 1,4; 1,10; 1,12; 1,18; 1,21; 1,25) jeweils mit der Kopula »ist«.[21] Den Nominalsatz »וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד« (»W^{e}hinneh-tov m^{e}od«), der am Schluss des Schöpfungsberichts steht, übersetzen sie jedoch in der Vergangenheitsform: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, *und da, es war sehr gut*.« (Gen 1,31; Hervorhebung E. D.) In dieser eigenwilligen Übersetzung zeigt sich meines Erachtens ein später Reflex von Rosenzweigs Überlegungen zum »Wortformenschatz der Schöpfung« (SdE 170), die er im *Stern der Erlösung* anstellt. Die »Vergangenheitsform vollendet die Gegenständlichkeit des Geschehens […]. ›Gut!‹ kann man sich ›zum Meisterlohn‹ nur nach getaner Arbeit rufen« (SdE 145). Am Schluss des Schöpfungsberichts »rückt unmerklich die Schöpfung ins Vergangene und macht sie so zur stillen Voraussage des Wunders ihrer Erneuerung« (SdE 173). Die spätere deutsche Übersetzung macht das Unmerkliche in der Übersetzung merklich.

Im Kapitel »Schöpfung« des zweiten Teils des *Sterns der Erlösung* bemüht sich Rosenzweig, zu zeigen, dass die Schöpfung die Dimension einer »Gegenständlichkeit […] des Seins« ausmacht, in der das Geschaffene »ohne Ansehn der Person in die Dingwelt der Schöpfung gebannt« (SdE 169) bleibt. Die »Gegenständlichkeit […] des Seins« (SdE 145) ist aber keine zeitlose, sondern korrespondiert im Schöpfungsbericht mit der Zeitigung von Zeit als Vergan-

---

19 Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 1), S. 227.

20 Ebd., S. 211. Rosenzweig hat den *Stern* nicht als »›jüdisches Buch‹«, sondern als »System der Philosophie« verstanden wissen wollen (vgl. ebd., S. 210f.).

21 Vgl. Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Bd 1. 10. Aufl., Stuttgart: Dt. Bibelges. 1992, S. 9–11.

genheit – sie ist Welt eines kreatürlichen, zeitlichen Daseins. Im Rahmen einer historischen Erzählung können die Aussagen über die Dinge der Welt nicht als absolute Behauptungen über unveränderliche Wesenheiten verstanden werden. Die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, die Rosenzweig im Schöpfungsbericht wiederfindet, ist zeitlich gebunden. Rosenzweig verzeitlicht den Typus allgemeingültiger Aussagen, indem er behauptet, dass solche Aussagen überhaupt nur im Hinblick auf die Vergangenheit möglich sind: »[J]edesmal wird die Welt in die Vergangenheit projiziert, um erkennbar zu werden« (SdE 146), und zwar um erkennbar zu werden in »Begriffen, mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfaßt« (SdE 146).[22] Im Hebräischen ist es eine der Funktionen des Nominalsatzes, allgemeingültige Aussagen im Sinne von Klassifizierungsaussagen auszudrücken.[23] Der Nominalsatz ist zeitlich nicht festgelegt: Man kann ihn zeitlos verstehen (als Wesensaussage), aber auch zeitlich festlegen (als Beschreibung eines zeitlichen Zustands). Der Nominalsatz »kiˉtov«: »Wahrlich, (es ist) gut!« skandiert den Schöpfungsbericht. Indem Rosenzweig und Buber den Nominalsatz sechsmal mit der Kopula »ist« übersetzen (»daß es gut ist«), um sie beim siebten Mal durch die Kopula »war« (»und da, es war sehr gut«) zu ersetzen, temporalisieren sie die Aussage. Kann man »Gott sah, daß es gut ist« als zeitlose Wesensaussage verstehen, so wird daraus durch die am Schluss erfolgende Wendung in die Vergangenheit eine Aussage über das zeitliche Sein eines Zustandes.

Rosenzweigs Analyse der »Wortformen der Schöpfung« kommt einer weit ausholenden Reflexion über Form und Funktionen des hebräischen Nominalsatzes gleich, wie wir noch näher sehen werden. Diese strukturelle Bedeutung, die der hebräische Nominalsatz für das Kapitel »Schöpfung« hat, ist, soweit ich sehe, in der Forschung noch nicht thematisiert worden. Dabei zielt Rosenzweig im Kapitel »Schöpfung« des *Sterns der Erlösung* argumentativ darauf, die Temporalisierung von Klassifizierungsaussagen im Rahmen einer Erzählung aufzuzeigen und so den Anschein ihrer vermeintlichen Zeitlosigkeit zu zerstreuen. Die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere wird auf diese Weise hermeneutisch gewendet. Das System von historisch verfügbaren und

---

[22] Weiter schreibt Rosenzweig in diesem Zusammenhang: »[D]er Gedanke des Naturgesetzes selber ist ausdrücklich als Ge-setz, Gesetztes, Satzung gedacht; nicht auf die veränderliche Gegenwart wird das Geschehen reduziert, sondern alles, selbst das Gegenwärtige, der Augenblick in Bewegung, muß auf die Form der Ruhe, also der Vergangenheit, gebracht werden […]. Gar die Zukunft gilt als absolut ungeeignet, ›unfruchtbar‹ für die Erkenntnis des Wirklichen« (SdE 146).

[23] Vgl. Heinz-Dieter Neef: Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch. 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2003 (UTB; 2429), S. 71: »Nominalsätze beschreiben keine Handlungen oder Vorgänge, sondern Verhältnisse, Eigenschaften, Zustände. Dabei lassen sich drei verschiedene Aufgaben unterscheiden: Nominalsätze dienen als a) Vorhandenseins-, b) Identitäts- und c) Klassifizierungsaussagen.«

möglichen Aussagen über die Welt – der Diskurs im Sinne von Foucault[24] – gehört zur Dimension einer faktischen Vergangenheit, die das Subjekt immer schon vorfindet, durch die aber seine Gegenwart und Zukunft nicht determiniert werden.

Als »Stammwort« (SdE 141) der Schöpfung setzt Rosenzweig das Adjektiv »gut« an, das prädikativ gebraucht wird als schlechthin bejahende Aussage: »gut!« (vgl. SdE 168) Die »positive Bewertung« (SdE 141) stellt eine »Bejahung« (SdE 168) des »Schon-da-seins« der Welt dar. In existentieller Hinsicht bedeutet diese ursprüngliche Bejahung »nicht, daß alle Aspekte der Welt notwendig als gut wahrgenommen werden, sondern daß *die allgemeine Tatsache, daß es etwas gibt, spontan als gut erlebt wird*«,[25] so Stéphane Mosès. Sprachtheoretisch entwickelt Rosenzweig aus der ursprünglichen Bejahung die Logik der bejahenden, finiten Aussage, die eine Behauptung über die Qualität (»das So« (SdE 143)) und die Existenz (»das Daß« (SdE 143)) von Gegenständen aufstellt. Finite Aussagen schaffen nicht nur eine Beziehung zwischen ihren grammatischen Gliedern, sondern beinhalten eine Realitätsbehauptung – hier stimmt Rosenzweigs Analyse mit der modernen Linguistik überein.[26]

---

[24] Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997 (Fischer; 10083: Fischer Wissenschaft). Die Diskursanalyse Foucaults kreist um die Frage, wie Wissen in einer Gesellschaft produziert, eingesetzt, gewertet, verteilt und zugewiesen wird. Foucault geht davon aus, dass der Diskurs durch interne wie externe Prozeduren kontrolliert wird. Die internen Kontrollprozeduren wirken als Klassifikations-, Anordnungs- und Verteilungsprinzipien, die die Dimension des Ereignisses und des Zufalls bändigen sollen (vgl. ebd., S. 17ff.). Zu diesen internen Kontrollprozeduren gehört die Organisation des Wissens in »Disziplinen«. »Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat« (ebd., S. 25). Die Disziplin bestimmt die Regeln, nach denen Aussagen konstruiert werden können; sie konstituiert ein »anonymes System, das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will oder kann, ohne daß sein Sinn oder sein Wert von seinem Erfinder abhängen« (ebd., S. 22 [Unterstreichung E. D.]).

[25] Stéphane Mosès: System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München: Fink 1985, S. 79 (im Original kursiv).

[26] Vgl. Émile Benveniste: Der Nominalsatz. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974, S. 169–188, besonders S. 173. Robert Gibbs hat Rosenzweigs Aussagelogik mit John Austins Sprechakttheorie in Verbindung gebracht. Rosenzweig habe Austins Selbstkorrektur im Hinblick auf die starre Unterscheidung von konstativen und performativen Äußerungen gewissermaßen schon vorweggenommen. War Austin am Beginn seiner berühmten Vorlesung *How to Do Things with Words* noch davon ausgegangen, dass wir mit konstativen Äußerungen nur etwas sagen, mit performativen Äußerungen aber etwas tun, so hat er später eine differenziertere Logik entwickelt anhand der Trias von »Lokution«, »Illokution«, »Perlokution«, die die frühere Dichotomie »constative«/»performative« ab der achten Vorlesung ersetzt. Auch mit Aussagen des Typs »constative« tun wir etwas: Wir behaupten die Existenz von etwas. Rosenzweig habe bereits, so Gibbs, die performative Kraft von Aussagen erkannt:

Aus dem Stammwort »gut« entwickelt Rosenzweig eine Lehre der »Wortformen« der Schöpfung, die er entlang von zwei Reihen anordnet. Die erste Reihe gibt eine Substanzontologie wieder, die zweite eine Prozessontologie.[27] Die erste ist an der Struktur der bejahenden Aussage im zeitlosen Nominalsatz orientiert, die zweite legt den Nominalsatz zeitlich fest, indem sie ihn zum Bestandteil einer Erzählung macht. Rosenzweig überführt die Substanzontologie in eine Prozessontologie, indem er den zeitlosen Nominalsatz temporalisiert und so den Typus allgemeingültiger, überzeitlicher Aussagen verzeitlicht.

Die substanzontologische Reihe untersteht bei Rosenzweig nicht der Frage nach dem »Was«, sondern nach dem »Wie«; das »Was«, das (einzelne) Ding, kommt erst am Ende der Reihe zu stehen, als »Vertreter« seiner »Gattung« – das »Dasein in seiner Allgemeinheit und allerfassenden Formhaftigkeit bleibt der unmittelbar geschaffene Grund, der ›Anfang‹« (SdE 148). In der Schematisierung der Wortarten, die die Reihe der Substanzontologie bilden, erscheint also am Anfang das prädikativ gebrauchte Adjektiv, das Eigenschaftswort (»Die Welt ist lauter Eigenschaft, sie ist es von Anfang« (SdE 142)). Den Weg von der Eigenschaft zum Ding weist das »Zeigen«, das Demonstrativpronomen.

> Das ›Dies‹ zeigt auf das Ding bloß hin und drückt in diesem Zeigen aus, daß hier ein ›Etwas‹ zu suchen ist. […] Es ist noch fraglich, ›was‹ es sei. Erst der unbestimmte Artikel gibt auf das Was die Antwort, daß es sich um ›einen‹ Vertreter der Gattung handle, und erst der bestimmte Artikel drückt unter diesen großen Prozeß den Stempel und bezeichnet ihn als vollzogen, ›das‹ Ding als erkannt (SdE 142).

In der Logik, die Rosenzweig hier beschreibt, wird eine Eigenschaft einem Ding als Vertreter einer Gattung zugeschrieben, wobei die Eigenschaft als der »Erstling der Schöpfung« gilt, demgegenüber das Ding eine »reine Abstraktion« sei. Die Logik der empirischen Aussagen wird von Rosenzweig aus einer Wahrnehmungssituation hergeleitet, in der die »Wirklichkeit der Eigenschaften« ein Anfängliches und »[E]infache[s]« darstellt,[28] das über ein Zeigen (»Dies«) auf ein »Etwas« mit »Dingen« verbunden wird, die als Gattungsentitäten verstanden werden. Im Prinzip ist diese Logik der Kategorienlehre von Charles S. Peirce verwandt, insofern bei Peirce die »Erstheit« ganz allgemein dasjenige meint, »dessen Sein einfach in sich selbst besteht, das weder auf

---

»For Rosenzweig the performative force of statements will appear as the difference between the indicative mood of speech and the unspeakable statements of logic. »›All ›P‹ is ›X‹‹ is not speech according to Rosenzweig, but ›the box is big‹ is, precisely because when I say ›the box is big‹ I am asserting the existence of the box and the world that contains it« (Robert Gibbs: Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton [NJ]: Princeton Univ. Press 1992, S. 61).

27 Vgl. ebd., S. 68f.

28 Vgl. SdE 148: »[D]ie Welt ist ganz ursprünglich die Fülle des Dies, die in ihrer ständig übersprudelnden Neuheit nur durch das reine ungeformte Eigenschaftswort wie ›blau‹ oder ›kalt‹ ausgesprochen ist.«

etwas verweist, noch hinter etwas anderem steht«[29] – also die Kategorie des Unmittelbaren, die bei Rosenzweig von den »Eigenschaften« ausgefüllt wird. Die »Zweitheit« dagegen ist »Sein in Bezug auf ein Zweites«, die Kategorie des Anderen, des Faktischen, in Raum und Zeit singulär Existierenden – bei Rosenzweig das Zeigen auf »dies« noch unbestimmte »Etwas«. »Drittheit« schließlich stellt die Beziehung zwischen einem Ersten und einem Zweiten her als Kategorie des Allgemeinen, des Gesetzmäßigen, der Gewohnheit, der Kommunikation und des Zeichenhaften schlechthin – bei Rosenzweig sowohl die Verbindung von Eigenschaft und Ding als seinem »Träger« als auch die Ausdeutung des »Dinges« als Wesen einer Gattung.[30] Ein – frei erfundenes – Beispiel wäre: »Grün / dies / ein / der / Frosch«.

Die Wortformen der substanzontologischen Reihe fügen sich also bei Rosenzweig wie folgt aneinander: Adjektiv / Demonstrativpronomen / unbestimmter Artikel / bestimmter Artikel / Nomen. Es ist eine Reihe, die vom Allgemeinen ins Besondere geht, wobei zwei Formen des Allgemeinen voneinander zu unterscheiden wären, die »allerfassende Formhaftigkeit« der Eigenschaftsworte[31] und die Allgemeinheit der Gattung. Das Besondere wiederum ist kein »singulares Individuum«, das für Rosenzweig im »Eigennamen« bezeichnet wird, sondern es ist Individuum einer Gattung.

---

[29] Charles Sanders Peirce, zitiert nach: Winfried Nöth: Handbuch der Semiotik. Stuttgart: Metzler 1985, S. 35.

[30] Gérard Deledalle gibt Peirces Kategorien wie folgt wieder: »Zusammenfassend sind die drei Kategorien also Erstheit, welche reine Möglichkeit ist [da sich nichts über sie aussagen läßt; Anm. E. D.], Zweitheit, die ein singuläres oder einmaliges Existierendes ist […], und Drittheit, welche Vermittlung als formale Relation ist« (ders.: Semiotik als Philosophie. In: Uwe Wirth [Hg.]: Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1479], S. 30–43, hier: S. 33).

[31] Interessanterweise berührt sich Rosenzweigs Substanzontologie in der Logik der »Eigenschaften«, aus denen die Welt »am Anfang« hervorgeht, mit derjenigen Spinozas. Denn die »Eigenschaften«, die »einzeln, unvergleichlich« sind, stimmen mit Spinozas Attributen überein, den Seinsformen, in denen sich die eine Substanz (Gott) ausdrückt. Attribute (Spinoza) beschreiben wie die »einfachen Eigenschaften« (Rosenzweig) eine rein qualitative Vielfalt, eine »rein qualitative, quidditive, formale Unterscheidung« der Substanz (Gott) (vgl. Gilles Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Übers. von Ulrich Johannes Schneider. München: Fink 1993, S. 38). Die quantitative Unterscheidung liegt demgegenüber nicht auf der Ebene der Substanz, sondern auf der Ebene der »Modi« (Spinoza), die in einem Attribut enthalten sind, bzw. auf der Ebene der »Dinge« (Rosenzweig). Der Vergleich zwischen Spinozas und Rosenzweigs Substanzontoloie trägt aber noch weiter: Bei Rosenzweig sind die »Dinge« wie bei Spinoza die »Modi« keine selbständigen Substanzen, sondern sie existieren nur in Relation zueinander. »Das Ding besitzt keine Standfestigkeit, solange es alleinsteht. Seiner Einzelheit, seiner Individualität ist es nur gewiß in der Vielheit der Dinge. […] Das Ding hat auch kein bestimmtes eigenes Wesen, es ist nicht in sich, es ist nur in seinen Beziehungen […], die es auf seine Gattung hat« (SdE 148).

> Erst die Vielheit gibt allen ihren [der Gattung; Anm. E. D.] Gliedern das Recht, sich als Individuen zu fühlen; sind sie es nicht an sich, wie das im Eigennamen bezeichnete singulare Individuum, so doch gegenüber der Vielheit (SdE 143).

Die substanzontologische Reihe, die Rosenzweig formt, ist, was Satzstellung und Aussagelogik betrifft, dem hebräischen selbständigen Nominalsatz nachgebildet. Im selbständigen Nominalsatz steht das Prädikat im Hebräischen meistens am Anfang. Entlang der substanzontologischen Reihe beschreibt Rosenzweig die Produktion von Klassifizierungsaussagen in der Form des Nominalsatzes. Bis hierhin lässt sich Rosenzweigs Analyse des hebräischen Nominalsatzes noch mit der Analyse des Nominalsatzes in den indogermanischen Sprachen parallel führen, die Émile Benveniste vorgelegt hat:

> Im Nominalsatz kann das behauptende Element, da es nominal ist, nicht von den Bestimmungen, die die Verbform trägt, betroffen werden: Modalitäten der Zeit, der Person usw. Die Behauptung hat das besondere Kennzeichen, zeitenlos, unpersönlich, nicht modal zu sein.[32]

Anders verhalte es sich, so Benveniste, bei dem Verbalsatz mit einer Form von »sein«, auf den der Nominalsatz in den indogermanischen Sprachen nicht zurückzuführen sei. Der Verbalsatz mit »sein« beschreibe eine zeitlich bestimmte Situation und stelle keine zeitenlose Behauptung auf. Daher gehöre der Satz mit »sein« zum Register der Erzählung und nicht zu dem Register allgemeingültiger Aussagen wie der Nominalsatz – diese These entwickelt Benveniste anhand einer sprachlichen Analyse Homers.[33] An dieser Stelle ist nun zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen zu unterscheiden, denn im Hebräischen ist der Nominalsatz nicht per se »zeitenlos, unpersönlich, nicht modal« – hier entscheidet alles der Kontext. Der Nominalsatz kann eine Klassifizierung als zeitlose allgemeingültige Aussage ausdrücken wie im Griechischen (und anderen indogermanischen Sprachen), aber auch eine zeitlich durch den Kontext fixierbare Aussage enthalten. Rosenzweig verzeitlicht die zeitlich nicht festgelegten Aussagen, die sich entlang der substanzlogischen Reihe der Wortformen als zeitlose Aussagen konstruieren lassen, indem er mit der prozessontologischen Reihe ins Register der Erzählung wechselt. Die zeitlosen, allgemeingültigen Nominalsätze, die die substanzontologische Reihe vorderhand produziert, werden durch den Kontext der historischen Erzählung, in die sie Rosenzweig mit der prozessontologischen Reihe stellt, temporal und modal festgelegt – nur die persönliche Perspektivierung lässt Rosenzweig mit Bedacht aus.

»Die Kopula ›sein‹ steckt in jeder bejahten Eigenschaft« (SdE 144), behauptet Rosenzweig – anders als Benveniste im Hinblick auf das Griechische. »›Gut!‹ bedeutet: ›es ist gut‹.« Mit der Kopula »sein« eröffnet Rosenzweig die Dimension der Zeit, um die es in den Wortformen entlang der prozessontologi-

---

[32] Benveniste, Der Nominalsatz (wie Anm. 26), S. 178.
[33] Vgl. ebd., S. 186.

schen Reihe geht. Wieder vom Adjektiv »gut« ausgehend, bildet das Partizip als Form, »die zwischen Adjektivum und Verbum […] mitteninne steht« (SdE 144), den Auftakt der prozessontologischen Reihe, die über den Infinitiv, der das Verb – die »Bewegung« – überhaupt bejahe, hin zur dritten Person[34] im Indikativ der Vergangenheit führt: »Objektiv, gegenständlich, in dinghafter Ruhe, ›ewig still‹ – ›steht die Vergangenheit‹« (SdE 145). Die Reihe geht also wie folgt: Adjektiv / Partizip (Kopula) / Infinitiv / 3. Person / Vergangenheit (Indikativ). Die »Gegenständlichkeit des Seins« ist nicht jenseits der Zeit, sondern ihr entspricht eine Zeitform (Vergangenheit) und ein Modus (Indikativ):

> Unter den Zeiten muß eine sich als spezifisch objektive darbieten. Objektiv, gegenständlich, in dinghafter Ruhe, ›ewig still‹ – ›steht die Vergangenheit‹. Die Vergangenheitsform vollendet die Gegenständlichkeit des Geschehens, wie die im Artikel bestimmte Dinglichkeit die des Seins (SdE 145).

Indem Rosenzweig die Substanzontologie in eine Prozessontologie überführt, wechselt er aus dem Register der zeitlosen Aussagen in das Register einer Erzählung, und zwar einer solchen Erzählung, in der die Vergangenheit als »objektive Zeit« evoziert wird. Eine Erzählung in der dritten Person der Vergangenheit, die der unpersönlichen »Dinglichkeit« der Vergangenheit korrespondiert, lässt sich wieder mit Émile Benveniste als »histoire« denken.[35] Damit bezeichnet Benveniste einen Erzähltyp, der besonders in historischen Darstellungen zum Zuge kommt. Er liefert keine »Innenperspektive« der Handelnden und kennt keine deutlich hervortretenden Sprecherinstanzen, im Gegensatz zu der Erzählform, die Benveniste »discours« nennt.[36]

Avant la lettre gibt Rosenzweig den Schöpfungsbericht als solche »histoire« zu verstehen. Indem Rosenzweig die Klassifizierungsaussagen von Nominalsätzen als Teil einer »histoire« begreift, gibt er ihnen eine zeitliche Dimension. Der Schöpfungsbericht spricht eine unpersönliche, aber keine zeitlose Sprache. Er gibt die »Gegenständlichkeit des Seins« von ihrer Zeitlichkeit und spezifischen Sprachlichkeit her zu verstehen.

---

[34] »Die Dinge sind ja vermöge ihres Durchgangs durch das Pronomen, der ihnen Dinglichkeit gründet, alle von Haus aus in der dritten Person. Und das Verbum drängt vermöge seines Durchgangs durch die Vorgangsform, sowie auch durch seine Beziehung auf das Partizip, das ja selber einen Teil des Weges vom Adjektiv zum Ding, nämlich das Stück bis zum unbestimmten Artikel, schon zurückgelegt hat, ebenfalls von sich aus schon zur dritten Person; sie ist seine ›objektivste‹« (SdE 145).

[35] Darauf hat als erster Mosès hingewiesen (vgl. Mosès, System und Offenbarung [wie Anm. 25], S. 72, 95).

[36] Vgl. Émile Benveniste: Die Tempusbeziehungen im französischen Verb. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974, S. 264–278 (zur Unterscheidung zwischen »histoire« und »discours« besonders S. 269). Es bedarf kaum des Kommentars, dass Benvenistes »discours« und Foucaults Diskurs gänzlich unterschiedliche Phänomene bezeichnen.

2.2 Das Ereignis des Sprechens oder (die) Offenbarung

Wenn der menschliche Aspekt und Anteil der messianischen Erlösung darin liegt, »daß das Ich zum Er Du sagen lernt« (SdE 305), dann hat Rosenzweig in dem Schöpfungskapitel das »Er« expliziert. Das »Er« ist der Andere »von der Welt her«, von der Welt der allgemeinen Formen, Konventionen und Gesetzmäßigkeiten, die Rosenzweig mit einer bestimmten sprachlichen Zeitigungsform von Zeit, der Erzählung einer Vergangenheit ohne hervorgehobene Sprecherinstanzen oder Fokalisierung auf eine Figur (Benvenistes »histoire«), verbindet. Das Ge-setzte/Er-zählte ist nur gültig in Bezug auf eine abgeschlossene Welt, die gleichbedeutend ist mit der abgeschlossenen, unpersönlichen Zeit der Vergangenheit, wie sie die Erzählung als »histoire« zeitigt. In dem Kapitel »Offenbarung« thematisiert Rosenzweig nun die sprachlichen Deiktika »ich«, »du« und »hier«. Die Deiktika markieren im Aussageakt nicht nur Sprecherpositionen. Durch die Indikatoren ich/du; hier/dort; dieser/jener etc. bezieht sich die Sprache auf die Präsenz des Aussageaktes selbst, auf ihre eigene Realisierung im Aussageakt.[37] Im Fokus steht das *Ereignis des Sprechens* als solches – diesseits der Bedeutung –, in dem sich Gegenwart als Ereignis zeitigt.

Hatte das Kapitel »Schöpfung« die Logik von Aussagen, insbesondere von Klassifizierungsaussagen, untersucht und ihnen den Anschein der Zeitlosigkeit genommen, indem sie als Teil einer historischen Erzählung lesbar wurden, so konfrontiert das Kapitel »Offenbarung« die Aussagenlogik mit dem Aussageakt, dem Ereignis der Gegenwart, und überwindet damit auch erst die Anonymität. Denn trotz der Temporalisierung bleibt die Aussagenlogik im Kapitel »Schöpfung« noch dem verhaftet, was man mit Foucault »Diskurs« nennen kann, ein bestimmten Gesetzen und Regeln gehorchendes System von historisch möglichen Aussagen über die Welt, »das jedem zur Verfügung steht, der sich seiner bedienen will«,[38] ohne dass der je konkrete Aussageakt ins Gewicht fiele oder die Spezifizität des jeweiligen Sprechers markiert würde. Sobald diese Aussagen jedoch Teil eines Aussageaktes werden, der sich durch den Personen-Indikator »ich« bzw. »du« (und die mit ihnen verwandten Indikatoren »hier« und »dort« etc.) auf die jedes Mal diskrete und einzelne Handlung seiner eigenen Realisierung bezieht, kontrolliert das geregelte System der Aussagen nicht mehr die Dimension des Ereignisses, sondern öffnet sich ihr.

---

[37] Mosès hat wohl beiläufig in einer Fußnote bemerkt, dass Rosenzweigs Untersuchung der Personalpronomen Ähnlichkeit mit der Analyse Benvenistes hat, jedoch nur im Hinblick auf die Logik der Sprecherpositionen »ich« und »du« (vgl. Mosès, System und Offenbarung [wie Anm. 25], S. 95, Fn. 7). Dass die Indikatoren das Ereignis des Sprechens selbst reflektieren, berücksichtigt Mosès nicht. Vgl. Émile Benveniste: Die Natur der Pronomen. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974 (List-Taschenbücher der Wissenschaft; 1428), S. 279–286, besonders S. 282.

[38] Foucault, Die Ordnung des Diskurses (wie Anm. 24), S. 22.

Denn die Ausübung der Sprache ist ein jedes Mal einzigartiger Akt und das Zeichen »ich« verweist immer nur auf diese einzelne, diskrete Instanz seiner aktualen Rede.

> Dieses Zeichen ist also mit der *Ausübung* der Rede verbunden und erklärt den Sprecher als solchen. Diese Eigenschaft ist es, die die individuelle Rede begründet, in der jeder Sprecher auf seine Verantwortung die ganze Sprache übernimmt.[39]

Im Zentrum des Kapitels »Offenbarung« steht die Szene, in der ein »ich«, dessen es für die Erlösung, in der »das Ich zum Er Du sagen lernt« (SdE 305) bedarf, überhaupt erst begründet wird. Rosenzweig denkt Subjektivität ganz vom Ereignis des Appells an den Eigennamen.[40] Das Subjekt im emphatischen Sinn ist bei Rosenzweig Effekt eines fragenden Anrufes (»Wo bist du?«) und nicht Effekt eines Diskurses (als Foucault'sches Aussagesystem),[41] für den das Subjekt durch die Belegung mit einem Eigennamen lediglich (a)dressierbar

---

[39] Benveniste, Die Natur der Pronomen (wie Anm. 37), S. 284 (Unterstreichung E. D.). Benveniste denkt in dieser Formulierung Ereignis und Wiederholung so zusammen, dass der einzelne Sprecher verantwortlich für die jeweilig von ihm vollzogene Wiederholung ist, welche die Sprache als Zeichensystem immer – auch in der je einzigartigen Ausübung – darstellt.

[40] Gottes Anrufung an Abraham wird von Rosenzweig als Beispiel herangezogen. Vgl. Gen 22,1: »Und es war nach diesen Begebenheiten, und es prüfte Gott den Abraham und sprach zu ihm: Abraham! Und er sprach. Hier bin ich.«

[41] So z. B. Judith Butler, wenn sie die »Anrufung« kurzerhand zum »Instrument und Mechanismus von Diskursen« erklärt, »deren Wirksamkeit sich nicht auf den Augenblick der Äußerung reduzieren läßt« (Judith Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Übers. von Katharina Menke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006 [Edition Suhrkamp; 2414], S. 52). Gleichwohl ist auch bei Butler das Subjekt nicht *nur* Diskurseffekt, sondern das Subjekt des Aussagens und das ausgesagte Subjekt bleiben inkommensurabel, insofern »[d]ie Zeit des Diskurses nicht die Zeit des Subjekts« (ebd., S. 51) ist. Historische Abhängigkeit vom Diskurs und ontologische (= unhintergehbare) Abhängigkeit von der Anrede durch den Anderen werden von ihr, der Lacan'schen Lehre gemäß, an anderer Stelle auch auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Die ontologische Abhängigkeit von der Anrede durch den Anderen, »um zu sein« (ebd., S. 49), der Mangel des Subjekts, das sein Sein nicht aus sich hat, gibt bei Lacan diesseits aller historisch-sozialen Determination, die Nichtübereinstimmung des Subjekts mit sich selbst zu denken. Was Butler an diesen Stellen mit Lacan negativ, vor dem Horizont der Endlichkeit formuliert – unsere Endlichkeit lässt uns »als gleichsam ›angerufene Wesen‹ von der Anrede des Anderen abhäng[en], um zu sein« (ebd., S. 44) –, beschreibt Rosenzweig positiv, von der göttlichen Anrufung ausgehend. Die historisch-soziale Determination wird bei Rosenzweig durch den Anruf an den unvertretbaren Einzelnen relativiert, bei Lacan durch den ontologischen Mangel, der ein nie zu stillendes Begehren zur Folge hat. Butler nimmt die Inkongruenz von Subjekt und Diskurs wiederum als Ausgangspunkt für ihr Konzept der ›abgeleiteten Handlungsmacht‹. Der Diskurs geht zwar dem Subjekt voraus, das Subjekt soll jedoch die Möglichkeit haben, den Diskurs durch ›fehlaneignende‹ Wiederholung zu verschieben (vgl. ebd., S. 61ff.).

würde.[42] Ein solches Subjekt wäre vielmehr in Rosenzweigs Terminologie das »Individuum« als »Ding unter Dingen«. Rosenzweig versteht den Eigennamen nicht von seiner Etymologie oder seiner Geschichte her; der Eigenname bezeichnet ihm zufolge kein *Wesen*, sondern weist auf den singulären Ort des Individuums, sein unvertretbares Hier und Jetzt, hin.[43] Die Anrufung des Eigennamens in Verbindung mit der Frage nach dem Ort und der Zeit des Einzelnen stellt für Rosenzweig die Gründungsszene des Einzelnen als »absolute[m] Singular« (SdE 227) dar.

»Individuum«, »absoluter Singular« und diskontinuierlicher, gleichwohl gerichteter, nämlich auf den je anderen Menschen gerichteter Charakter sind die drei Formen/Möglichkeiten der Auslegungen des Menschen, die Rosenzweig nicht getrennt, sondern in ihrem Zusammenspiel zu denken gibt. Die Beziehung des Menschen auf das Allgemeine konstituiert ihn als *»Individuum«*, als geschichtliches Dasein (Angehöriger eines Kollektivs) oder als biologisches Dasein (Exemplar einer Gattung). Die Beziehung des Menschen auf Gott begründet demgegenüber sein *singuläres Dasein*, und die Beziehung des Menschen auf einen anderen Menschen konstituiert schließlich sein ethisches Dasein in der Form eines *diskontinuierlichen Charakters*.[44] Der Agent der messi-

---

[42] Vgl. ebd., S. 48. Die »Einzigartigkeit«, die »im allgemeinen Verständnis« der Eigenname verleiht, wird bei Butler allerdings nicht völlig durchgestrichen. Durch den Eigennamen wird das Subjekt zwar adressierbar für den Diskurs. Der Eigenname markiert aber zugleich die »räumliche und zeitliche Besonderheit« des endlichen Subjekts, dessen Zeit eben nicht mit der Zeit des Diskurses zusammenfällt (vgl. ebd.).

[43] »›Wo bist du?‹ Es ist nichts als die Frage nach dem Du. Nicht nach dem Wesen des Du; […] sondern zunächst nur nach seinem Wo« (SdE 195).

[44] Rosenzweig teilt wohl mit Kierkegaard die (theologische) Intuition, daß der Mensch sich als Einzelner in Beziehung auf das Absolute, Gott, gewinnt. Kierkegaard setzt dieses wesentliche Einzelnsein in der gültigen »ethisch-religiösen« Beziehung zu einem anderen, einem menschlichen Du voraus, insofern es »ethisch-religiöses« Handeln ermöglicht, das sich dem »einzelnen Menschen« und nicht der »Menge« zuwendet (vgl. Sören Kierkegaard: Der Einzelne. In: Ders.: Die Schriften über sich selbst. Übers. von Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Diederichs 1951, S. 96–120, S. 105: »Und jeden einzelnen Menschen lieben, das ist die Wahrheit und die Gottesfurcht und ›Nächstenliebe‹; aber ›Menge‹, ethisch-religiös als Instanz in Beziehung auf Wahrheit anerkennen, heißt Gott leugnen und kann darum unmöglich Nächstenliebe sein.«). Rosenzweig sieht bei Kierkegaard allerdings die Gefahr gegeben, dass sich der Mensch in seine Innerlichkeit mit Gott verschließt und betont, dass *beide* Beziehungen entscheidend für den »ganz erschlossenen Menschen« (SdE 233) seien: Als »absolute[r] Singular« (ebd., 227) gewinnt er sich aus seiner Beziehung auf das Absolute, aber erst durch die Beziehung auf einen anderen Menschen realisiert er sich als paradoxer Charakter, und zwar als Charakter, der keine »Dauerform« (ebd., 241) darstellt (wie der antike Daimon in Rosenzweigs Konzeption), sondern »jeden Augenblick erlischt und jeden Augenblick wieder frisch hervorbricht« (ebd., 237). Wird das Offenbarungserlebnis nicht auf die Welt – die Schöpfung – zurückbezogen, sondern für sich behalten, indem sich »Gottes Liebling« (ebd., 231) der Welt

anischen Ethik wird dieser diskontinuierliche, auf den zu-nächst Anderen gerichtete Charakter sein. Die messianische Intention richtet sich auf den zunächst Anderen, denn aus dem Dualen dieser Beziehung erwächst die – stets im Kommen begriffene – messianische Gemeinschaft.[45]

Bei dem »Individuum«, dem »singulären Einzelnen« und dem »diskontinuierlichen Charakter« handelt es sich um Auslegungen des Menschen im Hinblick auf die Zeitdimensionen Vergangenheit (Schöpfung), Gegenwart (Offenbarung) und Zukunft (Erlösung). Das »ereignete Ereignis« (SdE 178) der Gegenwart ist dabei zentral. Einerseits gibt Rosenzweig die Anrufung als absolutes, überraschendes, unberechenbares und unwiederholbares Ereignis zu denken, als eine »reine […] Gegenwart« (SdE 197), die »vorbereitungslos« (SdE 197) – ohne Vergangenheit – und »vorbedachtlos« (SdE 197) – ohne Intention auf die Zukunft ist. Das »ereignete Ereignis« der Offenbarung im engsten Sinne besteht bei Rosenzweig nur aus Namensanrufung, der Antwort »Hier bin ich« (»הִנֵּנִי«, »hinneni«: »siehe, hier (bin) ich«) und dem Liebesgebot des »Sch^{e}ma Israel«: »›Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen‹« (SdE 196; vgl. Dtn 6,5). Alle drei Momente verweisen auf eine »reine Gegenwart« – auch das Liebesgebot weiß, so Rosenzweig, »nur vom Augenblick; es erwartet den Erfolg noch im Augenblick seines Lautwerdens« (SdE 197). Andererseits entwickelt Rosenzweig aus der Szene der Anrufung eine Phänomenologie des jüdischen Glaubens und verbindet so das »ereignete Ereignis« der Gegenwart mit der Geschichtlichkeit der jüdischen Offenbarung. Die Offenbarung erschöpft sich nicht in der »reinen Gegenwart« – sie soll »Orientierung« (SdE 208) in der Zeit geben. Die Spannung, die sich hier abzeichnet, reflektiert ein fundamentales religionsphilosophisches Problem: In welchem Verhältnis stehen persönliche und historische Offenbarung? Wie kann ein je und je absolutes, überraschendes Ereignis, das sich gerade durch eine radikale Ungeschichtlichkeit, durch Unverbundenheit mit allem Vorangehenden und allem Folgenden auszeichnet, mit Geschichtlichkeit verbunden werden?

Ich möchte diese Frage erst einmal zurückstellen, um zuvor auf Rosenzweigs Theorie der Anrufung genauer einzugehen. Rosenzweig greift auf Gen 3,9 und Gen 22,1 zurück, um die Anrufung bei dem Eigennamen zu analysieren. Mit der Frage nach dem Ort des »Du« lässt Gott den Dialog zwischen Gott und Mensch beginnen. Gott fragt Adam, nachdem dieser von der verbotenen Frucht gegessen hat: »Wo bist du?« (Gen 3,9) Adam aber antwortet nicht mit:

> Ich bins, ›Ich habe es getan‹ […], sondern statt des Ich kommt aus dem antwortenden Munde ein Er-Sie-Es: der Mensch vergegenständlicht sich selbst zum ›Manne‹:

---

gegenüber verschließt, dann begründet es das »grundunsittliche Verhältnis des reinen Mystikers zur Welt« (ebd., 232).

[45] »Wir ist kein Plural; der Plural entsteht aus der dritten Person Singular […]. Das Wir hingegen ist die aus dem Dual entwickelte Allheit« (SdE 264).

> das Weib, und zwar dieses ganz vergegenständlicht zum Weib, das dem Menschen ›gegeben‹ ist, hat es getan, und dieses wirft die Schuld auf das letzte Es: die Schlange wars (SdE 195).

Die Szene des Sündenfalls gibt die Anrufungsszene als Begründung von Ethik überhaupt zu lesen. Denn in der Ver-Antwortung soll sich ein Ich entdecken (»Ich bins«), das sich Handlung zuschreiben kann (»Ich habe es getan«). Adam freilich weist die Verantwortung von sich. Seine Antworten »sind keine Antworten«, keine Ver-Antwortung des Ich gegenüber dem Du Gottes, sondern Ver-Gegenständlichungen, Erklärungen/Erzählungen, die auf den ihn entlastenden Sachzusammenhang (»Er-Sie-Es«) seiner Tat verweisen.

Das Ich, das sich in der Verantwortung gegenüber dem Unendlichen konstituiert, ist kein autonomes Ich und trotzdem eines, das sich Handlung zuschreiben können soll. Der Sachzusammenhang seiner Tat enthebt Adam nicht seiner Verantwortung, auch wenn Rosenzweig sich des Paradoxes, des »in allem Handeln Unlösbare[n]«, bewusst ist, dass »der Einzelne nicht gut sein kann, ohne daß alle gut sind – und daß es doch andrerseits in der Welt, nach dem großen Wort der preußischen Königin, nur gut werden kann durch die Guten« (SdE 254f.). Auch wenn meine Tat in einem Sachzusammenhang steht, der sie erklärt, so ist das Ich nicht nur ein Kreuzungspunkt von es determinierenden Kausalketten/Diskurslinien, sondern an seinem *Ort* unvertretbar. Keiner kann hier und jetzt für mich/an meiner Stelle antworten.[46] Das Ich ist nicht verantwortlich für die Welt, die ihm zuvorkommt, sich durch ihr »Schon-da-sein« auszeichnet; aber die Welt entlastet es auch nicht, denn an dem Ort, wo es sich befindet, ist in dem Augenblick niemand anderes. Es hat kein »Alibi« in seiner Existenz, wie Michail Bachtin es etwas später formulieren wird.[47]

Adam antwortet auf diese Frage ausweichend, anders Abraham. Bereits die Eröffnung unterscheidet die beiden Dialoge zwischen Gott und Mensch. Statt »Wo bist du?« ruft Gott Abraham unmittelbar bei seinem Namen: »Abraham!« (Gen 22,1)

> Jeder Ausweg wird dem Menschen abgeschnitten, indem an Stelle seines Allgemeinbegriffes, der sich hinter das Weib und hinter die Schlange flüchten kann, das Unfliehbare angerufen wird, das schlechthin Besondere, Begriffslose […]: der Ei-

---

[46] Bei Levinas begegnet die gleiche Konstruktion, allerdings radikaler in Richtung einer universalen Verantwortung gedacht: »Ich sein bedeutet von daher, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, wie wenn das ganze Gebäude der Schöpfung auf einem ruhte. […] Die Einzigkeit des Ich, das ist die Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten und verantwortlich sein kann« (Emmanuel Levinas: Die Bedeutung und der Sinn. In: Ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1989, S. 9–59, hier: S. 43).

[47] Vgl. Michail Bachtin: Raboty 1920-x godov. Hg. von D. A. Tatarnikov. Kiew: Next 1994, S. 41, zitiert nach Michael Eskin: Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel Mandel'shtam, and Celan. Oxford: Oxford Univ. Press 2000, S. 76.

> genname. […] Der Mensch, der auf Gottes ›Wo bist du?‹ noch […] geschwiegen hatte, antwortet nun, bei seinem Namen, doppelt, in höchster, unüberhörbarer Bestimmung gerufen, ganz aufgetan […]: ›Hier bin ich‹ (SdE 196).

Rosenzweig verficht eine starke Theorie des Eigennamens, ohne den Eigennamen zu essentialisieren.[48] Vielmehr profiliert er ihn in sprachpragmatischer Absicht. Der Eigenname ruft den »Einzelnen schlechtweg« (SdE 207) ins Sein.[49] Dieser fällt aber nicht mit dem autonomen Individuum zusammen; die Anrufungsszene verdeutlicht, dass »Ich« erst dann in Erscheinung tritt, wenn es als »Du« angerufen wird. Das »Ich« ist also auch bei Rosenzweig abhängig von einem Außen; es ist nur »Ich«, weil es ursprünglicher für einen anderen ein »Du« ist.[50]

Das Ich, das sich in der göttlichen Anrufung entdeckt, ist *semantisch unbestimmt*, »ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer, ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft« (SdE 196) für das Hören des Liebesgebotes, das göttliche Gebot »Liebe mich«, das Rosenzweig nach Dtn 6,5 – Bestandteil des »Sch^{e}ma Israel« (»Höre Israel«) – wiedergibt: »›Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen‹« (SdE 196). Der Imperativ fordert nicht nur Liebe, sondern ist, so Rosenzweig weiter, der unmittelbare Ausdruck des Liebenden.

> Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot. Alles andere ist schon nicht mehr unmittelbare Äußerung, sondern Erklärung – Liebes-erklärung. […] Es [das Gebot; Anm. E. D.] ist, während der Indikativ die ganze umständliche Begründung der Gegenständlichkeit im Rücken hat und daher am reinsten in der Vergangenheitsform erscheint, ganz reine, vorbereitungslose Gegenwart (SdE 197).

---

48 Vgl. auch das dritte Kapitel von *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, das Rosenzweig 1921 geschrieben hat, ohne es zur Veröffentlichung freizugeben (die Erstveröffentlichung erfolgte 1953 auf Englisch). Hier schreibt Rosenzweig bündig: »Der Name ist nicht das ›Wesen‹« (Franz Rosenzweig: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 43). Vgl. zu Rosenzweigs Namenstheorie im *Büchlein* auch: Elke Dubbels: »Name ist nicht […] Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer«. Sprachtheorie als Namenstheorie bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem. In: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti (Hg.): Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2009, S. 185–208.

49 Vgl. auch SdE S. 208: »[I]m Eigennamen ist die Bresche in die starre Mauer der Dinghaftigkeit gelegt. Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; er ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. Es hat auch nicht mehr seinen Ort in der Welt, seinen Augenblick im Geschehen, sondern es trägt sein Hier und Jetzt mit sich herum; wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.«

50 Vgl. Mosès, System und Offenbarung (wie Anm. 25), S. 93.

Anders als das Gesetz, das »mit Zeiten […], mit Zukunft, mit Dauer rechnet«, weiß »das Gebot […] nur vom Augenblick; es erwartet den Erfolg noch im Augenblick seines Lautwerdens« (SdE 197). Rosenzweigs Unterscheidung zwischen Gesetz und Gebot verläuft zwischen Allgemeinheit und Dauer auf der einen Seite, Singularität und Augenblicklichkeit auf der anderen Seite.[51] Diese Unterscheidung ist konstitutiv für Rosenzweigs messianische Ethik, die im nächsten Abschnitt noch genauer zu behandeln sein wird. Insofern die »unmittelbare Gegenwärtigkeit« des Liebesgebots als des »einzige[n] reine[n] Gebot[s]« (SdE 197) allen Gesetzen voransteht, wird das »imperativische Heute des Gebots« (SdE 198) zum Maßstab des Gesetzes.[52] Dadurch wird das Gesetz dem singulären Heute, dem Hier und Jetzt des konkreten Einzelnen untergeordnet. Diese ethische Pointe tritt am Ende des Offenbarungskapitels, im Übergang zum Erlösungskapitel, deutlich hervor, wo das Liebesgebot nach außen, zum Gebot der Nächstenliebe gewendet wird: »Wie er dich liebt, so liebe Du« (SdE 228). Im Kern kreist Rosenzweigs messianische Ethik um ein semantisch unbestimmbares »Meta-Gesetz«, um eine paradoxe Pragmatik, die die Intention auf das Nicht-Intendierbare – die Intention auf den je singulären,

[51] Mendes-Flohr macht darauf aufmerksam, dass Rosenzweig mit der Entgegensetzung von Gebot und Gesetz ein Thema aus Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aufgreift (vgl. Paul Mendes-Flohr: Rosenzweig and Kant. Two Views of Ritual and Religion. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 [The culture of Jewish modernity], S. 283–310, besonders S. 284–289). Mit dem göttlichen Gebot verbindet Kant die moralischen Pflichten, die zwar im kategorischen Imperativ und damit in der Autonomie des Menschen gründen, sich aber subjektiv als göttliche Gebote interpretieren lassen (vgl. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner 2003, S. 206). Mendes-Flohr meint, dass Kants Gebrauch des Terminus Gesetz oft eher die Bedeutung von einer heteronom auferlegten Vorschrift ohne moralischen Wert habe. Im zweiten Teil des *Sterns* wendet Rosenzweig die Unterscheidung von Gesetz und Gebot gegen Kant selbst, dem er abstrakten Formalismus vorwirft, insofern das moralische Gesetz, das dem kategorischen Imperativ und der »Forderung der Autonomie« (SdE 239) entspricht, inhaltlich leer bleiben müsse. »Im Gegensatz zum notwendigerweise rein formalen und daher inhaltlich nicht bloß zwei-, nein unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: fac quod jubes et jube quod vis – dem daß Gott ›befiehlt, was er will‹, muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche ›schon Getansein‹ dessen, was er befiehlt, vorangehen« (SdE 239). Frei ist die Liebestat, die das Gebot erfüllt, insofern als sich nicht im Voraus sagen lasse, worin diese Tat im Einzelnen bestehe, denn »sie muß überraschend sein; wäre sie im voraus anzugeben, so wäre sie nicht Liebestat« (SdE 241). Dieser Freiheit geht aber die Verpflichtung auf die Zuwendung zu der je konkreten Situation und dem je konkreten Gegenüber voraus. – Im zweiten Teil des *Sterns* wendet Rosenzweig solcherart den Vorwurf des Formalismus gegen Kant selbst, der ihn bekanntlich gegen das Judentum als vermeintlich statuarischer Gesetzesreligion vorgebracht hat.

[52] Vgl. Gibbs, Correlations in Rosenzweig and Levinas (wie Anm. 26), S. 72.

nicht vorwegzunehmenden Augenblick und den zufällig »zu-nächst« (SdE 262) Anderen – zum Gesetz der Gesetze oder besser gesagt: zum Gebot aller Gesetze erhebt (s. u.).[53]

Rosenzweig thematisiert in der Analyse der dialogischen Sprache der Offenbarung den Aussageakt selbst statt der Aussage, die im vorherigen Kapitel Gegenstand war. Die Besonderheit der deiktischen Personalpronomen »ich« und »du« gegenüber anderen Wortarten liegt ja gerade darin, dass sie semantisch nicht festgelegt sind und daher nur situativ operationalen Wert erhalten. Der Verweis auf das Situative wird nun in der Offenbarungsszene, wie sie Rosenzweig darstellt, selbstreflexiv. Das »Ich« wird sich dessen bewusst, dass kein anderer an seiner Stelle steht und für es »ich« sagen – antworten kann.

Émile Benveniste hat bezüglich der Personalpronomen »ich« und »du« nicht nur hervorgehoben, dass die »Gebrauchsinstanzen von *ich* […] keine Referenzklassen [bilden], denn es gibt kein definierbares ›Objekt‹ wie ich, auf das diese Instanzen sich identisch beziehen können.«[54] »Ich« hat Realität nur in dem, was Benveniste »discours« nennt, in den »jedes Mal einzelnen Handlungen, durch welche das Sprachsystem von einem Sprecher als Sprachverwendung aktualisiert wird.«[55] »Ich« ist die Person, welche die »gegenwärtige Diskursinstanz, die *ich* enthält, aussagt.«[56]

Über die nur situativ mögliche Referentialisierbarkeit von »ich« und »du« hinaus hat Benveniste auf einen Umstand aufmerksam gemacht, der für unseren Zusammenhang ebenso wichtig ist:

> Es ist eine zugleich originelle und grundsätzliche Tatsache, daß diese ›pronominalen‹ Formen weder auf die ›Realität‹, noch auf ›objektive‹ Positionen im Raum und

---

53 Auch Walter Benjamin unterscheidet unter zeitlichem Gesichtspunkt zwischen Gesetz und Gebot in seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« (1921). Benjamin stellt sich dem Einwand, ob die Entsetzung von Recht und Staatsgewalt die letale Gewalt zwischen den Menschen freigäbe. »Das wird nicht eingeräumt. Denn auf die Frage ›Darf ich töten?‹ ergeht die unverrückbare Antwort als Gebot ›Du sollst nicht töten‹. Dieses Gebot steht vor der Tat wie Gott ›davor sei‹, daß sie geschehe. Aber es bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein kann, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil. […] Darum sind die nicht im Recht, welche die Verurteilung einer jeden gewaltsamen Tötung des Menschen durch den Mitmenschen aus dem Gebot begründen. Dieses steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben« (GS II/1 200f.). Benjamin ordnet dem Gebot nicht wie Rosenzweig die Zeitdimension der Gegenwart, sondern der Zukunft zu. Im Hinblick auf Rosenzweig ist noch einmal zu differenzieren zwischen moralischem Gesetz, liturgischen wie extraliturgischen Ritualgesetzen und staatlichen Gesetzen. Siehe dazu weiter unten sowie Kap. II.5.

54 Benveniste, Die Natur der Pronomen (wie Anm. 37), S. 280.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 281.

> in der Zeit verweisen, sondern auf die jedesmal einzigartige Aussage, die sie enthält, und daß sie so ihre eigene Anwendung widerspiegeln.[57]

Die Einzigartigkeit der Aussage besteht im Ereignis des Sagens selbst, in der Äußerung, die in einem singulären Hier und Jetzt stattfindet.[58] Damit wird die Sprache als Zeichensystem in ihrem konventionellen und zitathaften Charakter nicht geleugnet. Vielmehr wird der *Ereignishaftigkeit* jeder Äußerung Rechnung getragen. Die ereignishafte Aktualisierung der Sprache erfolgt durch die Diskursinstanzen »ich« und »du«, die Benveniste als Instrumente versteht, durch die Sprache als Zeichensystem in den »discours«, in die Aktualität ihrer Verwendung transformiert wird. Rosenzweig spielt *avant la lettre* mit der linguistischen Einsicht in die Doppelnatur der Sprache, Aussageakt (»énonciation«) und Aussage (»énoncé«) zu sein. Er profiliert diese Einsicht im Hinblick auf ein ethisches Subjekt, dass sich durch die Anrufung konstituiert, in der es erfährt, dass keiner für es »ich« sagen kann. Das Ich entdeckt sich in dieser Form, die Rosenzweig den »absoluten Singular« nennt, nur durch die Anrufung des Du.

In religionsphilosophischer Hinsicht bezeichnet die Offenbarung für Rosenzweig die Verneinung mythischer, schicksalhafter Wesenheiten. Die Offenbarung im engsten Sinne stellt das »ereignete Ereignis« (SdE 178) »einer momenthaften Selbstverwandlung« (SdE 182) dar. Mensch *und* Gott erhalten ihr Sein erst aus der Hand des Anderen. Im Ereignis des »göttlichen Sichselbstverschenkens« (SdE 186) verneint Gott sein mythisches Wesen, sein schicksalhaftes, dauerndes Sein (Verhängnis), und macht sein Sein vom Menschen abhängig. Rosenzweig zitiert die Kabbala:

> Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht – so läßt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen. Der Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue des Geliebten aufs neue geschaffen (SdE 191).

Ist die Offenbarung im engsten Sinne, das Ereignis der »reinen unvermischten Gegenwart« (SdE 184), bei Rosenzweig grund-los, ohne Vorbereitung und Absicht, ein »rätselhaftes Ergreifen [von] Einzelne[n]« (SdE 183), so wird es dennoch »festgehalten«[59] über seine reine »Augenblicksverhaftetheit« (SdE 200f.) hinaus, indem es als Ereignis des Glaubens ausgelegt und auf eine historische Offenbarung zurückbezogen wird. Der hermeneutische Auslegungsakt bezeichnet den Übergang von einer individuellen zu einer historischen Offenbarung, den kritischen Punkt also der Offenbarungsreligionen. Bevor ich die Logik analysiere, die hinter Rosenzweigs Ansatz steht, Ungeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit, reines, bedeutungsloses »ereignetes Ereignis« (Offen-

---

[57] Ebd., S. 283.

[58] In dem Sinne kann man tatsächlich wie Michail Bachtin behaupten, dass jede Äußerung etwas ist, das vorher noch nicht existiert hat, und so etwas absolut Neues in die Welt bringt (vgl. Eskin, Ethics and Dialogue [wie Anm. 47], S. 108).

[59] Rosenzweig spricht von der »Kraft des Festhaltens« (SdE 190).

barung) und geschichtlichen Sinnhorizont (*die* offenbarte Offenbarung der jüdischen Tradition) zusammenzudenken, sei kurz die Phänomenologie des jüdischen Glaubens skizziert, die Rosenzweig im *Stern* gibt.

Ist die göttliche Liebe »Ereignis«, »unbedingte Augenblicksentsprungenheit« (SdE 180), »treulos in ihrem Wesen, denn ihr Wesen ist der Augenblick« (SdE 181), so fällt dem anderen Pol der Offenbarung, dem Menschen, zu, den Augenblick des Geliebtwerdens zu einer »dauernden Eigenschaft« zu verwandeln, die für Rosenzweig im *Glauben* als Treue zum Augenblick der »momenthaften Selbstverwandlung« Ausdruck findet.[60] Die »Treue des Geliebten« hält das im Offenbarungserlebnis erfahrene Geliebtwerden fest. Der Mensch ist im Offenbarungserlebnis der Passive, der Geliebte. Seine Passivität wird ihm durch die Treue zur Eigenschaft – zur Demut. Die Demut des Glaubenden kehrt bei Rosenzweig den Trotz des mythischen Helden um, indem sie ihn nach außen treten lässt. Der »trotzige Stolz des freien Willens, der in seinen immer erneuten Aufwallungen den daseienden Charakter zum Selbst schloß« (SdE 186), verwandelt sich zu einem Stolz der Demut, »die bewußt ist, von eines Höheren Gnaden zu sein was sie ist« (SdE 187). Aus tragischem Trotz gegenüber dem mythischen Schicksal, aus dem einsamen Selbstsein des tragischen, schweigenden Helden,[61] wird so Demut, Bewusstsein der wesentlichen Abhängigkeit von einer Exteriorität, die einen ins Sein ruft und im Sein hält.[62]

Die Auslegung des »ereigneten Ereignisses« der Offenbarung hat eine subjektive und eine historische Seite. Das Ich bestimmt sich als gläubiges Subjekt durch das Sündengeständnis, aus dem Rosenzweig das Glaubensbekenntnis

---

60 Vgl. SdE 191: »Der treue Glaube der Geliebten bejaht die im Augenblick gebundene Liebe des Liebenden«.

61 Rosenzweigs Analyse des tragischen Selbst sei hier kurz angedeutet (sie wird später im Zusammenhang mit Hermann Brochs Trilogie *Die Schlafwandler* wieder aufgegriffen [vgl. Kap. I.6.1.3]). Der berühmte Anfang des *Sterns der Erlösung* geht von der Erfahrung menschlicher Endlichkeit aus. Der Mensch, der angesichts des Todes das Faktum seines einzelnen Daseins entdeckt, der in der »Furcht des Todes« nicht sterben, sondern »bleiben« will (vgl. SdE 4), findet sich in seiner faktischen Existenz außerhalb von moralischen Systemen, in denen er als Objekt eines Gesetzes rangiert. Er entdeckt sich als meta-ethischer Mensch: »Die Welt des Ethischen ist dem Selbst bloß – ›sein‹ Ethos.« (SdE 79) Der Wille, »da zu sein«, begründet einen Charakter, der auf seiner Einzigartigkeit beharrt. Der in sein Selbst verschlossene Mensch ist für keinen Anspruch, der ihm von außen begegnet, zugänglich. Der tragische, antike Held repräsentiert für Rosenzweig das stumme, meta-ethische Selbst, das sich gegen Schicksal und mythische Götter – erfolglos – auflehnt. Walter Benjamin hat Rosenzweigs Konzeption eines stummen tragischen Selbst übernommen, um die Figuren des barocken Trauerspiels vom tragischen Helden zu unterscheiden (vgl. GS I/1 286ff.).

62 Die Demut beruht auf dem »Gefühl der Abhängigkeit zugleich und des sicheren Geborgenseins« (SdE 188).

entspringen lässt.[63] Durch das Glaubensbekenntnis gewinnt Gott erst sein Sein. In der Folge der Seinszuschreibung durch den Menschen gibt er erst zu erkennen, wer er sei:

> Denn das ists, wodurch die Offenbarung erst zum Abschluß kommt. Sie muß ihrer grundlosen Gegenwärtigkeit nun dauernd auf Grund kommen, einen Grund, der jenseits ihrer Gegenwärtigkeit, also im Vergangenen liegt, aber den sie selbst sichtbar macht nur aus der Gegenwärtigkeit des Erlebens heraus. Jene vielberufene Rückwendung der Offenbarung auf die Schöpfung, das ist letzthin, was wir hier meinen. […] Erst an dieser Stelle, wo der Erlebnis- und Gegenwartscharakter der Offenbarung unverrückbar festgestellt ist, erst hier darf sie eine Vergangenheit bekommen (SdE 203).

In seiner Antwort greift Gott

> zurück ins Vergangene und weist sich aus als der Urheber und Eröffner dieses Zwiegesprächs […]: ›Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein‹ (SdE 203f.).

Die Rückwendung der Offenbarung auf die Schöpfung be-gründet die individuelle Erfahrung in einer »historischen Offenbarung« (SdE 208). Konkret bindet Rosenzweig das Offenbarungsereignis in den jüdischen Glaubens- und Kulturraum ein. Die Verbindung zwischen persönlicher Erfahrung und »historischer Offenbarung« läuft dabei über die Logik des Namens. Rosenzweig schreibt: »Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens« (SdE 209). Mosès argumentiert, dass »der Übergang von der persönlichen Erfahrung zur objektiven Realität« bei Rosenzweig eine nach außen gewendete »Projektion« des subjektiven Erlebnisses sei.[64] »[D]er Offenbarung des eigenen Namens in der Erfahrung jedes Menschen [entspricht] die kollektive Erfahrung des Sinai, jener absolute Ursprung der jüdischen Geschichte und Geographie, als Offenbarung von Gottes Namen.«[65] Persönliche Erfahrung und »historische Offenbarung« entsprächen

---

[63] Die Auslegung des Ich als gläubiges Subjekt ist an die Jom-Kippur-Liturgie angelehnt (vgl. Mosès, System und Offenbarung [wie Anm. 25], S. 90). Das Geständnis der vergangenen Sündhaftigkeit (»Ich habe gesündigt«) überwindet die »Scham« (SdE 200); das Geständnis der gegenwärtigen Sündhaftigkeit (»Ich bin ein Sünder«) »befreit« ganz von der Scham. Das Geständnis treibt über sich, über ein Sich-Bekennen hinaus, so Rosenzweig, denn »nicht nur die Liebeleere der Vergangenheit« wird bekannt, sondern dass »ich auch jetzt, auch in diesem gegenwärtigsten der Augenblicke noch lange nicht so liebe, wie ich mich geliebt weiß« (SdE 201). Die Seele »begibt sich der Scham und [wagt] sich zu ihrer eigenen Gegenwart zu bekennen […] und [wird] also der göttlichen Liebe gewiß« (SdE 202): »Alles Glaubensbekenntnis hat nur den einen Inhalt: der, den ich im Erlebnis meiner Geliebtheit als den Liebenden erkannt habe, – er ist« (SdE 202). Das Glaubensbekenntnis besteht schlicht im »bekennenden ›Ich bin dein‹« (SdE 203). Aus dem Sündengeständnis lässt Rosenzweig so das Glaubensbekenntnis entstehen.

[64] Vgl. Mosès, System und Offenbarung (wie Anm. 25), S. 97.

[65] Ebd., S. 98.

sich vermittels einer »Strukturidentität«:[66] »Beide sind gründende Ereignisse, die der Welt einen Sinn geben, indem sie sie orientieren.«[67]

Rosenzweigs Argumentation geht jedoch über die Behauptung einer Strukturidentität zwischen der allgemeinen Erfahrung eines *jeden* bei seinem Eigennamen gerufenen Menschen und der Sinaioffenbarung des göttlichen Namens hinaus. Denn Rosenzweig setzt ein Abhängigkeitsverhältnis, indem er die individuelle Erfahrung in der »historischen Offenbarung« (SdE 208) begründet. Die allgemeine Struktur der Erfahrung, die Rosenzweig beschreibt, ist die Möglichkeit der Anrufung des Menschen bei seinem Eigennamen durch ein unbekanntes Außen, das ihn in seine Singularität, d. h. seine singuläre Verantwortung ruft. Diese allgemeine Erfahrungsstruktur wird bei Rosenzweig freilich auf die Sinaioffenbarung zurückgeführt, die Analytik der Anrufbarkeit damit auf eine postulierte historische Berufung zurückbezogen. Rosenzweigs Hermeneutik der Existenz zeigt zwar allgemeine Strukturen der Erfahrung auf, die er in der religiösen Überlieferung reflektiert findet und aus ihr herausarbeitet. Dies geschieht aber nicht in dem Gestus, aus der Theologie nur eine Philosophie allgemeiner Erfahrungs- und Sprachstrukturen zu abstrahieren. Die Differenz zwischen einer allgemeinen Analytik der Anrufbarkeit und der theologischen Setzung einer historischen Berufung korrespondiert mit der Unterscheidung zwischen Offenbarkeit und Offenbarung, die Derrida mit folgenden Fragen zu bedenken gegeben hat:

> Ist die Offenbarkeit (die Möglichkeit des Offenbarens) ursprünglicher als die Offenbarung und folglich von aller Religion unabhängig? Kann man diese Unabhängigkeit an den Strukturen ihrer Erfahrung und an der Analytik, die sich auf sie bezieht, ablesen? Rührt man mit einer solchen Offenbarkeit an den Ursprung eines ›reflektierenden Glaubens‹, ja an den Ursprung des Glaubens selbst? Oder besteht umgekehrt das Ereignis der Offenbarung darin, daß es die Offenbarkeit offenbart hat, den Ursprung des Lichts, das ursprüngliche Licht, die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?[68]

Rosenzweig versucht in gewisser Weise, diese Alternative zu umgehen, indem er die Offenbarung von den Strukturen einer individuellen Erfahrung her denkt (der Erfahrung der eigenen Singularität in der Anrufung durch ein unbekanntes Außen, welche mit der Zeitlichkeit des überraschenden, unvorhersehbaren Augenblicks eines »ereigneten Ereignisses« korrespondiert) und die »historische Offenbarung«, auf die sich das Judentum beruft, als Verpflichtung zur Offenbarkeit (zum »ereigneten Ereignis« der Offenbarkeit) interpretiert.[69]

---

66 Ebd.

67 Ebd., S. 97.

68 Jacques Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 9–106, hier: S. 29f.

69 Anders gesagt: Rosenzweig interpretiert die Spannung zwischen Grund- und Grundlosigkeit, Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit, Dauer und Augenblicklichkeit selbst als Strukturprinzip des jüdischen Glaubens.

Letztlich bleibt für ihn die Möglichkeit der Offenbarkeit aber an die »historische Offenbarung« gebunden, durch die sie begründet wird. Die Offenbarkeit als universelle Struktur menschlicher Erfahrung, die ursprünglicher wäre als die historischen Offenbarungen, auf die sich die Offenbarungsreligionen berufen, würde umgekehrt diese zu kontingenten historischen Möglichkeiten relativieren. Würde man die Offenbarkeit für ursprünglicher als die Offenbarung halten, würde man, auf die eine oder andere Weise, eine anthropologische Reduktion der Religionen vornehmen, indem man diese auf die allgemeinen Bedingungen menschlicher Erfahrung zurückführte. Diesen Schritt macht Rosenzweig nicht.

Mit der Frage der Priorität von Offenbarkeit oder Offenbarung lässt sich die Frage nach dem Status der religiösen Sprache in einem philosophischen Text verbinden:

> Are revelation, the messianic, the Wholly Other, or ›God‹ itself employed analogically and metaphorically, or are these words employed metonymically, in such a way that the denotation of these words is thereby expanded to include within their scope the abstract, bare, and phenomenological meanings these words receive in twentieth-century continental philosophy?[70]

So wenig Rosenzweig der Offenbarkeit den Vorrang vor der als historisches Gründungsereignis gedachten Sinaioffenbarung gibt, so wenig ist die religiöse Sprache im *Stern* lediglich metaphorisch zu verstehen. Würde die Offenbarkeit als ursprünglich angesetzt, wäre es prinzipiell möglich, die religiösen Ausdrücke »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« metaphorisch zu lesen und sie durch andere zu ersetzen. Dass Rosenzweig die Strukturen der Erfahrung und der Sprache, die er in den biblischen Texten reflektiert findet, in selbst religiöser Sprache beschreibt, ist jedoch nicht als akzidentiell zu bewerten, sondern folgt aus der konstitutiven Bedeutung, die er der Sinaioffenbarung zuschreibt. Rosenzweig gebraucht die religiöse Begriffssprache nicht metaphorisch, sondern metonymisch in dem oben zitierten Sinne: Die ethisch existentielle Bedeutung, die Rosenzweig den Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« gibt, bleibt metonymisch auf den Horizont der Sinaioffenbarung bezogen. Rosenzweig erweitert die Grenzen der religiösen Auslegungstradition dieser Begriffe, indem er sie auf die Dimensionen von Erfahrung und Sprache wendet.[71]

---

[70] Eddis Miller: Derrida and the Problem of the Secularized Messianic. In: Thomas Crombez and Katrien Vloeberghs (Ed.): On the Outlook: Figures of the Messianic. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2007, S. 35–43, hier: S. 36.

[71] Hier liegt der Unterschied zu Walter Benjamins Ansatz in dem Aufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« (1916). Benjamin und Rosenzweig gehen beide davon aus, dass die Analyse der biblischen Texte über allgemeine Strukturen der Sprache Aufschluss geben kann. Benjamin stellt jedoch im Gegensatz zu Rosenzweig klar, dass »wenn im folgenden das Wesen der Sprache auf Grund der ersten Genesiskapitel betrachtet wird, […] damit weder Bibelinterpretation als

Die übertragene Sprache des *Stern der Erlösung* beschränkt sich nicht auf die metaphorische Sprache, auf die Rosenzweig zurückgreift, um die Begegnung der Subjektivität mit dem absolut Äußeren Gottes zu beschreiben.[72] Vielmehr liegt auch den zentralen Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« ein übertragener Sprachgebrauch zugrunde. Denn Rosenzweigs philosophische Aneignung dieser religiösen Kategorien steht in einem metonymischen Verhältnis zur religiösen Auslegungstradition. Nun ist es eines, in der Metonymie die rhetorische Grundoperation zu erkennen, die der philosophischen Verwendung religiöser Begriffe im *Stern der Erlösung* zugrunde liegt. Ein anderes ist es, die religiöse Bildsprache zu analysieren, mit der Rosenzweig im *Stern der Erlösung* operiert. Hier sind insbesondere die Figur des »Gesichts«, das die geschaffene Welt mit dem »Antlitz Gottes« verbindet, sowie natürlich die Figur des »Sterns« selbst auffällig. »In der Existenz bildet das Gesicht eine sichtbare Form, die die[] andere, transzendente Sichtbarkeit jenseits des Zeitlichen andeutet«,[73] so Michal Schwartz in ihrer Analyse von Rosenzweigs religiöser Bildsprache. Im Symbol des »Sterns« wiederum spiegelt sich am Ende das Gesicht wider, mit dessen mystischer Kontemplation Rosenzweig den *Stern der Erlösung* abschließt.[74]

Insofern Rosenzweig die anthropomorphe Form des Gesichts und den Stern als Symbol der Idee der Erlösung im Judentum ineinanderblendet, zeigt er die tragende Bedeutung an, die er dem ethischen Tun des Menschen zuerkennt, der, um noch einmal Levinas zu zitieren, als »notwendiger Vermittler der Erlösung der Welt«[75] erscheint. Die ethische Dimension von Rosenzweigs Sprachphilosophie soll im nächsten Abschnitt genauer untersucht werden. Die Logik des Namens, über die Rosenzweig individuelle Erfahrung und »historische Offenbarung« verklammert, spielt auch hier eine entscheidende Rolle. »Forderung nach Namen« (SdE 208) lautet der ethische Imperativ, der auf das Singulär-Werden der geschöpflichen Gattungswesen als Grundlage der Gemeinschaft zielt.

Zweck verfolgt noch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbare Wahrheit betrachtet werden [soll], sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Sprache selbst sich ergibt, […] aufgefunden werden [soll]« (GS II/1 147). Vgl. hierzu auch Kap. I.4.1.

72 Vgl. Michal Schwartz: Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«. Berlin, Wien: Philo 2003 (Monographien zur philosophischen Forschung; 284), S. 103f.

73 Ebd., S. 113.

74 Vgl. hierzu auch ebd., S. 161–170.

75 Levinas, Zwischen zwei Welten (wie Anm. 15), S. 142.

2.3 In der Sprache singular plural sein oder der messianische Prozess der Erlösung

»הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב« (»Hodu l^{e}JHWH ki-tov«): »Danket IHM, denn er ist gütig«, übersetzen Buber/Rosenzweig den Anfang von Psalm 136, der die Grundlage für Rosenzweigs Analyse der Sprache der Erlösung darstellt.

> [I]n der im Dank geschehenen Vereinigung der Seele mit aller Welt ist das Reich Gottes, das ja eben nichts ist als die wechselweise Vereinigung der Seele mit aller Welt, gekommen […]. Aber freilich diese Erfüllung geht nur voran, sie ist nur vorweggenommen (SdE 260f.).

Die paradoxe Zeitlichkeit des »Reichs«, das der Erlösung zugehört und »immer im Kommen ist«, »immer ebenso schon da wie zukünftig ist« (SdE 250),[76] bezeichnet eine »Vorwegnahme des ›Zieles‹« (SdE 253). Dieses »Ziel« ist nicht Endpunkt einer Entwicklung, sondern ist immer schon »jetzt« möglich – und nie »jetzt« ein für alle Mal erreicht.[77] Die universelle »Vereinigung« des Einzelnen »mit aller Welt« (SdE 261) ist das »Ziel«, das im Chorgesang vorweggenommen wird. Das spezifische Medium der Gemeinschaft ist bei Rosenzweig eine Form des Chorgesangs, in dem alle Stimmen selbständig sind und sich doch dem gleichen Rhythmus fügen (vgl. SdE 264). Insofern die Zeitlichkeit der Gemeinschaft eine vorweggenommene Zukunft ist und diese Zukunft zugleich immer im Kommen bleibt, kann die Gemeinschaft sich nie in einer präsentischen Totalität schließen. Sie ist eine *in* der Gegenwart immer im Kommen begriffene Gemeinschaft.

Ist die Sprache der Schöpfung historische Erzählung in der dritten (Nicht-) Person[78] im Indikativ der Vergangenheit, die Sprache der Offenbarung Wechselrede zwischen Ich und Du um den Imperativ des Liebesgebots, so bildet der Kohortativ den Modus der Sprache der Erlösung in Rosenzweigs *Stern*.

> [U]rsprünglich ist der Gesang vielstimmig gleichen Tons und Atems, und über allem Inhalt des Gesangs steht die Form der Gemeinsamkeit. Ja der Inhalt ist selber weiter gar nichts als die Begründung für diese seine Form. […] Der Stammsatz, wenn er Inhalt gemeinsamen Gesangs sein soll, kann nur als eine Begründung solcher Gemeinsamkeit auftreten; das ›er ist gut‹ muß erscheinen als ein ›denn er ist gut‹. Was ist nun das erste, was also begründet wird? Es kann nur die Gemeinsamkeit des Gesangs sein, und diese Gemeinsamkeit nicht als die vollendete Tatsache, nicht als ein Indikativ, sondern als eine grade eben begründete Tatsache. So muß die Stiftung der

---

[76] Peter Eli Gordon beschreibt die Zeitlichkeit der Erlösung als »dual temporality«, insofern Rosenzweig die Erlösung als gegenwärtig und zukünftig zugleich versteht (Peter Eli Gordon: Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. Berkeley, Los Angeles u. a.: Univ. of Calif. Press 2005, S. 195).

[77] »Es [das Reich; Anm. E. D.] ist einfürallemal noch nicht da. Es kommt ewig. Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte« (SdE 250).

[78] Vgl. Benveniste, Die Natur der Pronomen (wie Anm. 37), S. 285.

> Gemeinsamkeit dem Inhalt des Gesangs vorangehn, als eine Aufforderung also zum gemeinsamen Singen, Danken, Bekennen […]. Und diese Aufforderung wiederum darf kein Imperativ sein, […] sondern die Aufforderung muß selbst unter dem Zeichen der Gemeinsamkeit stehen […]: die Aufforderung muß im Kohortativ stehen, einerlei ob dieser Unterschied vom Imperativ äußerlich erkennbar ist oder nicht (SdE 258f.).[79]

Welcher Art ist das »Wir«, das sich nicht auf eine »Gemeinsamkeit […] als […] vollendete Tatsache« begründet, sich als »Wir« nicht auf »vollendete Tatsache[n]« berufen kann, seien diese nun genealogisch, soziologisch, national, religiös oder biologisch konstruiert? »Wir ist kein Plural, der Plural entsteht in der dritten Person des Singular […] Das Wir ist die aus dem Dual entwickelte Allheit« (SdE 264). Rosenzweigs Ethik der Gemeinschaft, wie er sie im zweiten Teil des *Sterns* entwirft, bleibt an die Ethik der Begegnung zwischen Ich und Du – dem Dual – gebunden.[80] Der zeitlichen Struktur der dauernden »Vorwegnahme« der Zukunft entspricht eine ethische, die sich dem Anderen als dem »zu-nächst Nächsten« zuwendet:

> Wenn nun ein Nochnicht über aller erlösenden Vereinigung geschrieben steht, so kann das nur dazu führen, daß für das Ende der gerade gegenwärtige Augenblick, für das Allgemeine und Höchste zu-nächst das jeweils Nächste eintritt. Das Band der vollendeten und er-lösenden Verbindung von Mensch und Welt ist zunächst der Nächste und immer wieder nur der Nächste, das zu-nächst Nächste. In den Gesang Aller fügt sich hier also eine Strophe, die nur von zwei einzelnen Stimmen gesungen wird […]. Statt des Plural, der die Dinge als einzelne Vertreter ihrer Gattung enthält, und statt des Singular, in welchem die Seele ihre Geburt erlebt, herrscht also hier der Dual […]. […] [F]reilich haftet sie [die Form des Dual; Anm. E. D.] nirgends fest außer höchstens an den wenigen Dingen, die an sich paarweise auftreten; sonst gleitet sie von einem Träger zum andern, nächsten weiter, von einem Nächsten zum nächsten Nächsten […]. Aber nur scheinbar gibt sie so ihre Herrschaft an den Plural ab; in Wahrheit hinterläßt sie bei dieser Wanderung überall Spuren, indem sie in den Plural der Dinge allenthalben das Zeichen der Singularität setzt (SdE 262).

---

79 Die Unschärfe in Rosenzweigs Argumentation am Schluss kommt dadurch zustande, dass Psalm 136 formal mit einem Imperativ (»הודו«: »Danket«) und nicht mit einem Kohortativ (»Lasset uns danken«) beginnt.

80 Die grundlegende Bedeutung des Duals für Rosenzweigs messianische Sprachphilosophie betont auch Donatella Di Cesare, die hierin Rosenzweigs Bemühungen erkennt, ein Wir zu denken, das sich von totalitären Kollektiven unterscheidet. Darüber hinaus vermag Di Cesare zu zeigen, dass Rosenzweig implizit auf Wilhelm v. Humboldts Überlegungen über den Dualis und die Dialogizität der Sprache rekurriert (vgl. Donatella Di Cesare: Der Dual der Erlösung. Zur Genealogie des Wir bei Rosenzweig [www.solon-line.de/der-dual-der-erloesung.html (Datum des letzten Zugriffs: 15.02.2011)]). Vgl. zu den zeitlichen und gemeinschaftlichen Aspekten der von Rosenzweig vertretenen Messianität der Sprache auch dies.: Die Messianität der Sprache. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Freiburg: Alber 2006, Bd 2, S. 862–870.

Vor diesem Hintergrund wird begreiflich, dass der Abschnitt »Erlösung« des zweiten Teils des *Sterns* nicht nur Reflexionen über das im Dankchoral konstituierte »Wir« enthält, sondern ebenso über die Begegnung mit dem »zu-nächst Nächsten« und die Ethik der »Liebestat« (SdE 239ff.). Diese zeichnet sich durch die *Intention* auf den Augenblick aus, durch eine »Willensrichtung«, die nicht, wie der daimonische Charakter, »einfürallemal festgelegt [ist], sondern in jedem Augenblick stirbt und […] erneut [wird]« (SdE 238). Die Intention auf den singulären Augenblick entspricht der Intention, dass der *zufällig* zunächst stehende Andere »in seiner Eigenschaftlichkeit und Eigenartigkeit […] zum Einzigartigen, Subjektivischen, Substantivischen« (SdE 262) wird.

»[W]as ist Erlösung sonst als dies, daß das Ich zum Er Du sagen lernt?« (SdE 305) In Rosenzweigs Konzeption eines existentiellen In-der-Sprache-Seins ist »die Erlösung […] nicht unmittelbar Gottes Werk oder Tat, sondern […] Gott […] befreite […] in seiner Liebe die Seele zur Freiheit der Liebestat« (SdE 297). Messianisch ist somit die *Intention* auf den Augenblick wie auf den anderen Nächsten, den zufällig zu-nächst Anderen, den »plesios allos« (SdE 243), den »Irgendeinen« (SdE 263), der kraft der »Liebestat« zum »Einzigartigen« wird. Der zu-nächst Nächste wird nicht – und das ist entscheidend – vorab aufgrund dieser oder jener Eigenschaften ausgewählt. Dies impliziert, dass seine Einzigartigkeit mit keiner vorgegebenen, (ihm oder anderen) bekannten Eigenschaft zusammenfällt: Die Einzigartigkeit ist ein Unbestimmtes diesseits aller Bestimmungen, das in der »Liebestat« zum Ereignis wird. Denn »er ist […] ein Du wie Du, ein Ich« (SdE 267) – das heißt aber nach der Analyse im vorherigen Kapitel: ein Ich, das, semantisch unbestimmt, an seiner Stelle im Hier und Jetzt unvertretbar ist.

Zugleich verweist das vollkommen Unbestimmte des »Irgendeiner« auf ein ihm »übergeordnet[es]« »Bestimmtes«: »das Ganze alles Bestimmten, das All« (SdE 263). Die messianische *Vereinigung*, die durch die Zuordnung des »Irgendeine[n]« zu »Alle[r] Welt« umschrieben wird und den Weg über die *Singularisierung* nimmt, das Aussäen von »Keime[n] […] von Namen, seelenhafte[m] Eigensein, Unsterblichkeit« (SdE 268), ist das Telos des – freilich dem Menschen gesetzlos erscheinenden – messianischen Prozesses.[81]

---

[81] Denn weder aus der Entwicklung des »wachsenden Lebens« (SdE 266), aus der natürlichen Ordnung der Welt, noch aus der Reihe der »Liebestaten« des Menschen lässt sich ein »Gesetz« (SdE 267), eine Ordnung für den Verlauf der Geschichte erkennen. Vielmehr errichtet Rosenzweig eine paradoxe Konstruktion: Die verborgene Ordnung zeigt sich in der Welt als ihr Gegenteil, als »Anarchie, Unordnung, Störung des ruhig wachsenden Lebens« (SdE 266). Vgl. auch SdE 269: »Von Gott also nimmt die Erlösung ihren Ursprung, und der Mensch weiß weder Tag noch Stunde. Er weiß nur, daß er lieben soll und stets das Nächste und den Nächsten; und die Welt, sie wächst in sich nach scheinbar eignem Gesetz; und ob sich Welt und Mensch nun heute finden oder morgen oder wann – die Zeiten sind unberechenbar, sie weiß nicht Mensch noch Welt; die Stunde weiß Er allein«.

Eric Santner hat meines Erachtens die Ethik des »zu-nächst Nächsten« bei Rosenzweig sehr gut getroffen. Er schreibt in seiner Synopsis von Rosenzweig und Freud:

> In the Freudian-Rosenzweigian view, […] the biblical traditions inaugurate a form of life structured precisely around an openness to the alterity, the uncanny strangeness, of the Other as the very locus of a universality-in-becoming. […] [U]niversality as I am using the term here, signifies the possibility of a shared opening to the agitation and turbulence *immanent* to any construction of identity […]: the possibility of a ›We‹ […] on the basis of the fact that every familiar is ultimately strange […]. [I]t is precisely when we, in the singularity of our own out-of-jointness, open to the […] internal alienness […] of the Other that we […] shift from the register of the global to that of the universal which remains as such a universal-in-becoming. […] [W]hen we truly inhabit the proximity of our neighbor, [we] assume responsibility for the claims his or her singular and uncanny presence makes on us not only in extreme circumstances but *every day*.[82]

Die »Liebestat«, die sich der unbestimmt unheimlichen Präsenz des zu-nächst Nächsten öffnet, ja, deren Effekt im Wesentlichen darin besteht, diese unheimliche Unbestimmtheit des Anderen sich ereignen zu lassen, wird von Rosenzweig mit dem göttlichen Liebesgebot korreliert. Zur »Liebestat« gehört, dass sie »überraschend« ist, inhaltlich »nicht im voraus anzugeben« (SdE 241), damit sie nicht zur »schematisch organisierten Tat« (SdE 240), der »Zwecktat«, erstarrt. In diesem Zusammenhang kehrt auch die Differenzierung zwischen Gesetz und Gebot wieder (vgl. SdE 241ff.). Man könnte leicht versucht sein, die Differenzierung zwischen Gebot und Gesetz, Liebestat und Zwecktat bzw. »Liebesgebot und Gesetzesgehorsam« (SdE 242) für eine christliche Unterströmung in Rosenzweigs *Stern* zu halten – und würde dabei doch nur ein christliches Stereotyp wiederholen, das eine Differenzierung verdrängt, die für das Judentum wichtig ist: die Differenzierung zwischen Gerechtigkeit und Recht, »z'dakah« und »mischpat«. Samson Raphael Hirsch hat in seinen Erläuterungen zur Thora, die er zwischen 1867 und 1878 übersetzt und kommentiert hat, »z'dakah« definiert als »Wohlthat, aber als Pflicht begriffen«, eine Pflicht, die in dem »Pflichtgebot« gründet.[83] Das Pflichtgebot heißt, den Anderen als Bedürftigen wahrzunehmen, der einen Anspruch auf die Wohltat nicht aus dem Recht, sondern »im Namen Gottes« hat. Das Gebot zur z'dakah gibt keinen Rechtstitel ab, sondern konstituiert einen Anspruch »im Namen Gottes«.[84]

---

[82] Eric L. Santner: On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: Univ. of Chicago Press 2001, S. 5–7.

[83] Vgl. Der Pentateuch. Übers. u. erläutert von Samson Raphael Hirsch. 3. Neuaufl. Frankfurt a. M.: Rosenzweig 1996, Bd 1 (Genesis) [1867], S. 265.

[84] Hirschs Erläuterungen zu z[e]dakah und mischpat stehen im Zusammenhang mit der Episode um Sodom und Gomorrha. Hirsch kommentiert besonders ausführlich Gen 18,19: »Denn ich habe ja nur deshalb mein besonderes Augenmerk auf ihn [Abraham] gerichtet, damit er seine Kinder und sein Haus nach sich verpflichte, dass sie den Weg Gottes hüten, Pflichtmilde und Recht zu üben, damit Gott über Abraham

Die »Liebestat« in Rosenzweigs *Stern* entspricht meines Erachtens der z'dakah als Wohltat. Sie soll weder das moralische Gesetz, das für Rosenzweig die 10 Gebote dokumentieren (vgl. SdE 241), noch das religiöse Gesetz außer Kraft setzen. Das Verhalten, das das Liebesgebot vorschreibt, ist nicht ein ungesetzliches, sondern ein meta-gesetzliches.[85] Denn insofern die »unmittelbare Gegenwärtigkeit« des Liebesgebots als des »einzige[n] reine[n] Gebot[s]« allen anderen Geboten voransteht, »die ihren Inhalt auch in Form von Gesetzen gießen [können]« (SdE 197), wird das »imperativische Heute des Gebots« zum Maßstab des moralischen Gesetzes, dessen Problematik hier thematisch ist. Dadurch werden die moralischen Gesetze auf das singuläre Heute, das Hier und Jetzt des konkreten Einzelnen ausgerichtet. Die Intention auf das Nicht-Intendierbare, auf den Augenblick und den zu-nächst Nächsten in seiner kategorialen Unbestimmtheit, die die Liebestat zum singulären Ereignis werden lässt, kennzeichnet mithin Rosenzweigs allgemeinen ethischen Entwurf.

Im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* erarbeitet Rosenzweig eine allgemeine, ethisch pointierte Hermeneutik der Existenz in »alten jüdischen Worte[n]«,[86] ohne dass es ihm um spezifisch »›jüdische Dinge‹«[87] zu tun wäre. Um

---

bringe, was er über ihn ausgesprochen.« Hirsch erläutert, warum gerade an dieser Stelle – anders als sonst – z'dakah vor mischpat steht. Grund hierfür sei der »jüdische Protest gegen Sodoms Lebens- und Staatsmaxime«: »Nicht mischpat, z'dakah heisst das welterlösende Wort, das Abrahams Haus in die Welt und durch die Welt tragen soll.« Denn »eine Art von mischpat ist auch in Sodom zu Hause«, wo das »zedaka-lose Recht […] sich in Unmenschlichkeit und Härte [verkehrt]« (ebd., S. 264). Hirschs Übersetzung für z'dakah ist, wie bereits erwähnt, die »Wohlthat, aber als Pflicht begriffen« (ebd., S. 265). Natürlich hebelt der orthodoxe Rabbiner Hirsch hier nicht mischpat zu einseitigen Gunsten von z'dakah aus, die ihm beide als »am Baume des ›Wandels vor Gott‹ gezeitigte Frucht« gelten. Doch es ist die z'dakah, der er den Vorrang in »Abrahams Testament« zugesprochen sieht. So ist es weder der Glaube an Gott, noch das Gottesrecht, sondern die »Erfüllung seiner Gebote«, zu der das »Geschlecht […] erzogen werden muss«.

85 Die Vorstellung eines »Meta-Gesetzes« borge ich von Jean-François Lyotard. Lyotard versteht den Imperativ »Seid gerecht!« als ein »Meta-Gesetz«, da er nicht Gegenstand des Wissens sein kann. »There is a kind of law, but we do not know what this law says. There is a kind of law, a kind of metalaw that says: ›Be just.‹ That is all that matters in Judaism: ›Be just.‹ But we do not know what it is to be just. That is we have to be ›just.‹ It is not ›Abide by this‹; it is not ›Love one another‹, etc. […] ›Be just‹; case by case, every time it will be necessary to decide, to commit oneself, to judge, and then to mediate if that was just« (Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thebaud: Just Gaming. Transl. by Wlad Godzich. 5th Ed. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1999 [Theory and history of literature; 20], S. 52f.). Diese paradoxe jüdische Pragmatik greift Derrida in seiner Lektüre von Kafkas Parabel »Vor dem Gesetz« wieder auf (vgl. Jacques Derrida: Préjugés. Vor dem Gesetz. Übers. von Detlef Otto und Axel Witte. 3. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 2005 [Edition Passagen; 34], S. 41f.)

86 Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 1), S. 227.

87 Ebd.

Fragen jüdischer Existenz geht es erst im dritten Teil des *Sterns* (s. Kap. II.5). Hier behandelt Rosenzweig die Frage des jüdischen Gesetzes allerdings nur unter dem Gesichtspunkt der Liturgie und des Zeremonialgesetzes. Der Frage eines Lebens im jüdischen Ritualgesetz über das Liturgische hinaus nimmt sich Rosenzweig schriftlich und öffentlich erst in seiner Auseinandersetzung mit Martin Buber an, dessen religiösen Anarchismus (vgl. Kap. I.3.2) Rosenzweig nicht teilt. In dem öffentlichen Brief an Buber »Die Bauleute. Über das Gesetz« kehrt die Thematik von Gesetz und Gebot wieder: »Gebot […] muß das Gesetz wieder werden«.[88] Wieder akzentuiert Rosenzweig damit die »Heutigkeit«[89] und versucht, das jüdische Gesetz nicht als Vorschrift zu verstehen, die an den Willen adressiert ist, sondern vom »Können«[90] her, vom Jüdisch-Sein-Können. Dieses Können setze wohl das Wissen um das »Reich des Tubaren«[91] voraus, sei aber »ganz individuell«:[92] Keiner könne den anderen zur Rede stellen, »obwohl jeder den anderen lehren kann und muss; denn was einer kann, weiß er nur selber«.[93] Ein Leben im Gesetz geht für Rosenzweig über das Wissbare und das Überlieferte hinaus, das es zugleich voraussetzt.[94] Das jüdische Leben im Gesetz präsentiert Rosenzweig auf diese Weise weniger als Gegenstand des Wissens denn als Bereich des Könnens. Das »imperativische Heute des Gebots« (SdE 198), das Rosenzweig zum Maßstab seiner allgemeinen Ethik im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* erhebt, bestimmt solcherart auch noch seine Perspektive auf ein jüdisches Leben im Gesetz, das er, im Lichte einer am Können und nicht am Sollen orientierten Pragmatik verstanden, gegenüber Buber verteidigen möchte.

---

88 Franz Rosenzweig: Die Bauleute. Über das Gesetz. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 45–59, hier: S. 54.

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 55.

92 Ebd.

93 Ebd., S. 58.

94 Vgl. ebd., S. 55: »So wenig wie bei der Lehre darf einer uns kommen und uns im voraus sagen wollen, was alles dazu [zum Gesetz; Anm. E. D.] gehöre und was nicht. Wir dürfen es nicht vorher wissen wollen, selbst wenn wir es könnten. Wir dürfen mit keinem Willen und mit keinem Wissen der unwissentlich-unwillentlichen Wahl unsres Könnens vorgreifen. Was wir vorher wissen dürfen, ist das Reich des Tubaren; was wir vorher wünschen dürfen, ist: daß unsre Tat in diesem Reich ihren Platz finde; ob sie ihn hier finde, steht schon nicht mehr bei uns, wenigstens soweit wir im Wissen und Willen sind. Da wir es sind, soweit wir es sind, geben wir unserm Wissen, unserm Willen diese Richtung, diese Sphäre. Wir haben keine andre Gewähr, daß die wirkliche Tat, wenn sie entspringt, jüdisch sein wird oder nur jenseits der Grenzen dieses Reichs. Ist dies letzte der Fall, so werden sich die Grenzen durch sie hinausrücken.«

3 Sprachtheorie zwischen Skepsis, Mystik und Dialog (Landauer/Buber)

Landauer, Buber, Benjamin, Scholem und Bloch – sie alle rekurrieren, in unterschiedlicher Weise, auf mystische Sprachtheorien, um zu eigenen Sprachkonzepten zu gelangen. Hierin unterscheidet sich Rosenzweig von ihnen, denn er fasst ein Sprachhandeln jenseits von Sprachmystik und Sprachmagie ins Auge. Benjamin und Scholem greifen auf mystische Sprachtheorien zurück, um Sprache anders zu verstehen denn als Medium sozialer Kommunikation, das auf der Grundlage von arbiträren und historisch konventionalisierten Zeichen der Sprache äußerliche Inhalte mitteilbar macht. Jenseits dieser instrumentellen Auffassung erscheint die Sprache als göttliches oder aber als »reines« Medium. Landauer und Buber verfolgen demgegenüber eine Erlebnismystik, der Benjamin und Scholem kritisch gegenüberstehen. Das nicht mitteilbare mystische Einheitserlebnis wertet Landauer als Postulat und Anreiz zu sprachlicher Produktivität, zu einer »neuen Sprache«[1] auf der »Stufe des Kunstwissens und der bewußten Metapher«.[2] Buber hingegen versucht, das Einheitserlebnis als Affekt und nicht als Inhalt einer sprachlichen Mitteilung zu kommunizieren. Anders als Landauer unterstellt Buber dem Einheitserlebnis unkritisch Realität, statt es als Postulat, als subjektive Denknotwendigkeit ohne objektive Beweiskraft, zu behandeln. Später distanziert sich Buber dann von der Einheitsmystik und passt sein Sprachkonzept seiner Dialogphilosophie an.

3.1 Sprachkritik und Mystik beim jungen Gustav Landauer

In Landauers einschlägiger Essaysammlung *Skepsis und Mystik* (1903) fehlt, im Unterschied zu den Texten der anderen Autoren, eine explizit messianische Interpretation der Sprachtheorie. Im Gegenteil: Landauer polemisiert wiederholt gegen die Erlösungsversprechen der alten und der neuen Religionen. »Zum Ende Gottes« habe Fritz Mauthner die Sprachkritik als »Waffe« ersonnen.[3] Hierin folgt Landauer Mauthner. Die Essays in dem Band *Skepsis und*

---

1 Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Berlin: Fleischel 1903, S. 121.
2 Ebd., S. 114.
3 Ebd., S. 98.

Mystik, dessen Untertitel »Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik« lautet, gehen jeweils von einem der drei Bände von Mauthners *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* (1901–1902) aus, woran sie eigene Überlegungen anknüpfen. Um mit der falschen Hypothese namens Gott fertig zu werden, habe Mauthner die Sprache angreifen und zeigen müssen, dass all unsere Erkenntnis nur Sprache sei. Denn

> der Glaube, die Welt aussprechen zu können, ist der Glaube an Gott. Was immer ihr von der Welt sagt: es sind Worte. Das heißt: es ist nicht wahr. Wahrheit hieß bisher immer: so ist es; wenn das Wort noch fernerhin angewendet werden soll, muß es bedeuten: es ist anders.[4]

Mauthner hat die objektive Erkenntnisfähigkeit der Sprache radikal in Zweifel gezogen. Der Schritt von der Skepsis zur Mystik erfolgt dort, wo von der Erkenntnisunfähigkeit der Sprache auf das Unsagbare und Unaussprechliche als Essenz der Welt geschlossen wird. Landauer vollzieht diesen Schritt unter kritischem Vorbehalt, insofern als er die Existenz dieser mystischen Welt, an die es nur bildliche Annäherungen geben könne, als Postulat, als subjektive Denknotwendigkeit, ausweist.

Landauer hält sich in seiner gottlosen Mystik, wie sie *Skepsis und Mystik* dokumentiert, fern von messianischem Vokabular. Dies dürfte auch auf seine Aversion gegen die monistischen Erlösungslehren der Brüder Heinrich und Julius Hart zurückzuführen sein, die er in *Skepsis und Mystik* mit beißendem Spott überzieht.[5] Die Brüder Hart hatten um sich eine Gruppe von Künstlern und Intellektuellen versammelt, die sich als lebensreformatorisch ausgerichtete »Neue Gemeinschaft« in Berlin Friedrichshagen trafen.[6] Landauer war eine Zeit lang Mitglied der »Neuen Gemeinschaft«, in der er auch Buber kennenlernte. Aber auch als er sich später, in der Folge von Bubers Publikationen zur jüdischen Mystik, mit Fragen jüdischer Identität beschäftigt, geht Landauer sparsam mit messianischem Vokabular um (s. Kap. II.3). Diese Zurückhaltung, die keineswegs religiöse Sprache überhaupt betrifft, dürfte aber vor allem damit zusammenhängen, dass Landauer mit Messianismus endgültige Lösungsangebote verbindet, auf die er ablehnend reagiert.[7] Wenn also auch eine messianische Interpretation der Sprachtheorie bei Landauer fehlt, so steckt er doch mit seiner Essaysammlung *Skepsis und Mystik* das Feld ab, auf dem sich

---

4 Ebd., S. 98f.

5 Vgl. ebd., S. 61–82.

6 Vgl. hierzu Gertrude Cepl-Kaufmann und Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. München: Boer 1994, S. 304ff.

7 Vgl. die stichwortartigen Notizen Landauers in der Skizze »Sozialismus und Judentum«. In: Gustav Landauer: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3, hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 161f., hier: S. 162: »*nicht drittes Reich* und *Messianismus, sondern* schlichte Verwirklichung nach Möglichkeit«.

etwas später Buber bewegen wird – ohne Scheu gegenüber messianischen Ausdrücken. Daher soll in diesem Kapitel untersucht werden, wie Landauer Sprachkritik, Mystik und Politik in Zusammenhang bringt, um von hier aus zu Buber überzugehen.

Um 1900 orientiert sich Landauer politisch und philosophisch neu. Er wendet sich »vom Arbeiteranarchismus zum (elitären) Kulturanarchismus«.[8] Zur gleichen Zeit beschäftigt er sich mit den Texten des mittelalterlichen Dominikaner-Predigers Meister Eckhart, die er zwischen 1898 und 1900 in einer Auswahl ins Neuhochdeutsche überträgt.[9] Als Landauer 1899 zu einem sechsmonatigen Gefängnisaufenthalt in Berlin-Tegel verurteilt wird, übersetzt er im Gefängnis nicht nur die Predigten Meister Eckharts, sondern redigiert auch das Manuskript von Fritz Mauthners *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, die in drei Bänden zwischen 1901 und 1902 erscheinen. Sprachkritik, Mystik und die Entwicklung einer neuen kulturrevolutionären Strategie fallen solchermaßen bei Landauer zusammen. Die Verbindung dieser Elemente findet in dem Aufsatz »Durch Absonderung zur Gemeinschaft« aus dem Jahr 1900 zu einem ersten programmatischen Ausdruck.

Nach politisch engagierten Jahren in den 1890ern, u. a. bei den sog. »Jungen« der Sozialdemokratie, Gegner des legal-parlamentarischen Kurses der SPD, war Landauer zu der Überzeugung gekommen, dass weder mit einem schnellen, radikalen gesellschaftlichen Wandel gerechnet werden könne noch die entscheidende Aufgabe der umfassenden individuellen wie sozialen Emanzipation von Massenorganisationen zu leisten sei.[10] Landauers alternative kulturrevolutionäre Strategie zielt darauf, durch die Bildung kleiner Gemeinschaften die Gesellschaft ›von innen‹ heraus zu verändern. Gewinnt die »Gemeinschaft« in Landauers späteren Schriften konkretere Züge, wo »der sozialistische Bund der selbständig wirtschaftenden und untereinander tauschenden

---

8 Gertrude Cepl-Kaufmann: Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 235–278, hier: S. 242.

9 Vgl. Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Schnabel 1903 (Verschollene Meister der Literatur; 1). Vgl. zu Landauers Rezeption der überlieferten Predigten Meister Eckharts Joachim Willems: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm: Verl. Ulmer Manuskripte 2001, sowie Thorsten Hinz: Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers. Berlin: Kramer 2000.

10 Vgl. Rolf Kauffeldt: Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ (Gustav Landauer). In: Manfred Frank (Hg.): Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (Edition Suhrkamp; 1506 = N.F.; 506), Bd 2, S. 131–179, hier: S. 139.

Gemeinden« als »Grundform der sozialistischen Kultur«[11] erscheint, so geht es Landauer in dieser frühen Schrift um Aspekte mystischer Ich- und Welt-Erfahrung, in der die Gemeinschaft ihren Grund finden soll. Mystik meint bei Landauer die Erfahrung, »über das autonome Individualgefühl hinauszukommen«.[12] Was wie die Entmächtigung des Ich aussieht, ist aber nur eine Seite der mystischen Erfahrung.[13] Denn die Entmächtigung des Ich zugunsten eines mystischen »Allgemeingefühl[s]«[14] geht bei Landauer Hand in Hand mit der Ermächtigung des Ich, das sich aus dem mystischen Einheitsgrund begreift. Diese Doppelbewegung wird noch einmal dadurch verkompliziert, dass Landauer den mystischen Einheitsgrund, für den er in seinem Aufsatz viele Namen hat, explizit als Konstruktion ausweist. Die Imagination des Ich begründet also erst die Einheit, die es als seinen Grund verstehen soll. Statt die Subjektivität zu überwinden, wird sie ins Unendliche gesteigert: »Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann.«[15] Die entscheidende Passage aus »Durch Absonderung zur Gemeinschaft«, die diesen Zirkel veranschaulicht, sei *in extenso* zitiert:

> Geben wir es zu: wenn ich von meinem Subjektiven ausgehe, wenn ich mein Gefühl, daß meine Individualität eine isolierte Einheit sei, als Realität gelten lasse, dann gebe ich damit alle andern Realitäten preis. Dann wird Raum und Zeit meine Anschauungsform, dann ist alle Körperlichkeit, mein Hirn und meine Sinnesorgane eingeschlossen, und du Leser erst recht eingeschlossen, ein gespenstisches Gespinst […]. Diese Anschauung ist ewig unwiderlegbar, und keine andere Anschauung ist beweisbar. Nur daß auch die Voraussetzung, von der ich ausgehe, niemals zu erweisen ist: mein inneres Gefühl, daß ich eine isolierte Einheit sei, kann falsch sein, und ich erkläre es für falsch, weil ich mich nicht mit der entsetzlichen Vereinsamung zufrieden geben will. Ich muß aber wissen, was ich damit tue: ich verlasse das Einzige, was mir von innen her sicher zu sein schien, und treibe hinaus auf die hohe, wilde See der Postulate und Phantasien. […] Ich baue mir eine neue Welt mit dem Bewußtsein, daß ich keinen Grund habe, auf dem ich baue, sondern nur eine Notwendigkeit. Solcher Zwang aber, den das allgewaltige Leben übt, hat befreiende, jauchzenschaffende Kraft in sich: ich weiß von jetzt ab, dass es meine, eine selbstgeschaffene Welt ist, in der ich schaue, in die ich wirke. Um nicht welteinsam und gottver-

---

[11] Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. Revolutionsausg., 2. verm. u. verb. Aufl., Berlin: Cassirer 1919, S. 130.

[12] Gustav Landauer: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Ders.: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919. Hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit. Regensburg: Boer 1997, S. 80–99, hier: S. 90f.

[13] Eher einseitig hebt Anna Wołkowicz die mystische Selbstpreisgabe bei Landauer hervor, die eine »nivellierende Herrschaft« über den Einzelnen durch die mystische Realität dessen, was Landauer Gemeinschaft oder Natur nennt, bedeute (vgl. »Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann.« Zu Gustav Landauers politischer Mystik. In: Karol Sauerland und Ulrich Wergin [Hg.]: Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 141–150, hier: S. 144). Die Doppelbewegung von Ent- und Ermächtigung erkennt sie nur im Hinblick auf Führergestalten bei Landauer.

[14] Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (wie Anm. 12), S. 95.

[15] Ebd., S. 84.

> lassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe mein Ich preis; aber nur um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. […] Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann.[16]

Landauer kritisiert ein Verständnis des Individuums, das dieses als isolierte, der Welt äußerlich bleibende Einheit vorstellt, woraus sich der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Individuum und Welt herleitet. Stattdessen soll sich das Individuum als Teil der Welt verstehen, als »Teilseele[] der Weltseele«.[17] Nicht nur das Individuum als »isolierte Einheit« verfällt mithin Landauers Kritik, sondern ebenso die Vorstellung, dass die Welt aus distinkten Objekten besteht, die im Raum mit dem Gesichtssinn wahrgenommen und begrifflich klassifiziert werden. Für die mystische Realität der Welt, die das Subjekt erfahren soll, wenn es über die Grenzen der Individuation hinausgeht, hat Landauer unterschiedliche Namen: »urälteste und allgemeinste Gemeinschaft: mit dem Menschengeschlecht und dem Weltall«,[18] »allgewaltige[s] Leben«,[19] »Weltgeist«,[20] »Weltseele«,[21] »wogende[] Flut der Seelenkräfte«,[22] »ewig Lebendige[s]«,[23] spinozistisch »wirkende Natur« bzw. »natura naturans«,[24] »Seelenstrom, den man je nachdem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt«,[25] »unendlich differenzierte[s] Seelenfluten«,[26] »das Göttliche«.[27] Weist die Mehrheit dieser Ausdrücke auf eine panpsychistische Auffassung der Welt hin,[28] so macht Landauer auch einen evolutionsbiologisch inspirierten »unlösbaren körperlichen Zusammenhang mit der verflossenen Menschheit«,[29] eine »Körpergemeinschaft«[30] oder »Gemeinschaft der Lebendigen«[31] geltend.

Landauers Schreiben ist zweifellos eklektizitisch, manche sagen gar: dilettantisch.[32] Allerdings reflektiert und rechtfertigt Landauer selbst seinen Eklek-

---

16 Ebd., S. 83f.
17 Ebd., S. 87.
18 Ebd., S. 82.
19 Ebd., S. 84.
20 Ebd., S. 85.
21 Ebd., S. 87.
22 Ebd.
23 Ebd., S. 88.
24 Ebd.
25 Ebd., S. 90.
26 Ebd., S. 91.
27 Ebd., S. 96.
28 Vgl. zu den panpsychistischen Ansätzen um die Jahrhundertwende Monika Fick: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Tübingen: Niemeyer 1993 (Studien zur deutschen Literatur; 125).
29 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (wie Anm. 12), S. 91.
30 Ebd., S. 93.
31 Ebd., S. 94.
32 Vgl. Bernd Witte: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Hanna Delf und Gert

tizismus, was die Benennung dessen, was das »Große[] und Ganze[]«[33] sein soll, betrifft. Denn insofern die Anerkennung der Welt ein Postulat des Denkens und die Vorstellung einer beseelten Welt ein Analogieschluss desselben Denkens sei, stelle sie kein Wissen dar.[34] Es handele sich vielmehr, wie Landauer in der oben zitierten langen Passage schreibt, um eine »selbstgeschaffene Welt«, um eine Verbindung aus Postulat (subjektive Notwendigkeit, die Existenz der Welt anzunehmen, die nicht bewiesen werden kann) und Phantasie (Vorstellung einer beseelten Welt). Alle Ausdrücke, die Landauer für das »Große und Ganze« benutzt, will er deswegen auch nur als »bildmäßige Annäherungsversuche«[35] verstanden wissen, »da sie ja immer unter Vorbehalt gegeben sind, da wir ja mehrere parallele, ergänzende Weltanschauungen in uns parat haben müssen«,[36] die sich nicht zum Dogma verfestigen sollen. Alle Ausdrücke, mit denen Landauer den mystischen Einheitsgrund von Individuum und Welt belegt, verbindet, dass sie diesen Grund als schöpferisches, dynamisches Prinzip imaginieren. Wer sich aus diesem dynamischen Grund begreift, deutet seine Individualität als schöpferisches Tätigkeitsvermögen. Wie Gert Mattenklott zutreffend schreibt, sucht Landauer auf dem Wege der Mystik nach »Gemeinsamkeit, deren Ausübung das Individuelle eher noch vertieft als neutralisiert«.[37] Die »Innenseite seiner Politik« sei aber die Literatur: »Tatsächlich ist Landauers ›Neue Gemeinschaft‹ zuallererst nicht Ökonomie oder Politik, sondern Poesie.«[38] Dementsprechend zielt das Gemeinschaftsideal Landauers auf die Vereinigung von schöpferischen Einzelnen. Gegenüber »der Zwangsgemeinschaft der bürgerlichen Gesellschaften und Staaten« sollen die »freien momentanen Vereinigungen von Einzelnen« die Vorhut einer Gemeinschaft bilden, »die erst kommen soll, und die wir Ersten gleich jetzt anbahnen und beginnen wollen«.[39]

Die mystische »allgemeinste Gemeinschaft«[40] alles Lebendigen stellt Landauer als Fiktion heraus, die die Einzelnen sowohl aneinander binden als auch zu ihrem schöpferischen Tätigkeitsvermögen, das wesentlich ihre Individualität ausmacht, anregen soll. Das Gemeinsame der »allgemeinsten Gemeinschaft« besteht letztlich in nichts anderem als dem schöpferischen Prinzip. Indem Landauer selbst auf den fiktiven Charakter der mystischen Weltbeseelung aufmerksam macht, markiert er, dass er sich auf das Feld der Phantasie

---

Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 25–41, besonders S. 25f.

33 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (wie Anm. 12), S. 90.

34 Vgl. ebd., S. 86.

35 Ebd., S. 91.

36 Ebd.

37 Gert Mattenklott: Gustav Landauer. Ein Portrait. In: Landauer, Werkausgabe (wie Anm. 7), Bd 3, S. VII–XXII, hier: S. XV.

38 Ebd., S. IX.

39 Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft (wie Anm. 12), S. 82f.

40 Ebd., S. 82.

und der Sprachpoetik begibt. In den radikalsten Sätzen ist die Mystik bei Landauer nicht mehr als eine »neue[] Kunst«,[41] ein »Spiel«,[42] kurz: ein Sprachexperiment, das eine Form nicht-begrifflicher Einheit, eine Art »begriffslose[r] Synthesis«,[43] herzustellen sich bemüht. Liest man Landauers Konzeption der Mystik als Sprachexperiment, so zeigt sich, dass Landauer nicht hinter die Einsichten der Sprachkritik zurückfallen, sondern auf ihnen aufbauen möchte. Es muss daher auf Landauers und Mauthners Sprachkritik eingegangen werden, bevor die Mystik als Sprachpoetik bei Landauer angemessen untersucht werden kann.

Landauer fasst in *Skepsis und Mystik* die sprachnominalistische Botschaft Fritz Mauthners wie folgt zusammen:

> Diese Dinge da draußen sind Dinge, weil eure Sprache sie in die Form der Substantive pressen muß, und ihre Eigenschaften sind Adjektiva und ihre Beziehungen regeln sich nach der Art, wie ihr eure Eindrücke auf euch bezieht, nämlich in der Form des Verbums. Eure Welt ist die Grammatik eurer Sprache. […] Wir sehen Ähnliches: das ist das Geheimnis unserer Assoziation und unserer Begriffsbildung.[44]

Sprache beruht, so Mauthners These, auf einem anthropomorphen, mit Hilfe unserer »Zufallssinne«[45] erzeugten, konventionalisierten Wahrnehmungswissen. Die unhintergehbare Figuralität oder Rhetorizität der Sprache wird von Mauthner wahrnehmungstheoretisch hergeleitet. Die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten sei grundlegend für den Sprachprozess, den Mauthner als einen metaphorischen Übertragungsvorgang auffasst: Die »Metaphern unserer Sinne«[46] lassen uns Ähnlichkeit empfinden, die auch in der Wortsprache vorherrsche, in der Ungleiches qua Metapher in eine Ähnlichkeitsbeziehung gebracht werde. Durch diese ursprünglich metaphorische Operation werde begriffliches Klassifizieren überhaupt erst ermöglicht. Die Kritik, dass die Sprache kein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit sei, speist sich bei Mauthner aus zwei Grundannahmen: Die Sprache ist zu statisch, um das dynamische Wesen der Wirklichkeit zu erreichen, so dass wir ein »fertiges Wort auf einen unfertigen Eindruck«[47] übertragen; ihre Art begrifflicher Allgemeinheit beruht auf der

---

41 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 14.

42 Ebd.

43 Ich entlehne diesen Ausdruck Adornos Interpretation von Hölderlins später Dichtung und gehe weiter unten noch näher darauf ein (vgl. Theodor W. Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders.: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 447–491, hier: S. 472).

44 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 11f.

45 Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Stuttgart: Cotta 1901, Bd 1, S. 34–37, S. 76f.; vgl. Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 138.

46 Ebd., S. 96.

47 Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Stuttgart: Cotta 1901, Bd 2, S. 467. Vgl. zu Mauthners Sprachkritik: Michael Thalken: Ein bewegliches Heer von Metaphern. Sprachkritisches Sprechen bei Friedrich Nietzsche, Gustav Gerber, Fritz Mauthner und Karl Kraus. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1999 (Literatur als Spra-

Ähnlichkeit des Ungleichen, das im Begriff gleichgesetzt wird, obwohl kein Blatt dem anderen gleicht. Die Metapher ist also bei Mauthner kein abgeleiteter Tropus, sondern eine ursprüngliche metaphorische Projektion macht uns die Welt vorstellbar.

Die Sprache ist nicht nur kein geeignetes »Werkzeug der Erkenntnis«, wie Mauthners Credo lautet; sie ist »überhaupt kein Gegenstand, sondern sie ist gar nichts anderes als ihr Gebrauch. Sprache ist Sprachgebrauch«.[48] Mauthner öffnet hier die Tür zu einer Sprachpragmatik, die ihn jedoch nur insofern interessiert, als er in der Sprache die anthropomorphe Reduktion aufdeckt, mittels derer wir uns ein an unserem Nutzen ausgerichtetes Weltbild formen.[49] Einen anderen Gebrauch der Sprache zu erproben als den zweckrationalen, ist allerdings die Konsequenz, die Landauer aus Mauthners Sprachkritik zieht. Denn anders als Mauthner sieht Landauer in der Figuralität der Sprache nicht vor allem einen Indikator für ihre Lügenhaftigkeit. Landauer ist vielmehr damit beschäftigt, zu »neuen Metaphern«[50] in einer »neuen Sprache«[51] vorzudringen, einer »neuen Sprache«, die sich auf der »Stufe des Kunstwissens und der bewußten Metapher«[52] bewegt.[53]

Nicht die individuelle Anschauungsmetapher bietet ihm dabei die künstlerische Alternative, wie sie etwa in Nietzsches Aufsatz »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« begegnet.[54] Landauer stellt vielmehr umgekehrt die Frage, ob die Sprache womöglich deswegen unfruchtbar sei, weil sie zu »sinnisch«,[55] »zu sklavisch an der angeblichen Wirklichkeit«,[56] d. h. an den »Metaphern unserer Sinne«[57] orientiert sei: »Ist nicht schon jede Wahrnehmung oder Empfindung nur eine Metapher, ein Erinnerndes? Sollte nicht der

che; 12); Jürgen Schiewe: Die Macht der Sprache. Eine Geschichte der Sprachkritik von der Antike bis zur Gegenwart. München: Beck 1998, besonders S. 176–196; Helmut Henne und Christine Kaiser (Hg.): Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik. Tübingen: Niemeyer 2000 (Reihe Germanistische Linguistik; 224).

48 Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache (wie Anm. 45), Bd 1, S. 23.

49 Vgl. ebd., S. 50; vgl. hierzu auch Schiewe, Die Macht der Sprache (wie Anm. 47), S. 93.

50 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 98, S. 116.

51 Ebd., S. 121.

52 Ebd., S. 114.

53 Wagner-Egelhaaf schreibt, dass bei Landauer die »Erkenntnis der Erkenntnisunfähigkeit der Sprache […] die Sprache zu neuer künstlerischer Produktivität [befreit]« (Monika Wagner-Egelhaaf: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1989, S. 37).

54 Mauthners Betonung der ursprünglichen Metaphorizität der Sprache liegt natürlich ganz auf Nietzsches Linie. Nietzsches Aufsatz war zu dem Zeitpunkt, als Mauthner seine Sprachkritik herausbrachte, jedoch noch nicht veröffentlicht, so dass Gustav Gerbers Werk *Die Sprache als Kunst*, von dem Nietzsche ja den Grundgedanken übernommen hat, als Quelle anzunehmen ist.

55 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 96.

56 Ebd.

57 Ebd.

Versuch fruchtbar und möglich sein, die Welt in neuen Metaphern auszudrücken?«[58] Diese Frage aber verwandelt sich etwas später in eine Forderung, die den »Verzicht auf eine uralte Metapher und ihr[en] Ersatz durch eine andere« betrifft: »Der Raum muß in Zeit verwandelt werden.«[59] Die neuen Metaphern geben sich als sinnlich-unsinnliche Metaphern zu lesen, insofern das »Fließen« der Zeit zwar die geformte Anschauung auflöst, zugleich aber neue »Verschlingungen« bewirkt, die »wir mit Hilfe der Metaphern unserer Sinne noch zu erforschen haben«.[60] In Metaphern einer »unsinnlichen Ähnlichkeit« (GS II/1 211–213), wie man mit Benjamin sagen könnte, organisiert sich solcherart die Wahrnehmung neu. Der Übergang von der Sprachkritik zur Sprachpoetik fällt bei Landauer mit dem Übergang von der Kritik an der unreflektierten Illusion zur bewussten Produktion eines »feinere[n] Schein[s]«[61] zusammen.

Anders als Mauthner, der als Fluchtpunkt aus der konstitutiven Uneigentlichkeit der Sprache nur das Jenseits der Sprache, die Sprachlosigkeit als mystischen Ausdruck der Seinsfülle anerkennt,[62] schlägt Landauer den Weg von einer Sprachkritik zur Sprachpoetik, zur »Wortkunst«[63] ein, in der es ihm um den *Prozess der Erzeugung von Zusammenhängen* geht, welche nicht auf »substantivischen Allgemeinbegriffe[n]«[64] beruhen. Den Weg von der Sprachkritik zu Sprachpoetik setzt Landauer – in Anlehnung an den mittelalterlichen Universalienstreit – mit dem Weg vom Nominalismus zu einem neuen »Realismus« gleich. Nachdem die Nichtigkeit der abstrakten Universalbegriffe ein für alle Mal dargelegt sei, gelte es, »die Nichtigkeit des Konkretums, des isolierten Einzelwesens nachzuweisen und zu zeigen, welch tiefe Wahrheit in der Lehre der Realisten steckt.«[65] Es gebe

> keinerlei Individuum, sondern nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften […]. Es ist nicht wahr, daß die Sammelnamen nur Summen von Individuen bedeuten; vielmehr sind umgekehrt die Individuen nur Erscheinungsformen, elektrische Funken eines Großen und Ganzen. Eine andere Frage ist freilich, ob die überlieferten Gattungsnamen in ihrer bequemen Schablonenhaftigkeit auch nur einigermaßen einen gemäßen Ausdruck für die Gesamtheiten bilden, deren Momentblitze die Individuen sind.[66]

---

58 Ebd.
59 Ebd., S. 108.
60 Ebd., S. 128.
61 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 144.
62 Vgl. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache (wie Anm. 45), Bd 1, S. 77–79. Vgl. auch ebd., S. 47: »[D]ie Natur ist vollends sprachlos. Sprachlos würde auch, wer sie verstünde«. Diesen Satz zitiert auch Landauer (vgl. Landauer, Skepsis und Mystik [wie Anm. 1], S. 13).
63 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 146, S. 153.
64 Ebd., S. 149.
65 Ebd., S. 28.
66 Ebd.

»Gesamtheiten«, die nicht auf der »Schablonenhaftigkeit« von Gattungsnamen basieren, konstituieren sich weder über den durch formalisierende Abstraktion gewonnenen Begriff noch über generische Gattungszugehörigkeit. Wenn man Landauer hier beim Wort nimmt, dann dürfte die Herkunft – im sprachlichen Sinne die Semantik bzw. die Etymologie, im politischen die Genealogie einer Familie, einer Region oder einer Nation – keine Rolle im Hinblick auf die stets im Werden begriffenen Gesamtheiten spielen. Wo Landauer in seiner Argumentation sprachimmanent bleibt, ist dies auch der Fall. Gleichwohl liegt hier, bei der generischen Gattungszugehörigkeit, der Punkt, an dem Landauer zur Remythologisierung neigt, wenn er z. B. in anderen Texten der »Familie« als »natürliche[m] Verband«,[67] der Gemeinde oder dem »Volk« huldigt. Von diesen ist zwar in *Skepsis und Mystik* nicht die Rede, wohl aber von »große[n] Erbgemeinschaften«.[68] Letztlich steht die Mystik bei Landauer zwischen »Wortkunst« und Remythologisierung/Mythos. Einen Augenblick wollen wir noch bei Landauer als radikalem Wortkünstler bleiben, bevor wir uns der Bewegung der Remythologisierung in *Skepsis und Mystik* zuwenden.

Im letzten Essay von *Skepsis und Mystik*, »Die Sprache als Instrument«, findet Landauer zu einer nicht-begrifflichen Einheit über musikalisch verstandene Sprachformen. Diese lassen sich als Konjunktionen interpretieren, welche nicht von ihrer logischen Semantik her zu begreifen sind, sondern allein von ihrer Fähigkeit, Bezüglichkeiten herzustellen, die je neu und anders zu aktualisierende Verbindungen zwischen den Gliedern ermöglichen. Im Anschluss an Mauthner spricht Landauer Begriffen und Worten eine deiktische Funktion zu, aufgrund derer sie für Mauthner höher rangieren als die logischen Formen der Sprache (Satzbau, Urteilsform, Gliederung), denen kein Objekt der sinnlichen Erfahrung entspreche. Landauer dreht Mauthners letztlich positivistisches Argument um:[69]

> [W]ie die Worte und Begriffe Erinnerungen, also Versuche der Annäherung an die Wirklichkeitswelt sind, so sind die Sprachformen wie die Formen der Logik ohne jede Beziehung zu irgend welcher Wirklichkeit, ohne jeden Werkzeugcharakter, nur wertvoll für die Wortkunst, damit zwischen den Klängen, die etwas bedeuten, auch Klänge sind, die nichts bedeuten, durch die hindurch wir gefühlsmäßig und rhythmisch Unsagbares ahnen können. Insofern freilich wieder ein wundervolles Werkzeug: keine andere Kunst kann so ohne Mischung der Darstellungsarten, nur rein

---

67 Landauer, Aufruf zum Sozialismus (wie Anm. 11), S. 131.

68 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 34.

69 Arntzen sieht Mauthner noch im Empirismus und Sensualismus verhaftet, insofern Mauthner vor- oder außersprachliche Sinneseindrücke von seinem Erkenntnisskeptizismus ausnehme (Helmut Arntzen: Sprachdenken und Sprachkritik um die Jahrhundertwende. In: Ders.: Zur Sprache kommen. Studien zur Literatur- und Sprachreflexion, zur deutschen Literatur und zum öffentlichen Sprachgebrauch. Münster: Aschendorff 1983, S. 98f.). Allerdings sind auch die Sinneseindrücke bei Mauthner nicht unmittelbar, wie Arntzen schreibt, sondern Mauthner erkennt lediglich eine äußerliche Ursache für unsere Sinneseindrücke an.

> durch ihr einziges Ausdrucksmittel, die Sprache, Sinnenbild und Musik zugleich zum Sinnbild gestalten.[70]

Das »Sinnbild«, das »den Rhythmus aus der Zeit, das Sinnenbild aus dem Raum«[71] verbinde, produziere einen »feinere[n] Schein«,[72] der »unsere Menschenwelt, in der wir handelnd, nehmend und leidend stehen, besser zu kleiden, zu decken«[73] vermöge. Landauers musikalische Interpretation der Sprachformen, der Grammatik und der Logik, hat Ähnlichkeit mit Hölderlins poetischem Verfahren, das sich, so Adorno, am Ideal der »begriffslose[n] Synthesis«,[74] orientiere. Anders als in »[g]roße[r] Musik«[75] – dem Vorbild für die »begriffslose Synthesis« – sei die Sprache an ein signifikatives Moment, an die Form von Urteil und Satz und damit an die synthetische Form des Begriffs gebunden. Visiere die Dichtung eine begriffslose Synthesis an, so müsse sie sich gegen ihr eigenes Medium kehren. Nicht die Zerstörung der Logik, sondern ihre zarte Suspension lasse sich in Hölderlins später Lyrik beobachten.[76] Die Logik hypotaktischer Satzkonstruktionen löse Hölderlin in parataktischen Reihungen auf. Diese Reihung sei nicht nur in den formalen parataktischen Konstruktionen Hölderlins zu finden. Auch wenn Hölderlin hypotaktische Konjunktionen/Partikel verwende, würden diese, durch die musikalische Weise ihres Gebrauchs, oftmals eher die Satzteile reihen als einen dem anderen unterordnen. Sprache nähere sich der Musik an, indem die Logik der Urteile der Logik der Möglichkeiten weiche.[77] Mit der begrifflosen Synthesis wird nicht der Verzicht auf jede Einheit angestrebt, sondern eine Einheit, die sich selbst als nicht abschlusshaft weiß.[78] Wie Hölderlin lässt Landauer die sprachliche Logik nicht einfach zerfallen, sondern hält an ihrer synthetischen Funktion fest, zielt dabei aber auf »Synthesis vom anderen Typ, deren sprachkritische Selbstreflexion«.[79]

Sprachkritik geriert sich bei Landauer im Anschluss an Mauthner als Kritik am abstrakten, bestimmenden Urteil, das von außen an die Dinge herantritt und sie einem durch Abstraktion gewonnenen Begriff subsumiert. Das Ganze als Zusammenhang solcher abstrakt gewonnener Begriffe realisiert sich nur als Herrschaftsanspruch gegenüber der Mannifaltigkeit. Die starren, »substantivischen Allgemeinbegriffe«[80] werden dementsprechend wegen ihrer »Schablo-

---

70 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 146.
71 Ebd., S. 153.
72 Ebd., S. 144.
73 Ebd.
74 Adorno, Parataxis (wie Anm. 43), S. 471.
75 Ebd.
76 Vgl. ebd.
77 Vgl. ebd., S. 472.
78 Vgl. ebd., S. 477.
79 Ebd., S. 476.
80 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 149.

nenhaftigkeit«[81] zurückgewiesen. Demgegenüber versucht Landauer, Gesamt- oder Allgemeinheit als begriffslose Synthesis zu denken, für die musikalisch interpretierte Sprachformen das Modell liefern. Diese ermöglichen Beziehungen, ohne Bedeutungen festzulegen. Die nach diesem Modell gedachten Gesamtheiten sind vom Prozess ihrer Bildung nicht zu lösen – inhaltlich nicht festlegbar sind die so gedachten Gesamtheiten immer im Werden.[82]

So viel zu Landauer als radikalem Sprachkünstler. *Skepsis und Mystik* ist jedoch nicht frei von Remythologisierungen, denn Landauer begnügt sich nicht mit musikalisch konzipierten Gesamtheiten. Er kann sich nicht zurückhalten, die von ihm postulierten »Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften«,[83] die über das »autonome Individualgefühl«[84] hinausweisen sollen, doch auch inhaltlich zu füllen. Und auch wenn Landauer klarstellt, dass es sich um Postulat und Phantasie, um »Bilder der Welt«[85] handelt, in denen die Subjekt-Objekt-Differenz aufgelöst ist und eine mystische Einheit von Ich und Welt aufscheint, so schreibt er doch nicht im Modus des »Als ob«, sondern durchaus thetisch. Der Versuch, mit reflektierten Mythen, mit »ungeglaubten Illusion[en]«[86] zu operieren, führt zum Widerspruch zwischen dem behaupteten Fiktionscharakter und der thetischen Schreibweise, die mystische Intuition mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis mischt. Remythologisierung ist die Folge hiervon. So behauptet Landauer in loser Anlehnung an die Evolutionsbiologie Ernst Haeckels das »Weiterleben der Vorfahrenwelt«[87] in den Nachfahren, eine »ewig lebendige Ahnengemeinde«,[88] zu der er auch die Tierwelt, ja, sogar das »angeblich Unorganische«[89] rechnet.[90] Begreift Haeckel die Ontogenie als eine verkürzte Wiederholung der Phylogenie, so formuliert Landauer ganz

---

81 Ebd., S. 28.

82 Landauers Ansatz, den Zusammenhang von Einzelnem und Allgemeinem, politisch: von Individuum und Gemeinschaft, auf sprachpoetischer Grundlage zu denken, habe ich andernorts mit der Ontologie Spinozas verglichen. Spinozas Unterscheidung zwischen abstrakten Universalbegriffen und Gemeinbegriffen (notiones communes) und Landauers Differenzierung zwischen schablonenhaften Gattungsnamen und sprachpoetisch erzeugten Allgemeinheiten laufen bis zu einem gewissen Grad parallel (vgl. Elke Dubbels: Sprachkritik und Ethik: Landauer im Vergleich mit Spinoza. In: Ulrich Kinzel [Hg.]: An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik. Ulrich Wergin gewidmet. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 103–115).

83 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 28.

84 Ebd., S. 30.

85 Ebd., S. 17.

86 Ebd., S. 4.

87 Ebd., S. 29.

88 Ebd., S. 33.

89 Ebd., S. 41.

90 Vgl. Karl Eibl: Darwin, Haeckel, Nietzsche. Der idealistisch gefilterte Darwin in der deutschen Dichtung und Poetologie des 19. Jahrhunderts. Mit einer Hypothese zum biologischen Ursprung der Kunst. In: Henne und Kaiser, Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik (wie Anm. 47), S. 87–108, besonders S. 94.

ähnliche Gedanken, wenn er von einer »Erbgemeinschaft[…]«[91] bzw. einer »Körpergemeinschaft«[92] mit »unseren menschlichen und tierischen Vorfahren«,[93] deren »paläontologische Reliquien«[94] in uns leben, spricht. Mystik und Evolutionsbiologie assoziiert Landauer auch in seinem Vorwort zu den von ihm ins Hochdeutsche übertragenen mystischen Schriften Meister Eckharts. Der Lehre der Realisten anhängend, habe Eckhart abstrakten Begriffen Realität beigemessen, was ihn dazu gebracht habe, »Gattung und Art als eine höhere Wirklichkeit anzusehen als die Individuen; so hat er starke Vorahnungen – trotz primitiver Naturkenntnisse – der Theorien, die teils infolge, teils entgegen den Lamarck-Darwinschen Aufstellungen bei uns im Werden sind.«[95]

In der Vorstellung einer »Körpergemeinschaft« zwischen den gegenwärtigen und vergangenen menschlichen und tierischen Geschlechtern klingt das romantische Gemeinschaftsmodell Adam Müllers an. In den *Elementen der Staatskunst* (1807) hat Müller die »erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem großen und innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhangen«,[96] beschworen. Im unmittelbaren Gegensatz zum Anarchisten Landauer ist Müller freilich Staatstheoretiker. Für Müller soll die besungene Gemeinschaft der Geschlechter die Dauer und Festigkeit der staatlichen Institutionen verbürgen. Gerade umgekehrt geht es Landauer darum, gegen die »Zufallsgemeinschaft der Autorität«[97] die »große Gemeinschaft der Lebendigen«, die sich über die Zeit- wie auch die Gattungsgrenzen hinwegsetzt, zu mobilisieren:

> Was der Mensch von Hause aus ist, was sein Innigstes und Verborgenstes, sein unantastbares Eigentum ist, das ist die große Gemeinschaft der Lebendigen in ihm, das

---

91 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 34.
92 Ebd., S. 35.
93 Ebd., S. 34.
94 Ebd.
95 Meister Eckharts Mystische Schriften (wie Anm. 9), S. 6. Schon bevor Landauer die Mystik für sich entdeckte, hat er die Evolutionsbiologie religiös aufgeladen. Der frühe Aufsatz »Religiöse Erziehung« verkündet den Glauben an das Menschengeschlecht und dessen Weiterentwicklung als Inhalt einer neuen darwinistisch religiösen Erziehung. Landauer phantasiert hier eine »Weiterbildung des menschlichen Typus« auf naturwissenschaftlicher Grundlage, der das Individuelle und »Ausartende« aufzuopfern sei (Gustav Landauer: Religiöse Erziehung. In: Freie Bühne für modernes Leben 2 [11.02.1891], H. 6, S. 134–138, hier: S. 136). Eine solche pseudo-biologistische Abwertung des Individuellen steht im Gegensatz zu Landauers späteren Schriften. Auch tauchen später keine darwinistisch inspirierten Planspiele für die Zukunft des Menschengeschlechts mehr auf.
96 Adam Müller: Die Elemente der Staatskunst. Hg. von Jakob Baxa. Bd 1. Jena: Fischer 1922, S. 145, zitiert nach: Manfred Riedel: Gesellschaft, Gemeinschaft. In: Otto Brunner, Werner Conze und Rainhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 2. Stuttgart: Klett 1975, S. 801–862, hier: S. 829.
97 Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 37.

> ist sein Geblüt und seine Blutgemeinde. Blut ist dicker als Wasser; die Gemeinschaft, als die das Individuum sich findet, ist mächtiger und edler und urälter als die dünnen Einflüsse von Staat und Gesellschaft. Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig.[98]

Landauer denkt die Gemeinschaft der Lebendigen als dynamischen Zusammenhang und nicht als mechanischen Determinismus, den er für die »Herdenmoral«,[99] für Gesellschaft und Staat reserviert hat. Die »große Gemeinschaft der Lebendigen« lässt Landauer in mystischer Gleichzeitigkeit existieren, die das Prinzip der linearen Zeitfolge aufhebt und sich damit auch gegen evolutionäre Fortschrittsparadigmen sperrt. Das Gemeinsame dieser Gemeinschaft soll nun im schöpferischen Prinzip selbst liegen. So erklärt sich das scheinbare Paradox, unser Allerindividuellstes sei unser Allerallgemeinstes. Landauers Vorstellung einer schöpferischen Erb-, Körper- und Blutsgemeinschaft ist universal ausgerichtet. Kulturzionistisch umgedeutet taucht diese Vorstellung in Bubers *Drei Reden über das Judentum* wieder auf, wo Buber ein inneres Judentum konstruiert und auf das Blut als Medium einer transgenerationalen jüdischen Gemeinschaft abhebt (vgl. Kap. II.2.2).

Der Weg von der Sprachskepsis zur Mystik führt über die Essentialisierung des Unaussprechlichen, das zum mystischen Weltgehalt erklärt wird. In *Skepsis und Mystik* ordnet Landauer die unaussprechliche Essenz, an die es nur »bildmäßige Annäherungsversuche«[100] geben könne, universalen Gemeinschaften (»Menschengeschlecht, Art, Weltall«)[101] zu und stellt sie unter den skeptischen Vorbehalt, dass es sich hierbei um Postulat und Phantasie handeln soll – ein Vorbehalt, über den er sich gleichwohl mit seiner thetischen Schreibweise hinwegsetzt. Landauers kulturanarchistischer Verwertung der Mystik steht Bubers kulturzionistische Rezeption der jüdischen Mystik gegenüber. Die nationale Interpretation der Mystik unterstellt entweder ein kollektives Autorsubjekt[102] oder behandelt die Nation selbst als mystische Größe, als

98 Ebd., S. 38.
99 Ebd., S. 37.
100 Ebd., S. 31.
101 Ebd., S. 29.
102 So beschreibt Buber *Die Legende des Baalschem* als Volksdichtung, die er aus »Volksbüchern, aus Heften und Flugblättern, zuweilen auch aus lebendigem Munde« (Martin Buber: Die Legende des Baalschem. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1908, S. II) empfangen habe. Das jüdische Volk konstruiert Buber als Volk von Dichtern, als Gemeinschaft von Erzählern, aber auch des Bluts: »Ich trage in mir das Blut und den Geist derer, die sie [die chassidische Legende; Anm. E. D.] schufen, und aus Blut und Geist ist sie in mir neu geworden. Ich stehe in der Kette der Erzähler, ein Ring zwischen Ringen, ich sage noch einmal die alte Geschichte, und wenn sie neu klingt, so schlief das Neue in ihr schon damals, als sie zum ersten Mal gesagt wurde« (ebd.). In seiner Besprechung der *Legende des Baalschem* von 1910 unterstreicht auch Landauer, dass wir hier »ein Werk des Kollektiven haben […], Denken und Dichten, das Volk in sich trägt« (Gustav Landauer: Die

unnennbare, dem Begriff entgehende mystische Einheit. Beide Spielarten der Nationalmystik finden sich beim frühen Buber. Sie begegnen auch in Landauers Besprechungen von Bubers mystischen Schriften, wie Landauer überhaupt auch romantischen Vorstellungen von Volk, Gemeinde und Familie anhängt. Wie sich diese zu seinem universal ausgerichteten Kulturanarchismus verhalten, werden wir im Kapitel II.3 über »Sozialismus und Religion bei Gustav Landauer« weiterverfolgen.

3.2 Von der Evokation zum Vokativ oder vom messianischen Ethos zur messianischen Ethik: Zur Sprachphilosophie Martin Bubers

Auch Martin Bubers Sprachphilosophie entfaltet sich vor dem Hintergrund der Sprachkritik um die Jahrhundertwende. Sowohl mit Mauthner als auch mit Hofmannsthal, dessen Chandos-Brief bereits von den Zeitgenossen als poetische Adaption der Sprachkritik Mauthners gewertet wurde, war Buber bekannt, mit Gustav Landauer seit der gemeinsamen Friedrichshagener Zeit befreundet. Bubers Sprachphilosophie bleibt »umrisshaft und selbst im Spätwerk weitgehend an der Peripherie seines Denkens«.[103] Eine systematische Sprachphilosophie wird man vergebens bei Buber suchen. Stattdessen finden sich sprachphilosophische Reflexionen verstreut in verschiedenen Schriften, oftmals allerdings auch nur implizit. Abgesehen von Bubers programmatischer Rede über die hebräische Sprache auf der Konferenz für hebräische Sprache und Kultur in Berlin 1909[104] sowie von seinen Notizen zur Übersetzung der Hebräischen Bibel gibt es nur wenige Texte, in denen die Sprache zentraler Gegenstand ist. Buber reflektiert über die Sprache zumeist nur im Zusammenhang mit anderen Themen. So verschränkt sich auch Bubers Thematisierung des jüdischen Messianismus mit sprachphilosophischen Reflexionen.

In der jüdischen Mystik entdeckt Buber die Transformation des jüdischen Messianismus zum Ethos. Die lurianische Kabbala habe den »ethisch-ekstati-

---

Legende des Baalschem. In: ders., Werkausgabe [wie Anm. 7], S. 158f., hier: S. 159).

103 Asher Biemann: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 6 (Sprachphilosophische Schriften), bearb., eingeleitet u. kommentiert von Asher Biemann. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2003, S. 9–68, hier: S. 9.

104 Vgl. Martin Buber: Die hebräische Sprache. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 175–191. Vgl. zu Bubers kulturzionistischem hebräischen Sprachkonzept und allgemein zu seiner Position in der Sprachdebatte zwischen Zionisten und assimilierten liberalen Juden um Hebräisch, Jiddisch und Deutsch: Arndt Kremer: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933. Berlin, New York: de Gruyter 2007 (Studia linguistica Germanica; 87), besonders S. 364–401.

schen Akt des Einzelnen als Mitschaffen an der Erlösung«[105] verkündet, dieses »Mitschaffen« aber noch auf einen exklusiven Kreis von Menschen und deren zumeist rituelle Handlungen beschränkt. Ins Volk gedrungen und als allgemeines Ethos verstanden worden sei diese Lehre erst durch den Chassidismus, so Buber. Um den sprachphilosophischen Implikationen des »ethisch-ekstatischen Aktes« auf die Spur zu kommen, ist grundsätzlich nachzuvollziehen, wie Buber in der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) die Geschichte der jüdischen Mystik im Verhältnis zum jüdischen Messianismus skizziert. Denn in diesem Zusammenhang geht Buber auch auf Form und Funktion der Sprache bei den Mystikern ein. In der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* gibt Buber das messianische Ethos noch als jüdisch nationales Ethos zu lesen. In seiner späteren dialogischen Phase nach dem Ersten Weltkrieg verändert sich dies. Der Weg von Bubers Schreiben, den dieses Kapitel nachzeichnen möchte, führt von der Mystik zum Dialog, vom messianischen Ethos zur messianischen Ethik und von der Evokation zum Vokativ.

Die *Geschichten des Rabbi Nachman* stellen Bubers erste Nacherzählung chassidischer Geschichten und zugleich seine erste Buchveröffentlichung dar, die ihm zu größerer Bekanntheit verhalf. Buber hebt gleich zu Beginn seiner Einleitung die große Tradition jüdischer Mystik hervor, die man lange Zeit zu leugnen versucht habe, wohingegen sie heute nicht mehr angezweifelt werden könne. Mit dieser These stellt Buber sich sowohl gegen die Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts, die das Judentum als rationale Religion, frei von Mystizismus und Aberglauben, interpretierte,[106] als auch gegen das antisemitische Vorurteil, dass das Judentum keine Begabung zur Innerlichkeit und *a fortiori* zur Mystik habe.[107] In ihrer hergebrachten Form sei die mystische Tradition, so Buber, zwar nicht mehr vorhanden. Dadurch habe sie aber nicht jedwede Bedeutung für die Gegenwart verloren:

> Freilich werden wir sie nicht mehr so ansehen dürfen, wie ihre alten Meister und Jünger es taten: als ›Kabbala‹, das heißt: als Übergabe der Lehre von Mund zu Ohr und wieder von Mund zu Ohr, in solcher Weise, daß jedes Geschlecht sie empfinge, aber jedes in einer weiteren und reicheren Offenbarung und Ausdeutung, bis am Ende der Zeiten die restlose Wahrheit verkündet würde; doch werden wir ihre Einheit,

---

105 Martin Buber: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 10f.

106 Vgl. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Übers. von Holger Fliessbach. München: Beck 2000, S. 40.

107 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Nachwort. In: Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 149–160, besonders S. 150f., sowie Yossef Schwartz: The Politicization of the Mystical in Bubers and his Contemporaries. In: Michael Zank (Ed.): New Perspectives on Martin Buber. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Religion in philosophy and theology; 22), S. 205–218. Schwartz zitiert Adolf Lasson: »Judentum und Mystik sind sich ausschließende Gegensätze« (zitiert nach: ebd., S. 212).

> ihre Besonderheit und ihre starke Bedingtheit durch die Art und das Schicksal des Volkes, aus dem sie heraufwuchs, anerkennen müssen.[108]

Buber beschreibt hier nicht nur das Abreißen der mündlichen Tradition und deutet damit die Probleme an, vor die er bei der Aufzeichnung der chassidischen Geschichten gestellt ist. Diese kurze Passage enthält noch weitaus mehr: Sie zeigt die Richtung an, die Buber bei der Aneignung dieser abgerissenen Tradition verfolgt. Mit der mündlichen Tradition ist für Buber zugleich die religiöse fraglich geworden. Denn die mündliche Tradition gibt Buber zugleich als religiöse zu lesen, als »Offenbarung«, deren »restlose Wahrheit« am »Ende der Zeiten« versprochen ist. Die Heutigen – in Bubers Diktion: »wir« – können sie nicht mehr so auffassen. An die Stelle von Thora, Offenbarung und Wahrheit bei den »alten Meistern« rückt bei Buber »die Art und das Schicksal des Volkes, aus dem sie [die Überlieferung; Anm. E. D.] herauswuchs«. Bereits hier, ganz am Anfang von Bubers erster Veröffentlichung zur jüdischen Mystik, die er als Nationalmystik präsentiert, ist der Ort der Politisierung der Mystik bei Buber auszumachen.[109]

Die Politisierung der Mystik verläuft bei Buber über zwei recht unterschiedliche theoretische und zeitgeschichtliche Achsen: Zum einen ist hier auf die Religionssoziologie zu verweisen, die dem allgemeinen, strukturellen Zusammenhang von Religion und Gesellschaft nachgeht, wobei auf Buber besonders Georg Simmels Arbeiten einen Einfluss ausübten.[110] Zum anderen ist der Kontext der Neoromantik hervorzuheben, die die mystische Überlieferung des christlichen Mittelalters wie auch der orientalischen Religionen feierte, wurde sie doch als Ausdruck einer metaphysischen Erfahrung der Ureinheit der Welt gerühmt, so etwa vom Verleger und neoromantischen Mäzen Eugen Diederichs. Trotz dessen antisemitischer Vorurteile standen Buber und Landauer mit Diederichs im Kontakt. Nicht zuletzt diesem wollte Buber die mystische Tradition des Judentums dokumentieren, gehörte Diederichs doch zu denen, die eine solche Tradition im Rahmen des Judentums anzweifelten.[111] Im Kontext der

---

108 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 5.

109 In seinem Vorhaben, die exakte Stelle in Bubers Schriften zu lokalisieren, an der die Mystik bei Buber politisiert wird, hat Yossef Schwartz jüngst diesen Punkt merkwürdigerweise verfehlt (vgl. Schwartz, The Politicization of the Mystical [wie Anm. 107], S. 212ff.) Schwartz kann erst nach dem Ersten Weltkrieg eine klare politische und soziale Formulierung der Mystik in Bubers *Der Heilige Weg* feststellen (vgl. ebd., S. 215).

110 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«. Übers. von Dafna A. von Kries. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1979, besonders S. 83–87.

111 Kurz nach Erscheinen der Geschichten des Rabbi Nachman schickt Buber ein Exemplar an Diederichs und schreibt: »Sie werden sich vielleicht erinnern, daß wir einmal – vor mehreren Jahren – über die Frage der Existenz einer jüdischen Mystik miteinander gesprochen haben. Sie wollten nicht recht daran glauben. Mit dem Nachman-Buche habe ich eine Serie von Dokumenten dieser Existenz eröffnet« (Martin Buber an Eugen Diederichs 21.01.1907. In: Martin Buber: Briefwechsel

Neoromantik erfolgte die Politisierung der Mystik zur Nationalmystik.[112] Hier ist eine Parallele zwischen Bubers Aneignung der chassidischen Mystik und der zeitgleichen Wiederentdeckung christlicher Mystiker zu verzeichnen.[113] In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Buber die »Geschichten« des Rabbi Nachman als »Märchen« klassifiziert,[114] um einen spezifischen Zusammenhang mit der jüdischen Volksliteratur herzustellen. Rabbi Nachman habe eine »Tradition jüdischer Volksmärchen«[115] vorgefunden und knüpfe an sie an, sei aber der erste wirkliche »Märchendichter unter den Juden«.[116] Bubers Konstruktion ist Goethes Unterscheidung von Kunstmärchen und Volksmärchen nachgebildet, insofern hier wie dort das Kunstmärchen auf dem Volksmärchen aufbauen soll.[117] So stehen die Geschichten des Rabbi Nachman bei Buber

---

aus sieben Jahrzehnten. Hg. von Grete Schaeder. Bd 1. Heidelberg: Schneider 1972, S. 253f.). Im Verlag Eugen Diederichs ist später Bubers Anthologie mystischer Texte aus unterschiedlichen Religionen erschienen (vgl. Martin Buber: Ekstatische Konfessionen. Jena: Diederichs 1909).

112 Mosse spricht in diesem Zusammenhang von »national mystique« (vgl. George L. Mosse: The Influence of the Volkish Idea on German Jewry. In: Ders.: Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a »Third Force«. London: Orbach & Chambers 1971, S. 77–115, hier: S. 87).

113 Vgl. ebd., S. 85: »Yet the similarity between Buber's rediscovery of the Hasidism and the contemporary German revival of mystics like Meister Eckhart and Jacob Böhme is too striking to be ignored. Germans also wanted to go beyond ›liberal‹ or ›orthodox‹ Protestantism to an earlier heritage which seemed more dynamic because it was less rationalistic, less fossilized. A mystic like Böhme had posited a definitive and emotional starting point, rooted in nature, for the ›overcoming‹ of the present world. Such German mystics seemed to intuit cosmic forces linked to the German Volk and to nature as well. The soul was seen as a bridge between these two regions, just as it formed the link between them and the ideology of the Youth Movement. Buber's Hasidism performed a similar function by embodying a Judaism which was not rationalized, not fossilized, and surely not quiescent. Moreover, the dynamic nature of Hasidism arose from a mysticism linked to a revived love for the Volk. The Hasidim represented a heritage with which modern Jews could forge a meaningful link.«

114 Vgl. Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 40f., sowie ders.: Jüdische Märchen. In: General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums 4/35 (27. August 1905), S. 5f.

115 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 41.

116 Ebd.

117 Vgl. Martina Urban: Hermeneutics of Renewal: A Study of the Hasidic Anthologies of Martin Buber. Die Geschichten des Rabbi Nachman (1906) and Die Legende des Baalschem (1908). Diss. Univ. Jerusalem 2002, S. 115. Urban hat ihre Dissertation in einer stark überarbeiteten und gekürzten Version unter dem Titel Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik, Chicago, London: Univ. of Chicago Press 2008, veröffentlicht. Über das Märchen schreibt sie hier im Zusammenhang mit dem deutschen (neo-)romantischen Nationalismus und seinen Anthologie-Projekten, in dem auch Bubers Sammlungen jüdischer Legenden und »Märchen« stehen (vgl. ebd., S. 37–39).

zugleich für Kontinuität wie Erneuerung und stimmen mit seinem kulturzionistischen Programm überein. Dass es Buber mit der Rede vom »Märchen« weniger um eine formanalytisch akkurate Gattungseinordnung als um eine kulturpolitische Geste ging, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Buber im Hinblick auf die Geschichten des Rabbi Nachman mal von »Geschichten«, mal von »Legenden« und dann eben von »Märchen« spricht. Wie lax Buber mit dem »Märchen« als Gattung umgeht, wird auch darin deutlich, dass ihm selbst die antike Aggada- und Midrasch-Literatur als »Märchenliteratur« gilt.[118]

Für den jungen Buber ist also das jüdische Volk und nicht die jüdische Religion Grund der jüdischen Mystik, in dem deren Einheit und Besonderheit wurzeln soll. Auf der Linie dieser Argumentation schreibt Buber dem jüdischen Volk bestimmte Eigenschaften zu, um die Spezifik der jüdischen Mystik zu erklären. Als »ursprünglichen Eigenschaft des Volkes« deklariert Buber das Pathos. Es soll die »Kraft der jüdischen Mystik« ausmachen.[119] Das Pathos umschreibt Buber wiederum auf höchst eigenwillige Weise. Es gebe der Seele des Juden

> einen Kern, eine Sicherheit, eine Substanz, allerdings keine sensorische, objektive, sondern eine motorische, subjektive. […] Ich vermag es [das Pathos; Anm. E. D.] nicht zu analysieren, noch auch in einer Definition zu fassen. Es ist ein eingeborenes Eigentum, das sich einst mit allen anderen Qualitäten des Stammes aus dessen Orte und Geschick heraus gebildet hat. Will man es immerhin umschreiben, so darf man es vielleicht als Wollen des Unmöglichen bezeichnen. Es streckt die Arme aus, das Schrankenlose zu umfangen. Es trägt eine schlechthin unerfüllbare Forderung, wie das Pathos des Mose und der Propheten die Forderung der absoluten Gerechtigkeit, wie das Pathos Jesu oder Pauli die Forderung der absoluten Liebe, oder eine schlechthin unerfüllbare Absicht, wie das Pathos Spinozas die Absicht, das Sein zu formulieren, oder ein schlechthin unerfüllbares Verlangen, wie das Pathos Philons und der Kabbala das Verlangen nach der Vermählung mit Gott, die im Sohar ›Siwwug‹ genannt wird. So wird die Seele, die in den wirklichen Dingen keinen Boden finden kann, von ihrer Leere und Unfruchtbarkeit erlöst, indem sie in dem Unmöglichen Wurzeln schlägt.[120]

Diese komplexe Passage ist nicht nur ein frühes Zeugnis für Bubers Bemühen, ein jüdisch-orientalisches, subjektiv-motorisches Bewusstsein von einem objektiv-sensorischen griechisch-westlichen Bewusstsein zu unterscheiden,[121]

---

118 Vgl. Buber, Jüdische Märchen (wie Anm. 114), S. 5.

119 Vgl. Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 8.

120 Ebd., S. 7f.

121 Vgl. Urban, Hermeneutics of Renewal (wie Anm. 117), S. 118. Dieses Bemühen findet seinen markantesten Ausdruck in einer Prager Rede Bubers von 1912, die zuerst 1915 in *Der Neue Merkur* unter dem Titel »Der Geist des Orients« erscheint. Buber überarbeitet den Artikel für einen Sammelband, in dem der Titel »Der Geist des Orients und das Judentum« lautet (vgl. Martin Buber: Der Geist des Orients und das Judentum. In: Ders.: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig: Wolff 1916, S. 9–48; vgl. hierzu auch Martin Treml: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer.

sondern sie enthält auch wesentliche Momente der Sprachphilosophie des jungen Buber. Das Pathos ist eines der drei redetechnischen Überzeugungsmittel, die Aristoteles in der Rhetorik beschreibt. Hierzu gehören neben dem Pathos als dem durch die Rede erzeugten Seelenzustand des Zuhörers das Ethos, d. h. der Charakter des Redners, und der Logos als argumentativer Sachbezug der Rede.[122] Das Pathos wird bei Aristoteles der Seite des Adressaten zugewiesen, insofern es als dessen Versetzung in einen bestimmten Seelenzustand beschrieben wird.[123] Es wird mit solchen Regungen verbunden, die die Menschen und ihre Entscheidungen verändern. Aristoteles' Analyse des Pathos schließt drei Faktoren ein: die Seelenverfassung der Person, das Objekt des Pathos bzw. des resultierenden Handlungsimpulses und den auslösenden Sachverhalt. In diese drei Faktoren lässt sich auch das von Buber zum »eingeborene[n] Eigentum« des jüdischen Volkes erklärte Pathos auseinanderlegen. Freilich verwahrt Buber sich selbst dagegen, das spezifisch jüdische Pathos zu analysieren. Er umschreibt es mit dem Bild dessen, der »seine Arme ausstreckt, das Schrankenlose zu umfangen«. Evoziert ist die Sehnsucht nach einer unbeschränkten und absoluten Vereinigung. Das Objekt dieses Pathos ist kein empirischer, in Raum und Zeit begrenzter Gegenstand, sondern das »Schrankenlose«. Der Handlungsimpuls, den dieses Pathos bei Buber begleitet, ist das »Wollen des Unmöglichen«. Für dieses Pathos gibt es schließlich in Bubers Darstellung der chassidischen Mystik keinen ausgezeichneten Auslöser, denn es ist »dem Menschen an jedem Ort und zu jeder Zeit gegeben, sich mit Gott zu vereinigen«.[124]

Buber trennt die Diskussion des Pathos von der Stillehre. Insbesondere geht es ihm mit dem Pathos um die expressive und konative Dimension der Sprache

---

Bd 1 [Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924], bearb., eingeleitet u. kommentiert von Martin Treml. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2001, S. 13–91, hier: S. 79f., sowie Paul Mendes-Flohr: Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation. In: Ders: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 [The culture of Jewish modernity], S. 77–132, besonders S. 86–88). Vgl. zur folgenreichen poetischen und historischen »Orientalisierung« des Alten Testaments und der Hebräer im 18. Jahrhundert bei Herder und anderen auch Andrea Polaschegg: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin, New York: de Gruyter 2005, besonders S. 157–177.

122 Vgl. Aristoteles: Rhetorik. Hg. u. übers. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2007 (Reclam Universal-Bibliothek; 18006), S. 12 (I, 2, 1356 a).

123 Vgl. M. Kraus: Pathos. Antike. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding. Bd 6. Tübingen: Niemeyer 2003, Sp. 689–701, hier: Sp. 693: »Seine [des Pathos; Anm. E. D.] Bedeutung liegt in der Fähigkeit zur raschen Modifikation von Urteilen im Zuhörer durch seine eigene schnelle Veränderlichkeit.«

124 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 15.

im Unterschied zu ihrer referentiellen Funktion.[125] So wenig Buber das Pathos definieren oder analysieren mag, so wenig gibt er es als Gegenstand der Mitteilung in der mystischen Rede zu denken. Vom Worte drohe ihm vielmehr Gefahr. »Sich mitteilend, weil es [das Pathos; Anm. E. D.] nicht anders kann, fühlt es doch die Unzulänglichkeit aller Mitteilung, fühlt die Unaussprechlichkeit des Erlebnisses, und glüht auf in der Angst, von der eigenen Rede geschändet zu werden.«[126] Mit dem »Erlebnis« hat Buber das Pathos mit der Kategorie verbunden, die zentral sowohl für seine frühe Erkenntnistheorie als auch für sein Verständnis der Mystik ist. In der Nachfolge seines Lehrers Wilhelm Dilthey unterscheidet er zwischen Erfahrung und Erlebnis. Die Erfahrung bezeichnet eine empirische, raum-zeitliche Erkenntnis der Welt, die durch unsere Sinne vermittelt ist. Im Erlebnis hingegen soll es eine unmittelbare Begegnung mit dem Lebensstrom geben, der zeitlich und logisch der sinnlichen Erfahrung und rationalen Erkenntnis vorausliegt.[127] Das Erlebnis verspricht unmittelbaren Zugang zu den Dingen; wir erkennen sie laut Buber »von ihnen aus; jedes Ding von ihm aus; aber nicht aus seiner Erscheinung, sondern aus dem Wesen dieses Dinges, aus der Einheit dieses Dinges«.[128] Das Erlebnis ist bei Buber Erlebnis der Einheit in verschiedenen Hinsichten: Erlebnis der Einheit des Dinges; Erlebnis der Einheit der Welt, das wiederum mit dem Erlebnis der Einheit des Selbst zusammenfällt;[129] im mystischen Kontext schließlich Erlebnis der Vereinigung mit Gott. Erlebnis ist ein Erkennen, das »die Ganzheit des Wesens«[130] umfassen soll, d. h. auch die emotionalen, nicht-rationalen Kräfte. Bei Buber meint Erlebnis letztlich eine innere, affektive Erfahrung, der ein numenaler Erkenntniswert zugeschrieben wird.[131]

Indem Buber in der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* das Erlebnis mit dem Pathos verbindet, begründet er es nicht nur affektiv, sondern bindet es an eine nicht-referentielle, nicht-semantische Dimension der Sprache.

---

125 Mit der expressiven oder emotiven Funktion bezeichnet Jakobson die Ausrichtung der Sprache auf den Sender, mit der konativen auf den Empfänger (vgl. Roman Jakobson: Linguistik und Poetik. In: Ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262], S. 83–121, besonders S. 89f.).

126 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 8.

127 Vgl. Wilhelm Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd 5. 5., unveränderte Aufl., Stuttgart: Teubner 1968, S. 139–240, hier: S. 170.

128 Martin Buber: Die Lehre vom Tao. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 1021–1051, hier: S. 1045.

129 Vgl. ebd., S. 1029, S. 1040f.

130 Ebd., S. 1044.

131 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Buber's Rhetoric. In: Ders. (Ed.): Martin Buber. A Contemporary Perspective. Syracuse (NY), Jerusalem: Syracuse Univ. Press 2002 (The library of Jewish philosophy), S. 1–24, besonders S. 15f.

Damit ist der Weg angezeigt, auf dem Buber versucht, der Antinomie der Sprache zu begegnen, die sich in seiner Konzeption einstellen muss und die Paul Mendes-Flohr wie folgt beschreibt: »Although pinioned to the phenomenal world, language bears the graced imprint of noumenal experience.«[132] Ist das Erlebnis auch unaussprechlich, so will es doch kommuniziert werden. Gesucht ist eine Sprache, die das Erlebnis nicht semantisch kommuniziert, sondern als Pathos, als Erregung oder Bewegung. Einer solchen Sprachkonzeption entspricht Bubers volkspsychologische These von der mehr motorischen als sensorischen Begabung des Juden.

Buber weist selbst darauf hin, dass diese volkspsychologische These sprachphilosophische Implikationen hat: Da »der Jude« in seinem geistigen Leben sehr viel intensiver reagiere als er empfange, gestalte er das Empfangene mehr zu Wortgedanken und Begriffen statt zu Bildgedanken und Vorstellungen. Nicht der einzelne sinnliche Gegenstand interessiere ihn, sondern die Beziehung von Psyche und Kosmos, die er in mathematische Formeln und logischen Definitionen, aber auch in Rhythmen und Melodien ausdrücke.[133] Diese Passage erinnert an Landauers Abwertung der am empirischen Gegenstand orientierten Raum- und Gesichtssprache zugunsten einer musikalischen Sprache, worauf Asher Bieman hingewiesen hat.[134] Buber wird aber nicht wie Landauer die musikalische Sprache als Grundlage einer »neuen Wortkunst« und einer neuen unsinnlichen Metaphernbildung propagieren. Die Ausführungen zum Pathos zeigen, dass es ihm vielmehr um eine motorische, also eine bewegende bzw. erregende Sprache zu tun ist. Nicht Landauer, sondern Buber geht es in erster Linie um die Sprache als Stimmung oder Pathos erzeugendes Medium, wie ich anders als Bieman sagen würde. Hierin erweist sich Buber als der treuere Schüler Mauthners, der zwar mit der Vorstellung von Sprache als Werkzeug der Erkenntnis aufräumt, der poetischen Sprache aber einen Vorteil gegenüber der Sprache des Alltags und der Erkenntnis zugesteht. Denn so wenig die Sprache für Mauthner ein Medium der Erkenntnis ist, so sehr rühmt er sie als ein Medium der Stimmung. Das Poetische der poetischen Sprache sei aber immer die Stimmung gewesen.[135] Pathos ist bei Buber gleichwohl mehr als Stimmung bei Mauthner, denn ersterer schreibt dem von ihm gemeinten Pathos eine kognitive Relevanz zu, handelt es sich doch um den Affekt von »Erlebnis« als erkenntnistheoretischer Kategorie.

Auch wenn Buber ein sehr spezielles Verständnis von Pathos hat, das bei ihm eben nicht bloß Empfindung ist, sondern erkenntnistheoretische Bedeutung hat, so richtet er den Fokus doch, wie die klassische Rhetorik, auf ein

---

132 Ebd., S. 16.

133 Vgl. Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 6f.

134 Vgl. Biemann, Einleitung (wie Anm. 103), S. 42; vgl. Landauer, Skepsis und Mystik (wie Anm. 1), S. 34.

135 Vgl. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache (wie Anm. 45), Bd 1, S. 115, S. 123.

Sprachwirkungskonzept, indem er sich auf das Pathos konzentriert. Sprache gilt Buber zwar insofern als unzulänglich, als sie das Erlebnis der Einheit nicht als ein Etwas der Rede mitteilen kann, sondern es vielmehr in solcher Mitteilung spaltet. Sprache kommuniziert jedoch nicht nur Sinn- oder Bedeutungsphänomene, sondern auch Affekte, die sie im Zuhörer evoziert. Das Erlebnis wird bei Buber wie ein Affekt, ja, man kann auch sagen: als Affekt kommuniziert, denn es geht darum, mit der Sprache über sie hinauszugelangen,[136] mit der Sprache ein Nicht-Sprachliches (Erlebnis als Affekt) zu evozieren. Zutreffend schreibt Paul Mendes-Flohr, dass für Buber das Erlebnis durch Sprache verraten werde, »unless it is able to evoke in others […] their own cognate experience«.[137] Auch in Rabbi Nachmans Auffassung der Sprache, wie sie Buber wiedergibt, ist die Sprachwirkung zentral. Ohne eine Quelle anzugeben,[138] zitiert er Rabbi Nachman: »›Das Wort bewegt eine Luft und diese die nächste, bis es zum Menschen gelangt, der empfängt das Wort des Genossen und empfängt seine Seele darin und wird darin erweckt.‹«[139] Indem es die Seele des Adressaten erwecke, wandle das Wort den Hörenden zum Sprechenden. In diesem Zusammenhang finden sich erste Überlegungen zum dialogischen Sprechen, das Bubers spätere Aufmerksamkeit auf sich ziehen wird: »[D]ie Seele des Schülers soll so in ihrem Tiefen erweckt und berufen werden, dass aus ihr und nicht aus der des Meisters das Wort geboren wird, das den obersten Sinn der Lehre kündet und so das Gespräch in sich erfüllt.«[140] Buber nennt diese Art des Lehrer-Schüler-Dialogs ein »eigentümliches Gegenstück zur sokratischen Maieutik«.[141] In dieser frühen Phase ist der Dialog allerdings noch an eine Erweckungsrhetorik gebunden, die sich auf die Einheit des Selbst richtet, welche der Andere als seine »Seele« erleben soll. Das im Anderen evozierte Erlebnis der Einheit des Selbst steigert Buber dabei zum Erlebnis der Ureinheit des Seins. Die ekstatisch erlebte »Einheit des Selbst« ist letztlich der Grund für alle Einheiten, die Buber konstruiert (Einheit des Selbst, Einheit des erlebten Dinges oder erlebten Gegenübers jenseits seiner empirischen Erscheinungsform, Einheit des Seins). Buber wird den Subjektivismus seiner Erlebnis- bzw. Einheitsmystik in seiner späteren dialogischen Schreibphase kritisieren,

---

136 Biemann spricht von der »Sprachüberwindung durch Sprache«, die den »charakteristischen, oft als Affekt empfundenen Stil Bubers prägte« (vgl. Biemann, Einleitung [wie Anm. 103], S. 68), ohne selbst die Verbindung zu Bubers eigener Pathos-Theorie herzustellen.

137 Mendes-Flohr, Buber's Rhetoric (wie Anm. 131), S. 18.

138 Buber verzichtet in seinen beiden frühen chassidischen Anthologien komplett auf einen wissenschaftlichen Apparat, um jede Ähnlichkeit seines Ansatzes mit dem der Wissenschaft des Judentums zu vermeiden, die in seinen Augen einer »jüdischen Renaissance« entgegenstand (vgl. Urban, Hermeneutics of Renewal [wie Anm. 117], S. 47).

139 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 28.

140 Ebd., S. 30.

141 Ebd.

hebe sie doch auch die »Anderheit des Anderen«[142] in einem »Ursein ohne Gegenüber«[143] auf. Ist dieses nur eine Projektion eines affektiv erlebten Selbst, so reduziert sich auch der Andere auf das eigene Erlebnis.[144] Der frühe Buber rühmt demgegenüber noch an der jüdischen Mystik, dass sie das »Gottfinden […] auf das Selbstsein«[145] gestellt habe – anders als die »deutsche[] Mystik«,[146] die das »›Entwerden‹ der Seele«[147] lehre. Mystische und nationalkulturelle Selbstaffirmation reichen sich so die Hand.

Wenn man sich an die drei aristotelischen Redefunktionen, Pathos, Ethos und Logos, hält, so fällt im Hinblick auf Bubers Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* nicht nur auf, dass Buber den Logos, den argumentativen Sachbezug der Rede, übergeht. Genauso auffällig ist es, dass er das Pathos mit dem Ethos, dem Charakter des Sprechenden, identifiziert. Denn er definiert ja das Pathos als »ursprüngliche Eigenschaft«[148] des jüdischen Volkes; es sei »ein eingeborenes Eigentum, das sich einst mit allen anderen Qualitäten des Stammes aus dessen Orte und dessen Geschick heraus gebildet hat«.[149] Das Pathos als Ethos des jüdischen Volkes beschreibt Buber sowohl als geschichtlich erworbene Qualität, abhängig von Ort und Geschick, als auch als »eingeborenes Eigentum«. Hierin mag man einen frühen Hinweis auf einen unausgesprochenen Lamarckismus bei Buber sehen, der auch in den *Drei Reden des Judentums* zum Ausdruck kommt (vgl. Kap. II.2.2). Entscheidend ist aber, dass Buber, indem er Pathos und Ethos identifiziert, die funktionale Geschiedenheit zwischen Redner und Zuhörer aufhebt, denen Aristoteles jeweils Ethos (Redner) und Pathos (Zuhörer) zugeordnet hatte. Damit suggeriert Buber eine Gemeinschaft zwischen Redner und Publikum, die als rhetorischer Effekt in seinen Texten wiederholt begegnet, eben auch in den *Drei Reden über das Judentum*, die in Kapitel II.2.2 genauer analysiert werden. Auch auf Gustav Landauer hat dieser Effekt gewirkt, schreibt er doch im Hinblick auf Bubers zweites Buch zur jüdischen Mystik, *Die Legende des Baalschem* (1908), dass zwischen ihm als Leser und Rezensenten des *Baalschem* und dessen Verfasser

142 Martin Buber: Zwiesprache. Berlin: Schocken 1932, S. 62.
143 Ebd., S. 65.
144 Vgl. ebd., S. 63. Bereits in der oben zitierten Formulierung, in der Buber Rabbi Nachmans Sprachauffassung wiedergibt, verschwimmen die Grenzen zwischen Selbst und Anderem. In dem Satz, dass der Andere »das Wort des Genossen [empfängt] und […] *seine* Seele darin [empfängt] und […] darin erweckt [wird]« (Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman [wie Anm. 105], S. 28 [Hervorhebung E. D.]), ist der Bezug des Possessivpronomens »seine« nicht eindeutig. Beide Gesprächspartner können gemeint sein, so dass die erweckte Seele des Anderen sich auch nur als Projektion des eigenen Selbst lesen lässt.
145 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 14.
146 Ebd., S. 13.
147 Ebd., S. 13f.
148 Ebd., S. 8.
149 Ebd., S. 7.

ein »gemeinsamer Boden, eine Gleichheit der Seelensituation« bestehe, in der sich das Judentum als »unverlierbare innere Eigenschaft« manifestiere.[150]

Das Pathos als Ethos des jüdischen Volkes verbindet Buber nun mit dem Messianismus. Denn »[a]uch der Messianismus der Juden war von jeher ein Wollen des Unmöglichen«.[151] Buber schreibt dem jüdischen Volk somit ein messianisches Ethos zu, das bei ihm mit dem Pathos zusammenfällt. Das Verhältnis zum Messianismus ist wichtiger Anhaltspunkt in der Skizze der Geschichte der jüdischen Mystik, wie er sie in der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* liefert. In der älteren Kabbala sei die Mystik »Theorie im neoplatonischen Sinn, Gottschauen«[152] gewesen, das keine Beziehung zum Leben und zur Handlung gehabt und kein eigenes Ethos ausgebildet habe. Die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 habe der Kabbala erst »den großen messianischen Zug«[153] verliehen. Mitte des 16. Jahrhunderts habe mit der Kabbala des Isaak Luria eine Ära der jüdischen Mystik begonnen, die »den ethisch-ekstatischen Akt des einzelnen als Mitschaffen an der Erlösung verkündet«[154] habe. Luria habe diesen »Weltprozess« auf die »Haltung einiger Menschen stellen« wollen.[155] Haftete der lurianischen Kabbala solchermaßen noch etwas Exklusives an, so habe das Grundgefühl, dessen »ideelle Äußerung diese Lehre war, […] nahezu hundert Jahre später seinen elementaren Ausdruck in der großen messianischen Bewegung gefunden, die den Namen Sabbatai Zewis trägt.«[156] Sie sei eine »Entladung der unbekannten Volkskräfte und eine Offenbarung der verborgenen Wirklichkeit der Volksseele«[157] gewesen. Das Scheitern der sabbatianischen Bewegung, die Buber in seinem wohl frühesten Text über den Messianismus, dem unveröffentlichten Manuskript »Zur Geschichte des Messianismus« (vgl. Kap. II.2.1), als Vorläufer des modernen, zeitgenössischen Zionismus interpretiert, habe zur Verinnerlichung des Messianismus und zu asketischen Interpretationen geführt. Mitte des 18. Jahr-

---

150 Landauer, Die Legende des Baalschem (wie Anm. 102), S. 158.

151 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 10.

152 Ebd., S. 10.

153 Ebd.

154 Ebd., S. 10f.

155 Vgl. ebd., S. 12.

156 Ebd. Die These, dass die lurianische Kabbala die Grundlage für die sabbatianische Bewegung darstellt, wird Gershom Scholem später zum Ausgangspunkt seiner Forschungen zum Sabbatianismus machen, ohne dass er sie meines Wissens je auf Buber zurückgeführt hätte. Der Einfluss Bubers auf Scholem, der durch Scholems Abwehr gegenüber Buber seit dem Ersten Weltkrieg und nicht zuletzt durch ihre Kontroverse über den Chassidismus verdeckt wurde, wird in jüngeren Forschungsarbeiten wieder hervorgehoben, die sich nicht an die von Scholem gezogenen Frontlinien halten. So ist für Steven Aschheim fraglich, ob Scholem überhaupt ohne Buber denkbar gewesen wäre (vgl. Steven E. Aschheim: Scholem, Arendt, Klemperer. Intimate Chronicles in Turbulent Times. Bloomington u. a.: Indiana University Press 2001, S. 30).

157 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 12.

hunderts sei schließlich die »letzte[] und höchste[] Entwicklung der jüdischen Mystik«[158] in Gestalt des Chassidismus entstanden, der Buber als »Ethos gewordene Kabbala«[159] gilt. Sein Kern sei »eine höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase«.[160] An jedem Orte und zu jeder Zeit sei es dem Menschen dabei gegeben, sich mit Gott zu vereinigen, so der »Baalschem Tov« alias Israel Ben Elieser aus Miedzyborz, der Begründer des Chassidismus und Urgroßvater des Rabbi Nachman. Denn auf allen Wegen finde der Mensch Gott, der das Wesen der Dinge sei. Die Lehre des Baalschem habe bald Eingang ins Volk gefunden, das auf seinen »eigenen Wert gestellt«[161] worden sei und sich nicht mehr einer »›geistigen Aristokratie‹ von Talmudgelehrten«[162] unterlegen fühlen musste, habe es doch vom Baalschem lernen können, dass nicht das Wissen über den Rang eines Menschen entscheide, sondern seine Gottesnähe. Einer solchen Lehre sei das Volk aber nicht gewachsen gewesen, und so »entstand aus der Seelennot des Volkes eine Institution von Mittlern, welche Zadikkim, das ist Gerechte, genannt wurden.«[163] In dieser Institution von Mittlern zwischen Gott und Volk sieht Buber die immanente Ursache der »Entartung«[164] des Chassidismus, die auch Rabbi Nachman nicht aufhalten können habe. Er habe wohl noch dem großen Traum vom Zaddik als »›Seele des Volkes‹«[165] angehangen und die Menschen frei machen wollen. »Aber das Volk war nicht sein geworden.«[166]

Buber gibt hier ein Muster für die Geschichte des Messianismus vor, an dem er auch in seinen späteren, bibelexegetischen Arbeiten festhalten wird: Aus einem anarchischen Zustand der unmittelbaren Gottesnähe, den Buber später »Urmessianismus« (JCM VIII 5) nennt, erfolgt der Fall in die Repräsentation, die Hierarchie, die Institution. Im Chassidismus nimmt Buber diesen Fall im Zaddiktum wahr, in der Hebräischen Bibel im institutionellen, repräsentativen Königtum (vgl. hierzu Kapitel II.2.3). Den Baalschem und seinen Urenkel Rabbi Nachman stellt Buber als ›unverdorbene‹ Zaddikim dar, die sich nicht von der Institution und ihren repräsentativen Formen (»Prachtliebe«) vereinnahmen lassen haben. Buber präsentiert sie als »pure charismatic spiritual leaders«.[167] Solche charismatischen Führergestalten faszinieren Buber auch später noch, so z. B. die biblischen Richter, die er mit Max Weber als Vertreter charismatischer Herrschaft (im Unterschied zu legaler oder traditio-

158 Ebd., S. 13.
159 Ebd.
160 Ebd.
161 Ebd., S. 18.
162 Ebd., S. 17f.
163 Ebd., S. 19.
164 Ebd., S. 18.
165 Ebd., S. 21, S. 32.
166 Ebd., S. 32.
167 Urban, Hermeneutics of Renewal (wie Anm. 117), S. 149.

naler Herrschaft) interpretiert.[168] Auch in den von ihm nacherzählten Geschichten des Rabbi Nachman überhöht Buber zuweilen den Zaddik zu einer Gegenfigur traditionaler Herrschaft, etwa als Gegenfigur zum Rabbi in der »Geschichte vom Rabbi und seinem Sohne«, die von Buber erheblich erweitert und verändert worden ist. Ist der Zaddik im Original kaum beschrieben, wird er bei Buber »zu einer völlig überhöhten Führer- und Erlösergestalt«, einer »Mittlergestalt zwischen Menschen und Messias«.[169]

An dieser Stelle sollen nun aber die sprachphilosophischen Implikationen von Bubers Verständnis des Messianismus festgehalten werden. Der Messianismus ist als »Wollen des Unmöglichen« gleichbedeutend mit dem Pathos als Ethos des jüdischen Volkes. Er bezeichnet ein Pathos der Sehnsucht, nämlich der Sehnsucht nach Einheit, die in der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* changiert zwischen der Sehnsucht nach der Einheit eines individuellen Selbst, eines jüdisch nationalen Selbst und dessen Rückkehr aus dem Exil und schließlich eines kosmischen Selbst (»Erlösung der Welt«).[170] Bei keinem Autor wie bei Buber wird so deutlich, dass der Messianismus nicht nur eine Idee ist – sei es nun ein ethisches Konzept, sei es eine politisch-theologische oder historische Theorie –, sondern dass es sich um einen Terminus mit einer »emotionale[n] Kraft«[171] handelt. Das Messianische ist immer auch ein sprachlicher Pathos-Ausdruck – nicht nur bei Buber, der freilich eigens darüber reflektiert und das Pathos mit der für ihn in seinen frühen Jahren zentralen Kategorie des »Erlebnisses« verbindet.

Im Chassidismus ist nicht nur die Kabbala, sondern auch der Messianismus zum Ethos geworden. Im Zentrum steht der »ethisch-ekstatische[] Akt des einzelnen als Mitschaffen an der Erlösung«.[172] War dieses »Mitschaffen an der Erlösung« in der lurianischen Kabbala noch auf einen exklusiven Kreis sowie auf rituelle Handlungen beschränkt, so habe es der Chassidismus auf das Leben eines jeden Gemeindemitglieds ausgeweitet. Denn der Baalschem habe gelehrt, dass das Leben der Menschen in jedem Punkte und in jeder Tätigkeit dem Absoluten geöffnet sei. Die Interpretation des Messianismus als Ethos macht sich Buber zu eigen. Was dabei in Bubers frühen Texten das Erlebnis als »ethisch-ekstatischer Akt« ist, ist in seinen späteren Texten die dialogische

---

168 Noch in *Zwiesprache* unterscheidet Buber die »Scheinautorität« des Kommandos von der »echte[n] Autorität« des »echten Charismatikers in seiner steten Verantwortung zum Herrn der Charis«, der dem politischen Raum der Gegenwart fremd geblieben sei (vgl. Buber, Zwiesprache [wie Anm. 142], S. 84).

169 Klaus S. Davidowicz: Martin Buber und der Messianismus. In: Eveline Brugger und Martha Keil (Hg.): Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 167–192, hier: S. 184.

170 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 12.

171 Emmanuel Levinas: Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58.

172 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 10f.

Begegnung. Damit einher geht die Transformation eines noch als volksspezifisch angesetzten messianischen Ethos zu einer allgemeinen messianischen Ethik. »Ethos« hat ja eine doppelte griechische Herkunft, ἦθος und ἔθος, und kann auf die moralische Gesinnung, den moralischen Charakter, aber auch auf die Gewohnheit, den Brauch gemäß dem Herkommen verweisen.[173] Dementsprechend konstruiert Buber das messianische Ethos in der Einleitung zu den *Geschichten des Rabbi Nachman* als gruppenspezifisches, das das Judentum als Volk auszeichne. Kabbala und Chassidismus haben aber mit der »Welterlösung«[174] einen universalen Fluchtpunkt, wie Buber natürlich weiß. Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus im jüdischen Messianismus wird uns in Bubers Texten immer wieder begegnen. Buber hat sie auf unterschiedliche Weise zu lösen versucht. In seinen beiden ersten chassidischen Büchern verlässt er sich noch darauf, dass die Verweise auf den lurianischen Erlösungsmythos, in dem sich der »Tikkun« auf individueller, nationaler und kosmischer Ebene abspielt, über diese Spannung hinweghelfen.

Zu der Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus kommt noch eine weitere: Einerseits ist es möglich, das messianische Ethos im Exil zu verwirklichen, wie der Baalschem und sein Urenkel Rabbi Nachman zeigen und lehren. Andererseits bleibt die Rückkehr aus dem Exil nach Palästina das Ziel des Baalschem, des Rabbi Nachman – und Bubers. Um diese Rückkehr aus dem Exil vorzubereiten, soll ein nationales Selbstbewusstsein qua Kultur geschaffen werden, so das kulturzionistische Programm Bubers. Zu diesem Programm gehört die Wiederentdeckung der jüdischen Mystik. Deren Ethos erklärt Buber zwar zum nationalen Ethos, das sich aber auch im Exil realisieren lässt, wie man nicht zuletzt in Bubers eigenen chassidischen Publikationen lesen kann. Die Verbindung zwischen messianischem Ethos und der Rückkehr aus dem Exil, dem traditionellen Gegenstand der messianischen Sehnsucht, bleibt also widersprüchlich.

Vom messianischen Ethos zur messianischen Ethik, vom Erlebnis zur Begegnung, von der Mystik zum Dialog und von der Evokation zum Vokativ: So lässt sich schlagwortartig der Weg von Bubers Denken beschreiben, wobei der Erste Weltkrieg, von Buber anfänglich noch emphatisch gefeiert, die Wende darstellt (s. Kap. II.2.3). Mit dem Dialog gewinnt auch die Sprachphilosophie einen neuen Bezugspunkt. Die Umschlagpunkte von Bubers Denken verhalten sich nun nicht wie absolute Gegensätze zueinander. Die Texte aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg unterscheiden sich zwar signifikant von den vorherigen, es ist aber Differenz *und* Kontinuität zwischen diesen beiden Schaffensphasen zu konstatieren. Illustrieren lässt sich dies an dem veränderten Blick auf die chassidischen Texte, der sich in Bubers Publikationen ab den 1920er Jahren findet. Kurz gefasst streicht Buber das ekstatische Moment, das charak-

---

173 Vgl. Hans Reiner: Ethos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd 2. Basel: Schwabe 1972, Sp. 812–815.

174 Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (wie Anm. 105), S. 11.

teristisch für seine frühere Erlebnismystik war, aus dem, was er nun die »chassidische Botschaft« nennt:

> Was die chassidische Botschaft von der Erlösung sagt, erhebt sich gegen die messianistische Selbstunterscheidung eines Menschen von den andern Menschen, einer Zeit von den andern Zeiten, einer Handlung von den andern Handlungen. Allem Menschentum ist die mitwirkende Kraft zugeteilt, alle Zeit ist erlösungs-unmittelbar, alles Handeln um Gottes willen darf messianisches Handeln heißen.[175]

In dieser Passage hebt Buber drei Differenzen auf, die aus dem Messianischen ein Besonderes machen würden. Es gibt nicht den einen und einzigen messianischen Heilsbringer im Unterschied zu allen anderen Menschen. Es gibt nicht die messianische Heilszeit im Unterschied zu allen anderen Zeiten. Es gibt kein ekstatisches oder sakrales Erlösungshandeln im Unterschied zu allem anderen profanen Handeln. Zusammen mit diesen Differenzen wird die Leitdifferenz von heilig und profan aufgehoben, die den Gottesdienst auf ein sakrales Gebiet beschränkt. Damit richtet sich Buber aber nicht nur gegen den sakralen Kult, sondern auch gegen die moderne funktionale Aufteilung der Gesellschaft in verschiedene Bereiche, deren einer »Religion« heißt und eine besondere, von allem anderen unterschiedene Sphäre markiert. Positiv dagegen hält er die »Heiligung des Alltags«[176] oder in messianischer Diktion: den »All-Tag der Erlösung«.[177] Der spätere Buber ist aber nicht nur von der Idee der Alltäglichkeit, sondern auch von der Idee der Allgemeinheit des dialogischen Gottesverhältnisses durchdrungen, das sich nirgends sonst als in der dialogischen Begegnung mit Innerweltlichem realisieren lasse (»in jedem Du reden wir das ewige [Du; Anm. E. D.] an«).[178] Mit dem Anspruch auf Allgemeinheit (»alle[s] Menschtum«) wendet Buber aber nicht nur das messianische Ethos zu einer messianischen Ethik, sondern erhebt den Anspruch auf philosophische Evidenz, die sich religiöser und/oder nationaler Partikularität enthebt, wie Michael Theunissen zu Recht betont.[179] Damit ist aber wie bei Rosenzweig zu fragen, in welchem Verhältnis die Analytik einer allgemeinen Erfahrungsstruktur zu der Analytik einer religiösen Erfahrung steht. Wie bei Rosenzweig soll diese Frage an der methodischen Bedeutung der Sprache für Bubers Ich-und-Du-Philosophie untersucht werden.

Buber expliziert sein dialogisches Denken an der Sprache. Gleichwohl steht die Sprache viel weniger am Ausgang seines Denkens als etwa bei Rosen-

---

175 Martin Buber: Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem. In: Ders.: Werke. Bd 3. Heidelberg, München: Kösel 1963, S. 742–757, hier: S. 756.

176 Ebd., S. 748; vgl. auch Martin Buber: Der große Maggid und seine Nachfolge. In: Ders.: Die chassidischen Bücher. Berlin: Schocken o. J., S. 331–553, hier: S. 351.

177 Buber, Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem (wie Anm. 175), S. 753f.

178 Martin Buber: Ich und Du. Leipzig: Insel-Verlag 1923, S. 10.

179 Vgl. Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter 1965, S. 331–333.

zweig.[180] Hier setzt sich eine Tendenz fort, die schon beim frühen Buber zu beobachten war. Am Chassidismus interessiert Buber vor allem ein am Erlebnis orientierter Frömmigkeitstypus und die Frage, wie das Erlebnis als Affekt kommuniziert werden kann, nicht aber die Vorstellungen von Sprachmagie,[181] die der Chassidismus von der Kabbala geerbt hat und die Scholems Aufmerksamkeit auf sich ziehen werden. Der spätere Buber verfolgt eine Ontologie des Mitseins, die auf dem Unterschied zwischen den Grundworten Ich-Du und Ich-Es aufbaut. Diese Grundworte sind keineswegs nur metaphorisch gemeint, sondern es geht um gesprochene Worte, um verbale Sprache in einem nichtmetaphorischen Sinn. Zugleich behauptet Buber aber, dass über die Grundworte nicht die »wörtersprachliche Form«[182] entscheide. Zum einen soll dies heißen, dass ich »Du« sagen und »Es« meinen kann oder umgekehrt »Es« sage und »Du« meine. Zum anderen bedeutet dies, dass sich die Grundworte weder auf das Feld der Rede beschränken noch sich in ihr erfüllen, was das Grundwort Ich-Du anbetrifft. Das Grundmodell von Bubers Ich-und-Du-Philosophie ist ein intentionales Modell von Haltungen, die der »Einstellung«, einem intentionalen Sich-Richten-auf, in der Phänomenologie Husserls entsprechen.[183] Buber korreliert das Haltungsmodell mit der Lehre von den Grundworten:

> Die Welt ist dem Menschen zwiespältig nach seiner zweifältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zweifältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es, wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.[184]

Auch wenn die »wörtersprachliche Form« nicht über die Grundworte entscheiden soll, orientiert Buber sich doch in seiner Beschreibung des Ich-Du- und Ich-Es-Verhältnisses an den Gesetzen der artikulierten Rede. Dass er in diese dann wieder den Unterschied von Sagen und Meinen hineinträgt, zeigt ein grundsätzliches Problem von Bubers Ich-und-Du-Philosophie an: Mit der Ontologie des Mitseins oder des »Zwischen« will Buber die Sphäre der Subjektivität, verstanden als intentional gerichtete Subjektivität von unterschiedlichen Welthaltungen, überschreiten. Dabei geht Buber vom Intentionalitätsschema aus, das die Ich-Es-Relation grundiert, um es in der Ich-Du-Relation zu zerbrechen. Er bleibt aber der Intentionalität auch in der Negativität des Zerbrechens noch verhaftet.[185]

---

180 Vgl. Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. 2. Aufl., Freiburg, München: Alber 2002, S. 285.

181 Vgl. Moshe Idel: Hasidism. Between Ecstasy and Magic. Albany: State Univ. of New York Press 1995 (SUNY series in Judaica), S. 213.

182 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 64.

183 Vgl. Theunissen, Der Andere (wie Anm. 179), S. 278.

184 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 9.

185 Vgl. Theunissen, Der Andere (wie Anm. 179), S. 281, S. 293.

Insofern Buber die Ich-Es-Relation als intentionalen Akt bestimmt, erscheint das Es als Gegenstand im Sinne des Aktkorrelats. Alle Tätigkeiten, die ein Etwas zum Gegenstand haben, machen das Reich des Es aus: »Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas.«[186] In diesen Akten konstituiert sich ein Gegenstand, der auf das ihm korrespondierende Ich hin ausgerichtet ist. Das Es ist das Bestimmte, das Ich das Bestimmende, das das Es in einen Horizont einfügt. Sprachlich realisiert sich die Ich-Es-Relation im Besprechen oder Bereden, in dem das Es der Gegenstand der Rede ist, der, selbst wenn er anwesend ist, abwesend ist, denn der beredete Gegenstand kann nichts gegen sein Beredetwerden tun, durch das er in einen Horizont hineingestellt wird. Im Bereden wird der Gegenstand als Träger von Eigenschaften vorgestellt, insofern in der Ich-Es-Relation allein erfahren wird, was »*an* den Dingen ist«.[187] Die feststellende Aussage als Prädikation, als Zusprechen von Prädikaten, repräsentiert »die Dinge als Summen von Eigenschaften«.[188] Wer das Grundwort Ich-Es spricht, bespricht die Dinge, repräsentiert sie als Substanz, der in Form der feststellenden Aussage Akzidenzien als Prädikate zugesprochen werden. Kurz: Das Grundwort Ich-Es meint sprachliche Repräsentation in feststellenden, prädikativen Aussagen.

Dagegen hat, »[w]er Du spricht«, […] kein Etwas zum Gegenstand. […] Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.«[189] Wer »Du« spricht, hat nichts, insofern Du kein intentionaler Gegenstand ist. Mit dem intentionalen Gegenstand wird aber auch die Sphäre des Habens, die Sphäre der intentional gerichteten Subjektivität und des intentionalen Aktes, negiert, an deren Stelle die Beziehung, die Sphäre des »Zwischen« treten soll. Die Beziehung charakterisiert sich bei Buber vor allem durch Unmittelbarkeit:

> Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selbst verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.[190]

Wenn die Beziehung zum Du unmittelbar sein soll, dann ist Du kein Mittel zu einem Zweck. Aber auch die Beziehung selbst ist kein Mittel, das heißt, sie ist kein Medium, das eine Botschaft überträgt. Das bedeutet nicht, dass diese Beziehung überhaupt kein Medium sei. Ihre Bestimmung als »Zwischen« weist die Beziehung vielmehr dezidiert als Medium aus, reicht doch die Tradition, Medien als »Zwischen« zu denken, bis in die Antike zurück. Die Antike

---

186 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 10.
187 Ebd., S. 11 (Hervorhebung E. D.).
188 Ebd., S. 38.
189 Ebd., S. 10f.
190 Ebd., S. 18f.

hat mit Medien als »Zwischen« nicht Informationsträger verstanden, sondern, wahrnehmungstheoretisch, den Stoff, in dem Anschauung geschieht.[191] Auch bei Buber geht es mit der Beziehung als »Zwischen« nicht um Sprache/Medien als Informationsträger, sondern um ihre Funktion, einen »Kontakt« zwischen Sender und Empfänger herzustellen, was Roman Jakobson die phatische Funktion der Sprache genannt hat.[192] Deren Fundament im Sprechereignis ist der »Kanal«, ihr Geltungsanspruch die »Gleichheit«.[193] Die unmittelbare Beziehung, die Buber anvisiert, ist also medientheoretisch durchaus anschließbar, lässt sie sich doch als Aktualisierung des Kanals im Sprechereignis lesen.

Die Beziehung zwischen Ich und Du nimmt von der Herstellung des Kanals als Ansprechen seinen Ausgang, in dem kein Gegenstand besprochen, sondern nur ein Du im Vokativ des Personalpronomens der zweiten Person Singular angerufen wird. Insofern die Anrufung aber auf Unmittelbarkeit ausgerichtet ist, droht ihr von jedem weiteren Wort, das Gegenstandsbezug und Semantik ins Spiel bringen könnte, Gefahr. Daher zielt auch Bubers Ausgang von der Sprache darauf, über die Sprache hinauszugelangen, was mit seinem Programm, im Ausgang von der Intentionalität die Intentionalität zu zerbrechen, zusammenstimmt. Der Dialog vollendet sich »außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte«,[194] denn nur das »Schweigen zum Du, das Schweigen aller Zungen, das verschwiegene Harren im ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzunglichen Wort läßt das Du frei«.[195] Das »Schweigen zum Du«, das die Freiheit des Anderen, des Du, ermöglichen soll, ist nicht mit dem mystischen Schweigen zu verwechseln, von dem der frühe Buber im Zusammenhang mit dem Erlebnis der ungeteilten Einheit handelt. Ich und Du sind ontologisch unaufhebbar getrennte Entitäten beim späteren Buber, und die Ich-Du-Relation kein Erlebnis, sondern »reale Verbundenheit der realen Zweiheit Ich und Du«.[196] Auch ist das »Schweigen zum Du« nicht einfach nur ein Nicht-Sprechen. Das »Schweigen zum Du« geht vielmehr mit einer Form des nichtverbalsprachlichen Handelns einher. Der Überstieg über die Sprache erfolgt in Richtung eines Tuns, das die Antwort nicht mehr in die Eswelt einbinden soll wie die verbalsprachliche Antwort. »Die Worte unserer Antwort sind in der wie die Anrede unübersetzbaren Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen – wobei das Tun sich wie ein Lassen und das Lassen wie ein Tun gebär-

---

191 Vgl. Dieter Mersch: Medientheorien zur Einführung. Hamburg: Junius 2006, S. 18–20.

192 Vgl. Jakobson, Linguistik und Poetik (wie Anm. 125), S. 91.

193 Vgl. Elmar Holenstein: Einführung: ›Von der Poesie und Plurifunktionalität der Sprache‹. In: Roman Jakobson: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262), S. 7–60, besonders S. 20.

194 Buber, Zwiesprache (wie Anm. 142), S. 16.

195 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 49f.

196 Ebd., S. 71.

den darf«.[197] Diese Sprache kenne weder ein Alphabet noch ein Wörterbuch.[198]

Außer der Unmittelbarkeit ist es die Lehre von der gegenseitigen Konstitution von Ich und Du und ihrer beider Herkunft aus dem »Zwischen«, die die Spezifik von Bubers dialogischem Ansatz ausmacht. Ich und Du gehen nicht als fertige Seiende in die Begegnung, sondern die Beziehung als Begegnung bringt die sich Begegnenden allererst hervor. Damit gelten Ich und Du Buber als gleichursprünglich, das heißt, sie beide gehen aus dem Ereignis der Begegnung hervor, in dem sie sich gegenseitig – »Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich«[199] – konstituieren sollen. Buber erteilt folglich nicht nur der Vorherrschaft des Ich, sondern auch der Überordnung des Du eine Absage. In der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du unterscheidet sich Bubers Ansatz von dem Rosenzweigs – und gleichzeitig von modernen Anrufungstheorien von Althusser über Levinas[200] bis hin zu Butler. Denn bei Rosenzweig kommt dem Du

---

197 Buber, Zwiesprache (wie Anm. 142), S. 46.

198 Vgl. ebd., S. 33, S. 45.

199 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 29.

200 In seinem noch zu Bubers Lebzeiten veröffentlichten Aufsatz »Martin Buber und die Erkenntnistheorie« richtet Levinas seine Hauptkritik an die Gegenseitigkeit des Ich-Du und behauptet demgegenüber den »Primat des Anderen« (Emmanuel Levinas: Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman [Hg.]: Martin Buber. Stuttgart: Kohlhammer 1963, S. 119–134, hier: S. 131). Levinas wirft Buber Formalismus im Hinblick auf die Ich-Du-Begegnung vor. Dieser fehle der »steng ethische[] Sinn« (ebd., S. 130), sei das Ich-Du bei Buber doch auch mit Dingen möglich. »Wenn wir Buber die Erweiterung des Ich-Du auf das Ding vorwerfen, so nicht, weil er uns in seinem Verhältnis zur Natur animistisch, sondern weil er uns in seinem Verhältnis zum Menschen viel eher artistisch scheint« (ebd., S. 132). Bei Buber hat die Ich-Du Beziehung keinen Inhalt und das Du keine Attribute. Levinas meint, der Ich-Du-Beziehung müsse, als ethischer Beziehung, eine »Qualifikation« gegeben werden, ohne dass sie auf einen Inhalt oder ein Dogma festgeschrieben würde (vgl. ebd., S. 129): »In der Ethik, in der der Andere gleichzeitig höher und ärmer ist als ich, unterscheidet sich das Ich vom Du nicht durch irgendwelche ›Merkmale‹, sondern durch die Dimension der Höhe, die mit Bubers Formalismus bricht. Der Primat des Anderen, wie seine Nacktheit und sein Mangel, qualifizieren nicht nachträglich das rein formelle Verhältnis mit dem Anderen, sondern schon diese Anderheit« (ebd., S.131). Bei Buber blieben hingegen die Ich-Du-Begegnungen ihrem Grundmodell, der Freundschaft, verhaftet (vgl. Emmanuel Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München: Alber 1987, S. 92). Wenn man Letzterem auch zustimmen kann, so ist Bubers Ich-Du doch nicht die ethische Dimension abzusprechen. Buber denkt die Ethik nur anders als Levinas, nämlich von einer natürlichen Grundlage her, die er auch das »eingeborene Du« nennt (vgl. Buber, Ich und Du [wie Anm. 178], S. 31). Anders gesagt: Bubers Ethik ist ontologisch, Levinas' Ethik de-ontologisch. Systematisch schwerer wiegt Levinas' zweiter Einwand, dass Buber die Trennung zwischen den einzelnen Menschen nicht ernst genug nehme, die Isolierung durch die Subjektivation, die sich nicht zuletzt auf der Grundlage des theoretischen, physikalisch-mathe-

der Primat vor dem Ich zu. Die Antwort auf die Anrufung: Wo bist du? konstituiert das Ich. Erst als solcherart Angesprochener werde ich fähig, andere anzusprechen. Bei Buber gehen Ansprechen und Angesprochenwerden dagegen Hand in Hand. Vorrang vor Ich und Du hat das »Zwischen«, ein Sein, das nicht Sein als Vorhandenheit meint, sondern ein Sein als eine im »Zwischen« waltende Wirklichkeit, die Buber, wie wir sehen werden, mit Gott als dem »ewigen Du« identifiziert. Eine Schwierigkeit von Bubers Ansatz ist nun, dass er einerseits den Vorrang des Zwischen behauptet, aber andererseits vom Intentionalitätsschema ausgeht. Dieses soll wohl in der Ich-Du-Relation überwunden werden, die Initiative hierfür geht aber vom Ich aus, setzt man Ich-Du als »Haltung«, wie Buber am Anfang seiner Schrift *Ich und Du*. Dadurch läuft Buber Gefahr, dem Ich doch wieder den Vorrang vor dem Du einzuräumen – eine Gefahr, die durch den Rahmen des Intentionalitätsschemas notwendig gegeben ist und der in diesem Rahmen auch nicht entgangen werden kann.

Anders als Rosenzweig bindet Buber die Anrufung auch nicht an einen einmaligen historischen Offenbarungsakt am Sinai zurück. In seinen philosophischen Schriften *Ich und Du* sowie *Zwiesprache* geht er nicht von einer jenseits der »innerweltlichen« Ich-Du-Begegnungen geschehenden Offenbarung Gottes aus. Vielmehr nennt Buber Gott das »ewige Du«, das nicht außerhalb, sondern in der Beziehung zum einzelnen Du begegnet: »In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise«.[201] Bereits die Beziehung zum einzelnen Du stellt Buber als ein Transzendieren des Es dar, das sich im Zerbrechen der Intentionalität realisiert. Dieses Transzendieren wird allerdings als zeitlich unbeständig und räumlich diskontinuierlich beschrieben, denn es löst den »räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhang«[202] des Du mit anderem Seiendem auf.[203] Das »ewige Du« ist nun die Transzendenz des Transzendierens oder in Bubers Bildsprache: Im ewigen Du schneiden sich »die verlängerten Linien der Beziehungen«.[204] Es ist dasjenige Du, das als Du *beständig* existieren soll. Hier springt Buber aus einer (was das Ich-Du-Verhältnis anbetrifft: negativen) Ontologie in die Ontotheologie. Theunissen hat diese Bewegung und damit Bubers ontotheologischen Grundgedanken wie folgt umschrieben:

---

matischen Wissens vollzieht, um das sich Buber in seiner Analyse auch nur wenig kümmert (vgl. Levinas, Martin Buber und die Erkenntnistheorie [wie Anm. 200], S. 133).

201 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 13.

202 Ebd., S. 38.

203 Vgl. ebd., S. 42: »Die Eswelt hat Zusammenhang im Raum und in der Zeit. Die Duwelt hat in Raum und Zeit keinen Zusammenhang. Das einzelne Du muß, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden. Das einzelne Es kann, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden.«

204 Ebd., S. 101.

> Sofern das ewige Du eben das ist, was über das einzelne Du hinaus ist und was in der (transzendierenden) Verlängerung der Beziehung zu diesem begegnet, ist es das Sein, das vom Standpunkt des in der Welt Vorkommenden als Nichts erscheint. Das heißt nicht, es sei dieses Nichts. Es ist weder das bloße Nichts des Vorkommenden noch etwas Vorkommendes, das hinter dem einzelnen angesprochenen Seienden abermals vorkäme. In ihm ist vielmehr das, was vom Vorkommenden her wie nichts aussieht, existente Wirklichkeit.[205]

Mit der Setzung Gottes als »ewiges Du«, das nicht, wie das einzelne Du, zum Es werden könne, hängt es zusammen, dass Buber behauptet, Gott könne nur angesprochen, nicht ausgesagt werden.[206] Hiermit wendet sich Buber nicht nur gegen die Theologie als Rede über Gott und gegen die philosophische Metaphysik, die über Gott als *causa* Aussagen trifft.[207] Vielmehr spricht er sich auch gegen die Auffassung aus, dass die Offenbarung einen Inhalt habe, ohne dass er Offenbarung als Idee überhaupt zurückweisen würde. Die »ewige, die im Jetzt und Hier gegenwärtige Offenbarung«[208] hält Buber fest. Sie ist die Offenbarung des ewigen Du, Offenbarung der ewigen Gegenwart Gottes als Wirklichkeit des Zwischen, auf die die innerweltlichen Ich-Du-Beziehungen – und nur sie allein – führen. Offenbarung als »ausgesagtes Wissen und gesetztes Tun der Religionen«[209] lehnt Buber demgegenüber ab,[210] womit eine ablehnende Haltung auch gegenüber dem halachischen Judentum einhergeht. Hieran entzündet sich seine berühmte, bereits oben erwähnte Debatte mit Rosenzweig über den Status der Halacha im Judentum (vgl. Kap. III.2.3). Buber formuliert entschieden: »Offenbarung ist nicht Gesetzgebung.«[211]

Aussagen und Ansprechen sind die beiden Achsen der Sprachphilosophie , zu denen Buber im Rahmen seiner Ich-und-Du-Philosophie gelangt. Aussagen ist auf einen Gegenstand bezogen, der als Träger von Eigenschaften erscheint. Dagegen konstituiert sich im Ansprechen, im Vokativ des »Du« ein ungegenständliches Du, an dessen Aktivität die Anrede appelliert. Unmittelbar ist die

---

205 Theunissen, Der Andere (wie Anm. 179), S. 335.

206 Vgl. Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 95.

207 Vgl. Theunissen, Der Andere (wie Anm. 179), S. 331.

208 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 129.

209 Ebd., S. 130.

210 In der Ablehnung dieses Offenbarungskonzeptes kann Buber sich mit Kant einig wissen. Mendes-Flohr beschreibt das Offenbarungskonzept, das die Aufklärung abgelehnt hat, wie folgt: »This notion of revelation can be called a propositional conception of revelation, since the revealed information can be formulated as propositions« (Paul Mendes-Flohr: Rosenzweig and Kant. Two Views of Ritual and Religion. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 [The culture of Jewish modernity], S. 283–310, hier: S. 288). Unter Berücksichtigung der Kritik der Aufklärung an der Offenbarung entwickeln die Dialogdenker ein neues Offenbarungsverständnis, das um die Idee einer »dialogical presentness of revelation« (ebd., S. 290) kreise.

211 Martin Buber an Franz Rosenzweig, 03.06.1925. In: Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten (wie Anm. 111), S. 222.

Ansprache im Vokativ des »Du«, insofern in ihr Sprache nicht als Medium von Botschaften gebraucht wird und ein »Du«, unvermittelt durch sachliche und semantische Bezüge, angesprochen wird. Die Intention auf Unmittelbarkeit zielt auf den Vollzug der Freiheit des Angesprochenen, der unabhängig von meiner Intention sein soll und doch im Rahmen des Intentionalitätsschemas von meiner Initiative abhängig ist – das bereits erwähnte Dilemma von Bubers dialogischem Ansatz. Insofern sich für Buber der Dialog »außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte«[212] vollendet, gilt es, mit der Wortsprache über diese hinauszugelangen, hin zu der einer »unübersetzbaren Sprache des Tuns«,[213] die auf die je einmalige Situation ohne Wörterbuch eingeht. Dem späteren Buber geht es wie schon dem früheren darum, mit der Wortsprache ein anderes als diese zu erzeugen: Zuerst ist es das Erlebnis als Affekt, später ein paradoxes Tun, das zugleich ein Lassen, ein Nichttun sein soll, um solcherart die Gegenseitigkeit der Ich-Du-Beziehung, im Unterschied zum Ich-Es-Verhältnis, zu realisieren.

Buber schreibt nun nicht nur über die verschiedenen Dimensionen der Sprache, sondern er versucht, sie schreibend in seinem eigenen Text einzuholen. Dementsprechend wechselt sich in *Ich und Du* eine philosophisch begriffliche mit einer poetischen Sprache ab.[214] So bemerkt Buber etwa im Hinblick auf die Aktualität und Latenz der Ich-Du-Beziehung, die immer wieder ins Es zurückzufallen muss: »Aber die gegenständliche Sprache erhascht nur einen Zipfel des wirklichen Lebens«, um dann in nicht mehr gegenständlicher, sondern metaphorischer Sprache fortzuführen: »Das Es ist die ewige Puppe, das Du der ewige Falter.«[215] Metaphorische Sprache ist nur eines der Mittel, die Buber anwendet, um den Text zu poetisieren und die logische Begriffssprache aufzubrechen. Dazu kommen rhetorische Fragen, Leseradressen, Dialoge mit einem unidentifizierten Gesprächspartner, der den logischen Gang der Ideen unterbricht, sowie lyrische Apostrophen an das Du. Durch diese Prozeduren versucht Buber, den Text selbst zu einem Du zu machen, gilt doch, dass die

> Du-Momente […] als wunderliche lyrisch-dramatische Episoden [erscheinen], von einem verführenden Zauber wohl, aber gefährlich ins Äußerste reißend, den erprobten Zusammenhang lockernd, mehr Frage als Zufriedenheit hinterlassend, die Sicherheit erschütternd, eben unheimlich, und eben unentbehrlich.[216]

Die Sprache Bubers ist nun an vielen Stellen nicht nur poetisch, sie ist oftmals religiös, von der jüdischen Überlieferung geprägt. Wie schon bei Rosenzweig stellt sich nun auch bei Buber die Frage, ob er in seiner dialogischen Philoso-

---

212 Buber, Zwiesprache (wie Anm. 142), S. 16.
213 Ebd., S. 16.
214 Vgl. zur sprachlichen Form von *Ich und Du* auch: Robert E. Wood: Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou. Evanston: Northwestern Univ. Press 1969, S. 27–33.
215 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 25.
216 Ebd., S. 42.

phie eine religiöse Erfahrung beschreibt, die einer bestimmten Offenbarungsreligion zugeordnet ist und die zugleich Allgemeinheit beansprucht oder aber ob er eine allgemeine Struktur der Erfahrung beschreibt, die keiner historischen Offenbarung folgt und damit keiner bestimmten Offenbarungsreligion eigentlich angehört. Derrida hatte diese Alternative, wie erinnern uns, wie folgt formuliert: »Ist die Offenbarkeit (die Möglichkeit des Offenbarens) ursprünglicher als die Offenbarung und folglich von aller Religion unabhängig? Kann man diese Unabhängigkeit an den Strukturen ihrer Erfahrung und an der Analytik, die sich auf sie bezieht, ablesen? Oder besteht umgekehrt das Ereignis der Offenbarung darin, dass es die Offenbarkeit offenbart hat […]?«[217] Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich Rosenzweig und Buber. Leitet Rosenzweig die Struktur der Anrufung von Gottes Anrufung an Abraham her, die er wiederum mit der Sinaioffenbarung verbindet, so stellt Buber die Ich-Du-Relation in einen entwicklungsgeschichtlichen Horizont auf phylo- wie ontogenetischer Ebene. Buber sieht »die geistige Realität der Grundworte sich aus einer naturhaften erheb[en]«, die des »Grundworts Ich-Du aus der naturhaften Verbundenheit, die des Grundworts Ich-Es aus der naturhaften Abgehobenheit«,[218] wobei das Ich-Du vorangehe: »Am Anfang ist die Beziehung«,[219] was für ihn die Entwicklungsgeschichte des »Primitiven« wie des Kindes dokumentiert. Der geisthaften Ich-Du-Beziehung schiebt Buber auf diese Weise einen natürlichen Grund unter, wobei es für ihn nicht darum geht, zur Natur zurückzugelangen, sondern die geisthafte Ich-Du-Relation aus ihrem natürlichen Grund heraus zu verstehen. So romantisch und mythopoetisch diese Denkfigur ist, wird doch deutlich, dass Bubers dialogische Philosophie dem »›natürlichen‹ Denken viel näher ist als jeder Entwurf, der sich auf eine spezifisch religiöse Offenbarung beruft«.[220] Nichtsdestotrotz gibt es hier eine Unentschiedenheit in Bubers Denken, denn er springt in seiner Ontologie nicht nur in den Glauben, sondern identifiziert das »ewige Du« mit dem Gott der jüdischen Überlieferung.

Erinnern wir uns: Der Sprung in den Glauben erfolgt dort, wo Buber das Zwischen, das aus der Sicht des Vorkommenden nichts ist, als existente Wirklichkeit setzt. Man kann versuchen, diesen Sprung noch ontologisch am Phänomen nachzuvollziehen: Zur Erfahrung der dialogischen Faktizität gehört es, dass ich an die Wirklichkeit des Zwischen, von der ich als etwas Vorkommendem nichts weiß, glaube. Genauso gehört der Glaube an die von mir unabhängige Existenz des Du zu jedem Ansprechen, obgleich ich auch von ihr nichts wissen kann, konstituiert sich das Du doch, meiner Erfahrung nach, nur im

---

217 Jacques Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 29f.

218 Buber, Ich und Du (wie Anm. 178), S. 32.

219 Ebd., S. 25.

220 Theunissen, Der Andere (wie Anm. 179), S. 331.

Ansprechen bzw. im Dialog und vergeht mit diesem. Soweit würde ich Theunissens Versuch einer philosophischen Auslegung des »Zwischen« als existenter Wirklichkeit folgen.[221] Anders als dieser halte ich aber die Identifikation der Wirklichkeit des »Zwischen« und des »ewigen Du« mit Gott keinesfalls für unproblematisch.[222] An ihr hängt die gesamte religiöse Semantik von *Ich und Du*, nicht zuletzt die Semantik um »erlösen«, die es erlaubt, im Hinblick auf die Ich-Du-Relation bei Buber von einer messianischen Ethik zu sprechen. Für Buber ist es die »große Tat Israels […], dass es die Anredbarkeit […] Gottes als Wirklichkeit zeigte«.[223] Hieraus resultiert notwendig die Spannung, dass Buber einerseits eine dialogische Erfahrungsstruktur beschreibt, die von der Partikularität einer jeden und mithin auch der jüdischen Religion unabhängig sein soll, ursprünglicher als diese; dass er aber andererseits die dialogische Erfahrung als jüdische Lehre und Tat deklariert. Damit trennt Buber nicht kategorisch zwischen seinen philosophischen Schriften und seiner bibelexegetischen Arbeit über den jüdischen Messianismus, die er wiederum auf seine Vorstellung vom Zionismus und jüdischer Identitätspolitik abbildet (vgl. Kapitel II.2.3). Es dürfte wohl nicht nur eine Unentschiedenheit im Denken Bubers darstellen, sondern auch einen historisch politischen Hintergrund haben, dass er die Offenbarung der Offenbarkeit mit der jüdischen Offenbarung identifiziert, wenn es auch um Erfahrungen geht, die vom Judentum unabhängig und ursprünglicher als dieses sein sollen. Denn auf diese Weise lässt Buber seine Dialogphilosophie in seine jüdische Identitätspolitik hineinspielen, der wir später noch weiter nachgehen werden.

221 Vgl. ebd., S. 341–346.
222 Vgl. ebd., S. 341f.
223 Buber, Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem (wie Anm. 175), S. 742.

4 Gerechtigkeit als Sprache und Gerechtigkeit als messianische Kategorie (Benjamin/Scholem)

Gerechtigkeit ist eine messianische Kategorie bei Benjamin genauso wie bei seinem Freund Gershom Scholem. Beide reflektieren sie im Hinblick auf bestimmte sprachliche Strukturen. Bereits im frühen Sprachaufsatz von 1916 »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« sind Rechts- und Sprachkritik bei Walter Benjamin aufs Engste miteinander verbunden. Einem dem Bereich des Mythischen zugewiesenen Recht stellt Benjamin die Vorstellung einer göttlichen Gerechtigkeit gegenüber, die er explizit als sprachliche Gerechtigkeit in seinem späteren Essay »Karl Kraus« (1931) thematisiert. Macht Benjamin im Rahmen seiner allgemeinen Sprach- und Rechtsphilosophie Anleihen bei der jüdischen Tradition, so bildet diese den unmittelbaren Zusammenhang von Scholems Überlegungen. Dessen frühe Versuche zu einer jüdischen Theorie der Gerechtigkeit kreisen um das Verhältnis von Thora und Tradition, die er stets von ihrer sprachlichen Seite her denkt, nämlich als Auslegungstradition der heiligen jüdischen Texte. Scholems Sprachreflexion bezieht sich auf Strukturen der hebräischen Sprache – Benjamin hat hingegen nie richtig Hebräisch gelernt. Auf Scholems Auffassung der hebräischen Sprache baut auch sein Zionismus auf, wie sich in seinem berühmten, an Rosenzweig gerichteten »Bekenntnis über unsere Sprache« zeigt. Im letzten Teil dieses Kapitels werde ich Scholems Sprachbekenntnis als Reaktion auf Rosenzweigs Artikel »Neuhebräisch?« lesen. Scholem und Rosenzweig hatten nicht nur unterschiedliche Positionen gegenüber dem Zionismus, sondern diese spiegeln sich in ihrem jeweiligen Verständnis der hebräischen Sprache wider.

4.1 Klagen, Anklagen, Beim-Namen-Rufen und Reimen: Schöpfung, Gericht und Erlösung als Sprachformen bei Walter Benjamin

Wie ein Brennspiegel bündelt der Essay »Karl Kraus« aus dem Jahr 1931 viele Motive von Walter Benjamins Schreiben bis dato. Recht und Gerechtigkeit, barocke Naturgeschichte und Kreaturbegriff, mythischer »Schuldzusammenhang von Lebendigem« (GS I/1 138) und dämonische Zweideutigkeit, Anarchie als »einzig moralische, einzig menschenwürdige Weltverfassung« (GS

II/1 356), adamitische Namensprache – alle diese Themen versammelt Benjamin in dem großen Kraus-Essay. Zugleich gilt dieser Essay als ›Umspannwerk‹ der metaphysischen Geladenheit von Benjamins Denken in eine materialistische. Die in der Forschung lange gängige Zweiteilung von Benjamins Werk in ein frühes metaphysisches und ein spätes materialistisches ist allerdings viel zu grob, um Transformationen *wie* Kontinuitäten von Benjamins Denken zu erfassen.[1] Die entscheidende Kontinuität stellt der »sehr besondere[] sprachphilosophische[] Standort«[2] dar, von dem her und zu dem hin sich Benjamin unterschiedliche Felder erschließt, sei es nun die Theologie, die Literatur, die Ästhetik, die Anthropologie oder die (materialistische) Politik. Die Frage nach einer nicht-instrumentellen, nicht-signifikativen Dimension der Sprache leitet dabei Benjamins sprachphilosophische Erkundungen.[3]

Diese nicht-signifikative Sprachdimension findet Benjamin in theologischen Sprachdiskursen reflektiert, aus denen er Ansätze für eine allgemeine Sprach-

---

1 Im Hintergrund dieser Zweiteilung steht Benjamins Auseinandersetzung mit Scholem über seine Hinwendung zum historischen Materialismus allgemein und über den Kraus-Essay im Besonderen. Christian Schulte skizziert in der bislang umfangreichsten Untersuchung zu Benjamins Kraus-Essay diese Debatte zwischen Scholem und Benjamin (Christian Schulte: Ursprung ist das Ziel. Walter Benjamin über Karl Kraus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003 [Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 439], S. 31–35). Scholem moniert eine »der kommunistischen denkbar angenäherte[n] Phraseologie« und wirft Benjamin »Selbstbetrug« vor, insofern seines Erachtens Benjamins wirkliches, sprachmetaphysisches Verfahren im Widerspruch zu dem vorgegebenen materialistischen stünde (vgl. Gershom Scholem an Walter Benjamin, 30.03.1931. In: Walter Benjamin: Gesammelte Briefe. Bd 4. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 26–30). Statt Scholems Vorwurf der Zweideutigkeit zu entkräften, bekennt sich Benjamin in seinem Antwortbrief »zu einer zwiespältigen Existenz aus linker Gesinnung bei bürgerlicher Klassenlage«, wie Alexander Honold resümiert (Alexander Honold: Karl Kraus. In: Burkhardt Lindner [Hg.]: Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 522–539, hier: S. 525).

2 Walter Benjamin an Max Rychner, 07.03.1930. In: Benjamin, Gesammelte Briefe. Bd 4 (wie Anm. 1), S. 18. Dieser Brief an Rychner steht im engen Zusammenhang mit dem Kraus-Essay. Christian Schulte nennt ihn den »erkenntnistheoretische[n] Epilog des Essays« (Schulte, Ursprung ist das Ziel [wie Anm. 1], S. 32).

3 Winfried Menninghaus hat die »für Benjamins gesamte Sprachphilosophie charakteristische Konstellation« wie folgt beschrieben: »Die Frage nach dem nicht-signifikativen ›Wesen‹ einer Sprache als solcher führt im Felde der theoretisch-programmatischen Sprachphilosophie zu einer quasi archäologischen Ergründung magischer Spracherfahrung sowie des mystisch-theologisch ›Diskurses‹ über sie, und sie antizipiert eben darin die späteren praktischen Interpretationen konkreter und keineswegs mystischer Sprachgestalten« (Winfried Menninghaus: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 16). Wenn Benjamin bei seiner Ergründung der nicht-signifikativen Dimension von Sprache auf die Theologie und religiöse Texte zurückgeht, geschehe dies nicht, so Menninghaus' These, um einer Theologisierung willen, sondern um noch die religiöse Autorität auf die »›Magie‹ von Sprache« zurückzuführen (vgl. ebd., S. 22).

theorie ableitet. Damit geht einher, dass Benjamin theologische Konzepte wie Schöpfung und Erlösung als Sprache zu denken gibt. Im Kraus-Essay konstituieren Zitat, Name und Reim, wie wir noch genauer sehen werden, Erlösung als Sprache. Im Zitat und im Reim bezieht sich die Sprache nun aber im eminenten Sinn auf sich selbst, so dass Erlösung zu einem sprachimmanenten Phänomen wird. Benjamins sprachliche Säkularisierung der Erlösung behält jedoch theologische Restbestände. Im gänzlich Profanen taucht wieder etwas Religiöses, etwas Messianisches auf – diese Figur findet sich immer wieder bei Benjamin.[4]

Bereits in seinem frühen Sprachaufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« (1916) betont Benjamin, dass seine Betrachtung zum »Wesen der Sprache auf Grund der ersten Genesiskapitel […] weder Bibelinterpretation als Zweck verfolgt noch auch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde []legt« (GS II/1 147). Vielmehr widmet Benjamin sich der Frage, was aus dem »Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst« (ebd.) sich ergebe. Er exemplifiziert die nicht-signifikativen Dimensionen der Sprache im Rückgang auf den theologischen Sprachdiskurs, ohne sie für die Theologie reservieren zu wollen. Doch die Crux besteht darin, dass sich theologische Sprachmodelle nicht ohne weiteres in profane Bereiche übertragen lassen. So funktioniert das von Benjamin skizzierte Sprachmodell der Genesis, wie noch näher zu zeigen ist, nur unter der Bedingung, dass man Gottes Wort als Offenbarung voraussetzt – eine Voraussetzung, von der Benjamin gerade nicht mehr ausgehen möchte. Die adamitische Sprache, der er sich in seinem frühen Sprachaufsatz widmet, lässt sich als solche überhaupt nicht in profane Bereiche übertragen, denn sie ist an theologische Voraussetzungen gebunden. Will man sprachtheoretische Erkenntnisse, die der theologische Sprachdiskurs der Genesis birgt, auch in nicht-theologischen Zusammenhängen fruchtbar machen, dann müssen sie so modifiziert werden, dass sie ohne die Offenbarung als ihre Voraussetzung auskommen. Das ist die Aufgabe, die Benjamin stellt, wenn es um die »Natur

[4] Prominentestes Beispiel hierfür ist das Umspringen der allegorischen Betrachtung, das Benjamin am Ende seines Trauerspielbuches fokussiert. Vergänglichkeit werde in den barocken Trauerspielen nicht nur allegorisch bedeutet. Vielmehr werde sie im Umspringen der allegorischen Intention selbst allegorisch bedeutend: »Als Allegorie der Auferstehung. […] Denn auch diese Zeit der Hölle wird im Raume säkularisiert und jene Welt, die sich dem tiefen Geist des Satan preisgab und verriet, ist Gottes« (GS I/1 406). Eine simplifizierende Lektüre wird in diesen Sätzen eine negative, transzendente Heilsgewissheit ausgedrückt finden. Ganz so einfach ist es aber nicht. Benjamin beschreibt den Umschwung der barocken Allegorien des Vergehens als Vergehen der Allegorie, um auf eine Welt nach der Intentionalität und der Subjektivität, die er mit der Allegorie verbindet, hinzudeuten. Das Vergehen der Allegorie ist aber selber nur als Allegorie zu haben. Vgl. zu dieser Paradoxie Bettine Menke: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 210–228, besonders S. 226.

der Sprache selbst« (GS II/1 147) zu tun sein soll. Benjamin hält sich selbst nicht grundsätzlich an eine saubere Unterscheidung zwischen theologischem Sprachmodell und sprachimmanentem Modell, das »der Natur der Sprache selbst« gemäß ist, weder im frühen Sprachaufsatz noch später. Nichtsdestotrotz gibt diese Unterscheidung eine wichtige Richtung in Benjamins Sprachdenken an, der ich in diesem Kapitel folgen möchte. Hiermit verbunden sind folgende Fragen:

In welcher modifizierten Form lassen sich die sprachtheoretischen Erkenntnisse, die Benjamin in der Analyse der Genesis gewinnt, in andere Register eintragen, etwa in das Register der profanen Literatur oder der Politik? In diesen beiden Registern verzeichnet Benjamin immerhin den Wiener Sprachkritiker Karl Kraus bereits 1920, als dieser ihm »auf dem Wege zu einem *großen* Politiker«[5] zu sein scheint. Was bleibt vom adamitischen Sprachmodell im späteren Kraus-Essay? Und wie sind die »messianischen Potenzen«[6] der Sprache zu denken, auf die Benjamin mit der »Engelsprache« (GS II/1 363) im Kraus-Essay anspielt? Welches theologische Sprachmodell steht hier im Hintergrund, und wie wird es gegebenenfalls modifiziert? Diese Fragen sollen uns im Folgenden in der Lektüre von Benjamins Kraus-Essay beschäftigen. Die zentrale Stellung, die der Kraus-Essay in diesem Kapitel hat, erklärt sich daraus, dass er, deutlicher noch als der frühe Sprachaufsatz von 1916, zeigt, dass unter profanen Bedingungen nicht ungebrochen am adamitischen Sprachmodell festzuhalten ist. Die durch den frühen Sprachaufsatz aufgeworfene Frage, wie die Überführung des adamitischen Sprachmodells der Genesis in ein profanes, sprachimmanentes zu denken ist, nimmt der Kraus-Essay wieder auf.

Benjamins Kraus-Essay ist in drei Abschnitte aufgeteilt: »Allmensch«, »Dämon«, »Unmensch« als die drei physiognomischen Ansichten von Karl Kraus. In dem Abschnitt über den »Allmenschen« behandelt Benjamin Kraus' Orientierung an der Natur als Schöpfung. Im zweiten Teil geht es unter dem Titel »Dämon« um Kraus' Fixierung auf die Sphäre des Rechts. Der dritte Teil, »Unmensch« betitelt, dreht sich schließlich um den von Benjamin so genannten »realen Humanismus« (GS II/1, 355, 363ff.), den Benjamin mit dem Marxismus assoziiert. Als dessen Bote erscheine bei Kraus der Unmensch, ein »Geschöpf aus Kind und Menschenfresser, […] ein neuer Engel« (GS II/1 367). Die drei Abschnitte behandeln also Schöpfung, Gericht und Erlösung, die Benjamin als Sprachkonzepte bzw. als Sprachpraktiken bei Kraus zu lesen gibt.

Die Schöpfung dient Karl Kraus als positiver Maßstab seiner Pressekritik, deren bevorzugter Gegenstand die »Phrase« ist. Diese erkennt Benjamin als Kraus' Inbegriff des »Unechten«. Der Entlarvung dieses Unechten habe sich

---

5 Walter Benjamin an Gershom Scholem, 29.12.1920. In: Walter Benjamin: Gesammelte Briefe. Bd 2. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 120.

6 Schulte, Ursprung ist das Ziel (wie Anm. 1), S. 108.

Kraus' Kampf gegen die Presse verschrieben: »›Wer nur hat diese große Entschuldigung: zu können, was man nicht ist, in die Welt gebracht?‹ Die Phrase. Sie ist aber eine Ausgeburt der Technik« (II/1 336). Der Hiatus zwischen Sein und technischem Können drückt sich für Kraus in der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, nämlich von neuer technischer Lebenswelt bei alten Lebensformen, aus. »Die Phantasie der Neuzeit ist hinter den technischen Errungenschaften der Menschheit zurückgeblieben«,[7] lässt Kraus die Figur des Nörglers in seinem Weltkriegsdrama *Die letzten Tage der Menschheit* sagen. Der Hauptvorwurf des Nörglers gegenüber der Presse vor und im Kriege besteht dementsprechend nicht darin, dass sie korrupt gewesen sei und mit den Krieg treibenden Parteien gemeinsame Sache gemacht hätte. Vielmehr gilt für den Nörgler: »Nicht daß die Presse die Maschinen des Todes in Bewegung setzte – aber daß sie unser Herz ausgehöhlt hat, uns nicht mehr vorstellen zu können, wie das wäre: das ist ihre Kriegsschuld!«[8]

Ist die Phrase für Kraus Inbegriff des Unechten,[9] so baut er die »Natur schlechtweg […] in ihrem ungebrochenen Ursein« (GS II/1 353) als ihre Kontrastfolie auf. Hieraus gewinne Kraus, so Benjamin, den Maßstab seiner Kritik, nämlich den theologischen Takt:

> Takt ist nicht etwa – wie nach der Vorstellung Befangener – die Gabe, jedem unter Abwägung aller Verhältnisse das ihm gesellschaftlich Gebührende werden zu lassen. Im Gegenteil: Takt ist die Fähigkeit, gesellschaftliche Verhältnisse, doch ohne von ihnen abzugehen, als Naturverhältnisse, ja selbst als paradiesische zu behandeln und so nicht nur dem König, als wäre er mit der Krone auf der Stirn geboren, sondern auch dem Lakaien wie einem livrierten Adam entgegenzukommen. Diese Noblesse hat Hebel in seiner Priesterhaltung besessen, Kraus besitzt sie im Harnisch. Sein Kreaturbegriff enthält die theologische Erbmasse von Spekulationen, die zum letzten Mal im 17. Jahrhundert aktuelle, gesamteuropäische Geltung besessen haben. (GS II/1 339)

Takt beruhe bei Kraus nicht auf gesellschaftlicher Konvention, sondern orientiere sich, als theologischer Takt, an der Übereinstimmung von Sein und Geltung. Einen König so zu behandeln, als wäre er mit der Krone auf der Stirn zur Welt gekommen, heißt, zu unterstellen, dass ihn seine königliche Natur – und nicht etwa menschliche Einrichtungen – zum König mache. Die Rede davon, »gesellschaftliche Verhältnisse, doch ohne von ihnen abzugehen, als Naturverhältnisse, ja selbst als paradiesische zu behandeln«, findet ein Echo im letzten Teil von Benjamins Essay. Hier schreibt Benjamin, Kraus' Programm sei es, »die bürgerlich-kapitalistischen Zustände zu einer Verfassung zurückzuentwi-

---

7 Karl Kraus: Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 10. 12. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1320), S. 208.

8 Ebd., S. 677.

9 Einerseits stellt sich, nach Kraus' Auffassung, die Phrase vor die Sache, andererseits produziert sie Effekte, die selbst realitätsmächtig sind (vgl. Helmut Arntzen: Karl Kraus und die Presse. München: Fink 1975, S. 41).

ckeln, in der sie sich nie befunden haben« (GS II/1 363). Das Menschenwürdige nicht als »Bestimmung und Erfüllung der befreiten – revolutionär veränderten – Natur, sondern als Element der Natur schlechtweg« (GS II/1 353) zu begreifen wie Kraus, muss jemandem, der mit dem historischen Materialismus liebäugelt wie Benjamin, aufstoßen. Mit einem langen Zitat von Karl Marx wendet sich Benjamin dann auch gegen das »Phantom« des »›natürlichen‹ Menschen« (GS II/1 364).

Der Versuch, den gesellschaftlichen Verhältnissen im Schöpfungsstand ihren Ursprung zuzuweisen, begegnet in barocken Dramen wie auch in der barocken juristischen Theorie, wie man in Benjamins als Habilitationsschrift geplanter Studie *Ursprung des deutschen Trauerspiels* nachlesen kann (vgl. GS I/1 264). Zur »theologischen Erbmasse« von barocken Spekulationen, die Benjamin Kraus attestiert, gehört es, dass Kraus keinen Begriff von Geschichte als einem selbständigen Bereich zwischen Schöpfung und Weltgericht habe. Benjamin sieht Geschichte bei Kraus vielmehr in barocker, theologisch geprägter Naturgeschichte aufgehen. Die »Schreckensjahre seines Lebens« habe Kraus, so Benjamin, nicht als Geschichte, sondern als Natur begriffen, als »ein[en] Fluß, verurteilt durch eine Höllenlandschaft sich zu winden. Es ist die Landschaft, in der täglich 50.000 Baumstämme für 60 Zeitungen fallen« (GS II/1 341). Wandert im Barock die Geschichte in den Schauplatz hinein (vgl. GS II/1 271), so auch bei Kraus. Benjamin kann sich daher nicht der Meinung von Kraus' Freund Adolf Loos anschließen, dass »Kraus an der Schwelle einer neuen Zeit« (GS II/1 348) stünde. Kraus sei kein historischer Genius. Die Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht finde bei ihm »keine heilsgeschichtliche Erfüllung, geschweige denn geschichtliche Überwindung« (GS II/1 340). Er befinde sich »nicht an der Schwelle einer neuen Zeit. Kehrt er der Schöpfung je den Rücken, bricht er ab mit Klagen, so ist es nur, um vor dem Weltgericht anzuklagen« (GS II/1 349).[10]

Als »Überläufer in das Lager der Kreatur« (GS II/1 341) eignen Kraus zwei Sprachgebärden: die Klage und die Anklage. Ankläger ist Kraus, wenn er der Schöpfung den Rücken kehrt und vor dem Weltgericht auftritt. Mit der Klage ist er aber bei der Kreatur. Über die Klage als Ausdruck der Natur hatte Benjamin schon am Ende von »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« gehandelt. »Es ist eine metaphysische Wahrheit, daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr verliehen würde« (GS II/1 155), schreibt Benjamin hier und betont die Doppeldeutigkeit dieses Satzes. Er bedeute zum einen, dass die Natur über ihre Stummheit klagen würde. Zum anderen besage der Satz, dass die Klage der sprachliche Ausdruck der Natur wäre, und zwar

[10] Vgl. zur Kritik Benjamins an Kraus' widerhistorischer theologischer Mythisierung der Moderne und an Kraus' barocker Vorstellung, die Kreatur sei der »wahre Tugendspiegel der Schöpfung« (GS II/1 341): Sigrid Weigel: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige und die Bilder. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2008 (Fischer; 18018), besonders S. 31–35.

die Klage als der »undifferenzierteste, ohnmächtige Ausdruck der Sprache« (GS II/1 155), »fast nur […] sinnliche[r] Hauch« (GS II/1 155). Aber auch mit der Stummheit der Natur hat es eine doppelte Bewandtnis. Diese erscheint nur bedingt als Folge des Sündenfalls in Benjamins Sprachaufsatz. Denn die stumme Sprache der Natur ist von der »andere[n] Stummheit« (GS II/1 155) zu unterscheiden, in die die Natur durch den Sündenfall verschlagen wird. Im Modell der adamitischen Namensprache achtet der Mensch noch auf die stumme Sprache der Natur. Er übersetzt die stumme, namenlose Sprache der Dinge in die menschliche artikulierte Namensprache. Mit dem Sündenfall, der Geburtstunde der mittelbaren, abstrakten Zeichensprache, kehrt sich der Mensch »von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht« (GS II/1 154), ab. Die stumme Sprache der Natur verstummt vor Traurigkeit.

Bei genauem Hinsehen zeigt sich nun, dass die adamitische Namensprache nicht nur aufgrund der Unumkehrbarkeit des (Sünden-)Falls in die Geschichte und die Zeichensprache kein praktisches Vorbild für Benjamin mehr sein kann. Denn ganz frei von Trauer ist bei Benjamin selbst die paradiesische Natur nicht:[11] »Benannt zu sein – selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist – bleibt eine Ahnung von Trauer« (GS II/1 155). Auch in der adamitischen Sprache findet schon eine »Überbenennung« (GS II/1 155) statt, sind Name und Ding nicht identisch. Wenn Benjamin deklariert, dass Sprachlosigkeit das große Leid der Natur bilde und um ihrer »Erlösung« willen Leben und Sprache des Menschen in der Natur sei (vgl. GS II/1 155), dann weist Benjamin hier schon über die adamitische Namensprache hinaus. Die Namensprache ist eine Sprache der Erkenntnis (»Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis« (GS II/1 148). Mit der Klage spricht Benjamin demgegenüber eine mimetische Ausdrucksseite der Sprache an, »fast nur den sinnlichen Hauch«. Wenn Leben und Sprache des Menschen um der Erlösung der Sprachlosigkeit der Natur willen existieren sollen, dann kann es nicht nur darum gehen, dass der Mensch die Stummheit der Natur benennt, ihre stumme Sprache in die artikulierte Namensprache übersetzt. Vielmehr ist die Stummheit selbst, »fast nur de[r] sinnliche[] Hauch«, zum Ausdruck zu bringen, ist also die stumme Sprache der Natur als Ausdruck sprachlich einzuholen.

Genau dies tut aber Kraus. Das »Allerheiligste« von dessen Vortragskunst liege darin, dass Kraus die Grenzen des Wortes »weiter und weiter hinausschiebt […], daß es am Ende sich depotenziert, in die bloße kreatürliche Stimme sich auflöst: ein Summen, das zum Worte sich verhält wie sein Lächeln zum Witz« (GS II/1 358). Die artikulierte Sprache löse sich bei Kraus nicht in instrumentaler Musik auf – Kraus verzichtet auf musikalische Instru-

[11] Hierüber geht die Forschung hinweg, wie sie überhaupt das Verhältnis von adamitischer Namensprache zur Klage, die am Schluss von Benjamins Essay thematisiert wird, vernachlässigt. Ich danke Ulrich Wergin für diesen Hinweis.

mentierung bei seinen Offenbach-Vorlesungen oder dem Vortrag Nestroy'scher Kuplets –, sondern in die kreatürliche Stimme des »Summens«. Im »Summen« erlischt die Semantik, und es manifestiert sich eine sinnliche Ausdrucksqualität von Sprache. Dieser entspricht in der Dichtung der Reim, dem Kraus eine seiner längsten Abhandlungen über die Sprache gewidmet hat.[12] »Am Reim erkennt das Kind, daß es auf den Kamm der Sprache gelangt ist, wo es das Rauschen aller Quellen im Ursprung vernimmt. Dort oben ist sie zu Hause, die Kreatur, die nun nach so viel Stummheit im Tier und so viel Lüge in der Hure im Kinde zu Wort kommt« (GS II/1 361). Im Ursprung ist die Sprache ein »Rauschen aller Quellen«, ein Klangereignis, das in jedem Reim, der ja auch nur auf der Grundlage des Klanges operiert, vernehmbar ist. Benjamin hatte im ersten Teil des Essays dargestellt und implizit kritisiert, dass Kraus ein Schöpfungsideal, in dem Sein und Geltung übereinstimmen, zum unmittelbaren Vorbild für gesellschaftliche Zustände erhebt. Diesem Ideal korrespondiert eine transparente, nicht durch Phrasen verstellte Sprache, in der Form und Inhalt, Signifikant und Signifikat, sich decken.[13] Das »Rauschen der Quellen am Ursprung« gibt demgegenüber Sprache von ihrer sinnlichen Qualität her zu denken, »depotenziert«, was ihren Bedeutungsgehalt angeht, potenziert, was ihre Ausdrucksmöglichkeiten anbelangt. Kraus' Kreatur*begriff* – die Kreatur als »der wahre Tugendspiegel der Schöpfung, in welchem Treue, Reinheit, Dankbarkeit uns aus verlorener Zeitenferne herüberlächeln« (GS II/1 341) – kann wohl, wie so vieles in seiner Theorie, als »reaktionär[]« (GS II/1 342) gelten. Dies trifft jedoch nicht auf seine kreatürliche Sprachpraxis zu, die Benjamin im dritten Teil des Essays in den Blick nimmt: das Summen, und dessen poetisches Äquivalent, das Reimen. Im Hinblick auf die Klage als Sprachgebärde gilt analog: Der Gegenstand von Kraus' Klage, ihr »Was« – nämlich der Verlust der Reinheit am Ursprung – ist konservativ. Das »Wie« der Klage, die Klage aus Sprachausdruck, die der Herrschaft des Sinns entgeht, nimmt Benjamin jedoch von der Kritik aus.

Zwei »Pole des sprachlichen Ausdrucks« identifiziert Benjamin bei Kraus: »den depotenzierten des Summens und den armierten des Pathos« (GS II/1 359). Klage und Anklage entsprechen diesen beiden Ausdruckspolen als Kraus' Ausdrucksgebärden. Die Klage ist dabei an die Schöpfung, die Anklage an das apokalyptische Weltgericht adressiert. Kraus' apokalyptische Weltsicht steht nun mit seiner Abwertung der Geschichte zugunsten einer geschichtslosen Natur im genauen Zusammenhang und muss ebenfalls Benjamins Kritik verfallen. Seine Zitatpraxis, die mit der Sphäre des Gerichts und des Rechts

---

[12] Vgl. Karl Kraus: Der Reim. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1317), S. 323–358.

[13] In diesem Ideal geht Kraus' Sprachauffassung zwar nicht auf, es lässt sich aber durchaus bei ihm annehmen (vgl. Jürgen Link: Karl Kraus im Kampf mit der Phrase oder Versuch über den Anteil der Katachresen an der modernen Kultur. In: KultuR-Revolution 43 [Dezember 2001], S. 50–55, besonders S. 53).

verbunden ist, erscheint Benjamin jedoch geradezu als revolutionär.[14] Bereits in dem kurzen Text »Karl Kraus« (1928 veröffentlicht) konstatiert Benjamin, dass sich

> alles, ausnahmslos Alles, Sprache und Sache, für ihn [Kraus; Anm. E. D.] in der Sphäre des Rechts abspielt. […] Man begreift seine sprachlichen Untersuchungen nicht, erkennt man sie nicht als Beitrag zu einer Strafprozeßordnung, begreift das Wort des Andern in seinem Munde nur als corpus delicti, ein Heft der ›Fackel‹ nur als Termin. (II/2 624f.)

Das Zitat, »das Wort des Andern«, spielt in Kraus' satirischer Strategie eine zentrale Rolle. Denn diese zielt darauf, die Handlungen und Worte der Zeitgenossen qua Zitat sich selbst zur Schau stellen und verurteilen zu lassen: »[D]ie grellsten Erfindungen sind Zitate. Sätze, deren Wahnwitz unverlierbar dem Ohr eingeschrieben ist, wachsen zur Lebensmusik. […] Phrasen stehen auf zwei Beinen – Menschen behielten nur eines«,[15] schreibt Kraus im Vorwort seines satirischen Dokumentardramas *Die letzten Tage der Menschheit*, das zu über 50 Prozent aus Zitaten besteht. Das »Wort des Andern« wird in Kraus' Texten zum »corpus delicti« in einem Strafprozess, den Benjamin im großen Kraus-Essay präzisiert, indem er ihn einen »Sprachprozeß[]« (GS II/1 349) nennt. Denn Kraus übt Kritik an der Sprache, d. h. an der zeitgenössischen Sprachverwendung, durch die Sprache selbst.[16] Oder in Benjamins juristischer Terminologie: In Kraus' »Sprachprozeßordnung« (GS II/1 349) habe die Sprache den Vorsitz in der Gerichtskammer, in die sich jeder Gedanke im Nu verwandeln könne.

Die Thematik von Sprache und Recht verweist wieder zurück auf Benjamins frühen Aufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«. Für Benjamin hat der Sündenfall, im Hinblick auf den »Wesenszusammenhang der Sprache« (GS II/1 153), eine dreifache Bedeutung. So stelle der Sündenfall erstens die Geburtsstunde der Sprache als Mittel dar. Denn mit der Frage nach Gut und Böse begebe sich der Mensch jenseits der Schöpfung und ihrer Positivität. Angesichts dessen, dass Gott seine Schöpfung als sehr gut erkannt hat (»und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31; GS II/1 152), sei das Wissen um Gut und Böse nichtig und selbst das einzig Böse, das der paradiesische Zustand kenne. Das Wissen um Gut und Böse verlasse die Namenssprache, durch die der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden ist. Das

---

[14] Vgl. allgemein zu Benjamins Interpretation von Kraus' Zitatpraxis Josef Fürnkäs: Zitat und Zerstörung. Karl Kraus und Walter Benjamin. In: Jacques Le Rider und Gérard Raulet (Hg.): Verabschiedung der (Post-)Moderne? Tübingen: Narr 1987, S. 209–225.

[15] Kraus, Die letzten Tage der Menschheit (wie Anm. 7), S. 9.

[16] Vgl. zu Kraus' Sprachkritik als Kritik an der Sprache durch die Sprache Michael Thalken: Ein bewegliches Heer von Metaphern. Sprachkritisches Sprechen bei Friedrich Nietzsche, Gustav Gerber, Fritz Mauthner und Karl Kraus. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1999 (Literatur als Sprache; 12), S. 291.

menschliche Wort als Mittel, als »äußerlich mitteilende[s] Wort[]« (GS II/1), trete aus der immanenten Magie der Namenssprache heraus; es soll »etwas mitteilen (außer sich selbst)« (GS II/1 153). In der Namenssprache teile sich hingegen die Sprache, das sprachlich-geistige Wesen des Menschen, selbst mit, indem es die Dinge benennt. Das Wissen um Gut und Böse installiert demgegenüber Sprache als Mittel und »*bloße[s]* Zeichen« (GS II/1), durch das etwas von der Sprache Verschiedenes bezeichnet werden soll.

Zweitens interpretiert Benjamin den Sündenfall unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten als Ursprung des »richtende[n] Wort[es]« (GS II/1 153), des Urteils. Im Urteil trete das Wort aus der immanenten Sprachmagie heraus, um »ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch« (GS II/1 153) zu wirken. Als Mittel ausdrücklicher, äußerlicher Magie wird die Sprache den Intentionen der Sprechenden untergeordnet und zu der Sprache äußerlichen Zwecken gebraucht. Die »Magie des Urteils« (GS II/1 153) sieht Benjamin sich aber gegen diejenigen richten, die sie evozieren – das richtende Wort verstößt die ersten Menschen aus dem Paradies. Eine ungeheure Ironie kennzeichne den Sündenfall als »mythischen Ursprung des Rechtes« (GS II/1 154): Die ersten Menschen haben selbst das richtende Wort »exzitiert, zufolge einem ewigen Gesetz, nach welchem dieses richtende Wort die Erweckung seiner selbst als die einzige, tiefste Schuld bestraft – und erwartet« (GS II/1 153). Die dritte sprachphilosophische Bedeutung des Sündenfalls schließlich ist mit der Problematik des Urteils verbunden. Denn im Urteil drückt sich das Vermögen des Sprachgeistes zur Abstraktion aus, die ein Ab-Sehen von den konkreten sinnlichen Dingen impliziert.

Benjamins Rechtskritik, die ihren prägnantesten Ausdruck in dem Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« (1921) gefunden hat, ordnet das Recht dem Bereich des Mythos, dem mythischen Kreislauf von Schuld und Rache, zu. In Benjamins Augen hat Karl Kraus das Recht in seiner mythischen Substanz durchschaut wie wenige – und ruft es dennoch beständig an. Dies gehört zum »Dämon« Kraus: Teil dessen zu sein, was er anklagt. Diesen dämonischen Bann versuche Kraus aufzuheben, indem er die Rechtsordnung selbst in den Anklagezustand versetze:

> Man hat von Kraus gesagt, er habe das Judentum in sich niederringen, gar den Weg vom Judentum zur Freiheit zurückgelegt – nichts widerlegt dies besser, als daß auch ihm Gerechtigkeit und Sprache ineinander gestiftet bleiben. Das Bild der göttlichen Gerechtigkeit als Sprache – ja in der deutschen selber – zu verehren, das ist der echt jüdische Salto mortale, mit dem er den Bann des Dämons zu sprengen sucht. Denn dies ist die letzte Amtshandlung des Eiferers: die Rechtsordnung selbst in Anklagezustand zu versetzen. […] Kraus stellt das Recht in seiner Substanz, nicht in seiner Wirkung unter Anklage. Sie lautet Hochverrat des Rechtes an der Gerechtigkeit. Genauer, des Begriffs am Worte, aus dem er sein Dasein hat: vorsätzliche Tötung der Phantasie. (GS II/1 349)

Das »Bild der göttlichen Gerechtigkeit« zwar nicht direkt als Sprache, wohl aber als ästhetische Urteilskraft hatte Benjamin implizit bereits in seinem Es-

say »Zur Kritik der Gewalt« aufgerufen. Benjamin zielt hier darauf, die Frage der Gerechtigkeit aus dem Grunddogma der Mittel-Zweck-Korrelation, in dem sich die Schulen des Naturrechts und des positiven Rechts träfen, herauszuführen. Strebe das Naturrecht danach, durch Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu rechtfertigen, so das positive Recht danach, durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu garantieren (vgl. GS II/1 180). Benjamin hält dagegen, dass gerechte Zwecke nicht Zwecke eines möglichen Rechts sein könnten. Gerechtigkeit sei vielmehr »das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung« (GS II/1 198), im Gegensatz zur Macht als dem »Prinzip aller mythischen Rechtsetzung« (GS II/1 198). Dieses spekulative Schema Gerechtigkeit/Zweck/Gott versus Macht/Recht/Mythos lässt Benjamin nun in die Ästhetik hinüberspielen, indem er implizit auf Kants *Kritik der Urteilskraft* Bezug nimmt. Denn Benjamin begründet die These, dass gerechte Zwecke nicht Zwecke eines möglichen Rechts sein könnten, damit, dass gerechte Zwecke allgemeingültig, aber nicht verallgemeinerungsfähig zu denken seien. Die Differenzierung zwischen »allgemeingültig« und »verallgemeinerungsfähig« expliziert Benjamin im Hinblick auf den Einzelfall: »Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage« (GS II/1 196). Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und die gleichzeitige Rücksicht auf den strikten Einzelfall kennzeichnen nun aber die ästhetische, reflektierende Urteilskraft bei Kant, der sie von der bestimmenden Urteilskraft unterscheidet.[17] Kants Differenzierung zwischen logisch bestimmender und re-

[17] Vgl. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 87: »Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, […] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.« Auf Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bezugstext von Benjamins »Zur Kritik der Gewalt« hat Hamacher hingewiesen (vgl. Werner Hamacher: Afformativ, Streik. In: Christiaan L. Hart Nibbrig [Hg.]: Was heißt »Darstellen«? Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 [Edition Suhrkamp; 1696 = N.F.; 696], S. 340–371, hier: S. 349). Hamacher fasst dabei Benjamins Unterscheidung von Recht und Gerechtigkeit, Verallgemeinerungsfähigkeit und singuläre Allgemeingültigkeit wie folgt zusammen: »Gesetze fordern Allgemeinheit, aber sie gründen ihren Anspruch, allgemein zu gelten, auf eine Subsumptionslogik, die jede einzelne Lage nur als Anwendungsfall eines Gesetzes in Betracht zieht und dabei die Singularität dieser Lage mißachtet. […] Gerechtigkeit ist wesentlich Situationsgerechtigkeit. […] Für die Theorie der Gerechtigkeit folgt aus dieser Überlegung, daß reine Mittel und gerechte Zwecke immer die einer singulären Situation sind, daß nur singuläre, unter allgemeine Gesetze nicht befaßbare Mittel und Zwecke Allgemeingültigkeit beanspruchen, nur singuläre für gerecht gelten können. Ihre Singularität ist keine nach Regeln schon erkannte oder je erkennbare, sondern eine solche, die in der Abwesenheit von Regeln allgemeine Anerkennung erst fordert« (ebd., S. 349f.). Hamacher arbeitet des Weiteren die sprechakttheoretischen Implikationen von Benjamins Unterscheidung zwischen Recht und Gerechtig-

flektierender ästhetischer Urteilskraft kehrt auf diese Weise in Benjamins Differenzierung zwischen Recht und Gerechtigkeit wieder.

Gerechtigkeit, Ästhetik/Sprache und Göttliches finden sich mithin nicht nur und nicht erst im Kraus-Essay »ineinander gestiftet«. Die Formulierung »das Bild göttlicher Gerechtigkeit als Sprache« legt wieder nahe, dass es Benjamin um die ästhetischen/sprachphilosophischen Implikationen theologischer Konzepte bzw. die Übersetzung theologischer Konzepte in allgemeine sprachphilosophische/ästhetische Erkenntnisse geht. Dies ist gewiss auch die dominante Linie bei Benjamin. Er verbindet jedoch nicht nur sprachphilosophische Ansprüche mit seiner Verwendung theologischer Begrifflichkeit. Im Zusammenhang mit Kraus dient sie ihm darüber hinaus zur Markierung der jüdischen Tradition, in der Benjamin diesen verortet, entgegen christlichen Vereinnahmungsversuchen, entgegen aber auch Kraus' eigenen hochgradig problematischen Äußerungen zum Judentum, die immer wieder als Symptom »jüdischen Selbsthasses« gedeutet worden sind.[18] Durch seine Sakralisierung der Sprache überhaupt und der deutschen Sprache im Besonderen zeigt sich Kraus dem »Traditionsraum deutscher Sprachkultur von Juden« zugehörig, der sich durch die Dignifizierung der deutschen Sprache (als religiöse, poetische und wissenschaftliche Sprache) auszeichnet – im Unterschied zu deren Ethnifizierung im Zuge der Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts.[19]

Gerechtigkeit ist eine göttliche, eine messianische Kategorie bei Benjamin. Ihr theologisches Korrelat ist nicht Schöpfung und ist nicht apokalyptisches Gericht, sondern eine Recht und Gericht historisch überwindende »Erlösung« (II/2 625; II/1 196). Benjamin erkennt bei Kraus das Potential, die ahistorische Fixierung auf Schöpfung und apokalyptisches Gericht zu durchbrechen, indem der »ewig Recht heischende Ankläger« (II/2 625) die Rechtsordnung schließlich selbst in den Anklagezustand versetzt. Damit öffnet sich ein Raum für den »realen Humanismus« des »werdende[n] Menschen« (GS II/1 364), der den »Götzenbildern des idealen, des romantischen Naturwesens ebenso wie des staatsfrommen Musterbürgers« (GSII/1 364) die Stirn bietet. Als Korrelat göttlicher Gerechtigkeit erscheint nun im Kraus-Essay nicht etwa eine göttli-

---

keit heraus. Sei die Rechtssetzung als performativer Akt der Einsetzung zu denken, so müsse im Hinblick auf die sprachliche Struktur der Gerechtigkeit die Sprechakttheorie um ein Präformativ ergänzt werden. Denn singuläre gerechte Zwecke und reine Mittel verweisen für Hamacher auf die Sprache in ihrer prä-positionalen, vorperformativen Medialität, die er »afformativ« nennt (vgl. ebd., S. 348).

18 Vgl. Sander L. Gilman: Jüdischer Selbsthaß. Übers. von Isabella König. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1993, S. 139.

19 Die »deutsche Sprachkultur von Juden« ist das Thema einer Studie von Stephan Braese. Außer der Dignifizierung der deutschen Sprache in Abgrenzung zu deren Ethnifizierung erkennt Braese als Komponenten der deutschen Sprachkultur von Juden die kulturelle Erfahrung von Mehrsprachigkeit und Sprachwechsel (Stephan Braese: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen: Wallstein 2010).

che Sprache, sondern eine Sprache, die sich aus Zitat und Reim zusammensetzt, aus Formen, in denen sich die Sprache in hervorragender Weise auf sich selbst bezieht. Göttliche Gerechtigkeit wird dort verortet, wo die Sprache ganz zu sich kommt, die immanente »Natur der Sprache selbst« (II/1 147) zum Ausdruck gelangt. Die Kehrseite von Benjamins radikaler sprachlicher Säkularisierung theologischer Konzepte ist, wie wir noch sehen werden, dass in der immanenten »Natur der Sprache selbst« wieder etwas Religiöses aufscheint.

Der Hochverrat des Rechts an der Gerechtigkeit, den Kraus anprangere, übersetzt Benjamin mit dem Verrat des Begriffs am Wort bzw. der vorsätzlichen Tötung der Phantasie. Indem Kraus nun die Technik des Zitats verwendet, vollzieht er, in Benjamins Darstellung, beides: Anklage des Rechts bzw. des Begriffs und Rettung des Wortes bzw. der Phantasie. Mit dem Verfahren des Zitierens verwendet Kraus eine Technik des Gerichts, um die Rechtsordnung selbst anzuklagen und zugleich zu übersteigen zur »Anarchie als einzig moralische[r], einzig menschenwürdige[r] Weltverfassung« (GS II/1 356). Das Verb »zitieren« ist im Deutschen zuerst in der Rechtssprache beheimatet gewesen, wo es im 15. Jahrhundert im Sinne von »vor Gericht laden« gebraucht wurde. Das Wort ist aus lateinisch »citare« entlehnt, das »herbeirufen, vorladen; sich auf jemandes Zeugenaussage berufen, anführen, erwähnen« bedeutet. Man zitiert jemanden vor Gericht, indem man ihn beim Namen vor Gericht ruft.[20] »Aus dem Sprachkreis des Namens«, behauptet Benjamin, »erschließt sich das polemische Grundverfahren von Kraus: das Zitieren« (GS II/1 362). Benjamins anschließende Beschreibung von Kraus' Zitatpraxis ist wohl die berühmteste, meistzitierte Stelle des Essays:

> Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen. So erschöpft sich auf ihrer höchsten Stufe die Leistung von Kraus darin, selbst die Zeitung zitierbar zu machen. […] Im rettenden und strafenden Zitat erweist die Sprache sich als die Mater der Gerechtigkeit. Es ruft das Wort beim Namen auf, bricht es zerstörend aus dem Zusammenhang, eben damit aber ruft es dasselbe auch zurück an seinen Ursprung. Nicht ungereimt erscheint es, klingend, stimmig, in dem Gefüge eines neuen Textes. Als Reim versammelt es in seiner Aura das Ähnliche; als Name steht es einsam und ausdruckslos. Vor der Sprache weisen sich beide Reiche – Ursprung so wie Zerstörung – im Zitat aus. Und umgekehrt: nur wo sie sich durchdringen – im Zitat – ist sie vollendet. Es spiegelt sich in ihm die Engelsprache, in welcher alle Worte, aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes aufgestört, zu Motti in dem Buch der Schöpfung geworden sind. (GS II/1 362f.)

Benjamin gibt das Zitat als Name zu lesen. Von der Benjamin-Forschung ist bisher wenig beachtet worden, dass es interessanterweise auch in der linguistischen Zitattheorie eine Schule gibt, die Zitate von ihrer logischen Funktion her

---

[20] Vgl. Art. »zitieren«. In: Duden. Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Günther Drosdowski. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 1997, S. 834.

als Namen interpretiert.[21] Das Zitat ist eine Form der sprachlichen Metarepräsentation, d. h. eine sprachliche Bezugnahme auf eine andere sprachliche Repräsentation. Eine durch Alfred Tarski begründete Schule der Linguistik geht nun davon aus, dass ein in Anführungszeichen gesetzter Ausdruck oder eine zitierte Äußerung, die sich auf den Anführungsausdruck bzw. die angeführte Äußerung selbst beziehen, wie Eigennamen funktionieren. Das Zitat ist der Eigenname der zitierten Äußerung oder des zitierten Ausdrucks, so Tarski.[22] Aus der Namenstheorie folgt die Konsequenz, dass angeführte Äußerungen als logisch unstrukturierte, referentiell undurchsichtige und singuläre Termini anzusehen sind.[23] Die Theorie, Zitate als Eigennamen zu verstehen, ist umstritten in der Linguistik, gibt aber wichtige Hinweise für Benjamins Zitattheorie. Das, was passiert, wenn ein Wort beim Namen gerufen wird, bestimmt Benjamin als einen dekontextualisierenden Vorgang: Zitiert, beim Namen aufgerufen, werde das Wort bei Kraus »zerstörend aus dem Zusammenhang« gebrochen. Der sprachliche Ausdruck als solcher, jenseits seines Verwendungszusammenhangs, wird dadurch hervorgehoben (und stellt bei Kraus damit zugleich seinen Verwendungszusammenhang bloß). Als Name stehe das Wort einsam und ausdruckslos, so Benjamin. Hierbei kann er kaum an die adamitischen Namen der Dinge gedacht haben, sondern an Eigennamen, die keiner Objekterkenntnis entsprechen, wie Benjamin bereits in seinem frühen Sprachaufsatz schreibt (vgl. GS II/1 149f.). Indem Worte zitiert, beim Namen gerufen werden, wird der sprachliche Ausdruck auf sich selbst als sprachlichen Ausdruck bezogen und dadurch eine Differenz von Sprache und Ding markiert.[24] Als einsamer und ausdrucksloser Name funktioniert das Wort nicht mehr als Objektsprache und verweist, einsam, auf sich selbst.

---

[21] Einzig Sibylle Benninghoff-Lühl weist in ihrer dekonstruktiven Untersuchung *Figuren des Zitats* auf die Parallele zu Tarski hin (vgl. Sibylle Benninghoff-Lühl: Figuren des Zitats. Eine Untersuchung übertragener Rede. Stuttgart, Weimar: Metzler 1998, S. 171).

[22] Vgl. Alfred Tarski: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: Studia Philosophica 1 (1935), S. 261–405, besonders S. 272f. (Hervorhebung E. D.): »Die Anführungsnamen kann man so wie einzelne Wörter der Sprache behandeln, also wie syntaktisch einfache Ausdrücke; die einzelnen Bestandteile dieser Namen – die Anführungszeichen und die in den Anführungszeichen stehenden Ausdrücke – erfüllen dieselbe Funktion, wie die Buchstaben oder die Komplexe der aufeinanderfolgenden Buchstaben in den einzelnen Worten, sie besitzen also in diesem Zusammenhang keine eigenständige Bedeutung. *Jeder Anführungsname ist dann ein konstanter Einzelname eines bestimmten Ausdrucks (nämlich des in Anführungszeichen gefaßten Ausdrucks), und zwar ein Name von demselben Charakter wie die Eigennamen der Menschen*.«

[23] Vgl. Elke Brendel, Jörg Meibauer und Markus Steinbach: Aspekte einer Theorie des Zitierens. In: Dies. (Hg.): Zitat und Bedeutung. Hamburg: Buske 2007 (Linguistische Berichte: Sonderheft; 15), S. 5–25, hier: S. 16f.

[24] Diese Differenz hervorzukehren, ist eines der Hauptziele von Kraus' satirischer, zitierender Sprachkritik, verstellt doch in seinen Augen die Phrase die Sache.

Einerseits konstruiert Benjamin das Zitat auf diese Weise als Sprache der Sprache, als Eigenname, der allein auf den sprachlichen Ausdruck selbst referiert. Andererseits schneidet er aber das Band zwischen Sprache und Ding nicht ganz durch, erklärt er doch: »Als Reim steigt die Sprache aus der kreatürlichen Welt herauf, als Name zieht sie alle Kreatur zu sich empor« (GS II/1 361). Hier scheint wieder die adamitische Namenstheorie durch. Benjamins äquivoker Gebrauch des Ausdrucks »Name«, der Ding-, aber auch Eigenname bedeuten kann, trägt dazu bei, dass die Definition des Zitats als Name schillert. Benjamin konzipiert das Zitat als Eigenname, der sich auf den sprachlichen Ausdruck selbst beziehen soll, der aber auch die Funktion der adamitischen Namen wieder aufgreift, indem es heißt, dass er »alle Kreatur zu sich empor[zieht]«. In dem Moment, wo die Sprache ganz profan wird und sich im Zitat – und sei es das Kraus'sche Zeitungszitat – immanent auf sich selbst bezieht, eignet ihr wieder die mystische Namensmagie, die Benjamin im frühen Sprachaufsatz beschrieben hat. Wenn die Sprache ganz zu sich selbst kommt, wird sie auch wieder zum Ausdruck der Natur – das vollendet Profane reicht dem Mystischen die Hand. Sie treffen sich darin, dass sie den »idyllischen Zusammenhang des Sinns« aufstören.

Im »rettenden und strafenden Zitat« geht die Dekontextualisierung, der aufgestörte Zusammenhang, mit einer Rekontextualisierung einher: Nicht »ungereimt« erscheine das Wort, sondern »klingend, stimmig, in dem Gefüge eines neuen Textes«. Das Gefüge dieses »neuen Textes« beruht also nicht auf Regeln der Grammatik oder Semantik, sondern auf der nicht-semantischen Ordnung des Klangs, des Reims.[25] Benjamin sieht im strafenden und rettenden Zitat einen Spiegel der Engelsprache, in welcher »alle Worte, aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes aufgestört, zu Motti in dem Buch der Schöpfung geworden sind«. Mit dem Stichwort der »Engelsprache« gibt Benjamin eine ›erlöste Sprache‹ oder Erlösung als Sprachform zu denken. Um diese angemessen beurteilen zu können, muss man die Mehrdeutigkeit im »Buch der Schöpfung« hören. Denn das »Buch der Schöpfung« lässt sich nicht nur als Hinweis auf die Genesis lesen, sondern im genauen Wortsinn ist es vielmehr die Übersetzung des hebräischen *Sefer Jezira*, eines frühen mystischen Textes, dessen Datierung umstritten ist und zwischen dem 1. und 9. nachchristlichen Jahrhundert schwankt.[26] Der *Sefer Jezira* hat für die Ausbildung der jüdischen

---

[25] Bettine Menke verweist auf Benjamins »Lehre vom Ähnlichen«, um das von Benjamin angesprochene Textgefüge zu erläutern, das durch den Reim organisiert wird: »Die Relation des ›Reims‹ zeigt, so wäre […] mit Benjamins *Lehre vom Ähnlichen* zu formulieren, einen Zusammenhang ›unsinnlicher Ähnlichkeit‹ in der Sprache an, die sich in einer innersprachlichen konstellativen und konfigurierenden Affinität manifestiert« (Bettine Menke: Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Benjamin. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswiss. 2001 [Medien i; 6], S. 506).

[26] Vgl. zum historischen Hintergrund und zur Frage der Datierung des *Sefer Jezira* Klaus Hermann: Das Sefer Jezira. In: Sefer Jezira. Buch der Schöpfung. Hg. u.

Mystik, der Kabbala, eine herausragende Rolle gespielt.[27] Wenn Benjamin auch keine genauen Kenntnisse dieses kurzen, enigmatischen Buches, das zentrale hermeneutische Entschlüsselungstechniken der späteren Kabbala vorbuchstabiert, unterstellt werden sollen, so ist es doch möglich, dass er durch Scholem von ihm gehört, wenn nicht gar in Franz Joseph Molitors geschichtsphilosophischer Darstellung der Kabbala etwas darüber gelesen hat.[28] Es ist aber auch möglich, dass Benjamin einen Hinweis auf den *Sefer Jezira* in Schriften gefunden hat, die der »zweiten Kabbala«[29] zuzurechnen sind, nämlich ihrer barocken und romantischen ästhetischen Rezeption von Georg Philipp Harsdörffer bis Friedrich Schlegel. Mit dieser ästhetischen Rezeption der Kabbala hat Benjamin gemeinsam, dass er die exegetischen Techniken der Kabbala als poetische Schreibverfahren auffasst und das ästhetische Potential in der kabbalistischen Hermeneutik wahrnimmt.[30]

übers. von Klaus Hermann. Frankfurt a. M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2008, S. 131–219, besonders S. 184–204.

27 Robert Alter hat bereits Benjamins Anspielung auf den *Sefer Jezira* bemerkt (vgl. Robert Alter: Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem. Cambridge [Mass.]: Harvard Univ. Press 1991, S. 81). Alter wertet diese Bezugnahme als Zeichen der Kontinuität zwischen den frühen metaphysischen und den späteren marxistisch orientierten Texten Benjamins. Die Anspielung auf den *Sefer Jezira* im Kraus-Essay zeige, dass Benjamin bleibend von der Idee einer kosmischen Sprache des Ursprungs fasziniert gewesen sei. Alter geht nicht weiter auf den *Sefer Jezira* ein und berücksichtigt folglich auch nicht dessen besonderes Sprachmodell des *Sefer Jezira*. Erst dieses Sprachmodell macht aber deutlich, inwiefern die ›erlöste Sprache‹ bei Benjamin nicht einfach mit der Sprache des Ursprungs oder der Schöpfung zusammenfällt. – Ich möchte mich an dieser Stelle noch einmal herzlich bei Brian Britt für den Hinweis auf Robert Alters Studie bedanken.

28 Benjamin hat nach Auskunft Scholems Molitors *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* neben Werken Franz von Baaders 1917 bestellt (Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 [Bibliothek Suhrkamp; 467], S. 53).

29 Mit diesem Ausdruck bezeichnet Winfried Menninghaus die sprachphilosophische Aneignung der Kabbala bei den Romantikern (Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie [wie Anm. 3], S. 199). Menninghaus kritisiert die Richtung der Forschung, die Berührungspunkte Benjamins mit der historischen Kabbala suche und verkenne, dass Benjamins Kenntnis der Kabbala über die Romantiker (Hamann, Schlegel, Novalis, v. Baader) und deren ästhetische Reformulierung der Kabbala vermittelt sei. Diese »zweite Kabbala« sei der Fundus für Benjamins mystisch-magische Begrifflichkeit (vgl. ebd., S. 192). Den »kabbalistischen Horizont« von Benjamins Sprachtheorie streicht Menninghaus damit nicht weg, sondern rückt ihn in die romantische ästhetische Traditionslinie ein.

30 Vgl. hierzu die grundlegende Studie von Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart, Weimar: Metzler 1998, besonders S. 242–278. Kilcher zeigt, wie kabbalistische Entschlüsselungstechniken zu poetischen Verfahren der Verschlüsselung transponiert werden.

Der *Sefer Jezira* behandelt die sprachlichen Verfahren, mit denen Gott das Universum geschaffen haben soll. Die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets bilden die Grundlage der Sprache der Schöpfung. »Jede einzelne Creatur stellt die Ausprägung irgend eines heiligen Buchstabens dar«,[31] schreibt Molitor im Hinblick auf den *Sefer Jezira*. Dort geht es jedoch nicht nur um die Schöpfungskraft der einzelnen Buchstaben, sondern als die wichtigste Erfindung des *Sefer Jezira* gilt das Konzept der 231 möglichen Kombinationen zweier hebräischer Buchstaben, aus denen alle Worte und *a fortiori* der Mensch und die Welt geschaffen sein sollen. Aus der bedeutungslosen Kombination von zwei Buchstaben sind dem *Sefer Jezira* zufolge Welt und Mensch erschaffen worden. Die Permutation und Kombination von Buchstaben, unabhängig von der Semantik, wird als sprachliches Verfahren der Schöpfung veranschlagt, und nicht etwa die konventionelle Buchstabenfolge, die bedeutsame Worte und Sätze generiert. Insofern der *Sefer Jezira* die Sprache in einzelne Buchstaben als sprachliches, nicht-signifikatives Material atomisiert, das die Grundlage für die Kombination und die Permutation der Buchstaben darstellt, marginalisiert er vollkommen den kommunikativen, semantischen Aspekt der Sprache: »God did not create the world by statements, by meaningful utterances, but by abstract forces, marked by the letters of the alphabet.«[32]

Die Sprachauffassung des *Sefer Jezira* übte einen großen Einfluss auf die spätere kabbalistische Hermeneutik aus. Atomisierung des biblischen Textes und Buchstabenkombination tauchen als Auslegungstechniken zum Beispiel bei Abraham Abulafia im 13. Jahrhundert wieder auf. Die Technik der Atomisierung des Textes ist für diesen höchste Auslegungskunst. Er nennt sie den »Pfad der Namen«, denn indem das Kontinuum der Buchstaben aufgetrennt werde, werde der biblische Text in göttliche Namen zerlegt.[33] Eine solche kabbalistische Hermeneutik, die auf dem *Sefer Jezira* aufbaut, überschreitet den biblischen und den rabbinischen Standpunkt. In der rabbinischen Literatur und implizit auch in der Bibel selbst begegnet der Glaube, dass die spezifische Reihenfolge der Buchstaben, die den biblischen kanonischen Text konstituieren, eine entscheidende Bedeutung habe. Diese Textauffassung ist auf Bewahrung der Textbedeutung ausgerichtet. Die Kombinationsmöglichkeiten, die der *Sefer Jezira* erörtert, transzendieren demgegenüber die hergebrachte Textbe-

---

[31] Franz Joseph Molitor: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Bd 2. Münster: Theissing 1834, S. 249.

[32] Joseph Dan: The Language of Creation and Its Grammar. In: Christoph Elsas u. a. (Hg.): Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Berlin, New York: de Gruyter 1994, S. 42–63, hier: S. 59.

[33] Vgl. Moshe Idel: Kabbalah – New Perspectives. New Haven, London: Yale Univ. Press 1988, S. 236: »The disintegration of social language into meaningless units is considered by Abulafia as the path of transformation of human language into divine names«.

deutung, ja, sie transzendieren überhaupt Sprache als Medium, mit dem Inhalte übertragen werden sollen.[34]

Wenn Benjamin das »Buch der Schöpfung« als das »Gefüge eines *neuen* Textes« (GS II/1 363; Hervorhebung E.D.) beschreibt, in dem die qua Zitat beim Namen gerufenen Worte erscheinen, so lässt sich das schwerlich auf die Genesis in ihrer überlieferten Textgestalt beziehen, sondern muss als Anspielung auf den *Sefer Jezira* verstanden werden. Denn ein Buch der Schöpfung, das »den idyllischen Zusammenhang des Sinnes« aufstört, ist weniger die Genesis als der *Sefer Jezira*. Spielt die Semantik in der Permutation und Kombination der Buchstaben im *Sefer Jezira* keine Rolle, so löst auch die de- und rekontextualisierende Zitierpraxis, die Benjamin bei Kraus ausmacht, die Sprache aus dem Sinnzusammenhang. Für den Historiker der jüdischen Mystik Moshe Idel hat die kabbalistische Hermeneutik, die auf dem *Sefer Jezira* fußt, Ähnlichkeit mit der avantgardistischen Sprachpraxis, wie man sie von den Symbolisten und den Surrealisten kennt.[35] Offenkundig hat Benjamin ebenfalls Parallelen zwischen mystischer Hermeneutik und zeitgenössischen poetischen Sprachtechniken bemerkt, wenn er Karl Kraus' literarische Strategie der Zitatmontage mit dem »Buch der Schöpfung« alias dem mystischen *Sefer Jezira* assoziiert.[36]

Adorno hat eine Verwandtschaft zwischen Benjamin und Kraus in dem für beide charakteristischen Interpretationsansatz gesehen, »profane Texte so zu betrachten, als wären es heilige«.[37] Dieser Satz Adornos impliziert unterschiedliche Lesarten. Es kann einmal um spekulative, theologische Sprachmodelle gehen, vor deren Hintergrund profane Texte betrachtet werden. Zum anderen können Auslegungstechniken gemeint sein, die an heiligen Texten entwickelt worden sind und nun auf profane Texte angewandt werden. Welchen Status haben aber theologische Sprachmodelle, wenn die Bibel nicht mehr als »offenbarte Wahrheit« in Betracht kommt (vgl. GS II/1 147)? Das adamitische Sprachmodell funktioniert nur, wenn Gottes Wort als Ursprung der stummen Sprache der Dinge und der benennenden Sprache des Menschen veranschlagt wird. Denn »Objektivität« kann die Übersetzung der stummen Sprache der Dinge in die benennende Sprache des Menschen nur beanspru-

---

34 Vgl. Moshe Idel: Das Buch Jezira in der jüdischen Tradition. In: Das Buch Jezira in der Übersetzung von Johann Friedrich von Meyer. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte. Berlin: Akademie-Verlag 1993, S. 39–44, besonders S. 41.

35 Vgl. Idel, Kabbalah – New Perspectives (wie Anm. 33), S. 236.

36 Vgl. zur ästhetischen Kabbala im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala (wie Anm. 30), S. 345–358, sowie Cornelia Temesvári: Kabbala als Kreationsfiktion. Starker Dichter und schreibender Golem bei Harold Bloom und Cynthia Ozick. In: Dies. und Roberto Sanchiño Martínez (Hg.): »Wovon man nicht sprechen kann…«. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Philosophie – Literatur – visuelle Medien. Bielefeld: transcript 2010, S. 107–130.

37 Theodor W. Adorno: Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹. In: Ders.: Über Walter Benjamin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 33–51, hier: S. 41.

chen, wenn sie als »in Gott verbürgt« angenommen wird (vgl. GS II/1 151). Wenn das Wort Gottes – also die Bibel – nicht mehr als Garant für die Objektivität der Übersetzung in einem ternären Sprachmodell vorausgesetzt werden kann, dann lässt sich das adamitische Namensmodell nicht mehr halten. Kraus rekurriert mit dem theologischen Takt als Maßstab der Kritik noch ungebrochen auf das Sprachmodell der Genesis. Anders Benjamin. Dass für ihn nicht ungebrochen am adamitischen Sprachmodell festzuhalten ist, wird in seiner kritischen Beschäftigung mit Kraus besonders deutlich, wirft Benjamin Kraus doch vor, die Dimension des Historischen zu verkennen und an dem Ideal einer »archaischen geschichtslosen« Natur orientiert zu bleiben (vgl. GS II/1 353). Dieses Ideal informiert aber auch den theologischen Takt bei Kraus und das mit ihm korrespondierende Sprachmodell. »]I]n Ansehung der Natur der Sprache selbst« (GS II/1 147) bleibt für Benjamin das adamitische Sprachmodell dahingehend wichtig, dass es ihm eine Alternative dazu liefert, Sprache nur als Mittel der Mitteilung von ihr fremden Inhalten anzusehen. Dass Sprache kein Medium ist, *durch* das etwas mitgeteilt wird, sondern *in* dem sich etwas mitteilt, nämlich Sprache als geistiges Wesen selbst – diese Einsicht in das Wesen der Sprache, die Benjamin in der Bibel findet, ist auch von Relevanz, wenn man die Bibel nicht als offenbarte Wahrheit voraussetzt. Auch die postlapsarische Sprache, also Sprache als Mittel und abstraktes Urteil, kann vom Instrument zum Medium werden, das sich selbst mitteilt: etwa indem sie sich im Zitat auf sich selbst bezieht, sich selbst benennt, oder im Reim allein auf lautlicher Grundlage operiert. Die Sprache aus Zitat und Reim verbindet den historischen Raum mit dem Naturraum, definiert Benjamin das Zitat doch als Sprache der Geschichtsschreibung (vgl. GS V/1 595) und ordnet den Reim dem Kind, der kreatürlichen Welt und dem Naturlaut zu. Vom Zwang der Signifikation befreit werden im Zitat sowohl die Dinge als auch die Sprache,[38] die im Reim zu sich selbst als Medium wie zur Natur als lautlicher Ausdruck kommt.

Urteile, die zitiert werden, werden nicht exekutiert. Hans Mayer hat es einmal als misslich bezeichnet, wie Kraus »den Weltuntergang zu gestalten, mit unterzugehen, dann aber das Jüngste Gericht zu überleben und die Tragödie drucken zu lassen«.[39] Das ist aber das Paradox von apokalyptischer Literatur überhaupt, die nicht nur den Weltuntergang darstellen, sondern den Untergang mit ihrem Wort selbst vollziehen will.[40] Benjamin gibt diesem Paradox am Ende seines Kraus-Essays eine andere Wendung:

---

[38] Vgl. Schulte, Ursprung ist das Ziel (wie Anm. 1), S. 121.

[39] Hans Mayer: Der Widerruf. Über Deutsche und Juden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 64.

[40] Strukturell verbinden apokalyptische Texte den Anspruch, über die gesehene und gehörte transzendente Wahrheit zu berichten, mit dem Anspruch, selbst die transzendente Wahrheit zu sein und sie ins Werk zu setzen. Anders gesagt: »Die Sprachzeichen *sind* die Gegenwart des Wesens der Sache, dessen also, ›was geschehen muss‹« (Hartmut Böhme: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. In: Ders.:

> Zerstörend ist […] die Gerechtigkeit, die destruktiv den konstruktiven Zweideutigkeiten des Rechtes Einhalt gebietet; zerstörend ist Kraus dem eigenen Werk gerecht geworden: ›Zurück als Führer bleibt mein ganzes Irren.‹ Das ist die Sprache der Nüchternheit, die ihre Herrschaft in der Dauer begründet, und schon haben die Schriften von Kraus zu dauern begonnen.

Kraus' Werk ist selbst zitierbar und im Sinne des dekontextualisierenden Zitats zerstörbar geworden.[41] Aus Kraus' Urteilen und Verurteilungen werden Zweifel, die zu erregen Kraus selbst in dem kurzen Text »Die Sprache« einem Denken *in* der Sprache als »moralische Gabe« zuschreibt.[42] Mit dem Zitat bemüht Kraus eine Gerichtstechnik und subvertiert zugleich das Gericht – das Gericht eingeschlossen, das seine eigenen Schriften üben wollen. Gerade indem Kraus' Werke zu dauern angefangen haben und das Jüngste Gericht, das sie selbst sein wollen, überleben, eröffnen sie den Raum für eine Sprache jenseits des Rechts – eine Sprache des Irrens und des Zweifelns.[43] Der »Aufschub der Exekutive«, durch den sich Urteile in Fragen verwandeln, ist auch für den jungen Scholem Kennzeichen der Gerechtigkeit, aus deren Perspektive er das Verhältnis von Thora (Weisung/Recht) und Tradition/Kommentar bestimmt. »Im Aufschub handeln heißt die Bedeutung eliminieren« (T II 359). Scholems messianisches Sprachkonzept, dem wir uns im Folgenden zuwenden, hört sich ähnlich an wie das Benjamins, doch gibt es signifikante Unterschiede. Besonders hervorzuheben ist, dass Benjamin die Bibel nicht als offenbarte Wahrheit behandelt. Bei

---

Natur und Subjekt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 [Edition Suhrkamp; 1470 = N.F.; 470], S. 380–398, hier: S. 384).

41 Den Facetten des ästhetischen und politischen Diskurses der »Zerstörung« in der Weimarer Republik geht Alexander Honold nach, indem er Benjamins Blick auf den Antihumanismus Ernst Jüngers und Karl Kraus' folgt (Alexander Honold: Der Leser Walter Benjamin. Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte. Berlin: Vorwerk 8 2000, besonders S. 207–276 (»Arbeiter der Zerstörung. Karl Kraus, gegen Ernst Jünger gelesen«). Honold zeigt, welche unterschiedlichen ästhetischen und politischen Konsequenzen die Kritik am »›idealen‹ Humanismus« (ebd., S. 268) der Persönlichkeit, die Benjamin, Kraus und Jünger teilen, haben kann. Für Benjamin führt sie politisch zum Unmenschlichen des »realen Humanismus«, der im Kraus-Essay als Chiffre für den Marxismus steht. Ästhetisch realisiert sich in Benjamins Augen das Unmenschliche bei Kraus in einer Sprache, die »nur durch wachsende Entfernung vom Menschlichen überhaupt gewonnen werden kann« (II/3 1103), wie Honold aus einer Vorstudie zum Kraus-Essay zitiert.

42 Vgl. Karl Kraus: Die Sprache. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1317), S. 371–373, besonders S. 372.

43 Bettine Menke hat das Motiv des Aufschubs des Gerichtstags im Zusammenhang mit Benjamins Rechtskritik sorgfältig untersucht (Bettine Menke: Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1706 = N.F.; 706), S. 217–275). Wichtiger textueller Bezugspunkt ist dabei Benjamins frühes Fragment »Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt« (vgl. GS VI 97–98).

Scholem hat sie noch diesen Status, wenn dieser auch einen sehr eigenwilligen Begriff von Offenbarung hat. Damit geht einher, dass Scholem die Tradition als Auslegungstradition heiliger jüdischer Texte bestimmt und im Rahmen jüdischer Identitätsfragen verhandelt. Bei Benjamin gehört zur Tradition letztlich die Geschichte in ihrer Gesamtheit. Die universale Perspektive bestimmt auch Benjamins Blick auf den Messianismus. Mit dem direkten oder indirekten Hinweis auf den Messianismus markiert er zwar immer wieder (nicht zuletzt im Kraus-Essay) die Bedeutung der jüdischen Tradition, letztlich ist aber der Messianismus in seinen Texten universal ausgerichtet: »[E]rst der erlösten Menschheit [fällt] ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« (GS I/2 694), heißt es in der dritten These »Über den Begriff der Geschichte«, die verdeutlicht, dass Benjamin die Zitattheorie nach dem Vorbild des Messianismus als Modell einer ›erlösten Sprache‹ denkt –[44] aber auch umgekehrt, dass er den Messianismus nach dem Vorbild der Zitattheorie konzipiert.

Benjamin übersetzt nicht einfach theologische Sprachmodelle in profane, sondern findet in theologischen Texten Modelle für eine nicht-signifikative Sprache, die er, nicht ohne sie zu brechen, in andere Register (Poesie, Politik, Anthropologie) überträgt. Beruht das theologische Sprachmodell der Genesis noch auf der Offenbarung, dem Wort Gottes, so ist die Frage, was vom adamitischen Sprachmodell bleiben kann, wenn man es »in Ansehung der Natur der Sprache selbst« (GS II/1) betrachtet. Die paradiesische »*Unmittel*barkeit« (GS II/1 142) der Sprache ist nicht mehr gegeben und die »Mittelbarmachung der Sprache« (GS II 154) nicht rückgängig zu machen, sondern nur in Richtung auf Sprache als »reine[s] Mittel« (GS II 191) zu überschreiten. Die »reinen Mittel« stellen eine profane Kategorie bei Benjamin dar, der wir uns in Kapitel II.4.4 noch einmal zuwenden. Um es mit dem in diesem Kapitel behandelten Material zu veranschaulichen: Aus den adamitischen Namen werden Zitat-Namen, in denen die Sprache sich auf sich selbst bezieht. Weder die adamitische Sprache noch die Zitatsprache sind Mittel zum Zweck der Kommunikation von äußerlichen Inhalten – mit dem Unterschied, dass sich in der Zitatsprache Sprache als »reines Mittel«, im Sinne des Medialen in seiner schieren Potentialität, manifestiert, ohne vom Wort Gottes abzuhängen. Diese Unterscheidung zwischen den adamitischen Namen und den Zitat-Namen, sprachlicher Unmittelbarkeit und Sprache als reinem Mittel ist jedoch nicht stabil. Denn Benjamin gibt das Zitat nicht nur als Eigenname der Sprache selbst zu verstehen. Vielmehr beschreibt er eine Bewegung, in der die Sprache zu sich selbst als reinem Mittel und damit auch wieder zur Natur als deren Ausdruck kommt. Im Zitat als sprachlichem Eigennamen scheint so doch wieder die Funktion der adamitischen Namensprache auf. Das ganz Profane bekommt eine mystische Qualität, ohne dass dies eine Rückkehr zur Bibel als Offenba-

44 Vgl. Weigel, Walter Benjamin (wie Anm. 10), S. 47f.

rung meinte. Es entsteht vielmehr im sprachlichen Selbstbezug ein »neue[r] Text[]« (GS II/1 363). In Benjamins »Buch der Schöpfung« (ebd.) wird die Genesis durch den *Sefer Jezira* überschrieben.

Benjamin bezieht sich auf die theologische Tradition nicht nur um ihrer spekulativen Sprachmodelle und ihrer Auslegungstechniken willen, sondern bedient sich immer wieder auch bei der religiösen Bildsprache. So auch am Ende des Kraus-Essays, der das Thema der Engelsprache wieder aufgreift und in das Bild einer Legende bringt. Am Schluss zitiert Benjamin eine Legende aus dem Midrasch, in der es um den Verbleib der Engel geht, die ihr Lied gesungen haben. Diese Engel gehen wieder in den Feuerstrom ein, aus dem sie gekommen sind, wobei der Feuerstrom aus dem Schweiß jener vier Engel besteht, die den Thron Gottes tragen. Nach einer anderen Fassung dieser Legende schafft Gott die Engel aus diesem Strom wieder wie neu.[45] Bei Benjamin heißt es, dass der Engel der Kraus'schen Schriften – also ihre Botschaft, hört man in »angelus« den Boten mit – vielleicht »von jenen einer [ist], welche nach dem Talmud, neue jeden Augenblick geschaffen werden, um, nachdem sie vor Gott ihre Stimme erhoben haben, aufzuhören und in Nichts zu vergehen« (GS II/1 367). Der Feuerstrom und der göttliche Thron werden von Benjamin nicht mehr erwähnt: Die Engel der Legende vergehen in Nichts und sollen hierin der »schnell verfliegende Stimme« von Kraus' »ephemere[m] Werk« ähnlich sein (vgl. GS II/1 367). Kraus' Schriften sind an ihren besonderen historischen Moment gebunden. »Dauer« (GS II/1 367) können sie nur beanspruchen, indem sie zitierbar, das ist aber zerstörbar sind und als Zitierte aktualisiert werden. So wie Benjamin die Legende wiederum zitiert, zerstört er ihren theologischen Wahrheitskern und geht mit der religiösen Tradition insofern ähnlich um, wie er es Kafka attestiert hat.[46] Kafkas Literatur stellt für Benjamin ein »Zerfallsprodukt der Weisheit« dar, denn sie sei »Medium der Tradierung unter Preisgabe der Wahrheit oder Lehre«.[47] Auch bei Benjamin illustriert die Legende aus dem Midrasch keine theologische Wahrheit mehr, sondern steht als Literatur auf der gleichen Ebene wie Kraus' Schriften – und ist, wie diese, zitier- und zerstörbar.

---

[45] Ich folge hier Manfred Voigts Darstellung der Legende aus dem *Midrasch Bereschit Rabba* (vgl. Manfred Voigts: Zitat. In: Michael Opitz und Erdmut Wizisla [Hg.]: Benjamins Begriffe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 [Edition Suhrkamp; 2048], Bd 2, S. 826–850, hier: S. 841f.).

[46] Vgl. Walter Benjamin an Gershom Scholem, 12.06.1938. In: Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 341), S. 87: »Kafkas Werk stellt eine Erkrankung der Tradition dar. Man hat die Weisheit gelegentlich als epische Seite der Wahrheit definieren wollen. Damit ist die Weisheit als ein Traditionsgut gekennzeichnet; sie ist die Wahrheit in ihrer hagadischen Konsistenz.«

[47] Vgl. Sigrid Weigel: Zu Franz Kafka. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 543–556, hier: S. 555.

4.2 Zur messianischen Metaphysik der hebräischen Sprache beim jungen Gershom Scholem

> Der Messias wird auch der letzte, erste Sprachphilosoph sein:
> Er wird das Judentum aus seiner Sprache herleiten. (T I 406)

Die tastenden Annäherungen des jungen Gershom Scholem an den jüdischen Messianismus sind in seinen Tagebüchern und nachgelassenen Aufsätzen aus der Frühzeit (1913–1923) dokumentiert. 1918, als Scholem sich in der Schweiz aufhält und einen intensiven Kontakt mit Walter und Dora Benjamin pflegt, kristallisieren sich zwei theoretische Bezugspunkte für den Messianismus in Scholems Aufzeichnungen heraus: eine »Metaphysik der Zeit im Judentum« (T II 252) und eine »Metaphysik des Hebräischen« (T II 236). Beide sind miteinander verbunden. In den Benjamin zugedachten »95 Thesen über Judentum und Zionismus« formuliert Scholem Thesen 83 und 84 wie folgt: »Die Zeit des ו'-ההפוך [waw ha-hippukh] ist die messianische Zeit« und »Der Zeitbegriff des Judentums ist: ewige Gegenwart« (T II 305). Diese messianische Zeitvorstellung liegt auch Scholems Aufsatz »Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit« zugrunde, den Scholem dem Ehepaar Benjamin im Oktober 1918 vorliest. In diesem Aufsatz interpretiert Scholem das biblische Jona-Buch im Hinblick auf eine jüdische Theorie der Gerechtigkeit. Diese Idee der Gerechtigkeit fundiert zugleich das Verhältnis von Offenbarung/Kanon und jüdischer Tradition, das Scholem ein Leben lang beschäftigen wird.

Überraschenderweise denkt der junge Scholem die Zeitlichkeit des Messianismus nicht unter dem Aspekt der Zukunft, sondern der Gegenwart, freilich einer »ewigen Gegenwart«, die sich einem linearen Zeitverständnis verweigert. Die messianische Zeit als ewige Gegenwart interpretiert er als eine »Zeit der Verwandlung« (T II 362), in der die empirischen Zeitstufen Vergangenheit und Zukunft ineinander transformiert werden können. Eine messianische Interpretation der Tempus-Struktur im biblischen Hebräisch bildet dabei die Grundlage von Scholems messianischer Zeitmetaphysik. An drei Momenten der Zeitdarstellung im biblischen Hebräisch macht er die ewige Gegenwart als messianische Zeit fest:

Erstens »an der allgemeinen Darstellung von Präsens durch Futur. Futur ist *Befehl*, und so ist die Forderung Gegenwart, *Sein*. קדושים תהיו [*kedoschim tihju, ihr sollt heilig sein*] d. h. ihr sollt sein = ihr werdet sein = ihr seid. Ihr *seid* heilig, weil ich heilig bin, *nur* das ist der Sinn der Forderung, das reine Antlitz, die Gegenwart dieser Heiligkeit zu entfalten« (T II 236). Scholem zieht hier zwei Eigenheiten des biblischen Hebräisch zusammen. Im biblischen Hebräisch gibt es keine Präsens-Konjugationsform der Verben, nur die Formen der Vergangenheit und der Zukunft. Das Präsens kann entweder durch Partizipialkonstruktionen ausgedrückt werden oder aber durch die Form der Zukunft, die nicht nur das noch Ausstehende, sondern auch das Unabgeschlossene bezeichnen kann. Berühmtes Beispiel hierfür, auf das auch Scholem zurückkommt, ist

der Gottesname אהיה אשר אהיה ['ehje ascher 'ehje, ich werde sein, der ich sein werde]. אהיה bezeichnet im Hebräischen sowohl Gegenwart (ich bin) als auch Zukunft (ich werde sein). Der Gottesname gilt Scholem als Ausdruck der ewigen Gegenwart, »denn was Gott sein wird, das war er durch alle Geschlechter« (T II 235). Die Zukunftsform kann im biblischen Hebräisch ferner einen Wunsch oder eine Aufforderung ausdrücken, wenn sie als sogenannter »Jussiv« gebraucht wird. Scholem kombiniert diese beiden Besonderheiten des Althebräischen, um das Sein der Gegenwart als Forderung zu denken. In dieser Konzeption manifestiert sich seine ethische Interpretation des Judentums, der er bereits 1916 Ausdruck verliehen hat: »Das Wesen des Judentums ist Gerechtigkeit. Eine göttliche Kategorie. […] Im Judentum glaubt man nicht, sondern ist gerecht« (T I 392).

Zweitens drückt sich für Scholem die ewige Gegenwart im »Waw ha-Hippuch der Erzählung« (T II 236) aus:

> Was geschieht dort? In der Verbindung verwandeln sich die Zeiten: Vergangenheit in Zukunft und Zukunft in Vergangenheit, und wie? Im Medium der Gegenwart. Die Zeit des ו'-ההפוך [waw ha-hippukh] ist die messianische Zeit. Der Name Gottes verbürgt die metaphysische Möglichkeit dieser Konstruktion. (T II 236f.)

Wieder blendet Scholem zwei Besonderheiten des biblischen Hebräisch ineinander, das Imperfekt consecutivum und das Perfekt consecutivum. Mit dem »Waw ha-Hippukh« der Erzählung ist das Imperfekt consecutivum gemeint, das aus der Kopula Waw und der Futurform eines Verbs gebildet wird, die durch die Kopula Waw den Zeitsinn der Vergangenheit annimmt. Das Imperfekt consecutivum wird als erzählende Zeitstufe verwendet, im Sinne von: »Und dann geschah…«. Die Kopula Waw kann aber auch vor ein Verb der Vergangenheit gesetzt werden und mit diesem ein Perfekt consecutivum bilden, das nun einen Zukunftssinn enthält. Das Waw ha-Hippukh ist mithin das Waw der Verwandlung (הפוך bedeutet Umkehrung, Gegensatz, Inversion). Die messianische Zeit als Zeit des Waw ha-Hippukh ist die Zeit der Verwandlung. Giorgio Agamben hat es richtig gesehen, dass bei dem jungen Scholem »die messianische Zeit weder das Abgeschlossene noch das Unabgeschlossene, weder die Vergangenheit noch die Zukunft [ist], sondern deren Inversion«.[48] Wenn Scholem die messianische Zeit auch als »ewige Gegenwart« bezeichnet, so ist damit keine stehende Gegenwart gemeint, kein mystisches *nunc stans*, sondern eine Gegenwart der Verwandlung, die die Zeitstufen von Vergangenheit und Zukunft als ineinander transformierbare enthält.[49] In der messiani-

---

[48] Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Übers. von Davide Giurato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 89.

[49] Problematisch ist nun allerdings nicht nur, dass Agamben Scholems messianischen Zeitbegriff mit dem des Apostels Paulus identifiziert, d.h. mit einer typologischen Beziehung von Vergangenheit und Zukunft, sondern dass Agamben letztlich beide, Scholem und Paulus, von Benjamins Modell der »Jetztzeit« (GS I/2 701) her ver-

schen Zeit als Zeit der Inversion gewinne, so Agamben, die Vergangenheit (das Abgeschlossene) wieder Aktualität und werde unabgeschlossen, während die Gegenwart (das Unabgeschlossene) eine Art von Abgeschlossenheit erfahre.[50] Dies ist gewiss das allgemeine Modell, nach dem Benjamin im Umfeld des Passagenwerks Geschichte als Möglichkeitsraum zu denken versucht.[51] Was bei Benjamin eine messianische Figur im Rahmen einer allgemeinen Geschichtsphilosophie ist – gilt doch für diesen, dass der »echte Begriff der Universalgeschichte […] ein messianischer [ist]« (GS V/1 608) –, steht bei Scholem im Kontext von Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung, Kanon und Tradition im Judentum. Scholem versteht die jüdische Tradition dabei historisch-philologisch als Tradition der Textauslegung. Die Reflexion über das Verhältnis zwischen der Thora als kanonischem Offenbarungstext und deren Auslegungstradition konstituiert Scholems jüdische Theorie der Gerechtigkeit. Ohne diesen spezifischen Kontext verkürzt man entscheidend die messianische Zeit- und Sprachphilosophie des jungen Scholem.

Das dritte Merkmal des Bibelhebräischen, das Scholem anführt, um die messianische Zeit zu explizieren, ist eine Teilwiederholung des zweiten Moments. Das Perfekt consecutivum kann auch eine imperativische Bedeutung annehmen, wenn es auf einen Imperativ folgt. Hierauf hebt Scholem ab, wenn er das »ו'-ההפוך [waw ha-hippukh] der Forderung« thematisiert, »die als *Vergangenheit* ausgesprochen werden darf: ואהבת [we 'ahavta], Du *sollst* lieben, das ist nur möglich, weil du geliebt hast. Am Gewaltigsten von allen erscheint hier das Messianische in der Sprache, indem seine Strahlen selbst die Vergangenheit erheben« (T II 237).

In dem Aufsatz »Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit« konkretisiert sich Scholems messianischer Zeit- und Sprachbegriff. Zwei Komplexe stehen im Zentrum dieses erst posthum veröffentlichen Aufsatzes, der neben dem Aufsatz über das Klagelied zu den wichtigsten Jugendaufzeichnungen Scholems gezählt wird:[52] die Idee der Gerechtigkeit und das Verhältnis des Kanoni-

---

steht. Agamben verwischt die Unterschiede zwischen allen dreien, wobei uns hier nur der Unterschied zwischen Benjamin und Scholem interessiert.

50 Vgl. ebd., S. 89. Ohne es explizit zu machen, referiert Agamben hier ein Notat Benjamins aus dem Konvolut N des *Passagenwerks*: »Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« (GS V/1 571).

51 Vgl. hierzu auch Werner Hamacher: ›Jetzt‹. Benjamin zur historischen Zeit. In: Helga Geyer-Ryan, Paul Koopman and Klaas Yntema (Eds): Perception and Experience in Modernity. International Walter Benjamin Congress 1997 (Benjamin-Studien/Studies; 1). Amsterdam, New York: Rodopi 2002, S. 145–183.

52 Vgl. Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003, S. 211.

schen zur Tradition. Im Oktober 1918 liest Scholem Dora und Walter Benjamin seine Aufzeichnungen über Jona vor (vgl. T II 335). Die Präsentation erfolgt im Zusammenhang mit der Diskussion, warum Scholem bei seiner »religiösen Haltung dennoch die orthodoxe Lebensführung nicht annähme«,[53] wie Scholem im Rückblick schreibt. In dem Aufsatz über Jona gewinnt Scholem einen Begriff von Tradition, dem zufolge »die (geschriebene) Thora […] nicht angewendet werden [kann]. Sie ist das Recht Gottes, das noch nicht Gerechtigkeit ist, vielmehr dazu sich wandelt, in dem unendlichen Aufschub der Tradition. Offenbarung und messianische Zeit sind in ihr unzertrennlich verbunden« (T II 529). Tradition als Aufschub und Gerechtigkeit als Aufschub korrelieren miteinander. Scholem liest das Buch Jona als Unterweisung des Propheten in die Idee der Gerechtigkeit. Die Stadt Ninive, der der Prophet Jona widerstrebend im Auftrag Gottes den Untergang prophezeit, wird am Ende nicht zerstört. Jona hadert mit Gott, dass seine Prophezeiung nicht eingetroffen ist, weil Ninive sich bekehrt und Gott sich bedacht hat. Jona zieht sich vor dir Tore der Stadt zurück, um dort unter dem Schatten einer Pflanze zu beobachten, was mit Ninive im Weiteren geschieht. Als Gott ihm nun auch noch die Schatten spendende Pflanze nimmt, wünscht sich Jona den Tod. Gott belehrt ihn mit einer Frage, mit der das Buch Jona zugleich schließt: »Dir ist es leid um den Kikajon, mit dem du keine Mühe gehabt, und den du nicht groß gezogen, der als Kind einer Nacht entstanden und als Kind einer Nacht verschwunden ist. Und mir sollte nicht leid sein um Ninweh, die große Stadt, in welcher mehr als zwölf Myriaden Menschen sind, die nicht wissen (zu unterscheiden) zwischen der Rechten und Linken, dazu vieles Vieh« (Jona 4,11)?

Indem das Jona-Buch mit einer Frage endet, illustriert es für Scholem »höchste Erziehung« (T II 523), denn der Lehrer erziehe durch Fragen, nicht durch Antworten. Darüber hinaus weist sich in der Verwandlung des Gottesurteils in eine Frage für Scholem die Gerechtigkeit aus:

> Denn dies und nichts anderes bedeutet Gerechtigkeit im tiefsten Sinne: daß zwar geurteilt werden darf, aber die Exekutive davon völlig unterschieden bleibt. Die eindeutige Beziehung des richterlichen Urteils auf die Exekutive, die eigentliche Rechtsordnung, wird aufgehoben im Aufschub der Exekutive. Das tut Gott mit Ninive. Der Schluss von Kap. 3,10: er hatte geurteilt, etwas auszuführen und führte es (noch) nicht aus, spricht die Idee der Gerechtigkeit klassisch aus. Wo das Gericht einen Spruch fällt, erhebt die Gerechtigkeit eine Frage. Wie Daniel sagt: ›Im Rate der Wächter ein Beschluß und im Spruche der Heiligen eine Frage: das ist die Gerechtigkeit‹. (T II 526)

---

[53] Scholem, Walter Benjamin (wie Anm. 28), S. 93. Scholem fährt in seiner Erinnerung fort: »Ich erklärte, so wie ich es damals formulierte, daß das für mich mit der Konkretisierung auf einer falschen, zu frühen Sphäre zusammenhänge, die sich an den Paradoxien des Drehs, die dabei zum Vorschein kommen und notwendig in solcher falschen Beziehung liegen, erweist. Es stimmt etwas in der Anwendung nicht: Die Ordnungen stoßen sich aneinander. Ich müsse den anarchischen Suspens aufrechterhalten« (ebd.).

Im »Aufschub der Exekutive« soll sich also die Gerechtigkeit entfalten. Sprachphilosophisch handelt es sich bei der Verwandlung eines Gottesurteils in eine Frage um die Verwandlung eines illokutionären Sprachaktes, der unmittelbar vollzieht, was er sagt, in einen perlokutionären Sprechakt, bei dem es um Folgewirkungen des Sprechaktes auf den Rezipienten geht, die »den konventionalen Rahmen illokutionärer Effekte durchaus sprengen«[54] können. Denn »[i]m Gegensatz zu den illokutionären Effekten sind die perlokutionären Effekte zwar intentional berechenbar, sind aber nicht konventional festgelegt«.[55] Ist das Gottesurteil »das Urteil, das seine eigene Vollstreckung ist« (T II 526), so wird mit dem »Aufschub der Exekutive« ein Spielraum für eine »›inter-diskursive Logik‹ verschiedener Sprechakte und Standpunkte«[56] eröffnet. Dieser Spielraum der Deutbarkeit fundiert in Scholems Jona-Aufsatz beide: Gerechtigkeit und Tradition. Denn Gerechtigkeit verwandelt das Urteil in eine Frage, und Tradition stellt sich als »Kontinuum der Fragen«[57] dar.

Der Prophet Jona verkenne diesen Spielraum und verstehe damit zugleich den Prophetismus nicht. Denn der Konflikt bestehe darin, dass Jona Prophetie und Geschichtsschreibung miteinander identifiziere. Die Prophetie in Jona 3,4b: »noch vierzig Tage und Ninive *ist* vernichtet« (T II 526), sei vom Standpunkt des Historikers als eine Konstatierung, vom Standpunkt Gottes aber als Warnung (ein perlokutionärer Sprechakt) gemeint. Im Hebräischen steht an dieser Stelle das Partizip Präsens des Verbs הפך im Stamm Nif'al, das 1. »sich wenden«, 2. »umgestürzt werden« und 3. »verwandelt werden« bedeuten kann. Auch wenn Scholem nicht explizit auf die Mehrdeutigkeit des Partizips eingeht, so dürfte sie doch untergründig eine Rolle spielen, zumal das Verb הפך und das Nomen הפוך, das in »Waw ha-Hippukh« steckt, auf den gleichen Stamm zurückgehen. Scholem weist indirekt auf die Mehrdeutigkeit des Verbs hin, indem er von der »Akzentverschiebung im Ausdruck« (T II 531) in Jona 3,4 handelt. Die Vieldeutigkeit des Verbs spiegelt letztlich die offene Zeitbestimmung wider. Das Partizip Präsens kann sich sowohl auf die Gegenwart als auch auf die Zukunft beziehen. »Ninive ist vernichtet« wird von Jona als Konstatierung eines Sachverhalts verstanden, gewissermaßen als historisches Präsens. Als Warnung aufgefasst erhält das Präsens dagegen einen futurischen Sinn: »Ninive wird zerstört«; möglich ist aber auch die Lesart: »Ninive wird verwandelt« oder »Ninive wird sich bekehren«, worin sich nicht mehr eine Warnung, sondern eine Hoffnung ausdrückt. Jona missversteht den Prophetismus, den er mit der Geschichtsschreibung verwechselt. Er meint, über die Zukunft sprechen zu können wie über die Vergangenheit: in konstatierender

---

54 Wirth, Uwe: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: Ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1575), S. 9–60, hier: S. 13.

55 Ebd.

56 Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 52), S. 216.

57 Ebd., S. 223. Vgl. T II 303: »Die gesprochene mündliche Lehre besteht aus Fragen.«

Sprache. Für ihn handelt es sich bei der Prophetie um den Bericht eines Gottesurteils, das er bereits als historisch betrachtet, denn »wie du [Gott] gewollt *hast*, tust du wirklich« (T II 532). Dieser Satz aus Jona 1,14, der formal im Perfekt steht, könne aber auch übersetzt werden mit: »wie du willst, so kannst du tun« (T II 532), ein Doppelsinn, der auf den Charakter des Prophetismus hindeute. Denn der Prophetismus gilt Scholem als Weissagung über die »ewige Gegenwart« (vgl. T II 529), in der sich die Zeiten und mit ihnen die Sprechakte und deren Bedeutung verwandeln. Die »ewige Gegenwart« als Zeit der Inversion ist weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern verbürgt deren Verwandelbarkeit. Der Prophetismus als Weissagung über die »ewige Gegenwart«, also die Zeit der Inversion, nimmt die Zukunft nicht vorweg. Er ist keine Konstatierung, die die Zukunft behandelt, als wäre sie schon vergangen; er ist aber auch nicht nur Warnung. Vielmehr hat er die Verwandelbarkeit selbst zum Thema: von Konstatierungen in perlokutionäre Sprachakte – seien es Warnungen oder erzieherische Fragen – und umgekehrt.

Im »Aufschub der Exekutive« soll sich das Recht zur Gerechtigkeit wandeln.[58] Scholems Differenzierung zwischen Recht und Gerechtigkeit orientiert sich an dem Unterschied von משפט [mischpat, Recht] und צדקה [z'dakah, Gerechtigkeit] im Judentum. Explizit bezieht sich Scholem hier auf Samson Raphael Hirschs Erläuterungen zur Thora, die wir weiter oben bereits erwähnt haben (vgl. Kap. I.2.3): »Z'edekah [ist] die Wohltat, aber als Pflicht begriffen.«[59] Der »Aufschub der Exekutive« macht Raum für die Gerechtigkeit als Tat, als Wohltat, zum Beispiel »als Almosen, auf die Arme im Namen Gottes, nicht mehr im Namen des Rechts Anspruch haben (Samson Raphael Hirsch)« (T II 528). Im »Aufschub der Exekutive« soll aber noch mehr geschehen, denn Scholem betont ja, dass das Recht sich verwandelt, indem es sich zur Gerechtigkeit kehrt. Das impliziert jedoch, dass die Thora selbst sich wandeln muss. Folgerichtig schreibt Scholem auch an anderer Stelle: »Die Thora ist der wahre Ort der Verwandlung« (T II 362).

Der Satz, dass die Thora der wahre Ort der Verwandlung sei, lässt sich unterschiedlich interpretieren. Man kann ihn als Zeugnis für Scholems undogmatisches Verständnis des Judentums auffassen. Die Thora begründet die jüdische Tradition, wird von dieser aber auch in der Auslegung beständig verwandelt. Die entscheidende Idee der Tradition ist für Scholem, dass die geschriebene Thora nicht angewendet werden kann. Diese nicht angewendete schriftliche Thora konstituiert zugleich die Tradition – die »mündliche Thora«, wie die talmudische Tradition schon früh genannt wurde –, welche wiederum nichts anderes ist als der Aufschub. Mit der Idee einer Tradition begründenden, nicht angewendeten Thora geht es Scholem letztlich um die »Deutbar*keit* schlecht-

---

[58] Scholem bezieht sich immer wieder auf Ps 94,15, den er mit »denn zur Gerechtigkeit kehrt sich das Recht« (T II 358) übersetzt (vgl. auch T II 523f.).

[59] Der Pentateuch. Übers. u. erläutert von Samson Raphael Hirsch. 3. Neuaufl. Frankfurt a. M.: Rosenzweig 1996, Bd 1, S. 264.

hin« (T II 533) der Thora. Diese »Deutbar*keit* schlechthin« umkreist Scholem auch in einem Abschnitt zur Struktur der »›jüdischen‹ Frage«, die als mediale zu bezeichnen sei. Diese Frage kenne keine Antwort, denn ihre Antwort müsse wesensgemäß wieder eine Frage sein. Aus diesem Blickwinkel gebe es in der Thora »weder Fragen noch Antworten. Das hebräische Wort für Antwort heißt T'schuwah, das ist richtig übersetzt: Erwiderung, Umkehr der Frage nämlich, die ein neues Vorzeichen bekommt. Von hier aus ist das Prinzip der talmudischen Dialektik leicht verständlich« (T II 526).

Die Thora als »wahre[r] Ort der Verwandlung« kann also zum einen die »Deutbar*keit* schlechthin« der Thora in der Tradition bezeichnen. Zum anderen könnte man hierin aber auch einen Verweis auf den (ewigen) Ausstand eines zukünftigen, neuen Rechts, einer neuen Thora lesen. Eine solche Vorstellung wird Scholem später einmal in einer Diskussion in Palästina vertreten, worauf wir noch zurückkommen werden (vgl. Kap. II.4.5).

In seinen frühen Texten nimmt Scholem eine unumwunden messianische Interpretation des von ihm veranschlagten jüdischen Zeitverständnisses (»ewige Gegenwart«) und der damit einhergehenden Idee der Gerechtigkeit vor:

> Die historischen Ideen der Bibel betreffen alle den Zeitbegriff der ewigen Gegenwart. Die messianische Zeit als ewige Gegenwart und die Gerechtigkeit als Daseiendes, Substantielles entsprechen sich. Wäre Gerechtigkeit nicht da, wäre auch das messianische Reich nicht nur ebenfalls nicht da, sondern überhaupt unmöglich. […] ›Was die Weisen die kommende Welt nennen, das hat seinen Grund nicht etwa darin, daß diese kommende Welt nicht jetzt schon vorhanden wäre, daß erst nach dem Vergehen dieser Welt jene käme. So verhält sich die Sache nicht, sondern jene Welt ist beständig daseiend‹ (Maimonides). (T II 529)

Mit Maimonides ist sich Scholem einig in der Ablehnung, die »kommende Welt« als eine rein zukünftige, ›ganz andere‹ Welt zu verstehen, einig also in der Ablehnung einer apokalyptischen Geschichtsbetrachtung. Was bei Maimonides allerdings rationale Gründe hat und darauf zielt, die Gültigkeit der Thora und ihrer Vorschriften für alle Zeiten und mithin auch für die messianische Zeit zu behaupten,[60] hat bei Scholem ganz andere Gründe. Ihm geht es nicht um die Verteidigung der Vorschriften der Thora, differenziert er doch zwi-

---

[60] In der *Mischne Tora* (»Wiederholung der Thora«) von 1180 lehrt Maimonides, dass die »Satzungen unserer Tora […] für immer und ewig [gelten]. Ihnen kann nichts hinzugefügt werden und nichts von ihnen weggenommen werden. […] Man möge nicht etwa denken, daß in den Tagen des Messias irgend etwas vom natürlichen Lauf der Welt aufhören wird, oder eine Neugestaltung innerhalb der Schöpfung stattfinden wird. Vielmehr wird sich alles in der Welt nach der gewohnten Norm vollziehen« (zitiert nach Christoph Schulte: Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 [2000], S. 264). Der Rationalist Maimonides bemüht sich, mit dieser Auslegung antinomistische Tendenzen im Judentum abzuwenden. Das Kommen des Messias soll nichts an der natürlichen und religiösen Ordnung ändern.

schen Recht und Gerechtigkeit, um die Thora als Gesetz zu verstehen, das im »Aufschub der Exekutive« (T II 526) bzw. »im Aufschub der Tradition« (T II 529) sich zur Gerechtigkeit wandle. Es ist Scholem hier um einen Begriff von Tradition zu tun, die an der Gerechtigkeit ausgerichtet ist und sich als Kontinuum von Fragen begreift. Jede Antwort verwandelt sich in diesem Traditionsverständnis wieder in eine Frage, das Abgeschlossene in das Unabgeschlossene. Diese unendliche Inversion von Frage in Antwort, die sich wieder in Frage verwandelt, macht für Scholem die »unendliche Gegenwart« und damit den messianischen Zeitbegriff des Judentums aus. »›In der Lehre gibt es kein Vorher und kein Nachher‹« (T II 206), zitiert er den Talmud. Diesen Grundsatz der talmudischen Hermeneutik, in der die unterschiedlichsten Zeiten miteinander in einen Dialog treten können, ungeachtet der herkömmlichen Zeitschranken,[61] macht sich Scholem als messianische Inversion oder »Verwandlung der Zeiten« zu eigen. Er interpretiert letztlich die Tradition, die auf einem »Aufschub der Exekutive« beruht, selbst als messianisch. Genauer: Die jüdische Tradition als *traditio*, als Überlieferungsmodell, in dem verschiedene Deutungen möglich sind und kein Urteil vollzogen wird, deutet Scholem messianisch. Der Messianismus ist aber auch *traditum*, Gegenstand der Überlieferung. Die öfter beobachtete Ambivalenz Scholems gegenüber dem jüdischen Messianismus hat meines Erachtens hier ihren tieferen Grund. Gegenüber dem Messianismus als *traditum* wird Scholem im Laufe seines Lebens und Schreibens eine kritische Distanz einnehmen. So erkennt er das Gewaltpotential des Messianismus als Problem im zionistischen Kontext. Mit den unterschiedlichen Spielarten eines messianischen Zionismus setzt Scholem sich vor allem in den Texten, die er nach seiner Ankunft im Jischuv 1923 schreibt, kritisch auseinander (vgl. Kap. II.4.5). Gleichzeitig ist sein eigener Zionismus jedoch nicht unmessianisch.[62] Einen Schlüssel für diese Ambivalenz findet man in den hier behandelten Texten des jungen Scholem. Insofern die Idee der Tradition maßgeblich für seinen Zionismus ist und insofern er ein messianisches

---

[61] Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Übers. von Wolfgang Heuss. Berlin: Wagenbach 1996 (Wagenbachs Taschenbücherei; 260), S. 30. Yerushalmi zitiert eine talmudische Hagada, in der Moses zwischen den Schülern in Rabbi Akibas Akademie sitzt und die Fassung verliert, weil er nicht versteht, was die Schüler sagen. »Als er zu einer bestimmten Sache kam, da sagen die Schüler zu ihm: Meister, woher hast du das? Er sagte zu ihnen: *Es ist eine Lebensregel an Mose vom Sinai*. Da beruhigte sich sein Sinn« (ebd., S. 32). Moses hat nach rabbinischer Überzeugung sowohl die schriftliche als auch die mündliche Thora (Talmud) am Sinai erhalten. Der Lehrer Moses bedarf der Schüler und späterer Meister, um die Dimensionen der Thora zu realisieren. Die Bedeutung liegt also nicht am Ursprung, sondern wird in der Deutung erst hergestellt. Scholems 27. These über Judentum und Zionismus drückt den gleichen Gedanken wie die talmudische Hagada aus, nur dass hier nicht der Lehrer in den Lernenden, sondern der Lernende in den Lehrer verwandelt wird: »Die Lehre ist das Medium, in dem sich der Lernende in den Lehrer verwandelt« (T II 302).

[62] Vgl. Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 52), S. 99.

Verständnis der Tradition als *traditio*, als Überlieferungsmodell, hat, kann sich Scholems Zionismus überhaupt nicht kategorisch vom Messianismus lösen.

4.3 Die hebräische Sprache und der Zionismus (Scholem/Rosenzweig)

Ebenso wie Scholem nach seiner Auswanderung nach Palästina 1923 verstärkt die destruktive Seite des jüdischen Messianismus bedenkt, reflektiert er Gewaltmomente, die mit der »›Aktualisierung‹ des Hebräischen«[63] einhergehen können. Die hebräische Sprache spielt, vor wie nach der Auswanderung, eine herausragende Rolle in Scholems Zionismus. Die Katastrophenstimmung, in die Scholem immer wieder in den ersten Jahren im Jischuv verfällt, beeinflusst nun auch sein Sprachverständnis. Den politischen Hintergrund für Scholems Katastrophenstimmung – die Auseinandersetzung mit nationalistischen zionistischen Kräften, die ungelöste jüdisch-arabische Frage – und seine Auswirkung auf Scholems Konzeption des Messianismus werden wir später beleuchten (vgl. Kap. II.4.5). An dieser Stelle soll es um die Dialektik der Säkularisierung der hebräischen Sprache und die Möglichkeit des Ausbruchs religiöser Gewalt gehen, die Scholem in dem kurzen, an Rosenzweig gerichteten Text »Bekenntnis über unsere Sprache« (1926) skizziert.[64]

---

[63] Gershom Scholem: Bekenntnis über unsere Sprache. In: Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1994, S. 215–217, hier: S. 215.

[64] Der kurze, posthum veröffentlichte Text »Bekenntnis über unsere Sprache« von 1926 ist Franz Rosenzweig gewidmet und Bestandteil einer Mappe mit Texten gewesen, die Rosenzweig anlässlich seines 40. Geburtstags (25.12.1926) überreicht wurde. Anfang der 1920er Jahre hatten Rosenzweig und Scholem eine heftige Debatte über das Deutschjudentum und den Zionismus geführt. Scholem schreibt rückblickend: »Ich war Zionist – er nicht. […] Unsere Entscheidungen waren in ganz verschiedene Richtungen gefallen. Er suchte das deutsche Judentum von innen her zu, ich weiß nicht, ob ich sagen soll: reformieren oder revolutionieren […]; ich setzte keine Hoffnungen mehr auf das als Deutschjudentum bekannte Amalgam und erwartete die Erneuerung des Judentums nur von seiner Wiedergeburt im Lande Israel« (Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Ausgabe. Übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 [Suhrkamp-Taschenbuch; 2784], S. 172–173). Stéphane Mosès ist der Ansicht, dass man Scholems »Bekenntnis über unsere Sprache« vor dem Hintergrund seiner »tiefen Enttäuschung über den Zionismus, zumindest in seiner konkreten Verwirklichung« lesen müsse (Mosès, Der Engel der Geschichte [wie Anm. 63], S. 217). Der Text zeuge von Scholems Wunsch, »die Heftigkeit seiner Äußerungen von 1922 irgendwie auszugleichen und ihm [Rosenzweig] gegenüber zu bekennen – tatsächlich hatte er seinen Text ›Ein Geständnis‹ überschrieben –, daß angesichts der Wirklichkeit seine Vorstellungen sich denen Rosenzweigs angenähert hatten« (ebd., S. 221), ohne dass Scholem darüber aufgehört habe, Zionist zu sein. Meines Erach-

Scholem präsentiert in dem an Rosenzweig gerichteten Text die neuhebräische Sprachbewegung als magische Beschwörung von »alten Namen«[65] und hebt deren destruktives Potential hervor. Denn nach dem Motto »Die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los«, droht in Scholems Augen die Gefahr, dass die »religiöse Gewalt der Sprache eines Tages, gegen ihre Sprecher, ausbrechen«[66] wird. »Die ›Schöpfer‹ der neuen Sprachbewegung waren Gläubige – mehr als einer von ihnen glaubte, Paradox, nicht an Gott, aber sie glaubten blind an die Wunderkraft der Sprache.«[67] Scholem beschreibt eine Dialektik, die den möglichen Umschlag von säkularem, blindem Wunderglauben in religiöse Gewalt zu bedenken gibt. Demgegenüber bezieht er eine Position, die weder als säkularer noch als unmittelbar religiöser Zionismus zu bezeichnen ist. Vielmehr versucht er, dem Entweder-oder von Religion und Säkularisierung zu entgehen, indem er noch den säkularen Standpunkt in seinen Begriff von jüdischer Tradition – einer Tradition pluraler Deutungsmöglichkeiten ohne Vollzug eines Urteils – integriert.

Die »Schöpfer der neuen Sprachbewegung«[68] hätten »blind an die Wunderkraft der Sprache«[69] geglaubt, ohne sich an deren Tradition gebunden zu fühlen. Entstanden sei so ein »gespenstisches Volapük«,[70] ein »Esperanto«[71] – eine rein utilitaristische Sprache. Sprache sei aber, so argumentiert Scholem, Name, womit er an die mystische Sprachtheorie anschließt. »Die Kabbala

---

tens bezieht sich Scholem noch viel unmittelbarer auf Rosenzweig, genauer auf dessen Aufsatz »Neuhebräisch?«, den Rosenzweig 1925 geschrieben und im April 1926 veröffentlicht hat. Erst wenn man diesen Bezug berücksichtigt, wird deutlich, dass die Annäherung zwischen Scholem und Rosenzweig in der gemeinsamen Ablehnung einer bestimmten Auffassung des Neuhebräischen liegt, die mit dem Namen Jakob Klatzkin und einem so säkularen wie »wundergläubige[n] Nationalismus« (Franz Rosenzweig: Neuhebräisch? Anläßlich der Übersetzung von Spinozas Ethik [1926]. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 99–106, hier: S. 103) verbunden ist. Darüber hinaus bleiben die Differenzen zwischen Rosenzweig und Scholem aber bestehen. Ich bin dem Zusammenhang von Scholems und Rosenzweigs Texten bereits an anderer Stelle nachgegangen (vgl. Elke Dubbels: »Name ist nicht […] Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer«. Sprachtheorie als Namenstheorie bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem. In: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti [Hg.]: Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2009, S. 185–208).

65 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 216.

66 Ebd., S. 215.

67 Gershom Scholem: Sprachbekenntnis. 1925, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 56, S. 1. Bei dem »Sprachbekenntnis« handelt es sich um eine Vorstufe zu dem an Rosenzweig gerichteten »Bekenntnis über unsere Sprache«.

68 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 216.

69 Ebd.

70 Ebd., S. 215.

71 Ebd., S. 216.

behauptet: Alle Sprache besteht aus Gottesnamen« (T II 305), schreibt Scholem in den »95 Thesen über Judentum und Zionismus« von 1918. In der Kabbala hat alle Sprache ihren Fokus im Namen Gottes. Dieser fächert sich wiederum in verschiedene Namen Gottes auf, die den Text der Thora konstituieren, sich aber auch in aller Sprache überhaupt mehr oder weniger gebrochen finden. Die Schöpfung ist für die Kabbalisten aus dem Namen Gottes erfolgt, der sich in verschiedene Namen auseinanderlegt und mit dem schöpferischen Wort Gottes identifiziert wird. Diese mystische Namenstheorie, die Scholem in seinem späteren, berühmten Aufsatz »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala« (1970) nachzeichnet,[72] begegnet in komprimierter Form bereits in dem an Rosenzweig gerichteten Text:

> Sprache ist Namen. Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versiegelt. Es steht nicht mehr in unserer Hand, nachdem wir die alten Namen tagtäglich beschworen haben, ihre Potenzen fernzuhalten. Sie werden, wachgerufen, erscheinen, denn wir haben sie ja freilich mit großer Gewalt beschworen. Wir freilich sprechen in Rudimenten, wir freilich sprechen eine gespenstische Sprache: in unseren Sätzen gehen Namen um, in Schriften und Zeitungen spielt dieser oder jener mit ihnen, und lügt sich oder Gott vor, es habe nichts zu bedeuten, und oft springt aus der gespenstischen Schande unserer Sprache die Kraft des Heiligen hervor. Denn die Namen haben ihr Leben, und hätten sie es nicht, weh unsern Kindern, die hoffnungslos der Leere preisgegeben werden.[73]

Scholem evoziert ein unheimliches Szenario, in dem eine »gespenstische Sprache« droht, »sich gegen ihre Sprecher [zu] wenden«.[74] Denn die »zum Bersten erfüllten Worte«[75] der »heiligen Sprache«[76] lassen sich nicht »entleeren«, auch wenn »dieser oder jener […] sich oder Gott vor[lügt], es habe nichts zu bedeuten«[77] – »muß denn dann nicht die religiöse Gewalt dieser Sprache eines Tages, gegen ihre Sprecher, ausbrechen?«[78] Wer die »Potenzen« der Namen und damit die Tradition verkennt, gegen den kehre sich die Sprache – als »Ge-

---

72 Gershom Scholem: Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: Ders.: Judaica 3 (Studien zur jüdischen Mystik). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973 (Bibliothek Suhrkamp; 333), S. 7–70. Andreas Kilcher leitet Scholems bereits während der Studienzeit (1915–1919) erwachendes Interesse an der Sprachtheorie der Kabbala genealogisch von der Suche nach der Synthese von Mystik und Mathematik her, zu der ihn Novalis inspiriert habe. »Scholem hat also in den Jahren 1915 bis 1917 mit der Sprachtheorie der Kabbala ein Paradigma gefunden, in dem sich, nach dem romantischen Modell von Novalis, Mystik und Mathematik wie in einem Brennspiegel verschmelzen ließen« (Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala [wie Anm. 30], S. 340).

73 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 216.

74 Ebd.

75 Ebd., S. 215.

76 Ebd.

77 Ebd., S. 216.

78 Ebd., S. 215.

richt«.[79] Es ist wiederholt bemerkt worden, dass dem »apokalyptischen«[80] Szenario, das Scholem entwirft, eine eigentümliche Ambivalenz eingeschrieben ist, insofern er einerseits argumentiert, dass sich das Hebräische in eine gespenstische »Scheinsprache ohne inneres Leben und Schweigen«[81] verwandelt habe, und andererseits behauptet, dass die »Verweltlichung der Sprache« nur eine »Façon de parler« sei, der Sprache aber nicht wirklich der »apokalyptische[] Stachel«[82] gezogen sei. In diesem Schwanken verbirgt sich aber eine Dialektik, die der Argumentation von Benjamins frühem Sprachaufsatz nachgebildet ist. Hier nennt dieser, wir erinnern uns, die abstrakte, von außen an die Dinge herangetragene menschliche Urteilssprache, die nicht mehr wie die adamitische Namenssprache die stumme Sprache der Dinge in die des Menschen übersetzt, »Geschwätz« (GS II/1 153f.). Dieses Geschwätz bleibt in Benjamins Beschreibung gleichwohl noch eine Form von Magie. Das menschliche Wort sei aus der Namenssprache und deren »immanente[r] […] Magie« (GS II/1 153) herausgetreten, »um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden« (ebd.). Die Magie der zum Mittel gemachten Sprache ruft aber die Magie des göttlichen, richtenden Wortes herauf. Scholems Gerichtsszenario (»die, die die hebräische Sprache zum Leben riefen, glaubten nicht an das Gericht, das sie damit über uns beschworen«)[83] gleicht strukturell der Evokation des Gerichts in Benjamins Aufsatz: Das »richtende Wort verstößt die ersten Menschen aus dem Paradies; sie selbst haben es exzitiert, zufolge einem ewigen Gesetz, nach welchem dieses richtende Wort die Erweckung seiner selbst als die einzige, tiefste Schuld bestraft – und erwartet« (GS II/1 153).

Scholem greift in seinem an Rosenzweig gerichteten Text Benjamins Dialektik der magischen Sprache auf, um eine Dialektik der Säkularisierung der hebräischen, »heiligen Sprache«[84] zu denken. Den Part derjenigen, die für einen »ausdrücklich[en], von außen gleichsam, magisch[en]« (GS II/1 153) Gebrauch der heiligen Sprache verantwortlich sind, übernehmen in Scholems Text die säkularen »Schöpfer der neuen Sprachbewegung«, die »blind, bis zur Verbohrtheit, an die Wunderkraft der Sprache [glaubten]«[85] und zugleich meinten, die »Tradition«, das »›Gesprochene‹, den Inhalt der Sprache«[86] verstummen lassen zu können. Diese Formulierung gibt sich aber als Chiffre für den Ansatz Jakob Klatzkins zu erkennen, wenn man Scholems »Bekenntnis« als Antwort auf Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Klatzkin in dem Aufsatz »Neuhebräisch?« zu lesen versteht.

---

79 Ebd., S. 217.
80 Ebd.
81 Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 52), S. 137.
82 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 215.
83 Ebd., S. 217.
84 Ebd., S. 215.
85 Ebd., S. 216.
86 Ebd., S. 217.

Rosenzweig beschreibt Klatzkins Ansatz, der für ihn eine »extreme[] Theorie aus den Versuchslaboren des europäischen Nationalismus«[87] vorstellt, wie folgt:

> Klatzkin ist innerhalb der zionistischen Theorie der führende Vertreter eines, wie er es selber nennt, ›formalen Zionismus‹, der bewußt jeden zukunftsbindenden oder gar zukunftsverpflichtenden Rechtsanspruch der jüdischen Erbschaft an die gegenwärtige Generation, die sich anschickt, jene Erbschaft anzutreten, leugnet und die nationale Wiedergeburt allein von der Zukunft, von den Wunderkräften der Rasse, des Bodens und vor allem eben der Sprache erwartet. Wobei diese drei Faktoren natürlich streng ohne jede inhaltliche Erfülltheit, eben ›rein formal‹ gefaßt sind, so daß, beiläufig bemerkt, der Wunderglaube des modernen Rationalisten, was Grundlosigkeit und Stützenunbedürftigkeit anbetrifft, den dem alten Juden von der Tradition abgeforderten bei weitem hinter sich läßt.[88]

Der »formale[] Zionismus« besage in »in seinem tiefsten Grunde«, so Klatzkin, »die Eliminierung des Inhalts aus dem nationalen Kriterium, das sich nur von Formen, wie vornehmlich Land und Sprache, bestimmen läßt«.[89] Hebräisch als formales »nationales Differenzierungsmoment«[90] bedürfe der »Eliminierung des Inhalts«[91] der überlieferten hebräischen Sprache und damit der Eliminierung der Tradition zugunsten eines nationalen Neuanfangs, den Klatzkin unabhängig von dem »Inhalte des Judentums, seiner Religion und den Ideen den Judaismus«[92] propagiert. Rosenzweig hält Klatzkins Theorie die besondere Lebendigkeit der heiligen Sprache entgegen, die sich von der Lebendigkeit einer »profanlebendigen Sprache« dahingehend unterscheide, »daß hier nichts, was einmal aufgenommen wurde, verloren gehen kann; die Sprache wird immer reicher«[93] und sei »voller Zitate«.[94] Für Rosenzweig ist Hebräisch – auch gegen die Intention der Sprecher, die sich wie Klatzkin dagegen theoretisch verwahren mögen – »vergangenheitsgebunden und weltverpflichtet«,[95] d. h. gebunden an die historischen sowie an die »transpalästinensische[n]«[96] Sprachformen (z. B. das Jiddische) und Bedeutungsschichten. Die tradierte hebräische Sprache lässt sich nicht zum formalen »nationale[n] Differenzierungsmoment«[97] instrumentalisieren, denn die Sprache selbst verweise

87 Rosenzweig, Neuhebräisch? (wie Anm. 64), S.100.
88 Ebd.
89 Jakob Klatzkin: Grundlagen des Nationaljudentums. Erstes Kapitel: Irrwege des nationalen Instinkts. In: Der Jude 1 (1916), H. 8, S. 534–544, hier: S. 544. Dieser Text stellt das erste Kapitel der 1918 erschienenen Abhandlung *Probleme des modernen Judentums* dar.
90 Ebd., S. 543.
91 Ebd., S. 544.
92 Ebd., S. 543.
93 Rosenzweig, Neuhebräisch? (wie Anm. 64), S. 102.
94 Ebd., S. 103.
95 Ebd., S. 104.
96 Ebd., S. 103.
97 Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums (wie Anm. 89), S. 543.

schon über den nationalen Kontext hinaus, haben an ihrem »Wort- und Satzgewebe« doch fremde Sprachen ihre unauslöschlichen Spuren hinterlassen, von der »aramäische[n] Sprache der Perserzeit«[98] bis hin zu »Europas Sprachen wie sie sich unter dem überschattenden Baum der weltkirchlichen Latinität zu eigenen Bildungen entwickelten«.[99] Die »weltverpflichtet[e]«[100] hebräische Sprache unterläuft Rosenzweigs Darstellung zufolge die Bildung, die Wucht einer geschlossenen nationalen Identität und damit die Intention ihres zionistischen Theoretikers Klatzkin. Rosenzweig überwindet in diesem Aufsatz von 1925 seine noch im *Stern der Erlösung* (1921) vertretene Auffassung des Hebräischen als sakraler Ritualsprache genauso wie seinen dortigen radikal antizionistischen Standpunkt (vgl. Kap. II.5). In seinen letzten Lebensjahren verstand sich Rosenzweig nur mehr als Nicht-Zionist statt als Anti-Zionist.[101] In diesem Sinne erkennt er in dem Aufsatz »Neuhebräisch?« auch grundsätzlich den Wunsch an, in Palästina ein »geistige[s] Zentrum«[102] für das Judentum zu bilden, und versucht dabei, verschiedene Gründe aufzuzeigen, warum dieses sich nicht »im Sinne des reinen, hemmungslos entwicklungslustigen Nationalismus entwickeln«[103] könne.

Scholems Szenario einer heiligen Sprache, die nicht den säkularen Intentionen ihrer Sprecher gehorcht, fällt weitaus bedrohlicher aus als dasjenige Rosenzweigs. Scholem warnt, dass die Eliminierung der religiösen Tradition nicht vor dem eines Tages möglichen Ausbruch der »religiösen Gewalt dieser Sprache«[104] bewahre. Schlägt bei Benjamin im Sündenfall die »immanente[] […] Magie« (GS II/1 153) des Namens in die zweischneidige »Magie des Urteils« (ebd.) um, so skizziert Scholem eine Dialektik der Namensbeschwörung:[105] Die »mit großer Gewalt beschworen[en]«[106] »alten Namen«,[107] die von säkularen politischen Zionisten wie Klatzkin der Tradition entwendet werden, um den nationalen Neuanfang durch die »Verneinung des Exils«[108]

---

98 Rosenzweig, Neuhebräisch? (wie Anm. 64), S. 101.

99 Ebd., S. 102.

100 Ebd., S. 104.

101 Vgl. Paul Mendes-Flohr: The Stronger and the Better Jews: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic. In: Jonathan Frankel (Ed.): Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 (Studies in contemporary Jewry; 7), S. 159–185, besonders S. 167f.

102 Rosenzweig, Neuhebräisch? (wie Anm. 64), S. 104.

103 Ebd.

104 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 215.

105 Das Verb »beschwören« bzw. »heraufbeschwören« taucht viermal in Scholems Aufsatz auf.

106 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 216.

107 Ebd.

108 Vgl. zu den unterschiedlichen Ausprägungen der »Schelilat ha-galut« (hebräisch für »Verneinung des Exils«) im zionistischen Diskurs: Eliezer Schweid: The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches. In: Studies in Zio-

und den Bruch mit der Tradition des Exils zu vollziehen, evozieren dialektisch das »Gericht«,[109] den »Aufstand einer heiligen Sprache«.[110] Scholem mag hier an die eines Tages mögliche Rückkehr der verdrängten religiösen Dimension der Sprache denken, wenn »die alten Glaubensinhalte in heute noch nicht vorhersehbarer Form wiedererscheinen werden, aber diesmal in der Form einer kollektiven Neurose«.[111]

Zwischen der Scylla eines säkularen politischen Zionismus à la Klatzkin und dessen »wundergläubige[m] Nationalismus«[112] und der Charybdis eines unmittelbar religiösen Zionismus versucht Scholem seinen zionistischen Kurs zu halten und einem Entweder-oder zwischen Religion und Säkularisierung zu entgehen. Als positive Alternative zu dem apokalyptischen Szenario gibt sich in Scholems Text der Moment zu lesen, »wo das ›Gesprochene‹, der Inhalt der Sprache [eine deutliche Spitze gegen Klatzkins Konzeption der hebräischen Sprache als bloßer Form; Anm. E.D.] wieder Gestalt annehmen wird«.[113] Die Rede von der »Gestalt«, also der Sichtbarkeit der Sprache lässt sich als implizite Bezugnahme auf die Sinaioffenbarung deuten. So spricht Scholem an anderer Stelle von der »Blendung […], die von der Offenbarung ausgeht«,[114] um deren Angewiesenheit auf die Tradition der Auslegung hervorzuheben. Als ›Blendung der Offenbarung‹ bezeichnet Scholem das Problem, dass »das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle […] zerstörend [wäre].«[115] Denn die Offenbarung »ist als Absolutes, Bedeutung-Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses das Deutbare, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt.«[116] Die Sinaioffenbarung gilt aber nach jüdischer Tradition als Offenbarung des göttlichen Namens, der über alle Bedeutung hinausgeht und gleichzeitig eine Fülle der Deutungen ermöglicht. Wenn der Inhalt der Sprache wieder Gestalt annimmt, gewinnt er also paradoxerweise gerade den Bezug auf ein Inhaltsloses wieder, das die

---

nism 5 (1984), S. 43–70; vgl. zu Klatzkins radikaler Negation Shulamit Volkov: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. München: Beck 1990, S. 104–105.

109 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 217.

110 Ebd., S. 216.

111 Mosès, Der Engel der Geschichte (wie Anm. 63), S. 228. Vgl. auch Sigrid Weigel: Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie. Klage, Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit. In: Stéphane Mosès und Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000 (Literatur, Kultur, Geschlecht/Kleine Reihe; 15), S. 16–47, besonders S. 38–39.

112 Rosenzweig, Neuhebräisch? (wie Anm. 64), S. 103.

113 Ebd., S. 216–217. Vgl. auch Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 52), S. 139.

114 Gershom Scholem: Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung 8/16 (15.08.1932), S. 241–244, hier: S. 243.

115 Ebd.

116 Ebd.

Grundlage der Tradition: der vielfältigen Übersetzungen und Interpretationen darstellt.

Scholem bezieht noch den säkularen Standpunkt auf die Offenbarung zurück, die er als bedeutungslos-deutbaren Grund einer Tradition pluraler Deutungsmöglichkeiten ohne Urteilsvollzug darstellt. Dieser Versuch, dem Entweder-oder von Religion und Säkularisierung zu entgehen, ist prekär. Denn die jüdische Tradition, die Scholem seinem Zionismus zugrunde legt,[117] stellt ein religiöses Überlieferungsmodell dar. Scholem weitet dieses religiöse Überlieferungsmodell zwar so aus, dass es auch noch säkulare Inhalte als mögliche Deutungen der Thora umfassen und integrieren kann. Die Thora bleibt aber Grundlage und Zentrum jüdischen, an der Tradition ausgerichteten Lebens, den säkularen Standpunkt als eine Deutung der Thora eingeschlossen. Als Grundlage jüdischen Lebens erscheint bei Scholem noch immer die ›Blendung der Offenbarung‹, deren Gewalt durch die Tradition zwar gebrochen, aber nie aufgehoben wird. Die Gefahr eines Ausbruchs religiöser Gewalt bleibt in diesem Modell als Gefahr immer erhalten. Dem entspricht, dass Scholems Zionismus die Apokalyptik sowohl voraussetzt als auch zu neutralisieren versucht, wie wir später noch genauer sehen werden (vgl. Kap. II.4.5). Die ›Blendung der Offenbarung‹ ist ab-gründiger Grund, wie die »heilige Sprache«, deren »Abgrund«[118] Scholem in dem an Rosenzweig gerichteten »Bekenntnis über unsere Sprache« warnend beschwört, um die Notwendigkeit der Tradition als Siegel und Versiegelung dieses Abgrundes hervorzuheben.[119]

Scholems Auffassung der Offenbarung, die er als bedeutungslosen Grund aller Deutungen beschreibt, ist einem symbolischen Sprachverständnis verpflichtet (»das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle«), dem er auch in seinen späteren Arbeiten zur jüdischen Mystik anhängt.[120] Die symbolische Interpretation der Thora, die Scholem die Kabbalisten betreiben sieht, invertiert das Bedeutungslose in Bedeutung, in eine Vielzahl von unterschiedlichen Deutungen. Wenn wir im nächsten Kapitel Ernst Blochs symbolisches Verständnis des Messianismus und messianisches Verständnis des Symbols

---

117 Vgl. T II 622: »Jüdisch leben ist der substantielle Anschluß an die Tradition.«

118 Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache (wie Anm. 63), S. 215f.

119 Die Rolle, die die Tradition in Scholems »Bekenntnis über unsere Sprache« spielt, wird von Derrida nicht erkannt, dessen Lektüre um den »heiligen Wahnsinn« von Scholems Sprachbekenntnis kreist, aus dem ein Verlangen nach dem apokalyptischen Gericht spreche (sei es als Strafe für die Säkularisierung der heiligen Sprache, sei es als deren Rückkehr), vor dem es zugleich Schutz suche (vgl. Jacques Derrida: The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano. In: Ders.: Acts of Religion. Ed. by Gil Anidjar. New York, London: Routledge 2002, S. 191–227).

120 Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 330), S. 31f.: »[I]m mystischen Symbol [steht] ein Ausdrückbares für etwas, was der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung entrückt ist. […] Das Symbol ›bedeutet‹ nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits der Bedeutung steht.«

beleuchten, so lässt sich beobachten, dass auch bei Scholem das Symbol in einem messianischen Licht erscheint.[121] Es bildet eine zentrale Kategorie in Scholems späteren Arbeiten zur Sprachtheorie der Kabbala, deren Elemente sich bereits in seinen früheren Texten, wie in dem an Rosenzweig gerichteten Sprachbekenntnis, ausmachen lassen. In seinem Symbolverständnis zeigt sich Scholem dabei von der Philosophie der Romantik beeinflusst, mit der er im Symbol die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen annimmt. Bei aller messianischen Aufladung des Symbols bleibt für Scholems Verständnis des jüdischen Messianismus und dessen historischer Dynamik zwischen Vollzug und Aufschub jedoch eine Logik der Inversion entscheidend. Die auf dem Aufschub beruhende Tradition, die vom apokalyptischen Vollzug – der Sprache des göttlichen Gerichts, die, wie wir noch genauer sehen werden, politische Kräfte zu usurpieren sich anmaßen – liquidiert zu werden droht, invertiert die apokalyptische Energie, indem sie sie in sich hineinzieht, um sie zu neutralisieren, aber auch zu bewahren: als ihr geheimes Kraft- und Gefahrenzentrum, worauf wir in Kapitel III.4 noch einmal zurückkommen werden.

[121] Vgl. Susan A. Handelman: Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press 1991, S. 109.

5 Ernst Blochs ästhetischer *Geist der Utopie* als Prolegomenon zu einem »System des theoretischen Messianismus«

Nichts weniger als ein »System des theoretischen Messianismus« (GU 337) hat Ernst Bloch in seinem großen Frühwerk, dem *Geist der Utopie* von 1918, als Desideratum der Philosophie angemahnt. Dieses Werk präsentiert sich als Grundlegung des eingeforderten Systems des »theoretischen Messianismus«.[1] Hiermit bezeichnet Bloch eine Erkenntnistheorie, die die systematischen Wissensbereiche neu zu denken gibt.[2] Blochs messianische Erkenntnistheorie setzt die Abhängigkeit des Erkennens vom Subjekt voraus, das er als erlebendes, geschichtsphilosophisch auffassendes und utopisches Subjekt bestimmt (vgl. GU 339). Die Wahrheit einer solchen messianischen Erkenntnistheorie nennt Bloch auch eine »zweite Wahrheit« (GU 339, 369), die er von der Evidenz der positivistischen Tatsachenlogik unterscheidet, ohne dass er diese einfach verwerfen wollte. Vielmehr geht es Bloch mit der Wendung zur Subjektivität um den Primat der praktischen Vernunft auch in der Logik. Die Verbindung von praktischer und theoretischer Vernunft ist beim jungen Bloch nun aber fundiert in der Ästhetik. Denn es ist vor allem ein ästhetisches Subjekt, das Subjekt ästhetischer Erfahrung, von dem seine Erkenntnistheorie ihren Ausgang nimmt. Die ästhetische Erfahrung gewährt die »Ahnung *eines noch nicht bewußten Wissens*«.[3] Das Noch-Nicht-Bewusste der Subjekte und das Noch-Nicht-Gewordene der Objekte, die Bloch später im *Prinzip Hoffnung* als Momente einer Ontologie des Noch-Nicht vorstellt, sind

---

1 Als eine »Einleitung zu einem großen System des theoretischen Messianismus« hat dann auch Margarete Susman den *Geist der Utopie* rezipiert (Margarete Susman, zitiert nach: Wilhelm Voßkamp: »Wie könnten die Dinge vollendet werden, ohne daß sie apokalyptisch aufhören«. Ernst Blochs Theorie der Apokalypse als Voraussetzung einer utopischen Konzeption der Kunst. In: Klaus Bohnen (Hg.): Aufklärung als Problem und Aufgabe. Kopenhagen, München: Fink 1994 (Text & Kontext/Sonderreihe; 33), S. 295–304, hier: S. 296).

2 Bloch nennt in diesem Zusammenhang die Biologie (»Theorie des Lebens«), die Kosmologie (»Theorie des Weltbaus«), die »Philosophie der Geschichte«, die »Philosophie des Staates«, das »System der Ästhetik« und die »Ethik und Metaphysik der Innerlichkeit« (GU 336).

3 Manfred Riedel: Ästhetische Utopie. Die Gottesfrage in Blochs Artistenmetaphysik. In: Weimarer Beiträge 40/3 (1994), S. 449–453, hier: S. 453.

im *Geist der Utopie* noch stark auf die Subjektivität, nämlich auf das Subjekt ästhetischer Erfahrung, als ihren Dreh- und Angelpunkt bezogen.[4]

Bloch hat den *Geist der Utopie* zwischen 1915 und 1917 geschrieben und 1918 veröffentlicht. Der im expressionistischen Duktus verfasste Text behandelt Fragen der philosophischen Ästhetik, die auch die Grundlage für Blochs allgemeine Geschichtsphilosophie abgibt. Er schlägt einen großen Bogen vom alten Ägypten bis zur Moderne. Zugleich präsentiert sich der *Geist der Utopie* als eine sozialistische Revolutionsschrift. Ästhetische Fragen dominieren gleichwohl. Der umfangreichste Abschnitt handelt über die »Philosophie der Musik«. Erst im letzten Kapitel, »Karl Marx, der Tod und die Apokalypse«, wendet sich Bloch explizit politischen Fragen zu.

In der Ästhetik ist bereits beim frühen Bloch die Transzendenzerfahrung des Noch-Nicht-Gewussten zentral. Diese verbindet Bloch im *Geist der Utopie* mit der Ästhetik des Symbols. Dieses ist auch der Schlüssel zu Blochs Auffassung des Messianismus. »Symbol: Die Juden« (GU 319) ist ein Exkurs zum Judentum im *Geist der Utopie* überschrieben. Die Geschichte der Juden interpretiert Bloch als Symbol einer mystischen Menschheitsgeschichte, einer »kanonisch-mystische[n] Anthropogenie« (GU 321). Zum »jüdische[n] Weltgefühl« (ebd.) zählt er die messianische Erwartung, die »unserer Aktualität« (GU 332) bedürfe. Den jüdischen Messianismus versteht er als ein »ebensowohl motorische[s] als prägnant historische[s], unbildliche[s], unnaturhafte[s] Gerichtetsein auf ein noch nicht daseiendes messianisches Ziel über der Welt« (GU 322), das sich in den religiösen Texten in »überweltengroßen Visionen« verkörpert habe. Das messianische Ziel über der Welt soll nun in der Welt realisiert werden. Bloch säkularisiert dabei nicht einfach nur religiöse Zielvorstellungen. Im gleichen Maße spiritualisiert er das Weltliche. Anders formuliert: Bloch holt die Trans-

---

[4] Die Umstellung auf die Ontologie im »Prinzip Hoffnung« bemerkt Voßkamp, ohne die entsprechende Rolle der Ästhetik in Blochs Frühwerk zu thematisieren (vgl. Wilhelm Voßkamp: »Grundrisse einer besseren Welt«. Messianismus und Geschichte der Utopie bei Ernst Bloch. In: Stéphane Mosès und Albrecht Schöne [Hg.]: Juden in der deutschen Literatur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 [Suhrkamp-Taschenbuch; 2063], S. 316–329, besonders S. 317). Die Zentralstellung der Ästhetik in Blochs *Geist der Utopie* ist Gegenstand jüngerer Arbeiten geworden. Zu nennen sind hier insbesondere die Studien von Anna Czajka-Cunico, Achim Kessler und Inge Münz-Konen (Anna Czajka-Cunico: »Wann lebt man eigentlich?« Die Suche nach der ›zweiten‹ Wahrheit und die ästhetische Erfahrung in Blochs »Geist der Utopie«. In: Bloch-Almanach 19 [2000], S. 103–156; Anna Czajka: Poetik und Ästhetik. Studien zu einer neuen Literaturauffassung in Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Berlin: Duncker und Humblot 2006 [Schriften zur Literaturwissenschaft; 27], besonders S. 35–47; Inge Münz-Konen: Ernst Blochs Aisthesis-Konzept im Geist der Utopie. In: Bernhard J. Dotzler und Helmar Schramm [Hg.]: Cachaça. Fragmente zur Geschichte von Poesie und Imagination. Berlin: Akademie-Verlag 1996, S. 127–132). Zur performativen Dimension von Blochs Ästhetik vgl. auch Achim Kessler: »Wie könnte die Welt verändert werden?« Ernst Blochs performative Ästhetik. In: Bloch-Almanach 25 (2006), S. 97–131.

zendenz nur insofern in die Immanenz, als die Immanenz sich selbst über die positivistische Tatsachenlogik hinaus zu einem utopischen Totum transzendieren soll. Für ihn stellt die messianische Sprache des Judentums wie auch des Christentums einen symbolischen Ausdruck für ein noch nicht realisiertes und der Erfüllung harrendes utopisches Ganzes dar, das *in* der *über*positivistischen Welt liegt.

Bloch begnügt sich nun im *Geist der Utopie* nicht damit, die jüdische Geschichte symbolisch zu deuten und den jüdischen Messianismus in dieser symbolischen Auslegung als Verweis auf die – durch nichts garantierte und der menschlichen Tat bedürftige – Zielgerichtetheit von Geschichte überhaupt zu verstehen. Darüber hinaus interpretiert er das Symbol messianisch und operiert mit einer überbordenden messianischen Symbolik. Der ästhetischen »Symbolintention« (GU 365) selbst soll es eingeschrieben sein, so Blochs Postulat, sich auf ein utopisches Ganzes zu richten. Dieses komme wiederum in der religiösen, messianischen Symbolsprache in herausragender Weise zum Ausdruck. Von dieser hat Bloch nicht zuletzt in seinem eigenen Buch, dem *Geist der Utopie*, ausgiebig Gebrauch gemacht. Blochs *Geist der Utopie* lebt von der Doppelbewegung, den Messianismus als Symbol für das utopische Totum *einer* geeinten Menschheit und *einer* geeinten Welt zu deuten, und das ästhetische Symbol, auf das das utopische Totum als seinen Ausdruck angewiesen ist, messianisch aufzufassen.

Im Folgenden werde ich zuerst die symbolisch strukturierte, ästhetische Erfahrung des Noch-Nicht genauer untersuchen, die dem Ungewordenen der Vergangenheit ebenso Raum gibt wie den offenen Möglichkeiten der Zukunft und die den Ausgangspunkt von Blochs *Geist der Utopie* darstellt. Sodann möchte ich Blochs messianische Erkenntnistheorie, die auf dieser ästhetischen Erfahrung aufbaut, näher betrachten. Und schließlich werde ich mich Blochs Verständnis des Symbols zuwenden, um eine Grundlage zu finden, auf der die messianische, als symbolisch markierte Sprache des *Geistes der Utopie* angemessen beurteilt werden kann.

Der *Geist der Utopie* beginnt essayistisch. »Ein alter Krug« ist das erste Kapitel überschrieben, das dem Obertitel von Blochs Text, »Die Selbstbegegnung«, folgt. Nicht an einem Kunstwerk, sondern an einem Gebrauchsgegenstand, einem alten Hausgerät als modernem Sammelobjekt, exemplifiziert Bloch ästhetische Erfahrung. Aisthesis, sinnliche Wahrnehmung, und Staunen vor einem einzelnen Ding stehen am Anfang: »Ich sehe ihm gerne zu. Fremd führt er hinein. Die Wand ist grün, der Spiegel golden, die Fenster schwarz, die Lampe brennt hell. Aber er ist nicht nur einfach warm oder gar fraglos schön wie die anderen edlen alten Dinge« (GU 13). Hieran schließt sich eine Beschreibung des Äußeren des Kruges an, eines einfachen, ungeschlachten Gerätes, an dem am meisten das »wilde Männergesicht« (GU 13) auf dem Bauch auffalle. Empirische Beschreibung und Spekulation durchdringen sich in den folgenden Sätzen, die Mutmaßungen über die Geschichte des spätantiken Kru-

ges, seine Funktion im Totenkult und den »wilde[n] Bartmann« als Angehörigen der mittelalterlichen, bäuerlichen Geister- und Märchenwelt enthalten. Im letzten Drittel geht es um den verborgenen Inhalt, das geheime, dunkle Innere des Kruges. Hier kommt die ästhetische Erfahrung zum Zuge, die ein dynamisches, mimetisches Verhältnis zwischen Betrachter und Betrachtetem beschreibt:

> [W]er den alten Krug ansieht, trägt seine Farbe und Form mit sich herum. Ich werde nicht mit jeder Pfütze grau und nicht von jeder Schiene mitgebogen, um die Ecke gebogen. Wohl aber kann ich krugmäßig geformt werden, sehe mir als einem Braunen, sonderbar Gewachsenen, nordisch Amphorahaften entgegen, und dieses nicht nur nachahmend oder einfühlend, sondern so, daß ich darum als mein Teil reicher, gegenwärtiger werde, weiter zu mir erzogen an diesem mir teilhaftigen Gebilde (GU 14).

Das Innere des Kruges erschließt sich nicht einem distanzierten Betrachten. Es erfordert eine Verwandlung des Betrachters. Die Mimesis gerade an das Unergründliche des Kruges entdeckt dem Betrachter, was ihm an ihm selber verborgen ist: »Der Krug Blochs bin ich selber, wörtlich und unmittelbar, dumpfes Muster dessen, was ich werden könnte und nicht sein darf«,[5] kommentiert Adorno. Nicht an jedem Ding ist für Bloch solche Erfahrung zu machen, sondern nur an denen, die von Menschen gemacht wurden. Am Krug ist nicht nur das Werden und die Geschichte seines empirischen Gemachtseins nachzuvollziehen, sondern in seinem Inneren ist sein Noch-Nicht-Gewordenes aufgespeichert. Die Geschichte des Gemachten führt nicht auf einen vollkommenen Ursprung zurück, sondern das ›Uralte‹ des Kruges verweist vielmehr auf das Unerfüllte, geschichtlich noch nicht Eingeholte. Im »Blochische[n] Archaismus« spreche, im genauen Gegensatz zur Blut- und Bodenideologie, das »Uralte, Urvergessene […] vom noch nicht Gewesenen, erst Herzustellenden«.[6] Das Gemachte ragt, als ein geschichtlich Unfertiges, in

> ein fremdes, neues Gebiet hinein und kommt mit uns, wie wir lebend nicht sein könnten, geformt zurück, beladen mit einem gewissen, wenn auch noch so schwachen Symbolwert. Auch hier fühlt man sich, in einen langen, sonnenbeschienenen Gang mit einer Tür am Ende hineinzusehen, wie bei einem Kunstwerk. Das ist keines, der alte Krug hat nichts Künstlerisches an sich, aber mindestens so müßte ein Kunstwerk aussehen, um eines zu sein, und das wäre allerdings schon viel (GU 14f.).

Was den alten Krug einem Kunstwerk vergleichbar macht, ja, sogar zum Paradigma eines Kunstwerks macht, ohne dass er selbst eines wäre, ist der »Symbolwert«, den ihm Bloch zuschreibt. Wenn Adorno formuliert, dass ich selber Blochs Krug bin, und dies nicht als ein »Gleichnis«, sondern »wörtlich und

---

5 Theodor W. Adorno: Henkel, Krug und frühe Erfahrung. In: Ders.: Noten zur Literatur. Hg. von Rolf Tiedemann. 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 556–566, hier: S. 565.

6 Ebd., S. 564.

unmittelbar« aufzufassen sei,[7] dann ist dies, ohne dass Adorno dies eigens bemerkte, ein Effekt der Rhetorik des Symbols, die Bloch sich zunutze macht. Der alte Krug verkörpert mich, er steht, als ein »mir *teil*haftige[s] Gebilde« (GU 14 [Hervorhebung E. D.]), in der Beziehung der Synekdoche zu mir, auf der der klassische Symbolbegriff aufbaut.[8] Das Symbol zeichnet sich, im Unterschied zur Metapher, durch »primäre Referenz auf Empirie aus, sei es ein Gegenstand, sei es eine Handlung«.[9] Durch bestimmte Verfahren provozieren Texte die symbolische Deutung eines pragmatisch-empirischen Elementes, etwa durch Wiederholung und Antithese oder durch eine prominente thematische Stellung, wie in Blochs Eingangsessay im *Geist der Utopie*. Dabei fordert gerade die Inkongruenz zwischen pragmatisch-empirischer Eigenbedeutung und prominenter Stellung im Text zur symbolischen Deutung eines empirischen Elementes heraus, dessen künstlich herbeigeführter Bedeutungsmangel durch Bedeutung aus dem Kontext oder dem kulturellen Wissen aufzufüllen ist.[10] Blochs Text setzt diesen Bedeutungsmangel selbst ins Bild. Der Krug hält Bedeutung in seinem Inneren zurück. Der alte Krug geht nicht in seiner empirischen Tatsächlichkeit auf, sondern verkörpert viel mehr, ohne dass dieses »Mehr« an Bedeutung durch den Text erschöpfend dargestellt und vorgegeben wäre.

Das Symbol stellt ein hermeneutisches Phänomen dar, insofern Gegenstände oder Ereignisse erst durch ihre Deutung zu Symbolen werden. Deren »*symbolische Bedeutung* ist die *symbolische Deutung*«.[11] Die »durch den Textzusammenhang zu bestätigende Möglichkeit«[12] beherrscht die Relation zwischen literarischem Symbol und Symbolisiertem, die nicht arbiträr und konventionell geregelt ist, es sei denn, es handelt sich um ein Symbol, das eine textexterne, kulturell überlieferte Bedeutung hat wie z. B. die tradierte religiöse Symbolik. Das Symbol als hermeneutisches Phänomen beruht also auf den symbolischen Deutungsmöglichkeiten von empirischen Gegenständen, Ereignissen oder Handlungen, die synekdochisch, metonymisch oder metaphorisch motiviert sein können.[13]

Blochs alter Krug wird zum Symbol des Betrachters. Als »Muster dessen, was ich werden könnte«,[14] verkörpert der Krug meine verborgenen, noch nicht realisierten Möglichkeiten. Er stellt ein unfertiges, geschichtliches Gebilde dar, dessen Bedeutung sich nicht im Empirisch-Pragmatischen erschöpft. Sein »schwer zu ergründen[des]« (GU 14) Inneres enthält einen Überschuss an Deutungsmöglichkeiten. Indem der Krug »in ein fremdes, neues Gebiet hin-

---

7 Ebd., S. 565.
8 Vgl. Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol. 4. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 80f.
9 Ebd., S. 73.
10 Vgl. ebd., S. 79.
11 Ebd., S. 80.
12 Ebd.
13 Vgl. ebd., S. 80–84, wo die drei Typen des Symbols erläutert werden.
14 Adorno, Henkel, Krug und frühe Erfahrung (wie Anm. 5), S. 565.

ein[ragt]« (GU 14), verweist er auf seine zukünftigen Deutungsmöglichkeiten. Blochs Essay baut den Krug nicht nur zum Symbol des Betrachters auf, sondern der Krug ist zugleich Symbol des Symbols. Das hermeneutische Phänomen symbolischer Deutungsmöglichkeit wird durch den Krug symbolisiert. Bloch belässt es allerdings im *Geist der Utopie* nicht bei einer allgemeinen Hermeneutik des Symbols. Wir werden sehen, dass Bloch vielmehr das Merkmal, das er religiösen Symbolen zuschreibt, nämlich Zielbestimmungen auszudrücken, zum quasireligiösen Kennzeichen von Symbolen überhaupt macht.

Exemplifiziert Bloch am alten Krug die Hermeneutik des Symbols, so verbindet er diese mit der traditionellen, religiösen Symbolik von Dunkel und Licht. Im »dunklen, weiträumigen Bauch dieser Krüge« (GU 14) sind die historisch noch nicht realisierten Deutungsmöglichkeiten verborgen, die auf die Zukunft ihrer Erfüllung verweisen, verbildlicht in einem »langen, sonnenbeschienenen Gang mit einer Tür am Ende« (GU 15). Pointiert Bloch das dynamische Möglichsein und stellt die »offene[], unfertige[] Welt« (GU 342) heraus, so bleibt er doch letztlich dem Ziel einer erfüllten Welt verpflichtet, einer absoluten Fülle oder, mit dem Apostel Paulus, einem »Pleroma« (GU 387), das über jedem Begriff liegt. In dem Text schlägt die Kritik an dem »Fetischismus einer Tatsachenlogik« (GU 341) um in das Phantasma der Erfüllung aller Möglichkeiten, das mit einem absoluten Sich-selbst-Erleben zusammenfällt, des »Ich« wie des »Wir«, zwischen denen die Übergänge, besonders in der Erstausgabe des *Geists der Utopie*, rhetorisch fließen.[15] Die »Frage nach uns«, nach dem Wesen des Menschen, will Bloch zwar »rein als Frage, nicht als Hinweis auf die Lösung« (GU 367) verstehen, und findet hierfür die denkwürdige Formulierung von der »unkonstruierten, unkonstruierbaren Frage selber als Antwort auf die Frage« (GU 367). Nichtsdestotrotz gibt es in Blochs

[15] Jochen Hörisch skizziert diese Problematik an späteren Texten von Ernst Bloch. Die Differenz von Sein und Haben, die Bloch später an den Anfang des Philosophierens stellt (»Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst« (Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 13. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 13) und die Hörisch verfolgt, ist auch schon im *Geist der Utopie* als Differenz des erlebenden und des erkennenden Ich thematisch. Und auch für den *Geist der Utopie* gilt, dass der Text dann »[p]roblematisch wird […], wenn e[r] das, was e[r] als nicht vermittelbar erkannt hat, doch durch rhetorische Gewalt vermitteln will« (Jochen Hörisch: »Knappes Raunen«. Ernst Bloch über Haben und Sein. In: Jan Robert Bloch (Hg.): »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 104–107, hier: S. 106). Blochs Schreiben, so Hörisch weiter, ziele auf den apokalyptischen Sprung, den plötzlichen Durchbruch, der »schlechthin alles neu macht – auch und gerade das Verhältnis von Sein und Haben. Es läßt sich beobachten, dass Philosophie, die so prozediert, dafür einen hohen Preis zahlt. Sie raunt nicht knapp, sondern breit; sie muß beschwören, was sich nicht beobachten läßt; sie läuft Gefahr, ihre besten dekonstruktiven Differenz-Einsichten preiszugeben« (ebd., S. 107).

Text dann doch ein »letzte[s] Antworten«, das in religiöser Symbolik beschrieben wird als

> das sich selbst Essen, in sich selbst Auferstehen, sich selbst Rezitieren in der gnostischen Messe, […] ein völlig erlebtes, in uns zurückverwandeltes, das heißt, mit seinem Kern gedecktes Eingedenken, […] ein intensiv und darin ontisch gewordenes Gegenwärtigsein von Person (GU 373).

Blochs Rückgriff auf tradierte religiöse Symbole ist synkretistisch, er kombiniert christliche wie jüdische messianische Symbolik. Eines verbindet aber diese religiöse Symbolik, denn sie weist auf eine sich bei Bloch durchhaltende Sache hin: »auf »*eine* Welt und auf *einen* vollkommenen Menschen. […] Religiöse Symbole bezeichnen Zielbestimmungen, also Bilder geglückter Identität.«[16] Wir werden auf die religiöse Symbolik und Blochs eigene Reflexion auf diese später noch einmal zurückkommen.

Die messianische Erkenntnistheorie, die Bloch in dem Kapitel »Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation« skizziert, baut auf dem »essayistischen Denken« (GU 336) auf, das das Eingangskapitel »Ein alter Krug« paradigmatisch vorführt. Zum essayistischen Denken rechnet Bloch zwei anscheinend entgegengesetzte Bewegungen: das »liebevolle Betrachten des Einzelnen« (GU 336) und das »schlechthin darüber hinwegstürmende […] Tendieren nach dem Zielgemäßen, Sinngemäßen überhaupt« (GU 336). Empirismus und Utopismus sollen so zusammengehen. Das Betrachten des Einzelnen treibt dieses über die kategoriale Wahrnehmung hinaus, die das Einzelne auf eine »derzeitige Regel«, auf eine »komparative, empirische Logik« (GU 338) bezieht. Dies macht nicht der sinnliche Eindruck allein, dem das ästhetisch »erlebende« Ich sich hingibt. Hinzu kommen im essayistischen Denken wie in der messianischen Erkenntnistheorie überhaupt die historische Betrachtung des »auffassenden« und die utopische des »werttheoretisch erfüllenden Subjekt[s]« (GU 339). Wissen und begriffliche Erkenntnis sind in Blochs messianischer Erkenntnistheorie nicht ausgeschaltet, sondern werden als historisches, enzyklopädisches Wissen integriert (vgl. GU 339). Aber dieses Wissen bedeute nun gerade »nicht anzuerkennen, wie das Einzelne leben muß, also nicht die derzeitige objektive Ordnung der Dinge« (GU 337). Aufgefasst als Historisches, Vergehendes besitze das empirisch Einzelne noch ein Heimliches, ein Element des Zukünftigen in sich, das im historisch Gewordenen noch nicht werden konnte (vgl. GU 335). In dem, was Bloch auch »Eingedenken« (GU 339) nennt, wird die »gewisse, beobachtend erweisbare Evidenz empirischer Kategorialdeckung« überführt in die »einleuchtende Evidenz, also die zweite Wahrheit und ihre lediglich moralisch-spekulative Logik« (GU 339).

---

[16] Heinz Paetzold: Symbolik als Konstitution von Gattungsbewußtsein und als utopische Subversion. Zu Georg Lukács' und Ernst Blochs Theorie des Symbolischen. In: Études Germaniques 41 (1986), S. 363–376, hier: S. 371.

Diese Überführung der gewissen in eine einleuchtende Evidenz lässt sich übersetzen als Überführung begrifflicher in symbolische Erkenntnis, die offen poetisch und anthropozentrisch ist: »[D]ie Dinge suchen ihren Dichter und wollen auf uns bezogen sein« (GU 335). Diese symbolische Erkenntnis ist darauf ausgerichtet, dass wir uns, in unvollendeter, gleichwohl zu vollendender Gestalt, in den Dingen, und die Dinge sich in uns erkennen. Im *Geist der Utopie* wird die symbolische Erkenntnis zwar vornehmlich ästhetisch subjektiv motiviert, es finden sich aber auch schon Spuren des Versuchs, symbolische Strukturen ontologisch zu fundieren. Dies drückt sich zum Beispiel darin aus, dass Bloch im Kapitel »Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation« symbolische Erkenntnis nicht mehr ausschließlich für gemachte Objekte wie den alten Krug im Eingangsessay reserviert. Der »kräftige Blick, allem verwandt zu werden« (GU 336), bezieht sich nun auf natürliche wie historische, von Menschen gefertigte Gegenstände. Es gelte, »voll Pflanze, Stein, Krug, Harfenistin zu werden, Gleiches mit Gleichem zu erkennen, das Angeborene in uns durch die Welt zu erwecken, wie es tiefer wieder diese erweckt« (GU 336). Natürliche wie historische Dinge werden solcherart zu »Real-Symbolen«, deren Theorie Bloch zwar erst später im Zusammenhang mit der Ontologie des Noch-Nicht entwickelt, die er aber bezeichnenderweise mit Selbstzitaten aus dem *Geist der Utopie* belegt.[17] Die Problematik von Blochs erst später systematisch ausformulierter Symbolkonzeption zeichnet sich bereits im *Geist der Utopie* ab: Semiotische Kriterien werden zu »›Ding-Eigenschaften‹« verschoben, so dass Dinge zu »›reale[n] Bilder[n]‹« werden, die ihren Sinn selber zu transportieren scheinen.[18]

Blochs Reflexion des Symbols bleibt im *Geist der Utopie* fragmentarisch. Der Locus classicus der Blochschen Symbolkonzeption findet sich im Abschnitt »Gleichnis, Allegorie und Symbol in der Welt« der *Tübinger Einleitung in die Philosophie* aus dem Jahr 1963. Bloch greift hier auf seinen frühen *Geist der Utopie* zurück, um Beispiele für »Real-Symbole« zu liefern. Sein Verständnis des Symbols lebt von der Differenz zur Allegorie. Im *Geist der Utopie* ist er dabei noch befangen im klassischen Vorurteil, dass die Allegorie abstrakt sei, d. h. ein Bild erfinde, um einen allgemeinen Begriff zu veranschaulichen (vgl. GU 383). In der *Tübinger Einleitung zur Philosophie* distan-

---

17 Vgl. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie (wie Anm. 15), S. 342.

18 Wilfried Korngiebel: Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, S. 63. Bereits Hans Heinz Holz hat kritisiert, dass Bloch in seiner Symboltheorie die semantische Funktion in die Objektwelt selbst verlege und einem alten Anthropozentrismus erliege. Indem alle Naturqualitäten auf den Menschen ausgerichtet werden, könne der Mensch als Bewusstsein der Welt erscheinen (vgl. Hans Heinz Holz: Einsatzstellen einer ›Ontologie des Noch-Nicht-Seins‹. In: Burghardt Schmidt [Hg.]: Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978 [Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 111], S. 263–291, hier: S. 282).

ziert sich Bloch von diesem »klassizistische[n] Mißverständnis«, indem er sich auf Benjamins Trauerspielbuch und die barocke Allegorie beruft. Er definiert Allegorie als ein Gleichnis, das »das Eine durch das Andere ausdrückt«, wobei »dieses Andere […] weit *gestreut* ist, ja beliebig viel ›Anderheit‹, Alteritas sein kann«.[19] Das allegorische Bedeuten führe zu einer »Streuungsreihe des dem Bedeuten Entsprechenden«.[20] Bloch schreibt streuende »Alteritas« sowohl dem allegorisch Bedeutenden wie dem allegorisch Bedeuteten zu. Dies ist schlüssig, insofern Bloch schreibt, dass in der Allegorie das Bezeichnete selber wieder zum Zeichen werde. Das Symbol deute zwar ebenfalls qua Gleichnis auf ein Anderes.

> [I]n diesem Anderen [will] aber jenes *Eine*, als *Ontos On*, bedeutet sein, in dessen Bedeutung das Bedeuten weder eine weitere Wahl hätte noch endlos in Alteritas weiterginge. Also lautet die Formel des Unterschieds hier so: Das Allegorische schickt metaphorisch immer wieder herum, das Symbolische versucht metaphorisch zu landen.[21]

Symbole sollen nun allerdings keine Bedeutung fixieren, sondern »Richtung«[22] anzeigen, »Orientation«[23] verleihen. Es gebe auch noch bei den Symbolen eine »Vielheit«, aber die Symbole seien alle um das »Ontos on« herumgestellt und die Vielheit ihrer Bedeutung gehe nicht wie bei den Allegorien in die Breite, sondern in die Tiefe und die »*Unitas*«.[24] Diese Einheit denkt Bloch nun nicht nach dem Vorbild der Natur, sondern utopisch, als noch nicht realisiertes und der Erfüllung harrendes »*utopische[s] Totum*«.[25] Er bestimmt die Kunst als bevorzugten Ort der Allegorie, wohingegen er das Symbol der Religion sowie jener Kunst zuordnet, die »sich der religiösen Symboltiefen bedient oder gar sich zu ihnen hinwendet«.[26] Den *Geist der Utopie*, diese »literarische Form der Philosophie«,[27] wird man nun zu der Kunst rechnen müssen, die nicht nur religiöse Symboltiefe evoziert, sondern auch ohne Scheu mit religiöser Ziel-Symbolik operiert.

Bloch arbeitet im *Geist der Utopie* nicht nur mit jüdischer, sondern auch mit gnostischer und christlicher Ziel-Symbolik. Es ist typisch für seine Adaption des jüdischen Messianismus, dass er diesen mit (häretisierten) Elementen anderer religiöser Traditionen mischt. Der Messianismus, der in Blochs Augen 1918 aktuell geboten ist, stellt eine solche synkretistische, häretische Mixtur dar. Im *Geist der Utopie* beschreibt und proklamiert Bloch den Messianismus wie folgt:

---

19 Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie (wie Anm. 15), S. 338.
20 Ebd., S. 339.
21 Ebd.
22 Ebd.
23 Ebd.
24 Ebd., S. 340.
25 Ebd., S. 341.
26 Ebd., S. 340.
27 Adorno, Henkel, Krug und frühe Erfahrung (wie Anm. 5), S. 562.

> In ihm [dem Messianismus; Anm. E.D.] lebt zwar ein Dienen untereinander, aber auch trotzigste Selbstheit gegen Welt und Gott; es lebt darin keine Knechtsgestalt, kein alliebender und allwissender Vater, kein sichtbarer, bildhafter, unmusikalischer Gott, kein Opfertod, kein Gnadenschatz, überhaupt keine Garantiertheit und vorhandene Definiertheit des Ziels, wohl aber die fruchtbarste, moralische, Kierkegaard mit den Propheten vereinende Kategorie der Gefahr – die Menschen sind noch immer schutzlos und ohne Himmel, aber in unserer Kraft zu wenden und zu rufen, in unserem tiefsten, noch namenlosen Inneren schläft der letzte, unbekannte Christus, der Kälte-, Leere-, Welt- und Gottbesieger, Dionysos, der ungeheure Theurg, von Moses geahnt, von dem milden Jesus nur umgeben, aber nicht verkörpert. Nun aber, hier werden sich die Juden und die Deutschen ewig begegnen […]; und so ist es immer noch denkbar […], daß […] das Judentum mit dem Deutschtum nochmals ein Letztes, Gotisches, Barockes zu bedeuten hat, um solchergestalt mit Rußland vereint, diesem dritten Rezipienten des Wartens, des Gottgebärertums und Messianismus, – die absolute Zeit zu bereiten. (GU 332)

Der von Bloch propagierte Messianismus weist erstens einen gemeinschaftlichen Aspekt (»Dienen untereinander«) auf. Diese brüderlich messianische Gemeinschaft kodiert Bloch zweitens rebellisch, begehrt sie doch gegen einen omnipotenten Vatergott und gegen die Welt auf. Trotzige Individuen tun sich zur kämpferischen Gemeinschaft zusammen. Drittens will Bloch den »unbekannte[n] Christus«, den noch nicht gekommenen »ferne[n] Messias« (GU 331), als symbolische Figur für »unser tiefstes, noch namenloses Inneres« verstanden wissen. Viertens verleiht Bloch dem Messianismus apokalyptische Züge, worauf die Semantik von Kampf und Gefahr hindeutet. Apokalyptisch ist sein Messianismus aber auch darin, dass er das Schema eines Bruches zwischen dieser und jener Welt aufruft. Das Ziel ist dabei kein transzendentes Jenseits, sondern liegt in der Welt, in der es über alles Gegebene, Tatsächliche, begrifflich Fassbare hinausführt. Und fünftens schließlich verbindet Bloch mit dem Messianismus ein revolutionäres, sozialistisches Programm (Stichwort »Russland«, russische Oktoberrevolution). Der apokalyptische Bruch wird Bloch zum Vorbild des revolutionären Umbruchs.

In den Exkursen »Symbol: Die Juden« und »Jesus« kann man die theoretischen Grundlagen für Blochs religiösen Synkretismus finden. Sehr zum Ärger Scholems[28] behauptet Bloch hier, dass fast allen jüngeren Juden der Name Jesu

[28] 1920 beschwert sich Scholem in einem Brief an Benjamin über die »zentrale[] Christologie, die uns dort [im *Geist der Utopie*; Anm. E. D.] untergeschoben wird. Das Corpus Christi in *irgend*einem Sinn als die Substanz unserer [jüdischen; Anm. E. D.] Geschichte zu erfassen, scheint mir nicht möglich und ich suche vergeblich nach den glaubhaften Zeugnissen, die für ein Schwinden der ›altüberlieferten Scheu‹ vor dem Stifter des Christentums im Judentum sprechen« (Scholem an Benjamin, zitiert nach: Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 [Bibliothek Suhrkamp; 467], S. 114). In der Ablehnung der Bloch'schen Christologie stimmen Benjamin und Scholem überein (vgl. Walter Benjamin an Gershom Scholem, 13.02.1920. In: Ders.: Gesammelte Briefe. Bd 2. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 75).

leicht über die Lippen gleite, mehr noch: »Jesus kehrt endlich zu seinem Volk zurück, und sein Name, sogar seine Symbole sind leise und allmählich […] in das Herz und die Gedanken der jungen, ernsten, nachdenklichen Generation eingegangen« (GU 323).[29] Bloch versteht Jesus als »Propheten, der der Messias hätte sein können« (GU 378), wenn Menschen und Gott nicht versagt hätten, indem sie Jesus den Opfertod sterben ließen. Die »Kreuzes- und Opfertodsmagie« (GU 378) weist er entschieden zurück und mit ihr die »der ganzen religiösen Antike eigene Ergebenheit« (GU 380). Für den Juden sei Jesus, so er ihn nicht mit Angst erfülle, der »noch nicht realisierte Messias« (GU 328). Denn vom Judentum sei der Gedanke des Trösters, des Dritten über Juden und Christen, des Messianismus und »Tertium Testamentum« niemals aufgegeben worden (vgl. GU 329). Bloch unterstellt nun dem Judentum, dessen Glauben auf die Auflösung und die letzte Stunde gerichtet sei, einen »latente[n] Gnostizismus« (GU 330), indem er die gnostische Entgegensetzung zwischen dem niederen Schöpfergott, dem Demiurgen, und dem Erlösergott bereits in die Hebräische Bibel hineinträgt.[30] Der Messias wie der Erlösergott gelten Bloch als noch unbekannt. Dieses Unbekannte, das Messias und Gott darstellen, ist aber nichts anderes als das Unbekannte des Menschen. Denn die religiöse Symbolik drückt für Bloch keine transzendente Wahrheit aus, sondern eine menschliche, ›seelische‹ (vgl. GU 382) – eine immanente Transzendenz.

Das messianische Ziel der Geschichte bildet die universale »Selbstbegegnung im Inneren aller Dinge, Menschen und Werke« (GU 386), ein Leben in der unverstellten Fülle aller Möglichkeiten, von Bloch auch »mystische Selbsterfüllung in Totalität« (GU 294) genannt. Wäre die utopische Identität erreicht, so würde das Bedeuten »endlos in Alteritas«[31] aufhören, und die »Symbolintention« (GU 365, 373) wäre erfüllt. Es verwundert nicht, dass Bloch vor allem auf apokalyptische Symbolik zurückgreift, um diese utopische Identität zu figurieren, bezeichnet die Apokalypse doch, sprach- und medientheoretisch besehen, das Ende der Übertragungen.[32] Dieses Ende der Übertragungen setzt Bloch selbst ins apokalyptische Bild, sei es, dass er das aus der Johannes-Apokalypse bekannte Motiv des ›Verschlingens des Buches‹ (vgl. Offb 10,9–10) zu einem Bild für die Seinsfülle einer eschatologischen

---

[29] Grundsätzlich ist Blochs Exkurs über die Juden stark von Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* beeinflusst (s. Kap. II.2.2). Von diesem übernimmt Bloch die Vorstellung, dass Jesus' Lehre im Rahmen der jüdischen Geistesgeschichte zu verstehen sei (vgl. hierzu auch Krochmalnik, Daniel: Ernst Blochs Exkurs über das Judentum. In: Bloch-Almanach 13 [1993], S. 39–58, besonders S. 52f.).

[30] Vgl. zu den gnostischen Motiven in Blochs *Geist der Utopie* auch Michael Pauen: Apotheose des Subjekts. Gnostizismus in Ernst Blochs »Geist der Utopie«. In: Bloch-Almanach 12 (1992), S. 15–64.

[31] Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie (wie Anm. 15), S. 339.

[32] Vgl. Joseph Vogl: Apokalypse als Topos der Medienkritik. In: Jürgen Fohrmann und Arno Orzessek (Hg.): Zerstreute Öffentlichkeiten. Zur Programmierung des Gemeinsinns. München: Fink 2002, S. 133–141, besonders S. 139.

Menschheit wählt (vgl. GU 382) oder die Differenz zwischen Bild und Wirklichkeit auflöst, indem er umgekehrt das Verschwinden ins Bild imaginiert:

> Darum zum Ende, wir selber schreiten derart, […] in unseren inneren Spiegel hinein. Wir verschwinden in der kleinen, gemalten Tür des fabelhaften Palastes, den Messias zu rufen, und in Explosion fliegt auf das Draußen, in den Weg Gestelltes, Satan der Todesdämon, das krustenhafte Ritardando der Welt, alles, was nicht von uns ist, […] von unserer himmlischen Herrlichkeit ist oder sie gar hindert (GU 444).

Mittels der Spiegelmetapher beschreibt der von Bloch rezipierte christliche Mystiker Jacob Böhme (17. Jh.) die »unio mystica«, wobei die Versenkung in den Spiegel bei ihm für das Eingehen in den göttlichen »Ungrund« steht, das alle bildliche Repräsentation übersteigt und auflöst.[33] Die Begegnung mit dem göttlichen Ungrund wird bei Bloch zur Selbstbegegnung mit dem menschlichen Ungrund, dem »Maßlosen der Menschennatur« (GU 387). Blochs apokalyptische Sprache vermengt christliche und jüdische Mystik: Auf einer Seite finden ein indirektes Zitat Jacob Böhmes und ein direktes Zitat aus dem Buch »Sohar« der jüdischen Mystik Platz (vgl. GU 444). Die apokalyptische Selbstbegegnung drängt über »alle Maße und Begriffe hinaus« zum »Unbegreiflichen«, »zu dem ausgesprochenen individuum ineffabile, zu dem Zerreißen der Vorhänge, zu dem Rauch und Donner der gesprungenen Türen und dem Feuer, […] zu den Füßen des Messias und dem ruhend absoluten Pleroma der Liebeslust« (GU 387).

Der *Geist der Utopie* ist geprägt von einer messianisch-apokalyptischen Symbolsprache, die auf das Ende der Übertragungen zugunsten der reinen Präsenz erfüllter Gemeinschaft zielt. Zum apokalyptischen Schreiben Blochs gehört auch, dass es aus dem eigenen Übertragungsmedium, dem Buch, herauszuspringen versucht, hinein in den historischen Vollzug des Geschriebenen. Der atheistische Mystiker Bloch inszeniert sich dabei nicht etwa als von Gott befohlener und berufener Schreiber, der nur das vermittelnde Schreibgerät der göttlichen Schrift ist. Diesem Muster folgt noch die Schreibszene in der Johannes-Apokalypse.[34] Die letzten Sätze im *Geist der Utopie* kehren dieses Schema um, denn nicht mehr Gottes Autorität heiligt die Schrift, sondern die Schrift heiligt den Gott, vollzieht das »kiddusch haschem« (GU 381), die »Heiligung des Namens« (GU 445),[35] und er*nennt* so allererst den Gott.

---

[33] Vgl. Arno Münster: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 372), S. 134.

[34] Vgl. Hartmut Böhme: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. In: Ders.: Natur und Subjekt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (Edition Suhrkamp; 1470 = N.F.; 470), S. 380–398, hier: S. 384.

[35] Das »Kiddusch Haschem«, das in der religiösen Tradition des Judentums allgemein die Heiligung des Gottesnamens durch konkrete religiöse und sittliche Handlungen meint und in engem Bezug zum Konzept des Märtyrers im Judentum steht, taucht bei Bloch in einer radikal diesseitigen Interpretation auf: Gott wird erst durch die Heiligung seines Namens geschaffen. Bloch lehnt sich mit seiner Deutung des

> Denn wir sind mächtig; nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie, und in ihre Hände ist die Heiligung des Namens, ist Gottes Ernennung selbst gegeben, der in uns rührt und treibt, geahntes Tor, dunkelste Frage, überschwängliches Innen, der kein Faktum ist, sondern ein Problem, in die Hände unserer gottbeschwörenden Philosophie und der Wahrheit als Gebet (GU 445).

Der Schreibakt selbst erzeugt erst die Autorität, die die Heiligung des Namens beglaubigt: nämlich das »wir«, die Leserschaft als Versammlung, um deren Evokation und Ermächtigung (»[d]enn wir sind mächtig«) sich Blochs gesamte Schrift dreht. Allgemein zeichnet sich das apokalyptische Schreiben dadurch aus, dass sich die Sprachzeichen als »Gegenwart des Wesens der Sache« inszenieren, dessen also, »›was geschehen muß‹ (Apok. 4,1)«.[36] Auch Blochs Schreiben sehnt sich danach, Schreiben und Tun wie im illokutionären Sprechakt zusammenfallen zu lassen, steht aber vor der (uneingestandenen und durch Pathos überdeckten) Aporie, die Autorität, von der das Gelingen des Sprechaktes abhängt, nicht wie in der Bibel voraussetzen zu können, sondern erst perlokutionär, also als Effekt der eigenen Rede erzeugen zu müssen.

Bei ihrem wörtlichen Sinn (von griechisch »apokalypto«: »entblößen«, »enthüllen«) genommen, beschreibt die Apokalypse eine Wahrheitsstruktur, in der das Ende nicht nur der offenbarte, verschlüsselte Gegenstand der Wahrheit ist. Vielmehr ist die Wahrheit selbst das Ende, insofern »die Bestimmung, daß die Wahrheit sich enthüllt, die Vollendung des Endes [ist]«,[37] wie Derrida bemerkt. In Wirklichkeit entblöße, so Derrida weiter, die Apokalypse damit den »Selbst-Hunger«, das »absolute Phantasma als absolutes Sich-Haben«.[38] Blochs Rhetorik des »wir« bedient dieses »absolute Phantasma«. Machtkritik

---

»Kiddusch Haschem« offenbar an Hugo Bergman an, den er zugleich mit seiner ausschließlich anthropologischen Auffassung überbietet (vgl. Hugo Bergmann: Die Heiligung des Namens [KIDDUSCH HASCHEM]. In: Vom Judentum. Hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig: Kurt Wolff 1913, S. 13–43). Vgl. zu dem Aufsatz von Bergmann und seiner Rezeption bei Margarete Susman auch Sandro Zanetti: 1919. Margarete Susman und die Politik des Namens. In: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti (Hg.): Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2009, S. 209–224).

[36] Böhme, Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse (wie Anm. 34), S. 384. Diese »›doppelte Strukturbildung‹« der apokalyptischen Redeform, die nicht nur über den Untergang der alten und den Aufzug der neuen Welt berichtet, sondern sich selbst in diesem Geschehen eine entscheidende Rolle zuschreibt, stellt den Ausgangspunkt für Jürgen Brokoffs literaturwissenschaftliche Untersuchung der »Apokalypse in der Weimarer Republik« dar, die freilich Blochs *Geist der Utopie* nicht berücksichtigt (vgl. Jürgen Brokoff: Die Apokalypse in der Weimarer Republik. München: Fink 2001, besonders S. 10, 12).

[37] Jacques Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. In: Ders.: Apokalypse. Übers. von Michael Wetzel. Graz, Wien: Böhlau 1985 (Edition Passagen; 3), S. 9–90, hier: S. 64.

[38] Ebd., S. 79.

und »Selbst-Hunger« verbinden sich in seinem Text dabei auf eine Weise, die typisch für die Apokalypse als historische Strömung wie als Schreibmodus ist. Die Vernichtung des »Radikal-Bösen«,[39] die »Vernichtung und Niederlage« der deutschen »Militärautokratie«[40] im Ersten Weltkrieg gelten Bloch als Voraussetzung für eine mystisch erfüllte, demokratisch sozialistische Zukunftsgesellschaft.

Mit Blochs politischer, revolutionärer Apokalyptik werden wir uns noch einmal in Kap. II.4.3 beschäftigen. An dieser Stelle sei die grundsätzliche Problematik von Blochs *Geist der Utopie* hervorgehoben: In diesem Text fehlt die klare Unterscheidung zwischen historischer, korrigierbarer und anthropologischer, unaufhebbarer ›Entfremdung‹, vor deren Vermengung bereits Schiller gewarnt hat,[41] mit dem Bloch die Hochschätzung der Ästhetik und des Symbols im politischen Befreiungsprozess teilt. Wird diese Unterscheidung nicht getroffen, so wird die gesellschaftliche »Utopie von regressiven identitäts-philosophischen Träumen und narzißtischen Verschmelzungs- und Allmachtsphantasien«[42] heimgesucht. Bloch zielt auf einen utopischen Fluchtpunkt, in dem die Trennung zwischen Einzelnem und Allgemeinem ebenso wie die zeitliche Spaltung von Person und Zustand, zwischen erkennendem und erlebendem Ich, aufgehoben ist.[43] Würde mit dieser Utopie Ernst gemacht, würde sie die Bedingungen der Möglichkeit zu subjektiver Reflexion und Kritik – und damit die Voraussetzungen von Blochs *Geist der Utopie* – zerstören. Es liegt eine latente Gewalt in der identitätsphilosophischen Fundierung des *Geists der Utopie*, die sich mit Derrida als Gewalt des apokalyptischen »Selbst-Hunger[s]« begreifen lässt.

---

[39] Ernst Bloch: Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militärs? An Volk und Heer. In: Ders.: Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hg. von Martin Korol. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 457–474, hier: S. 472.

[40] Ebd., S. 473.

[41] Vgl. Ulrich Wergin: Vom Symbol zur Allegorie? Der Weg von der Frühklassik zur Frühromantik, verfolgt im Ausgang von Goethes ›Iphigenie‹ über ›Das Märchen‹ bis hin zu Novalis' ›Glauben und Liebe‹. In: Victor Millet (Hg.): Norm und Transgression in deutscher Sprache und Literatur. München: Iudicium 1996, S. 75–125, hier: S. 85.

[42] Ebd.

[43] Mit dem utopischen Fluchtpunkt, die Differenz zwischen erlebendem und erkennendem Ich aufzuheben, fällt Bloch hinter die transzendentale Erkenntnis zurück, dass die Spaltung von Person und Zustand konstitutiv für Subjektivität ist, die darin ihre Gebundenheit an die Zeitlichkeit zeigt.

6 (De-)Figurationen des Messianischen in Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler*

In Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* (erschienen zwischen 1930 und 1932) spielen messianische Motive eine große Rolle. *Die Schlafwandler* stellen einen Epochenroman dar, dessen erzählte Zeit die 30 Jahre der Regierungszeit Wilhelms II. von 1888 bis 1918 umfasst. Den Protagonisten des Romans, die als Repräsentanten ihrer Epochen angelegt sind, dienen Geburt, Kreuzigung und Auferstehung Christi als mehr oder weniger bewusste, mehr oder weniger christlich verstandene, mehr oder weniger erfolgreiche Orientierungshilfen in gesellschaftlichen Krisensituationen.

Außer diesen christlichen Figuren des Messianischen werden aber auch jüdische anzitiert. Im Epilog der *Schlafwandler*, zugleich dem letzten von insgesamt zehn in den dritten Roman der Trilogie eingeflochtenen geschichtsphilosophischen Exkursen über den »Zerfall der Werte«, wird das Bedürfnis nach einem »neuen Ethos«[1] messianisch formuliert. Einerseits wird hier der Messias als Führergestalt evoziert, andererseits aber defiguriert sich das Messianische zur »Messiashoffnung der Annäherung« (SW 715). Meines Erachtens wird mit der »Messiashoffnung der Annäherung« terminologisch und konzeptuell auf Hermann Cohen verwiesen, in dessen Religionsphilosophie nicht nur der jüdische Messianismus einen herausragenden Platz einnimmt, sondern auch die »Annäherung« (התקרבות) das Beziehungsideal zwischen Mensch und Gott darstellt.[2] Dieses ist wiederum für Cohens ethische Interpretation der Religion charakteristisch.

Den inhaltlichen und poetologischen Implikationen der »Messiashoffnung der Annäherung« im dritten Roman von Brochs Trilogie werde ich mich im letzten Teil dieses Kapitels zuwenden. Dabei werde ich nicht nur dem Verweis auf die Religionsphilosophie Cohens nachgehen, sondern auch nach dem dialogischen Sinn der »Messiashoffnung der Annäherung« und seinen Spiegelungen auf poetologischer Ebene fragen. Hierzu laden die polyphonen Anteile ein, die der multiperspektivisch geschriebene Schlussroman der *Schlafwandler*-Trilogie aufweist. Denn die Polyphonie als literarisches Gestaltungsprinzip

---

1 Hermann Broch: Der Wertezerfall und die *Schlafwandler.* In: SW 734f., hier: 735.

2 In Brochs Bibliothek befanden sich viele Werke Cohens, darunter auch die *Religion der Vernunft* (vgl. Klaus Amann und Helmut Grote: Die Wiener Bibliothek Hermann Brochs. Kommentiertes Verzeichnis des rekonstruierten Bestandes. Wien, Köln: Böhlau 1990 [Literatur in der Geschichte, Geschichte in der Literatur; 19], S. 41–43).

lässt sich als poetologisches Äquivalent der dialogischen Sprachphilosophie lesen, und zwar beim Erfinder der Theorie des polyphonen Romans selbst, Michail Bachtin. Steht die ungefähr parallel zu Brochs Roman entstandene Theorie des polyphonen Romans doch im Zusammenhang mit einer Philosophie und Ethik der Ko-Existenz, die Bachtin in seinen Schriften der 1920er Jahre entwickelt hat – unter Einfluss der Werke von Neukantianern und Phänomenologen, aber auch von Martin Bubers *Ich und Du*.[3]

Religiöse Motive in Brochs *Schlafwandler*-Trilogie sind wohl gelegentlich Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden.[4] Erstaunlich ist, wie wenig die Forschung – mit Ausnahme von Gisela Brude-Firnau –[5] die jüdischen Momente in der Trilogie des aus einer jüdischen Familie stammenden, 1909 zum Katholizismus übergetretenen Broch beachtet hat, die insbesondere im letzten Roman zum Tragen kommen: Es tauchen markante jüdische Figuren auf, ferner erscheint das Judentum als diskursiver Gegenstand in den ge-

---

[3] Vgl. Nina Perlina: Mikhail Bakhtin and Martin Buber: Problems of Dialogic Imagination. In: Studies in Twentieth Century Literature 9/1 (1984), S. 13–28.

[4] Vgl. Paul Michael Lützeler*:* Kulturbruch und Glaubenskrise. Hermann Brochs »Die Schlafwandler« und Matthias Grünewalds »Isenheimer Altar«. Tübingen, Basel: Francke 2001 (Kontakte; 10). Lützeler argumentiert, dass Brochs Trilogie eine strukturelle Analogie zum Tryptichon des *Isenheimer Altars* aufweist. Geburt, Verkündigung und Kreuzigung würden motivisch auch die Abfolge der drei Romane organisieren. Mit Lützeler treffe ich mich in der Annahme, dass sich der Protagonist des ersten Romans, Joachim von Pasenow, mit dem Christusknaben identifiziert (s. u. den Abschnitt »Der Messias als Kind«); vgl. ferner Anja Grabowsky-Hotamanidis: Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch. Tübingen: Niemeyer 1995 (Studien zur deutschen Literatur; 137). Grabowsky-Hotamanidis vertritt die Ansicht, dass Brochs Roman eine »mystische Transformation des gnostischen Denkens« (ebd., S. 102) vollziehe. Beschreibe die »Gnosis einen heilsgeschichtlichen Gesamtprozeß, in den das einzelne Individuum nicht eingreifen kann und durch den es determiniert ist, so stellt Mystik dessen Vollzugsgestalt von Verstrickung ins Weltliche und Erhebung daraus zum Geistigen in die Verfügungsgewalt des Subjekts und begründet so die Möglichkeit von Autonomie« (ebd., S. 83). Gnostische Motive sind sicherlich in den *Schlafwandlern* vorhanden; das Messianische als dialogisches Prinzip bzw. als Ethik, die ihren Ausgang vom irreduzibel Anderen nimmt, vermag die Autorin aufgrund ihrer Konzentration auf die Geschichte des subjektiven Bewusstseins allerdings nicht zu erfassen. Sie bleibt traditionellen Vorstellungen von »unverstellte[r] subjektive[r] Autonomie« (ebd., S. 109) verhaftet, deren Rückgewinnung sie im dritten Roman der *Schlafwandler* angebahnt sieht, insofern die gnostisch gedachte »dispersio«, der Abfall in die Disparatheit, zum Äußersten getrieben und so der Umschlag in eine neue (Bewusstseins-)Einheit vorbereitet werde.

[5] Vgl. Gisela Brude-Firnau: Der Einfluß jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs. In: Richard Thieberger (Hg.): Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums Nice 1979. Berlin, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1980, S. 108–121, sowie dies.: Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmeemädchens‹. In: Dies. (Hg.): Materialien zu Hermann Brochs »Die Schlafwandler«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 180–196.

schichtsphilosophischen Exkursen und schließlich wird mit der »Messiashoffnung der Annäherung« ein bedeutender Verweis auf Cohens Religionsphilosophie gegeben. Freilich sind die Offenbarungserlebnisse, vor deren Horizont die Protagonisten der drei Romane das Geschehen ihrer Zeit deuten, am Lebensweg Christi orientiert: Geburt, Kreuzigung und Auferstehung. Die christlichen und jüdischen (De-)Figurationen des Messianischen in Brochs Trilogie sollen im Folgenden analysiert werden.

6.1 Drei Offenbarungserlebnisse – drei Figurationen des Messianischen

Die Protagonisten aller drei *Schlafwandler*-Romane haben ein »Offenbarungserlebnis«, eine »erlebnishafte Begegnung mit der Gottheit«, so eine religionswissenschaftliche Definition, die zu einer »Realität« hinführt, »die zuvor dem Menschen verborgen war« und »[d]eren Wichtigkeit darin zum Ausdruck [kommt], daß es ein für das Heil, die Sinnfindung, des weiteren auch für die faktische Lebensgestaltung relevantes, notwendiges religiöses Wissen ist«.[6] Die Folgen des Offenbarungserlebnisses für die »faktische Lebensgestaltung« sind indes für die Protagonisten so unterschiedlich, wie es bereits der Ort und der Kontext ihrer Offenbarungserlebnisse indiziert. Der Gottesdienst stellt noch einen traditionellen Rahmen für das Offenbarungserlebnis im ersten Roman (*1888 · Pasenow oder die Romantik*) dar, in dem mit Joachim v. Pasenow ein Vertreter des protestantischen, national gesinnten preußischen Junkertums im Zentrum der nach dem Modell eines Familienromans aufgebauten Handlung steht.

Dem Protagonisten des zweiten Romans (*1903 · Esch oder die Anarchie*), dem verwaisten Buchhalter August Esch, erscheint eine Messerwerfernummer im Varietétheater als Kreuzigungsszene, die seinem »Gewissen« einen »Stich« (SW 205) gibt. Er weiß jedoch nicht, gegenüber welcher Instanz er sein Gewissen verpflichtet fühlen soll: »[E]r fühlte, daß er jemandem treue zu bleiben habe, wußte er auch nicht, wem« (SW 205). Esch ficht einen einsamen Kampf um »die akribe Evidenz der Welt« (SW 415), die er durch ein Opferritual wiederherzustellen strebt. Die Einheit der Romanhandlung löst sich langsam auf, eine längere Traumsequenz wird eingefügt, die Anzahl der Romanfiguren vervielfältigt sich.

Auch der Protagonist des dritten Romans (*1918 · Huguenau oder die Sachlichkeit*), der Kaufmann Wilhelm Huguenau – »der wahrhaft ›wertfreie‹

---

6 Johann Figl: Offenbarung. I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd 6. Hg. von Hans Dieter Betz. 4. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2003, Sp. 461–463, hier: Sp. 461.

Mensch und damit das adäquate Kind seiner Zeit«,[7] so der Autorkommentar zur Figur – hat ein Offenbarungserlebnis. Aufgrund einer epiphanischen Christus-Vision im Schützengraben desertiert er und zelebriert das letzte Kriegsjahr als »Ferien«[8] (SW 390, 391, 392, 393, 395) von moralischen Zwängen. Er reißt auf betrügerische Weise die geschäftliche und redaktionelle Leitung eines Zeitungsbetriebes an sich und bringt am Ende des Romans dessen früheren Leiter, August Esch, den Protagonisten des zweiten Romans, hinterrücks um. »Es war alles gut« (SW 678): In Anspielung auf die Worte der Genesis (»Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31) wird Huguenaus Empfinden nach dem Mord beschrieben. Die Positivität der Schöpfung vor Gut und Böse kommt im Jenseits von Gut und Böse auf das nackte, tötbare Leben jenseits menschlicher und göttlicher Ordnung herunter. Die Christus-Vision veranlasst Huguenau zu einer, wie man sagen könnte, *Imitatio Christi* aus atheistischem Geist. Die göttliche Freiheit von irdischen Banden wird zum Vorbild für das »wertfreie[]«, »aus jedem Wertverband entlassene« (SW 693) Individuum, dem Endprodukt des sogenannten »Zerfalls der Werte«. Der letzte Roman der *Schlafwandler* ist erzähltechnisch avanciert, es wird multiperspektivisch erzählt, indem der Erzähler nacheinander unterschiedliche Personen als »Reflektoren« der Handlung wählt.[9] Die Einheit der Handlung wird darüber hinaus durch die 16 Episoden der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« durchbrochen, in denen eine polyphone Schreibweise zum Zuge kommt. Die geschichtsphilosophischen Essays über den »Zerfall der Werte« sprengen gar den fiktionalen Rahmen.

Obwohl alle drei Protagonisten als Repräsentanten ihrer Epoche angelegt sind, höhlt sich dieses tradierte Schema der Fiktionsbildung, das kollektive und individuelle Erfahrung homogenisiert, immer weiter aus. Huguenau ist nicht mehr einfach als Repräsentant einer Epoche angelegt, sondern er ist Repräsentant einer nicht mehr repräsentationsfähigen Epoche. Die Offenbarungserlebnisse und die ihnen entsprechenden messianischen Figurationen zielen in den

---

7 Hermann Broch: Ethische Konstruktion in den *Schlafwandlern*. In: SW 726–727, hier: 726.

8 »Ferien« als einzelne freie Tage oder Urlaub leiten sich von lateinisch »feriae« ab, worauf etymologisch auch die »Feier« zurückgeht: »Das lateinische Substantiv feriae (alat. fesiae) entstammt dem Bereich der Sakralsprache und bedeutet ursprünglich ›die für religiöse Handlungen bestimmten Tage‹. Es gehört mit den verwandten Wörtern lat. festus ›die für die religiösen Handlungen bestimmten Tage betreffend; festlich, feierlich‹ und lat. fanum ›heiliger, der Gottheit geweihter Ort‹; ›die für die religiöse Feier bestimmte Kultstätte‹ zu einer Nominalwurzel *fes-, *fas- ›religiöse Handlung‹, die keine sicheren Entsprechungen im Außeritalischen hat« (Art. »Feier«. In: Duden, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Günther Drosdowski. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 1997, S. 181).

9 Vgl. zu diesem Modell multiperspektivischen Erzählens Volker Neuhaus: Typen multiperspektivischen Erzählens. Köln, Wien: Böhlau 1971 (Literatur und Leben, N.F.; 13), S. 136.

ersten beiden Romanen noch darauf, die Ordnung der Repräsentation, die »allgemeine Ordnung von Identitäten und Unterschieden«,[10] zu wahren (Pasenow) bzw. (wieder) zu begründen (Esch). Die Hauptfigur des dritten Romans, Wilhelm Huguenau, begnügt sich demgegenüber mit einer opportunistischen »Privattheologie« (SW 696). Die atomisierte, moderne Massengesellschaft untergräbt das Paradigma der Repräsentation, dem der in den geschichtsphilosophischen Exkursen beschworene messianische »Führer« wieder zu seinem Recht verschaffen soll. Die »Messiashoffnung der Annäherung« löst sich hingegen von der Vorstellung geschlossener Totalität, die der Messias verkörpern soll, und weist auf eine neue Ethik, die dem Verlust einer allgemeinen repräsentativen Ordnung Rechnung trägt.

6.1.1 Der Messias als Kind oder Geschichte als Prozess der Reinigung

Im ersten der drei Romane (*1888 · Pasenow oder die Romantik*) schwebt Joachim v. Pasenow das Bild der »Heiligen Familie« (SW 129) während eines militärischen Gottesdienstes, einer »militärischen Kulthandlung« (SW 128), vor Augen. Es handelt sich bezeichnenderweise um ein Erinnerungsbild aus der Kindheit, das ihm vor die geschlossenen Augen tritt, als er in den von den Soldaten gesungenen Choral einstimmt.

> [D]enn mit dem Liede, das er als Kind gesungen, war die Erinnerung an ein Bild aufgestiegen, Erinnerung an ein kleines buntes Heiligenbild, und da das Bild ihm nun deutlich wurde, erinnerte er sich auch, daß es die schwarzhaarige polnische Köchin gewesen war, die es ihm gebracht hatte, hörte ihre dunkle, singende Stimme und sah ihre runzligen Finger mit der rissigen Spitze, hinzeigend über all die Buntheit, aufzeigend, daß hier die Erde war, auf der die Menschen lebten, und wie darüber, nicht allzu hoch darüber, auf silbriger Regenwolke die Heilige Familie gar friedlich beieinander saß, abkonterfeit in sehr bunter Kleidung, und das Gold, mit dem die Gewänder verziert waren, wetteiferte mit dem Glanz der goldenen Heiligenscheine (SW 129).

Hat man es immer mit Romantik zu tun, wie zuvor der Erzähler, mit der Figur des Eduard v. Bertrand, sinniert, »wenn Irdisches zu Absolutem erhoben wird« (SW 23), so ist diese Szene nicht nur ein Beispiel für eine solchermaßen verstandene religiöse Romantik, sondern gibt zugleich die dazugehörige Ästhetik wieder. Irdisches spiegelt sich im Absoluten, die Familie wird zum Bild der

---

[10] Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. von Ulrich Köppen. 15. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 96), S. 296. Bei Foucault zeichnet sich die Repräsentation dadurch aus, dass das Zeichen transparent ist auf seine Bedeutung und als Bindeglied zwischen subjektivem Bewusstsein bzw. Vorstellungsvermögen und »allgemeiner Ordnung der Identitäten und Unterschiede« fungiert. Vgl. zur »Krise der Repräsentation« in der Moderne: Kerstin Behnke: Krise der Repräsentation. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 8. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1992, Sp. 846–854.

»Heiligen Familie« stilisiert. Die Ästhetik der Nachahmung stellt eine Korrespondenz zwischen Irdischem und Absolutem her, insofern das Irdische das Absolute »abkonterfeit« (von französisch »contrefaire«: »nachmachen«, »nachbilden«), um den Raum einer geschlossenen Vorbild-Abbild-Repräsentation zu errichten. Pasenow identifiziert sich dabei mit dem Christkind (»er selbst ein Jesusknabe« (SW 130)). Die Orientierung am Messias als Kind entspricht der im ersten Roman dargestellten romantisch regressiven Tendenz von 1888, als die Ära Wilhelms II. beginnt.

Die romantische Ästhetik der anschaulichen Repräsentation ist unmittelbar für den Protestanten Pasenow nicht zu haben; bereits sein kindliches Entzücken war, wie er sich erinnert, mit »Zittern ob der Ketzerei, die ein geborener Protestant mit solchem Wunsche […] sich zuschulden kommen ließ« (SW 129), durchsetzt. Das Bild drückt für den erwachsenen Pasenow dann auch nicht mehr den verbotenen »Wunsch des Knaben« aus, sondern die »Zuversicht des Zieles«, denn »er wußte, daß er den ersten schmerzlichen Schritt zum Ziele getan hatte, zugelassen zur Prüfung, wenn auch erst am Anfang der Prüfungsreihe stehend« (SW 130). So lautet die evangelische Auslegung oder, wie es im Wortlaut heißt, die »evangelische Auflösung des Heiligenbildes« (SW 130), wobei die »Auflösung« eine dialektische Aufhebung anstrebt. Denn die »evangelische Auflösung des Heiligenbildes« will das Dilemma der »anzweifelbaren Konvention« (SW 127) lösen, das Dilemma der Kontingenz der gesellschaftlichen »Ordnung« (SW 127), die Pasenow angesichts des »Verfließen[s] der Formen« (SW 130), der gesellschaftlichen Konventionen, bewusst wird. Dieses »Verfließen der Formen« ist auch bildlich ernst zu nehmen, denn es lösen sich auch die traditionellen Formen der sinnlichen Wahrnehmung in der Großstadt Berlin auf. Insbesondere ist es der »so sehr gefürchtete Zerfall des menschlichen Antlitzes in ein Nichts« (SW 130), der sich qua dialektischer Auflösung zur »Verheißung des Ebenbildes« (SW 130) aufheben soll, das eben nicht mehr unmittelbar in die Augen fällt (katholische Heiligenverehrung), sondern auf dem evangelischen »geraden Weg der Pflicht« (SW 158) zu verfolgen ist.

Das Offenbarungserlebnis im militärischen Gottesdienst bestätigt und bekräftigt für Pasenow die Legitimation der militärischen und kirchlichen Institutionen, denen er angehört – hatte ihm doch schon geschwant, dass das militärische Exerzieren und auch der Gottesdienst ein bloß auf kontingenten Konventionen gründender »Zirkus«[11] sein könnte, ohne Rückhalt im Absoluten.

Pasenow verkörpert ein Christentum, wie es Rosenzweig vorgeschwebt haben mag, als er im *Stern der Erlösung* die christliche Fixierung auf den Anfang, den ersten Christen, beschreibt. Indem das Christentum auf »Kreuz und Krippe« als Erlösungsgeschehen zurückblicke, verwische sich ihm der klare Unterschied zwischen Offenbarung und Erlösung: »Christus, nicht etwa erst der wiederkehrende, nein schon der von der Jungfrau geborene, heißt Heiland

[11] Vgl. SW 126 (»Manege«), 127 (»das Zirkusmäßige«), 129.

und Erlöser« (SdE 409). Das messianische Kind, Figur des Anfangs, in dem bereits die Erlösung liegt, wird zur Repräsentationsfigur für Pasenow und bestimmt auch sein Geschichtsverständnis. In der Geschichte ereignet sich nichts qualitativ Neues, sondern sie ist eine »Prüfung«, ein Reinigungsprozess, in dem das »Gereinigte« vom »Unreinen« geschieden wird. Ist die historische Gegenwart für Pasenow von einem gefährlichen »Gleiten«[12] gekennzeichnet, das die Formen verfließen und das »Reine« sich mit dem »Unreinen« vermischen lässt, so kann Pasenow dies nur als eine Prüfung in der Pflichttreue, in der Treue gegenüber den die Erlösung verwaltenden Institutionen von Kirche und Staat, auslegen.

Die Unterscheidung zwischen dem »Reinen« und dem »Unreinen« setzt der Ambivalenz des »Gleitens« die Vorstellung des »[E]indeutig[en]« (SW 77) gegenüber, in der »g[i]lt: ja, ja und nein, nein« (SW 77). Broch arbeitet in der *Schlafwandler*-Trilogie mit unterschiedlichen Leitmotiven. Im ersten Roman nimmt die Vorstellung von Reinheit und Unreinheit eine dominante Position ein.[13] Die Kategorien »rein« und »unrein« tragen für Pasenow eine soziale wie eine moralische Konnotation. Sie spiegeln seine Sehnsucht nach »Festigkeit, Sicherheit und Ruhe« (SW 36) wider. Auch für Pasenow persönlich ist die soziale und moralische Ordnung ins »Gleiten« geraten, nachdem er eine Affäre mit einer »Animierdame«, der Böhmin Ruzena, angefangen hat. Er entschließt sich letztlich gegen Ruzena und für die Heirat mit der seinem Stand entsprechenden Elisabeth Baddensen. Dieser Entschluss für ein Leben auf den ländlichen Gütern mit der für ihn »Reinheit« (SW 101) verkörpernden »Unschuldigen und Unberührten« (SW 148) wendet sich gegen ein Leben mit Ruzena, die mit der Welt des »Städtischen« verbunden ist, in der sich »das Helle[] und die Dunkelheit« beständig »unsauber« zu mischen drohen (vgl. SW 148).

Mit der Religionsethnologin Mary Douglas ist von einer ordnenden, *formgebenden* Funktion von rituellen Verunreinigungsvorstellungen in sozialer Hinsicht auszugehen. Verunreinigungsvorstellungen, so zeigt Douglas, spielen besonders dort eine Rolle, wo soziale Trennungslinien gefährdet sind, aber auch moralische Beurteilungen ins Wanken geraten.[14] Für Brochs Romanfigur Pasenow werden Reinheit und Unreinheit in eben diesem Sinne zum moralischen Kompass in einer historisch und biographisch prekären Situation, in der sich die sozialen Trennungen aufzulösen beginnen.

---

[12] Das »Gleiten« stellt eines der kontrapunktischen Leitmotive im ersten Roman dar, vgl. SW 28 (»hineingleiten«), 29, 57, 61, 99, 128.

[13] Vgl. zum Motivkomplex »rein/unrein« SW 24f., 68, 70, 101, 143, 148, 171, 173.

[14] Vgl. Mary Douglas: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Übers. von Brigitte Luchesi. Berlin: Reimer 1985, S. 175. Verunreinigungsvorstellungen können auf diese Weise den Moralkodex stärken, so dass z. B. der Glaube an Verunreinigung die Menschen davor zurückhält, eine soziale oder moralische Norm zu übertreten, wenn die »moralische Empörung« keine praktischen Sanktionen zur Hand hat.

Die Differenz »rein« vs. »unrein« ist für Pasenow im sozialen wie im moralischen Bereich identisch mit der Differenz »geformt« vs. »ungeformt«, »Form auflösend«, »Ordnung gefährdend«. In aufgelöster Form erscheinen Pasenow die Welt der Arbeiter, der Bereich des moralisch unbekümmerten Nachtlebens der Großstadt, aber auch die Dimension des internationalen Handels. Diese Leitdifferenz strukturiert auch Pasenows Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt. Illegitim müssen Pasenow die »unritterlichen Waffen« (SW 468) des Ersten Weltkrieges erscheinen, vor allem der – auf beiden Seiten erfolgte – Einsatz von Giftgas.[15] Pasenows Furcht vor dem »Verfließen der Formen« findet im unsichtbaren, anonymen Giftgas ihren paradigmatischen Gegenstand. Die Anonymität der Waffe widerspricht seiner aristokratischen Vorstellung eines legitimen Kampfes, der auf dem Modell des Duells fußt, eines Kampfes unter Personen, die um ihre »Ehre« streiten.[16]

> Der Krieg, für dessen Gewerbe er erzogen worden war, der Krieg, für den er eine Jugend lang Uniform getragen hatte […], war plötzlich keine Angelegenheit der Uniform mehr, keine Angelegenheit der Blauhosen und Rothosen, keine Angelegenheit feindlicher Kameraden, die ritterlich die Klinge kreuzen, der Krieg war weder Krönung noch Erfüllung eines uniformierten Lebens geworden, sondern hatte unbemerkt und doch immer fühlbarer dieses Lebens Grundlagen erschüttert (SW 469).

Pasenow kann den Krieg, der sich seiner kindlich-romantischen Vorstellung eines Duells zwischen »feindliche[n] Kameraden«, »Blauhosen« gegen »Rothosen«, entzieht, insofern der Feind nicht nur unsichtbar wird, sondern die Freund-Feind-Unterscheidung gegenüber der Frage der technischen Überlegenheit der »unritterlichen Waffen« überhaupt sekundär wird, nur noch metaphysisch als Strafgericht deuten: »[S]o war es der Krieg, der wachsen mußte, da der Glauben abnahm, und ehe der Glaube nicht aufs neue geboren wird und sich entfaltet, eher wird auch der Krieg kein Ende zu finden vermögen« (SW 468), schreibt Pasenow als Stadtkommandant von Kurtrier am 1. Juni 1918 im »Kurtrierschen Boten« in einem »Des Deutschen Volkes Schicksalswende« betitelten Artikel, der nur bruchstückhaft und mit vielen Auslassungen wiedergegeben wird, so dass die rhetorischen Versatzstücke, mit denen Pasenow sich zu helfen versucht, als solche hervorstechen.

Der Erzählerkommentar, der Pasenows Artikel folgt, stellt Pasenow in eine genealogische Reihe mit den Stoikern und mit Augustinus (vgl. SW 470). Der Kontext von Augustinus' und Pasenows Geschichtsbetrachtung ist in der Tat vergleichbar, handelt es sich doch in beiden Fällen um eine beispiellose Ge-

---

[15] Die Protagonisten der ersten beiden Romane tauchen auch im dritten auf. Pasenow ist nun gealterter Stadtkommandant von Kurtrier.

[16] In einem Duell um die »Ehre« ist Pasenows Bruder Helmut gestorben: »Das Merkwürdigste ist es doch, daß man in einer Welt von Maschinen und Eisenbahnen lebt und daß zur nämlichen Zeit […] zwei Leute einander gegenüberstehen und schießen« (SW 59), so hatte Pasenows Bekannter Eduard von Bertrand noch ironisch diese ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ kommentiert.

walterfahrung. Der Überfall der Westgoten auf Rom hatte Augustinus zu seinem monumentalen apologetischen Werk *De Civitate Dei* veranlasst, da er sich mit der Frage konfrontiert sah, wie »alles zugrunde gehen kann in den christlichen Zeiten«.[17] Augustinus' Geschichtsauffassung liegt keine weltgeschichtliche, keine politische Eschatologie zugrunde, sondern eine Eschatologie des Glaubens. Die innerweltlichen geschichtlichen Vorgänge sind für ihn nebensächlich, ja mehr noch: der innerweltliche Geschichtsverlauf demonstriert an sich nur die hoffnungslose Aufeinanderfolge von Reichen und Generationen, die in der vorbestimmten *Ordinatio Dei* zwar einen Zweck erfüllen. Hiervon kann die menschliche Weisheit aber allenfalls Bruchstücke wahrnehmen. Die eigentliche Bedeutung der Geschichte ist die eines »Pädagogium[s], das hauptsächlich durch Leiden erzieht«.[18]

Auch Pasenow weicht immer weiter von der Politik auf eine Eschatologie des Glaubens aus. Eigentlich gehören für den preußischen Protestanten Staat und Glaube zusammen. Angesichts eines Krieges jedoch, in dem auch die eigene Seite mit »unritterlichen Waffen« kämpft (»das Gift der Gottesleugner und Abenteurer […] hat auch unser Vaterland nicht verschont« (SW 468)), lässt sich bei ihm ein immer weiter gehender Rückzug auf den Glauben beobachten, dem die Geschichte unbegreiflich bleibt. Die Identifikation mit dem messianischen Kind führt schließlich zu buchstäblicher Regression: Zum Schluss der Romantrilogie ist Pasenow »willen- und kraftlos« (SW 683) und lässt sich wie ein Baby mit dem Schnabeltopf Milch einflößen von Huguenau, der gerade Esch umgebracht hat.

6.1.2 Ein weiblicher Messias am Kreuz oder Opferbesessenheit

Hält Pasenow an überkommenen Institutionen und Traditionen fest und verschließt sich durch Bezugnahme auf Reinheitsvorstellungen den Blick auf historische Veränderungen zugunsten der Bewahrung und Stärkung dogmati-

---

17 Aurelius Augustinus: Sermo 296,10, zitiert nach Wachtel, Alois: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonn: Röhrscheid 1960 (Bonner historische Forschungen; 17), S. 91.

18 Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Bd 2. Hg. von Klaus Stichweh. Stuttgart: Metzler 1984, S. 185. Augustinus ist daher auch der Gedanke der Entwicklung der christlichen Wahrheit in aufeinander folgenden Epochen der Weltgeschichte fremd. Geschichte kommt für Augustinus nur als Ort der Verkündigung der christlichen Wahrheit in Betracht, die mit dem Erscheinen Christi ein für alle Mal offenbart ist und feststeht, sich nicht mehr entwickelt, sondern nur noch verbreitet werden muss. Im Vergleich mit dem Neuen des einmaligen Ereignisses Christus kann es nichts wirklich Neues mehr geben. Die Geschichte zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi hat nur den einen essentiellen Sinn: die Ausbreitung der christlichen Botschaft und die Vervollständigung der »vorherbestimmten Zahl der Gotteskinder« (Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Übers. von Wilhelm Thimme. 2. Aufl., München: Artemis-Verlag 1978, S. 607).

sche Gültigkeit beanspruchender weltlicher und religiöser Ordnungen, so zeigt sich für den Protagonisten des zweiten Romans, August Esch, die gesellschaftliche Krise gerade im Versagen der öffentlichen Rechts- und Gesetzesinstanzen. Esch erlebt die historische Situation seiner Gesellschaft als profane/soziale »Opferkrise«,[19] die er in eine metaphysische Perspektive stellt.

Eschs Freund, der Gewerkschafter Martin Geyring, sitzt unschuldig im Gefängnis, nachdem es auf einer von ihm präsidierten Arbeiterversammlung zu Unruhen gekommen war, die durch von der Industrie angeheuerte *Agents provocateurs* verursacht wurden. Esch, der Angestellte, ist selbst politisch nicht gebunden; dass ein Unschuldiger im Gefängnis sitzt, widerstrebt allerdings seinem ausgeprägten buchhalterischen Ordnungssinn. Da selbst Geyrings Gewerkschaftsfreunde nicht helfen wollen, den Industriellen Bertrand, welchen Esch als den Schuldigen ausmacht, zur Verantwortung zu ziehen, hat Geyring in den Augen Eschs ein sinnloses Opfer gebracht. Motivisch wird das sinnlose Opfer Geyrings präludiert durch eine Episode, in der eine Messerwerfernummer im Varietétheater Esch das Bild einer »Gekreuzigten« (SW 202f.) offenbart:

> Der Jongleur […] prüft bereits einen der langen Dolche in der mörderischen Hand; er legt den Oberkörper zurück, […] das Messer [entfliegt] pfeifend seiner Hand, [saust] quer über die Bühne und [bleibt] neben dem Körper des gekreuzigten Mädchens mit dumpfem Anschlag im Holz stecken (SW 203).

Die Szene ist sexuell aufgeladen. Esch ist es fast »ein wollüstiger Gedanke, daß er allein und verlassen dort stünde« (SW 203). Das Geschehen evoziert in ihm die lustvoll besetzte Vorstellung des Jüngsten Gerichtes (»Es waren die Fanfaren des Gerichtes.« (SW 204)), das seinem »Gewissen« einen »Stich« (SW 205) gibt: »[I]mmer wartet man, daß man zum Gericht geweckt wird, denn mag man auch einmal dem Freidenkerbund beigetreten sein, so hat man trotzdem sein Gewissen« (SW 204). Eschs Gewissen ist freilich »anar-

---

[19] Der Terminus muss hier in doppelter Bedeutung verstanden werden: Einerseits produziert die Gesellschaft *sinnlose* Opfer, d. h. Opfer, die sich nicht für eine Sinnproduktion kapitalisieren lassen; andererseits ist damit das Versagen des Opfermechanismus selbst angesprochen. Letzteres hat René Girard die »Krise des Opferkultes« genannt: »Die Krise des Opferkultes, d. h. der Verlust des Opfers ist der Verlust der Differenz zwischen unreiner und reinigender Gewalt. Wenn diese Differenz verloren geht, dann ist keine Reinigung mehr möglich, und die unreine, ansteckende, d. h. gegenseitige Gewalt breitet sich in einer Gesellschaft aus. Die opferkultische Differenz, der Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen, kann nicht aufgehoben werden, ohne alle anderen Unterschiede mitzureißen. Es handelt sich hier um ein und denselben Prozeß der Überflutung durch die gewalttätige Reziprozität. Die Krise des Opferkultes ist also als Krise der Unterschiede zu definieren und damit als Krise der kulturellen Ordnung insgesamt« (René Girard: Das Heilige und die Gewalt. Übers. von Elisabeth Mainberger-Ruh. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1992 [Fischer; 10970], S. 76f.).

chisch«,[20] »er fühlte, daß er jemandem treu zu bleiben habe, wußte er auch nicht wem« (SW 205).

Die Instanzen, gegenüber denen sich Eschs Gewissen verantwortlich fühlen könnte – Familie, soziale Gruppe, Staat, Kirche, Gott –, sind für ihn nicht mehr bindend. Mehr noch: Sie können die »Opferkrise«, die Produktion sinnloser wie unschuldiger Opfer, deren Paradebeispiel für ihn die Abend für Abend aufs neue »gekreuzigte« Varietédarstellerin Ilona wird, nicht mehr steuern, geschweige beheben. Die staatlichen Instanzen, Gericht und Polizei, produzieren vielmehr selbst unschuldige Opfer. Die metaphysische Perspektive auf das Jüngste Gericht bringt Esch nicht dazu, sich mit der Vorstellung einer im Jenseits richtenden und auf diese Weise ordnenden Handlung zu vertrösten. Sie befördert vielmehr in ihm den Wunsch, dass es eine den gesellschaftlichen Konflikten übergeordnete und in diesem Sinne transzendente Instanz gäbe, die die Opferkrise zu beheben vermöchte.

Gerichtswesen und Opfer haben die gleiche Funktion, nämlich den Teufelskreis der Rache zu unterbrechen.[21] Der genealogische Zusammenhang zwischen religiösen Opferpraktiken und modernem Gerichtswesen, den René Girard aufgezeigt hat, wird auch im *Esch*-Roman sichtbar.[22] Opferpraktiken wie Gerichtsverfahren gehen aus dem Racheprinzip hervor, transformieren es aber so, dass die Rache selbst folgenlos bleibt, selbst also nicht gerächt wird. Im Rahmen der Opferriten wird der Teufelskreis der Rache durch Opferstellvertretung unterbrochen, durch die ein »opferbares« Lebewesen an die Stelle des »richtigen« (der sog. »Täter« des modernen Strafwesens) gesetzt wird. Im Gerichtswesen wird der Teufelskreis der Rache dadurch unterbunden, dass »die Entscheide der gerichtlichen Autorität sich immer als das *letzte Wort* der Rache [behaupten]«.[23] Damit die Gewaltregulation durch Opferkult und Gerichtswesen funktioniert, darf die Transformation der Rache nicht erkannt werden. Sie muss sich ins »Dunkel« der Transzendenz hüllen. »Dieses Dunkel fällt mit der tatsächlichen Transzendenz heiliger, gesetzmäßiger und rechtmäßiger Gewalt zusammen, im Gegenüber zur Immanenz der schuldhaften und gesetzwidrigen Gewalt.«[24] Diese »Transzendenz [täuscht] die Gewalt nachhaltig […], indem sie an einen Unterschied zwischen Opfer und Gewalt oder zwischen Gerichtswesen und Rache glauben läßt.«[25]

---

20 Broch, Der Wertezerfall und die *Schlafwandler* (wie Anm. 1), SW 734.

21 Girard, Das Heilige und die Gewalt (wie Anm. 19), S. 39.

22 Vgl. zur Einordnung des Girard'schen Ansatz in die Geschichte der Opfertheorien: Josef Drexler: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell. München: Akademie-Verlag 1993; sowie Burkhardt Wolf: Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers. Zürich, Berlin: Diaphanes 2004, besonders S. 9–19.

23 Girard, Das Heilige und die Gewalt (wie Anm. 19), S. 29.

24 Ebd., S. 40.

25 Ebd., S. 41.

Die Transzendenz des weltlichen Gerichtswesens löst sich für Esch nun jedoch auf. Denn er nimmt die Schlichtungsinstanz des Gerichts als in die Immanenz der Gesellschaft verstrickt, also schlicht: als parteiisch wahr (»kapitalistische Rechtsordnung« [SW 259]), insofern sie sinnlose, unschuldige Opfer produziert. Umgekehrt ist Esch geradezu von der Idee einer durch Opferung neu herzustellenden Ordnung besessen. Er verfolgt (oder aber: es verfolgt ihn) die Idee eines Ordnung stiftenden Gründungsopfers: »Man muß Opfer bringen, denn ohne Opfer keine Erlösung«, meint Esch, und noch prägnanter: »[D]as Opfer mußte sein, damit Ordnung in die Welt komme, damit der Stand der Unschuld allem Lebendigen wieder geschenkt werde« (SW 306f.). Die Bedeutung des Opfers schillert bei Esch zwischen schlichtem moralischem Verzicht, physischem Selbstopfer und der Opferung eines – um mit Henri Hubert und Marcel Mauss zu sprechen – *victime*, das qua Konsekration die Kommunikation zwischen dem Profanen und dem (für Esch verlorenen, wiederzugewinnenden) Heiligen als transzendenter Ordnungsinstanz herstellen soll.[26] Dieses *victime* muss nicht unbedingt der von Esch für die Verhaftung Geyrings verantwortlich gemachte Industrielle Eduard von Bertrand sein, auch wenn Esch dem Plan, ihn zu opfern, anhängt. »[L]osgelöst vom Täter besteht das Unrecht und das Unrecht allein ist es, das gesühnt werden muß« (SW 271). Für Esch geht es nicht darum, ein einzelnes Unrecht ›wiedergutzumachen‹, sondern eine gesellschaftliche Unordnung zu beheben, die er als metaphysische verkennt, insofern er die Gesellschaft als Bereich guter und böser Kräfte wahrnimmt.

---

[26] Die Konsekration, durch die ein »victime« zu einem kultischen Opfer wird, steht im Zentrum von Henri Huberts und Marcel Mauss' 1899 erschienenem »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«. Mauss und Hubert haben den Konsekrations- als Kommunikationsprozess interpretiert. Im Medium der Zerstörung des Opfers soll die Kommunikation mit den Göttern erfolgen: »Le sacrifice est un acte réligieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objects auxquels elle s'intéresse« (Henri Hubert et Marcel Mauss: Essais sur la nature et la fonction du sacrifice. In: Marcel Mauss: Les fonctions sociales du sacré. Paris: Éd. de Minuit 1968, S. 193–307, hier: S. 205). Die Konsekration beschreiben die Autoren näherhin als einen Prozess, der die Kommunikation zwischen dem Heiligen und dem Profanen vermittels eines im Vorgang der Opferung (sacrifice) physisch zerstörten, zu den Göttern erhobenen Opfers (victime) zum Ziel hat. Da es keine transzendente Instanz mehr für Esch gibt, ist diese zuallererst durch ein Opfer performativ zu installieren. Auch hierfür haben Hubert und Mauss eine Vorlage geliefert, wenn sie im letzten Kapitel dem »sacrifice de dieu« nachgehen und schreiben: »[L]a création de la divinité est l'oeuvre des sacrifices antérieurs« (ebd., S. 283f.). Hubert und Mauss entwickeln ihre These vom Gottesopfer aus den antiken Mythen, wo der Held eines gewaltsamen Todes sterben muss, um göttlich zu werden: Ein (Selbst-)Mord begründet den Opferritus, in dem der Gott stets von neuem stirbt. Aus dieser Perspektive stellt sich für die Autoren das Christus-Opfer als Klimax einer evolutionären Entwicklung dar: Das Selbstopfer Gottes, das in der Messe zelebriert werde, begründe das Verzicht-Ideal, durch das ein moralisches Opfer an die Stelle des physischen trete.

Anders als Girard es ihnen vorwirft,[27] haben bereits Mauss und Hubert bemerkt, dass am Ursprung der Opferkulte selbst ein Gewaltakt ausgemacht werden kann. Das einmütige Opfer (»Sündenbock«-Theorie), das bei Girard die Opferpraxis begründet und als »Gründungsopfer« gesellschaftlicher Ordnung veranschlagt wird, findet sich zwar in ihrer Darstellung nicht; wohl aber beschreiben sie, wie ein Mord einen Opferkult zu begründen vermag. Die Vorstellung, dass gesellschaftliche Ordnung durch einen Opfervorgang zu konstituieren sei, ist der rote Faden in Eschs wilden Opferphantasien. Verdankt sich die Installation des Gottes als transzendenter Instanz selbst einem Gewaltakt, so entspricht diesem Zusammenhang in Brochs Text, dass der von Esch als Opfer privilegierte Bertrand bereits zwischen »Übermörder« (SW 268) und göttlichem Wesen (vgl. SW 297, 335) changiert.

Die Opferbesessenheit Eschs ist nun weitaus mehr seinem Ordnungsstreben als einem religiösen Bedürfnis zuzuschreiben (»es muß Ordnung gemacht werden, damit man von vorne anfangen kann« (SW 339)). Das Opfer soll wieder Ordnung schaffen (»das Opfer mußte sein, […] damit Ordnung in die Welt komme« (SW 306)). *Die Transzendenz wird in erster Linie benötigt, um die Stabilität der Ordnung zu garantieren*. Denn die Kommunikation mit den Göttern im Opfervorgang hat einen sozialen Ordnungseffekt. Diesen regulierenden Aspekt des Opfers hat die strukturalistische soziologische Schule in der Nachfolge von Mauss und Hubert immer wieder betont. Der Opfervorgang trägt zwar Gewaltcharakter, ist aber zugleich Steuerung. Julia Kristeva bringt dies mit der rechtlichen, aber auch sprachlichen Ordnung der Repräsentation in Zusammenhang:

> [D]er Opfervorgang markiert jenen Grat, in dem das Soziale und das Symbolische ihren Ausgang nehmen: das Thetische, das die Gewalt lokalisiert und aus ihr einen Signifikanten macht. Weit davon entfernt, Gewalt zu entfesseln, zeigt der Opfervorgang vielmehr, daß sie durch Repräsentation aufgehalten und in eine Ordnung überführt werden kann.[28]

In Eschs Vorstellungswelt erscheint der Opfer- mit dem Erlösungsgedanken verquickt; ersehnt wird das *eine* Opfer, das die vielen ungesühnten Opfer »erlöst« und ihnen einen »Sinn« gibt. Strukturalistisch gedacht würde man sagen können, dass das Ordnung begründende Opfer die vielen Opfer »erlöst«, indem sie einen Platz in der Ordnung der Repräsentation erhalten. Ab seiner Traumbegegnung mit Bertrand bekommt Eschs Opferbesessenheit einen ge-

---

27 Vgl. Girard, Das Heilige und die Gewalt (wie Anm. 19), S. 18.

28 Julia Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache. Übers. von Reinold Werner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978 (Edition Suhrkamp; 949), S. 83f. Den Hinweis auf Kristevas Interpretation des Opfervorgangs bzw. auf den Zusammenhang von Opfer- und Ordnungsbesessenheit gibt bereits Friedrich Vollhardt: Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie »Die Schlafwandler«. Tübingen: Niemeyer 1986 (Studien zur deutschen Literatur; 88), S. 293f.

schichtsphilosophischen Index. Ist Eschs Vorstellungswelt schon vorher durch eine Gemengelage aus christlichen und unchristlichen Opfervorstellungen gekennzeichnet (das christlich gedachte erlösende Opfer ist unchristlicherweise noch nicht vollzogen worden, sondern steht noch an), so unterrichtet ihn Bertrand im Traum, dass

> [v]iele […] geopfert werden [müssen], damit Platz für den erkennenden, liebenden Erlöser geschaffen werde. Und erst sein Opfertod erlöst die Welt zum Stand der neuen Unschuld. Vorher aber muß der Antichrist kommen, – der Wahnsinnige, der Traumlose. Erst muß die Welt luftleer werden wie unter einem Vakuumrezipienten, … das Nichts (SW 338).[29]

Eschs Traumbegegnung mit Bertrand bringt ihn nicht nur davon ab, Bertrand »opfern« zu wollen, sondern seine Opferobsession bekommt auch eine andere Stoßrichtung: Statt das *eine* Opfer aktiv anzustreben – sei es nun das aktive Selbst- oder das Fremdopfer –, mit dem die vielen passiven (›unschuldigen‹) Opfer gesühnt werden sollen, lernt Esch mit der Zeit zu rechnen und auf Geschichte zu spekulieren. Es muss das »Ende der Zeit« erreicht, die Zeit voll werden, bevor überhaupt des »Erlösers Tod« den »Stand der Unschuld« wieder herstellen kann (vgl. SW 379). Die passive Opferrhetorik (viele Opfer müssen erlitten werden, bis das Ende der Zeit erreicht ist) verdrängt die aktive.

Den Krieg versteht Esch apokalyptisch, als Anzeichen für das Wirken des Antichrist (vgl. SW 586), wobei es ihm, anders als Pasenow, auf den apokalyptischen Bruch ankommt, aus dem qualitativ Neues entstehen soll. Der apokalyptische Diskurs, der sich im Ersten Weltkrieg mit dem revolutionären Diskurs verbinden konnte wie z. B. bei Ernst Bloch, lässt auch bei Esch revolutionäre Züge anklingen, die letztlich aber wieder in das betont unpolitische »Reich der Erlösung« abgebogen werden: »Mord und Gegenmord … viele müssen sich opfern, damit der Erlöser geboren wird, der Sohn, der das Haus bauen darf« (SW 501), meint Esch, und: »Je ärger das Übel, je tiefer die Finsternis, je schärfer das sausende Messer, desto näher das Reich der Erlösung« (SW 555).

Der sektiererische, opferbesessene Messianismus eines Esch ebenso wie der romantisch-regressiv am messianischen Kind (am »reinen«, die Erlösung bereits in sich tragenden Anfang) orientierte Messianismus eines Pasenow resultieren aus einer Krisen- und Kriegserfahrung, die die Protagonisten in überkommene religiöse Deutungskategorien zu übersetzen versuchen, um der historischen Situation einen »Sinn« zu induzieren. Die messianischen Vorstellungen Pasenows und Eschs erfüllen so die Funktion von Abschirmdiskursen.

---

[29] Überzeugend argumentiert Grabowsky-Hotamanidis, dass hier eine gnostische Vorstellung Ausdruck findet, die Anfang des 20. Jahrhunderts sehr wirkmächtig war: Das »›radikale Bis-zu-Ende-Gehen‹ des Weges durch die Entfremdung« wird zur Vorbedingung der »Umkehr« erklärt (vgl. Grabowsky-Hotamanidis, Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch [wie Anm. 4], S. 101).

Einsicht und Blindheit gehen schlafwandlerisch Hand in Hand. Denn Pasenow und Esch bemerken beide, dass die moderne gesellschaftliche Welt nicht mehr in der Logik von selbständigen, unabhängigen Personen aufgeht, sondern unsichtbare »Kräfte« sie bestimmen:

> Irgendwo kam es eben nicht mehr auf die Menschen an, die waren alle gleich und es verschlug nichts, wenn einer im andern verfloß und der eine auf dem Platz des andern saß, – nein, nicht mehr nach guten und bösen *Menschen*, sondern nach irgendwelchen guten und bösen *Kräften* war die Welt geordnet (SW 270 [Hervorhebung E. D.]).

Die Auflösung personaler Integrität führt dazu, dass »einer in den andern verfließt und […] [k]einer ist, was er zu sein glaubt: man glaubt, daß man ein Kerl ist, der fest auf seinen zwei Beinen steht […] und in Wirklichkeit steht man einmal auf diesem Platz und einmal auf jenem« (SW 272). In der Logik von »Kräften« und systemischen Positionen (»Platz«) zergeht die Schimäre eines ganzheitlichen Subjekts. Pasenow versucht, in traditionell christlicher Weise an der Vorstellung eines substantiellen Subjekts festzuhalten, die Gottes-»Ebenbildlichkeit« (SW 130) löst sich ihm nur dialektisch auf, um zur »Verheißung« (SW 130) zu werden, dass der »Gottesstaat[] […] alles in sich aufnimmt, was *Menschenantlitz* trägt« (SW 470 [Hervorhebung E. D.]). Für Esch zerrinnt zwar die personale Integrität; es bleiben aber nicht nur gesellschaftliche »Kräfte« übrig, sondern »Kräfte« mit metaphysischem Vorzeichen: aus »guten und bösen Menschen« werden »gute[] und böse[] Kräfte« (SW 270), die wieder ins ordnungsmäßige Verhältnis zu bringen sind.

Am Anfang des dritten Romans der *Schlafwandler* erfolgt ebenfalls eine Übertragung von Transzendentem auf Immanentes, allerdings mit einem gänzlich anderen Effekt: Die Identifikation mit dem Gott führt zu dessen Durchstreichung – diese Folgen hat das Offenbarungserlebnis für den atheistischen Kaufmann Wilhelm Huguenau. So wie das Messianische nicht mehr im Bewusstseinshorizont der Hauptfigur verankert ist – Huguenau sind messianische Vorstellungen fremd –, geht es auch nicht mehr in dem Paradigma der Repräsentation und der personalen Identität auf. Das heißt aber auch, dass man es bei dem Bezug auf messianische Momente nicht mehr allein mit einem religiösen Abschirmdiskurs zu tun hat wie in den beiden vorangehenden Romanen. Hinter die Einsicht, dass anonyme Strukturen traditionelle Vorstellung von personaler Integrität und Identität hinfällig machen, geht der dritte Roman nicht zurück. Die präreflexive Tatsache des eigenen Daseins, die der Eingang des dritten Romans in den Vordergrund rückt, ebenso wie die dialogische Existenz schließen anonyme Strukturen nicht aus. Die dialogische Existenz zeigt vielmehr eine Dimension auf, die aus einer Aktualisierung anonymer Strukturen im Hier und Jetzt der konkreten Situation entsteht. Mit der präreflexiven Tatsache des eigenen Daseins wiederum wird der Einzelne in der Anonymität des technisch geführten Krieges konfrontiert, der ihn zu einer statistischen Größe reduziert – ihm jedoch nicht das Sterben abnehmen kann.

6.1.3 Von der *Imitatio Christi* aus atheistischem Geist zur »Messiashoffnung der Annäherung« als ethisch-poetischem Prinzip

Nach Geburt und Kreuzigung wird die Auferstehung Christi zum Vorbild für den Protagonisten des letzten Romans, überschrieben *Huguenau · Oder die Sachlichkeit*. Im Schützengraben hat Wilhelm Huguenau eine Auferstehungsvision, aufgrund derer er desertiert. Es herrschen keine Gemeinschaftsgefühle im Schützengraben, sondern Isolation, Einsamkeit und Angst:

> Schon als sie einer nach dem andern durch den Laufgraben dahintrotteten, hatten sie wohl alle das Gefühl, hinausgestoßen zu sein aus dem Schutze des Kameradschaftlichen und des Zusammengehörens, und wenn sie auch sehr abgestumpft waren […], so gab es doch keinen, der nicht wußte, daß er als einsamer Mensch mit einsamem Leben und einsamem Tode hier herausgestellt worden war in eine übermächtige Sinnlosigkeit, […] die sie nicht begreifen oder höchstens als Scheißkrieg bezeichnen konnten (SW 386).

Als Huguenau in den »feuerwerkartigen Himmel« schaut, kommt ihm immer wieder das

> Bild eines in einer Orangewolke gen Himmel auffliegenden Herrn mit erhobener Hand […] vor Augen. Dann erinnerte er sich an Colmar und daß man seine Schulklasse einmal ins Museum geführt und mit Erklärungen gelangweilt hatte; aber vor dem Bild, das wie ein Altar in der Mitte stand, hatte er sich gefürchtet: eine Kreuzigung, und Kreuzigungen liebte er nicht (SW 387).

Bei dem »Bild«, das in Huguenaus Erinnerung »wie ein Altar in der Mitte stand«, handelt es sich um den in Colmar im Musée d'Unterlinden befindlichen »Isenheimer Altar« Matthias Grünewalds, dessen in Leidensdrastik dargestellte Kreuzigung Christi ein Beispiel für die veränderten Kreuzigungsdarstellungen im späten Mittelalter ist.[30] Sie führen nicht mehr den Weltenrichter und göttlichen Himmelsherrn vor Augen, der für immer über den Tod triumphiert hat, sondern den leidenden Erlöser, den sterbenden Gott. Freilich resultiert dieses ›realistisch‹ dargestellte Sterben Gottes in der umso wunderbareren Auferstehung, die Grünewald in leuchtenden Farben auf der Wandlung des Altars präsentiert. Die epiphanische Vision bringt Huguenau zur Desertion. Er steht nicht wie Christus aus dem Grabe auf, sondern kriecht aus dem Graben: der Soldat im Schützengraben als »einer der Ausgestoßenen«, wie es im Epilog der *Schlafwandler* heißt, die »die ersten sein müssen, die zur Wertfreiheit gelangen, […] auch die ersten, den Ruf des Mordes zu vernehmen« (SW 702).

Die Christus-Vision läutet für den Deserteur Huguenau eine »Ferienzeit« (SW 391) ein, in der er sich auf betrügerische Weise in den Besitz eines Zei-

---

[30] Vgl. zum *Isenheimer Altar* und zu Matthias Grünewald Karen van den Berg: Die Passion zu malen. Zur Bildauffassung bei Matthias Grünewald. Duisburg u. a.: pict.im 1997; Horst Ziermann: Matthias Grünewald. München: Prestel 2001; Georg Scheja: Der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. Köln: DuMont Schauberg 1969.

tungsbetriebes bringt und die er mit einem Mord an dessen früherem Besitzer Esch beendet. Huguenau rennt Esch, dessen Besessenheit von der Notwendigkeit eines Opfers zur Wiederherstellung einer aus den Fugen geratenen Welt ja im Zentrum des zweiten Romans der *Schlafwandler* gestanden hat, in den Wirren der Revolutionstage »das Bajonett in den knochigen Rücken« (SW 677). Man könnte auch sagen: Er versetzt ihm einen Stoß ins Kreuz, kreuzigt den vom Opfergedanken Besessenen – und verweist damit auf ein Jenseits der Opferlogik. Denn hinter Hunguenaus Tat steht keine Ökonomie des Heils oder des Sinns. Seine Tat ist psychologisch wie handlungspragmatisch unzureichend motiviert: ein sinnloses »Töten«. Die Logik der »Opferheiligung«, die aus den Opfern ordentliches Kapital schlägt, indem die Opfer »zu den Göttern erhoben« und dadurch eine Sinn wie Ordnung beglaubigende Funktion bekommen, wird selbst liquidiert.

Huguenaus Christus-Vision, in der sich das »Orangelicht des Kanonenfeuerwerks und der Leuchtraketen« mit den »leuchtenden Farben jenes Grünewald'schen Altarwerks« (SW 388) mischen, bedeutet ihm also keine Überhöhung der Kriegsszenerie zum religiösen Opfergang. Eine religiöse, kriegerisch-propagandistische Opferrhetorik wird allenfalls karikiert, denn Huguenau entschließt sich ja nicht zum Opfer, zum ›Heldentum‹, sondern zur Desertion. Die Altarbilder haben für Huguenau nicht den Status eines Kultbildes – er erinnert sie nicht *als* Altar, sondern in seiner Erinnerung standen sie nur mehr »*wie* ein Altar« (SW 387; Hervorhebung E.D.) in der Mitte eines Museumsraumes. Losgelöst vom Kult evoziert das Bild weder eine *Imitatio Christi* im traditionellen noch im propagandistischen Sinne. Vielmehr wird die *Imitatio Christi* chiastisch gewendet, insofern nicht die Leidensbereitschaft des Erlösers für Huguenau vorbildlich ist, sondern dessen Freiheit von irdischen Banden, wie sie in der Auferstehungsszene zum Ausdruck kommt. Es handelt sich also um eine *Imitatio Christi* aus atheistischem Geist, die die eigene Freiheit an die Stelle der göttlichen Freiheit setzt.

Der Gott erscheint, um geleugnet zu werden. Huguenaus Selbstbehauptung hat eine atheistische Pointe, die Nietzsches Atheismus, so wie ihn Rosenzweig interpretiert, verwandt ist. »›[W]enn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein?‹« (SdE 20), zitiert Rosenzweig – nicht ganz korrekt –[31] Nietzsche und fährt fort:

> Der erste wirkliche Mensch unter den Philosophen war der erste, der Gott von Angesicht zu Angesicht sah – wenn auch nur, um ihn zu leugnen. […] Das trotzige Selbst schaut […] die alles Trotzes ledige göttliche Freiheit, die ihn, weil er sie für

[31] Bei Nietzsche heißt es eigentlich: »W e n n es Götter gäbe: wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Aber es giebt keine Götter« (Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1882–1884. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd 10. München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1999 [dtv; 59044], S. 368).

> Schrankenlosigkeit halten muß, zur Leugnung drängt […]. So stößt das Meta-Ethische […] das Metaphysische aus sich ab (SdE 20f.).

Der Schluss des ersten Erzählabschnittes der *Schlafwandler* lässt sich parallel dazu lesen: Christus entschwebt während der Nacht »mit aufgehobener Hand in die Kuppel«, Huguenau aber kriecht am Morgen aus dem Graben in eine Welt hinaus, die »wie unter einem Vakuumrezipienten – Huguenau musste an eine Käseglocke denken – […] lag«, »grau, madig und vollkommen tot in unverbrüchlichem Schweigen« (SW 388). Christus verschwindet aus der Welt, und Huguenau »schritt wie unter einer Glocke voll Unbekümmertheit, abgegrenzt von der Welt und doch in ihr« (SW 391). Am Beginn des dritten Romans der *Schlafwandler* zerfällt die Einheit von Gott, Mensch und Welt vollends. Der Zerfall des Seins in die drei voneinander isolierten Bereiche Mensch, Gott und Welt steht auch am Beginn von Rosenzweigs *Stern der Erlösung*. Ein Vergleich zwischen Brochs Romananfang und der Einleitung des *Stern der Erlösung* ist erhellend, insofern Huguenau, das »wertfreie« Individuum, als eine Figuration des »meta-ethischen Selbst« gelesen werden kann, von dem Rosenzweig ausgeht. Am Anfang von Rosenzweigs Philosophie steht kein abstraktes Prinzip, sondern die Erfahrung der Endlichkeit. So beginnt der *Stern der Erlösung* mit der Kriegserfahrung, die den Menschen nicht nur mit der Todesangst konfrontiert, sondern ihn auf die nackte, dem Tode preisgegebene Kreatürlichkeit zu reduzieren droht:

> Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blind unerbittlichen Tods, mag er es da gewaltsam unausweichlich verspüren, was er sonst nie verspürt: daß sein Ich nur ein Es wäre, wenn es stürbe, und mag er deshalb mit jedem Schrei, der noch in seiner Kehle ist, sein Ich ausschreien gegen den Unerbittlichen […] – die Philosophie lächelt zu all dieser Not ihr leeres Lächeln und weist mit ausgestrecktem Zeigefinger das Geschöpf […] auf ein Jenseits hin, von dem es gar nichts wissen will (SdE 3).

Das »Schützengrabenerlebnis«, metaphorisch beschrieben als ein »[V]erkriechen« »vor den »herzischenden Geschossen« »in die Falten der nackten Erde«, gilt Rosenzweig als Initial für ein »neues Denken«[32] – wie anderen prominenten Denkern der Zwischenkriegszeit, von denen Martin Heidegger und Ernst Jünger die bekanntesten sind. Jünger wendet zwei Strategien an, um die Erfahrung der Nichtigkeit des Individuums in einem anonymen, technisch dominierten Krieg zu bewältigen: In seinen frühen Texten herrscht die Bemühung vor, eine imaginäre Innerlichkeit und eine »innerliche Gemeinschaft« der Frontsoldaten trotz der Äußerlichkeit der anonymen Materialschlacht zu behaupten.

---

[32] Der biographische Entstehungskontext des *Sterns* ist legendär: Rosenzweig war als Soldat an der Balkanfront, als er 1917 »plötzlich wie im Blitzschlaf den ganzen inneren Aufbau« seines Werkes vor Augen gesehen haben soll. Im nächsten halben Jahr schickt er seiner Mutter eine Fülle von Postkarten, die sein unablässiges Arbeiten am *Stern* bekunden und dessen Grundlage darstellen (vgl. Ulrich Sieg: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Berlin: Akademie-Verlag 2001, S. 297–305).

Später erfolgt dann die Flucht nach vorne, die heroische Überbietung der technischen ›Kälte‹ in dem technizistischen Ideal des »Arbeiters«.[33] In Martin Heideggers *Sein und Zeit* ist es das »Vorlaufen in den Tod«, durch das der Einzelne den anonymen Strukturen des »Man« entkommen soll, um die eigensten Daseinsmöglichkeiten zu ergreifen.[34] Rosenzweig hat mit Heidegger sehr viel mehr als mit Jünger gemeinsam, vor allem den existenzphilosophischen Ansatz und die Bemühung, eine Bestimmung für das singuläre Dasein zu finden. Rosenzweig versucht, seinem dialogischen Ansatz gemäß, das »singulare Individuum« (SdE 143) vom Ereignis des Angerufenwerdens und der Erfahrung, *dass keiner für mich/an meiner Stell in diesem Moment antworten kann*, zu bestimmen (s. oben). Die Einsicht, *dass keiner für mich/an meiner Stelle sterben kann*,[35] die in Heideggers Überlegungen den Impuls zum Vorlaufen in den Tod um des Ergreifens der eigensten Möglichkeiten willen gibt, steht bei Rosenzweig, statt im Zentrum, lediglich am Anfang seiner Philosophie, nämlich in der Einleitung zum *Stern*.[36]

---

[33] Vgl. zu den beiden bei Jünger vorfindlichen Strategien Thomas Weitin: Notwendige Gewalt. Die Moderne Ernst Jüngers und Heiner Müllers. Freiburg i. Br.: Rombach 2003 (Rombach-Wissenschaften: Reihe Cultura; 34).

[34] Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. 18. Aufl., Tübingen: Niemeyer 2001, S. 263 (»§ 53. Existentialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode«): »Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. […] Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ›Da‹ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«

[35] Heidegger, Sein und Zeit (wie Anm. 34), S. 240 (§ 47. »Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeiten eines ganzen Daseins«).

[36] Anders als Heidegger exponiert Rosenzweig eine ontologische Abhängigkeit vom Anderen, um »singulares Individuum« und nicht nur »stummes Selbst« zu sein. An die Stelle des göttlichen Anderen tritt bei Heidegger der Tod. Denn was bei Heidegger der existential-ontologische Begriff des Todes bezeichnet, verstanden als »die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins« (Heidegger, Sein und Zeit [wie Anm. 34], S. 258), die sich phänomenologisch im »Gewissensruf« bezeugt, erfüllt bei Rosenzweig das Offenbarungsgeschehen, in dem sich der Mensch von Gott angerufen und auf seinen unvertretbaren Ort verwiesen findet (s. o.). Trotz der frappierenden Nähe des unerwartbaren, plötzlich einbrechenden Heidegger'schen Gewissensrufes, der nichts aussagt oder erzählt (vgl. ebd., S. 273), sondern das Dasein zu ihm selbst aufruft, und der göttlichen Anrufung bei Rosenzweig, die ebenso überraschend erfolgt wie semantisch leer bleibt, hält Rosenzweig doch daran fest, dass der Ruf von außen kommt und nicht wie bei Heidegger »*aus* mir und doch *über* mich« (ebd., S. 275). Der Unterschied zwischen Heidegger und Rosenzweig liegt nicht nur darin, dass Heidegger versucht, die Philosophie von jedem Bezug auf ein transzendentes Dasein (Gott) zu ›bereinigen‹, Rosenzweig hingegen Gott als Element des Seins »setzt«. Die Bedeutung, die der *Andere* für beider Philosophie hat, fällt ebenfalls unterschiedlich aus.

Im Todeserlebnis, so Rosenzweigs Gedankengang, entdeckt der Einzelne zu der Zeit, als die Materialschlachten das »Ich« zu einem unpersönlichen, kreatürlichen »Es« reduzieren, die unaufhebbare, präreflexive Tatsache seines faktischen, einzelnen Daseins. Diese irreduzible Tatsache des faktischen, einzelnen Daseins widerspricht dem Streben der Philosophie »von Ionien bis Jena« nach Totalität, nach dem »allgemeinen Erkennen des All« (SdE 5), das das Mannigfache auf ein Einheitsprinzip zurückzuführen sucht – sei dies Eine nun eine materielle Substanz, aus der alles zusammengesetzt wird (z. B. in der antiken Philosophie eines Thales: Alles ist Wasser), sei es Gott (wie im Mittelalter) oder das Denken wie in den Systemen des Idealismus.

> Denn freilich: ein All würde nicht sterben und im All stürbe nichts. Sterben kann nur der Einzelne und alles Sterben ist einsam. Dies, daß die Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muß, diese Ab-schaffung des Einzelnen ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muß. Denn der ›Idealismus‹ mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den Stoff […] bearbeitet (SdE 4).

Die Entdeckung des einzelnen faktischen Daseins als irreduzibler Realität ist von grundlegender Bedeutung. Denn es genügt, wie Stéphane Mosès Rosenzweigs Gedanken umschreibt, »eine einzige Realität aufzufinden, die dem Denken vorhergeht, um das ausdrückliche Postulat aller Philosophie, die Totalitätsidee in Frage zu stellen.«[37] Das irreduzible Dasein des Einzelnen wird zum »Gärstoff, der die logisch-physische Einheit des Kosmos zerfällt« (SdE 17).

Der Mensch, der angesichts des Todes das Faktum seines einzelnen Daseins entdeckt, der in der »Furcht des Todes« nicht sterben, sondern »bleiben« (SdE 4) will, findet sich in seiner faktischen Existenz außerhalb von moralischen Systemen, in denen er als Objekt eines Gesetzes rangiert. Er entdeckt sich als

---

Heidegger gibt zwar auch einer Dimension des Mitseins Raum, wenn er ausführt, dass die »Entschlossenheit zum eigensten Seinkönnen« (Heidegger, Sein und Zeit [wie Anm. 34], S. 299) das Dasein nicht von seiner Welt ablöse, sondern »es in das fürsorgende Mitsein mit anderen stoße« (ebd., S. 298). Rosenzweig stellt aber bereits die *ontologische Abhängigkeit vom (göttlichen) Anderen* aus, um überhaupt »singulares Individuum« zu sein, führt also den Anderen an der Stelle ein, an der in der fundamental-ontologischen Untersuchung Heideggers der Tod steht. Die Grundfiguration Rosenzweigs ist bereits echt dialogisch – zwei voneinander unabhängige, getrennte Wesen begegnen einander –, wohingegen bei Heidegger der Gewissensruf wohl auch »wie eine *fremde* Stimme« (ebd., 277 [Unterstreichung E. D.]) erscheint. Es *sind* jedoch »der Rufer und der Angerufene je das eigene Dasein *zumal selbst*« (ebd., 279). Dabei handelt es sich freilich um ein Dasein, das sich selbst als fremdes erfährt, als ein »in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelte[s], in das Nichts geworfene[s] Selbst« (ebd., 277). Ebenso wie der eigene Tod bei Heidegger an die Stelle des göttlichen Anderen bei Rosenzweig tritt, rückt ein ›innerer Dialog‹ an die Stelle eines äußeren.

37 Stéphane Mosès: System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München: Fink 1985, S. 51.

meta-ethischen Menschen. Der Wille, »da zu sein« – Rosenzweig nennt ihn in seiner reinen Form »Trotz« – bestimmt sich selbst als Charakter, der auf seiner Einzigartigkeit beharrt. Der in sein Selbst verschlossene Mensch ist für keinen Anspruch, der ihm von außen begegnet, zugänglich. Verkörpert findet Rosenzweig ihn im tragischen Helden der Antike und dessen stummem Widerstand gegen das Schicksal bzw. die Götter. Der antike Held behaupte stumm sein Dasein gegenüber der Macht der Götter, allerdings ohne der schicksalhaften Macht entrinnen zu können. Rosenzweig denkt das meta-ethische Selbst jedoch nicht ausschließlich im ›großen Format‹ des antiken Helden. Vielmehr illustriert er das Beharren auf dem eigenen Charakter gerade mit den Worten des »Theaterbösewichts«: »So bin ich nun einmal, und so will ich denn auch sein« (SdE 18).[38]

Mit Huguenau behauptet das meta-ethische Selbst sein Dasein, allerdings nur in der einen der beiden erwähnten Figurationen: dem Theaterbösewicht. Der tragische antike Held steht der Figur des Huguenau gänzlich fern; ebenso fern steht ihr der Dezisionist, um die moderne Figuration, die in Rosenzweigs Konzept des meta-ethischen Selbst enthalten ist, zu benennen.[39] Huguenau ist

[38] Der Übergang vom meta-ethischen Ethos des Selbst zur messianischen Ethik erfolgt bei Rosenzweig durch die Wendung nach außen: Das Selbst affirmiert noch immer sein Dasein, das es aber nicht aus sich, sondern nur in Abhängigkeit vom Anderen hat. Die dialogische Existenz tritt an die Stelle des stummen Helden. Der Atheismus und das meta-ethische Selbst sind solcherart Durchgangspunkte bei Rosenzweig: Erst vor dem Hintergrund des Atheismus entsteht die Idee eines radikal anderen Gottes, die Rosenzweig als die eigentlich religiöse Gottesidee versteht (vgl. Mosès, System und Offenbarung [wie Anm. 37], S. 54); und erst vor dem Hintergrund eines meta-ethischen Selbst, das nicht Objekt der Ethik ist, sondern sein Ethos hat und sich so von Gott und Welt abtrennt, kann die Idee einer messianischen Ethik Kontur gewinnen, in der der Gedanke des irreduzibel Anderen zentral ist.

[39] Dezisionistisch ist das Verhältnis des »meta-ethischen Selbst«, des »freien Herrn seines Ethos« (SdE 19), zum Gesetz: »Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben« (SdE 15). Nicht »die sittliche Persönlichkeit« (SdE 18), die sich à la Kant selbst das Gesetz gibt und in diesem Sinne auto-nom ist, soll mit dem meta-ethischen Selbst bezeichnet werden. Setze das Sittengesetz, sobald es die »allgemeingültige Tat« ins Zentrum rücke, den »Begriff des All« wieder über die »Eins des Menschen«, so werde der meta-ethischen »Tatsächlichkeit« des Menschen nur ein Begriff des Handelns gerecht, der »in der seinshaften Grundlage eines dennoch von allem Sein abgetrennten ›Charakter‹ veranker[t]« (SdE 11) sei. Der Mensch »in der schlechthinnigen Einzelheit seines Einzelwesens«, in seinem »Eigenen« ist nicht von einem allgemeinen Gesetz her zu erfassen. Vielmehr ist seine Position *hors de la loi*, die Position außerhalb, der Ausnahme vom Gesetz, aus der dieses, ungedeckt durch ein vorgegebenes Allgemeines, begründet wird. Der theologische Gewährsmann für diese Ausnahme-Souveränitätslehre des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen ist natürlich Sören Kierkegaard (vgl. SdE 8). Die Verlängerung ins Politische zugunsten des großen Einzelnen, des politischen Souveräns, erfolgt dann später bei Carl Schmitt in der *Politischen Theologie* (vgl. ders.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München: Duncker & Humblot 1922).

nicht Dezisionist, sondern »wertentblößter« (SW 711) Opportunist. Eine Verbindung zum meta-ethischen Selbst im emphatischen (Kierkegaard'schen) Sinne (»der Mensch in seiner schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens«) liefert allerdings der Erzählerkommentar, freilich indem er über das Bewusstsein der »derartigen Meditationen angewandt[en]« (SW 391) Figur hinausgeht:

> [A]uch für ihn [Huguenau; Anm. E.D] [muß] ein tieferes menschliches Wissen, ein menschliches Sehnen nach der Freiheit vorhanden sein […] – und weil dies so ist und weil dies nicht anders sein kann, so mag es wohl auch in jenem Augenblick geschehen sein, in dem Huguenau aus dem Graben kroch und sich erstmalig der menschlichen Verbundenheit entlöste, daß ein Schimmer des höheren Glanzes, der die Freiheit ist, auf ihn fiel (SW 392).

Die Desertion Huguenaus wird von dem Erzähler unter dem Aspekt der Freiheit kommentiert, als deren Ausdruck die Loslösung aus der »menschlichen Verbundenheit« postuliert wird. In der Perspektive dieses Kommentars erhält das »Schützengrabenerlebnis« Huguenaus das Pathos einer existentiellen Einsamkeits-, Vereinzelungs- und Endlichkeitserfahrung, die sich durch die Befreiung von den Banden des Allgemeinen auszeichnet. Das Pathos bricht sich jedoch an der Figur Huguenaus, dem gewandten, auf seinen Vorteil bedachten Kaufmann, dessen Desertion ihn nicht davon abhält, aus dem Krieg einen Gewinn zu schlagen. Das meta-ethische Selbst, das sich durchzusetzen weiß, ist hier einfach ein geschickter Profiteur und Opportunist.

Huguenau repräsentiert eine Epoche, die nicht mehr repräsentationsfähig ist. Erzähllogisch impliziert dies, dass ein Einzelleben nicht mehr für das ›Ganze‹ einer Epoche zu stehen vermag. Das multiperspektivische Erzählen im dritten Roman der *Schlafwandler* zollt dem »Zerfall des Seins« in Form einer Vielzahl von Ich-Standpunkten, die nicht mehr miteinander und dem ›Ganzen‹ ihrer Epoche vermittelt sind, Tribut. Die Einheit der Romanhandlung, die im ersten Roman noch durch die Handlungsstruktur des Familienromans gewährleistet war und im zweiten sich schon aufzulösen begann, zersplittert im dritten Roman zum Mosaik, indem verschiedene, nicht miteinander vermittelte perspektivische Blickwinkel als »Reflektoren« der Handlung dienen. Die Erzählerkommentare indizieren zwar eine übergeordnete, reflektierende Erzählinstanz, die jedoch nicht alle Abschnitte beherrscht und insgesamt nicht stark genug ausgebildet ist, um den Roman mit einem auktorialen Bewusstsein zu dominieren. Insbesondere in den Abschnitten, die zu einem dramatischen Modus tendieren (Wiedergabe von Dialogen), sowie in den Abschnitten, die dominant intern fokalisiert sind, tritt der Erzähler zugunsten der Figuren zurück. Allein die Exkurse, in denen sich durch das Pathos des »Zerfalls der Werte« immer wieder eine kulturkritische Lesart aufdrängt, beanspruchen, einen übergeordneten philosophischen Kommentar zu dem Romangeschehen zu liefern.

Mit der Reformation, so heißt es hier, sei die »mittelalterliche Ganzheit« (SW 540) und »platonische Einheit der Kirche« (SW 540) aufgelöst und damit

die »Atomisierung der Wertgebiete« (SW 536) eingeläutet worden. Jedes »Partialwertsystem« strebe nun nach Autonomie, frei nach den zeitgenössischen Devisen: »Krieg ist Krieg, l'art pour l'art, in der Politik gibt es keine Bedenken, Geschäft ist Geschäft« (SW 496). Auf der Linie dieser Argumentation wird der Erste Weltkrieg, in dessen letztem Kriegsjahr der dritte Roman spielt, geistesgeschichtlich mit der Tendenz der Moderne erklärt, die wissenschaftliche Eigenlogik von einzelnen »Objektgebieten« zu verfolgen, ohne dass diese noch in ein übergreifendes Wertsystem eingebettet wären (vgl. SW 536).

Die Sehnsucht nach exemplarischer Zusammenfassung der auseinandergefallenen Wertgebiete ruft bereits im ersten Exkurs den »Führer« auf den Plan, »in dem alles Geschehen dieser Zeit sinnfällig sich darstellte, dessen eigenes logisches Tun das Geschehen dieser Zeit ist […]. Deshalb sehnen wir uns wohl nach einem ›Führer‹, damit er uns die Motivation zu einem Geschehen liefere, das wir ohne ihn bloß wahnsinnig nennen können« (SW 421). Diese Führergestalt soll wieder die Einheit zwischen Einzelleben und dem »Gesamtgeschehen« (SW 419) der Zeit verkörpern, sein Tun das »Geschehen dieser Zeit« wiedergeben – die »Zerspaltung« kitten, die der Schreiber[40] der Exkurse feststellt. Denn zerspalten sei das zeitgenössische Erleben insofern, als das »Gesamtgeschehen« der Zeit (nämlich der Krieg) in »pathetische[m] Entsetzen« für wahnsinnig erklärt werde, jeder Einzelne sich selbst aber als »durchaus ›normal‹« empfinde. Das führt den Schreiber der Exkurse zu der für den ersten Exkurs tonangebenden Frage:

> Sind wir wahnsinnig, weil wir nicht wahnsinnig geworden sind? (SW 419)

Die Möglichkeit des Beieinanders von der »Normalität« einer »Unterhosenlogizität« (SW 418) und der Irrationalität einer »gigantischen Todesbereitschaft« (SW 419) liegt für den Schreiber in der »Zerspaltung des Gesamtlebens und -Erlebens, […] eine[r] Zerspaltung, die in das Einzelindividuum und seine einheitliche Wirklichkeit selber hinablangt« (SW 420). Sarkastisch bemerkt der Verfasser der Exkurse, dass »Völker von Bankbeamten und Profiteuren […] sich in Stacheldrähte [werfen] […] und wenn sie glücklich wieder im Hinterland sind, werden aus den Prothesen wieder Profiteure« (SW 418f.).

Das Auseinanderfallen der Wertgebiete, die von keinem übergreifenden Ethos zusammengehalten werden, führe zu der »Gleichgültigkeit gegen fremdes Leid« (SW 420), womit Broch die Formel findet, die ihm bis hin zu seinem letzten, nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichten Roman *Die Schuldlosen* dazu dient, die Akzeptanz von Gewalt und Gewaltherrschaft bei einer breiten Bevölkerung zu charakterisieren. Aus dem Auseinanderfallen der

[40] Einige Indizien im Text sprechen dafür, dass der Schreiber der Exkurse identisch mit dem Ich-Erzähler der »Geschichte des Heilsarmeemädchens« ist, deren Bedeutung für den dritten Roman der *Schlafwandler* weiter unten ausführlicher thematisiert wird. Durch diese mögliche Identität verlieren die Exkurse ihren fiktionsexternen Charakter und müssen selbst als perspektivische Deutung gelesen werden, statt als theoretische Reflexion, die der Romanwelt übergeordnet wäre.

Wertgebiete entspringt die Sehnsucht nach neuer Zusammenfassung, sei es in Gestalt des Führers, sei es in Gestalt eines neuen »übergeordnete[n] Wertsystem[s]«, das »die autonom gewordenen Einzelwertgebiete wieder in sich aufnehmen und befrieden wird«.[41] Das Begehren nach dem »Führer«, der die Einheit zwischen Einzelnem und Allgemeinem repräsentiert, zielt auf eine neue geschlossene Ganzheit, ein Leitmotiv des kulturkritischen Diskurses seit der Jahrhundertwende, dessen totalitäre Tendenz sich aus einem antimodernen Affekt speist.

Auch im Epilog der Schlafwandler wird der »Führer« als »Heilsbringer« aufgerufen, aber sogleich wieder eingeklammert, indem sich das Messianische zur »Messiashoffnung der Annäherung« defiguriert:

> Doch selbst wenn der Führer käme, das erhoffte Wunder bliebe aus: sein Leben wäre Alltag im Irdischen, und gleichwie der Glaube im Für-Wahr-Halten versenkt ist und das Für-Wahr-Halten im Glauben einer stets rationalen Religion, der Heilsbringer wandelt im unscheinbarsten Gewande und vielleicht ist es der Passant, der jetzt über die Straße geht […] sein Weg ist der Zionsweg, dennoch unser aller Weg, […] sein Weg ist die schmerzliche Freiheit der Pflicht, ist Aufopferung und Sühne für das Geschehene […]. [S]o vergeblich unser Hoffen auch sei, daß mit dem sichtbaren Leben des Führers das Absolute sich im Irdischen jemals erfüllen werde, ewig annäherbar bleibt das Ziel, unzerstörbar die Messiashoffnung der Annäherung, […] unverlierbar die Brüderlichkeit der gedemütigten Menschenkreatur, […] Einheit des Menschen (SW 715).

Die »Sehnsucht nach dem Führer« macht einer individualethischen Interpretation des Messianismus Platz, die wesentliche Momente von Hermann Cohens Religionsphilosophie anklingen lässt: so die Vorstellung einer »rationalen Religion«, die bei Cohen »Religion der Vernunft« heißt, der Messias als Symbol des sittlichen Individuums und der Einheit der Menschen, schließlich die »Annäherung« als ethische und geschichtsphilosophische Aufgabe. Auch mag man in der Formulierung, dass der Messias im »unscheinbarsten Gewande« wandelt, eine Anspielung auf den Gottesknecht aus Jes 53,2 vernehmen, der »nicht Gestalt und nicht Schönheit« hatte und für Cohen die Vollendung des jüdischen Messianismus repräsentiert.

Der Messias entwickelt sich für Cohen in der Hebräischen Bibel von einem »nationalen Heros und Befreier«[42] zum »Symbol« des weltgeschichtlichen Ziels, der »idealen Sittlichkeit« und der »Einheit der Menschheit«.[43] Cohens Interpretation des jüdischen Messianismus als universelle Ethik macht verständlich, warum er den Messianismus zum Gipfel des Monotheismus als der

---

[41] Hermann Broch: Das Böse im Wertsystem der Kunst. [zuerst 1933] In: Ders.: Geist und Zeitgeist. Essays zur Kultur der Moderne. Hg. von Paul Michael Lützeler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 7–42, hier: S. 42.

[42] Hermann Cohen: Die Messiasidee. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Bruno Strauß. Bd 1. Berlin: Schwetschke 1924, S. 105–124, hier: S. 109.

[43] Hermann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden: Fourier 1966, Darmstadt 1966, S. 298.

Lehre vom einen, einzigen Gott erklärt:[44] Ist es doch ein Grundanliegen von Cohens Religionsphilosophie, den Anteil der Religion an der Vernunft aufzuzeigen, den er eben in der sittlichen Erkenntnis verortet. Dementsprechend meint Cohen mit der »idealen Sittlichkeit«, die der Messias symbolisiere, keine religiöse Ethik im Unterschied zu einer philosophischen Ethik. Cohens religionsphilosophische Geste besteht vielmehr darin, die Begriffe der Religion als »Ergänzung«[45] zur philosophischen Ethik zu betrachten, eine Ergänzung, die dort relevant wird, wo sich »Lücken« in der philosophischen Ethik der griechisch-platonischen Tradition auftun.[46] An zwei Stellen macht Cohen hier »Lücken« aus: im Mangel am Begriff des Mitmenschen als eines »Du«[47] und an der Vorstellung einer »allgemeinen Menschenliebe«.[48]

Mit der »Messiashoffnung der Annäherung« ruft Broch nun im Epilog der »Schlafwandler« eine zentrale Kategorie von Cohens ethischer Interpretation der jüdischen Religion generell wie des Messianismus im Besonderen auf: Denn in dem Terminus der »Annäherung« fasst Cohen die Liebe des Menschen zu Gott, die ihrer beider Beziehung als »Korrelation« entspricht. Annäherung an, nicht Vereinigung mit Gott bedeute die Liebe zu Gott im Judentum, wie Cohen betont, um den jüdischen Monotheismus von aller Mystik zu unterscheiden. Was meint nun aber die Annäherung an Gott, wenn dieser, wie für Cohen feststeht, strikt unkörperlich zu denken ist? Sie richtet sich auf Gott als »Urbild der sittlichen Handlung«.[49] Das »Urbild« ist kein »Abbild«, das es nur von den natürlichen Dingen des Universums, nicht aber von Gott geben könne.[50] Keine »Nachahmung« wie beim plastischen Bild, sondern nur eine »Nacheiferung« sei möglich bei dem monotheistischen Gott. Dessen Attribute seien nicht körperlich zu verstehen, sondern als »Attribute der Handlung«, wie Cohen im Hinblick auf die rabbinische Auslegungstradition der Bibel konstatiert.[51] Anders gesagt: Die Annäherung an Gott als »Urbild der sittlichen Handlung« ist selber nur möglich in der sittlichen Handlung (Nacheiferung statt Nachahmung).

Kein Mensch könne das »Urbild der sittlichen Handlung« darstellen (lies: verkörpern), so Cohen.[52] Diesem Grundsatz entspricht die De- und Refiguration des Messias in den literarischen Quellen des Judentums, die Cohen er-

---

44 Vgl. ebd., S. 24, 57.
45 Ebd., S. 18f.
46 Cohen schreibt der Religion »Eigenart« zu, die sie aber nicht selbständig gegenüber der Ethik mache (vgl. ders., Religion der Vernunft [wie Anm. 43], S. 27).
47 Vgl. ebd., S. 17ff.
48 Ebd., S. 167. Cohen spricht auch vom »Universalismus der Humanität« (vgl. ebd., S. 187).
49 Ebd., S. 189.
50 Vgl. ebd., S. 62f.
51 Vgl. ebd., S. 187f.
52 Vgl. ebd., S. 186.

kennt:[53] Die Defiguration (Entkörperlichung) des Messias als (Amts-) Person geht mit seiner Refiguration als Symbol einher. Cohens Ethik der messianischen »Annäherung« ist zwar deutlich idealistisch geprägt: »Annäherung« ist die geschichtliche wie ethische »Aufgabe«, die die Wirklichkeit beständig über sich hinaus einem idealen Ziel zutreiben soll.[54] Man kann Cohens Konzept der »Annäherung« aber auch dialogisch interpretieren, wie Rosenzweig, der in seiner »Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens« schreibt, dass in der Cohen'schen Korrelation »Gott und Mensch gerade deshalb zusammenkommen, weil sie wesentlich getrennt bleiben«.[55] Für Rosenzweig zeigt die Korrelation eine Beziehung von wechselseitig unableitbaren Existenzen an, womit er Cohen zum Vorreiter seines eigenen Dialogdenkens bzw. einer dialogischen Existenzphilosophie macht. Damit geht Rosenzweig gewiss über Cohens Philosophie hinaus, die dem idealistischen Denken verhaftet bleibt. Bei Cohen bewährt sich zwar die Bedeutung der Religion darin, dass sie den Menschen als Mitmenschen zur »Entdeckung« bringt. Gott bleibt bei Cohen allerdings »Idee« statt eines personalen »Du«.[56] Und auch das »Du« des Mitmenschen kommt bei Cohen nur durch begriffliche Deduktion zur »Entdeckung« statt durch das Ereignis des Dialogs.

Wenn der Epilog der »Schlafwandler« das Bedürfnis eines »neuen Ethos« mit zentralen Vokabeln von Cohens Religionsphilosophie formuliert, so wertet er diese auf, nachdem sie im achten der geschichtsphilosophischen Exkurse noch als Symptom des Zerfalls erschienen ist. Hier wird dem Judentum ein abstrakter Gott zugeschrieben, dessen einzige Bindung zum Irdischen »das

---

[53] Vgl. zu Cohens hermeneutischem Verfahren in seiner Bibelexegese Eliezer Schweid: Hermann Cohen's Biblical Exegesis. In: Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach (Hg.): »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2000 (Philosophische Texte und Studien; 55), S. 353–379.

[54] Vgl. Cohen, Religion der Vernunft (wie Anm. 43), S. 186. Robert Gibbs betont, dass das Fortschrittsaxiom in Cohens messianischer Geschichtsphilosophie mit einer Kritik an der Schließung von Geschichte einhergehe: »While hope for the messianic pulls apart the closure of history and of time, it does not supplant the progressive tale of history – a tale that itself is incompletable. The future makes us interpret the past as directed towards the future, without foreclosing the future« (Robert Gibbs: Hermann Cohen's Messianism: The History of the Future. In: Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach [Hg.]: »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2000 [Philosophische Texte und Studien; 55], S. 331–349, hier: S. 338f.).

[55] Franz Rosenzweig: Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 177–223, hier: S. 214.

[56] Vgl. Alexander Altmann: Hermann Cohens Begriff der Korrelation. In: Helmut Holzhey (Hg.): Hermann Cohen. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1994, S. 247–268, hier: S. 267.

Gesetz« darstelle. Darin sei das Judentum dem Protestantismus ähnlich, bei welchem die »Schrift« die Funktion des »Gesetzes« vertrete (vgl. SW 580). Auch wenn Cohens Name nicht fällt, steht er doch Pate für die Vorstellung einer Kongruenz zwischen Judentum und, wo nicht dem Protestantismus, so aber doch der kantischen Philosophie, die in Brochs Roman als Konzentrat des Protestantismus erscheint.[57] Im Gegensatz zu Cohen postuliert jedoch der Schreiber der Exkurse, dass der »protestantische Gedanke: der kategorische Imperativ der Pflicht« zum Zerfall der Werte seit der Reformation geführt habe. Der Autonomie der einzelnen Wertgebiete gemäß werde der religiöse »Wert« »aus dem religiösen Wertgebiet selbst gewonnen« (SW 579). In diesem Rückzug der Religion aus dem Sichtbaren büße sie die Funktion ein, die sie im Mittelalter gehabt habe: Zentralwert für alle Gebiete des Lebens zu sein.

Ein umfassendes Wertesystem, dem ein »finales Weltganzes« (SW 497) entspricht, erscheint in den Exkursen der *Schlafwandler* immer wieder als Ideal, das auf das katholische Mittelalter projiziert wird. Demgegenüber figuriert der Jude »kraft der abstrakten Strenge seiner Unendlichkeit« als der »›fortgeschrittenste‹ Mensch kat'exochen« (SW 581). Erst im Epilog der »Schlafwandler« wird es denkbar, dass »der einer ›abstrakten Unendlichkeit‹ […] ausgelieferte Mensch aus der ihm gegebenen Autonomie heraus zu einer neuen Ethik […] findet.«[58] Die neue Ethik wird sich der »abstrakten Unendlichkeit« stellen müssen, wie etwa Cohens Ethik der »Annäherung«, die als »ewige Aufgabe«[59] gedacht ist und im Epilog der *Schlafwandler* in der »Messiashoffnung der Annäherung« anklingt. Mit Cohen verstanden löst die »Messiashoffnung der Annäherung« die Vorstellung geschlossener Totalität auf, um der unendlichen Totalität der werdenden Menschheit Raum zu geben. Es mag fraglich sein, wie weit diese Ethik trägt – der Sehnsucht nach dem Führer, der die Einheit zwischen dem Einzelleben und dem »Gesamtgeschehen« (SW 419) der Zeit verkörpern soll, erteilt sie auf jeden Fall eine Absage.

Für Cohen stellt die Religion ein »Grenzgebiet« zwischen Kunst und Wissenschaft dar.[60] Brochs literarisches Schreiben in den *Schlafwandlern* bewegt sich wiederum zwischen Wissenschaft und Religion. Außer den »wissenschaftlichen« geschichtsphilosophischen Exkursen ist nämlich die »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« in den Huguenau-Roman eingeschaltet. Deren Protagonisten sind der orthodoxe Jude Nuchem Sussin, das fromme Heilsarmeemädchen Marie und der Philosoph »Dr. phil.« (SW 450) Bertrand Müller, aus dessen Perspektive die Heilsarmee-Episoden geschrieben sind. Er wird auch als Schreiber der geschichtsphilosophischen Exkurse zu erkennen gegeben. Was die 16 Heilsarmee-Episoden auszeichnet, ist nicht ihre dürftige

57 Der Spur Cohens im 8. Exkurs ist bereits Brude-Firnau nachgegangen (vgl. Brude-Firnau, Der Einfluß jüdischen Denkens [wie Anm. 5], besonders S. 115–118).

58 Vollhardt, Hermann Brochs geschichtliche Stellung (wie Anm. 28), S. 223.

59 Cohen, Religion der Vernunft (wie Anm. 43), S. 129.

60 Vgl. Hermann Cohen: Der Stil der Propheten. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Bruno Strauß. Bd 1. Berlin: Schwetschke 1924, S. 262–283, hier: S. 264.

Handlung, sondern dass sich in ihnen ein Dialog zwischen den Exponenten der unterschiedlichen Wertgebiete (Religion und Wissenschaft) und Religionen (christliche Freikirche und Judentum) ereignet. Hiermit geht ein originär polyphones statt eines polyperspektivischen Erzählens einher. In den Episoden der Geschichte um Nuchem Sussin, Marie und Bertrand Müller nimmt die »Messiashoffnung der Annäherung« den echt dialogischen Sinn an, den Rosenzweig in Cohens Konzept der Korrelation immer schon wahrgenommen hat.

Der Ich-Erzähler Bertrand Müller lebt in einer Berliner Wohnung mit einer Gruppe orthodoxer polnischer Juden,[61] unter denen sich Nuchem Sussin befindet, der zu dem Heilsarmeemädchen Marie eine tiefe Zuneigung fasst, was von ihrer beider Umwelt als Vorbote einer verbotenen Liebesgeschichte gedeutet wird. Das Entscheidende der Episoden liegt nun darin, dass der Ich-Erzähler zu einer anderen Beurteilung des Fremden bzw. der Fremdheit kommt, als es sonst, in den Exkursen wie in den Erzählerkommentaren der *Schlafwandler*, der Fall ist, in denen eine (paradoxe) Überwindung der Fremdheit durch deren zum Umschlag führende Steigerung angestrebt wird.[62] Demgegenüber formuliert der Ich-Erzähler in der dreizehnten Episode: »Oft scheint es mir, als wäre der Zustand, der mich beherrscht, nicht mehr Resignation zu nennen, als sei er vielmehr eine Weisheit, die sich mit der allumschließenden Fremdheit abzufinden gelernt hat« (SW 616). Die Wahrnehmung des *unaufhebbaren* Fremden wird zum zentralen Motiv der Episoden.[63]

Eine Faszination durch das Fremde bzw. die fremde Perspektive durchzieht die Episoden. Schon gleich die erste Episode beginnt mit den Worten:

> Zu den vielen Unduldsamkeiten und Beschränktheiten, deren die Vorkriegszeit eine Fülle besaß und deren wir uns heute mit Recht schämen, gehört wohl auch das gänzliche Unverständnis gegenüber allen Phänomenen, die auch nur ein wenig außerhalb einer sich völlig rational dünkenden Welt lagen. Und weil man damals gewöhnt war, bloß die abendländische Kultur und ihr Denken als verpflichtend anzusehen, alles übrige aber als minderwertig abzutun, so war man leichthin geneigt, alle Phänomene, die der rationalen Eindeutigkeit nicht entsprachen, der Kategorie des Unter-Europäischen und Minderwertigen zuzurechnen. […] Man wollte Eindeutiges und Heroisches, mit andern Worten Ästhetisches sehen, man glaubte, daß dies die Haltung des europäischen Menschen sein müsse (SW 416).

Diese Bemerkung gilt der Heilsarmee, deren »primitive Heilslehre« (SW 416) den Erzähler keineswegs überzeugt, geschweige denn bekehrt. Die Relevanz

---

61 Der Ich-Erzähler stellt seine jüdischen Mitbewohner nicht ohne Ressentiment dar. Brude-Firnau sieht darin einen Ausdruck der Abwehr osteuropäischer Juden und Jüdinnen, die zeittypisch war (vgl. Brude-Firnau, Der Einfluß jüdischen Denkens [wie Anm. 5], S. 111).

62 Grabowsky-Hotaminidis hat ja, wie bereits erwähnt, eben hierin ein wichtiges gnostisches Motiv in den *Schlafwandlern* erkannt.

63 Dieses wird in traditioneller Lesart als Resignation gedeutet (vgl. Karl Robert Mandelkow: Hermann Brochs Romantrilogie »Die Schlafwandler«. 2. Aufl., Heidelberg: Winter 1975 [Probleme der Dichtung; 6], S. 155).

der Episoden für den Roman liegt auch weniger in religiösen Gehalten als darin, dass sich der Ich-Erzähler mit dem Phänomen einer grundsätzlich *anderen* Perspektive, ja, genereller: mit dem Phänomen des ›perspektivischen Daseins‹ konfrontiert sieht, das eine homogene Kultur, die »Eindeutiges«, und das heißt für den Erzähler wie für Broch: »Ästhetisches« will, nicht zulassen kann. Genau diese fremde Perspektive ist es, die der Ich-Erzähler im Hinblick auf seine jüdischen Mitbewohner als Faszinosum geltend macht, das ihn »gefangen« hält:

> Ich war von dem Getriebe der Juden so gefangen, daß ich viele Stunden des Tages der stillen Beobachtung widmete. Im Vorderzimmer hingen zwei Öldrucke, Rokokoszenen darstellend, und ich mußte darüber nachdenken, ob sie wohl diese Bilder und vieles andere zu erkennen und mit den gleichen Augen wie unsereins zu betrachten vermöchten. Und mit diesen Beobachtungen beschäftigt, hatte ich das Heilsarmeemädchen Marie, obgleich ich sie mit alldem irgendwie in Verbindung brachte, völlig vergessen (SW 434).

Die Wahrnehmung des unaufhebbaren Fremden hat eine unmittelbar poetologische Relevanz, insofern sie das Scheitern des Bestrebens des Ich-Erzählers markiert, Marie und Nuchem als seine »Geschöpfe« zu dirigieren, mit ihnen zu spielen, sie zu verkuppeln – was nicht klappt – oder voneinander zu trennen – was auch nicht klappt. Auf die poetologische Implikation hat bereits Brude-Firnau hingewiesen, denn insofern der Ich-Erzähler Marie und Nuchem als seine »Geschöpfe« (SW 616) oder auch als seine »Kinder« (SW 550) bezeichnet, schreibt er sich die Rolle des »Schöpfers« zu, »wofür das lateinische Wort *auctor* und damit eben Autor eingesetzt werden kann.«[64] Gegenüber der Allmacht, die sich der Ich-Erzähler als Autorfigur anmaßt, »die Welt formen zu dürfen« (SW 616), mit seinen »Geschöpfen« sein »Spiel[]« (SW 575) zu treiben, ist, wie Brude-Firnau konstatiert, eine »fortschreitende Emanzipation der Figur zu erkennen«.[65] Diese Eigenständigkeit der Figur gegenüber dem Erzähler ist nun ein zentrales Kennzeichen des polyphonen Romans,[66] wie ihn für Bachtin paradigmatisch Dostojewski ausgebildet hat:

> Die Eigenart Dostojewskis besteht nicht darin, den Wert der Persönlichkeit monologisch verkündet zu haben (das haben vor ihm auch andere getan), sondern darin, daß er sie künstlerisch-objektiv zu sehen und als andere fremde Persönlichkeit zu zeigen vermochte, ohne sie lyrisch zu machen, ohne seine Stimme mit der ihren zu vermi-

64 Brude-Firnau, Die 9. Episode (wie Anm. 5), S. 184.

65 Ebd., S. 184.

66 Brude-Firnau hebt in ihrer Lektüre nicht auf die Polyphonie als literarisches Gestaltungsprinzip mit ethischen Implikationen ab, sondern erkennt in der Spannung zwischen Bertrand Müller einerseits, Nuchem und Marie andererseits den Widerspruch zwischen »ästhetischer Kunst« und »religiöser Kunst«, der sich in den Heilsarmee-Episoden zugunsten der letzteren löse (vgl. ebd., S. 186). In der 9. Episode sieht sie den Beginn einer »*unio spirituale*« (ebd., S. 194) zwischen Marie, Nuchem und Bertrand Müller, eine »Vereinigung« zwischen Judentum und Christentum, die den Sieg der Religion über das von Bertrand Müller verkörperte »reine Denken« bedeute.

> schen und ohne sie gleichzeitig zu einer vergegenständlichten, psychischen Wirklichkeit zu degradieren. Nicht die hohe Einschätzung der Persönlichkeit wurde erstmalig in der Weltanschauung Dostojewskis sichtbar, sondern die künstlerische Darstellung einer fremden Persönlichkeit […] und vieler selbständiger Persönlichkeiten, die durch die Einheit eines geistigen Ereignisses miteinander verbunden sind, ist zum erstenmal in seinen Romanen in vollem Maße verwirklicht worden. […] Diese Selbständigkeit wird durch bestimmte künstlerische Mittel realisiert, vor allem durch ihre aus der Struktur des Romans ersichtliche Freiheit und Selbständigkeit gegenüber dem Autor.[67]

Durch die Technik des multiperspektivischen Erzählens realisiert der dritte Roman der *Schlafwandler* grundsätzlich eine relative Selbständigkeit der Figuren gegenüber dem Erzähler (den Bachtin mit dem Autor gleichsetzt). Bachtins Konzeption der Polyphonie meint jedoch noch mehr. Denn Bachtin hebt auf eine Dialogisierung der Erzählerstimme ab. Im polyphonen Roman tritt an die Stelle einer Einheit des Bewusstseinszentrums der Dialog mit den Figuren.[68] Diese Dialogisierung der Erzählerstimme findet so nur in den Episoden der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« statt, die von einem fiktiven Ich-Erzähler geschrieben sind. Demgegenüber erhebt sich in den restlichen Teilen des dritten Romans die Erzählerrede oftmals über die Rede und die Gedanken der Figuren und kommentiert sie von übergeordneter Warte, ohne dabei in Frage gestellt zu werden. Gleichwohl weicht die Erzählersicht oft genug der Figurensicht. Im Zuge dessen wird auch den unterschiedlichen Stimmen Raum gewährt. Auf diese Weise erreicht auch Brochs polyperspektivischer Roman eine Vielstimmigkeit und wird nicht mehr vollkommen von einem auktorialen Bewusstsein durchdrungen.

Der Anspruch auf eine souveräne Erzählerposition wird darüber hinaus dadurch eingeklammert, dass die Figur Bertrand Müller nicht nur als Verfasser der theoretischen Exkurse und als Ich-Erzähler der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« in Betracht kommt, sondern auch als Kandidat für die Rolle des fiktiven Erzählers der übrigen Kapitel, insofern der Epilog der *Schlafwandler* zugleich den letzten der geschichtsphilosophischen Exkurse darstellt. Die fiktionsinterne, pragmatische Dimension des Erzählaktes, die die zeitliche und räumliche Distanz des fiktiven Erzählers gegenüber der Geschichte und den AdressatInnen betrifft,[69] verändert sich jedoch grundlegend, wenn aus einer übergeordneten Erzählinstanz, die jenseits der Erzählung steht, eine Figur innerhalb der Erzählung wird.

Es bleibt aber dabei, dass eine originäre Polyphonie nur in der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« verwirklicht wird. Deren Episoden zeich-

---

67 Michail Bachtin: Probleme der Poetik Dostojewskis. Übers. von Adelheid Schramm. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein 1985 (Ullstein; 35228), S. 17.

68 Vgl. hierzu auch den Kommentar von Paul Ricœur: Zeit und Erzählung. Übers. von Rainer Rochlitz. Bd 2. München: Fink 1989 (Übergänge; 18,2), S. 165.

69 Vgl. Gérard Genette: Die Erzählung. Übers. von Andreas Knop. München: Fink 1994 (UTB für Wissenschaft : Literatur und Sprachwissenschaft; 8083), S. 16.

nen sich durch einen engen Bezug von Ethik und Poetik aus, wie man ihn auch bei Michail Bachtin finden kann. Bachtin ist von seinen philosophischen Anfängen, in denen es ihm darum ging, Sein« als »Ereignis« der Ko-Existenz aufzufassen,[70] mehr und mehr in das Gebiet der literarischen Untersuchungen vorgedrungen, wo er am Beispiel Dostojewskis das Konzept des polyphonen Romans erarbeitet hat. Es liegt durchaus in der Logik der Dialogphilosophie, den Fokus wie Bachtin auf die Literatur zu legen. Ist doch die »epische Fiktion […] der einzig erkenntnistheoretische Ort, wo die Ich-Originität (oder Subjektivität) einer dritten Person als einer dritten dargestellt werden kann«.[71] Dadurch bewegt sich das »Er« in Richtung »Du«, so dass die Literatur gewissermaßen der Forderung Rosenzweigs entgegenkommt: »[E]r soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich« (SdE 267).

Der dialogische Sinn der »Messiashoffnung der Annäherung« findet sein poetisches Komplement in der Polyphonie der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin«. Die »Messiashoffnung der Annäherung«, wie ich sie in den vorangegangenen Seiten zu verstehen versucht habe, verweist auf eine ethische Interpretation der Religion. Diese ethische Interpretation der Religion kann deren philosophisch begriffliche Explikation bedeuten wie bei Cohen, auf dessen Religionsphilosophie sich die »Messiashoffnung der Annäherung«

---

70 Das russische Wort für »Ereignis«, »sobytie«, enthält im Präfix »so« die Komponente »mit«, im Stamm »bytie« die Bedeutung »Sein«. Sein als »Ereignis« bedeutet also wörtlich Mitsein (vgl. Michael Holquist: Dialogism. Bakhtin and his World. 2nd Ed. London, New York: Routledge 2002 [New accents], S. 25). Eskin spricht in Anlehnung an und bei gleichzeitiger Differenzierung gegenüber Heidegger von »coexistence« (vgl. Michael Eskin: Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel Mandel'shtam, and Celan. Oxford: Oxford Univ. Press 2000, S. 72). Die Architektur der Ko-Existenz ist triadisch: »Ich-für-mich-selbst«, der »Andere-für-mich«, »Ich-für-den-Anderen«. Aus der Wahrnehmungssituation leitet Bachtin die Unabgeschlossenheit des Ich her. Ich nehme den Anderen als abgeschlossene Figur vor einem Horizont wahr, mich selbst hingegen als unabgeschlossen. Um überhaupt für mich wahrnehmbar zu sein, brauche ich den Anderen, der mir eine wahrnehmbare Form gibt. Umgekehrt braucht der Andere mich, um ein Bewusstsein seiner selbst zu haben. Die Ko-Existenz setzt meine Ansprechbarkeit für den Anderen voraus: »Bakhtin insists that my co-existentially active relation to the other is ›more than rational‹: it is answerable. I am always already answerable to and before the other from within my singular time and place, in which […] I have no ›alibi‹« (ebd., S. 79). Kein »Alibi« in der Ko-Existenz zu haben, meint, wie bei Rosenzweig, dass kein anderer an meiner Stelle antworten kann – »Alibi« heißt ja nichts anderes als »anderer Ort«. Den ethischen Akzent setzt Bachtin wie Rosenzweig dahingehend, den Anderen nicht als Objekt, sondern als anderes Ich wahrzunehmen. So erhält das dritte Glied der Ich/Anderer-Reihe, »Ich-für-den-Anderen«, die Valenz einer ethischen Substitution wie bei Rosenzweig (»er ist wie Du, ein Du wie Du, ein Ich« [SdE 267]), die dem Anderen die Unabgeschlossenheit des »Ich« gibt.

71 Käte Hamburger: Die Logik der Dichtung. Frankfurt a. M., Berlin u. a.: Ullstein 1980 (Ullstein-Buch; 39007), S. 79.

primär zurückbeziehen lässt. Sie kann aber auch zu einem neuen literarischen Ausdruck führen – sei es ihm Rahmen einer ›literarisierten‹ Philosophie wie bei den Dialogdenkern Rosenzweig und Buber, sei es im Rahmen der fiktionalen Literatur selbst, in der sie sich in einer eigenen Schreibweise manifestiert wie in den polyphonen Passagen der *Schlafwandler*.

Teil II

Figuren des Messianischen im theologisch-politischen Denken

1 »Politische Theologie«

Welche Funktion erfüllt der Rückgriff auf theologische Konzepte im politischen Diskurs? In einem sehr allgemeinen Sinne wird man sagen können, dass dieser Rückgriff analytischen, kritischen oder legitimatorischen Zwecken dienen kann. Hier ist von keinem einfachen Entweder-oder auszugehen. Jan Assmann hat zu Recht darauf hingewiesen, dass politisch-theologische Begriffe sowohl analytisch-deskriptiv als auch polemisch verwendet werden können, wenn sie im *polemos* der politischen Arena eingesetzt werden.[1] Eine Ambivalenz zwischen Analyse und Polemik kennzeichnet die meisten der hier behandelten Texte, ebenso wie eine Ambivalenz von Kritik und Affirmation von Gewalt.

In loser Anlehnung an Jacob Taubes schlägt Jan Assmann vor, zwischen einer »Theologie der Herrschaft« und einer »Theologie der Gemeinschaft« zu unterscheiden. Unter »politischer Theologie« will Assmann grundsätzlich sowohl »Diskurse über Herrschaft und/oder Gemeinschaft verstehen, die nicht ohne (explizite oder implizite) Bezugnahme auf Gott oder die Götter auskommen, als auch Diskurse über Gott und die Götter, die die Sphäre der vertikalen bzw. horizontalen Strukturen der Menschenwelt einbeziehen.«[2] Assmann versucht dies näher zu erläutern, indem er darlegt, dass eine politische Ordnung nicht nur auf den vertikalen Strukturen von Befehl und Gehorsam beruhe, »sondern auch auf den ›horizontalen‹ Zusammengehörigkeitsstrukturen, die eine Gruppe von Individuen zur Gemeinschaft verbinden.«[3] Die horizontale Achse beschreibt Assmann auch als Dimension der »sozialen Bindungskräfte«, der »Ethik« des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welches an einem bestimmten »Ideal der gesellschaftlichen Harmonie« orientiert sei.[4] Bereits in ihrem Kommentar zu Jacob Taubes' im kleinen Kreis gehaltenen Vorträgen über »Die Politische Theologie des Paulus« haben Aleida und Jan Assmann sowie Wolf-Daniel Hartwich auf diese beiden Spielarten politischer Theologie

---

1 Vgl. Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2002 (Forum Wissenschaft: Bibliothek; 15339), S. 16. Vgl. auch Heinrich Meier: Was ist politische Theologie? München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2006, S. 13: »[D]er Begriff der Politischen Theologie [wird] in vielfältiger Weise als Waffe gebraucht«.

2 Assmann, Herrschaft und Heil (wie Anm. 1), S. 15–16.

3 Ebd., S. 129.

4 Ebd., S. 130.

verwiesen, und sie den Positionen Carl Schmitts und Jacob Taubes' zugeordnet. Für den Begriff der politischen Theologie gelte das Gleiche wie für den Begriff des Politischen: Er könne sich einerseits auf die Gesellschaft, die Gemeinschaft und die Öffentlichkeit beziehen, andererseits auf die Herrschaft, auf Struktur und Organisation von Befehlsgewalt im sozialen Raum.[5] Anders als Carl Schmitt, der politische Theologie »ganz im kratologischen Sinne als Zusammenhang von Autorität, Offenbarung und Gehorsam«[6] interpretiere, stehe bei Taubes die Theologie der Gemeinschaft im Vordergrund:

> Politische Theologie ist für ihn [Taubes; Anm. E. D.] in allererster Linie die Lehre von der Bildung eines (wie er das nennt) Ver-Bundes im Sinne eines Gottesvolkes, es geht um die religiöse Fundierung von Gemeinschaft. Damit steht er fest auf dem Boden der jüdischen Tradition. Dort war ja die kratologische Dimension seit dem Verlust der Staatlichkeit […] ausgelagert, zum einen in die politischen Mächte, von denen Israel in der Geschichte abhängig war, und zum anderen in die Idee des Messias. Es gibt eine alte Tradition […], derzufolge der Messias oder das Messianische nichts anderes als die staatliche Unabhängigkeit ist […]. Das besondere dieser horizontalen Politischen Theologie besteht also darin, dass sie die kratologische Dimension in den Hintergrund verlagert […], im Aufschub des Messianischen einerseits wie in der Vergleichgültigung der jeweils herrschenden politischen Machtkonstellation andererseits. In den Vordergrund rückt dafür das andere der Mächte dieser Welt und der letztendlich durch den Erlöser umgewendeten kommenden: das Gottesvolk als rein horizontale, gewissermaßen ›herrschaftsfreie‹ Gemeinschaft in der Dimension der Geschichte.[7]

Das Ideal einer »herrschaftsfreien Gemeinschaft« jenseits des Staates, die die Autoren im Hinblick auf Taubes geltend machen, stellt nur ein Beispiel dar, was mit einer politischen Theologie der Gemeinschaft gemeint sein kann. Die Art, wie Assmanns und Hartwich das Politische zwei Dimensionen zuordnen, der vertikalen Achse, dem »Kratologischen«, und der horizontalen Achse, dem »Sozialen«, um dementsprechend zwischen zwei Möglichkeiten politischer Theologie zu unterscheiden, tendiert zu einer Trennung von Staat und Gemeinschaft. Damit schreiben die Autoren eine romantische Tradition fort, in der die terminologische Differenzierung zwischen Staat und Gemeinschaft überhaupt erst aufgekommen ist.[8] Mit dieser terminologischen Trennung von Staat und Gemeinschaft können unterschiedliche politische Positionen verbunden sein, keineswegs nur antistaatliche wie im wie im Falle des religiösen Anarchisten Taubes. Analytisch sollte man nicht generell von einer Trennung, gar Entge-

---

5 Vgl. Wolf-Daniel Hartwich, Aleida Assmann und Jan Assmann: Nachwort. In: Jacob Taubes: Die politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003, S. 143–181, hier: S. 178.

6 Ebd., S. 180.

7 Ebd., S. 179. Es sei dahingestellt, ob diese Analyse Taubes' Ansatz wirklich trifft.

8 Vgl. Manfred Riedel: Gesellschaft, Gemeinschaft. In: Otto Brunner, Werner Conze und Rainhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 2. Stuttgart: Klett 1975, S. 801–862, besonders S. 827–836.

gensetzung von Staat und Gemeinschaft ausgehen. Wo sie begegnet, ist sie als politische Strategie zu verstehen, wie bei Taubes, aber auch wie bei den in dieser Arbeit näher behandelten Autoren. Ein romantischer Antikapitalismus und eine romantische, antistaatliche Gemeinschaftsidee können als deren gemeinsamer Hintergrund angenommen werden.[9]

Zu betonen ist aber, dass die Gemeinschaftsidee ambivalent ist. In seiner einflussreichen Abhandlung *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) verbindet der Soziologe Ferdinand Tönnies mit der Gemeinschaftsidee weniger eine Staats- als eine Kapitalismuskritik. Dementsprechend lautet der primäre Gegensatz hier auch nicht Staat und Gemeinschaft, sondern Gemeinschaft und (Handels- bzw. Kapital-) Gesellschaft.[10] Die Gemeinschaftsidee begegnet aber nicht nur in *Gegen*diskursen, in Gegenentwürfen zur bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft oder/und zum Staat. Vielmehr insistiert die Gemeinschaftsidee in der modernen politischen Theorie überhaupt. Anders gesagt: Der Gemeinschaftsdiskurs ist nicht zwangsläufig kapitalismus- oder staatskritisch, weder in der Romantik noch am Anfang des 20. Jahrhunderts. Vielmehr umschreibt die »Gemeinschaftsidee […] die äußerste Grenze und Grenzerfahrung moderner Politik; ihre Reflexion ist zum Angelpunkt jeder immanenten Legitimation politischer Herrschaft geworden.«[11] Man kann sich auf die Gemeinschaft ebenso als Speicher aller Legitimationsfragen politischer Herrschaft beziehen wie sich auf sie zu Zwecken der Suspension geltender Macht berufen. Die Gemeinschaft kann als Figur einer permanenten Revolution und idealtypischen Form einer direkten Demokratie evoziert werden, aber auch als Modell einer plebiszitären Ermächtigung dienen.[12] Der Rekurs auf die Gemeinschaft stellt mithin keinen Archaismus in der Moderne dar, sondern rührt an ein fundamentales Problem in der Konstitution moderner Gesellschaften. Insofern diese sich nicht mehr auf eine transzendente Quelle der Legitimität berufen, sondern Politik im Namen des Volkes machen, zieht die Möglichkeit einer neuen Metaphysik, der Metaphysik des Volkes, auf. Der Totalitarismus bezieht sich wie die Demokratie auf das Volk als Quelle der Legitimität und

---

9 Vgl. Michael Löwy: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Übers. von Dieter Kurz und Heidrun Töpfer. Berlin: Kramer 1997, S. 35f.

10 Tönnies definiert die Gemeinschaft als einen Kreis von Menschen, die trotz aller Trennungen wesentlich miteinander verbunden sind, wohingegen die Gesellschaft einen Kreis von Menschen umfasse, die trotz aller Verbundenheit voneinander getrennt bleiben (vgl. Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 4. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005, S. 34). Wo eigentlich kaufmännische Individuen, Geschäfte oder Firmen und Kompanien sich gegenüberstünden, verkörpere sich die Natur der »Gesellschaft« wie in einem Extrakte (ebd., S. 44).

11 Joseph Vogl: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1881 = N.F.; 881), S. 7–27, hier: S. 10.

12 Vgl. ebd.

bleibt eine latente Gefahr für die Demokratie – eine Beunruhigung, die das Denken Claude Leforts, des Theoretikers der Demokratie, antreibt und ihn nach der »Fortdauer des Theologisch-Politischen« fragen lässt (s. u.).

Bei aller Fragwürdigkeit einer zu einfachen Entgegensetzung von Herrschaft und Gemeinschaft ist der Hinweis doch wichtig, dass sich die Spielarten politischer Theologie nicht auf den Bereich einer Herrschaftstheologie beschränken, die die Position der höchsten Macht im Staat, den Souverän, als Analogon oder Säkularisat göttlicher Allmacht interpretiert, wie bei Carl Schmitt der Fall. Denn bei allen hier behandelten Autoren dreht sich die politisch-theologische Formation um Fragen des politischen oder/und religiösen Kollektivs. Der jüdische Messianismus ist wohl in seinem biblischen Anfang eine Königstheologie gewesen. Politische Theorien im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, die sich irgend auf die jüdische messianische Tradition beziehen, haben jedoch kaum eine wie auch immer geartete Analogisierung des Messias mit der höchsten Machtposition im politischen Gemeinwesen verfolgt. Sicherlich sind politische Führerfiguren, allen voran Herzl, immer einmal wieder als (falscher) Messias bezeichnet worden. Daraus ist aber keine politische Theorie im starken Sinn entwickelt worden.

In der politischen Theorie zumal der deutsch-jüdischen Autoren sind es vielmehr Kollektive, die im Rückgriff auf die jüdische Tradition messianisch figuriert worden sind, sei es im anarchistischen oder sozialistischen Kontext das revolutionäre Kollektiv, sei es im religiösen oder/und zionistischen Zusammenhang das Judentum als religiöses Gottesvolk oder/und als politische Nation. Christliche politische Theologien sind nun zwar keineswegs darauf beschränkt, die höchste politische Machtposition zu fokussieren, sondern können natürlich auch Kollektive in den Blick nehmen (s. u.). Messianische Herrschertheologien, in denen es um die Position höchster Macht im Staat geht, begegnen gleichwohl im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eher in politischen Theorien, die sich auf die christliche, statt auf die jüdische messianische Tradition zurückbeziehen. Hierfür sind vielfältige politische, soziologische und historische Gründe anzunehmen. Ein dogmatischer Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Messiaslehre dürfte hierbei freilich auch eine Rolle spielen:

Das Judentum in seinen Hauptströmungen hat den Messias immer als Menschen gedacht. Dem steht die christliche Lehre von Jesu zwei Naturen, seiner menschlichen und seiner göttlichen Natur, gegenüber, die sich politisch besonders gut vereinnahmen ließ. Im Mittelalter hat die Zwei-Naturen-Lehre die politische Theorie von den zwei Körpern des Königs begründet, deren Auswirkungen bis in die Souveränitätstheorie des 20. Jahrhunderts reichen.[13] Im Unterschied hierzu wird in den politischen Entwürfen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, die explizit auf die Tradition des jüdischen Messianismus rekur-

[13] Vgl. Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. 2. Aufl., München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1994 (Dtv Wissenschaft; 4465).

rieren, der Messias, d. h. Reflexionen über seine Person, sein politisches und/oder religiöses Amt, zurückgedrängt. Stattdessen treten die nationalen und/oder universalen gesellschaftspolitischen Versprechungen in den Vordergrund, die traditionell mit dem Erscheinen des Messias verbunden werden.

Wer über politische Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts handelt, kommt nicht daran vorbei, ein Wort über Carl Schmitt zu verlieren, zumal sich die Diskussion über die Problematik politischer Theologie bis heute im Schatten von Schmitts 1922 erschienener Abhandlung *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* bewegt, die die Legitimität der höchsten Macht im Staat in der souveränen Entscheidung begründet.[14] »*Autorität*, *Offenbarung* und *Gehorsam* sind […] unabhängig von der Aktualisierung, die Schmitt ihr im einzelnen zuteil werden läßt, die entscheidenden Bestimmungen *der Sache* der Politischen Theologie«,[15] so Heinrich Meier in dem Versuch, die Frage »Was ist politische Theologie?« zu beantworten. Mit dieser Definition generalisiert Meier einfach den Ansatz von Carl Schmitt und erklärt ihn für die Sache der politischen Theologie schlechthin. Carl Schmitt ist nun aber keineswegs der Begriffsschöpfer der politischen Theologie – diese kann man auf die antike Lehre über die drei Arten von Theologie zurückverfolgen, die »theologia tripartita«, der der römische Gelehrte Varro im 1. Jh. v. Chr. eine klassische Prägung gegeben hat. Die »theologia tripartita« umschließt die drei Teile »theologia politike«, »theologia mythike« und »theologia physike«, die Varro lateinisch als »theologia civilis«, »theologia fabularis« und »theologia naturalis« wiedergibt. Die »theologia mythike« (»theologia fabularis«) bezieht sich auf die poetischen Geschichten und Bilder über die Götter, wohingegen die »theologia physike« (»theologia naturalis«) auf die philosophische Wahrheit über die Götter referiert, die mit der Wahrheit über den Kosmos identisch ist. Schließlich bezeichnet die »theologia politike« (»theologia civilis«) die offiziellen Kulte, die durch Priester praktiziert und durch Politiker gewährt werden und einen Teil des Staatskultes bilden. Die Tradition der »theologia tripartita« lässt sich bis zu Spinoza und darüber hinaus bis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert verfolgen.[16]

---

[14] Jürgen Brofkoff und Jürgen Fohrmann konstatieren ebenfalls, dass die Diskussionen um die politische Theologie bis dato im Schatten Carl Schmitts stehen. Mit diesem Sachverhalt lasse sich auf zwei verschiedene Weisen umgehen. Man könne sich bewusst außerhalb des Schattens von Carl Schmitt stellen oder eine analytisch-kritische Perspektive auf den von Schmitt geprägten Diskurs entwickeln. Der von Brokoff und Fohrmann herausgegebene Sammelband verfolgt vorrangig letztere Strategie, wohingegen es in unserem Zusammenhang primär um andere Möglichkeiten geht, politische Theologie zu denken (vgl. Jürgen Brokoff und Jürgen Fohrmann: Einleitung. In: Dies. [Hg.]: Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 2003, S. 7–11, besonders S. 7f.).

[15] Meier, Was ist politische Theologie? (wie Anm. 1), S. 7f.

[16] Vgl. Martin Terpstra: Fortdauer der theologia politikè? Varro, Spinoza, Lefort: Drei Etappen in der Geschichte der Politischen Theologie. In: Manfred Walther (Hg.): Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komple-

Mit seiner Schrift *Politische Theologie* hat Carl Schmitt eine Konzeption politischer Theologie vorgelegt, die sich nicht von der antiken Konzeption der »theologia tripartita« her versteht, sondern von einer Offenbarungstheologie, die sich Gott als Gesetzgeber vorstellt. Schmitt votiert nicht etwa für ein sakrales Königtum, das die Majestät als heilig und als Stellvertretung Gottes auf Erden interpretiert, wie man es aus dem Mittelalter kennt.[17] Vielmehr argumentiert er sowohl entwicklungsgeschichtlich als auch *per analogiam*. So erklärt Schmitt zu Beginn der dritten der vier Abhandlungen, die seine *Politische Theologie* umfasst:

> Alle Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entstehung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.[18]

Das Argument einer entwicklungsgeschichtlichen Herleitung der politischen Begriffe aus theologischen deckt sich keineswegs mit dem Argument einer systematischen »Analogie«.[19] Unterstellt das erste diachronische Argument die Nachzeitigkeit politischer Begriffe und ihre Abhängigkeit von theologischen, so schließt das zweite Argument bei Schmitt eine synchronische Dimension ein: »Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation unmittelbar einleuchtet.«[20] Eine solche epochale Identität »durch die metaphysischen, politischen und soziologischen Vorstellungen hindurch […]«[21] kann Schmitts eigener Darstellung zufolge im 19. Jahrhundert nicht mehr vorausgesetzt werden, denn hier bekämpfen sich die Lager, je nachdem was mit politischer Theologie gemeint ist – ein polemischer Vorwurf gegenüber dem politischen Gegner oder ein positiver Bezugspunkt. »Nachdem die Schriftsteller der Restaurationszeit zuerst eine politische Theologie entwickelt

---

xes. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 2004 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft; 5), S. 179–198, sowie Assmann, Herrschaft und Heil (wie Anm. 1), besonders S. 16–19 sowie 265–280.

17 Vgl. Jürgen Miethke: Politische Theorien im Mittelalter. In: Hans-Joachim Lieber (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. München: Olzog 1991, S. 47–156. Hatte zuerst der Papst den Titel des *vicarius Christi* – Stellvertreter Christi – für sich reklamiert, so beanspruchte später der Kaiser den Titel für sich (vgl. ebd., S. 78).

18 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München: Duncker & Humblot 1922, S. 37.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 42.

21 Ebd., S. 43.

hatten, richtete sich der ideologische Kampf der radikalen Gegner aller bestehenden Ordnung mit steigendem Bewußtsein gegen den Gottesglauben überhaupt als gegen den extremsten fundamentalen Ausdruck des Glaubens an eine Herrschaft und an eine Einheit.«[22]

Von einem Autor der Restaurationszeit, Donoso Cortes, übernimmt Schmitt nun die Theorie der souveränen Entscheidung. »Sobald Donoso Cortes erkannte, daß die Zeit der Monarchie zu Ende ist, weil es keine Könige mehr gibt und keiner den Mut haben würde, anders als durch den Willen des Volkes König zu sein, führte er seinen Dezisionismus zu Ende, das heißt, er verlangte eine politische Diktatur.«[23] Den Staat auf die »reine, nicht räsonnierende und nicht dikutierende, sich nicht rechtfertigende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung« zu begründen wie Cortes (und vor ihm schon de Maistre), »ist aber wesentlich Diktatur, nicht Legitimität«.[24] Bereits in der ersten der vier Abhandlungen hatte Schmitt argumentiert, dass der Rechtsstaat nicht auf das diktatorische, das aus dem Nichts setzende Moment der souveränen Entscheidung verzichten könne, sondern vielmehr auf ihm beruhe: »Denn jede Ordnung beruht auf einer Entscheidung, und auch der Begriff der Rechtsordnung […] enthält den Gegensatz der zwei verschiedenen Elemente des Juristischen in sich [i. e. Entscheidung und Norm; Anm. E. D.].«[25] Die absolute Entscheidung, die sich frei macht von normativer Gebundenheit, sei die Entscheidung über den Ausnahmezustand, worin Schmitt wiederum keine Abweichung von der Rechtsordnung erkennt, sondern ihren Grund: »Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und […] die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.«[26]

Hans Blumenberg hat Schmitts politische Theologie als Rhetorik dekonstruiert. Schmitt erzeuge systemimmanent einen »Bedarf an Metaphorik«,[27] insofern er den Souverän als Willensperson denke, dessen Dezisionismus nicht mit

---

22 Ebd., S. 45.
23 Ebd., S. 56.
24 Ebd.
25 Ebd., S. 11. Schmitts These, dass jede Ordnung auf einer Entscheidung beruhe, interpretiert Jürgen Fohrmann differenztheoretisch. Bei der politischen Theologie Schmitt'scher Provenienz gehe es um die Gründungsgewalt einer Entscheidung zu einer ersten Unterscheidung, von der alle anderen Entscheidungen im politischen Raum abhängen sollen. Zur Debatte stehe also ein bestimmter Umgang mit Differenz, eine Politik, die das Setzen von Unterschieden für unabdingbar hält und antritt, dem nicht beendbaren Gleiten von einer Gleichung zur anderen, das Schmitt in der Romantik am Werk sieht, Einhalt zu gebieten (vgl. Jürgen Fohrmann: Die Grenze der politischen Theologie. Anmerkungen zu einem Konzept. In: Jürgen Brokoff und Jürgen Fohrmann [Hg.]: Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn u. a.: Schöningh 2003, S. 29–38).
26 Schmitt, Politische Theologie (wie Anm. 18), S. 14.
27 Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 110.

einem labilen, subjektiv unberechenbaren Voluntarismus zusammenfallen dürfe. Die Analogie zwischen dem allmächtigen Gott und dem omnipotenten Gesetzgeber kann zu Schmitts Zeit nun aber keine »Evidenz« mehr beanspruchen – sie leuchtet der Epoche nicht mehr unmittelbar ein, wie Schmitt weiß.[28] Schmitt benötigt also das Säkularisierungstheorem einer diachronischen Übertragung und Umsetzung der Theologie in Politik, um ein in der Politik noch immer wirksames theologisches Erbe zu behaupten. In Termini der Rhetorik gesprochen, versucht Schmitt, die Ähnlichkeitsbeziehung, die Metapher und Analogie stiften, durch eine genetische Folgebeziehung, die durch die Metonymie hergestellt wird, zu ›retten‹.

Anders als Carl Schmitt, der politische Theologie mindestens ebenso sehr betreibt wie beschreibt, beschränkt sich der französische Philosoph Claude Lefort auf die Analyse der »theologisch-politischen Formation«. Um die Frage nach dem Fortdauern oder Nicht-Fortdauern des Theologisch-Politischen in der Moderne zu untersuchen, schlägt Lefort eine historisch-systematische Herangehensweise vor, die die Beziehung zwischen dem Politischen und dem Religiösen nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Genese des einen aus dem anderen betrachtet. Schmitt greift auf dieses genealogische Argument zurück, wie wir gesehen haben. Demgegenüber fragt Lefort, ob es nicht besser wäre,

> eine theologisch-politische *Formation* als logisch und historisch erste Gegebenheit zu setzen und in den Gegensätzen, die sie impliziert, […] das Prinzip einer symbolischen Arbeit [zu erfassen], die sich unter der Prüfung der Ereignisse vollzieht? Wäre es nicht besser herauszufinden, wie gewisse Organisations- und Repräsentationsschemata fortexistieren, dank der Verlagerung des Bildes vom Körper und seiner Doppeltheit in neue Entitäten, der Idee des Einen und einer Vermittlung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Ewigen und dem Zeitlichen? So gelänge man besser zu der Frage, ob die Demokratie die Bühne einer neuen Übertragungsweise ist, oder ob in ihr lediglich das Phantom des Theologisch-Politischen verbleibt.[29]

Statt die Politik historisch oder logisch aus der Theologie abzuleiten, konstatiert Lefort schlicht im Hinblick auf die französische Moderne, dass das Denken auch nach der Französischen Revolution in den Horizont einer theologisch-politischen Welterfahrung eingebunden geblieben sei. So unterschiedlich die Ansätze und Thesen Leroux', de Maistres, Ballanches, Chateaubriands, Michelets oder Quinets gewesen seien, sie alle teilten die Überzeugung, dass man die Transformationen der modernen Gesellschaft nicht entschlüsseln könne – »das heißt richtig ermessen, was verschwindet, oder was geschieht, oder was wiederkehrt –, ohne die religiöse Bedeutung des Alten und des Neuen zu erfragen«.[30]

---

[28] Vgl. Schmitt, Politische Theologie (wie Anm. 18), S. 45.

[29] Claude Lefort: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Übers. von Hans Scheulen. Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 85f.

[30] Ebd., S. 31.

Was wird aus den »zwei Körpern des Königs«, d. h. der christlichen politischen Theologie des Mittelalters, die Ernst Kantorowicz in seiner gleichnamigen Studie beschrieben hat, im Übergang zur Moderne? Die Vorstellung eines sterblichen und eines unsterblichen Körpers des Königs ist im Mittelalter in ein komplexes System von Repräsentationen eingeschaltet, dessen Bestandteile sich im Laufe der Zeit verändern können, dessen Prinzip aber gleich bleibt. Wie der Körper des Königs wird der politische Körper verdoppelt, so dass das Irdische ein Transzendentes repräsentiert, sei es in der Figur der Sakralisierung des Rechts, des Territoriums, des Königreiches oder schließlich der Spiritualisierung des Volkes, der Nation, des Vaterlandes, des Heiligen Krieges, des Staatsheils.[31] Lefort verfolgt nun, wie sich das Spiel der Repräsentation und Verdopplung von Immanentem, Irdisch-Materiellem in Transzendentem, Ewig-Göttlichem, auch nach der Französischen Revolution erhält. So habe ein Denker wie Jules Michelet[32] wohl die theologisch-politische Formation der Monarchie kritisiert, aber die scheinbar diskreditierten theologisch-politischen Begriffe im Dienste einer Apologie der Moderne wiederverwendet.[33] Michelet habe die Position des Königs durch das Volk ersetzt: Die Bedeutung des »monarchische[n] Mysterium[s] der Verkörperung«[34] sehe Michelet in der Vereinigung aller mit allen durch die Identifikation mit dem Bild des Königs. Auf das Vereinigungsmysterium möge Michelet nicht verzichten und übertrage es auf das »heilige Bild des Volkes«.[35] So dränge sich der Eindruck auf, dass »die Denker, die am meisten das Gefühl für das Aufkommen der Modernität […] zeigen […], im Religiösen die Wiederherstellung eines Pols der Einheit suchen würden, dank dessen die infolge der Niederlage des *Ancien Régime* drohende Auflösung des Sozialen gebannt wäre.«[36]

Lefort erkennt jedoch zwei Triebkräfte theologisch-politischer Formationen: das bereits zitierte Streben nach »Wiederherstellung des Pols der Einheit« und

---

[31] Diese Verdoppelung von Materiellem und Spirituellem kennzeichnet für Lefort auch den Säkularisierungsprozess: »Parallel zu einem Prozeß der Säkularisierung und Laizisierung, der dahin tendiert, der Kirche ihre zeitliche Macht im Rahmen des Staates zu entziehen und den nationalen Klerus in die Gemeinschaft des Königreiches einzuschließen, vollzieht sich ein Prozeß der Einverleibung der religiösen Repräsentationen, die geeignet sind, dem ›natürlichen‹ Raum und den sozialen Institutionen eine mystische Bedeutung einzuflößen. Quer durch die ganze Dichte der Gesellschaft vollzieht sich eine Verdoppelung zwischen dem, was dem Funktionalen und dem, was dem Mystischen angehört« (ebd., S. 91).

[32] Lefort bezieht sich auf verschiedene Schriften Michelets, insbesondere auf die *Einleitung zur universellen Geschichte*, auf *Die Französische Revolution* und das Vorwort von 1869 zur *Geschichte Frankreichs*.

[33] Vgl. ebd., S. 67ff.

[34] Ebd., S. 75.

[35] Ebd., S. 82. Eine strukturell vergleichbare Bewegung findet sich in Ernst Blochs *Geist der Utopie* (s. Kap. II.4.3).

[36] Ebd., S. 85.

die Sorge um die »Wiederherstellung einer Dimension des Anderen«,[37] die der Totalitarismus im 20. Jahrhundert in der Vorstellung vom »Volk-als-Eine[m]«[38] abzuschaffen versucht habe.[39] Die »Dimension des Anderen« spielt nun noch in Leforts eigener Analyse der modernen Demokratie eine konstitutive Rolle. Die Demokratie bildet für Lefort eine Ordnung der Unbestimmtheit, deren soziale, kollektive Identität nicht fest-zustellen sei und sich in keiner definitiven Gestalt repräsentieren lasse. Dies führt Lefort darauf zurück, dass die Demokratie das einzige politische Regime sei, in dem »eine Repräsentation der Macht eingerichtet ist, die sinnfällig bestätigt, dass sie ein leerer Ort ist, und die so den Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realen bewahrt.«[40] In der modernen Demokratie *verkörpere* sich die Macht nicht, weder im Volk noch in den Autoritäten, die die Macht nach den Regeln eines periodisch wiederkehrenden Wettbewerbs ausüben. Insofern der Ort der Macht leer sei, vermittle er nicht mehr zwischen dem Göttlichen und Irdischen: »Dort, wo sich ein leerer Ort abzeichnet, ist keine Verbindung zwischen der Macht, dem Gesetz und dem Wissen und keine Aussage über ihre Grundlage möglich. Das Sein des Gesellschaftlichen entzieht sich«.[41] Für Lefort lässt sich dies insbesondere an der Prozedur des allgemeinen Wahlrechts beobachten.[42]

---

37 Ebd., S. 65.

38 Ebd., S. 65.

39 Lefort hat hier das Zusammentreffen von religiöser und demokratischer Opposition in den Ostblockländern (der Solidarność) vor Augen.

40 Ebd., S. 49.

41 Ebd., S. 53.

42 Lefort demonstriert am allgemeinen Wahlrecht, wie eine interne, konstitutive Spaltung die soziale Identität in der Demokratie durchkreuzt. Die Prozedur des allgemeinen Wahlrechtes, die als Ausdruck der Souveränität des Volkes gilt, verwandele dieses Volk in dem Augenblick, in dem es seinen Willen vermeintlich behauptet, in eine reine Vielfalt von Individuen, eine Vielzahl von Zähleinheiten. »Kurzum: es zeigt sich, dass der Letztbezug auf die Identität des Volkes, auf das instituierende Subjekt den rätselhaften Schiedsspruch der Zahl verdeckt« (ebd., S. 52–53). Der »Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realen« werde so in der Prozedur des allgemeinen Wahlrechts sinnfällig. Damit bleibe die soziale Identität in der Demokratie undefinierbar – aus unhintergehbaren Gründen ihrer symbolischen Form. Deswegen unterscheidet Lefort auch noch einmal zwischen der Idee, dass die Macht niemandem gehört (klassischer Bestandteil bereits des antiken demokratischen Diskurses), von der Idee, dass die Macht einen *leeren Ort* bezeichnet. »Die Formel: ›Die Macht gehört niemandem‹ kann in eine zweite übersetzt werden (die übrigens historisch die erste zu sein scheint): Sie gehört keinem *von uns*, während die Bezeichnung eines leeren Ortes einhergeht mit einer Gesellschaft ohne positive Determination, die in Gestalt einer Gemeinschaft repräsentierbar ist. […] Die Macht löst sich nicht mehr von der Arbeit der Spaltung, in der sich die Gesellschaft instituiert, und diese bezieht sich infolge dessen auf sich selbst nur in der Erfahrung, einer internen Spaltung ausgesetzt zu sein, die sich nicht als de-facto-Spaltung, sondern als eine solche erweist, die ihre Konstituierung hervorbringt« (ebd., S. 50f.).

Auch wenn der leere Ort der Macht nicht mehr zwischen Transzendenz und Immanenz vermittelt, spielt die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz, Sichtbarem und Unsichtbarem auch in Leforts Demokratieverständnis weiterhin eine Rolle. Denn eine Gesellschaft, deren Sein sich entzieht, geht nicht in der Immanenz ihrer sozio-empirischen »Tatsachen« auf. Sie erfasst sich erst in ihrer besonderen symbolischen Form, wenn sie ihre Transzendenz gegenüber sich selbst – ihren Seinsentzug – wahrnimmt. Leforts Essay dreht sich nicht zuletzt um die Frage, welche Rolle die Transzendenz in der symbolischen Form der Demokratie spielt.[43] Hierbei ist zu beachten, wie Lefort zwischen der »Gestalt des Anderen«[44] und der »Dimension des Anderen«[45] unterscheidet. Die moderne Demokratie, recht verstanden, habe wohl die »Gestalt des Anderen« abgeschafft, nicht jedoch die »Dimension des Anderen«.[46] Die Demokratie verweise nicht mehr auf eine »Gestalt des Anderen« im Sinne eines »*Außen* […] irgendeiner *anderen* vorstellbaren Gewalt«,[47] durch die ein Ursprung gesetzt wird, der mit dem des Gesetzes und des Wissens übereinstimmen soll. Genau dieser Umstand leiste aber im Gegenzug der modernen Illusion Vorschub, eine Gesellschaft könne sich in einer reinen Immanenz zu sich selbst ordnen. Diese Vorstellung sei jedoch illusionär, denn eine Gesellschaft könne das Prinzip ihrer Institution nicht in ihre eigenen Grenzen zurücknehmen. Die Dimension des Anderen erweist sich als unhintergehbar, insofern mit ihr die *Differenz* der konstituierten Gesellschaft von den Prinzipien ihrer Konstitution/Instituierung bezeichnet wird.[48] Mit der »Dimension des Anderen« beschreibt Lefort die Einsicht, dass auch die moderne Gesellschaft ihr Fundament nicht in sich trägt. Deswegen müsse aber keine »Gestalt des Anderen« als unhintergehbares religiöses Fundament der Gesellschaft behauptet werden. Es gehöre vielmehr zur konstitutiven Form der demokratischen Gesellschaft, dass sich ihr Fundament entziehe und sie eine »Gesellschaft ohne positive Determination«[49] darstelle.

Leforts Bemerkungen über die Triebkräfte hinter theologisch-politischen Formationen sind zwar vor einem christlichen Hintergrund geschrieben und im

---

43 Martin Terpstra meint, dass man es bei Leforts Konzeption der Demokratie mit einer negativen politischen Theologie, genauer: mit einer »negativen Theokratie« zu tun habe, die Terpstra von Spinoza her denkt (vgl. Terpstra, Fortdauer der *theologia politikè*? [wie Anm. 16]).

44 Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen? (wie Anm. 29), S. 54.

45 Ebd., S. 56.

46 Vgl. ebd.

47 Ebd., S. 53.

48 Die generierenden Prinzipien der Instituierung der Gesellschaft können nicht *in* der Gesellschaft liegen (vgl. ebd., S. 37). Denn die Beziehungen zwischen den Klassen, Gruppen oder Individuen werden erst denk- und erfahrbar durch ein In-Form-Setzen, das einen gemeinsamen Raum instituiert, in dem sich eine Ausdifferenzierung und ein In-Beziehung-Setzen der Klassen, Gruppen und Individuen vollziehen kann.

49 Ebd., S. 50.

Engeren auf die französische Geschichte bezogen, sie sind aber auch für unseren Zusammenhang fruchtbar. Denn zwischen der Wiederherstellung des Pols der Einheit, der Dimension des Anderen und der Gestalt des Anderen bewegen sich auch die im Folgenden zu untersuchenden politisch-theologischen Formationen. So beginnt Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* mit der Kritik an dem Denken geschlossener Totalität, die den »Mensche[n] in der schlechthinnigen Einzelheit« (SdE 10) nicht begreifen kann. Im Politischen stellt diese Form geschlossener Totalität für Rosenzweig der Nationalstaat dar, dessen gewaltsame »messianische Politik«[50] er im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* untersucht. Gegen diese totalitäre Einheit macht Rosenzweig im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* die Dimension des Anderen stark, weniger in konstitutionstheoretischer Hinsicht wie Lefort als in ethischer Hinsicht, indem er ein singulares Du adressiert (s. o., Kap. I.2.2, I.2.3). Im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* fundiert er dann allerdings die ethische »Dimension des Anderen« in einer religiösen »Gestalt des Anderen«, nämlich in der kollektiven religiösen Existenz des Judentums, das er in absoluter Identität mit sich selbst beschreibt. Damit wiederholt Rosenzweig aber nur das Modell einer geschlossenen Totalität auf anderer Ebene, nämlich der Religion statt der Politik, wie wir noch genauer in Kapitel II.5 sehen werden. Diese Ambivalenz von Öffnung und erneuter Schließung im Denken kollektiver Identität wird uns, in verschiedenen Formen, immer wieder begegnen.

In den folgenden Kapiteln werden wir uns mit messianischen Figurationen und Defigurationen von Kollektiven im zionistischen, anarchistischen, sozialistischen und religiösen Kontext beschäftigen. Blumenbergs Ansatz, die Poetik und Rhetorik politisch-theologischer Formationen in den Blick zu nehmen, soll dabei aufgegriffen und modifiziert werden. Blumenberg kritisiert Schmitts politische Theologie als Beispiel einer substantialistischen Säkularisierungstheorie. Diese unterstelle ein Übertragungsgeschehen von einem (eigentlich) Religiösen in ein (uneigentlich) Profanes, so dass etwa die Souveränität als Säkularisat göttlicher Allmacht oder die Fortschrittsgeschichte als Säkularisat der Heilsgeschichte ausgegeben wird. Blumenberg meint, eine solche Argumentation würde die »Legitimität der Neuzeit« immanent bestreiten, indem sie sie bei der Religion, deren Konzepte sie entwendet haben soll, verschulde. Damit verengt Blumenberg jedoch das Säkularisierungstheorem auf eine bestimmte ideologische Position. Die Behauptung einer Übersetzung von Religion in Profanes muss nicht zwangsläufig mit einer geheimen oder offenbaren theologischen Intention einhergehen. Es kann auch im Gegenteil damit gesagt werden, dass die Religion qua Übersetzung durch das Profane überboten wird – das dürfte Carl Schmitts Position im Übrigen sogar näherkommen. Die »Rhetorik der Säkularisierung« ist also komplexer, als es Blumenberg an-

[50] Franz Rosenzweig: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234, hier: S. 229.

nimmt, und es gilt das gleiche für die Rhetorik »politischer Theologie«. Blumenbergs Kritik an einem substantialistischen Säkularisierungskonzept geht von einem Metaphernverständnis aus, das die metaphorische Sprache als uneigentliche Sprache versteht, als bloßes Substitut.[51] Für Blumenberg unterstellt das substantialistische Säkularisierungsparadigma, dass aus Eigentlichem Uneigentliches werde; als säkularisierte Heilsgeschichte sei die Fortschrittsgeschichte eben nur uneigentliche Heilsgeschichte und bleibe die Säkularität bei der Theologie verschuldet. Säkularisierung als metaphorische Operation der Übertragung kann aber auch bedeuten, dass ein Bekanntes in einen neuen Kontext eintritt und dadurch eine ganz neue Bedeutung gewinnt.[52]

Wer die Säkularisierung als metaphorischen Prozess der Übertragung betrachtet, muss mithin nicht zwangsläufig die Legitimität des Säkularisierungsprozesses in Frage stellen. Die Frage, ob die Übertragung von Religion in Profanes als uneigentliche Übersetzung (Verschuldung der Politik bei der Theologie) oder als Entstehung eines neuen Sinns zu verstehen ist, ist zentral, wenn es um die Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen Messianismus und Zionismus geht, um das sich religiöse und säkulare Parteien streiten (vgl. Kap. II.2.1). Hier zeigt sich, dass politisch-theologische Formationen Theologie und Politik nicht nur mit Hilfe poetischer Verfahren ins Verhältnis setzen, sondern dieses Verhältnis oft selbst nach einem rhetorischen Modell gedacht wird,[53] das zu analysieren mehr als literaturwissenschaftliche Muße ist.

Jenseits vom Modell der metaphorischen Übertragung versucht Walter Benjamin die Beziehung von Theologie und Politik zu denken, indem er im »Theologisch-politischen Fragment« das Paradox einer dynamischen Entgegensetzung und gleichzeitigen Beförderung von profaner und religiöser Strebung entfaltet. Diese »gegenstrebige Fügung« geht bei Benjamin mit einer perspektivischen Schreibweise einher (vgl. Kap. II.4). Demgegenüber aktiviert Bloch in seiner politischen Philosophie vorbehaltlos und unmittelbar eine messianische Symbolik, um das revolutionäre Kollektiv zu figurieren und revolutionäre Gewalt zu rechtfertigen. Im Zusammenhang mit Rosenzweigs *Stern der Erlösung* verschiebt sich der Fokus der Analyse von der Rhetorik zur Zeichentheorie. Denn im Hintergrund von Rosenzweigs Analyse der Säkularisierung des jüdischen Erwähltheitsgedankens zu einer gewaltförmigen historisch-politischen Idee in der »christlichen Weltzeit« (SdE 367) steht ein Zeichenmodell, das auch Rosenzweigs Ansatz einer Resakralisierung trägt: Im Judentum hätten sich Land, Sprache und Gesetz zu liturgische Zeichen transformiert, die dem Widerspruchs von Zeitlichem und Ewigem entgingen, der die christlichen Völker in den Krieg treibe (vgl. Kap. II.5). Rosenzweig imagi-

---

[51] Vgl. Daniel Weidner: Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78/1 (2004), S. 95–132, besonders S. 106f., S. 129–131.

[52] Vgl. ebd., S. 130.

[53] Vgl. ebd., S. 132.

niert dabei das jüdische Volk als »heiligen Rest«, der eine biblische Figur vorstellt, die auch bei Buber begegnet, der sie freilich ganz anders deutet (vgl. Kap. II.2.3). In Landauers *Aufruf zum Sozialismus* erscheint der prophetische Ruf als Modell eines literarischen Sprechens, das zugleich ein politisches ist (vgl. Kap. II.3). Und Scholem schließlich setzt ein messianisches Konzept von Tradition als sprachlicher Überlieferungs*form* voraus, was verhindert, dass er seinen Zionismus je vom Messianismus hätte trennen können, so sehr er sich darum inhaltlich auch immer wieder bemühte.

In den nachstehenden Kapiteln wird die Analyse von Argumenten, die die unterschiedlichen politisch-theologischen Formationen tragen, also auf die eine oder andere Weise mit Fragen der Rhetorik, der Ästhetik, der Literatur, der Sprache und der Zeichentheorie verbunden. Man mag es für »höchst problematisch« halten, dass das Wort »messianisch« von der Person des Messias ab- und an die verschiedensten Begriffe angekoppelt werden kann.[54] Es gehört dies aber zur messianischen Tradition des Judentums, schon vom Talmud an. Die Figur des Messias ist immer schon in Figuren des Messianischen aufgelöst. Mit der Frage, wie diese logisch und sprachlich in unterschiedlichen politisch-theologischen Textformationen funktionieren, werden sich die folgenden Kapitel befassen.

[54] Vgl. Manfred Voigts: Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß. Berlin: Agora 1994 (Erato-Drucke; 27), S. 15.

2 Messianische Figuren und Figurationen messianischer Gemeinschaft bei Martin Buber

Martin Buber gehört zu denjenigen Autoren, bei denen messianische Reflexionsfiguren mit einer ausgearbeiteten Lehre über Geschichte, Formen und Funktionen des jüdischen Messianismus zusammengehen. Zu dieser findet Buber in den 1920er Jahren, wie ein bisher unveröffentlichtes Typoskript einer Vorlesungsreihe, die Buber am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gehalten hat, zeigt. In der Vorkriegszeit hat Buber noch anderen messianischen Vorstellungen angehangen, so dass an seinem Beispiel deutlich wird, dass die messianischen Konzeptionen nicht nur von Autor zu Autor wechseln, sondern auch bei demselben Autor in unterschiedlichen Texten und zu unterschiedliche Zeiten variieren können. Dabei werden uns im Folgenden Variation und Konstanz in Bubers messianischem Denken im Hinblick auf den politischen Diskurs beschäftigen.

2.1 Sabbatai Zwi, Messianismus und Zionismus

»Zur Geschichte des Messianismus« lautet der Titel des wohl frühesten Textes, in dem Martin Buber sich zusammenhängend mit dem jüdischen Messianismus beschäftigt.[1] Im Zentrum dieses unveröffentlichten Manuskriptes stehen Leben und Wirken Sabbatai Zwis im 17. Jahrhundert. Dass Buber sich am Anfang seiner lebenslangen Beschäftigung mit dem jüdischen Messianismus gerade mit dem umstrittenen Messias-Prätendenten und Apostaten Sabbatai Zwi befasst, hat weniger mit einer Faszination für einen religiösen Antinomismus zu tun,[2] für den der (radikale) Sabbatianismus berühmt und berüchtigt wurde. So

[1] Vgl. Martin Buber: Zur Geschichte des Messianismus. MS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 350 65 He. Margot Cohn, die noch für Buber als Sekretärin gearbeitet und das Martin-Buber-Archiv in der Jewish National and University Library in Jerusalem aufgebaut hat, ist der Meinung, dass der Text um 1900 zu datieren ist. Für eine solche frühe Datierung spreche das Schriftbild sowie der Umstand, dass der Text noch mit schwarzer und nicht mit blauer Tinte geschrieben ist, die Buber später benutzt hat. Für diese Auskunft möchte ich mich an dieser Stelle noch einmal bei Margot Cohn bedanken.

[2] Dem religiösen Antinomismus hat Gershom Scholem in seinen verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten zum Sabbatianismus seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Gershom Scholem: Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Ab-

schreibt Buber mit einigem Befremden von den »seltsamen Ceremonien«,[3] in denen sich die »Vorstellungen, die ihm [Sabbatai; Anm. E. D.] seine ruhelose Einbildungskraft bot«,[4] verkörperten. Buber ist kein Antinomist, der an rituellen Gesetzesübertretungen, wie etwa Sabbatais Vermählung mit der Thora, besonderes Gefallen finden würde. Die Position, die Buber Zeit seines Lebens einnehmen wird, ist nicht in erster Linie *gegen* das Gesetz, sondern *vor* dem Gesetz. Buber ist ein Ursprungsdenker, und das Gesetz steht für ihn weder am Ursprung des Judentums noch überhaupt der Kultur. Das Schreiben des frühen Buber unterscheidet sich von dem späteren der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg nicht darin, dass es das Paradigma des Ursprünglichen aufgegeben hätte – die Position des Ursprünglichen wird nur unterschiedlich besetzt (Kraft, Erzählung/Mythos, Urjudentum, Urmessianismus).

Statt auf den Antinomismus hebt Buber vielmehr auf den Sabbatianismus als ekstatische religiöse Massenbewegung ab, die sich Mitte des 17. Jahrhunderts, von Palästina ausgehend, in alle Teile der Diaspora, vom Jemen, Persien, Kurdistan bis hin nach Polen, Holland, Italien und Marokko, ausbreitete, nachdem sich Sabbatai 1665 in Gaza zum Messias erklärt und in weiten Teilen der Diapora die Hoffnung auf eine baldige Rückkehr nach Palästina geweckt hatte. Buber versteht es als Sabbatais Verdienst, im Judentum eine »schöpferische Urkraft«[5] entdeckt zu haben, ohne die nichts »wahrhaft Gigantisches«[6] geschaffen werden könne. Konkret versucht Buber auf diese Weise, die sabbatianische Bewegung zu einem Vorläufer des zeitgenössischen Zionismus aufzubauen. Buber interpretiert den Messianismus noch ganz als nationalen Traum bzw. nationale Bewegung:

---

raham Cardosos. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 [Bibliothek Suhrkamp; 106], S. 119–146; Erlösung durch Sünde. In: Ders.: Judaica 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992 [Bibliothek Suhrkamp; 1111], S. 7–116; Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992). Die Vorstellung einer »Heiligkeit der Sünde« speist sich aus verschiedenen Motiven. »Neben der Meinung, dass manche Taten notwendigerweise den äußeren Schein der Sünde an sich tragen, die in Wirklichkeit ihrem Wesen nach rein und heilig sind, findet sich die andere, wonach eben das wirklich Schlechte, indem es eben mit religiöser Inbrunst geübt wird, von innen her aufgesprengt und verwandelt wird« (Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 330], S. 348–349). Wichtiger aber noch ist die Theorie der verschiedenen Aspekte der Thora. Der Messias steht am Übergang zwischen der alten Welt und der Welt der Erlösung und »verwirklicht in der messianischen Freiheit ein neues Gesetz« (ebd., S. 342). Dieses neue Gesetz ist noch immer die Thora – aber die Thora in einem ganz neuen Verständnis, insofern diejenigen Aspekte, die im Exil allein wahrgenommen werden können, zusammenbrechen, und eine ganz neue Schicht des Sinnes an der Thora sichtbar wird.

3 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 10.

4 Ebd., S. 10.

5 Ebd., S. 25.

6 Ebd., S. 25.

> Das Judentum, das auserwählte Volk des Leidens, hat die ganze Nacht des Exils nie aufgehört, diesen königlichen Traum [einer Rückkehr ins »Heilige Land«; Anm. E. D.] zu träumen. Aber es gab Zeiten, da ward das Mass des Elends voll, und der Traum ward Leben. Denn jede starke geistige Bewegung erschafft sich ihre Wirklichkeit, und die Epoche gebiert sich selbst den Mann, der sie überwindet. So entstanden dem Judentum die Männer, welche man Gesalbte des Herrn, Χριστοι,[7] Messiasse nannte. Es waren Männer des Heils unter ihnen, die ihre Liebe ausgossen über die ganze Menschheit, Männer des Kampfes, die der gepeinigten Nation Augenblicke des Lichts brachten, aber auch Männer der Verzückung und Trunkenheit […], die für die harte Wirklichkeit zu schwach waren und statt die Bewegung, aus der sie hervorgingen, zu meistern, von ihr zermalmt wurden. […] Ihre Kraft zerbricht, und das Volk, das sie retten sollen, kehrt wieder für Jahrhunderte in die furchtbare Nacht des dumpfen Duldens zurück.[8]

Sabbatai Zwi gilt Buber als ein solcher »Träumer«,[9] ja, sogar als »kranke[r] Träumer«,[10] der den Augenblick für die »grosse That«[11] ungenützt vorübergehen lassen habe und »die beste Kraft des Judentums auf Jahrhunderte hin gebrochen«[12] habe. Denn als der Sultan ihn schließlich vor die Alternative stellte, zu konvertieren oder zu sterben, trat Sabbatai zum Islam über. Auch wenn Sabbatais Anhänger versuchten, seinen Übertritt als messianisches Mysterium zu deuten, »[griff] das furchtbare Gefühl der Enttäuschung […] doch um sich«.[13] So habe Sabbatai die »beste Kraft des Judentums auf Jahrhunderte hin gebrochen, aber er hat doch das Geheimste, die ruhelos drängenden Instinkte aus der durch das Leiden verschüchterten[,] ihr Eigenstes scheu verber-

---

7 Mit der Nennung der griechischen Übersetzung des hebräischen Maschiach spielt Buber natürlich auf Jesus Christus an. Buber wird bei der Strategie bleiben, Jesus in eine Reihe mit anderen messianischen Figuren des Judentums zu stellen, rechnet er doch Jesus und das ganze Urchristentum zu einem »Ur-Judentum« (DR 82). Buber steht mit dem Versuch, Jesus als eine Gestalt des Judentums und nicht als ersten Christen zu begreifen, keineswegs allein da. Anders akzentuiert begegnet diese These auch in der Wissenschaft des Judentums. So betrachtet etwa Abraham Geiger Jesus schlicht als Pharisäer, der keine anderen Ziele verfolgt habe als die übrigen Pharisäer auch: Demokratisierung und Liberalisierung des Judentums. Die christlichen Dogmen über Jesus wie Jungfrauengeburt, Menschwerdung Gottes und Auferstehung seien demgegenüber spätere theologische Erfindungen (vgl. Susannah Heschel: Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte. In: Michael Brenner, Anthony Kauders, Gideon Reuveni und Nils Römer [Hg.]: Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München: Beck 2003, S. 392–404, besonders S. 399ff.; sowie dies.: Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001 [Sifria; 2]).

8 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 1f.

9 Ebd., S. 1.

10 Ebd., S. 25.

11 Ebd., S. 19.

12 Ebd., S. 24.

13 Ebd., S. 23.

genden Seele eines Volkes herausgelockt und offenbart, wie viel Lebensfülle, wie viel Kraftüberschwang in diesen entarteten Mengen lebte.«[14]

Für die Moderne ist der Sabbatianismus in zweierlei Hinsicht wichtig geworden. Zum einen hat er zur inneren Vorbereitung von Aufklärung und Reform im Judentum beigetragen, was Scholem besonders hervorhebt.[15] Zum anderen ist der Bezug auf Sabbatai Zwi für den Zionismus bedeutsam geworden.[16] Hiermit werden wir uns auch noch im Zusammenhang mit Gershom Scholems Position befassen (s. Kap. II.4.5). Theodor Herzl selbst stellt in seinen Tagebüchern, aber auch in dem utopischen Zukunftsroman *Altneuland* (1902) wiederholt eine Verbindung zwischen Sabbatai Zwi und dem Zionismus her. Im zweiten Buch von *Altneuland*, das in einem imaginären Haifa von 1923 spielt, wird ein Opernbesuch geschildert. Auf dem Programm steht »Sabbatai Zwi«, das »schönste jüdische Tonwerk der letzten Jahre«,[17] wie es heißt. Auf die Frage, warum »solche Abenteurer immer wieder Glauben finden konnten«,[18] entgegnet David Littwak, die positive zionistische Identifikationsfigur des Romans:

> Mir scheint, das hat einen tiefen Grund. Das Volk glaubte nicht, was sie sagten, sondern sie sagten, was das Volk glaubte. […] Die Sehnsucht macht den Messias. Nun müssen Sie bedenken, was das für arme dunkle Zeiten waren, in denen ein Sabbatai oder seinesgleichen erschienen. Unser Volk war noch nicht imstande, sich auf sich selbst zu besinnen, und da brauchte es solche Gestalten. Spät erst, am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, als schon alle anderen zivilisierten Völker ihr Selbstbewußtsein erlangt hatten und es betätigten, kam auch unser verstoßenes Volk zu der Erkenntnis, daß es das Heil nur von der eigenen Kraft und nicht von phantastischen

---

14 Ebd., S. 24.

15 »Jenes Gefühl der echten Befreiung, das sich den ›Gläubigen‹ in dem großen Aufschwung des Jahres 1666 mitgeteilt hatte, suchte, als es auf der historischen und politischen Ebene widerlegt wurde, auf der moralischen und religiösen seinen Ausdruck. Anstatt umwälzend nach außen zu wirken, was ihm durch die Katastrophe der Apostasie des Messias versagt wurde, schlug es nach innen und bereitete in vielen Seelen jene Stimmung vor, aus der dann, als der Mythos von der Sendung des Messias zu den Toren der Unreinheit zu verblassen begann, Aufklärung und Reform ihren Nutzen ziehen konnten« (Scholem, Die jüdische Mystik [wie Anm. 2], S. 349).

16 Vgl. Christoph Schmidt: Vor dem Gesetz. Zur Dialektik von jüdischer Moderne und politischer Theologie. In: Ashraf Noor (Hg.): Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne. Freiburg: Rombach 1999 (Rombach-Wissenschaften/ Reihe Litterae; 67), S. 115–140. Schmidt macht einen inneren Widerspruch des Zionismus aus: »Um der jüdischen Identität willen muss er sich auf die religiöse Tradition stützen, die die politische Souveränität auf die messianische Erlösung vertagt und negiert. Die (Um)schreibung der jüdischen Geschichte aus der Perspektive der politischen Souveränität stößt daher nicht zufällig immer wieder auf den Namen von jenem Schabtai Zwi, der im Namen der messianischen Erlösung hier und jetzt das halachische Gesetz des Moses suspendiert« (ebd., S. 131).

17 Theodor Herzl: Altneuland. In: Ders.: Gesammelte Zionistische Werke. Bd 5. Tel Aviv: Hozaah Ivrith 1935, S. 125–420, hier: S. 218.

18 Ebd., S. 227.

> Wundertätern erwarten dürfe. Nicht eine einzelne Person, wohl aber die erwachte und rührige Volkspersönlichkeit müsse das Erlösungswerk vorbereiten. Auch die Frommen sahen endlich ein, dass in dieser Auffassung nichts Gottwidriges enthalten sei. Gesta Dei per Francos, hieß es einst bei den Franzosen – Gottes Taten durch die Juden! sagen unsere echten Frommen, die sich nicht durch parteiische Rabbiner verhetzen lassen.[19]

Der Bezug auf Sabbatai Zwi hat bei Herzl Methode. Der Widerstand, den Sabbatai von Seiten der Orthodoxie erfahren hat,[20] lässt sich parallel führen mit dem Widerstand, den das orthodoxe Judentum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein dem politischen säkularen Zionismus entgegengebracht hat. Denn die Position, die David Littwak den »echten Frommen« in den Mund legt, »die sich dem nationalen Befreiungswerk begeistert anschlossen«,[21] repräsentierte zu Herzls Zeiten alles andere als die Mehrheit. In der ersten Phase des Zionismus im 19. Jahrhundert opponierte die Orthodoxie größtenteils gegen den politischen Zionismus.[22] Einflussreiche Ausnahmen stellten Rabbi Zwi Hirsch Kalischer (1795–1874) und später besonders Rabbi Avraham Isaac HaKohen Kook (1865–1935) dar, die eben die Vorstellung vertraten, die Herzl seinen Protagonisten David Littwak als das »geklärte Räsonnement unserer Frommen«[23] verkünden lässt: Das »nationale Werk« bereite das »Erlösungswerk« vor.[24]

In dem Konsens zwischen religiösem Zionismus und einem politischen säkularen Zionismus, wie ihn Herzls Figur imaginiert, begegnet sich die Rhetorik der Säkularisierung als Ersetzung der Religion durch die Politik, in der die Religion zugleich ihre Erfüllung finden soll, mit einer religiösen Rhetorik, die die Politik als Mittel oder Vorbereitung eines religiösen Zwecks betrachtet.[25]

---

19 Ebd., S. 227–228.

20 Der Widerstand der Orthodoxie war historisch wohl nicht so groß, wie er im Nachhinein dargestellt wurde (vgl. Scholem, Sabbatai Zwi [wie Anm. 2], S. 27).

21 Herzl, Altneuland (wie Anm. 17), S. 228.

22 Vgl. Jacob Katz: Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1993, S. 34.

23 Herzl, Altneuland (wie Anm. 17), S. 228.

24 Erst nach der Shoah etablierte sich eine zionistisch-orthodoxe Strömung als Mehrheit, und wiederum erst nach dem Sechstagekrieg von 1967 entstand ein radikaler messianischer Nationalismus bei National- wie auch Ultraorthodoxen (vgl. Yossef Schwartz: Zionismus als säkularer Messianismus. Der Fall deutsch-jüdische Intellektuelle. In: Eveline Brugger und Martha Keil [Hg.]: Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 193–212, besonders S. 194f.; Katz, Zwischen Messianismus und Zionismus [wie Anm. 22], besonders S. 35; zu der Problematik allgemein Aviezer Ravitzky: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago: Univ. of Chicago Press 1996).

25 Jody Elizabeth Myers betont ebenfalls die Rolle der Rhetorik im Verhältnis von säkularem Zionismus und Messianismus (vgl. Jody Elizabeth Myers: The Messianic Idea and Zionist Ideologies. In: Jonathan Frankel [Ed.]: Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 [Studies in contemporary Jewry; 7], S. 3–13). Grundsätzlich steht für Myers der Zi-

Faktisch sind die beiden messianischen Rhetoriken natürlich nicht so harmonisch und können in einen offenen Widerspruch und gesellschaftlichen Kampf treten.[26] Die Ersetzung von »phantastischen Wundertätern«[27] als Erlöserfiguren durch das Volk als messianisches Subjekt, das zum Bewusstsein seiner eigenen Potenz, seiner eigenen »Kraft«[28] gelangt, stellt die Romanfigur (säkularen Charakters) als Resultat der »Erkenntnis« dar, dass sich das Volk selbst als Urheber von Erlösungsphantasien erkennt, die sich in »dunkle[n] Zeiten«, Zeiten des Leids wie der mangelnden Aufklärung, in »phantastischen Wundertätern« verdichteten. Das Aufgehen der Erlöserfigur im Erlösungsvolk, der messianischen »einzelnen Person« in einer messianischen »rührige[n] Volkspersönlichkeit«, setzt das Säkularisierungsparadigma von Ersetzung und Erfüllung rhetorisch mittels der Personificatio in Szene. Das Volk wird als handlungsfähige Einheit konstruiert, indem ihm eine Persönlichkeit zugeschrieben wird. Als das adäquate Medium, das diese Rhetorik performativ umsetzen kann, erscheint in Herzls Roman die Oper.[29]

Anders als Herzl, der nicht Sabbatai Zwi, sondern die Rückständigkeit und Schwäche des nationalen Bewusstseins sowie einen Mangel an technischen Möglichkeiten[30] für das Scheitern der sabbatianischen Bewegung verantwort-

---

onismus im Gegensatz zum messianischen Denken. Denn der Zionismus gehe davon aus, dass Geschichte nur von Menschen gemacht werde, die Mittel einer Rückkehr aus dem Exil ganz in menschlicher Hand liegen, dass die post-exilische Zeit im Rahmen der natürlichen Ordnung bleibe und Institutionen der prä-exilischen Zeit (wie z. B. der Tempel) in der post-exilischen Zeit nicht wiederbelebt werden müssten. Daher sei der Gebrauch messianischen Vokabulars von säkularen Zionisten als Taktik zu begreifen. Für Myers besteht die Taktik darin, »to show that Zionism and messianism are not opposed to, but are compatible with, one another – or else to show that Zionism has continued and renewed, not replaced, traditional messianic beliefs« (ebd., S. 8). Auch wenn der säkulare Zionismus sich ›nur‹ als Fortsetzung und nicht zugleich als Ersetzung des traditionellen Messianismus ausgibt, um ihren Gegensatz zu entschärfen, bleiben die grundsätzlichen Spannungen doch unterschwellig erhalten.

26 Seffi Rachlevsky hat in seinem in Israel kontrovers diskutierten Buch *Messiah's Donkey* argumentiert, dass die gegenwärtige messianische orthodoxe Strömung die säkulare israelische Mehrheit als Esel betrachte, der, solange er seinen Dienst am messianischen Ziel verrichte, von Nutzen sei, jedoch Agressionen gewahren müsse, sobald er sich den messianischen Zielen nicht beuge. Prominentestes Opfer dieser Aggressionen sei Jizchak Rabin geworden (vgl. Schwartz, Zionismus als säkularer Messianismus [wie Anm. 24], S. 195f.).

27 Herzl, Altneuland (wie Anm. 17), S. 227–228.

28 Ebd., S. 228.

29 Vgl. zu Herzls Leidenschaft für die Oper und speziell für Richard Wagner: Philipp Theisohn: Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne. Stuttgart: Metzler 2005, besonders S. 129–131.

30 So schreibt Herzl in seinem Tagebuch: »Schiff sagt: das hat im vorigen Jahrhundert Einer zu machen versucht. Sabbathai! Ja, im vorigen Jahrhundert war es nicht möglich. Jetzt ist es möglich. Weil wir Maschinen haben.« (Theodor Herzl: Briefe und

lich macht, schreibt Buber den entscheidenden Fehler Sabbatai selbst zu. Zwar habe Sabbatai eine »ekstatische, wild und regellos waltende Triebmacht«[31] im jüdischen Volk »erweckt«,[32] die dem »ausführenden festen unbeugsamen Willen«[33] vorarbeiten müsse. Aber es habe Sabbatai gerade

> der Wille [gefehlt], der aus dem wogenden Dunkel des Unbewussten heraus grosse monumentale Werke ans Tageslicht fördert, die Hand, die sich auf Jahrtausende drückt wie auf Wachs, auf Jahrtausenden schreibt wie auf Erz: das Mannestum fehlte ihm. Mögen die kommen, die es im jüdischen Volk entdecken, die die jüdische Seele in ihren Tiefen erschüttern und das höchste aus ihr herausholen: das Mannestum.[34]

Buber operiert mit einem vitalistisch-heroischen Vokabular, das er nach der Logik von Potenz und Akt ordnet, wobei »Triebmacht«,[35] »ruhelos drängende Instinkte«,[36] »Lebensfülle«,[37] »Kraftüberschwang«,[38] »schöpferische Urkraft«[39] auf die Potenz abzielen, dagegen der »feste unbeugsame Wille«[40] auf den Akt. Ganz traditionell definiert Buber den Willen, an dem es Sabbatai gefehlt habe, als männlich, und spielt auf das zionistische Stereotyp eines maskulinen »Muskeljuden« an, das den Kontrast zu dem passiv und oftmals effeminiert gezeichneten Ghettojuden bilden soll. Auch in dem Text »Jüdische Renaissance« (1900), in dem Buber die Gegenwart als eine Epoche der allgemeinen »Selbstbesinnung der Völkerseelen« beschreibt, spricht er der jüdischen »nationalen Teilnahme« an dieser Entwicklung »einen ganz eigenen Charakter [zu]: den der Muskelanspannung, des Aufschauens, der Erhebung«.[41] Der Kampf gilt Ghetto und Golus, die Buber in erster Linie nicht als äußere, sondern als »innere Feindesmächte« versteht. Buber beschwört einen »innere[n] Kampf«[42] gegen »Ghetto, die unfreie Geistigkeit und de[n] Zwang einer ihres Sinnes entkleideten Tradition, und Golus, die Sklaverei einer un-

---

Tagebücher. Hg. von Alex Bein, Hermann Greive, Moshe Schaerf und Julius H. Schoeps. Bd 2 [Zionistisches Tagebuch 1895–1899], bearbeitet von Johannes Wachten und Chaya Harel. Berlin, Frankfurt a. M., Wien: Propyläen 1983, S. 139). Dass Herzl und Friedrich Schiff das Auftreten Sabbatai Zwis auf das 18. statt auf das 17. Jahrhundert datieren, führen die Bearbeiter von Herzls Tagebüchern auf die lang anhaltende Wirkung der sabbatianischen Bewegung zurück (vgl. ebd., S. 794).

31 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 25.
32 Ebd.
33 Ebd.
34 Ebd.
35 Ebd.
36 Ebd., S. 24.
37 Ebd.
38 Ebd.
39 Ebd., S. 8.
40 Ebd., S. 25.
41 Martin Buber: Jüdische Renaissance. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 7–16, hier: S. 9.
42 Ebd., S. 16.

produktiven Geldwirtschaft und hohläugigen Heimatlosigkeit, die allen einheitlichen Willen zersetzt.«[43] Bubers frühe zionistische Texte sind auf eine nationaljüdische Subjektbildung sowie auf eine »Gestalt«[44]-Gebung des Volkes fokussiert. Durch ein zu »neue[r] Einheit« zusammengeschlossenes Judentum, durch »innere Heimat«,[45] soll der äußeren Heimat vorgearbeitet werden. Wiederholt imaginiert Buber in diesen frühen Texten das Volk als bildnerisches Kunstwerk. So huldigt er in seinem unveröffentlichten Manuskript »Zur Geschichte des Messianismus« »monumentale[n] Werke[n]«,[46] zu denen Sabbatai Zwi der Wille gefehlt habe, und in »Jüdische Renaissance« ruft er das Bild des »Denkmals« und der »Statue« auf:

> Schaffen! Der Zionist, der die ganze Heiligkeit dieses Wortes fühlt und ihr nachlebt, scheint mir auf der höchsten Stufe [des Zionismus; Anm. E. D.] zu stehen. Neue Werte, neue Werke schaffen, aus der Tiefe seiner uralten Eigenheit heraus, aus der eigenartigen, unvergleichlichen Kraft seines Blutes heraus, die so furchtbar lang in die Fesseln der Unproduktivität geschlagen war – das ist ein Ideal für das jüdische Volk! Die Denkmale seines Wesens schaffen! […] In seinem Volke das Material für eine Statue sehen, und sich nicht davon beirren lassen, daß dieses Material nicht Marmor von Paros oder Carrera, sondern zähes, schwerfälliges, widerstrebendes Gestein ist.[47]

Ein nietzscheanisches Schaffens-Pathos ist an dieser wie an vielen anderen Stellen der Texte des jungen Buber unüberhörbar, die »Sehnsucht nach Schaffen und Schönheit«[48] taucht immer wieder auf.[49] Wenn der junge Buber im Namen von gestaltenden Kräften gegen die Formen und Gesetze »einer des Sinnes entkleideten Tradition«, also gegen die fertige, erstarrte Gestalt, argumentiert, so bleiben die schöpferischen Kräfte doch auf eine zu fertigende Gestalt, auf eine zu verwirklichende Einheit und Ganzheit bezogen, selbst

---

43 Ebd., S. 12.

44 Martin Buber: Von Jüdischer Kunst. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 57–66, hier: S. 64, sowie Martin Buber: Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung. In: Jüdischer Almanach. Berlin 1902, S. 24–30, hier: S. 28–29.

45 Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 15.

46 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 25.

47 Martin Buber: Wege zum Zionismus. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 39–44, hier: S. 42–43. Die Metapher der »Statue« taucht auch in dem Artikel »Jüdische Kunst« auf (in: Die Welt, 6/3 (1902), S. 9–11, hier: S. 10).

48 Buber, Jüdische Kunst (wie Anm. 47), S. 10.

49 Vgl. Barbara Schäfer: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 3 (Frühe jüdische Schriften 1900–1922), hg., eingeleitet u. kommentiert von Barbara Schäfer. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2007, S. 13–50, besonders S. 25–30. Vgl. zur zionistischen Nietzsche-Rezeption allgemein: Jacob Golomb: Nietzsche and Zion. Ithaca: Cornell Univ. Press 2004; ders. (Hg.): Nietzsche und die jüdische Kultur. Übers. von Helmut Dahmer. Wien: WUV-Univ.-Verlag 1998.

wenn diese nie völlig gelingen mag. Die Gewalt, die in der Vorstellung liegt, Gemeinschaft als Werk herzustellen, Gemeinschaft als Gemeinschaft von Wesen zu denken, »die wesenmäßig ihre eigene Wesenheit als ihr Werk herstellen und darüberhinaus genau diese Wesenheit *als Gemeinschaft* herstellen«,[50] hat Jean-Luc Nancy in Auseinandersetzung mit der deutschen romantischen Tradition, die auch auf Buber einen großen Einfluss ausübte, untersucht und als »Immanentismus« bezeichnet. Die Vision einer Gemeinschaft, die zu sich selbst im Verhältnis der Immanenz steht, kann man bei Buber bis in den Ersten Weltkrieg hinein, also bis hin zu seiner Kriegsbegeisterung, verfolgen.

Der zionistischen Subjektbildung, der »Hebung des jüdischen Selbstbewusstseins«,[51] dient beim frühen Buber in erster Linie die Ausbildung einer »nationalen Kunst«,[52] worin sich seine kulturzionistische Position begründet, die ihn schließlich in einen Prioritätenstreit mit den »Vätern« des politischen Zionismus, mit Max Nordau und Theodor Herzl, bringt.[53] In dem »künstlerischen Schaffen«, so Buber, »sprechen sich die specifischen Eigenschaften der Nation am reinsten aus«[54] und finden »lebendige Gestalt«.[55] Aber auch die »Stärkung von Körperkraft und Gewandtheit«[56] steht, neben der »Verbreitung der Kenntnisse in jüdischer Geschichte und Literatur«,[57] auf dem Programm der »Vereinigung Jüdischer Studierender« in Leipzig, die von ihm im Winter 1899 ins Leben gerufen wurde. Es geht Buber in seinen frühen zionistischen Texten um das »einheitliche, ungebrochene Lebensgefühl des Juden«,[58] das er als »Losungswort gegen die reine Geistigkeit«[59] ausgibt, um die »einheitliche

---

50 Jean-Luc Nancy: Die undarstellbare Gemeinschaft. Übers. von Gisela Febel und Jutta Legueil. Stuttgart: Ed. Schwarz 1988, S. 13f. Die Prämissen dieser Vorstellung charakterisiert Nancy wie folgt: »Die Gemeinschaft als Werk oder die Gemeinschaft als auf Werke begründet würde voraussetzen, dass das gemeinsame Sein als solches (in Orten, Personen, Gesellschaftsordnungen, Diskursen, Institutionen, Symbolen, kurz: in Subjekten) objektivierbar wäre« (ebd., S. 69). Eine ästhetische Objektivierung jüdischen Wesens schwebt dem jungen Buber vor.

51 Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 12.

52 Buber, Jüdische Kunst (wie Anm. 47), S. 10f.

53 Vgl. Christina Ujma: Political versus Cultural Zionism. Reflections on Herzl and Buber. In: Ritchie Robertson (Hg.): Theodor Herzl and the Origins of Zionism. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 1997 (Austrian studies; 8), S. 96–106; Schäfer, Einleitung (wie Anm. 49), S. 20–25; Martin Treml: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 1 (Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924), bearb., eingeleitet u. kommentiert von Martin Treml. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2001, S. 13–91, besonders S. 39–45.

54 Buber, Jüdische Kunst (wie Anm. 47), S. 11.

55 Ebd., S. 11.

56 Zitiert nach Treml, Einleitung (wie Anm. 53), S. 39.

57 Ebd.

58 Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 13.

59 Ebd.

Persönlichkeit, die aus einer Willensglut heraus schafft«.[60] »Einheit« und »Ganzheit« werden als das Ziel sowohl auf der Ebene des Subjekts als des zu gestaltenden Volks deklariert.[61] Letztlich ist Buber noch immer an dem Ideal der Bildung orientiert,[62] das seit dem 19. Jahrhundert für das Selbstverständnis vieler deutscher Juden und Jüdinnen prägend geworden ist.[63] Freilich ist bei Buber dieses Ideal nicht mehr mit dem emanzipatorischen Anspruch des liberalen Judentums verbunden, sondern meint eine zionistische Bildung des Einzelnen wie des nationalen Subjekts.

Sabbatai Zwi passt nicht zu dem Ideal des zionistischen Subjekts, das Buber in den Texten aus der ersten Phase seines zionistischen Engagements (1898–1904) propagiert. Er ist der Bewegung, die er hervorgerufen hat, nicht gewachsen, er versäumt den Augenblick für die »grosse That«,[64] und sein Ende lässt sich wohl noch als »kabbalistisches Mysterium« interpretieren, widerspricht aber dem heroischen Ideal des frühen Buber.[65] Sabbatais Apostasie hat schließlich eine Verinnerlichung der messianischen Bewegung zur Folge,[66] die dem Denken des frühen Buber, das auf die »Schaffenden, das Volk und die Bewegung« ausgerichtet ist, widerstreben muss.

Wie versteht der frühe Buber nun das Verhältnis von Messianismus und Zionismus? Beerbt der Zionismus den Messianismus auf der Linie des Fortschritts und der Aufklärung, wie ja Herzl das Verhältnis von Messianismus und Zionismus konstruiert? Bubers Argumentation und Rhetorik liegen nicht so plan zu Tage wie die Herzls. Das Manuskript »Zur Geschichte des Messianismus« zeigt, dass Bubers anfängliches Interesse am Messianismus nicht auf der Ebene der Ideen, der theoretischen Konzeptionen, liegt, sondern auf der

---

60 Ebd., S. 14.

61 Vgl. Buber, Von jüdischer Kunst (wie Anm. 44), S. 65: »[N]ur ganze Menschen können ganze Juden sein«, sowie Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 15: »Sie [die nationale Bewegung; Anm. E. D.] wird uns vor einer äußeren eine innere Heimat schaffen: dadurch daß sie das Judentum zu neuer Einheit zusammenschließt.«

62 Vgl. Steven E. Aschheim: Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises. New York: New York University Press 1996, S. 36.

63 Vgl. zu dem Thema allgemein: George L. Mosse: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Übers. von Christiane Spelsberg. Frankfurt a. M., New York: Campus 1992.

64 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 19.

65 Vgl. Buber, Wege zum Zionismus (wie Anm. 47), S. 41–42: »Wenn ich für mein Volk zu wählen hätte zwischen einem behaglichen, unfruchtbaren Glück, wie es in alten Zeiten manchem seiner Nachbarn zuteil geworden war, und einem schönen Tod in letzter Anspannung des Lebens, ich müßte diesen wählen. Denn er würde, und sei es auch nur einen Augenblick, etwas Göttliches schaffen, jenes aber nur etwas Allzumenschliches.«

66 Vgl. Martin Buber: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 13.

Ebene der »messianischen Bewegung«,[67] der »That«, und der »Erlöser«, die bei Buber keine Götter oder Halbgötter sind, sondern Menschen, besser gesagt: Männer, die sich anschicken, den »königlichen Traum« einer »Rückkehr ins heilige Land« zu erfüllen. Die »Bewegung«, die »Schaffenden« und das »Volk« stellt Buber als überzeitliche, »ursprünglich[] waltende[] Kräfte«[68] dar, die in der Geschichte teils latent und unsichtbar bleiben, teils manifest und sichtbar werden. Die »Schaffenden« sollen der »Bewegung« des »Volks« – Buber beschreibt die »Bewegung« als »Fruchtbarwerden des Volks«[69] – »Gestalt«[70] geben. Die »Ghettokultur« habe Schaffen und Bewegung niedergehalten, »bis die zu Schaffenden Geborenen ohnmächtige Ketzer und die ewig aufflammenden Flammen der Bewegung taumelnde Epidemien wurden«.[71] Messianismus und Zionismus gelten dem frühen Buber beide als Ausdruck eines »uralten Dranges nach nationalem Sich-Ausleben«, der sich in den Jahrhunderten des Exils »entweder in dumpf sehnsüchtiger Klage oder in milden messianistischen Ekstasen geäussert hatte«, um sich »nun in der modernen Form zu entfalten, die wir Zionismus nennen«.[72]

Buber interpretiert den Zionismus nicht wie Herzl als ins Säkulare übertragenen Messianismus, um so dessen Legitimität zu bestärken. Statt den Zionismus auf den Messianismus zurückzuführen und ihn als dessen moderne Gestalt zu deuten, führt Buber beide, Zionismus und Messianismus, auf einen tiefer liegenden Ursprung zurück, auf die der Geschichte unterlegten »ursprünglich[] waltenden Kräfte«:[73] »Volk«, »Bewegung« und »Schaffende«. Diese Kräfte werden wiederum religiös aufgeladen, so wenn Buber, wie bereits zitiert, die »Heiligkeit« des Wortes »Schaffen!« rühmt,[74] oder dem »Volk« eine religiöse Qualität/Dimension verleiht, die der traditionelle Glaube verloren habe.

> Der Glaube hat die Macht verloren, Seelen in den Arm zu nehmen und an das Herz der Welt zu legen. Heute lügt er dem Leben und thut deinen wogenden Sinnen Gewalt an. Aber wer seinen Gott verloren hat, mag tief verwaist sein. Auf seinem neuen Weg kann da das Volk eine erste Station werden.[75]

In seinen frühen Texten evoziert Buber immer wieder religiöse Gemeinschaftserlebnisse jenseits der tradierten Religion, welche in seinen Augen lebensfeindlich[76] geworden ist und die er als Rabbinismus und »Zwingherr-

---

67 Buber, Zur Geschichte des Messianismus (wie Anm. 1), S. 24.
68 Buber, Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung (wie Anm. 44), S. 27.
69 Ebd., S. 29.
70 Ebd., S. 28–29.
71 Ebd., S. 29.
72 Buber, Jüdische Kunst (wie Anm. 47), S. 10.
73 Buber, Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung (wie Anm. 44), S. 27.
74 Vgl. Buber, Wege zum Zionismus (wie Anm. 47), S. 42.
75 Buber, Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung (wie Anm. 44), S. 27.
76 So auch Bubers Stoßrichtung in der Rede »Alte und neue Gemeinschaft« (1900), in der er vom »Glaubenswort, das dem Leben lügt«, spricht (Martin Buber: Alte und neue Gemeinschaft. In: Paul Mendes-Flohr: Von der Mystik zum Dialog. Martin

schaft des Gesetzes«[77] abwertet. Das »Programm der Selbsterlösung in und mit einer Gemeinschaft«[78] ist für diese Texte leitend.

Bubers Ansichten zu Messianismus und Zionismus werden sich im Laufe der Jahre erheblich ändern. So wird er die pauschale Verwerfung der Diaspora-Kultur revidieren, je mehr er sich überhaupt mit den jüdischen Quellen eingehend beschäftigt, etwa ab 1904 mit der chassidischen Literatur. Seine Nacherzählungen chassidischer Geschichten in den beiden Bänden *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und *Die Legende des Baalschem* (1908) machen ihn schnell berühmt. Statt Religion pauschal als lebensfeindlich abzuwerten, wird Buber später versuchen, einen Begriff von Religion zu entwickeln, der sich von Religion als Konfession, als Ritus und Dogma unterscheidet, sei es nun, indem er zwischen Religiosität und Religion differenziert wie in den *Drei Reden über das Judentum* (1911), sei es, dass er Religion als existentielle Lebenseinstellung versteht wie in seiner dialogischen Philosophie nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Kap. I.3.2; II.2.2).[79]

Die Gemeinschaft und Führergestalten bleiben allerdings Bezugspunkte von Bubers Messianismus. Wenn Buber später[80] auf unterschiedliche Weise versucht, das Verhältnis von nationaler und universaler Gemeinschaft über messianische Konzeptionen zu denken, so geht der Messianismus beim frühen Buber noch nicht über den Zionismus hinaus. In dem Text »Zur Geschichte des Messianismus« etwa interpretiert Buber den Messianismus noch ganz als nationale jüdische Bewegung. Das Verhältnis von nationaler und universaler Gemeinschaft wird beim frühen Buber durch die Auffassung bestimmt, in einer Epoche allgemeiner Völkerrenaissance, der »Selbstbesinnung der Völkerseelen«[81] zu leben, an der die »Jüdische Renaissance« teilhabe.[82] Messianismus

---

Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«. Übers. von Dafna A. von Kries. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1979, S. 183–188, hier: S. 185).

77 Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 14.

78 Treml, Einleitung (wie Anm. 53), S. 47.

79 In einem Gespräch über »Religion und Politik« in Stuttgart am 17.02.1929 definiert Buber Religion wie folgt: »Religion ist die unbedingte Annahme des Lebens […] in seiner ganzen, realen Doppelseitigkeit, d. h. des Lebens, insofern es sich uns antut, und des Lebens, insofern es von uns getan wird […].[…] Das sagt zugleich, daß […] ich dieses Leben in meiner ganzen Unzulänglichkeit dennoch dialogisch zu leben versuche […]. […] Also es ist nichts anderes als die Konkretheit, die mit jeder Stunde, mit jeder mir entgegentretenden Situation eine neue Gestalt, einen neuen Ausdruck findet. Es gilt also nichts ein für allemal. Denn so, wie ich nicht die Situation vorauszusehen vermag, die im nächsten Augenblick an mich herantritt bezw. meine Bereitschaft von mir fordert, so kann ich mich schlechthin nicht vorbereiten, kann ich nirgends nachsehen, was werde ich nun im nächsten Augenblick tun« (Martin Buber: Stuttgarter Gespräch. 17.02.1929, TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 350 43a/Zajin, S. 9–11).

80 So bereits in den *Drei Reden über das Judentum*.

81 Buber, Jüdische Renaissance (wie Anm. 41), S. 7.

82 Vgl. Schäfer, Einleitung (wie Anm. 49), S. 25–28.

und Zionismus bleiben bei Buber zeitlebens eng miteinander verbunden. Wenn Buber allerdings in »Zur Geschichte des Messianismus« den Messianismus als nationale Bewegung und damit in der Perspektive auf den Zionismus hin interpretiert, so wird er später umgekehrt den Zionismus vom Messianismus her deuten. Damit verändert sich aber auch die Weise, wie Buber die jüdische Nation imaginiert. In den Texten nach dem Ersten Weltkrieg stellt Buber die Nation, im Anschluss an Deuterojesaja und die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil, als Rest vor, der weder Teil noch Alles ist und sich solcherart der Gestalt entzieht.

Bubers Rhetorik, eine äußerliche, abgeleitete von einer inneren, unmittelbaren Gemeinschaft zu unterscheiden, erhält sich bis hin zu seinen späteren Texten nach dem Ersten Weltkrieg, wenngleich hier die Gemeinschaft weniger positiv beschworen wird als Positivierungsbestrebungen entgegenläuft und zum Hebel einer immanenten Kritik an den unpersönlichen Strukturen öffentlicher Institutionen wird. Die berühmten *Drei Reden über das Judentum* (1911) versuchen allerdings noch, eine hypostasierte innere Gemeinschaft positiv zu benennen. Buber rekurriert in diesem Zusammenhang auf das »Blut« als Medium einer transgenerationalen nationalen Gemeinschaft, was gemeinhin als Metapher abgetan wird. Ich möchte demgegenüber im folgenden Kapitel der Spur eines unausgesprochenen Lamarckismus in Bubers Reden nachgehen.

2.2 Auf der Suche nach der Substanz: Bubers *Drei Reden über das Judentum*

Bubers *Drei Reden über das Judentum* (veröffentlicht 1911), auf Einladung des Vereins Jüdischer Hochschüler »Bar Kochba« in Prag gehalten, übten auf seine Zeitgenossen eine große Wirkung aus. Gershom Scholem erinnert sich, dass er zu denjenigen gehöre,

> die in ihrer Jugend, als diese Reden erschienen, tief von ihnen bewegt wurden, und die – wie es auch ihrem Autor selber geschah – diese Seiten viele Jahre später nur noch mit dem Gefühl tiefer Entfremdung lesen können. […] Und dennoch ging von diesen Worten seinerzeit eine bedeutende Magie aus. Ich wüßte aus jenen Jahren kein Buch über das Judentum zu nennen, das auch nur annähernd solche Wirkung gehabt hat – nicht bei den Männern der Wissenschaft, die diese Reden kaum gelesen haben, sondern bei einer Jugend, die hier zum Aufbruch gerufen wurde, mit dem viele Ernst gemacht haben.[83]

Die *Drei Reden* kreisen um das Problem jüdischer Identität und appellieren daran, sich auf ein Jüdischsein zu besinnen, das nicht in einer »immer geistesleerer werdenden Tradition« (DR 51), in »Dogma und Norm, Kult und Regel«

[83] Gershom Scholem: Martin Bubers Auffassung des Judentums. In: Ders.: Judaica 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Bibliothek Suhrkamp; 263), S. 133–193, hier: S. 148f.

(DR 12f.) oder »Erbgewohnheit« (DR 11) aufgehe. Ein solches Judentum kennzeichnet Buber als abstrakt und stellt ihm die Forderung entgegen, »wahrhaft von innen heraus Jude zu sein« (DR 27), aus der Bejahung »jüdische[r] Existenz« (DR 28) heraus. Denn nicht auf ein Bekenntnis käme es an, sondern darauf, »dass der, der seine Wahrheit in sich aufgenommen hat, sie lebe« (DR 30). Rhetorisch dürfte die große Wirkung von Bubers *Drei Reden* darauf beruhen, dass Buber ein Jüdischsein jenseits von Religion und den äußeren Charakteristika einer Nation (territoriale Heimat, Sprache und Sitte) postuliert und damit gerade auch ein überwiegend akkulturiertes Prager Publikum anzusprechen vermag.

Bubers Reden bauen auf einer antithetischen Argumentation auf. Auf verschiedenen Ebenen setzt Buber Dynamik und Erstarrung, »innere[] Wirklichkeit« (DR 12) und äußere Form, einander entgegen. In der ersten Rede, »Das Judentum und die Juden«, fragt Buber danach, welcher Art die Gemeinschaft sei, »von der wir Zeugnis ablegen, wenn wir uns Juden nennen« (DR 11). Zwei Antworten liegen bereit: Religion oder Nation. Nun existiere, so Buber, eine »unmittelbare jüdische Religiosität« (DR 14) nur noch als Erinnerung oder Hoffnung, wobei Buber als Religiosität ein Leben in einem »eigentümliche[n] Verhältnis zum Absoluten« (DR 13), als »elementares Gottgefühl« (DR 14) versteht. Eine solche Religiosität soll den Gegensatz zu Religion als »Dogma und Norm, Kult und Regel« bilden (DR 12f.).[84]

In den *Drei Reden* betrachtet Buber das Judentum weder als Religion noch als Religiosität. Stattdessen beruft er sich auf eine »nationale Existenz« (DR 15) als »lebendige«, »dauernde Substanz« (DR 16) jenseits der äußeren nationalen Merkmale territoriale Heimat, Sprache und Sitte. Diese fehlten dem Judentum, so dass ihm Umwelt und die »Welt der Substanz« (DR 22) auseinanderfielen. Die »dauernde«, »bleibende[] Substanz« (DR 17), die das »innere[] Judentum« (DR 15) ausmachen soll, finde, wer in der

> Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes [fühlt] […] als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit. Und dazu gesellt sich, von diesem Gefühl gefördert, die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unsere Gedanken und unser Wille zutiefst von ihm gefärbt sind. Jetzt findet und empfindet er: die Umwelt ist die Welt der Eindrücke und Einflüsse, das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflußbaren Substanz, die sie alle in ihren Gehalt aufnimmt, in ihre Form verarbeitet. Und nun fühlt er sich zugehörig nicht mehr der Gemeinschaft derer, die mit ihm die konstanten Elemente des Erlebens haben [d. h. territoriale Heimat, Sprache und Sitte; Anm. E. D.], sondern der tieferen Gemeinschaft derer, die mit ihm die gleiche Substanz haben (DR 19).

---

[84] Die Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität hat Buber offenbar von Georg Simmel übernommen (vgl. Paul Mendes-Flohr: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«. Übers. von Dafna A. von Kries. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1979, S. 83–85).

Auch wenn Buber sich in der dritten Rede gegen evolutionäre Denkweisen ausspricht,[85] wird man wohl schwer umhinkommen, in einer über das Blut erfolgenden Vererbung der »Disposition, Eindrücke zu verarbeiten« (DR 23), eine Nähe zu lamarckistischen Vorstellungen zu bemerken.[86] Man macht es sich dann doch zu leicht, wenn man Bubers Rede vom »Blut« nur in einem übertragenen Sinne als »Symbol der geistigen Volkspersönlichkeit«[87] verstanden wissen will. Wohl kein reiner Lamarckismus kennzeichnet Bubers Gedächtnistheorie des Blutes, wohl aber eine Gemengelage aus Lamarckismus, d. h. der Vorstellung einer Vererbung erworbener Eigenschaften und Dispositionen,[88] und mystischer Geschichtsvorstellung, die die Zeitschranken ignoriert und alle Zeitalter miteinander in aktuale Verbindung bringt.[89] Die Verquickung von Mystik und Evolutionsbiologie ist uns bereits in Landauers frühen Texten begegnet (vgl. Kap. I.3.1). Landauer behauptet eine universale Körper- und Blutsgemeinschaft mit allen menschlichen und tierischen Vorfahren, eine »große Gemeinschaft der Lebendigen«,[90] die die lineare Zeitfolge überschreite und einen dynamischen Zusammenhang bilde, den Landauer einem Staat und Gesellschaft zugeschriebenen mechanischen Determinismus entgegenstellt.

---

85 Buber wendet sich mit der propagierten »Erneuerung des Judentums« gegen die Vorstellung eines gesetzmäßigen, allmählichen Fortschritts, den er mit dem Begriff der Evolution verbindet. Ein heroisches Leben werde hierdurch verhindert (vgl. DR 59–63).

86 Vom Blut als »Disposition« spricht Buber auch in: Die hebräische Sprache. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 175–191, besonders S. 180.

87 Ernst Simon: Martin Bubers lebendiges Erbe. In: Was kann uns Martin Buber heute lehren? Hg. vom Didaktischen Zentrum der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1976, S. 17–51, hier: S. 20, zitiert nach: Treml, Einleitung (wie Anm. 53), S. 59.

88 Mit Jean Lamarck und dessen *Philosophie Zoologique* (1809) werden gemeinhin zwei von der späteren Evolutionstheorie verworfene Thesen verbunden: die These vom allmählichen Wandel der Arten aufgrund der Anforderungen der Umwelt, der Darwin die sprunghafte Veränderung entgegensetzt, und die These von der Vererbung derjenigen organischen Modifikationen, die durch den Gebrauch entstanden sind. Unter Lamarckismus wird insbesondere diese »Vererbung erworbener Eigenschaften« verstanden. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rezeption Lamarcks als Vorläufer der Evolutionstheorie findet sich bei Sigrid Weigel, die auf den Schwellencharakter von Lamarcks Werk zwischen Klassifikation der Arten und deren Genealogie hinweist (vgl. Sigrid Weigel: Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München: Fink 2006, S. 209–215).

89 Über die Zeitschranken setzt sich nicht erst die Mystik, sondern auch schon der Talmud hinweg (vgl. Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Übers. von Wolfgang Heuss. Berlin: Wagenbach 1996 [Wagenbachs Taschenbücherei; 260], S. 50ff.).

90 Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Berlin: Fleischel 1903, S. 38.

Unterscheidet Landauer eine innere kosmische[91] Erbmacht von einer äußeren gesellschaftlichen Erbmacht,[92] so Buber ein »inneres Judentum« von der Umwelt der Diaspora. Bei beiden gilt das Blut als Medium eines kosmischen (Landauer) bzw. eines transgenerationalen jüdischen (Buber) Gedächtnisses.

Noch ein anderer hat später auf den Lamarckismus zurückgegriffen, um seine Theorie einer »archaische[n] Erbschaft«[93] auf gattungs- wie auf volksgeschichtlicher Ebene plausibel zu machen: Sigmund Freud in seinem Alterswerk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Für Freud bildete die Annahme einer »archaischen Erbschaft« das notwendige Scharnier zwischen der Individual- und der Gruppenpsychologie. Freud betrachtet bekanntlich die Religion als Menschheitsneurose in Analogie zum neurotischen Zwang des Einzelpatienten. Beiden lägen Traumata zugrunde, die verdrängt worden wären, um nach einer Latenzzeit zurückzukehren. Die Frage ist nun, in welcher Form ein in der Urzeit der Menschheit oder eines Volkes gelegenes Trauma, von dem es keine mündlichen oder schriftlichen Zeugnisse gibt, an die Nachkommen weitergegeben werden könne. Hier kommt Freuds Theorie einer archaischen Erbschaft ins Spiel, die nicht »nur Dispositionen, sondern auch Inhalte umfaßt, Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen«[94] und »unabhängig von direkter Mitteilung und von dem Einfluss der Erziehung durch Beispiel«[95] sei. Der Mord an dem Urvater als menschheitsgeschichtliches Trauma und der von Freud behauptete Mord an Moses als volksgeschichtliches Trauma des Judentums seien in der Form einer »archaischen Erbschaft« tradiert worden. Die Stationen der »archaischen Erbschaft«, die für Freud »den besonderen Charakter des jüdischen Volkes«[96] konstituieren, seien schlagwortartig ins Gedächtnis gerufen: mythischer Mord an dem Urvater, dessen Verdrängung im Polytheismus, Wiederkehr des Verdrängten im – von Freud als Erfindung den Ägyptern zugeschriebenen – Monotheismus in Form eines allmächtigen Gottes, Verdrängung und Wiederkehr des Verdrängten, Wiederholung des Mordes durch die Juden, dieses Mal an der Reinkarnation des Urvaters, Moses, Verdrängung des Mordes wie der Lehre des Moses und schließlich die Erinnerung an die mosaische Lehre.

---

[91] Landauer weitet die Gemeinschaft schließlich auch auf das »angeblich Unorganische« aus: »Und noch mehr Gemeinschaft, noch allgemeiner, noch göttlicher, noch individueller sind wir, sofern wir mehr sind als Tier, sofern uns das angeblich Unorganische, das Unendliche, das Weltall selbst einverleibt ist« (ebd., S. 41).

[92] Vgl. Gustav Landauer: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Ders.: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919. Hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit. Regensburg: Boer 1997, S. 80–99, besonders S. 97.

[93] Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Ders.: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch-Verlag 2000, Bd 9, S. 455–581, hier: S. 545ff.

[94] Ebd., S. 546.

[95] Ebd., S. 547.

[96] Ebd., S. 550.

Freud analogisiert den Fortbestand von (unbewussten) Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen mit der biologischen »Vererbung erworbener Eigenschaften auf die Nachkommen«.[97] Es ist hoch umstritten in der Forschung, wie Freuds Hinweis auf die Entwicklungsbiologie zu beurteilen ist, zumal er wusste, dass der Lamarckismus wissenschaftlich widerlegt war.[98] Freud nimmt keine klare Position hinsichtlich der Frage ein, wie man sich die Weitergabe erworbener Eigenschaften genauer vorstellen soll.[99] Ein Rekurs etwa auf das Blut, wie bei Buber, fehlt bei ihm. Dessen ungeachtet vertritt Yerushalmi die These eines starken Lamarckismus bei Freud, den er nicht nur auf systematische, sondern auch auf persönliche Gründe zurückführt:

> Wenn nämlich ein ›Volkscharakter‹ (das ist Ihr[100] Wort dafür), wirklich ›unabhängig von direkter Mitteilung und von dem Einfluss der Erziehung durch Beispiel‹ übermittelt werden kann, so heißt das, daß ›Jüdischsein‹ unabhängig von ›Judentum‹ weitergegeben werden kann, daß ersteres unendlich ist, selbst wenn letzterem ein Ende bereitet werden sollte. Womit anscheinend das Rätsel Ihrer eigenen jüdischen Identität, welches Sie so sehr plagte, gelöst wäre.[101]

Es sei dahingestellt, ob für Freud selbst das Rätsel seiner jüdischen Identität mit der Theorie einer »ererbte[n] Tradition«[102] gelöst war. Wäre dem so, dann hätte Freud dieses Rätsel auf eine Weise gelöst, die Bubers Argumentation in den *Drei Reden* überraschend ähnlich ist. Was den Textbefund angeht, so lässt sich sagen, dass Buber und Freud, bei allen Unterschieden, von der Wirksamkeit einer ererbten, »nicht durch Mitteilung fortgepflanzte[n]«[103] Tradition ausgehen, die zur »Bildung eines Volkscharakters«[104] beitrage. Freud und

---

97 Ebd., S. 547.

98 Vgl. ebd.

99 Vgl. Richard J. Bernstein: Freud und das Vermächtnis des Moses. Übers. von Dirk Westerkamp. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. 2008 (Eva-Taschenbuch; 253), S. 96. Bernstein kritisiert die Annahme eines starken Lamarckismus bei Freud. Dadurch werde der Blick auf Freuds eigentliche theoretische Errungenschaft: das Konzept einer kulturellen Überlieferung, die die Dynamik des Unbewussten berücksichtigt, verstellt. Freud habe uns einen »angemessene[n] Begriff von Tradition« gelehrt, der »auch die Lücken und Brüche in der Überlieferung der Tradition dar[]stell[t]. Wir haben anzuerkennen, daß das, was bei der Weitergabe übermittelt wurde, nicht immer das bewußt und direkt Mitgeteilte ist. Wir können nicht einmal angemessen begreifen, was direkt mitgeteilt wurde, solange wir nicht verstehen, wie sehr und wie häufig es durch die Dynamik unbewußter Vorgänge beeinflußt und entstellt worden ist« (ebd., S. 107).

100 Yerushalmi fingiert im letzten Kapitel seines Buches einen »Monolog mit Freud«.

101 Yosef Hayim Yerushalmi: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Übers. von Wolfgang Heuss. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1999 (Fischer; 12336), S. 137.

102 Freud, Der Mann Moses (wie Anm. 93), S. 547.

103 Ebd.

104 Ebd.

Buber stellen beide eine »offizielle[] Geschichtsschreibung«[105] bzw. ein »offizielle[s] […] Judentum« (DR 51) einer »verschollenen Tradition«[106] bzw. einem »unterirdische[n] Judentum« (DR 51) gegenüber. Diese Tradition füllen sie zwar unterschiedlich. Bei Freud geht es um die verschollene Tradition des Moses-Mordes und der mosaischen Lehre, die sich erst nach einer Latenzzeit durchgesetzt habe.[107] Buber hingegen meint mit dem »Kampf des offiziellen gegen das unterirdische Judentum« (DR 51) einen »Kampf zwischen dem Schema und der Sehnsucht« (DR 77), zwischen der »Erstarrung« (DR 80) durch das »Zeremonialgesetz« (DR 80) und der »Unbedingtheit der Tat« (DR 84). Freud und Buber schreiben aber beide der verschollenen bzw. der unbewusst ererbten Tradition eine viel größere Wirkung zu, als sie eine Tradition haben könnte, die nur auf Mitteilung gegründet wäre. Diese »würde angehört, beurteilt, eventuell abgewiesen werden wie jede andere Nachricht von außen, erreichte nie das Privileg der Befreiung vom Zwang des logischen Denkens.«[108] Soll sich für Freud hieraus der Zwangscharakter der religiösen Phänomene erklären, so macht sich Buber die Befreiung vom Zwang des logischen Denkens zunutze, um das Judentum als starkes Gefühl, jenseits des »offiziellen Judentums«, zu evozieren, als affektives Erlebnis transgenerationaler Einheit.[109] »Was ist denn, ins Jüdische dekonstruiert, der Lamarckismus anderes als das starke Gefühl, dass man, ob man will oder nicht, im Grunde nicht aufhören kann, Jude zu sein […], weil das eigene jüdische Schicksal vor langer Zeit durch die Väter bestimmt wurde, weil man im Blut hat, was man am tiefsten und dunkelsten empfindet.«[110] Ob Yerushalmis Analyse auf Freud persönlich zutrifft, mag fraglich bleiben – Bubers Rhetorik in den *Drei Reden über das Judentum* hat er damit aber, ohne es zu beabsichtigen, gut getroffen. Denn im Unterschied zu Freud rekurriert Buber tatsächlich auf das Blut als Medium einer transgenerationalen Gemeinschaft.

Die »tiefste Schicht der Disposition« (DR 23), das »große Erbe der Zeiten« (DR 23), das Buber im Blut als dem Medium einer transgenerationalen jüdischen Gemeinschaft verortet, ist das Erbe des von Buber beschworenen »Urjudentum[s]« (DR 53). Zu diesem, das im Gegensatz zu Priestertum, Rabbinismus und Galuthjudentum stehe, zählt Buber Jakob, Moses, die Propheten, die Rachebiten, die Essäer, das Urchristentum,[111] die jüdischen Mystiker und

105 Ebd., S. 518.
106 Ebd., S. 519.
107 Vgl. ebd., S. 515–520.
108 Ebd., S. 548.
109 Vgl. zu Bubers Rhetorik des mystischen Einheitserlebnisses als Affekt Kapitel I.3.2.
110 Yerushalmi, Freuds Moses (wie Anm. 101), S. 59.
111 Das Urchristentum stellt für Buber eine Bewegung dar, die viel eher »in einem andern Sinne als dem historischen […] Ur-Judentum heißen [könnte], denn sie hat mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum bezeichnet« (DR 82).

Ketzer, schließlich die Chassidim. Das Erbe des Urjudentums sollen dabei die folgenden drei Dispositionen darstellen: eine Tendenz zur Einheit, zur Tat[112] und zur Zukunft. Statt von drei Tendenzen spricht Buber auch von drei Ideen, beeilt sich aber, hinzuzufügen, dass mit Ideen »nicht abstrakte Begriffe, sondern natürliche Tendenzen des Volkscharakters« (DR 71) gemeint seien. Bereits in der ersten Rede, »Das Judentum und die Juden«, thematisiert Buber die Einheit als nationale Einheit der Juden in der Diaspora, in einer Situation, in der Umwelt und die von ihm hypostasierte Innenwelt auseinanderfallen. Es gelte, »aus der Zwiespältigkeit zur Einheit zu kommen« (DR 25), indem man eine Wahl treffe zwischen »Umwelt und Innenwelt, zwischen der Welt der Eindrücke und der Substanz, zwischen Atmosphäre und Blut, zwischen dem Gedächtnis seiner Lebensspanne und dem Gedächtnis von Jahrtausenden« (DR 26). Dabei könne es nicht darum gehen, sich von der umgebenden Kultur freizumachen, »die ja von unseres Blutes innersten Kräften verarbeitet und uns eingeeignet worden ist. Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein« (DR 26f.). Diese Sätze markieren den Abstand zwischen Bubers Konzeption zu rassebiologischen Vorstellungen bzw. rassebiologischen Reinheitsphantasien, auch wenn man Bubers Ansatz einen Lamarckismus nicht absprechen kann.[113]

Buber beschließt die erste Rede mit einem Vergleich, dessen theologisch-politische Logik von seiner Kenntnis der modernen Religionssoziologie zeugt:

> [W]ie die Juden der Urväterzeit, um sich aus der Entzweiung ihrer Seele, aus der ›Sünde‹ zu befreien, sich ganz an den nichtentzweiten, den einen einheitlichen Gott hingaben, so sollen wir, die wir in einer andern, besonderen Zweiheit stehen, uns daraus befreien, nicht durch Hingabe an einen Gott, den wir nicht mehr wirklich zu machen vermögen, sondern durch Hingabe an den Grund unseres Wesens, an die Einheit der Substanz in uns, die so einig und einzig ist, wie der einige und einzige Gott, den die Juden damals aus ihrer Sehnsucht nach Einheit hinaufgehoben haben an den Himmel ihres Daseins und ihrer Zukunft (DR 30f.).

---

112 Die Tat definiert Buber als »lebendige[], mit Gott verbindende[] Tat« (DR 81), die sich nicht inhaltlich, sondern durch die »Intention auf das Göttliche« (DR 87) bestimme und sich gegen das »Zeremonialgesetz« (DR 80) auflehne. Die Idee der Einheit und die Idee der Zukunft, die für Buber die Idee des Messianismus ist, werden im Folgenden noch ausführlicher analysiert.

113 Alfred Rosenberg hat in den Nürnberger Prozessen versucht, sich unter Berufung auf Passagen aus Bubers *Drei Reden* auf einen Zeitgeist hinaus- und vom Antisemitismus freizureden (vgl. Schäfer, Einleitung [wie Anm. 49], S. 37). In seinem berüchtigten *Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930) hatte Rosenberg Buber noch als einen Exponenten des »jüdischen Mythus« behandelt, den er als »schmarotzerhaften Weltherrschafts-Traum« verunglimpfte (vgl. Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München: Hoheneichen-Verl. 1935, S. 459–466).

Buber hat 1898 und 1900/1901 bei Georg Simmel in Berlin studiert.[114] Nicht nur dessen Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion, sondern auch dessen These, dass die göttliche Einheit die Sublimation und Idealisierung der sozialen Einheit darstelle,[115] macht sich Buber für seine Strategie der kulturellen Affirmation, der »Selbstbejahung des Juden« (DR 29), zu Nutze und interpretiert sie auf seine Weise. Die Funktion, die früher die Religion erfüllt habe, nämlich Repräsentation von Einheit zu sein, komme nun dem Volk zu. In obigem Zitat verortet Buber, mit Lefort formuliert, die Bedeutung der Religion in der wesentlichen Repräsentation des Einen, welche auf die politische Vereinigung übertragen wird.[116] Wo die Religion mit der Sehnsucht nach substantieller gesellschaftlicher Einheit im Bunde steht, sieht Lefort das Potential für ein »totalitäre[s] Abenteuer«[117] – das der Erste Weltkrieg eine Zeit lang in der Tat für Buber werden sollte, als er deutschnationale und jüdische Einheit komplementär denkt.[118]

Als allgemeine psychologische Problematik thematisiert Buber das Streben nach Einheit in der zweiten seiner Reden über das Judentum, »Das Judentum und die Menschheit«. Buber erklärt es hier zu einer »Grundtatsache der psychischen Dynamik, daß die Vielfältigkeit seiner Seele dem Menschen immer wieder als Zweiheit erscheint« (DR 40), die eine Wahl erforderlich mache. Diese Grundform betreffe jeden Einzelnen und damit die Menschheit schlechthin, soll es doch um das »Mysterium der Urzweiheit […] [als] Wurzel und

---

114 Vgl. zu Bubers Studienjahren Treml, Einleitung (wie Anm. 53), S. 29–35.

115 Vgl. Georg Simmel: Die Religion. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906 (Die Gesellschaft; 2), S. 52f. (in Bubers Reihe *Die Gesellschaft* erschienen; in der überarbeiteten Fassung von 1912 erweist Simmel Buber seine Reverenz, indem er eine chassidische Geschichte einfügt), sowie ders.: Die Soziologie der Religion. In: Neue deutsche Rundschau 9 (September 1898), S. 111–123, besonders S. 114, S. 118. Paul Mendes-Flohr ist dem Zusammenhang von Bubers und Simmels Texten eingehender gefolgt. Er vertritt freilich die These, dass Buber die Tendenz habe, soziologische Termini ihres spezifischen Inhalts zu berauben, um sie in den Bereich der metaphysisch fundierten Persönlichkeit zu transferieren (vgl. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog [wie Anm. 84], S. 83–87).

116 Vgl. Claude Lefort: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Übers. von Hans Scheulen. Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 56.

117 Ebd., S. 62.

118 Vgl. Martin Buber: Die Tempelweihe. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 230–243, hier: S. 241: »Jetzt aber hat der Jude in dem katastrophalen Vorgang, den er in den Völkern miterlebte, bestürzend und erleuchtend das große Leben der Gemeinschaft entdeckt. Und es hat ihn erfaßt. Er blieb nicht Atom; er wurde mitgerissen; er schloß sich glühend der Gemeinschaft an, die ihm so ihr Leben offenbarte, – der Gemeinschaft, *die ihn in diesem Augenblick am stärksten brauchte*. Wird ihn das der Gemeinschaft, *die ihn in der Ewigkeit braucht*, der tiefen Gemeinschaft seines Blutes und seiner Art, entfremden? Ich glaube, daß es ihn ihr wiederbringen wird. Gemeinschaftsgefühl ist in ihm erglommen, er fühlte in sich etwas entbrennen, wovor aller Nutzzweck zusammenfiel, er erlebte den Zusammenhang.«

Sinn allen Geistes« (DR 41) gehen. In keinem Menschen sei die Grundform jedoch so stark wie »im Juden« (DR 41).[119] Nirgends, so Buber weiter, habe die Grundform der Zweiheit aber »etwas so Ungeheures, so Paradoxes, Heroisches, so Wunderbares geschaffen wie dieses Wunderbare: das Streben des Juden nach Einheit« (DR 41). Aus der Entzweiung der Welt habe der Jude das »messianische Ideal [geschaffen], das eine spätere Zeit, auch wieder unter führender Mitwirkung von Juden, verendlicht und Sozialismus genannt hat« (DR 47).

Bereits im Zusammenhang mit Bubers Erlebnis-Mystik hatten wir gesehen, wie Buber verschiedene Einheiten ineinanderblendet (vgl. Kap. I.3.2). Auch in den *Drei Reden* lässt Buber unterschiedliche Einheiten sich ineinander spiegeln: die Einheit des Selbst, die Einheit der Nation, die Einheit der Menschheit. In der ersten Rede repräsentieren sich der Einzelne und das Volk wechselseitig in der rhetorischen Figur des *pars pro toto*. Das Volk wird als ein »Stück[] von mir« (DR 29) figuriert und als »Volk in mir« (DR 29) apostrophiert, und umgekehrt wird der Einzelne als ein »Glied« in der »Kette« der »Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen« vorgestellt (vgl. DR 20). Dieses Verhältnis spiegelt sich in der sprachlichen Performanz des Vortrags wider, insofern Buber teils in der Form des »wir« oder »wir Juden« spricht, teils vom Einzelnen in der Form von »er« oder »der Jude« und zwischen diesen Formen übergangslos gleitet. In der zweiten Rede lässt Buber »den Juden« die »innere Dualität« (DR 42–44) *par excellence* personifizieren, die er zu einer allgemein menschlichen psychischen Realität erklärt. In der dritten Rede schließlich repräsentiert (oder aber verfehlt) ein endliches, relatives Judentum ein unendliches, absolutes Judentum, das Buber mit dem »Judentum als geistige[m] Prozess« (DR 70) zusammenfallen lässt und durch die bereits erwähnten drei unterstellten »natürlichen Tendenzen des Volkscharakters« (DR 71) (die Idee der Einheit, der Tat, der Zukunft) charakterisiert. Das Judentum als »geistiger Prozess« partizipiere wiederum am »wandernden und suchenden Menschengeist[]« (DR 72).[120]

Mit Hilfe dieses Systems von Repräsentationen nimmt Buber immer von neuem Anlauf, substantielle Einheiten zu konstruieren. Buber bemüht sich nun, nicht nur *über* Einheit zu reden, sondern sie unmittelbar zu evozieren.[121]

---

119 Dieses allgemeine Reden über *den* Juden zieht sich durch alle drei Reden, worin sich sprachlich Bubers Versuch einer phänomenologischen Volkspsychologie niederschlägt.

120 Vgl. DR 72: »Jedes Volk von starken spezifischen Gaben hat solche ihm eigentümlichen Tendenzen […], so daß es gleichsam zweimal lebt, das eine Mal flüchtig und relativ in der Folge der Erdengeschlechter, der kommenden und schwindenden Geschlechter, das zweite Mal – gleichzeitig – bleibend und absolut in der Welt des wandernden und suchenden Menschengeistes. […] Das relative Leben bleibt der Besitz des Volksbewußtseins, das absolute geht unmittelbar oder mittelbar in das Bewußtsein der Menschheit ein«.

121 Vgl. zu Bubers Rhetorik der Evokation unmittelbarer »Erlebnisse« auch Kap. I.3.2.

Die virtuose Schlusssequenz des ersten Vortrags ist dafür ein hervorragendes Beispiel. Handelt Buber in der Rede von der transgenerationalen Gemeinschaft, so identifiziert er im letzten Absatz in einer geschickten Rhetorik seine Zuhörer und sich selbst mit Personen aus dem Talmud:

> Als ich ein Kind war, las ich eine alte jüdische Sage, die ich nicht verstehen konnte. Sie erzählte nichts weiter als dies: ›Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias.‹ Damals kam ich zu einem alten Mann und fragte ihn: ›Worauf wartet er?‹ Und der alte Mann antwortete mir etwas, was ich damals nicht verstand und erst viel später verstehen gelernt habe; er sagte: ›Auf dich.‹ (DR 31)

Die Geschichte aus dem Talmud,[122] die Buber zitiert, umfasst in Wirklichkeit nicht nur die zwei Sätze, sondern auch noch den Fortgang, den Buber als persönliches Kindheitserlebnis ausgibt. Tritt das Kind Buber in die talmudische Geschichte ein und übernimmt die Position des Rabbi Josua Ben Levi, der im Talmud den »alten Mann« – das ist in der talmudischen Geschichte kein anderer als der Prophet Elias – fragt, wann der Messias kommt, so ist Buber zum Zeitpunkt seiner Rede im Vergleich zu seinen Zuhörern selbst bereits ein – im Verhältnis – älterer Mann von 33 Jahren. Mit der Antwort »Auf dich«,[123] mit der Buber die erste Rede schließt und unmittelbar seine Zuhörer in der aktuellen Vortragssituation adressiert, schlüpft der ältere Mann Buber in die Rolle des Propheten Elias, der darüber hinaus noch der Tradition nach als Vorläufer des Messias gilt und die Menschen versöhnen soll, bevor der Messias kommt.[124] Der Messianismus ist in Bubers Reden mehr als nur ein Versprechen auf eine »absolute Zukunft«, tritt Buber doch als Prophet eines zur messianischen Gemeinde stilisierten Publikums auf.

Vor allem über den Messianismus verhandelt Buber auch das Verhältnis von Universalität und Partikularität in der kulturellen Selbstaffirmation des

---

122 Vgl. Der Babylonische Talmud. Übers. von Lazarus Goldschmidt. Bd 9. Berlin: Jüdischer Verlag 1934, S. 71 (Sanhedrin 98a). Vgl. hierzu auch Emmanuel Levinas: Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58–103, hier: S. 74.

123 Buber variiert hier die talmudische Geschichte, in der der Prophet Elias in Anspielung auf Ps 95,7 sagt, dass der Messias noch am gleichen Tag käme, »wenn ihr h e u t e auf seine Stimme hören werdet«. Auch Bubers Schwiegersohn Ludwig Strauß hat die bekannte talmudische Geschichte in seinem Fragment gebliebenen Versepos *Messianische Wanderschaft* poetisch modifiziert und ihr wie Buber eine dezidiert innerweltliche Pointe gegeben (vgl. hierzu Hans Otto Horch: »Inseln der messianischen im Meer der unerlösten Zeit«. Messianische Spuren bei Ludwig Strauß. In: Jens Mattern, Gabriel Motzkin und Shimon Sandbank [Hg.]: Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès. Berlin: Vorwerk 8 2001, S. 205–223, besonders S. 218).

124 Vgl. Mal 3,23f.: »Siehe, ich sende euch Elijah, den Propheten, bevor eintrifft der Tag des Ewigen, der große und furchtbare. Und er wird zurückführen das Herz der Väter zu den Kindern, und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, dass ich nicht komme und schlage die Erde mit Bann.«

Judentums. In der dritten Rede, »Die Erneuerung des Judentums«, expliziert Buber die postulierten drei »natürlichen Tendenzen des jüdischen Volkscharakters«. Hierzu gehöre der Messianismus als »Idee der absoluten Zukunft« (DR 91). Der Messianismus, die »am tiefsten originale Idee im Judentum« (DR 91), sei zwar eine der Quellen des Sozialismus, gehe aber über diesen hinaus ins Unendliche und Absolute, dessen »Gestalt« nur zu ahnen sei (vgl. DR 95). Rhetorisch stellt der Messianismus in Bubers Rede ein so unbestimmtes wie pathetisches Versprechen auf eine erfüllte universale »Menschengemeinschaft« (DR 94) dar, zu der die Verwirklichung der nationalen jüdischen Gemeinschaft sich wie das relative Mittel zum absoluten Ziel verhalten soll (vgl. DR 92). Das messianische Paradox, das sich hier abzeichnet, ist charakteristisch auch für Bubers spätere Schriften: Einerseits sei der Messianismus konstitutiv für das Judentum als Nation; andererseits überschreite das Menschheitsideal des Messianismus alle nationalen Grenzen.

Zur Nation werde ein Volk, wenn es sich in Differenz zu anderen Völkern begreife und sich seiner »Aufgabe an der Menschheit«[125] bewusst werde, so Buber 1921. Buber trifft damit einen Punkt, der auch in den Augen des Historikers Hans-Ulrich Wehler Ethnie und Nation (als Konstrukt) voneinander unterscheidet: Die Nation zehre ungleich stärker vom Bewusstsein der Differenz im Verhältnis zum »Anderen« sowie von einem »Auserwähltheits- und Sendungsglauben mit seiner spezifischen Glücksverheißung«.[126] Ein messianisches Sendungsbewusstsein gehört für Wehler schlechthin zur politischen Theologie des modernen Nationalismus.[127] Wenn Buber meint, das Differenzkriterium zwischen einem legitimen und einem illegitimen Nationalismus könne sein, ob eine Nation sich als Selbstzweck versteht oder von einer übernationalen Aufgabe her, so entgeht ihm, dass das messianische Sendungsbewusstsein gerade einen nationalen Egoismus begründen kann. Eben deswegen hat ja Franz Rosenzweig messianische Politik Kriegspolitik genannt (vgl. Kap. II.5). Die Unterscheidung zwischen legitimem und illegitimem Nationalismus ist zu ambivalent, um die »nationalistische[] Krisis der Menschenvölker«[128] zu beheben, wie Buber es sich nach dem Ersten Weltkrieg vorstellt.

Buber umkreist immer wieder das messianische Paradox. Ist es in den *Drei Reden* mit einer Mittel-Zweck-Logik verbunden – die Verwirklichung der jüdischen Gemeinschaft als Mittel zur Verwirklichung der universalen Gemeinschaft –, so operiert Buber 1916 in seiner Auseinandersetzung mit Hermann Cohen über den Zionismus mit einer eher lokalen Logik. Buber wehrt

---

125 Martin Buber: Nationalismus. Rede in Karlsbad anläßlich des XII. Zionisten-Kongresses, am 5. September 1921. In: Ders.: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. Aufl., Gerlingen: Schneider 1993, S. 302–312, hier: S. 306f.

126 Hans-Ulrich Wehler: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. 3. Aufl., München: Beck 2007 (Beck'sche Reihe: C.-H.-Beck-Wissen; 2169), S. 40.

127 Vgl. ebd., S. 28, 31.

128 Buber, Nationalismus (wie Anm. 125), S. 312.

sich gegen den Vorwurf Cohens, der Zionismus gebe den universalen Anspruch des jüdischen Messianismus auf. Sieht Cohen in der Zerstreuung der Juden eine Vorbereitung der messianischen Menschheit, so hält Buber dagegen:

> In der messianischen Menschheit mag das Judentum dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, daß das jüdische Volk in der heutigen Menschheit untergehen müsse, damit die messianische erstehe: vielmehr muss es eben darum mitten in ihr […] verharren […] als ein sein Ideal um dieser Menschheit willen und ihr gegenüber frei und ungehindert verwirklichendes Volkstum.[129]

In der Diaspora soll die Berufung auf den Messianismus also dazu dienen, das Nationalgefühl der Juden zu stärken und sie zur Sammlung in Palästina zu animieren. In Palästina dagegen soll das messianische Bewusstsein die Grenzen dieser Nation, die es wesentlich mit begründet hat, transzendieren: »Das Streben nach der ›Heimstätte‹ ist ein nationales; ihr eigenes Streben, das Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen.«[130] In seiner dialogischen Phase wird Buber dieses messianische übernationale Streben als ein dialogisches erkennen. So kann sich Buber später gerade auf den jüdischen Messianismus beziehen, um für eine binationale politische Lösung in Palästina zu plädieren. Buber wird schließlich in den 1920er Jahren konzeptuell an eine historische Form des jüdischen Messianismus anschließen, die das messianische Paradox, eine Nation zu begründen wie zu transzendieren, figuriert: Im Rückgriff auf den biblischen Deuterojesaja, der vor dem Hintergrund der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil geschrieben hat, erscheint die Nation als Rest, weder Teil noch alles, ein Nicht-Alles, Nicht-Ganzes, dem wir im Folgenden nachzugehen haben.

2.3 »Theopolitik«. Buber über jüdischen und christlichen Messianismus und das Verhältnis von Politik und Religion nach dem Ersten Weltkrieg

»Aus litterarisch=historisch=mythologischer Bewunderung großer Zeiten u. Menschen heraus betrachten sie [die Ästheten; Anm. E. D.] die Welt. Aber nie gehen sie als Tätige heran.«[131] Im Mai 1916 hat Gustav Landauer seiner Em-

---

129 Martin Buber: Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort. Berlin, Wien: Löwit 1917, S. 18 (im Original gesperrt).

130 Ebd., S. 19.

131 Gustav Landauer: Zum Thema »Gott« und zum Thema »Revolution«… MS, JNUL, Gustav-Landauer-Archiv, Arc. Ms. Var. 432/157, S. 3. Die Sätze gehören zu handschriftlichen, undatierten Notizen Landauers zu Buber und dem ersten Weltkrieg.

pörung über Bubers Kriegsbegeisterung in einem Brief Ausdruck verschafft, in dem er Buber des Formalismus und Ästhetizismus zeiht. Nichts anderes als dies sei Bubers Emphase für das Gemeinschafts-»Erlebnis« im Krieg, von dem laut Buber alle – vor allem auch alle deutschen Juden – ergriffen seien.

> ›Nur überhaupt Gemeinschaft‹ – das ist für Sie, was dieser Krieg gebracht hat, den Menschen im allgemeinen und den Juden im besonderen. Und eben das nenne ich ästhetisch und formalistisch. […] [I]rgendwie hätte zum mindesten anerkannt werden müssen, daß unter den Hunderttausenden von Juden, sagen wir 23 bis 37 wären, die nicht aus Gefühl der übermäßigen Pflicht, nicht in leidenschaftlichem Verlangen in diesen Krieg gezogen wurden.[132]

In diesem Brief geht Landauer mit dem »Kriegsbuber«[133] hart ins Gericht, was offenbar zu der Änderung von Bubers Ansicht über den Krieg ab 1916 geführt hat. Bubers Kriegsbegeisterung hat nicht nur etwas mit der »dunkle[n] Seite«[134] des Messianismus zu tun, mit der »katastrophalen und destruktiven Natur der Erlösung«,[135] die, nach apokalyptischer Vorstellung, die Vernichtung des alten Äons voraussetzt. Indem Landauer Bubers Gemeinschaftshypostase ästhetisch und formalistisch nennt, legt er seinen Finger auf das für sie beide zentrale Konzept – die Gemeinschaft –, das für Bubers messianisches Denken ein ständiger Bezugspunkt ist und bleibt. Die Analogie zu einem ästhetischen Werk – Statue, Denkmal, Monument –, in der der frühe Buber die Gemeinschaft mit Vorliebe gedacht hat, wird man in den späteren Schriften nach dem Ersten Weltkrieg so nicht mehr finden. Der Erste Weltkrieg mag Buber vor Augen geführt haben, dass eine »Gemeinschaft der menschlichen Immanenz«,[136] in der der Mensch seinen eigenen Werken gleich geworden ist, eine Todesgemeinschaft darstellt, um noch einmal Jean-Luc Nancys philosophische Analyse der Gemeinschaft zu bemühen. Denn die Immanenz als »einheitsstiftende Verschmelzung […] birgt keine andere Logik in sich als die des Selbstmordes der Gemeinschaft«,[137] des gemeinsamen Todes, gelte es doch, noch den Tod in die Immanenz einzuholen. Im Durchgang durch die messianische Tradition des Judentums findet Buber nach dem Ersten Weltkrieg schließlich eine Figur, die sich geradezu als das Gegenteil seiner früheren Konzeptionen ausnimmt – die Gemeinschaft nicht als Werk, sondern als »heiliger Rest« (JCM VII 8, 10). Auch diese Figur ist nicht unproblematisch und lässt unterschiedliche Lesarten zu. Dass Buber in seinen späteren Texten versucht, die

---

132 Gustav Landauer an Martin Buber, 12.05.1916. In: Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Hg. von Grete Schaeder. Bd 1. Heidelberg: Schneider 1972, S. 436f.

133 Ebd., S. 433.

134 Treml, Einleitung (wie Anm. 53), S. 75.

135 Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167, hier: S. 130.

136 Ebd., S. 33–34.

137 Ebd., S. 32.

Gemeinschaft in einer Figur zu denken, die einer werkhaften Objektivierung in vollendeter Einheit zuwiderläuft, darf man aber als Folge der Erfahrung des Ersten Weltkrieges werten.

Wie im ersten Abschnitt möchte ich wieder von einem bisher unveröffentlichten Text ausgehen, um zu verfolgen, in welchen Bahnen sich Bubers Beschäftigung mit der messianischen Tradition nach dem Ersten Weltkrieg bewegt. »Jüdischer und christlicher Messianismus« heißt eine aus 8 Vorlesungen bestehende Vorlesungsreihe, die Buber am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gehalten hat, wo er ab 1922 tätig war.[138] Zusätzlich zu den 8 Vorlesungen ist eine 33seitige Zusammenfassung der Vorlesungsreihe überliefert, die als Skript gedient haben könnte. Die Vorlesungen und die Zusammenfassung liegen in Form von Typoskripten vor, die teilweise handschriftlichen Anmerkungen und Verbesserungen Bubers enthalten. Möglicherweise sind die Typoskripte aus Mitschriften seiner Vorlesungen – durch Mitarbeiter, Freunde, Studenten? – hervorgegangen. Die Vorlesungsreihe bildet den Abschluss von Bubers »Vorlesungen über Judentum und Christentum«, die sich auf drei Trimester verteilt haben, wobei er im ersten Trimester über »Jüdischen und christlichen Glauben«, im zweiten über »Jüdische und christliche Erlösungslehre« und im dritten schließlich über »Jüdischen und christlichen Messianismus« gehandelt hat.[139]

Buber will in der Vorlesung die Frage, was der biblische Messianismus bedeute, als historisches Entstehungsproblem verstanden wissen: »Wie ist aus der Geschichte des jüdischen Volkes der Messianismus hervorgegangen? […] Geschichte ist hier ganz menschlich zu nehmen: als Tatsächlichkeit dieses Lebens dieser Geschlechter in seiner Ganzheit« (JCMZ 5). Dementsprechend meint Buber, dass es bei der messianischen Konzeption nicht um »›Religion‹ als etwas von der Tatsächlichkeit des Lebens Abgehobenes, weit über sie Erhobenes« gehe, sondern »durchaus um eine Erfahrungsweise der Wirklichkeit und was sich daraus ergibt« (ebd.). In diesen Sätzen drückt sich Bubers existentielles Verständnis von Glauben als einer »Erfahrungsweise der Wirklichkeit« aus, das sich auch in seiner dialogischen Philosophie nach dem Weltkrieg niedergeschlagen hat.

»[D]er Urmessianismus ist der Glaube an die Erfüllung des Königtums [Gottes; Anm. E. D.]« (JCM VIII 5). Der jüdische Messianismus sei in seinem Ursprung überhaupt nicht »Messianismus«, wenn man diesen auf die Gestalt des Maschiach als den Gesalbten beziehe. Dieser sei erst später hinzugetreten.

---

138 Buber erwähnt den Ort der Vorlesungen, das Lehrhaus, in der ersten Vorlesung (vgl. JCM I 1).

139 Im Vorwort zu seiner Monographie *Königtum Gottes* (1932) schreibt Buber, dass er die Frage nach der Entstehung des israelitischen Messianismus seit sieben Jahren mehrfach in Vorlesungen und Vorträgen zu klären versucht habe, »am ausführlichsten in einem Frankfurter Kolleg des Wintersemesters 1924/25« (Martin Buber: Königtum Gottes. Berlin: Schocken 1932, S. X). Möglicherweise handelt es sich um Mitschriften dieser Vorlesung.

»Zuerst ist der Messianismus der Glaube an Gott als den König der Welt« (JCMZ 26; vgl. auch JCM VIII 4). Das Königtum Gottes verweise auf kein Jenseits, sondern bilde eine »Urvorstellung, ein Ur- und Grundwollendes des ganzen Volkslebens« (JCM III 3). Es sei »so ernsthaft, so politisch real« zu verstehen, »wie nur irgend ein Volk es meinen kann, wenn es von einem König spricht und von einem Königtum und von einem Königreich« (ebd.). Die Königsproklamation nach dem Durchgang durchs Schilfmeer (»König bleibt er in Weltzeit und Ewigkeit« (Ex 15,18, übersetzt nach Buber: JCM III 3) und Gottes Annahme des Volkes als eines »Königsbereichs von Priestern« stellen für Buber die zwei Seiten des »theopolitischen Akt[es]« (JCMZ 8; JCM IV 1) dar, als den er den Bund zwischen Gott und Volk interpretiert:

> Andere semitische, nomadische Stämme hatten den Glauben: es gibt den Gott, der uns aus diesem Land in ein anderes führt. Dieser Gott wird vorgestellt als der göttliche Führer der Landnahme und mit dem Grundwort malk oder milk genannt, hebräisch melek. […] Auch Israel hat die Vorstellung des Führergottes, des Gottkönigs, des melek. Aber hier geschieht etwas besonderes: Israel versucht damit Ernst zu machen, dass es von Gott geführt wird. Es proklamiert mit beispiellosem Ernst und stärkster Unmittelbarkeit Gott selber zum unmittelbaren König: ›König bleibt ER in Weltzeit und Ewigkeit!‹[140] Dazu V.Mos.33, wo es um denselben Vorgang der Königsproklamation, aber in Form eines Rückblicks geht: ›So ward in Jeschurun ein König, da sich scharten die Häupter des Volks, in eins Israels Stäbe.‹ D. h. damals wuchsen die Stämme zu einem Volk zusammen und dies ist geschichtlich identisch mit der Proklamation Gottes zum König. Das findet vollgültigen Ausdruck im Bund zwischen Gott und König, der ein echter Königsbund ist (JCMZ 6).

Das Königtum Gottes beruht auf der Vorstellung, dass »Herrschaft […] nicht das Amt des Menschen« (JCMZ 10) sei und dass »es auf eine menschliche Gemeinschaft ohne jedes andere Recht als das göttliche, ohne jede andere Herrschaft als nur die göttliche ankomme« (JCMZ 22). Die Unmittelbarkeit der Herrschaft Gottes widerstrebt der Repräsentation durch einen oder mehrere Menschen. Das israelitische Königtum Gottes fasst Buber als unmittelbaren Gegenentwurf zur ägyptischen repräsentativen Herrschaftsordnung des Pharaonentums auf. Aber auch von einer hierokratischen Verfassung, einer Priesterherrschaft, unterscheidet Buber die ursprüngliche Theokratie in Israel.[141] Der ausschließlichen und unvermittelten Herrschaft Gottes entspricht die Figuration des Volkes als eines »Königsbereichs von Priestern«, wie Buber Exodus 19,5–6, die erste Rede Gottes vom Sinai, übersetzt.[142] Der Königsbereich verweise, so Buber, auf den nächsten Umkreis, der den König umgibt; und die

---

140 Vgl. Ex. 15,18.

141 »[W]as Theokratie in der Geschichte heisst, wissen wir, das ist fast durchweg Hierokratie, also Missbrauch der Bezeichnung« (JCM III 4).

142 »Und jetzt, hört ihr gehorsam auf meine Stimme und wahrt ihr meinen Bund,/ dann seid ihr mir/ aus allen Völkern ein Sonderschatz./ Denn mein ist die ganze Erde./ Ihr aber/ sollt mir sein/ ein Königsbereich von Priestern,/ ein ausgesonderter Stamm.« (Ex 19,5–6, übersetzt nach Buber: JCMZ 8).

Cohanim, die geläufig Priester bezeichnen, bedeuteten ursprünglich »unmittelbare Diener«: »Solche unmittelbaren Diener, solche in unmittelbarer Beziehung zum König stehenden, sollen die sein, die sein Mamleches Kohanim ausmachen« (JCM III 5) – also das ganze Volk. Wo alle gleichermaßen Cohanim sind, entfällt die Hierarchie zwischen denen, die einen bevorzugten Zugang zu Gott als König haben, zwischen den Priestern als gesonderter Gruppe, und den anderen, denn wo alle Priester sind, sind alle gottunmittelbar, und es kann keiner, sei's König, sei's Priester, eine Machtposition vor anderen aus der Gottunmittelbarkeit herleiten. Seinem anarchischen Ansatz gemäß ignoriert Buber die schwerwiegende Problematik des göttlichen Rechts und präsentiert das Königtum Gottes als

> den schwierigen Versuch, eine Gemeinschaft aus reiner Freiwilligkeit, von Menschenzwang unabhängig, aufzubauen, jeweils zwischen diesen Menschen da. Das Volk, das diesem Ungeheuren nicht gewachsen ist, fällt je und je von seinem König ab. Damit fällt es aber zugleich von seiner Einheit ab (JCMZ 9).

Auch der erste moderne Theoretiker der Theokratie, wie man Baruch de Spinoza – im Unterschied zu Buber ein kühler Denker *more geomatrico*, weswegen sie bisher kaum verglichen wurden – nennen kann, hat hervorgehoben, dass in der ersten Form der Theokratie in Israel keine Repräsentation der göttlichen Macht in irdischen Machtträgern vorgelegen habe. In dem 17. Kapitel seines *Theologisch-politischen Traktates*, »Der Staat der Hebräer«, vergleicht Spinoza diese erste Theokratie sogar mit der Demokratie:

> Da die Hebräer ihr Recht[143] auf keinen anderen übertrugen, sondern gerade wie in der Demokratie alle gleichmäßig darauf verzichteten und wie aus einem Mund riefen: ›Was Gott spricht (ohne einen Vermittler dabei zu bezeichnen), das wollen wir tun‹, so ergibt sich daraus, dass alle auch nach diesem Vertrag völlig gleich blieben und alle das gleiche Recht besaßen, Gott zu befragen, Gesetze anzunehmen und auszulegen, dass überhaupt alle in gleicher Weise an der Regierungsverwaltung teilnahmen. Aus diesem Grunde traten beim ersten Male alle zugleich vor Gott, um zu hören, was er befehlen wollte.[144]

Als die Israeliten Gott sprechen hörten, gerieten sie jedoch in Todesangst, weswegen sie Moses baten, an ihrer Stelle mit Gott zu sprechen und als Überträger der Botschaft Gottes zu fungieren (vgl. Dtn 5,23–33). »Damit haben sie offenbar den ersten Vertrag aufgehoben und ihr Recht, Gott zu befragen und seine Erlasse auszulegen, auf Moses übertragen.«[145] Die oberste Befehlsgewalt lag nach Moses bei Josua, den Moses auf Gottes Geheiß zu seinem Nachfolger ernannte, der aber nicht wie er die ganze Staatsverwaltung innehatte. Denn das

---

143 Im Kontext von Spinozas Philosophie bedeutet dieses Recht das natürliche Recht zu allem, was einer vermag (vgl. Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Hg. von Günter Gawlick. Übers. von Carl Gebhardt. 3. Aufl., Hamburg: Meiner 1994 [Philosophische Bibliothek; 93], S. 253).

144 Ebd., S. 255.

145 Ebd.

Recht zur Gesetzesauslegung wurde auf Moses' Bruder Aaron als Oberstem der Leviten übertragen, dessen Söhne wiederum zu seinen Nachfolgern bestimmt wurden. Gleichzeitig waren die Leviten jedoch von allen Regierungsgeschäften ausgeschlossen (wechselseitige Machtbeschränkung). Nach Josua blieb die Stelle der obersten Befehlsgewalt vakant; es existierte hierfür kein dauerhaftes, institutionelles Amt. Oberste Befehlshaber gab es nur in Notzeiten, die so genannten »Richter«. Sie wurden von Gott unmittelbar erwählt. Schließlich brachen »die Israeliten das göttliche Recht völlig […] und [wollten] einen sterblichen König«.[146]

Die Geschichte der Theokratie im alten Israel gibt Spinoza zu lesen als Geschichte der Aufhebung eines ersten Vertrags, der einen Vergleich der Theokratie mit der Demokratie erlaubt. Sobald Repräsentanten Gottes eingesetzt wurden – zuerst Moses, dann, wenngleich mit auf die Auslegung der Gesetze beschränkter Macht, die Leviten und schließlich der König –, wurde dieser erste Vertrag aufgehoben. Die Theokratie im alten Israel birgt nach Spinoza den Widerspruch, dass einerseits allein Gott als Herrscher und alle Menschen als gleich gelten im Hinblick auf das Recht, auf öffentliche Pflichten, patriotische Aufgaben und Eigentumsrechte. Andererseits bleibt der Platz Gottes nicht leer, sondern verschiedene Personen oder soziale Gruppen verstehen sich als Repräsentanten Gottes (Priester, König) und behaupten ihre Legitimität durch ihren Bezug auf ihn.

Im Lichte des Vergleichs mit der Demokratie erscheint die Theokratie bei Spinoza als imaginäre Methode der Errichtung einer Demokratie, wie man mit Étienne Balibar sagen kann: »[C]ette modalité imaginaire d'institution de la démocratie – seule forme sous laquelle elle peut commencer d'exister? – suppose précisément une figuration, un déplacement de la souveraineté collective sure une ›autre‹ scène: la place de Dieu […] doit y être matérialisée et vacante pour une autorité qui métamorphose les règles de la vie sociales en obligations sacrées.«[147] In der Tat schreibt Spinoza selbst, dass die Theokratie mehr auf Meinung als Wirklichkeit beruht habe,[148] wobei man sich unter Meinung eine konstitutive, handlungsrelevante Fiktion denken muss. Denn insofern dieser Fiktion zufolge die Menschen ihr natürliches Recht nicht auf einen anderen Menschen, sondern allein auf Gott übertragen, evoziert sie die Vorstellung eines Gemeinwesens, das frei von menschlicher Herrschaft ist, in dem es aber auch keinen Unterschied zwischen bürgerlichem Recht und Religion gibt: »[W]er von der Religion abfiel, hörte auf, ein Bürger zu sein, und wurde allein deshalb als Feind angesehen«.[149] Die Feinde des Staates mussten der theokratischen Fiktion gemäß als Feinde Gottes erscheinen.

---

146 Ebd., S. 273.

147 Etienne Balibar: Spinoza et la politique. Paris: Pr. Univ. de France 1985 (Philosophies; 8), S. 60.

148 Vgl. Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (wie Anm. 143), S. 254f.

149 Ebd., S. 254.

Insofern kein politisches System ohne symbolische Repräsentation auskommen kann, stellt die Figuration nicht per se ein Verkennen dar, das sich auflöst, sobald sich die Demokratie nicht mehr als Theokratie missversteht. Es macht nach Lefort gerade die Schwierigkeit der Analyse der modernen Demokratie aus, dass sie durch eine Bewegung gekennzeichnet sei, »die zur Aktualisierung des Bildes des Volkes, des Staates, der Nation führt, dass sie aber unvermeidlich durch den Bezug auf die Macht als einen leeren Ort und die Erfahrung der sozialen Spaltung durchkreuzt bleibt.«[150] Die Macht ist ein leerer Ort in der modernen Demokratie, insofern diejenigen, die die Macht ausüben, sie nicht verkörpern. Die Ausübung der Macht erfordert vielmehr einen periodisch wiederkehrenden Wettbewerb. »Die Macht löst sich nicht mehr von der Arbeit der Spaltung, in der sich die Gesellschaft instituiert, und diese bezieht sich infolgedessen auf sich selbst nur in der Erfahrung, einer internen Spaltung ausgesetzt zu sein, die sich nicht als eine de-facto-Spaltung, sondern als eine solche erweist, die ihre Konstituierung hervorbringt.«[151] Die Beziehung auf einen leeren Ort der Macht korrespondiert in der modernen Demokratie mit einer Gesellschaft ohne positive Determination, ohne definierbare Identität. Auch die Theokratie beruht auf der Vorstellung eines leeren Ortes der Macht – der freilich als der Ort Gottes gilt. Die Gemeinschaft, die sich aus ihrem Bezug auf einen leeren Ort als Ort Gottes versteht, wird sich nicht als Gesellschaft ohne positive Determination, sondern als Reich von »Gottes Kinder[n]« begreifen, »die übrigen Völker aber [als] Gottes Feinde«.[152]

Man kann die moderne Demokratie, wie sie Lefort beschreibt, als negative Theokratie lesen,[153] insofern der leere Ort der Macht keiner Supraessenz (Gott) mehr zugeschrieben wird. Der leere Ort der Macht verweist in der Demokratie darauf, dass die Gesellschaft in keiner positiven Gestalt repräsentierbar ist, da ihr Konstitutionsprinzip die Spaltung ist. Dass man die Demokratie als negative Theokratie interpretieren kann, macht zugleich deutlich, dass die positive Theokratie, die supraessentielle religiöse Aufladung der Gemeinschaft, eine latente und beständige Gefahr für die Demokratie darstellt. Wenn Spinoza die Theokratie als imaginäre Form der Demokratie beschreibt, und sich Leforts Verständnis der Demokratie als negative Theokratie verstehen lässt, so kann man Bubers Ansatz, den er aus seiner Beschäftigung mit der messianischen Tradition gewinnt, als invertierte Theokratie begreifen. Den Staat bezeichnet

150 Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen? (wie Anm. 116), S. 60.
151 Ebd., S. 51.
152 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (wie Anm. 143), S. 266.
153 Vgl. Martin Terpstra: Fortdauer der theologia politikè? Varro, Spinoza, Lefort: Drei Etappen in der Geschichte der Politischen Theologie. In: Manfred Walther (Hg.): Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 2004 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft; 5), S. 179–198, besonders S. 194–196.

Buber in seinen programmatischen Texten nach dem Ersten Weltkrieg als zu billigendes Zwangsgebilde, das er nach dem Ersten Weltkrieg immerhin grundsätzlich republikanisch und nicht monarchistisch denkt. In staatspolitischer Hinsicht »not ist: Vorschläge für die Republik«,[154] erklärt Buber 1924 in dem in Frankfurt gehaltenen Vortrag »Staat und Gemeinschaft«. Bubers Ideal bleiben aber die »unmittelbaren Beziehungen der Menschen zueinander«.[155] Parlament und Partei erscheinen, von diesem Ideal aus betrachtet, als unwirkliche Vertretungen und demgegenüber erstrebenswert der Aufbau kleiner kommunitärer Gemeinschaften.[156] Das Ideal der »unmittelbaren Beziehungen« und einer »herrschaftsfreien Gemeinschaft« stellt Buber nun den öffentlichen Institutionen nicht einfach entgegen, sondern es soll auch in den Institutionen wirksam werden und sie immanent ›verwandeln‹. Buber mobilisiert die Theologie, um die Formen der Repräsentation, die in den öffentlichen Institutionen herrschen, immanent zu transzendieren. Man kann von einer invertierten Theokratie als Bubers eigenem programmatischen Ansatz sprechen, insofern er nicht darauf zielt, Politik und Theologie einfach wieder zusammenfallen zu lassen wie im alten Israel. Vielmehr baut Buber die Theologie als kritisches Gegengewicht zum Imaginären politischer Institutionen auf. Dass Buber die Latenz der unmittelbaren Theokratie in der invertierten Theokratie nicht genügend reflektiert, ist sicherlich ein Schwachpunkt seines Ansatzes. Anders gesagt: Die unmittelbare Theokratie kann in zwei Formen auch im Imaginären der Demokratie wiederkehren: als Sakralisierung des Rechts und als heiliges Bild von Gemeinschaft, das mit einer Theologisierung der Freund-Feind-Beziehung einhergeht. Die Sakralisierung des Rechts ist keine Gefahr von Bubers religiösem Anarchismus. Zu wenig bedenkt Buber jedoch die Möglichkeit, dass die Kritik am Imaginären der (politischen) Repräsentation, die Religion bei ihm darstellt, selber ins Imaginäre umschlagen kann: in die supraessentielle religiöse Aufladung einer nicht repräsentierbaren Gemeinschaft.

Mit Spinoza hat Buber gemeinsam, dass er die Theokratie im alten Israel als »theopolitisches« Gebilde versteht, in dem Religion und Politik noch eine Einheit darstellen. Die »primitive Theokratie«, die Buber auch »primitiven Messianismus« nennt, scheitert, da das Volk der Zumutung nicht gewachsen ist, eine Gemeinschaft »in reiner Freiwilligkeit, aus Freiwilligkeit miteinander« (JCM III 10) zu halten, ohne feste Herrschaftsform, »ohne eine, sei es dynastische, sei es in irgend einer anderen Form fortdauernde Herrschaft« (JCM III 9), »ohne objektiven, ohne garantierten und garantierenden Zwang, ohne Befehlskontinuität« (ebd.). Für Buber ist die oberste vorkönigliche Befehlsgewalt im alten Israel – von Moses über Josua bis hin zu den »Richtern« – eine Beauftragung auf Zeit und stellt eine Form charismatischer Herrschaft

154 Martin Buber: Staat und Gemeinschaft. Februar 1924, TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 47e/Beth, S. 9.
155 Ebd., S. 18.
156 Ebd., S. 14.

dar: »Gott beruft einen, den SEIN Geist ergreift und den er an die Spitze des Volkes stellt« (JCMZ 9).[157] In der vorköniglichen Zeit gibt es eine oberste Befehlsgewalt nur so lange wie der göttliche Auftrag dauert; so benennt Josua, unter dem die Kriege der Landnahme geführt wurden, keinen Nachfolger. Das Volk fällt in der Zeit der Interregna jedoch immer wieder von Gott als seinem König ab; und »indem es von ihm, nämlich von dem, der sie eint, von dem, um den sich einst die Stämme scharten in eins, Israels Stämme, indem das Volk von ihm abfällt, fällt es von seiner Einheit ab« (JCM III 10). Die Theokratie als eine Form (durch göttliche Satzung und Bund) regulierter Anarchie fällt in die offene Anarchie. Das biblische Buch »Richter« erzählt, wie dieses ab- und zerfallende Volk nun Mal um Mal Beute der Nachbarvölker wird. In dieser Situation kehrt das Volk um. Hierauf »beruft Gott je und je einen Menschen, den er mit seinem Geist, mit Mut, mit Kraft begabt, den sein Geist ergreift und nun an die Spitze des Volkes stellt und gegen den Feind ausschickt in den Sieg, in die Befreiung. Dieser Mensch heißt Schofet, Rechtschaffer« (JCM III 11). Der Rhythmus von Abfall und Umkehr bestimme das Buch »Richter«, das »die Geschichte […] des versagenden Volkes« (JCMZ 11) enthalte.

In der 1932 erschienenen Monographie »Königtum Gottes«, die als erster Teil von »Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens« angekündigt ist, geht Buber in seiner Analyse nicht über die »Epoche der unmittelbaren Theokratie« hinaus, »die erst in Jerusalem von der eines die Gottessalbung tragenden, aber zugleich dynastisch verbürgten Königtums abgelöst wird«.[158] Nur noch fragmentarisch ist der zweite Band, »Der Gesalbte«, erschienen. Demgegenüber verfolgt die unveröffentlichte Vorlesung über »Jüdischen und christlichen Messianismus« weiter, wie die »messianische Konzeption« (JCMZ 28) sich im Exil wandelt (Deuterojesaja), wie später die Apokalyptik in den Messianismus eindringt, worin der christliche Messianismus an den jüdischen anschließt und worin er abweicht. Als »starker Kern« des jüdischen Messianismus unter den »wandelbaren Vorstellungen«, die »sich je und ja daran knüpften«, gilt Buber der Glaube an das »menschliche auf-Gott-zu-treten dürfen und ihm helfen dürfen« (JCM VIII 14).[159] Insofern der jüdische Messianismus auf dem Glauben an »den Anteil

---

157 Die charismatische Herrschaft der Richter versteht Buber nun mit Max Weber als Herrschaft von Menschen, die kraft einer eigentümlichen göttlichen »Gabe« (vgl. griechisch *charizomai*: schenken) »führerisch wirken« (Buber, Königtum Gottes [wie Anm. 139], S. 144). Das Charisma begabt zu einem begrenzten göttlichen Auftrag, nicht zur dauernden Macht (vgl. ebd., S. 179). »[D]as Charisma hängt hier an der Charis und an nichts anderem; es gibt kein ruhendes Charisma, nur ein schwebendes, keinen Geistesbesitz, nur ein ›Geisten‹, ein Kommen und Gehen der Ruach; keine Machtsicherheit, nur die Ströme einer Vollmacht, die sich schenkt und sich entzieht« (ebd., S. 145).

158 Ebd., S. 153.

159 Vgl. auch Martin Buber: Das messianische Mysterium. In: Daat Nr 5 (1980), S. 119–133, hier: S. 124: »Das zentrale jüdische Theologumenon, umformuliert,

des Menschen an der Erlösung der Welt« (JCMZ 24) beruhe, kenne er eine »menschliche[] Messianität« (JCMZ 23). Der jüdische Messianismus verdeutlicht für Buber, dass sich Politik und Religion im Judentum nicht strikt voneinander unterscheiden lassen im Sinne einer öffentlichen und einer privaten, innerlichen Sphäre. Wenn Buber am Ende der Vorlesung meint, dass »unserer Zeit […] eine Erneuerung des messianischen Glaubens« (JCM VIII 14) Not tue, so kann dies dementsprechend nicht allein eine innerliche, spirituelle Erneuerung betreffen, sondern hat politische Implikationen. »Keine messianische Politik, aber messianismusbestimmtes politisches Schauen und Handeln«,[160] notiert Buber auf einem Blatt, das innerhalb eines Dossiers mit handschriftlichen Skizzen und Bemerkungen zum »Messianismus« überliefert ist, »keine relig. Sanktion d. politischen Ziele (Identifizierung), aber auch keine religiöse Indifferenz dieser Ziele«.[161] Mit dieser Art der Beziehung zwischen Politik und Religion ist weder die unmittelbare Einheit von Religion und Politik gemeint, wie Buber sie im Hinblick auf die unmittelbare Theokratie bis zur Richterzeit untersucht, noch ein repräsentatives Verhältnis, das die Zeit des biblischen Königtums charakterisiert. Beide sind letztlich Formen von Gewalt- und Machtpolitik.

Denn die unmittelbare Theokratie ist die Zeit des »›heiligen‹ Krieges«, der »von seinen Kämpfern als ein von JHWH befohlener und befehligter verstanden worden ist«.[162] Es sind die Richter, die »charismatischen Volksführer«,[163] die das Volk, das von Gott ab- und in sich zerfallen war, nach seiner Umkehr gegen den Feind im »JHWH-Krieg« anführen, der »seinem Wesen nach der gemeinsame Krieg und der Krieg der Gemeinsamkeit gewesen [ist]«.[164] Nur während der charismatischen Herrschaft der Richter – und das heißt, nur so lange jeweils der JHWH-Krieg andauert – bleibe das »Paradox der Theokratie«[165] verhüllt.[166]

Anders als Spinoza sieht Buber eine Form repräsentativer politischer Theologie erst mit der Königsherrschaft beginnen. Denn von Moses bis zu den

---

undogmatisch, aber Hintergrund und Zusammenhalt aller Lehre und Weissagung ist der Glaube an den Anteil der Menschentat am Werke der Welt-Erlösung.«

160 Martin Buber: Dossier Messianismus. MS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. Zajin 64. Das Dossier Messianismus enthält handschriftliche Notizen Bubers ohne Titel, Datum und Seitenzahl.

161 Ebd.

162 Buber, Königtum Gottes (wie Anm. 139), S. 149.

163 Ebd., S. 171.

164 Ebd., S. 154.

165 Ebd., S. 160. Dieses Paradox besteht für Buber darin, dass dem »Trieb des Menschen«, vom Menschen unabhängig zu sein, stattgegeben wird, aber »nicht um einer Freiheit, sondern um einer höchsten Bindung willen« (ebd., S. 143), die den Gehorsam nicht erzwingen will.

166 Vgl. hierzu auch Norbert Bolz: Mystische Theokratie. In: Jacob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie. Bd 3 (Theokratie). München, Paderborn, Wien, Zürich: Fink 1987, S. 293–320.

Richtern habe man es mit charismatischen Führern mit einem »begrenzten Auftrag«[167] zu tun und also mit einem theopolitischen Gefüge, in dem Herrschaft noch keine »perennierende Institution«[168] ist. Trotz der Krisen der Interregna, von denen das Richterbuch berichtet, begehrt das Volk erst in dem Augenblick einen König, als es als Gesamtes durch die politisch und militärisch überlegenen Philister existentiell bedroht ist. Es taucht »der menschliche König von Israel, der Nachfolger JHWHs, als dessen Gesalbter, m^{e}schiach JHWH, χριστὸς κυρίου hervor[]«.[169] Enthalte das Richterbuch die Geschichte des versagenden Volkes, so die beiden Samuelbücher die Geschichte des versagenden Königtums (vgl. JCMZ 11). Die statthalterische Theokratie des »m^{e}schiach JHWH« »entartet teils zur Autokratie, teils zur Aristokratie, jedenfalls zu einer Machtherrschaft, die sich zwischen Gott und das zur Verwirklichung berufene Volk stellt« (JCMZ 28). Der Kampf der Propheten richtete sich gegen den versagende König, demgegenüber sie den »wahren König[]« (JCMZ 13) erhofften. Die Propheten entwarfen dabei nicht das Bild eines »vergötterten Messias«. »Für die Propheten war der Messias so real wie irgendein König und sie erwarteten ihn geschichtlich so nahe wie den Nachfolger des Königs. Sie hatten durchaus nicht die Vorstellung eines übermenschlichen mit besonderen Kräften ausgestatteten Wesens« (JCMZ 19).

Für Buber zeichnet es den »klassischen jüdischen Messianismus« (JCMZ 24) schlechthin aus, dass der Messias als Mensch gedacht wird, wenn sich die Gestalt dieses messianischen Menschen auch in den biblischen Büchern ändert bis hin zu dem ungestalten Gottesknecht Deuterojesajas, der kein König eines Staates mehr ist, von dem es vielmehr heißt, er habe »keine Gestalt und Hoheit« (Jes 53,2). An diesen deuterojesanischen Messianismus wird Buber anschließen, ihn wird er für seine Gegenwart zu aktualisieren versuchen, worauf gleich noch näher einzugehen ist. Zuvor sei kurz skizziert, wie Buber das Verhältnis von jüdischem und christlichem Messianismus konzipiert.

Eine wesentliche Scheidelinie verläuft für Buber nicht zwischen Judentum und Christentum, sondern geht quer durch Judentum und Christentum (vgl. JCMZ 24). Denn vom klassischen jüdischen Messianismus unterscheidet Buber den Messianismus des späteren apokalyptischen Judentums (vor und zur Zeit des Christentums), das er unter dem Einfluss der alterpersischen und iranischen Religiosität sieht. Im apokalyptischen Judentum verliere der Messianismus seinen diesseitigen Charakter. An die Stelle der irdischen Vollendung der Welt tritt die Vorstellung einer ganz anders beschaffenen »künftigen Welt« und an die Stelle »des messianischen zentralen Menschen, der von der Menschheit aus Gott entgegenkommt, der den Anteil des Menschen an der Erlösung der Welt, an der Vollendung der Schöpfung verkörpert, tritt ein von oben nach unten gesandter« (JCMZ 24; vgl. auch JCM VIII 2), ein göttliches

167 Buber, Königtum Gottes (wie Anm. 139), S. 179.
168 Ebd., S. 147.
169 Ebd., S. 182.

Wesen. In den ersten drei Evangelien findet Buber nun durchaus noch »altjüdisch gefärbten« (JCM VIII 3) Messianismus. Die drei synoptischen Evangelien würden zeigen, dass Jesus sich in der Tradition des leidenden Gottesknechts (Deuterojesaja) verstanden habe, das heißt als Mensch, der in seinem Leiden Gott entgegenkomme. Zu der Vorstellung des Gottesknechtes gehöre aber die »Verborgenheit dieser leidenden Menschen, die die messianische Funktion durch die Geschichte tragen bis in die Erfüllung hinein« (JCMZ 30). Aus der Verborgenheit sei Jesus aber im Vorgang bei Caesarea-Philippi (vgl. Matth. 16,13ff.) hervorgetreten. Die Erfüllung muss nun als bereits gekommen gelten – auch wenn sie sich erst mit Jesu Wiederkunft sichtbar durchsetzen sollen würde. »In diesem Augenblick verbinden sich die beiden Vorstellungen: hier der Knecht Gottes, der leidende, entgegenkommende Mensch, dort […] der nach seinem Tode wiederkehrende Gottesgesandte, verklärt auf den Wolken des Himmels (Matth. 16,27 und 24,30). Hier der altjüdische messianische Glaube, dort die Apokalypse« (JCMZ 31).

Beide Vorstellungen gehören für Buber zum *Juden*christentum, setzen sie doch einerseits den klassischen, andererseits den apokalyptischen jüdischen Messianismus fort. Das hellenistische Christentum bildet die dritte Schicht des Christentums als *Heiden*christentum. Dieses habe unter griechischem Einfluss die Eschatologie, »die lebensmäßige, tiefe Befassung mit der absoluten Zukunft der Welt überhaupt zurück[ge]wies[en]« (JCM VIII 3) und sich mit der unerfüllten Geschichte gleichsam abgefunden. Die »dogmatische Resignation« (JCM VIII 13), die Buber dem »klassische[n] Christentum« (ebd.) zuschreibt, das er, wie gezeigt, vom Leben Jesu unterscheidet, sieht Buber begünstigt durch die »Wandlung der Konzeption des Gott helfenden, Gott unterstützenden Menschen zur Konzeption eines von Gott gleichsam gesandten göttlichen Wesens. […] Und wie der Mensch als Träger der Erlösung hier aufgegeben wird, als Träger dieser Handlung, so die Welt als Gegenstand dieser Handlung« (ebd.). Anstelle des »Weltkönigtums Gottes, eines Königtums, das sich erfüllen soll in der Welt und an der Welt« (ebd.), trete das Reich, das im Jenseits sei und sich in der Seele verwirkliche.

Buber betont in seiner Gegenüberstellung von klassischem jüdischem und klassischem christlichem Messianismus immer wieder, dass in ersterem das menschliche Handeln Agent der Erlösung sei. Die messianische Konzeption, an die Buber nach dem Ersten Weltkrieg unmittelbar anschließt, die er als Folie benutzt, um politische Phänomene seiner Gegenwart zu interpretieren, sieht nun allerdings auf den ersten Blick geradezu quietistisch aus: Es ist die deuterojesanische, in deren Zentrum kein charismatischer Führer und kein König, sondern der leidende Gottesknecht, der Ewed JHWH, steht. Im Babylonischen Exil habe sich das messianische Bild des »zentralen Menschen, der Gott entgegenkommt« (JCMZ 21), und des Volks gewandelt:

> Diese kleine Schar in Babylonien, die wirklich litt, was zu leiden war, wird von den Propheten erkannt als dieser verheissene Rest [den der erste Jesaja mehr als 150 Jah-

> re zuvor angesagt hatte; Anm. E. D.]. […] Und nun […] erkennen die Propheten das eigentümliche Amt dieses kleinen Restes, des heiligen Restes, am Kommenden, an den kommenden Dingen. Es kann kein herrscherliches Amt mehr sein. […] Nicht umsonst wird in der grossen Botschaft, die das Ende des Exils ankündigt, nicht mehr einer aus Israel, sondern der Völkerherr Cyrus, der den Rest Israels in die Heimat zurückbringt, als Gesalbter gezeigt. Die Herrschaft ist also jetzt nicht mehr das Amt Israels. […] Also ist es nicht mehr der gesalbte König, auf den erwartend geschaut wird. Aber der Messias, der Gesalbte ist doch, wenn er auch nicht mehr so genannt wird, […] auch jetzt noch in der Mitte der prophetischen Schau als der der Tat Gottes entgegenkommende, auf sie zuwirkende Mensch, der zentrale Mensch. […] [D]er Rest hat die messianische Essenz, die in ihm selbst ruht, erkannt, und zwar in seinem Leid (JCM VII 8f.).

Was ist nun von diesem messianischen Leiden des Gottesknechtes – der von Geschlecht zu Geschlecht wiederkehrenden einzelnen zentralen Menschen, »die in der Verborgenheit die messianische Funktion bis zur Erfüllung tragen« – und dem Leiden des »heiligen Restes« zu halten? Jacob Taubes sieht hierin nichts anderes als eine weitere Ausprägung der bereits von Hegel in Verruf gebrachten passiven »schönen Seele«. Beschrieben sei ein Geist, der darauf bedacht sei, sich selbst in ›ursprünglicher‹ Reinheit zu bewahren und sich aus Furcht, den Glanz seines inneren Daseins durch Handeln zu beflecken, zu selbstgewollter Ohnmacht verdamme. Geschuldet sei die (Apotheose der) Ohnmacht der Feindschaft Bubers gegenüber jeder Form der Institutionalisierung.[170]

Die Vorträge, die Buber in den 1920er Jahren zu dem Thema Politik und Religion hält, dokumentieren jedoch, dass Bubers Bezugnahme auf den Gottesknecht und den »heiligen Rest« nicht nur im Sinne einer Leidensmetaphysik interpretierbar ist. Religion, so definiert Buber in dem Vortrag »Religion und Politik« (um 1929), sei die »faktische Verbundenheit mit einem Seienden, das nicht aufgezeigt […], aber erfahren werden kann«.[171] Die »faktische Verbundenheit« setzt Buber einer »vorgestellte[n], gemeinte[n], gefühlte[n], visionäre[n]«[172] entgegen. Sie soll die »unbedingte Annahme des Lebens«,[173] nicht

---

170 Vgl. Jacob Taubes: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Vom Kult zur Kultur. Hg. von Aleida Assmann, Jan Assmann und Wolf-Daniel Hartwich. München: Fink 1996, S. 50–67, hier: S. 65–67. Taubes bringt dies mit Bubers romantischer Sehnsucht »nach Zuständen unmittelbarer charismatischer Erfahrung in der Geschichte« (ebd., S. 65), nach den »begeisterten Augenblicke[n] in der Geschichte, in denen das menschliche Leben in der Unmittelbarkeit einer unveräußerten Beziehung gelebt wird« (ebd.), in Zusammenhang. Die Überführung des persönlichen Charismas in eine unpersönliche Institution – sei es das Königtum in Israel, sei es die sakramentale Kirche, seien es die Dynastien der Zaddikim – müsse demgegenüber als Verfall erscheinen.

171 Martin Buber: Religion und Politik [1929]. TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 43a/Zajin (um 1929), S. 2.

172 Ebd.

173 Ebd.

des illusionären Lebens, sondern des Lebens in seiner ganzen Widersprüchlichkeit, bedeuten; Buber gibt sie als »faktische Verbundenheit vom Ich zum Du«[174] zu verstehen. Die Verantwortung gegenüber einem Du in einer je einmaligen Situation, für die es kein Wörterbuch gebe und die nicht übersetzbar sei,[175] erklärt Buber nun zum »menschlichen Anteil an d[]er Verwirklichung der Gottesherrschaft«.[176] Die »faktische Verbundenheit« als Verantwortung gegenüber einem Du gilt es für Buber gerade *in* den unpersönlichen gesellschaftlichen und politischen Institutionen zu realisieren. Aus dieser Perspektive lässt sich der ungestalte Gottesknecht, dessen Leben »in der Verborgenheit seines wirklichen Sinnes verbleibt«[177] und den Buber auch mit den »Nistarim«, den verborgenen Gerechten, vergleicht, auch als der Gerechte (bzw. die Gerechtigkeit), von dem (der) man sich kein Bild machen kann, interpretieren. Das Leiden des Gottesknechts gibt Buber selbst nicht nur als ein Ertragen zu lesen, sondern auch als ein Tun, das gleichsam ein Nichttun sei.[178] Dieses kennen wir aber auch aus Bubers zeitgleicher Dialogphilosophie, die sich mit einem so verstandenen Tun gegen traditionelle Konzepte von Subjekt und Objekt, Aktivität und Passivität, abgrenzt. Kurz: Bubers Rückgriff auf den Ewed JHWH ist viel stärker im Zusammenhang mit der Ethik seiner Dialogphilosophie zu sehen, als es bisher passiert ist.

Dass es zu kurz greift, den Gottesknecht und den »Rest«, der die Katastrophen des Exils übersteht, nur als Leidensfiguren zu betrachten, wird vollends klar, wenn man sich vor Augen hält, dass Buber mit seinem Rekurs auf Deuterojesaja an den historischen Messianismus der Rückkehr des Volkes Israel aus dem Babylonischen Exil unter dem persischen Herrscher Kyros II. im 6. Jahrhundert v. Chr. anschließen möchte. Buber gibt der historischen Situation Deuterojesajas eine aktuelle Bedeutung.[179] In einem Vortrag bei der Berliner Feier anlässlich der Gründung der Hebräischen Universität Jerusalem (06.04.1925), die von Anfang an zu seinen kulturzionistischen Forderungen gehört hat, also in einer zionistischen Feierstunde, formuliert Buber:

---

174 Ebd.

175 Ebd., S. 3. Vgl. auch ebd., S. 4.

176 Ebd., S. 5.

177 Buber, Das messianische Mysterium (wie Anm. 159), S. 122.

178 Ebd., S. 126.

179 Hierin ist Buber, auch wenn er eine ganz spezifische Deutung vornimmt, nicht der Einzige. Die osteuropäische Bewegung Chibbat Zion etwa hat bereits Ende des 19. Jahrhunderts eine Parallele zwischen der Gegenwart und der Rückkehr unter Kyros, einem fremden Völkerherrn, gezogen. Später wurde die Balfour-Deklaration von 1917 mit Kyros' Proklamation von 538 v. Chr. verglichen, die den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem erlaubte (vgl. Yaacov Shavit: Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv. In: Jonathan Frankel [Ed.]: Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 [Studies in contemporary Jewry; 7], S. 100–127, besonders S. 106 [Chibbat Zion], S. 111 [Kyros/Balfour]).

> Was ist die Situation dieses namenlosen Propheten? Der Moment, wo sich die Heilsprophetie sichtbar zu erfüllen beginnt, er aber knüpft an diese Erfüllung eine neue, jene weit überbietende Verheißung. Deuterojesaja steht in dem Moment, da sich die alte Weissagung der Volksbefreiung […] zu verwirklich beginnt. […] Und ebenso wird das neue, das ich jetzt prophezeie Wirklichkeit werden. Aber das ist nicht mehr die Befreiung eines Volks, sondern die Erlösung der Welt.[180]

Der Rest als Figur, in der Buber die aus dem Exil zurückehrende Nation imaginiert, gibt dem messianischen Paradox Ausdruck, das wir oben bereits benannt haben: Die Berufung auf den Messianismus begründet die jüdische Nation und überschreitet sie zugleich. Zum privilegierten Medium dieser Überschreitung avanciert bei Buber nach dem Ersten Weltkrieg der Dialog, dessen Philosophie wir oben bereits beschrieben haben. In Bubers Texten zum jüdischen Messianismus schlägt sich seine Dialogphilosophie in der Imagination Israels als eines Restes nieder. Der Rest ist weder Teil eines Ganzen noch ist er alles.[181] Er ist bei Buber als Nicht-Alles geöffnet auf ein Außen, ein Anderes, ohne dieses Andere und ohne sich selbst als feste Identität zu setzen. Damit verweist er auf ein Neues, das man eine werdende Universalität nennen kann. Das Neue dieser werdenden Universalität konkretisiert sich zum Beispiel darin, von traditionellen Vorstellungen nationaler Souveränität abzurücken, um »die notwendige Selbstständigkeit mit der möglichen Gemeinsamkeit [zu verknüpfen]«.[182] Mit diesen Worten plädiert Buber für einen binationalen jüdisch-arabischen Staat in Palästina. Nicht die kulturelle Verschmelzung und auch keine abstrakte globale Identität schweben Buber hierbei vor, sondern eine werdende Universalität, die sich im dialogischen Beziehungsgeschehen zwischen den verschiedenen Kulturen realisiert.[183]

---

180 Buber, Das messianische Mysterium (wie Anm. 159), S. 123f.

181 Vgl. zur biblischen Figur des Rests auch: Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Übers. von Davide Giurato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 69f.: »Der Rest ist weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein. Das auserwählte Volk – jedes Volk – definiert sich im entscheidenden Augenblick notwendigerweise als einen Rest, als ein Nicht-Alles.«

182 Martin Buber: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina. In: Ders.: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Exlibris-Verlag 1985, S. 111–126, hier: S. 121.

183 Vgl. zur Unterscheidung zwischen dem Register des Globalen und dem Register des (werdenden) Universalen Eric Santner: On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: Univ. of Chicago Press 2001, S. 5–8.

3 Sozialismus und Religion bei Gustav Landauer

Gustav Landauer ist von seinen Zeitgenossen als »Prophet« wahrgenommen worden. Kurz nach Landauers Ermordung durch Freikorpssoldaten, die 1919 die zweite Münchener Räterepublik, in der Landauer das Amt des »Volksministers für Bildung« übernommen hatte, blutig niederschlugen, schreibt Landauers Freund Martin Buber in einem Nachruf: »Gustav Landauer hat wie ein Prophet der menschlichen Gemeinschaft gelebt und ist wie ihr Märtyrer gefallen.«[1] Vor allem mit seinem charismatischen Auftreten hat Landauer sich den Ruf als Prophet eingehandelt.[2] Weiter scheint es mir indes zu führen, die Affinität von Landauers politischer Redeweise mit der prophetischen Redeweise zu untersuchen. Auf diese Weise lässt sich ein Zugang zu der Mischung von Religionskritik und Sehnsucht nach »echte[r] Religion«[3] gewinnen, die kennzeichnend für Landauers Schriften überhaupt ist.

Landauer wird sich als Prophet des Gemeingeistes erweisen, den er als natürliche Größe dem Christentum wie dem Judentum zugrunde legt. »Geist« soll das Bindende der kommenden Gemeinschaft sein, um die es in Landauers beiden großen politischen Schriften, dem Essay *Revolution* (1907) und dem *Aufruf zum Sozialismus* (1911), geht. »Geist« ist dabei nicht nur diskursiver Gegenstand von Landauers Texten. Vielmehr schreibt und spricht Landauer

---

1 Martin Buber: Landauer und die Revolution. In: Masken 14 (1919), H. 18/19, S. 282–291, hier: S. 290.

2 Vgl. Michael Löwy: Der romantische Messianismus Gustav Landauers. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 91–104, besonders S. 92, sowie Adam Weissberger: Gustav Landauers mystischer Messianismus. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 5/2 (1995), S. 425–439, besonders S. 425f.

3 Gustav Landauer: Religion. MS, JNUL, Gustav-Landauer-Archiv, Arc. Ms. Var. 432 82a, S. 6a. Es handelt sich bei diesem Manuskript um den ersten Teil eines Vortrags, den Landauer am 18.12.1890 vor dem Neu-Philologischen Verein in Heidelberg gehalten hat. Nur der zweite Teil des Vortrags wurde veröffentlicht (vgl. Gustav Landauer: Religiöse Erziehung. In: Freie Bühne für modernes Leben 2 [11.02.1891], H. 6, S. 134–138). Landauer war besonders von jüdischen Kommilitonen wegen des Vortrags kritisiert worden (vgl. Hanna Delf: »Prediger in der Wüste sein…«. Gustav Landauer im Weltkrieg. In: Gustav Landauer: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3, hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. XXIII–LIII, hier: S. XLIII [Fn. 89]).

auch be-geistert, d. h. im prophetischen Sprachmodus. Es wäre nun zu wenig gesagt, dass Landauer sprachlich nachvollzieht, wovon er handelt. Zwischen Inhalt und Form herrscht mindestens ebenso sehr eine Spannung wie eine Deckungsgleichheit. Denn »Geist« stellt Landauer einerseits als natürliche Größe vor, als »natürliche Sympathie«,[4] die durch die ganze Natur reichen soll. Andererseits ist »Geist« bei Landauer medialer Sprachgeist, der erst erzeugt, wovon er spricht. Im ersten Teil dieses Kapitels sollen die Aspekte und Spannungen von Landauers »Geist«-Rede betrachtet werden. Der zweite Teil des Kapitels wird sein Augenmerk auf das Verhältnis von Sozialismus und Judentum legen, das Landauer erst ab 1908, unter dem Einfluss von Bubers chassidischen Publikationen, verstärkt zu beschäftigen beginnt. In diesem Zusammenhang wird schließlich auch Landauers ambivalente Beziehung zur messianischen Tradition des Judentums thematisiert werden.

Landauers »Aufruf zum Sozialismus« erfolgt »im Namen des Geistes« (AS 154), der sich begrifflich nur schwer fassen lässt. Immer von neuem nimmt Landauer im *Aufruf zum Sozialismus* Anlauf, den »Geist« sowohl zu evozieren als zu beschreiben, wobei er typischerweise keine argumentative, begründende Sprache wählt. Vielmehr bevorzugt Landauer parataktische Satzkonstruktionen, um dem Geist jeweils unterschiedliche substantivische Nominalattribute zuzuweisen nach dem Muster: »Geist ist…, Geist ist…«. So schreibt er: »Geist ist Gemeingeist, Geist ist Verbindung und Freiheit, Geist ist Menschenbund« (AS 3), oder: »Geist ist Heiterkeit, ist Macht, ist Bewegung, die sich nicht, die sich durch nichts in der Welt aufhalten lässt« (AS 3), oder auch: »Geist ist Erfassung des Ganzen in lebendig Allgemeinem, Geist ist Verbindung des Getrennten, der Sachen, der Begriffe wie der Menschen; Geist ist in den Zeiten des Übergangs Enthusiasmus, Glut, Tapferkeit, Kampf; Geist ist ein Tun und ein Bauen« (AS 23). Landauer adressiert den Geist auch unmittelbar. In einer lyrisierenden Passage, die auf den mittelalterlichen Pfingsthymnus »Veni Creator Spiritus« als Intertext verweist, ruft Landauer den »Geist« in einer Reihung von Relativsätzen an:

> Sind wir wieder einmal bei dir angelangt, herrlich erlösendes Allgemeines und Eines, das du dem wahren Denken so nötig bist wie dem wahren Leben, das Mitleben schafft und Gemeinschaft und Einung und Innung, das im Kopf der Denkenden die Idee ist und im Leben alles Lebenden durch alle Reiche der Natur hin der Bund der Bünde ist? das du mit Namen heißest: Geist! (AS 33)

Diese Zeilen lassen verständlich werden, warum Landauers *Aufruf zum Sozialismus*, neben Heinrich Manns »Geist und Tat«, als programmatische Schrift für das intellektuelle Selbstverständnis des Expressionismus gilt.[5] Nicht nur

---

[4] Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus. Revolutionsausg., 2. verm. u. verb. Aufl., Berlin: Cassirer 1919, S. 36.

[5] Rolf Kauffeldt: Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ (Gustav Landauer). In: Manfred Frank (Hg.): Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt a. M.:

programmatisch, auch sprachlich ist Landauers Aufruf ein expressionistischer Text. Wie zu sehen ist, dichtet Landauer bereits vor Franz Werfel[6] den »Veni Creator Spiritus«-Hymnus expressionistisch um und deutet den »Geist« als schöpferischen (Sprach-)Geist. Die unmittelbare Ansprache des Geistes in der zweiten Person Singular und die Beschreibung des »Geistes« mit Hilfe von Relativsätzen, die die Adressierung an das »du« nach dem Relativpronomen wiederholen, ist dem »Veni Creator Spiritus«-Hymnus in der Übersetzung durch Angelus Silesius nachgebildet. Dieser beginnt mit »Komm, heilger Geist, du Schöpfer du« und beschreibt in der zweiten und dritten Strophe den Geist in einer Reihung von substantivischen Anrufungen: »Der du der Tröster bist genannt,/ des allerhöchsten Gottes Pfand,/ Des Lebens Brunn, der Liebe Brunst,/ Die Salbung, wesentliche Gunst.// Du siebenfaches Gnadengut,/ Du Finger Gottes, der Wunder tut;/ Du gibst der Erde, daß sie fließt/ So mild, als du verheißen bist.«[7] Freilich wird der Geist im Pfingsthymnus im Sinne der christlichen Trinität beschrieben. Gegenüber einer unmittelbaren christlichen Vereinnahmung seines *Aufrufs zum Sozialismus* hat sich Landauer jedoch entschieden zur Wehr gesetzt. Mit dem Geist habe er nichts Absolutes, nichts Transzendentes und auch nichts Vollkommenes gemeint. Zudem stehe der von ihm gemeinte Geist nicht im Gegensatz zur Natur, der Materie oder dem Unbewussten, sondern sei vielmehr Natur. In einem Absatz des Aufsatzes »Gott und der Sozialismus« (1911), in dem sich Landauer gegen eine christliche Lesart seines *Aufrufes* wehrt, versucht er, eine konzisere Definition des »Geistes« zu geben, die in der Beschreibung seines politischen Programms mündet:

> Was ich Geist; verbindenden Geist oder Gemeingeist nenne, ist etwas, was ich in mir verspüre, in allen Menschen vorhanden weiß und in bestimmten Perioden der Menschengeschichte besonders stark hervortreten sehe. Er ist nie etwas anderes als Natur, wäre aber in wissenschaftlicher Sprache gewiß nicht Naturtrieb zu nennen, da dieser Geist vielmehr eine komplizierte Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geschlechter, Interessewahrung und Vernunft ist. Dieser Geist lebt als Gleiches in den Individuen und schafft darum in den hohen Zeiten aus der Spontaneität, der Freiwilligkeit heraus Gemeinden, Korporationen, Verbände.[8]

Landauer ist kein Irrationalist. Der Geist steht bei ihm für die Einheit der Vermögen des menschlichen Gemüts: Er vereinigt Gefühl, Wille und Vernunfterkenntnis. Geist bezeichnet aber nicht nur das ganzheitliche Zusammenspiel der

---

Suhrkamp 1988 (Edition Suhrkamp; 1506 = N.F.; 506), Bd 2, S. 131–179, hier: S. 135.

6 Vgl. Franz Werfel: Veni Creator Spiritus. In: Ders.: Gedichte aus den Jahren 1908–1945. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hg. von Knut Beck. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1996, S. 58f.

7 Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke. Bd 2. Hg. u. eingel. von Hans Ludwig Held. 3. Aufl., München: Hanser 1949, S. 336f.

8 Gustav Landauer: Gott und der Sozialismus. In: Ders.: Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum. Hg. von Martin Buber. Potsdam: Kiepenheuer 1921, S. 14–39, hier: S. 33f.

Vermögen des Gemüts, sondern wird von Landauer inhaltlich bestimmt als »Gemeingeist« oder »verbindender Geist« (AS 9, 13, 14, 131, passim). Als solch inhaltlich bestimmten Geist nennt Landauer ihn auch »natürliche Sympathie« (AS 36), die durch die gesamte Natur gehe, wobei allerdings »alle Menschen im Vorzug vor der übrigen Natur sinnlich miteinander verbunden sind« (AS 36). Landauers Annahme, dass sich eine natürliche Sympathie in der ganzen Natur finde, geht unter anderem auf Peter Kropotkins gegen den (Sozial-) Darwinismus gerichtete Studie *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* zurück, die Landauer 1904 ins Deutsche übersetzt hat.[9] Aber auch Ferdinand Tönnies hat seinem ungemein wirkungsreichen soziologischen Gemeinschaftsbegriff eine natürliche Grundlage untergeschoben: »Gemeinschaft überhaupt ist zwischen allen organischen Wesen, menschliche vernünftige Gemeinschaft zwischen Menschen. […] Zusammenbleiben [ist] das von Natur Gegebene«.[10]

Ist die Gemeinschaft bei Tönnies noch deskriptiv-analytisch gemeint, als ein »Grundbegriff der reinen Soziologie«, so wird bei Landauer der vermeintlich natürliche Gemeinschaftsgeist zum politischen Programm. Nur »aus dem Geiste« (AS 11) kann für Landauer die Wendung zum Sozialismus erfolgen, den er zum ethischen Imperativ erhebt. Der Sozialismus sei kein Resultat einer zwangsläufigen Gesetzmäßigkeit in der historischen Entwicklung, wie der Marxismus ihn missverstehe, sondern ein »Sollen« (AS 28) bzw. ein »Wollen« (AS 34), das »gleich jetzt« (AS 34) umzusetzen sei. Auch könne nicht der Staatssozialismus das Ziel sein. Denn die »ungeheure Gewalt und Bureaukratenödigkeit des Staates« sei nur nötig geworden, »weil unserem Mitleben der Geist verloren gegangen ist, weil Gerechtigkeit und Liebe, die wirtschaftlichen Bünde und die sprossende Mannigfaltigkeit kleiner gesellschaftlicher Organismen verschwunden sind« (AS 56).

Landauers politisches Ideal stellt eine dezentralisierte Gesellschaft, »eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften« (AS 131), dar, deren Kern die »selbstständig wirtschaftende Gemeinde« (AS 130) ist. Am Ideal einer »freien« (AS 122) und »gerechten Tauschwirtschaft« (AS 82) sollen die Gemeinden selbst wie auch der »Bund« der untereinander tauschenden Gemeinden orientiert sein.[11] Der Sozialismus Landauers geht vom Individuum,

---

9 Vgl. AS 105: »Die Gegenseitigkeit stellt die Ordnung der Natur wieder her«.

10 Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 4. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005, S. 21.

11 Vgl. AS 132f.: »Das ist die Aufgabe des Sozialismus: die Tauschwirtschaft so zu ordnen, dass auch unter dem System des Tausches jeder nur für sich arbeitet; dass die Menschen in tausendfältiger Verbindung miteinander stehen, und dass doch keinem in dieser Verbindung etwas entzogen, jedem nur gegeben wird. Gegeben nicht, indem einer den andern beschenkt; der Sozialismus sieht keinen Verzicht wie keinen Raub vor; jeder erhält den Ertrag seiner Arbeit und hat die Nutznießung aus der durch Arbeitsteilung und Tausch und Arbeitsgemeinschaft entstandenen Verstärkung aller in der Extraktion der Produkte der Natur.«

seinem Bedürfnis und seiner Arbeit aus. Landauers *Aufruf* wird letztlich von der Idealvorstellung bestimmt, dass die Menschen unter freiem Himmel ihre selbst produzierten Güter tauschen.[12] Dementsprechend sei die Tauschwirtschaft einzurichten, indem etwa eine »Tauschbank« (AS 104, 139), wie bereits von Pierre Joseph Proudhon vorgeschlagen, gegründet werde. Das Kapital soll durch den Geist, durch gegenseitige Kreditierung, ersetzt werden (vgl. AS 130). Eine Bodenreform sei dabei zur Gründung der ländlichen Wirtschaftsgemeinden oder »Konsumproduktivgenossenschaften« (AS 141) unvermeidlich: »Land und Geist also – das ist die Losung des Sozialismus« (AS 140). So naiv Landauers Programm angesichts von modernen, bürokratisch verwalteten Massengesellschaften anmuten mag, so hat es doch Wirkung gehabt: auf die zu jener Zeit sich entwickelnde Kibbuzbewegung in Palästina[13] sowie auf verschiedene Reform- und Siedlungsbewegungen in Deutschland.[14]

Wie verhält sich nun der von Landauer vielfach beschworene natürliche »verbindende Geist« zur Religion im Allgemeinen? Wie zum »christlichen Geiste« (AS XI),[15] wie zum »jüdischen Geist[]«?[16] Bezeichnenderweise kommt Landauer auf die Sprache zurück, um das Verhältnis von Gemeingeist und Religion zu bestimmen.

> [D]as ganze gemeinsame Leben der früheren Kulturzeit, der wir entstammen [damit meint Landauer das christliche Mittelalter; Anm. E. D.] war wie umwunden und eingewickelt in Himmelswahn. Untrennbar verbunden war da dreierlei: erstens der

[12] Vgl. ebd., S. 104: »[S]orgt für die Einrichtung, daß ihr ohne schmarotzende und aussaugende Zwischenglieder mit den Produkten eurer Arbeit an einander herankommt«. Vgl. auch ebd., S. 83: »[D]er Arbeiter [ist] kein freier Mann, der auf den Markt des Lebens tritt und Güter tauscht«.

[13] Vgl. Bernhard Braun: Die Siedlung. In: Delf und Mattenklott (Hg.), Gustav Landauer im Gespräch (wie Anm. 2), S. 191–201, besonders S. 196, sowie Kauffeldt, Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ (wie Anm. 5), S. 135.

[14] Vgl. Gertrude Cepl-Kaufmann: Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Delf und Mattenklott (Hg.), Gustav Landauer im Gespräch (wie Anm. 2), S. 235–275. Cepl-Kaufmann zeigt unter anderem Landauers Einfluss auf den Marburger Neukantianer Paul Natorp, der am volks- und jugenderzieherisch ausgerichteten »Bund der Sommerhalde« beteiligt war und für Cepl-Kaufmann ein Beispiel für die Bereitschaft deutscher Intellektueller nach dem Ersten Weltkrieg darstellt, »aus einem bisher staatsgläubigen Lager zu einer Zusammenarbeit mit Landauers Sozialismuskonzept« (ebd., S. 260) zu finden.

[15] Im Zusammenhang lautet die Passage wie folgt: »Wie sollte es in unsrer Aera, der vom christlichen Geiste her in den Gewissen die Gleichheit aller Menschenkinder nach Ursprung, Anspruch und Bestimmung feststeht, ein Gemeinwesen aus wahren Gemeinden, wie sollte es ein freies öffentliches Leben, durchwaltet von dem alles bewegenden Geist vorwärts befeuernder Männer und innig starker Frauen geben, wenn in irgendwelcher Form und Maskierung die Sklaverei, die Enterbung und Verstoßung aus der Gesellschaft besteht?«

[16] Gustav Landauer: Judentum und Sozialismus. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 160f., hier: S. 161.

> Geist des verbindenden Lebens, zweitens die Bildersprache für die unnennbare Einheit, Unsinnlichkeit und Bedeutsamkeit des in der Seele des Einzelmenschen wahrhaft erfaßten Weltenalls und drittens der Aberglaube (AS 96).

Der Grund der Religion wird von Landauer als ein anthropologischer veranschlagt; es ist der »Geist« als »Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde, zur Gerechtigkeit« (AS 99). Landauers Rede vom »natürlichen Zwang zur freiwilligen Vereinigung der Menschen untereinander« (AS 99) schreibt das Paradox fort, das uns auch schon im Zusammenhang mit Landauers Sprachtheorie begegnet ist: Der Voluntarismus der Individuen schafft und entscheidet sich für den Gemeingeist, der ihnen zugleich vorangehen soll als »natürlicher«, nicht »aufgelegter Zwang« (AS 6) zur »freiwilligen Vereinigung«, der zuzeiten verborgen, zu anderen Zeiten aus den Individuen hervorbreche. Der verbindende Geist lasse sich als »unnennbare Einheit« nur in der »Bildersprache« ausdrücken, die zum »Aberglauben« werde, wenn man sie wörtlich oder dogmatisch verstehe (vgl. AS 6). Für Landauer ist die religiöse »Bildersprache« eine Kunstform, als deren Matrix das Kunstsymbol der Goethezeit durchscheint. Als ästhetischer Ausdruck einer unaussprechlichen Idee ist das Kunstsymbol von unerschöpflichem Sinn. Im symbolischen Bild des Besonderen bleibe, so Goethe, die Idee »immer unendlich wirksam und unerreichbar […] und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich«.[17] Das Symbol ist Produkt der (künstlerischen) Konstruktion und doch kein bloßes Zeichen. Das Paradox einer nicht-willkürlichen Konstruktion oder konstruierten Unwillkürlichkeit wird ontologisch abgefedert, indem eine Analogie zwischen natürlicher und künstlerischer Produktion behauptet wird. Diese Analogie beruht nicht auf einem Repräsentationsprinzip, sondern auf einem Konstruktionsprinzip, insofern schaffende Natur und Kunst einander zugeordnet werden.[18] Landauers Vorstellung eines schöpferischen »Gemeingeistes«, der als »natürliche Sympathie« (AS 36) durch die ganze Natur reiche und sich nur symbolisch ausdrücken lasse, ohne je in seinem Sinn ausgeschöpft werden zu können, bleibt dieser goethezeitlichen Symbolkonzeption verpflichtet. Landauer erkennt die Zeichenhaftigkeit, Historizität und Veränderlichkeit der religiösen Bildersprache als einer Kunstform, in der sich der Gemeingeist ausdrückt, unbedingt an. Und doch ist die symbolische Bildersprache, solange sie nicht zum Dogma erstarrt, mehr als bloßes zeichenhaftes Konstrukt. Sie kann als Darstellung des Gemeingeistes gelten, insofern sie sich mit ihm im schöpferischen Prinzip trifft.

---

[17] Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. von Erich Trunz. München: Beck 1998, Bd 12, S. 365–547, hier: S. 470.

[18] Vgl. zur para-semiotischen Struktur des goethezeitlichen Symbols: Peter Kobbe: Symbol. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd 4. Hg. von Klaus Kanzog und Achim Masser. 2. Aufl., Berlin: de Gruyter 1984, S. 308–333, besonders S. 315–319.

Im Hinblick auf das Mittelalter macht Landauer eine Zwischenstellung des »Geist[es] des Christentums« (AS 36; vgl. auch R 42) aus, der zwischen »Bildersprache« und »Dogma« gestanden habe. Einerseits habe der »Geist des Christentums«, als Bild- und Symbolsprache, das Zusammenleben in »Gemeinden, Korporationen, Bünden der vorchristlichen Zeit«[19] verklärt, als es sich mit den »primitiv beginnenden Völkern« (R 42) im frühen Mittelalter verbunden habe. In dieser Hinsicht spricht Landauer im Essay *Revolution* auch vom Christentum als »Blütezeit unserer Geschichte« (R 36), als einer »Stufe der Kultur, wo mannigfache Gesellschaftsgebilde, die ausschließlich sind und nebeneinander bestehen, von einem einheitlichen Geist durchdrungen eine in Freiheit sich zusammenschließende Gesamtheit vieler Selbständigkeiten darstellen« (R 42). Als Dogma interpretiert, habe der »Geist des Christentums« jedoch zu einer Abwendung vom Leben, von der Sinnlichkeit und der Natur geführt.[20] In Landauers Augen waren also der christliche Geist und seine Symbole in den »hohen Zeiten des Christentums« (AS 114) eine legitime Interpretation des Gemeingeistes. Die Versuche, »zu altem Aberglauben oder zu sinnlos gewordener Bildersprache zurückzukehren« (AS 98), lehnt Landauer allerdings ab. Vielmehr gelte es, »das Alte in neuer Gestalt« (AS 102), den verbindenden Gemeingeist »in neuen Zungen« (AS 149) auszudrücken. Landauer hält sich selbst nicht strikt an dieses Programm, denn er benutzt weiterhin die »Bildersprache« der jüdisch-christlichen Tradition. Dabei kommt die jüdische Tradition erst später in Landauers Texten zum Ausdruck als die christliche, deren Sprache noch Landauers Revolutionsessay von 1907 beherrscht. Im *Aufruf zum Sozialismus* nimmt Landauer dagegen an einer signifikanten Stelle unmittelbar Bezug auf den Sinai-Bund und die »mosaische[] Gesellschaftsordnung« (AS 136) und präsentiert sie als Vorbild für seine eigene gesellschaftliche Utopie: Das mosaische »Jubeljahr«, da »ein jeglicher wieder zu seiner Habe und zu seinem Geschlecht kommen [soll]« (AS 136), deutet Landauer als Ausweis für eine Gesellschaftsordnung, die den »Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz« (AS 136) habe: »Das brauchen wir wieder […]. Die Revolution muss ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden« (AS 136f.).

Anders als im *Aufruf* dominiert in dem Essay *Revolution* die Vorstellung des christlichen Erbes. Denn hier unterscheidet Landauer noch zwischen »Fremdgeschichte«, »Nachbargeschichte« und »Eigengeschichte« (vgl. R 31ff.), um die Geschichte der Juden wie die der Römer und der Griechen zur »Nachbargeschichte« zu rechnen und »[u]nsere eigene Geschichte« als »die Geschichte der Völker Europas und der Christenheit« (R 36) zu definieren. Die ›eigene Geschichte‹ stellt für Landauer die Geschichte der Völker Europas dar, in deren Kultur die Kultur der Juden »verschlafen-traumhaft hineingespren-

19 Landauer, Gott und der Sozialismus (wie Anm. 8), S. 36.
20 Vgl. ebd., S. 37.

kelt« (R 32) sei – ohne weitere Bedeutung für Landauers eurozentrische Geschichtsphilosophie. Nachdem die Kirche und die offizielle Theologie das Christentum mit ihren Dogmen um Leben und Sinn gebracht hätten, seien die »eigentlichen Christen zu Mystikern, Ketzern und bald auch zu Revolutionären« (R 53) geworden. Bei diesen liegt für Landauer das christliche Erbe, das er für »unsere Geschichte« anerkennt. Damit will Landauer das noch namenlose neue Zeitalter, in dem sich die Völker Europas befänden – das Zeitalter der Revolutionen seit Reformation und Renaissance – nicht auf das Christentum als Religion festlegen.[21] Nicht Rückkehr zu den alten Religionen ist Landauers Devise, sondern »das Alte in neuer Gestalt«, wobei mit dem »Alten« nicht der »Geist des Christentums« gemeint ist. Dieser stellt selbst doch nur eine Interpretation des »Alten«: des natürlichen »verbindenden Geistes« als der eigentlichen natürlichen, anthropologischen Konstante, dar. Landauers Theorie, dass jede Utopie »die Erinnerung an sämtliche bekannte frühere Utopien« (R 15) enthalte, mag erklären helfen, warum er weiterhin die überkommene religiöse »Bildersprache« benutzt.

Wenn Landauer im *Aufruf* nun auch die »mosaische Gesellschaftsordnung« als Utopie erinnert, kann man das als Zeichen für seine Hinwendung zum Judentum deuten, die sich ab 1908, unter dem Einfluss der Lektüre der von Martin Buber neu erzählten und ins Deutsche übersetzten chassidischen Legenden, beobachten lässt. Nur mit Einschränkungen sollte man jedoch eine »jüdische Wendung«[22] bei Landauer behaupten. Was Landauers ›bekennende‹ Schriften angeht, auf die weiter unten noch näher eingegangen werden soll, so kann man gewiss eine solche Wendung feststellen. Was seine theoretischen Schriften anbetrifft, ist jedoch zu bedenken, dass die Ausbildung seiner »wesentlichen geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Positionen bereits abgeschlossen war, als die Tradition des Judentums und aktuelle jüdische Problematik Landauer intensiver zu beschäftigen begannen.«[23] Auch gegenüber der These, dass ein ›unbewusstes Judentum‹ Landauers gesellschaftstheoretische Schriften informiert habe,[24] ist Vorsicht angebracht, zumal man dieses Argument leicht umdrehen kann, so dass dann Landauers Verständnis des Judentums als christlich – nämlich durch die vorangegangene Beschäftigung mit der christlichen Mystik – geprägt erscheinen würde. Wenn man den Blick auf der Textoberfläche belässt, dann ist schlicht zu konstatieren,

---

[21] Vgl. ebd., S. 39: »Nicht Vorläufer, sondern verspätete Epigonen sind die, die uns jetzt da und dort zuverlässige, fertige und erprobte Weltanschauungen als Religionen anbieten, um den Drang nach dem Positiven zu befriedigen.«

[22] Löwy, Der romantische Messianismus Gustav Landauers (wie Anm. 2), S. 99.

[23] Norbert Altenhofer: Tradition als Revolution. Gustav Landauers ›geworden-werdendes‹ Judentum. In: David Bronsen (Hg.): Jews and Germans from 1860 to 1933. Heidelberg: Winter 1979 (Reihe Siegen; 9), S. 173–206, hier: S. 173.

[24] Vgl. Bernd Witte: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Delf und Mattenklott (Hg.), Gustav Landauer im Gespräch (wie Anm. 2), S. 25–41, hier: S. 34.

dass Landauer noch im *Aufruf* – geschrieben nach seiner sogenannten »jüdischen Wendung« – Propheten und Apostel in einem Atemzug nennt (vgl. AS 44). Es sind die Pneumatiker, die Mystiker, die Ketzer des Judentums und des Christentums, auf die sich Landauer als Erbe bezieht. Landauer ist vor allem anderen Prophet des Gemeingeistes, den er als natürliche, anthropologische Größe dem Christentum und dem Judentum, dessen Tradition er erst später als die christliche für sich entdeckt, zugrunde legt.

Für einen transzendenten Gott ist in Landauers Konzeption kein Platz. Eine »Religion des Tuns, des Lebens, der Liebe, die beseligt, die erlöst, die überwindet« (AS XVII), gesteht Landauer wohl zu, nicht aber den »Glauben an irgendwelche äußere[n] oder obere[n] Mächte« (AS 149). Erst vor diesem Hintergrund lassen sich Landauers vielfältige Bezugnahmen auf die Propheten, den »prophetische[n] Geist« (AS 4) sowie auf die Apostel und das Pfingstwunder des »Zungenreden[s]« (AS 27; vgl. auch AS 149) angemessen deuten. Propheten wie Apostel bilden das Modell eines vom göttlichen Geist ergriffenen Redens. In diesem Modell fungiert der Geist als »Träger göttlicher Offenbarung im Wort, als Anrede«.[25] Als Träger der göttlichen Offenbarung ist der Geist Medium, und das »Brausen« (AS 4) des Geistes – das hebräische »ruach« bezeichnet in seiner Grundbedeutung den Wind, die bewegte Luft, den Hauch – ist das Rauschen des göttlichen Kanals, an den der be-geisterte Sprecher, Prophet oder Apostel, angeschlossen ist. Bei Landauer gilt der Geist nun nicht mehr als Medium für die Botschaften eines transzendenten Gottes. Er fällt nicht mehr von außen über die Menschen her, sondern bricht von innen aus den Individuen hervor. Landauer bestimmt den Geist zwar auch inhaltlich, indem er ihn verweltlicht und als natürlichen »verbindenden Geist« oder »Gemeingeist« beschreibt. Das vom Geist ergriffene Reden dient Landauer aber zugleich auch als Modell für das poetische Sprechen. Landauer nennt das »dichterische Schauen, das künstlerisch konzentrierte Gestalten, de[n] Enthusiasmus und die Prophetie« (AS 34) in einem Atemzuge. Mit der Evokation des Geistes bezieht sich Landauer immer auch auf die Sprache als Medium an sich. Die vielfachen Anläufe, die Landauer unternimmt, um den Geist zu beschreiben, zeugen nicht nur von einer dilettantischen Anhäufung verschiedener Referenzen (sie zeugen auch davon). Sie drücken auch eine Huldigung an die Sprache als Medium aus, das, wie das »Brausen« des göttlichen Geistes, über die Botschaften und Bedeutungen, die es überträgt, hinausgeht. In der Evokation des Geistes feiert Landauer immer auch die Sprache und die unabsehbare Bedeutungsfülle, die sie erlaubt, da sie sich als Medium in keiner dieser Bedeutungen erschöpft. So wie der göttliche Geist sich bevorzugt in einer bildli-

[25] Ernst Käsemann: Geist und Geistesgaben im NT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hg. von Kurt Galling. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1958, Bd 2, Sp. 1272–1279, hier: Sp. 1272.

chen Sprache den Propheten offenbart,[26] gibt auch Landauer der »Bildersprache« den Vorzug vor der wissenschaftlich begrifflichen Sprache. Damit huldigt er allerdings nicht mehr dem göttlichen Geist, sondern dem medialen Sprachgeist.

Wieder lässt sich allerdings eine Remythologisierung bei Landauer feststellen, die schon oben (vgl. Kap. I.3.1) beobachtet wurde. Der Geist ist eben nicht nur medialer Sprachgeist, sondern wird von Landauer inhaltlich gedeutet als »natürliche Sympathie«, die sich in vermeintlich natürlichen Verbänden ausdrücke wie der Familie, dem Volk (»Volksgeist« (AS 8)) oder einem (Ur-)»Kommunismus« in »sagenhaften epischen Zeiten« (AS 12). Landauer wandelt nun auch nicht einfach das prophetische Sprechen in ein poetisches um, sondern das Sprechen »im Namen des Geistes« (AS 154) gibt sich als eine Autorisierungsstrategie zu verstehen. Letztlich baut Landauer den Geltungsanspruch seines *Aufrufs zum Sozialismus* auf dem Mythos des Dichters als Propheten und Führers des Volks auf, wie wir im Folgenden noch genauer sehen werden.

Um Landauers Berufung auf den Geist als rhetorische, durch keine Institution abgesicherte Strategie der Selbstautorisierung deutlicher zu erkennen, ist es hilfreich, sich die Funktionsweise der prophetischen Berufung in der Bibel zu vergegenwärtigen. Die Berufung durch den göttlichen Geist legitimiert den Anspruch der Propheten, als autoritative Heils- oder Unheilsverkünder aufzutreten. Der Prophet spricht als ein vom Geist (hebräisch »ruach«, griechisch »pneuma«) ergriffener Redner, und nur als ein solchermaßen Berufener ist er Rufer, wie die Etymologie des hebräischen Nabi (Prophet) zeigt:

> Der Begriff nabî' ist wurzelverwandt mit akkad. nabu ›rufen, berufen‹ und kann entweder ›Rufer‹ oder besser ›Berufener‹ (akkad. nabî'um) bedeuten. Er gewinnt jedoch erst Farbe durch die verbalen Ableitungen, die in den Texten unserer Periode [der ältesten Phase der israelitischen Prophetie; Anm. E. D.] vor allem im Hitpa'el in der Bedeutung ›sich in prophetischer Ekstase befinden‹, ›als Prophet weissagen‹ oder auch einfach ›rasen‹, daneben im Nif'al im Sinne von ›in prophetischem Zustande sein‹, ›sich als Prophet aufführen‹ und ›in prophetischer Begeisterung reden‹ begegnen.[27]

Die Hebräische Bibel kennt Ämter charismatischer, rangmäßiger und institutioneller Art, wobei der Prophet in ausgezeichneter Weise ein charismatisches Amt ausübt: Seine Legitimation leitet sich nicht von seinem Rang her, wie etwa bei den Stammesältesten der Fall, oder von der Institution, wie z. B. beim institutionellen Priestertum, sondern allein von der unmittelbaren Berufung

---

[26] Vgl. zur bildlichen Sprache der Propheten auch Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Hg. von Günter Gawlick. Übers. von Carl Gebhardt. 3. Aufl., Hamburg: Meiner 1994 (Philosophische Bibliothek; 93), S. 14–30 (»Von der Prophetie«).

[27] Rudolf Meyer: Propheten. II. In Israel A. Bis auf Amos. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hg. von Kurt Galling. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1961, Bd 5, Sp. 613–618, hier: Sp. 614.

durch Gott. Daher ist die Berufung wichtiger Bestandteil der Prophetengeschichten.[28] Der Prophet tritt oft als Kritiker der institutionellen Herrschaftsträger seiner Zeit auf. Lange Zeit hat sich das Bild der Propheten als der »großen Einsamen, d[er] entschiedenen Neuerer, gar wohl ›Revolutionäre‹«[29] gehalten, das auch im Hintergrund von Landauers *Aufruf zum Sozialismus* steht.[30]

Anders als in der Bibel muss der Geist, auf den sich Landauer beruft, selbst erst angerufen und solchermaßen im *Aufruf* sprachlich erzeugt werden. Er kann nicht, wie in der Bibel, als vorhanden vorausgesetzt werden. Bei Landauers Berufung auf den Geist handelt es sich um eine Form der »rhetorischen Selbstermächtigung«,[31] mit der er im Kampf gegen die Marxisten – für Landauer »die Pest unsrer Zeit und der Fluch der sozialen Bewegung« (AS 42) – um das Erbe des Sozialismus streitet.[32] Landauer polemisiert unermüdlich gegen den marxistischen »Wissenschaftsaberglauben« (AS 32). Dieser schiebe der Geschichte objektive Entwicklungsgesetze unter, denen zufolge der Kapitalismus an seinem eigenen Zusammenbruch arbeite und am Ende zum Sozialismus führe. Darüber hinaus verherrlichten die Marxisten die Arbeiter als »revolutionäre Klasse« (AS 72), als »von der Vorhersehung erkorene Erlöser und Verwirklicher des Sozialismus« (AS 71).[33] »Die großen, ungeheuren Menschenmassen, die Proletarisierten, haben wirklich fast nichts mehr für den Sozialismus zu tun. Sie müssen nur warten, bis es so weit ist« (AS 40). Mit dieser Theorie aber lähmten die Marxisten »die Gewalten der Gestaltung und die Schöpferkraft« (AS 109). Der Marxismus sei »nicht eine Beschreibung und eine Wissenschaft, wofür er sich ausgibt, sondern ein negierender, zersetzen-

---

[28] Vgl. Johannes Fichtner: Propheten. II. In Israel C. Seit Amos. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hg. von Kurt Galling. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1961, Bd 5, Sp. 618–627, hier: Sp. 622: »Sie [die Berichte über die Berufung; Anm. E. D.] begegnen im AT als Selbstberichte der Propheten (Am 7,1ff.; 8,1ff.; 9,1ff. [?]; Hos 3; Jes 6; Jer 1; Ez 1–3; Jes 40,6ff.), als Fremdberichte (Am 7,10ff.; Hos 1; vgl. Ex 3,7; Ri 6,11ff.) und in der Form der Vorstellung des zu Berufenden durch Jahwe selbst (Jes 42,1ff.).«

[29] Ebd., Sp. 623.

[30] Die Forschung geht demgegenüber seit geraumer Zeit davon aus, dass die Propheten stärker in der Tradition verwurzelt waren als lange angenommen wurde, auch wenn sie ihr sehr selbstständig gegenübertraten (vgl. ebd., Sp. 623f.).

[31] Delf, »Prediger in der Wüste sein…« (wie Anm. 3), S. XXXVI.

[32] Vgl. AS 32f.: »[D]er Sozialismus muß zu seinen rechten Erben kommen […]. Und weil die Erben noch schlummern und in fernen Landen des Traums und der Form weilen, und weil doch endlich einer anfangen muß, die Hand aufs Erbe zu legen, muß ich es sein, der die Erben zusammenruft und der sich als einer der ihren legitimiert.«

[33] Vgl. AS 112: »[D]ie Arbeiterschaft [ist] nicht aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit das auserwählte Volk Gottes, der Entwicklung […], sondern eher der Teil des Volkes, der am schwersten leidet und infolge der seelischen Veränderungen, die das Elend mit sich bringt, am schwersten zur Erkenntnis zu bringen ist.«

der und lähmender Appell an die Ohnmacht, die Willenlosigkeit, die Ergebung und das Geschehenlassen« (AS 109).

Landauer weist nicht nur wissenschaftliche Aussagen über den Sozialismus zurück, sondern deklariert jedes Sprechen über den Sozialismus zu einem performativen Sprechakt. Dies macht er auch für die Marxisten geltend: Sie beschrieben nicht einfach nur objektive Entwicklungsgesetze, sondern vollzögen einen »Appell an die Ohnmacht« (AS 109), indem sie einen geschichtlichen Determinismus behaupteten, der das Tun der Einzelnen gleichgültig werden lasse. Im Unterschied hierzu erscheint die Sozialismus-Hoffnung bei Landauer als »höchst fragile Konstruktion«, wie Hanna Delf treffend schreibt: »[D]ie Idee des Sozialismus muß sich sozusagen sprachlich bewähren. Sie erweist sich als Willen und Hoffen eines Einzelnen im Moment ihrer Kommunikation.«[34] Für Landauer sind »Aussagen über den Sozialismus […] folglich eine radikal subjektive Sache. Sie bedürfen der Zustimmung durch alle übrigen Subjekte, sonst gelten sie nicht.«[35]

Dem marxistischen »Appell an die Ohnmacht« stellt Landauer seinen prophetischen Ruf entgegen, der sich auf den – im *Aufruf* sprachlich erst erzeugten – verbindenden Geist beruft. Weder Institution noch Rang verbürgen die Legitimität von Landauers Aufruf. Vielmehr macht Landauer, wie die Propheten, allein den inspirierenden Geist geltend, der bei den Propheten Geist Gottes und bei Landauer Gemeingeist heißt. Doch nicht nur den berufenden Geist erzeugt Landauer erst sprachlich im *Aufruf*, sondern auch den Sozialismus als Gegenstand des Aufrufs sowie die Angerufenen, die Adressaten seiner Rede. Immer wieder streut Landauer Leser-Adressen[36] in seinen Aufruf ein und kommt auf die Thematik des Rufs, des Rufens und der Gerufenen zurück. In der Vorrede zur ersten Ausgabe des *Aufrufs zum Sozialismus* schreibt Landauer, dass er die Form des Vortrags[37] gewählt habe, »weil unter den Aufgaben der Sprache immer die sein wird, andere zu sich heranzurufen […]. Freilich spreche ich hier anders als in einer Versammlung, spreche ich vor dem weiten, unbestimmten Kreise, den der Einsame in nächtlichen Arbeitsstunden vor sich sieht« (AS XX). Angerufen werden von Landauer die »Täter, die Beginnenden, die Erstlinge« (AS 153), die sich zum Sozialismus aufgerufen fühlen. Die Anrufung des Lesers zeigt sich bei Landauer als ein perlokutionärer Sprechakt, der die »kürzere oder längere Kette von ›Wirkungen‹«,[38] welche der Sprechakt

---

34 Delf, »Prediger in der Wüste sein…« (wie Anm. 3), S. XXXVI.

35 Ebd., S. XXXV.

36 Vgl. AS XIII, 119, 129, 147, passim.

37 Der *Aufruf zum Sozialismus* basiert auf einem Vortrag, den Landauer zum ersten Mal am 26.05.1908 gehalten hat.

38 John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte. Übers. von Eike von Savigny. 2. Aufl., Stuttgart: Reclam 1979 (Universal-Bibliothek; 9396), S. 124.

auf einen Rezipienten ausübt, betrifft.[39] Angerufen werden die, die sich zum »Beginnen« aufgerufen fühlen.

Landauers *Aufruf zum Sozialismus* verhält sich letztlich wie ein literarischer Text, der die Bedingungen der Kommunikation mit dem Leser, der Leserin erst selbst herstellt. Denn folgt man Wolfgang Iser, so repräsentiert die fiktionale Rede einen Sprechakt, der »nicht mit einem gegebenen Situationskontext rechnen kann und folglich alle die Anweisungen mit sich führen muß, die für den Empfänger der Äußerung die Herstellung eines solchen situativen Kontexts erlauben«.[40] Damit soll nicht gesagt sein, dass Landauers *Aufruf* nicht ernst gemeint sei. Allein das Gelingen seines Aufrufes ist, wie bei einer fiktionalen Rede, nicht über textexterne Konventionen abgesichert. Keine Institution verbürgt die Legitimität von Landauers Aufruf – nur die poetische Evokation des Geistes in der literarisch gebrochenen Tradition prophetischen Sprechens. Man kann Landauers *Aufruf* unter diesem Aspekt auch als literarische Machtphantasie lesen, die sich Effekte im Realen darüber zu sichern versucht, dass sie auf den Mythos vom Dichter als Propheten und Führer des Volkes rekurriert. Denn im modernen Zeitalter der atomisierten Masse habe sich der Geist in die Einzelnen zurückgezogen:

> Einzelne, innerlich Mächtige waren es, Repräsentanten des Volks, die ihn dem Volke geboren hatten; jetzt lebt er in Einzelnen, Genialen, die sich in all ihrer Mächtigkeit verzehren, die ohne Volk sind: vereinsamte Denker, Dichter, Künstler, die haltlos, wie entwurzelt, fast wie in der Luft stehen. Wie aus einem Traum aus urlang vergangener Zeit heraus ergreift es sie manchmal: und dann werfen sie mit königlicher Gebärde des Unwillens die Leier hinter sich und greifen zur Posaune, reden aus dem Geiste heraus zum Volke und vom kommenden Volke (AS 6f.).

»[W]ir sind Dichter« (AS 34), ruft Landauer aus und macht mit diesem Ruf mobil gegen die marxistischen »Wissenschaftsschwindler« (AS 34). Für Landauer verwirklicht sich die »freie Gemeinschaft als ein Verein individueller Sprecher«,[41] den die »Denker, Dichter, Künstler« mit der »Posaune« – der lutherischen Übersetzung für den Schofar, das Blasinstrument aus einem ausgehöhlten Widderhorn, das in biblischen Zeiten als Signalinstrument im Krieg oder bei Gefahr sowie im Tempeldienst verwendet wurde – ins Leben rufen sollen. Landauer ersetzt die Arbeiterklasse als Repräsentanten des Volkes durch die »Denker, Dichter, Künstler«. Ihnen schreibt er das Vermögen zu, das

---

[39] Vgl. zur Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Sprechakten auch Uwe Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: Ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1575), S. 9–60, besonders S. 12–17.

[40] Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. 4. Aufl., München: Fink 1994 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher: Literaturwissenschaft; 636), S. 106.

[41] Gert Mattenklott: Gustav Landauer. Ein Portrait. In: Landauer, Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. VII–XXII, hier: S. XV.

den Arbeitern fehle: für die Interessen der Gesamtheit sprechen zu können (vgl. AS 77). Solange »es die Arbeiter nicht verstehen, aus dem Kapitalismus auszutreten« (AS 77), würde der Kapitalismus selbst durch den Kampf der organisierten Arbeiterschaft in Gewerkschaften nur weiter befestigt. Dagegen hält Landauer die »völlige Umgestaltung der Grundlagen der Gesellschaft« (AS 111), auf die sein föderativer Gemeindesozialismus zielt. Man muss es wohl letztlich Landauers ungenügender politischer und gesellschaftlicher Machtanalyse im Verein mit einer Überhöhung der dichterischen Macht zuschreiben, dass er es überhaupt nicht in Betracht zieht, dass seine kulturrevolutionäre Strategie sich auch nur, wie der Kampf der Arbeiter, weiterhin »im zwingenden Kreise des Kapitalismus« (AS 77) bewegen könnte. Helmuth Plessner setzt hier einen Hebel seiner berühmten Gemeinschaftskritik von 1924 an. Ohne Landauer explizit zu erwähnen, macht Plessner auf die Grenzen der Taktik aufmerksam, durch die Bildung kleiner Gemeinschaften die Umgestaltung der *ganzen* Gesellschaft initiieren zu wollen. Der »Panarchie der Gemeinschaft« stünde die »Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit« entgegen, so Plessner.[42] Diese Öffentlichkeit sei der »wesensnotwendige Gegenspieler« der Gemeinschaft, »der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr dazugehören, mit denen aber gerechnet werden muß«.[43] In Plessners Augen ist die Grenze zwischen Gemeinschaft und Öffentlichkeit konstitutiv für affektgetragene Gemeinschaften. Löse man diese Grenze auf, so löse man die Gemeinschaft auf.[44] Landauer hält die Entgegensetzung der kleinen, vorbildlichen Gemeinschaften und der »Menschenmassen« für vorläufig,[45] Plessner hingegen für konstitutiv und unaufhebbar.

In der zweiten Hälfte dieses Kapitels möchte ich auf das Verhältnis von Sozialismus und Judentum eingehen, wie Landauer es in seinen ›bekennenden‹ Schriften ab 1910 darstellt. Landauer entdeckt erst spät das Judentum bewusst für sich. Bei der grundsätzlichen »Diskontinuität in Landauers jüdischem Selbstverständnis«[46] bleibt der Kampf gegen den Antisemitismus als alleinige Konstante in Landauers Bezugnahme auf das Judentum übrig. 1901 schreibt er noch, dass es »Zufall«[47] sei, ob einer Jude sei oder nicht. Dabei meint Landauer hier mit Zufall eine »historische Tradition, die durch besondere Umstände,

---

[42] Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1540), S. 55.

[43] Ebd., S. 48.

[44] Vgl. ebd., S. 56.

[45] Vgl. Gustav Landauer: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Ders.: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919. Hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit. Regensburg: Boer 1997, S. 80–99, hier: S. 98.

[46] Altenhofer, Tradition als Revolution. Gustav Landauers ›geworden-werdendes‹ Judentum (wie Anm. 23), S. 174.

[47] Gustav Landauer: In Sachen Judentum. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 156–158, hier: S. 156.

für die die Gegenwartsmenschen nicht verantwortlich zu machen sind, vergessen worden ist zu vergessen«.[48] In Landauers Besprechung von Bubers *Die Legende des Baalschem* kann man demgegenüber lesen:

> Nirgends so wie von dem Denken und Dichten Martin Bubers kann der Jude lernen, was mancher in unseren Tagen nicht von Haus aus weiß, sondern auf einen äußern Anstoß hin erst in sich findet: dass das Judentum nicht eine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Gleichheit eine Zahl von Individuen zu einer Gemeinsamkeit verbindet.[49]

Wieder begegnet man dem Paradox, dass Landauer eine vermeintlich natürliche Entität setzt – das Judentum als »unverlierbare innere Eigenschaft« –, die erst durch Mittel der Kunst – durch einen »Anstoß von Außen«, das »Denken und Dichten Martin Bubers« – hervorgebracht wird. In dem Aufsatz »Judentum und Sozialismus« kommt Landauer Martin Bubers kulturzionistischer Position, wie dieser sie in den *Drei Reden über das Judentum* formuliert hat, am nächsten. Landauer spricht wieder vom Judentum als »natürlicher Eigenschaft derer, die da Juden sind […]. Man ist Jude, auch wenn man es nicht weiß oder es nicht bekennen will.«[50] Die Tatsächlichkeit dieser Nation lasse sich aber – wie die jeder anderen Nation – nicht ohne weiteres in Begriffe fassen und definieren. Dennoch müsse versucht werden, »das scheinbar Unsagbare in Worte zu bringen. Denn wenn eine Nation wieder einmal an einem Wendepunkt steht, wenn sie das erst *werden* soll, was sie ihrer Möglichkeit nach ist, dann sind die Dichter, dann die Propheten nötig.«[51] Landauer versteht hier auf der Linie Bubers die jüdische Nation als dynamische Größe, die sich nicht in Begriffen fest-stellen lasse, sondern nur in der Sprache der Dichter und Propheten auszudrücken sei. Diese dichterische Sprache fällt mit der Sprache des Symbols zusammen, das nicht wörtlich, aber doch als »etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben« (R 53) sei. Das Symbol soll im Gesagten das Unsagbare ›leibaft‹ vermitteln. In Bubers *Drei Reden* findet Landauer nun »das Aussprechen dessen […], was das Judentum seinem Wesen nach sein *soll*, weil es im tiefsten Grunde nach unserem Wissen das ist.«[52] Das Judentum sei eine Forderung, eine Aufgabe, ein »[S]oll«, das seinen »Grund« in einem vermeintlich natürlichen Sein hat. Landauer überträgt die Figur, mit der er zuvor den Gemeingeist beschrieben hat, nun auf das Judentum: Wie der Voluntarismus der Individuen sich für den Gemeingeist entscheidet, der ihnen zugleich als »natürlicher Zwang« vorausgehen soll, so begreift er nun das Judentum als Verwirklichung eines Sollens, einer Forderung, die ihren Grund habe in »etwas, das uns Juden von Natur aus zu einander bindet«.[53]

---

48 Ebd., S. 157.
49 Gustav Landauer: Die Legende des Baalschem. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 158–159, hier: S. 158.
50 Landauer, Judentum und Sozialismus (wie Anm. 16), S. 160.
51 Ebd.
52 Ebd.
53 Ebd.

In dem Artikel »Judentum und Sozialismus« kann man nun verfolgen, wie die beiden Ansprüche natürlicher Zusammenhänge auf Verwirklichung, d. h. der Anspruch des Judentums und der Anspruch des Sozialismus, miteinander in Konkurrenz treten. Auch wenn Landauer hier das Bestreben, den »verbindenden Geist« als Grundlage einer sozialistischen Gesellschaft anzusetzen, »etwas *Jüdisches*«[54] nennt und in dieser Hinsicht vom »jüdischen Geist«[55] spricht, bleibt doch die Frage: Ist der Sozialismus die Grundlage für das Judentum oder das Judentum als Nation die Grundlage für den Sozialismus?

> Der Sozialismus ist zunächst eine Zusammenfassung eines großen Wollens und es ist natürlich, dass die nationale Gemeinschaft die Grundlage für die Bildung einer neuen Gesellschaft abgeben wird. Also, werden viele jüdische Sozialisten daraus schließen, brauchen wir zunächst die jüdische Gemeinschaft. Aber für andere wird die Galuth, das Exil als innere Stimmung der Vereinsamung und der Sehnsucht, das Allererste sein, was ihnen Judentum und Sozialismus verbindet. Für diese wird Judentum und Sozialismus dasselbe sein, sie werden wissen, dass ihnen als Juden wie Sozialisten auferlegt ist, die Einheit, die Gerechtigkeit zu verlangen.[56]

Die erste der von Landauer genannten Optionen hat der Zionist und Sozialist Moses Hess bereits im 19. Jahrhundert propagiert. Die zweite wird Landauer ein Jahr später in dem Aufsatz »Sind das Ketzergedanken?« vertreten, den er im berühmten, vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag herausgegebenem Sammelbuch *Vom Judentum* veröffentlichte. In diesem Artikel verhält sich Landauer nicht nur ketzerisch gegenüber den von Bubers kulturzionistischem Programm inspirierten Prager Studenten,[57] sondern auch gegenüber seinem eigenen früheren Aufsatz. In dem früheren Artikel, der auf einen Vortrag zurückgeht, den Landauer in der zionistischen Ortsgruppe West-Berlin am 07.02.1912 gehalten hat, tendiert Landauer zur ersten Option, wenngleich auch in etwas gewundener Weise. Gegenüber den jüdischen Sozialisten, die eine jüdische Gemeinschaft als Grundlage des Sozialismus reklamieren, gibt Landauer zu bedenken, dass »es […] kein Volk gebe, auch kein jüdisches, solange nicht die Grundlage jeglichen Volks gegeben ist: die auf der Gerechtigkeit basierte freie Wirtschaftsgemeinde.«[58] Dennoch verleiht Landauer am Schluss der »starken Meinung« Ausdruck, es könne sich das sozialistische Leben »als unmöglich erweisen in einer aus mehreren Nationen gemischten Gesellschaft. […] Es wird sich also bei den sozialistischen Versuchen als Allerdringlichstes herausstellen, daß das Recht auf unsere Art doch nur wird verwirklicht werden können unter uns.«[59]

---

54 Ebd.
55 Ebd., S. 161.
56 Ebd., S. 160.
57 Vgl. Delf, »Prediger in der Wüste sein…« (wie Anm. 3), S. XLV.
58 Landauer, Judentum und Sozialismus (wie Anm. 16), S. 161. Vgl. auch Gustav Landauer: Sozialismus und Judentum. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 161f., hier: S. 162: »*Ohne Sozialismus gibt es kein ›Volk‹*.«
59 Landauer, Judentum und Sozialismus (wie Anm. 16), S. 161.

Die Position, die Landauer in »Judentum und Sozialismus« vertritt, lässt sich insofern mit seinem *Aufruf zum Sozialismus* in Verbindung bringen, als er auch hier »eine Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde« (AS 130) fordert, der er freilich eine universale Perspektive gibt, da sie der Weg zur Menschheit sein soll (vgl. ebd., 119). Landauer steht mit seiner Auffassung von Volk deutlich in der romantischen Tradition.[60] Er stellt die Nation dem Staat entgegen, der bürokratischer Zwang und Künstlichkeit sei, »ein Nichts«, das sich »lügnerisch mit dem Mantel der Nationalität bekleidet«[61] und behaupte, ein »Jenseitiges und wie Unbegreifliches [zu] sein, für das Millionen enthusiastisch und todestrunken einander hinschlachten«.[62] »Volk« unterscheidet Landauer aber auch von Rasse. »Volk« beruhe auf der »gemeinsamen Geschichte in Sprach-, Sitten- und Geistesgemeinschaft«.[63] Für Landauer bezeichnet »Volk« mithin eine Kulturgemeinschaft. Darüber hinaus legt Landauer »Volk« im Sinne des von ihm propagierten »sozialistischen Bundes« aus.[64] »Volk« gibt sich immer in diesen beiden Aspekten bei Landauer zu lesen: zum einen im Sinne der Nation als vermeintlich natürlich gewachsener Kulturgemeinschaft, zum anderen im Sinne der sich anarchisch selbst regulierenden, staatsfeindlichen Gemeinschaft der kleinen Siedlungen und Bünde.[65]

Auch auf Landauer hat die völkische Idee, wie sie sich um 1900 in der Gemengelage von Jugendbewegung und Nationalmystik entwickelte, Einfluss ausgeübt. Wie Mosse zeigt, hat die Sehnsucht nach vorindustriellen Zeiten, in denen anstelle der Entfremdung von der Gesellschaft eine Verbindung des Einzelnen mit der Natur, mit dem Volk und dem »Bund« bestanden haben soll, zur generellen neuromantischen Atmosphäre um 1900 gehört. Ein natürlich-organischer Volksbegriff hatte Konjunktur. Die Nation als die unnennbare, dem Begriff entgehende mystische Einheit, wie sie Buber und Landauer eine

---

60 Vgl. Kauffeldt, Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ (wie Anm. 5), S. 175–179, sowie ders.: Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 69 (1984), S. 3–28, besonders S. 18–20.

61 Ebd., S. 20.

62 Ebd.

63 Gustav Landauer: Rechenschaft. Berlin: Cassirer 1919, S. 88.

64 Vgl. Gustav Landauer: Die 12 Artikel des Sozialistischen Bundes [Erste und Zweite Fassung]. In: Thomas Anz und Michael Stark (Hg.): Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920. Stuttgart: Metzler 1982, S. 250–253, hier: S. 253: »Während des Aufbaus des Sozialistischen Bundes kommt es mit Notwendigkeit zu einer Abwanderung des Proletariats aus den Industriestädten aufs Land, zu einer Verbindung aus Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, von geistiger und körperlicher Arbeit und zu den starken Gefühlen der Arbeitsfreude und Gemeinschaftsinnigkeit, durch die wir Menschen zu Gemeinden und zum Volk erhoben werden.«

65 Kauffeldt summiert: »Landauers Volks- und Nationenbegriff war antiautoritär, libertär, föderalistisch und universal« (Kauffeldt, Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ [wie Anm. 5], S. 175).

Zeit lang imaginieren, verträgt sich ebenfalls gut mit der neuromantischen Nationalmystik um 1900. Mosse macht aber auch auf Unterschiede aufmerksam: »The Volkish influence on German Zionism did not, in the end, transform the belief in a Jewish Volk into an aggressive, exclusive belief. But the German Volkish movement did lead in this direction«.[66] Die Vorstellung einer unmittelbaren Gemeinschaft begründet bei Buber und Landauer nicht nur das »Volk« wie bei vielen ihrer Zeitgenossen, sondern transzendiert es auf die eine oder andere Weise in universaler Richtung, woraus sich notwendig Spannungen und Paradoxien ergeben. Für Mosse macht das die typisch jüdische Interpretation der Gemeinschaftsideologie aus.[67]

Der Aufsatz »Sind das Ketzergedanken« von 1913 enthält nun eine selbstkritische Wendung gegenüber dem ein Jahr zuvor veröffentlichten Artikel »Judentum und Sozialismus«, die in der Forschung in der Regel übersehen wird.[68] Auch hier nennt Landauer das Judentum eine »Tatsächlichkeit«, die aber erst dann

> volles, schönes, strömendes und all unser Wesen erfüllendes Leben hat, wenn wir es nicht mehr nötig haben, sie mit dem Bewußtsein zu halten und zu umklammern. Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewußte Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum.[69]

Über »Sozialismus und Judentum« wie über »Judentum und Sozialismus« hat Landauer aber selbst noch im Jahr zuvor Vorträge gehalten und einen Artikel geschrieben. In dem Aufsatz »Sind das Ketzergedanken?« verwahrt sich Landauer gegen die Vorstellung von Nation als einer absoluten Einheit, die rein für sich bestünde. Schon heute sei nicht mehr eine, sondern seien verschiedene Nationen für die Individuen konstitutiv. Sich selbst versteht Landauer nicht als deutscher Jude oder jüdischer Deutscher, sondern als Deutscher und Jude

---

66 George L. Mosse: The Influence of the Volkish Idea on German Jewry. In: Ders.: Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a »Third Force«. London: Orbach & Chambers 1971, S. 77–115, hier: S. 93.

67 Ebd., S. 89.

68 So entgeht z. B. Michael Löwy der Unterschied in der Argumentation zwischen den beiden Aufsätzen (vgl. Löwy, Der romantische Messianismus Gustav Landauers [wie Anm. 2], S. 103). Auch Schmidt-Bergmann vernachlässigt die feinen Unterschiede zwischen beiden Artikeln und rückt Landauer an die Seite Bubers, ohne deren Differenzen zu berücksichtigen (vgl. Hansgeorg Schmidt-Bergmann: »Judentum und Sozialismus«. Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: Eveline Goodman-Thau und Michael Daxner [Hg.]: Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag 1995, S. 151–161).

69 Gustav Landauer: Sind das Ketzergedanken? In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 170–174, hier: S. 171f.

zugleich, ohne ein »Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis«[70] angeben zu können. Er erlebe »dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches«[71] und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres. »Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst zu unifizieren, ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe, noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß«, hält Landauer denjenigen entgegen, die diesen vielfältigen Komplex, der er sei, als »Halbheit« oder »Mischlingsprodukt« verunglimpfen und die »östlichen Juden« als die »wahren Juden« anpriesen: »Wir in unserer Besonderheit und Vielfältigkeit werden unsre östlichen Brüder als ebenfalls, wenn schon in anderen Abstufungen, Vielfältige erkennen.«[72]

Was Landauer für die Individuen geltend macht, bestimmt nun auch seine Vision der Menschheit als werdender, neuer »Als-ob-Nation«,[73] die sich aus den »alten Nationalitäten« zusammensetzt und diese zugleich in ihrer vermeintlichen Identität mit sich selbst in Frage stellt und transzendiert: »Nicht nur, daß sie aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen; zu wenig gesagt; sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen, die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären.«[74] In jedem Volk gebe es heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen. Ein »Riss«[75] gehe durch das Judentum wie durch die anderen Völker. Landauer gibt nicht die Nationalität – sein Judentum – zugunsten der Universalität der werdenden Menschheit auf. Vielmehr gibt er sie in einer doppelten Perspektivierung zu denken: Einerseits konstruiert Landauer die Nationalität als unverlierbare »Tatsächlichkeit«, die er mit einem Meister Eckhart (einem christlichen Mystiker!) entwendeten und umgedeuteten Wort ein »göttliches Unwissen«[76] nennt. Andererseits macht Landauer deutlich, dass die bewusste Thematisierung den Bezug der Nationalität auf etwas anderes als sie selbst notwendig mache, damit diese nicht in einem tautologischen Selbstbezug »dürr und hohl und klappernd«[77] werde. Dieser Bezug auf das andere als sie selbst ist bei Landauer die werdende Menschheit, die jede Nation auf alle anderen Nationen verweist und eine offene Beziehung zwischen ihnen stiftet. Die Vorstellung einer mystischen, unaussprechbaren Identität der Nation garantiert in dem Aufsatz »Sind das Ketzergedanken?« weniger die tiefe Einheit der Nation, die sich immer nur symbolisch, im unerschöpflichen Wort der Dichter und Propheten, aussprechen kann. Dieser Konzeption hatte Landauer noch ein Jahr zuvor im Aufsatz »Judentum und Sozialismus« das Wort gelie-

70 Ebd., S. 173.
71 Ebd., S. 174.
72 Ebd.
73 Ebd., S. 173.
74 Ebd.
75 Ebd., S. 172.
76 Ebd.
77 Ebd.

hen.[78] Vielmehr gibt Landauer in »Sind das Ketzergedanken?« die Nation als *bewusst unbewusste* »Tatsächlichkeit« zu denken, die er mit Meister Eckhart »göttliches Unwissen« nennt. Als solche erscheint sie ihm unverlierbar: »Mein Judentum spüre ich in meiner Mimik, in meinem Gesichtsausdruck, meiner Haltung, meinem Aussehen und so geben diese Zeichen mir die Gewißheit, dass es in allem lebt, was ich beginne und bin.«[79] Ein Judentum, das nicht als bewusst unbewusste, sondern als bewusste Tatsächlichkeit sprachlich thematisiert wird, lässt Landauer demgegenüber mit der werdenden Menschheit, der »neu werdende[n] Als-ob-Nation«, zusammenfallen:

> Wir Juden nun, die wir geworden-werdende Juden sind, können da nicht zweierlei und getrenntes in uns finden; die neu werdende Als-ob-Nation, von der hier gesprochen wird, und das, was uns eint, wenn wir aussprechen wollen, was wir als Juden sind, das beides ist ein und dasselbe. […] der [D]ienst an der Menschheit treibt uns […]. So daß, je mehr wir unsere Nation aus der verborgenen Stille bloßer Tatsächlichkeit zu Worten des Willens und der Wandlung erheben, je mehr wir bewußte Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu. […] Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüsternde Stimme in unserem Innersten sagt uns eine unabweisbare Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menschheit erlöst werden kann und daß es ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.[80]

Mit dem messianischen »Dienst an der Menschheit« weist Landauer dem Judentum eine universale Aufgabe zu, nämlich die, in der Diaspora die Schranken der Nationalitäten zu überwinden. Die plurale nationale Identität, die Landauer für sich als Juden *und* Deutschen behauptet, wertet er als Kennzeichen überhaupt des Judentums, das sich nicht wie die anderen Nationen in einem Nationalstaat abgegrenzt habe. Was für ihn als Deutschen und Juden gelte, treffe auch auf das (von Buber) glorifizierte Ostjudentum als den vermeintlich »wahren Juden« zu. Auch in ihnen kämen vielfache Nationalitäten zusammen: »Russische oder polnische Juden gibt es nicht, wohl aber zumindest dreifach mit Nationalität Gespeiste: denn sie, die Östlichen, sind Juden und sind Russen oder Polen oder Litauer und sind Deutsche eines besonderen Schlages (Mittel-

---

[78] Vgl. Landauer, Judentum und Sozialismus (wie Anm. 16), S. 160: »Dieses Judentum ist zunächst eine große Tatsächlichkeit, eine natürliche Eigenschaft derer, die da Juden sind, etwas, das uns Juden von Natur aus zu einander bindet. Man ist Jude, auch wenn man es nicht weiß oder es nicht bekennen will. Trotzdem oder gerade deswegen ist davor zu warnen, daß man glaubt, diese Tatsächlichkeit definieren zu können. Es ist nicht ohne weiteres in Begriffe zu fassen, was ein Alemanne oder Franzose ist. Und dasselbe gilt von uns. Dennoch müssen wir uns heiß bemühen, dieses scheinbar Unsagbare in Worte zu fassen. Denn wenn eine Nation wieder einmal an einem Wendepunkt steht, wenn sie das erst werden soll, was sie ihrer Möglichkeit nach ist, dann sind die Dichter, dann die Propheten nötig.«

[79] Landauer, Sind das Ketzergedanken? (wie Anm. 69), S. 173.

[80] Ebd.

hochdeutsche, Jiddisch-Deutsche).«[81] Anders als die Nationen, die sich zu Staaten abgegrenzt hätten und draußen ihre Nachbarn hätten, die ihre Feinde seien, habe die jüdische Nation »die Nachbarn in der eigenen Brust; und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt.«[82] Insofern Landauer die messianische Aufgabe der jüdischen Nation darin erblickt, die Grenzen der Nationalstaaten zu überwinden, wertet er auch das Exil auf. Gerade die Diaspora wird für Landauer »sozusagen zur sozialen Basis für die Vorstellung der Juden als Erlöser der ganzen Menschheit«.[83]

Für Michael Löwy handelt es sich hierbei »selbstverständlich um eine klassische Form von ›Paria-Messianismus‹, die das negative Privileg (Max Weber) des ausgestoßenen Volkes für die Spiritualität umkehrt.«[84] Diese Kennzeichnung von Landauers Messianismus ist allerdings einseitig. Denn sicherlich wertet Landauer die Außenseiterposition des Judentums, »das Gefühl des *Galuth*, der Besonderheit, der Sehnsucht«,[85] auf. Landauers Konzeption einer messianischen Aufgabe des Judentums bei der Verwirklichung eines internationalen Sozialismus erhellt sich jedoch erst, wenn man ihre Herkunft aus der Tradition der Aufklärung und der Bildungsidee berücksichtigt. Das deutsch-jüdische Bürgertum im 18. und 19. Jahrhundert war am Ideal einer allgemeinen Humanität orientiert, in der die Unterschiede zwischen den Völkern aufgehoben sein sollten. Bildungs- und Aufklärungsprinzip stellten die individuelle Autonomie in den Vordergrund, die Schöpferkraft aller Menschen, unabhängig von Nationalität und Religion. Diese liberale Tradition lässt sich bis zu den jüdischen Linksintellektuellen des Kaiserreichs und der Weimarer Republik verfolgen, die sich zwar vom bürgerlichen Liberalismus ihrer Eltern abwandten, den liberalen Idealen des Aufklärungs- und Bildungsprinzips aber verpflichtet blieben, die sie freilich von der Beschränkung auf die bürgerliche Mittelklasse loszulösen trachteten.[86] »Linksintellektuelle erblickten im Sozialismus die Konkretisierung des Humanitätsideals.«[87] Das Produkt der Emanzipationsgeschichte der Juden in Deutschland lässt sich mit Mosse als eine »Sonderform des Sozialismus«[88] charakterisieren, die die sozialistische Orthodoxie ablehnte und den Marxismus zu humanisieren versuchte, indem sie dem Individuum, der Erkenntnis und besonders der ästhetischen Bildung eine zent-

---

81 Ebd., S. 174.
82 Ebd.
83 Paul Breines: The Jew as Revolutionary, the case of Gustav Landauer. In: Year Book of the Leo Baeck Institute 12 (1967), S. 75–84, hier: S. 82.
84 Löwy, Der romantische Messianismus Gustav Landauers (wie Anm. 2), S. 102.
85 Landauer, Sozialismus und Judentum (wie Anm. 58), S. 162.
86 Vgl. George L. Mosse: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Übers. von Christiane Spelsberg. Frankfurt a. M., New York: Campus 1992, S. 90–111 (»Die Linksintellektuellen«).
87 Ebd., S. 91.
88 Ebd.

rale Rolle im revolutionären Prozess zusprach. Über die Frankfurter Schule ist dieser Teil des jüdisch-deutschen Erbes bis heute lebendig geblieben.

Wie sehr Landauer dem Bildungsideal der Aufklärung verpflichtet geblieben ist, zeigt sich insbesondere an seiner 1917/18 entstandenen Interpretation von Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig*. Shakespeare habe mit Shylock »den Juden im Verkehr mit der Welt, die ihn zu dem gemacht hat, was er ist«,[89] auf die Bühne gebracht. »Er ist nichts als Verkehr; er kann nicht mit sich allein umgehen. Vermöchte er es, täte er es, er mit seinen reichen verschütteten Gaben wäre ein anderer als der er erscheint, er wäre er selbst, er käme zu sich.«[90] Shylock sei aber keine Selbstentfaltung gestattet. Er sei »fürs Leben geprägt und verdorben, er ist fertig und gestempelt. Das Große aber an Shakespeares Erkenntnis ist, daß dieser Teufel nicht einfach der Teufel ist, sondern daß er geworden ist, was er ist, durch Schuld vor allem derer, die – im Gegensatz zu ihm – noch wandelbare Menschen sind«,[91] durch Schuld derer, denen es möglich ist, »in ihrer eigenen Individualität hinaufgebildet«[92] zu werden. Shylock ist von den Möglichkeiten und Institutionen der individuellen Entwicklung abgeschnitten, seine Gaben – Landauer sieht in ihm verschiedene Talente angelegt, vor allem das Talent zum Künstler, das unter dem gesellschaftlichen Druck zur Kunst der Rache verkümmert sei – können nicht zur Entfaltung kommen: Der »große Bann ist über ihn gesprochen«,[93] denn ihm ist der Zugang zum Reich der Bildung, der Kunst, vor allem der Musik, das in Shakespeares Stück das Schloss Belmont verkörpert, verwehrt. Shylocks Tochter Jessika jedoch finde im letzten Akt durch ihren christlichen Geliebten Zutritt zu diesem Reich der Musik, in dem Geist und Natur eins seien.

> Komm, Jessika! Dieser Zuruf des Liebenden an Shylocks Tochter […], dieser Ruf zum gemeinsamen Aufstieg – Komm, hebe dich zu höhern Sphären – ist mir die ergreifend schönste Stelle der ganzen Dichtung. Das ist Jessikas wahre Taufe im Geist; das ist der Aufstieg der Tochter Shylocks aus dem Ghetto, im Flug über alle geschichtlich relativen Stufen hinweg, zur Höhe der vom Geist beflügelten, im Geist einigen Menschheit.[94]

Nicht die christliche, sondern die »wahre Taufe im Geist« soll die Schranken der Konfessionen, der Nationen und der Geschlechter überwinden. Landauer formuliert hier noch einmal das klassische Programm der Aufklärung, die Emanzipation durch Bildung versprach. Die exponierte Stellung, die Landauer der Musik in diesem Programm zuschreibt, charakterisiert er selbst als eine

---

89 Gustav Landauer: Der Kaufmann von Venedig. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 194–221, hier: S. 203.
90 Ebd.
91 Ebd., S. 209.
92 Ebd.
93 Ebd., S. 210.
94 Ebd., S. 219.

Idee der Romantik.[95] Freilich geht Landauers Ansatz nicht einfach in dem Emanzipations- und Bildungsideal der Aufklärung auf. Zum einen nimmt bei ihm eben der Sozialismus die Stelle wahrer Humanität ein. Zum anderen spricht sich Landauer mit seiner Konzeption des Judentums als unverlierbarer »Tatsächlichkeit« dagegen aus, das Judentum als Nation einfach aufzugeben. Landauer setzt sich sowohl von der Assimilation als auch vom politischen Zionismus ab. Aber auch gegenüber dem Kulturzionismus Bubers, dem Landauer als einem »erweckenden Zionismus«[96] mit nachhaltiger Sympathie gegenübersteht, wahrt Landauer eine eigene Position, insofern er der Fixierung auf das Ideal des ›wahren‹, ›ganzen‹ Juden eine Absage erteilt zugunsten pluraler nationaler Identität. Auch Bubers Konzentration auf Palästina folgt Landauer nicht, sondern weist die messianische Aufgabe einem Diaspora-Judentum zu.

Soll man nun in einer »spezifische[n] Auslegung des jüdischen Messianismus«[97] die Matrix für Landauers Anarchismus sehen oder gar annehmen, dass »der jüdische Messianismus die verbindende unbewusste Struktur in Landauers Werk war«,[98] wie Positionen der Forschung lauten? Der Grund, warum diese Frage erst so spät aufgeworfen wird, liegt in Landauers Texten selbst: Äußerst spärlich sind die expliziten Bezüge auf die messianische Tradition, die man in ihnen finden kann. Landauer ist der messianischen Tradition gegenüber ambivalent eingestellt. Im Gegensatz zur positiven Referenz in »Sind das Ketzergedanken« auf eine messianische Aufgabe der jüdischen Nation bei der Verwirklichung des internationalen Sozialismus, kann man in den Notizen zu einem Vortrag über »Sozialismus und Judentum« lesen: »*nicht drittes Reich* und *Messianismus*, sondern schlichte Verwirklichung nach Möglichkeit; nicht ›Religion‹, sondern Sehnen und Mitleben.«[99] Wie ein Echo hierauf nimmt sich eine Passage im *Aufruf zum Sozialismus* aus:

> Sorge jede Generation tapfer und radikal für das, was ihrem Geist entspricht: es muss auch später noch Grund zu Revolution geben […]. Keinerlei Sicherheitsvorkehrungen fürs tausendjährige Reich oder die Ewigkeit sollen hergestellt werden, sondern eine große und umfassende Ausgleichung und die Schaffung des Willens, diesen Ausgleich periodisch zu wiederholen (AS 135f.).

Im Anschluss hieran folgt Landauers bereits zitierte positive Wertung der »mosaischen Gesellschaftsordnung«, die den »Aufruhr als Verfassung, die

---

95 Vgl. ebd., S. 209: »[F]ür sie [die anderen Personen des Stücks; Anm. E. D.] gibt es, und für Shylock nicht, – einen fünften Akt, eine mondbeglänzte Zaubernacht, ein Reich der Romantik. Was unterscheidet sie, mögen sie sonst sein, wie sie wollen, von Shylock? Musik!«

96 Gustav Landauer: Zur Poesie der Juden. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 175–177, hier: S. 176.

97 Schmidt-Bergmann, »Judentum und Sozialismus« (wie Anm. 68), S. 152.

98 Weisberger, Gustav Landauers mystischer Messianismus (wie Anm. 2), S. 433.

99 Landauer, Sozialismus und Judentum (wie Anm. 58), S. 162.

Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz« (AS 136) instituiert habe. Ganz ähnlich interpretiert Buber, wie wir gesehen haben, in seinen späteren »Vorlesungen über Judentum und Christentum« sowie in seiner Studie *Königtum Gottes* den Sinai-Bund als eine »Gemeinschaft aus Freiwilligkeit«,[100] die sich nicht durch das Gesetz, sondern durch den Widerstand gegen jede Form institutionalisierter Herrschaft auszeichne. Buber nennt dies den jüdischen »Urmessianismus« (JCM VIII 5) – anders als Landauer, der die »mosaische Gesellschaftsordnung« von der messianischen Tradition trennt. Es ist der apokalyptische Aspekt der messianischen Tradition, der Landauer zur Vorsicht anhält.[101] Es bleibt ein fragwürdiges Unternehmen, Landauers gesamtem Werk einen unbewussten strukturellen Messianismus zu unterstellen, indem man wie Weisberger mit einem Idealtyp des jüdischen Messianismus operiert und diesem Idealtyp, mit dem späten Gershom Scholem, drei Charakteristika zuordnet: »Kollektivismus, Diesseitigkeit, die Verbindung konservativer und utopischer Kräfte«.[102] Diese Charakteristika dürften auf eine Vielzahl utopischer Entwürfe zutreffen; ohne dass ein expliziter Bezug auf die jüdische messianische Tradition vorliegt, sind sie viel zu unspezifisch, um den jüdischen Messianismus als »verbindende unbewußte Struktur in Landauers Werk«[103] zu reklamieren. Stattdessen sollte man Landauers Zurückhaltung gegenüber dem messianischen Vokabular ernst nehmen: Es scheint sich für ihn um eine Tradition zu handeln, die sich schwer kontrollieren lässt und apokalyptisch ausschlagen kann.

Positiv bezieht sich Landauer auf die Tradition des jüdischen Messianismus in dem ganz bestimmten Sinne, dass er sie, wie in »Sind das Ketzergedanken?«, als messianisches Amt der jüdischen Nation interpretiert, eine im Sozialismus geeinte Menschheit zu verwirklichen. Dass dieses Amt nicht nur ein jüdisches Amt ist, sondern dass an ihm andere Nationen teilhaben, drückt er in seiner Interpretation von Strindbergs *Historischen Miniaturen* aus, die er als eine große Geschichtsdichtung von der Zeit Israels in Ägypten bis zur Französischen Revolution vorstellt. Diese Geschichtsdichtung sei von der Verheißung an Abraham geprägt: »In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!«, die Landauer als Verheißung liest, »daß die Menschheit in diesem Geiste, der vom Judentum kommt« geeint werde.

> Messianisch ist die Anschauung, der Glaube, der Wille, der hier zum Ausdruck kommt. Frage keiner, was solche Geschichtsdichtung, die vom jüdischen Geist aus-

---

100 Martin Buber: Königtum Gottes. Berlin: Schocken 1932, S. 144.

101 Auch wenn Landauer mit dem »tausendjährigen Reich« einen Topos der christlichen Johannes-Apokalypse zitiert, wird man seinen Vorbehalt kaum auf den christlichen Messianismus beschränken können. Er gilt einem jeden apokalyptisch ausgerichteten Messianismus, der auf eine Endzeit als Ziel ausgerichtet ist.

102 Weisberger, Gustav Landauers mystischer Messianismus (wie Anm. 2), S. 433.

103 Ebd.

> geht und in jüdischen Geist mündet, dem Juden solle. Wir Juden haben nicht bloß unser Amt an der Menschheit; die Wege, die die Menschheit nimmt, Umwege, Irrwege, schwere und gefährliche Wege, die Wege der andern Völker werden auch um unsertwillen gegangen, sind auch unsre Wege. Sind nicht unser ganzer Weg, nehmen uns nichts von unserer besonderen Aufgabe ab, sind auch unser Weg. Unser Weg ist auch der Weg Europas bis zum 18. Brumaire, unser Weg auch, was dann kam bis März 1848, unser Weg auch, was anschloß und weitergeht über unsre Zeiten hinweg.[104]

Landauer bleibt bis zu seinem Lebensende ein Prophet des Gemeingeistes, den er nach 1908 zwar wiederholt, aber keineswegs ausschließlich, mit dem »jüdischen Geist« identifiziert, welcher sich aber nicht auf die jüdische Nation oder auf Juden als seine Botschafter beschränkt. Wie in »Sind das Ketzergedanken?« tragen auch in Landauers Strindberg-Interpretation alle die, die sich »durch das Band des Geistes verbunden«[105] fühlen, auch wenn sie aus verschiedenen Nationen stammen, zur sozialistisch vereinigten Menschheit und damit zur Erfüllung der Verheißung an Abraham bei. Aber auch Landauer kann die Spannung zwischen Universalität und Partikularität nicht vermeiden: Einerseits partizipieren alle »durch das Band des Geistes [V]erbund[en]« gewissermaßen am jüdischen Geist und am jüdischen Amt an der Menschheit; andererseits fällt doch wieder dem Judentum als Nation eine »besondere[] Aufgabe« zu. So äußert sich auch bei Landauer das messianische Paradox, dass der Rückgriff auf die messianische Tradition einerseits der jüdischen Identitätsbildung dienen und andererseits alle nationalen Identitäten überschreiten soll.[106] Dieses Paradox ist aber anders gelagert als bei Buber. Denn im Rekurs auf die messianische Tradition konstituiert sich bei Landauer das Diaspora-Judentum. Im Unterschied zu Buber geht Landauer immer schon von einer pluralen nationalen Identität aus, die das Diaspora-Judentum kennzeichne. Die jüdische Identität ist daher bei Landauer immer schon plurale Identität. Hierin begründet sich für ihn die messianische Aufgabe des Judentums. Landauer setzt im Hinblick auf die jüdische Identität voraus, was bei Buber der Rückkehr aus dem Exil folgt bzw. mit dieser einhergeht: die Überschreitung nationaler Grenzen.

---

104 Gustav Landauer: Strindbergs Historische Miniaturen. In: Ders., Werkausgabe (wie Anm. 3), Bd 3, S. 139–151, hier: S. 151.

105 Landauer, Sind das Ketzergedanken? (wie Anm. 69), S. 172.

106 Die werdende »neue Nation«, die werdende Menschheit, stellt bei Landauer alle Nationenbildung in Frage, beruht sie doch auf einem »Riss«, der »durchs Judentum […] wie durch die andern Völker [geht]« (Landauer, Sind das Ketzergedanken? [wie Anm. 69], S. 172), einer Trennung zwischen den Vielen und den Wenigen.

4 Mystische, apokalyptische und profane Figuren des Messianischen (Benjamin, Scholem, Bloch)[1]

Walter Benjamins kurzer, aus drei Absätzen bestehender Text »Theologisch-politisches Fragment« (vermutlich um 1920/21, möglicherweise aber auch erst 1922/23) gilt als »›Urzelle‹ seines Werkes – und zwar des frühen wie des späten«.[2] Dem Fragment wird ein »Schlüsselcharakter«[3] für Benjamins Denken zugeschrieben, insbesondere für seine so genannte »Messianitätsthese«[4] und für seine Verhältnisbestimmung von Politik und Theologie. Dass Benjamin im »Theologisch-politischen Fragment« eine Kritik an der unmittelbaren »Integration oder Indienstnahme des Messianismus«[5] für die Politik betreibt, dürfte als *opinio communis* der Forschung gelten. Zur Komplexität von Benjamins Denken gehört es nun aber, dass Benjamin die Theologie für die politische Analyse nicht verwirft, sondern sie vielmehr benötigt, um seine »Kritik politischer Theologie«[6] durchzuführen. Mehr noch: Um den Messianismus als politische *Ziel*setzung zu kritisieren, operiert Benjamin selber mit verschiedenen Konzeptionen des Messianischen. Benjamin ordnet, so werde ich zeigen, diese Konzeptionen perspektivisch an. Grundsätzlich ist zu fragen, ob Benjamins Fragment, bei aller Kritik, selbst frei ist von ›politischer Theologie‹.[7] Wie verhält

---

1 Dieses Kapitel stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung einer Aufsatzpublikation dar (vgl. Elke Dubbels: Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«. In: Daniel Weidner [Hg.]: Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 39–65).

2 Werner Hamacher: Das Theologisch-politische Fragment. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 175–192, hier: S. 175. Zur Frage des unsicheren Titels und der Datierung des Fragments vgl. Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann: Anmerkungen der Herausgeber. In: GS II 946–948.

3 Schweppenhäuser und Tiedemann, Anmerkungen der Herausgeber (wie Anm. 2), S. 946.

4 Ebd., S. 948.

5 Sigrid Weigel: Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997 (Fischer; 12964), S. 71.

6 Sigrid Weigel: Souverän, Märtyrer und ›gerechte Kriege‹ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin. In: Daniel Weidner (Hg.): Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven. München: Fink 2006, S. 101–129, hier: S. 123.

7 Wohlfarth schreibt z. B. dem »Theologisch-politischen Fragment« und Benjamins Denken überhaupt eine bruchstückhafte politische Theologie zu (vgl. Irving Wohl-

sich der »Untergang« (GS II 204) alles Irdischen, der in Benjamins Fragment eine paradox dynamische Beziehung zu dem »Kommen des messianischen Reiches« unterhält, zu einer apokalyptischen Gewaltpolitik? Hat der »Untergang« überhaupt irgendetwas mit intentional brachialer Gewalt zu tun?

Statt aus Benjamins Texten einen ›Messianismus‹ herauszupräparieren und ihn durch Epitheta zu spezifizieren,[8] möchte ich das Arrangement der unterschiedlichen theoretischen und sprachlich-rhetorischen Figuren des Messianischen untersuchen, die in Benjamins Text begegnen. Wie funktionieren diese Figuren logisch, wie funktionieren sie sprachlich? Im »Theologisch-politischen Fragment« zeigt Benjamin über verschiedene Figuren des Messianischen unterschiedliche Möglichkeiten auf, wie Politik und Theologie ins Verhältnis gesetzt werden können, wobei apokalyptische, mystische und profane Figuren des Messianischen auftauchen. Wie werden diese perspektivisch arrangiert und welches historische Wissen über Formen und Funktionen des jüdischen Messianismus rufen sie auf?

Was das historische Wissen um die Formen und Funktionen des jüdischen Messianismus angeht, dürfte Gershom Scholem die maßgebliche Auskunftsquelle für Benjamin gewesen sein. Statt nun wie üblich vom späten Scholem und dessen Arbeiten zum Messianismus auf den jungen zurückzuschließen, werde ich mich auf Scholems Notizen zum jüdischen Messianismus von 1918/1919 beziehen, die im Zusammenhang mit der oben bereits vorgestellten messianischen Zeit- und Sprachphilosophie des jungen Scholem stehen (vgl. Kap. I.4.2). Insofern das »Theologisch-politische Fragment« sich im Spannungsfeld von mystischen und apokalyptischen Figuren des Messianischen bewegt, positioniert es sich gegenüber Scholem einerseits, Ernst Bloch andererseits, dessen *Geist der Utopie* Benjamins Fragment explizit nennt. Form und

---

farth: Nihilismus kontra Nihilismus. Benjamins ›Weltpolitik‹ aus heutiger Sicht. In: Bernd Witte und Mario Ponzi [Hg.]: Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne. Berlin: Schmidt 2005, S. 107–136, hier: S. 132).

8 Unterschiedliche Spezifikationen von Benjamins ›Messianismus‹ sind im Umlauf: Wohlfarth spricht von Benjamins »nihilistische[m] Messianismus« (Irving Wohlfarth: Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment. In: Ashraf Noor [Hg.]: »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 2002, S. 141–214), Hamacher vom »Messianismus der Ironie« (Hamacher, Das Theologisch-politische Fragment [wie Anm. 2], S. 191), Weigel von einem »negativen oder inversen Messianismus« (Sigrid Weigel: Zu Franz Kafka. In: Burkhardt Lindner [Hg.]: Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 543–556, hier: S. 543), Rabinbach von »messianic anarchism« (Anson Rabinbach: In the Shadow of the Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press 1997 [Weimar and now; 14], S. 59) und Schulte meint, »Walter Benjamins Messianismus ist apokalyptisch« (Christoph Schulte: Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 [2000], S. 251–278, hier: S. 272).

Funktion der Figuren des Messianischen in Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« erschließen sich im Vergleich zu Texten von Scholem (s.u., Kap. II.4.2) und Bloch (s.u., Kap. II.4.3). In Bezugnahme auf und Abgrenzung von Apokalyptik und Mystik kristallisiert sich in Benjamins Fragment eine profane Figur des Messianischen heraus, die Benjamin als »weltliche« »restitutio in integrum« (GS II/1 204) bezeichnet und mit einer »messianischen Natur« (GS II/1 204) zusammenfallen lässt. In dieser profanen Figur des Messianischen kollabiert die Unterscheidung zwischen dem Messianischen und dem Profanen, zwischen der Theologie und der Politik, die das Fragment, in immer wieder neuen Anläufen, zu treffen versucht, um sich sowohl von theologischer Vereinnahmung der Politik als auch von deren religiöser Selbstaufladung abzugrenzen. Gänzlich immun gegen theologische Überwältigung oder religiöse Anmaßung der Politik ist aber auch Benjamins profane Figur des Messianischen nicht.

In Kapitel II.4.4 wende ich mich schließlich dem »Bilde« (GS II 203) zu, von dem im zweiten Absatz des Fragments die Rede ist. Denn Benjamin gibt die Beziehung zwischen der »profanen Ordnung des Profanen« (II/1 204) und dem »messianischen Reich« (ebd.) als eine geschichtsphilosophische zu denken, die in einem »Bilde« (II/1 203) darzulegen sei. Die sprachliche Problematik und die darstellungstheoretischen Implikationen des »Bilde[s]« sind bisher nur ansatzweise analysiert worden. Es bleibt daher zu untersuchen, wie Benjamin die Beziehung von Theologie und Politik im Medium ästhetischer Reflexion bedenkt.

Das abschließende Kapitel ist nicht mehr an Benjamins Fragment orientiert, sondern verfolgt, wie Scholems Konzeption und Interpretation des jüdischen Messianismus durch die politischen Auseinandersetzungen im Jischuv beeinflusst werden. Scholem wird unmittelbar mit den politischen Gefahren des Messianismus konfrontiert, was ihn zu einer ambivalenten Haltung gegenüber der messianischen Tradition veranlasst. Einerseits trennt Scholem den Zionismus vom Messianismus, andererseits verbindet er sie wieder. Dies ist mehr als Unentschiedenheit und hat systematische Gründe, die oben bereits angedeutet wurden (vgl. Kap. I.4.2).

4.1 Zum Arrangement der Absätze und der Perspektiven in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«

Das »Theologisch-politische Fragment« beschreibt drei Ordnungen, die im Groben seinen drei Absätzen entsprechen: die politisch unverfügbare Ordnung des »Gottesreiches« (GS II 203); die Ordnung der Geschichte in Verbindung mit der »profane[n] Ordnung des Profanen« (II/1 204) und die Ordnung der »Natur« (ebd.). Die Argumentation des ersten Absatzes läuft darauf hinaus, Historisches und Messianisches, die »Ordnung des Profanen« (GS II 203) und

das »Reich Gottes« (ebd.) kategorisch voneinander zu trennen. »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.« (ebd.) Mit dieser These beginnt Benjamin und folgert daraus in einer syntaktisch durch ein viermaliges »darum« strukturierten Sequenz, dass »nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen« (ebd.) könne; dass das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis sei und nicht zum Ziel gesetzt werden könne, denn historisch gesehen sei es »Ende« (ebd.), nicht Ziel; dass die »Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreichs aufgebaut werden« (ebd.) könne und darum die »Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn« (ebd.) habe.

Die Position, die Benjamin im ersten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« thesenhaft vertritt, stimmt mit dem klassischen orthodoxen Standpunkt des rabbinischen Judentums überein. Diesem zufolge kann das Kommen des Messias nicht erzwungen und soll das Ende nicht »bedrängt« werden. Stattdessen gilt der Grundsatz des »talmud tora li-schmah«, womit das Lernen der Thora um ihrer selbst willen bezeichnet wird.[9] Wer die Weisung, d. h. die Thora und ihre Mitzwot, erfüllt, nimmt das ›Joch des Himmelreiches‹ auf sich. Das ist Theokratie im religiösen Sinn, den Benjamin im ersten Absatz des Fragments im Gegensatz zum politischen Sinn der Theokratie zugesteht. Von religiöser Warte aus betrachtet heißt dies, dass die Theokratie im »religiösen Sinn« nicht politisch ist und sich nicht zum Mittel der Politik funktionalisieren lassen soll. Aus politischer Perspektive bedeutet dies, dass das Gottesreich kein politisches Ziel ist.

Bemerkenswert ist es, dass Benjamin in seiner Argumentation für eine strikte Trennung der Ordnung des Gottesreiches und des Profanen *nicht* die Perspektive der Aufklärung wählt, die einen Anspruch auf Emanzipation von religiöser Bevormundung erhebt, sondern die Perspektive der Orthodoxie. Es zeichnet sich das charakteristische Profil von Benjamins dialektischem Denken darin ab, dass er einen stark mit der Aufklärung verbundenen Standpunkt – Trennung der religiösen und politischen Ordnungen – mit Argumenten der jüdischen Orthodoxie vertritt. Damit schreibt Benjamin der Orthodoxie nicht nur ein aufklärerisches Potential zu. Indirekt legt seine Art der Argumentation vielmehr auch nahe, dass der Aufklärung allein nicht zuzutrauen ist, die Trennung zwischen den Ordnungen zu vollziehen und aufrechtzuerhalten. Damit die Trennung zwischen den Ordnungen gelingt, ist es notwendig, die theologische Perspektive in ihrer Eigenständigkeit und Differenz zur politischen Perspektive wahrzunehmen und zu würdigen. Sonst droht die Politik zu verkennen, was sie ist – nämlich Politik, und nicht Theologie – und sich unbemerkt religiös aufzuladen.

---

[9] Vgl. Yeshayahu Leibowitz: Lishmah and Not-Lishmah. In: Ders.: Judaism, Jewish Values, and the Jewish State. Ed. by Eliezer Goldman. Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press 1992, S. 61–78, sowie Scholem, T II 371.

Die »Beziehung« (GS II 203) zwischen den beiden Ordnungen, das stellt der erste Absatz des Fragments heraus, geht in keiner Mittel-Zweck-Relation auf. »Erst der Messias selbst« (ebd.) »schafft« (ebd.) die »Beziehung« (ebd.) zwischen »alle[m] historische[n] Geschehen« und dem Messianischen. »[N]ichts Historisches [kann] *von sich aus* sich auf Messianisches beziehen wollen« (ebd.; Hervorhebung E. D.). Vom Messias aus gesehen ist die Beziehung zwischen Historischem und Messianischem Erlösung und Vollendung, wie der erste Satz zu verstehen gibt. Historisch gesehen ist sie hingegen Ende – nicht Ziel – alles Historischen. Dieses Arrangement von Perspektiven ist kennzeichnend für Benjamins Schreibweise im Umgang mit dem theologisch-politischen Komplex.[10] Jacob Taubes hat richtig bemerkt, dass mit einem »Ende«, das weder ein historisch immanentes noch historisch zu setzendes Telos darstellt, eine apokalyptische Zeitvorstellung angesprochen wird. Das »Ende« bezeichnet einen »Bruch« mit der Geschichte. »Da ist nichts vom Immanenten. Von daher kommt man zu nichts. Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, […] das liegt nicht an einem selbst. […] Deshalb der klare Bruch.«[11]

Taubes' Interpretation ist insofern problematisch, als er nicht zwischen den unterschiedlichen Perspektiven und Sprecherpositionen des ersten und zweiten Absatzes vom »Theologisch-politischen Fragment« differenziert. Das führt dazu, dass er von der apokalyptischen Sichtweise, die der erste Absatz einnimmt, einen politischen Standpunkt ableitet, und so nicht den strategischen Wert erkennt, der in Benjamins Arrangement der Perspektiven liegt. Im ersten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« wird wohl die apokalyptische Vorstellung des Endes als eines Bruches mit allem Historischen evoziert. Allein, Benjamin spricht dieser Vorstellung dezidiert jede politische Bedeutung ab, indem er sich auf den orthodoxen Standpunkt stellt. Die Apokalyptik, will dies besagen, ist nur religiös von Belang; politisch ist sie unfruchtbar, egal, ob man sie politisch nun in einem anarchistisch-nihilistischen Sinne interpretiert wie Taubes oder revolutionär wie Ernst Bloch.

Spricht im ersten Absatz der Theologe, so im zweiten der Theoretiker des Profanen als Theoretiker des Politischen. Die »Ordnung des Profanen« (GS II 203) habe sich aufzurichten an der »Idee des Glücks« (ebd.). »Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtsauffassung bedingt« (ebd.). Hat der erste Absatz die Beziehungslosigkeit zwischen den Ordnungen des Profanen und des Gottesreiches herausgestellt, so hat sich damit offenbar nicht die Frage der Beziehung zwischen den Ordnungen erledigt. Sie ist eine Frage der Perspektive. Der Theologe geht von der Beziehungslosigkeit aus, wie sie in der apokalyptischen Zeitvorstellung zum

---

10 Vgl. Weigel, Entstellte Ähnlichkeit (wie Anm. 5), S. 67ff.

11 Jacob Taubes: Die Politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003, S. 105.

Ausdruck kommt, die das Ende als Bruch vorstellt. Für den politischen Denker stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen der »profanen Ordnung des Profanen« (GS II 204) und dem »messianische[n] Reich« (ebd.) aber offenbar weiterhin. Durch den Theologen ist er belehrt worden, wie die Beziehung *nicht* zu denken sei: als eine Mittel-Zweck-Relation. Auch die apokalyptische Zeitvorstellung, so lehrt der Theologe, kann der politische Denker sich nicht zu eigen machen, da er nicht eigenmächtig, »von sich aus«, den Bruch mit allem Historischen anstreben kann. Dem politischen Denker, vom Theologen in die Schranken gewiesen, bleibt die mystische Geschichtsauffassung, um eine Beziehung zwischen den Ordnungen zu denken. In einem »Bilde« (ebd.) sei deren Problem darzulegen:

> Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens. Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. – (GS II 203f.)

Um die Beziehung zwischen der »profane[n] Ordnung des Profanen« und dem »messianische[n] Reich« denken zu können, müssen die beiden Ordnungen von ihrer Zeitlichkeit her verstanden werden. Dem »Kommen des messianischen Reiches« korrespondiert der »Untergang« der »profanen Ordnung des Profanen«. Dieses Verhältnis ist aber nicht als zeitliche Abfolge zu denken, sondern als Gleichzeitigkeit. Anders als die apokalyptische Zeitauffassung, die zwischen diesem Äon und dem kommenden Äon, zwischen Geschichte (als Mangel) und Erlösung (als Fülle), streng scheidet und einen radikalen Bruch zwischen beiden annimmt,[12] widerspricht die »mystische Geschichtsauffassung« einem mechanischen Zeitverständnis des Nacheinanders verschiedener isolierter Abschnitte auf einer Zeitachse. Der »Untergang« der »profanen Ordnung des Profanen« ist nicht einmalig, kein Bruch als Ende eines alten und Anfang eines neuen Äons, sondern ein ›ewiger Untergang‹:

> Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Untergangs führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur ist Glück (GS II 204).

Benjamin erklärt die »Ewigkeit eines Unterganges«, d. h. den Untergang in Permanenz, zum zeitlich-historischen Modus der »profanen Ordnung des Pro-

[12] Vgl. zu diesem apokalyptischen Strukturschema und seiner Wirkmächtigkeit in der Geschichtsdeutung sowie Geschichtspolitik im und nach dem Ersten Weltkrieg: Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland. München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1988 (dtv; 4488).

fanen«, die er – mit einem Begriff der jüdischen Mystik und zugleich jenseits ihrer Denkmöglichkeiten – als weltliche »restitutio in integrum« (Wiederherstellung eines Ganzen) bezeichnet. Der ›ewige Untergang‹ ist also keinesfalls mit dem apokalyptischen Untergang gleichzusetzen, wovon z. B. Taubes ausgeht, der nicht zwischen dem »Ende«, das der erste Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« benennt, und der »Ewigkeit eines Unterganges«, die der zweite Absatz beschreibt, differenziert. Taubes zieht beide Absätze zusammen, um Benjamins »Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat« (GS II 204), als nihilistische Entwertung der »Dinge der Welt« vor dem Horizont des baldigen Weltuntergangs zu deuten – im Sinne von Paulus' Römerbrief und erstem Korintherbrief. Taubes verkennt damit den Wert der strategischen Verschiebung, die Benjamin vornimmt, der den »Untergang« vom apokalyptischen »Ende« trennt, ihn stattdessen in Permanenz erklärt und einer »mystische[n] Geschichtsauffassung« (GS II 203) zuschreibt. Diese entwertet aber nicht auf apokalyptisch-nihilistische Weise die Geschichte sowie die »Dinge der Welt« in Erwartung eines baldigen Weltuntergangs.[13] Vielmehr gibt die Vorstellung der »Ewigkeit eines Unterganges« den zeitlich-geschichtlichen Modus des Weltlichen als Aufschub des Endes zu denken – und zwar als Aufschub des Endes im permanenten Enden.

Der Übergang vom zweiten zum dritten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« verläuft zwischen einer messianischen Natur und einer nicht-messianischen Natur. Messianisch sei die Natur »aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis« (GS II/1 204), postuliert Benjamin am Ende des zweiten Absatzes, und zieht hieraus praktische, politische Konsequenzen im dritten Absatz: »Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat« (GS II/1 204). Die unheilvolle Ordnung, *gegen* die sich der weltpolitische Nihilismus richtet, wird durch eine Natur repräsentiert, die *nicht-*

[13] Eine apokalyptische Fehllektüre des »Theologisch-politischen Fragments« liegt ebenso bei Rabinbach vor, der wie Taubes nicht zwischen den Sprecherpositionen des ersten und des zweiten Absatzes unterscheidet. »In the end, however, Benjamin reaffirmed his rejection of the connection between history and the messianic impulse. Yet history is somehow implicated in the coming of messianism, if only negatively, through its completely profane character. This image of history as a catastrophic ›second nature‹ […] will continue to play an important role in Benjamin's philosophy« (Rabinbach, In the Shadow of the Catastrophe [wie Anm. 8], S. 60). Rabinbach identifiziert das Profane mit dem Negativen und dem Katastrophalen. Dementsprechend findet Rabinbach gewissermaßen eine tragische Ironie im zweiten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« ausgedrückt: Das »Glückssuchen der freien Menschheit« (GS II 203–203) befördere das »Kommen des messianischen Reiches« (GS II 204) »by bringing about misfortune and suffering, which, in its transience, presses towards the messianic epoch« (Rabinbach, In the Shadow of the Catastrophe [wie Anm. 8], S. 59). Es ist eine dämonische Vorstellung, die Rabinbach entwirft und die meines Erachtens an Benjamins Fragment vorbeizielt: »[T]he quest for happiness […] is doomed to bringing about unhappiness« (ebd., S. 61).

messianisch ist und die in eine »messianische[] Natur« der »ewigen und totalen Vergängnis« zu überführen ist. Die nicht-messianische Natur lässt sich nun als Chiffre für die »Ordnung des Rechts« (II/1 174) lesen, die Benjamin mit Schicksal, Mythos und Schuld assoziiert. Dies legt zumindest ein vergleichender Blick auf die frühe Skizze »Schicksal und Charakter« nahe, in der die Natur auch, ganz analog zum »Theologisch-politischen Fragment«, unter zwei Aspekten erscheint: unter dem Banne des »Schuldzusammenhang[s] des Lebendigen« (GS II/1 175), den das Recht etabliere, und im Licht der »Freiheit« (GS II/1 178) des Charakters. Den Schuldzusammenhang des Lebendigen lässt Benjamin einer »natürlichen Verfassung des Lebendigen« (GS II/1 175) entsprechen, die Freiheit des Charakters verbindet sich ihm mit der »Vision der natürlichen Unschuld des Menschen« (GS II/1 178). Schicksal und Freiheit betreffen also beide die »Natur im Menschen« (GS II/1 176). Benjamin denkt Freiheit mithin nicht als Befreiung von der Natur, sondern als befreite »Natur im Menschen«, der nach der hier vorgeschlagenen Lesart die »messianische Natur« im »Theologisch-politischen Fragment« korrespondiert. Freiheit gibt sich als Freisetzung natürlicher »Vergängnis« zu verstehen, die den Bann des Schuldzusammenhangs des Lebendigen löst, den die schicksalhafte Rechtsordnung errichtet.[14]

4.2 Scholem, Benjamin und die Mystik

Die »mystische Geschichtsauffassung« des »Theologisch-politischen Fragments«, die Profanes und Messianisches in eine paradoxe Beziehung der Beziehungslosigkeit bringt, gewinnt schärfere Konturen, wenn man sie mit der messianischen Zeitkonzeption von Gershom Scholem und deren politischen Implikationen vergleicht. Wir haben oben bereits gesehen, dass der junge Scholem eine bestimmte Form der jüdischen Überlieferung, der *traditio*, als messianisch interpretiert (vgl. Kap. I.4.2). Diese Überlieferungsform führt Scholem nun auch mit einer besonderen historischen Ausprägung des jüdischen Messianismus eng, nämlich mit dem mystischen Messianismus in seinen verschiedenen Spielarten. Scholem unterscheidet grundsätzlich zwischen ei-

[14] Auf dieser Linie interpretiert Eric Santner Benjamins Messianismus, den er in Bezug setzt zum Konzept der Kreatur, das Benjamin erst später, im Zusammenhang mit seiner Beschäftigung mit den Barockdramen, gewinnt: »Benjamin's messianism, which was a constant throughout his career, must in turn be understood in direct relation to this figure of the creaturely, of life captured in the (ever shifting and mutating) threshold of the juridicopolitical order. For Benjamin, the only possibility for genuinely new social, political, and ethical relations in human life – for genuine creativity in these domains – emerges where this capture/captivation can be interrupted« (Eric Santner: On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald. Chicago: Univ. of Chicago Press 2006, S. 86).

nem apokalyptischen und einem mystischen Messianismus, wie es die folgende markante Passage dokumentiert:

> Zwei Strömungen des Messianismus lassen sich theoretisch wie historisch unterscheiden: eine revolutionäre und eine verwandelnde. Die erstere stellt sich so dar: der Messias am Ende der Tage, ungeheure Kriege und Edom gegen Moab, Weltgericht = Weltuntergang, Rückkehr der Seelen in jene Welt. Gleichung von עתיד לבא [*'atid la-vo, die Zukunft, die kommt (messianische Zeit)*] und עולם הבא [*'olam ha-ba, die zukünftige Welt (neue Schöpfung)*]. Grundlage wortwörtlicher Verstand der Zukunft als empirischer Zukunft.
> Die zweite besagt: Reinigung der Seelen, Verwandlung der Natur ganz innerlich, Weltgericht neutralisiert, jedenfalls kein Untergang, Unterscheidung von עתיד לבא [*'atid la-vo, die Zukunft, die kommt (messianische Zeit)*] und עולם הבא [*'olam ha-ba, die zukünftige Welt (neue Schöpfung)*].
> Resultante: das Ende der Tage – heute. Jene Welt ist diese Welt. Messianische Zukunft ist keine empirische Zukunft.
> Diese Anschauungen stufen sich in unendlich vielen Graden ab. Erlösung durch Einzelne – Erlösung durch alle (Lurja – Bescht). Demokratie und Aristokratie innerhalb der Theokratie. ›Athid labo‹ heisst wörtlich: bereit zu kommen! Das ist noch die richtige Terminologie der messianischen Zeit als der stets bereiten Zeit (TII 380f.).

Mit der revolutionären und der verwandelnden Strömung des Messianismus stellt Scholem »theoretisch und historisch« apokalyptische und mystische Strömungen des Messianismus einander gegenüber. Er unterscheidet sie vor allem im Hinblick auf ihre Zeitkonzeptionen. Die verwandelnde, mystische Strömung differenziere zwischen der zukünftigen Welt, olam ha-ba, und der messianischen Zeit, athid la-bo, wohingegen die apokalyptische beide zusammenfallen lasse. Die Unterscheidung zwischen der »messianischen Zeit« und der »zukünftigen Welt« begegnet bereits im Talmud, wie Scholem weiß (vgl. T II 372). Im Talmud ist das »messianische Zeitalter […] eher ein Scharnier zwischen zwei Epochen denn ein Ende der Geschichte«.[15] Das messianische Zeitalter liegt zwischen dieser Welt, »olam ha-ze«, und jener Welt, »olam haba«. In Scholems Deutung bildet die messianische Zeit, so sie im Unterschied zur zukünftigen Welt gedacht wird, nicht mehr ein Segment zwischen zwei Äonen; sie stellt keine »empirische Zukunft« dar, keinen Abschnitt auf der Zeitachse, der noch nicht erreicht ist, sondern die messianische Zeit ist als »athid la-bo« eine »Zukunft, die kommt« – eine Zukunft, die als Zukunft immer schon im Kommen begriffen und als solche gegenwärtig ist. Scholem profiliert die messianische Zeitauffassung, die er der verwandelnden, mystischen Strömung des Messianismus zuschreibt, als Kritik und Gegenentwurf zu einer mechanischen Zeitauffassung des Nacheinanders von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einer linearen Zeitachse. Wenn Scholem als »Re-

[15] Emmanuel Levinas: Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58–103, hier: S. 60.

sultante« der verwandelnden, mystischen Zeitauffassung notiert: »[D]as Ende der Tage – heute. Jene Welt ist diese Welt. Messianische Zukunft ist keine empirische Zukunft« (T II 380), so will er nicht den Unterschied zwischen jener Welt und dieser Welt kassieren, sondern sie in einen anderen Zusammenhang bringen als den einer Diesseits-Jenseits-Dichotomie bzw. den einer mechanischen Zeitfolge. Die »kommende Welt« ist kein transzendentes Jenseits, sondern »[w]esentlich ist […] die Erkenntnis, dass die kommende Welt das messianisch *verstandene* Heute ist« (T II 357). Hiermit bezieht sich Scholem wieder auf die Idee der »messianischen Zeit« als »ewiger Gegenwart«, die in Kapitel I.4.2 bereits vorgestellt wurde. Die »messianische Zeit« als »ewige Gegenwart« verbürgt die Gegenwärtigkeit des Kommens der »kommenden Welt« (vgl. T II 530). Dabei fungiert die messianische Zeit bei Scholem nicht als Scharnier zwischen den *olamot* auf einer imaginären Zeitachse, sondern als Medium der Verwandlung. Als »ewige Gegenwart« birgt sie die Möglichkeit der Verwandlung der (empirischen) Zeitstufen, von Vergangenheit in Zukunft, Zukunft in Vergangenheit, wie oben gezeigt wurde.

Der ›verwandelnde Messianismus‹ der jüdischen Mystik erscheint als historisches Komplement zu Scholems sprachmetaphysischen Überlegungen zur »Zeit der Verwandlung«, die er als Zeit der jüdischen Überlieferung, als Zeit ihrer formalen Struktur, deutet. Für den jungen Scholem stellt es sich so dar, dass die jüdische Mystik von der Kabbala bis zum Chassidismus, von »Lurja« alias Isaak Luria, dem Begründer der spätmittelalterlichen lurianischen Kabbala, bis zum »Bescht« alias Baal Schem Tov, dem Begründer der chassidischen Bewegung, die messianische Zeit als Zeit der Verwandlung auffasse. Dass der junge Scholem messianische Überlieferung und überlieferten Messianismus in der jüdischen Mystik engführt, verwundert nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass »Kabbala« »Empfängnis«, »Erhalt«, bedeutet und auf das Verb לקבל (lekabel: erhalten, bekommen) zurückgeht. Franz Joseph Molitor, dessen Darstellung der Kabbala den jungen Scholem maßgeblich beeinflusst hat, hat die Kabbala als Theorie des Empfangs, als Theorie einer Überlieferung begriffen, die nicht am Gesetzesinhalt, sondern an der äußeren sprachlichen Form der Thora ansetze, aus der sie die sprachlichen Bedingungen von Tradition und Interpretation ableite.[16]

Aus der Unterscheidung zwischen dem Kanonischen der Thora und den Deutungsmöglichkeiten der Tradition gewinnt der junge Scholem auch sein

[16] Vgl. Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart, Weimar: Metzler 1998, S. 254. Der Rezeption Molitors durch Scholem ist auch Christoph Schulte nachgegangen. Schulte konzentriert sich dabei besonders auf Ähnlichkeiten und Unterschiede in Molitors und Scholems spekulativer Geschichtsphilosophie auf der Grundlage kabbalistischer Vorstellungen (vgl. Christoph Schulte: »Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben.« Scholem und Molitor. In: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte [Hg.]: Kabbala und Romantik. Tübingen: Niemeyer 1994 [Conditio Judaica; 7], S. 143–164).

Verständnis des Zionismus. »Jüdisch leben ist der substantielle Anschluss an die Tradition« (T II 622), schreibt Scholem in einem Manuskript von 1919/1920, das תורה מציון [tora mi-zijon, Die Lehre von Zion] betitelt ist. Dieser apodiktischen Feststellung geht eine Deutung des Zionismus voraus, die zugleich unmessianisch und messianisch ist:

> Die Lehre von Zion ist die ungeschriebene und noch unschreibbare Deutung, lehrbar in allen Dimensionen des Symbolischen, die das jüdische Volk von sich zu geben vermag. Diese tiefste denkbare Erkenntnis vom Zionismus beruht in der limitativen Erkenntnis, dass der Zionismus auch und gerade auf der tiefsten Schicht *keine* messianische Bewegung ist. *Dieser* Satz ist heute verlacht. Die Erlösung, die der Zionismus bringt, ist aber keine messianische, nur dann wäre sie es und also der Zionismus messianisch, wenn sein Anspruch darauf ginge, die Lehrbarkeit der Lehre herzustellen und zu verwirklichen (T II 622).

Messianisch wäre der Zionismus, wenn er die Thora als religiöse Ordnung unmittelbar verwirklichen wollte. Aber auch wenn für Scholem der Zionismus dies nicht beabsichtigt bzw. nicht beabsichtigen sollte, behält er in seiner Darstellung einen Bezug zur Thora als Lehre, die »die letzte, elastische und unendlich tragfähige Schicht« (T II 621) des jüdischen Lebens sei. Als solche könne sie sich nur in Verwandlungen aussprechen. Mehr noch: Sie könne zwar »aus unserm Leben in all seinen Bezirken strahlen, aber auch im Worte bleibt sie nur mehr Strahl« (T II 621). Aus der Thora erstreckt sich wohl ein »Strahl«, der auf die ›Blendung der Offenbarung‹ (s.o., Kap. I.4.3) vorausweist, in alle Bezirke des Lebens; als solcher »Strahl« gibt die Thora aber kein Gesetz vor, sondern ihr Verhältnis »aufs Pragmatische muss ein anarchisches« (T II 622) sein.[17] Eben dies nennt Scholem den »messianische[n] Gesichtspunkt« (T II 622), aus dem er positiv das »Schweben zwischen Zweifel und Tat« (T II 622), negativ die Missbilligung der Maßregeln der Regierung folgert. Hieraus ergibt sich für Scholem, dass die »Lehre von Zion […] die Elimination der Herrschaft aus den Handlungen (Anarchismus) zugunsten der Elevation der neuen Schöpfung, die die ältere ist ((בהיר) עולם הבא שכבר בא) ['olam ha-ba sche-kvar ba (bahir), die kommende Welt, die schon gekommen war (Bahir)]«[18] (T II 622), betreffe.

An dem Manuskript »Die Lehre von Zion« lässt sich nachvollziehen, wie Scholem über seinen »Zionismus in gewisser Weise zugleich messianisch und unmessianisch«[19] spricht. Der Zionismus ist nicht messianisch, weil er keine

---

[17] Scholem nennt diese Form des religiösen Anarchismus auch »theokratischen Anarchismus« (Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 [Bibliothek Suhrkamp; 467], S. 108).

[18] Über das kabbalistische Buch *Bahir* hat Scholem seine Doktorarbeit geschrieben und es auf Deutsch herausgegeben (vgl. Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala. Hg. von Gershom Scholem. Leipzig: W. Drugulin 1923).

[19] Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003, S. 99.

religiöse Gesetzesordnung aufrichtet. Der Zionismus ist messianisch, insofern er sich auf die »Elimination der Herrschaft aus den Handlungen« (T II 622) richtet und die »Lehre von Zion«, die Thora Mi-Zijon, nicht als Gesetzestext, sondern als »letzte, elastische, unendlich tragfähige Schicht« (T II 621), als vielfältig deutbaren, aus Bedeutungsüberfülle bedeutungslosen Grund, zum Fundament hat. Scholems Zionismus beruht auf der Vorstellung, dass jüdisches Leben der »substantielle Anschluss an die Tradition« (T II 622) sei, die plurale Deutungsmöglichkeiten der heiligen Texte erlaubt und religiöse wie säkulare Positionen umfasst. Insofern Scholem eben diese Tradition als messianisch versteht, bleibt auch sein auf dieser Tradition gründender Zionismus messianisch, so sehr er ihn auch von aggressiven Formen des messianischen Zionismus, seien sie religiöser oder säkularer Provenienz, zu trennen versucht (siehe unten, Kap. II.4.5).

Ein offensichtlicher Unterschied zwischen Benjamins und Scholems mystischen Geschichtsauffassungen liegt in Benjamins universaler und Scholems zionistischer Perspektive. Bei Benjamin erscheint die »freie[] Menschheit« (GS II/1 203) als kollektives politisches Subjekt des »Glückssuchen[s]« (GS II/1 203f.), das Benjamin zur »Dynamis des Profanen« (GS II/1 203) erklärt. In Scholems »Lehre von Zion« ist zwar auch von einer »messianischen Substanz der *Welt*geschichte […], die sich im jüdischen Volk in der größten Weise dargestellt und allen Weisen der Betrachtung dargeboten hat« (T II 622 (Hervorhebung E. D.)), die Rede. Der universale Aspekt wird von Scholem aber nicht weiterentwickelt – für Scholem ist die universale messianische Perspektive offenbar zu stark mit der Tendenz zur Assimilation im liberalen deutschen Judentum verbunden.[20] Über dieses Offensichtliche hinaus ist es interessant zu beobachten, dass Scholem und Benjamin beide versuchen, in einer »mystische[n] Geschichtsauffassung« (GS II/1 203) über die einfache Entgegensetzung religiös versus säkular hinauszukommen. Scholem hebt die Opposition religiös/säkular im Rahmen seines Verständnisses von Tradition auf. Damit bleibt bei Scholem noch das Säkulare auf die Offenbarung bezogen. Benjamin hingegen bemüht sich, die »profane Ordnung des Profanen« (GS II 204) ganz profan, unabhängig von der Offenbarung zu denken. Im zweiten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« fordert Benjamin, das Profane aus seinen eigenen Begriffen (»Glück«, »Untergang«, »Vergängnis«) zu entwickeln. Diese beschreiben eine Dynamik, welche der von den theologischen Begriffen bezeichneten Dynamik sowohl entgegengesetzt sei als auch diese auf paradoxe Weise befördere. In diesem Sowohl-als-auch steckt das Mysterium der spezifisch benjaminischen »mystische[n] Geschichtsauffassung«.

---

[20] Vgl. hierzu Amnon Raz-Krakozkin: The Golem of Scholem. Messianism and Zionism in the Writings of Rabbi Avraham Isaac HaKohen Kook and Gershom Scholem. In: Christoph Miething (Hg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen: Niemeyer 1999 (Romania Judaica; 4), S. 223–238, besonders S. 231f.

Hatte Benjamin im ersten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« die profane Ordnung und das, was er »Reich Gottes«, »Gottesreich« oder »Theokratie« nennt, noch abstrakt einander entgegengestellt und ihre Beziehungslosigkeit hervorgehoben, so operiert er im zweiten Absatz mit der paradoxen Figur einer dynamischen Entgegensetzung von Kräften, die sich zugleich befördern. Die apokalyptische Einstellung, die im ersten Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« als theologische Perspektive markiert wird, weicht einer mystischen Betrachtung im zweiten Absatz. Wie Scholem stellt auch Benjamin eine apokalyptische und eine mystische Form des Messianismus einander gegenüber. Auch lässt sich eine Differenzierung zwischen der »zukünftigen Welt«, »olam ha-ba«, und der »messianischen Zeit«, »athid la-bo«, welche Scholem zufolge die mystische Zeitauffassung im Gegensatz zur apokalyptischen vollziehe, in Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« erkennen. Aus der theologischen Perspektive des ersten Absatzes hat die Ordnung des Profanen keinen Bezug zum Gottesreich als »olam ha-ba«, als zukünftiger Welt. Die Vorstellung einer solchen Beziehungslosigkeit zwischen Geschichte und Erlösung ist charakteristisch für die apokalyptische Zeitauffassung, die, so Scholem, keinen Unterschied mache zwischen der zukünftigen Welt und der »messianischen Zeit«. Erst die Differenzierung zwischen der »zukünftigen Welt« und der »messianischen Zeit«, die in der verwandelnden, mystischen Strömung des Messianismus begegnet, erlaubt es dem politischen Denker als Denker des Profanen, aus dessen Perspektive der zweite Absatz des »Theologisch-politischen Fragments« geschrieben ist, eine Beziehung der Ordnung des Profanen »auf das Messianische« (GS II 203) anzunehmen.

In diesem Sinne gesteht der zweite Absatz eine Beziehung zwischen dem zeitlichen Modus der profanen Ordnung, der ewigen Vergängnis, und der »messianischen Zeit« als »athid la-bo«, als Zukunft, die kommt, zu. Der ewige Untergang des Profanen befördere das »*Kommen* des messianischen Reiches« (GS II 204; Hervorhebung E. D.), und insofern der Untergang als ewig bezeichnet wird, muss auch das Kommen ein ewiges sein. Benjamin konzipiert im »Theologisch-politischen Fragment« die messianische Zeit als »athid la-bo«, als ewig kommende, ewig nahende Zukunft, die, ständig kommend, nie an-kommt.[21] Im Unterschied zu Scholem deutet Benjamin die messianische

[21] In dieser Konzeption der »messianischen Zeit« als ewig naher Zukunft ist Benjamins Fragment auch Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* verwandt, mit dem er durch Scholem vertraut gemacht wurde: »[D]as Reich, die Verlebendigung des Daseins, kommt von Anfang an, es ist immer im Kommen. […] Es ist immer zukünftig – aber zukünftig ist es immer. Es ist immer ebenso da wie zukünftig. Es ist einfürallemal noch nicht da. Es kommt ewig. Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist. Ewigkeit ist ein Heute, das aber sich bewußt ist, mehr als Heute zu sein« (SdE 250). Vgl. zur losen Verbindung zwischen Rosenzweig und Benjamin: Stéphane Mosès: Walter Benjamin and Franz

Zeit im »Theologisch-politischen Fragment« nicht als »ewige Gegenwart«, sondern als ewig nahende, ewig kommende Zukunft. Scholem macht die Figur einer messianischen »ewigen Gegenwart« im Hinblick auf ein Verständnis von Tradition stark, die so elastisch ist, dass sie auch noch den säkularen Standpunkt als Deutung der Thora integrieren kann. Dagegen sind in Benjamins paradoxer Kräftelehre Profanes und Messianisches einander entgegengesetzt und wirken zugleich als gegenseitige Verstärker. Die »Vergängnis« als Richtung und Ziel des Profanen beschreibt das Vergehen der Zeit von der Vergangenheit in die Zukunft, das Kommen als Richtung des Messianischen beschreibt ein Nahen aus der Zukunft in die Gegenwart. Eine Politik der Vergängnis macht die Auflösung von Ordnung zum konstitutiven Prinzip der »profane[n] Ordnung des Profanen« (GS II/1 204). Damit unterläuft sie visionäre politische Zielsetzungen – Politik, so ist Benjamins Folgerung, kann nicht die Dimension von Zielsetzungen sein. Uwe Steiner resümiert: »Das Ziel der Politik ist Glück; ihre Methode aber, wie es abschließend heißt: ›Nihilismus‹ (ebd.). […] Indem sich Politik auf das Profane beschränkt, sind ihre Zielsetzungen letztlich nichtig.«[22]

Der »anarchische Verzicht auf politische Ziele«[23] kennzeichnet Benjamins Begriff des Politischen als eines Profanen. Er weist weit über das »Theologisch-politische Fragment« hinaus. Denn er charakterisiert sowohl Benjamins Verständnis von Technik als eines integralen Bestandteils von Politik und Dimension »reine[r] Mittel« (GS II 192) als auch seinen Begriff von Revolution, demzufolge erst »im Moment der revolutionären Aktion […] politisches Handeln eine Vorstellung von sich selbst [gewinnt]. Dies geschieht dadurch, dass die Aktion das revolutionäre Kollektiv erzeugt, im revolutionären Kollektiv buchstäblich Gestalt annimmt«,[24] so Uwe Steiner im Hinblick auf den ca. 10 Jahre später geschriebenen »Sürrealismus«-Aufsatz Benjamins. Mit Steiner kann man davon ausgehen, dass sich für Benjamin ab dem Beginn der 1920er Jahre »das Problem der Politik […] auf die Frage des kollektiven Subjekts zugespitzt hat«.[25] Das »Theologisch-politische Fragment« gibt nun die »freie[] Menschheit« als kollektives Subjekt des Glückssuchens zu lesen. Dieses kollektive Subjekt ist ohne Gestalt, ja, die Orientierung an der »Idee des Glücks«

Rosenzweig. In: Gary Smith (Ed.): Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics. Chicago, London: Univ. of Chicago Press 1989, S. 228–246.

22 Uwe Steiner: Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 48–92, hier: S. 54f.

23 Ebd., S. 85. Vgl. auch Wohlfarth, Nihilistischer Messianismus (wie Anm. 8), S. 212: »Die Politik des Ziel- und Recht-Setzens ist auszusetzen; der ›weltpolitische Nihilismus‹ setzt nichts. […] ›Teleologie ohne Endzweck‹, ›Methode‹ ohne ›Endziel‹, der Nihilismus zielt auf die Unterbrechung, und Annihilierung politischer Zielsetzungen.«

24 Steiner, Der wahre Politiker (wie Anm. 22), S. 85.

25 Ebd., S. 76.

bestimmt es als Subjekt in der »Entstaltung« (GS VI 114–116), denn »im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang« (GS II 204). Dass dieser ›ewige Untergang‹ nichts mit brachialer, intentionaler Zerstörung zu tun hat, zeigt ein vergleichender Blick auf das Fragment »Phantasie«, in dem die Motive der »ewigen Vergängnis« (GS VI 115) und des »Untergangs«, der »verewigt« wird (vgl. ebd.), wiederbegegnen. Die darstellungstheoretischen Implikationen der »ewigen Vergängnis« werden in diesem Fragment in der Figur der »Entstaltung« expliziert, worauf weiter unten noch näher einzugehen ist.

Die Politik der Vergängnis vermag das »Kommen des messianischen Reiches« zu befördern, indem »sie den Platz räumt, den das Reich Gottes zwar nicht füllen kann – denn es ist ein Reich bloß des Kommens und der Annäherung an das Profane –, den es aber für sein Nahen braucht«.[26] Folgt man Werner Hamachers Interpretation weiter, so erzeuge die Politik der Vergängnis diejenige Vakanz, die einem anderen als Zeit, Raum und Welt den Eintritt erlaube – und zugleich dieses Andere fernhalte, indem das Profane in der *Ewigkeit* seiner Vergängnis sich selbst erhält. Das messianische Reich, das »sich naht, und nicht anders ist als in der Weise des Nahens, hält sich im Nahen zurück oder wird zurückgehalten und bleibt in seiner Zurückhaltung ein immer nur Kommendes.«[27] Die Dynamis des Profanen soll also das Nahen des messianischen Reiches ermöglichen und zugleich seine Ankunft beständig aufhalten. Diese Konstruktion, die man wohl als eine originär benjaminische veranschlagen muss, läuft freilich Gefahr, von theologischen Kräften überrannt zu werden, die das Profane sei's als Mittel, sei's als (Um)Weg zur Errichtung einer Theokratie (v)erkennen. Solche Ansätze hat es im 20. Jahrhundert gegeben, etwa bei Rav Kook, der den säkularen Zionismus als Vorbereitung zur Theokratie angesehen hat (s. unten, Kap. II.4.5).

Die unterschiedlichen Perspektiven, die das »Theologisch-politische Fragment« aufruft, die des Theologen und die des Politikers, stehen zueinander in der Beziehung einer wechselseitigen Ausschließlichkeit.[28] Die Kräfte des Profanen und des Messianischen, mit denen sie zusammenhängen, sind einander entgegengesetzt und befördern sich doch. Der zweite Absatz geht aber noch über die Figur einer Entgegensetzung bei gleichzeitiger Beförderung hinaus, indem er eine Entsprechung *per contrarium* zu lesen gibt (»Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, *entspricht* eine weltliche, die in die Ewigkeit des Untergangs führt […]« (GS II 204; Hervorhebung E. D.).). Diese mystische Geschichtsauffassung ist ohne Parallele in der mystischen Tradition. Diese kennt wohl die ›schwarzen Rituale‹ der Sabbatianer und Frankisten, die sich anschicken, in heiliger Gesetzesübertretung das Kommen des Gottesreiches zu beschleunigen bzw. die Gesetzesübertretung als Ausdruck der neuen Ordnung des bereits angebrochenen Gottesreiches

---

26 Hamacher, Das Theologisch-politische Fragment (wie Anm. 2), S. 189.
27 Ebd., S. 190.
28 Vgl. Steiner, Der wahre Politiker (wie Anm. 22), S. 76.

zu zelebrieren.[29] Von einer solchen Profanierung als Mittel zum Zweck unterscheidet sich Benjamins »profane Ordnung des Profanen«, die eine Ordnung *sui generis* und keine heilige Ordnung des Profanen vorstellt.[30] Die »profane Ordnung des Profanen« definiert sich bei Benjamin nicht über die Profanierung von Heiligem. Mit der weltlichen »restitutio in integrum«, die schließlich mit einer »messianischen Natur« (GS II/1 204) zusammenfällt, gibt Benjamin die kategorische Unterscheidung zwischen Profanem und Messianischem auf, die den Gang der Argumentation bis dahin bestimmt hatte. Die Figur der weltlichen »restitutio in integrum« – identisch mit einer Natur, die messianisch »aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis« (GS II/1 204) ist –, stellt eine profane Figur des Messianischen dar. Das ganz Profane, die ewige und totale Vergängnis, gewinnt messianische Qualität. Benjamin geht es darum, messianische Potenzen im gänzlich Profanen zu entdecken. Auch wenn dies nicht als religiöse Selbstermächtigung der Politik gemeint ist, tut sich hier doch ein Einfallstor für die religiöse Aufladung profaner Ordnung in Benjamins Fragment auf, das vielleicht mehr als alles andere zeigt, wie schwierig es ist, profane und religiöse Kräfte in einem austarierten Kräftegleichgewicht zu halten.

Benjamin übernimmt den Begriff der »restitutio in integrum« (hebräisch »Tikkun«) wohl aus der mystischen Tradition, aber nur im Hinblick auf eine geistliche »restitutio in integrum« finden sich Vorbilder. Der lurianischen Kabbala zufolge wirkt der Mensch durch Vollzug der Thora an der »Wiederherstellung seiner geistigen Urgestalt«,[31] die durch den Bruch der Gefäße, die kosmische Urkatastrophe im Entstehungsprozess der Welt, beschädigt wurde. Eine profane, weltliche restitutio in integrum hat demgegenüber keine religionsgeschichtlichen Vorläufer. Entgegengesetzt gerichtete, gleichwohl sich befördernde Dynamiken, die auf unterschiedliche »restitutiones«, Wiederherstellungen, hinarbeiten, finden sich jedoch in einer profanen, spekulativen Lehre über die (nicht nur menschliche) Natur, deren Urheber selbst zugeben musste, dass sie einen »mystischen Eindruck«[32] mache: Gemeint ist Sigmund Freuds Theorie über den Lebens- und den Todestrieb, die er erstmals 1921 in *Jenseits des Lustprinzips* vorstellte. Lebenstrieb und Todestrieb streben beide die »Wiederherstellung eines früheren Zustandes«[33] an. Für Freud ergibt sich

---

[29] Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 330), S. 315–355.

[30] Vgl. Wohlfarth, Nihilistischer Messianismus (wie Anm. 8), S. 182.

[31] Gershom Scholem: Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (Bibliothek Suhrkamp; 106), S. 119–146, hier: S. 142; vgl. hierzu auch Wohlfarth, Nihilistischer Messianismus (wie Anm. 8), S. 178f.

[32] Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd 3. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1975, S. 213–272, hier: S. 263.

[33] Ebd., S. 246.

aus dem Triebdualismus ein »Zauderrhythmus im Leben der Organismen«,[34] denn die »eine Triebgruppe stürmt nach vorwärts, um das Endziel des Lebens möglichst bald zu erreichen« – das ist aber der Tod –, »die andere schnellt an einer gewissen Stelle dieses Weges zurück, um ihn von einem bestimmten Punkt an« – der »Belebung der lebenden Substanz«[35] – »nochmals zu machen und so die Dauer des Weges zu verlängern.«[36] Es laufen »in der lebenden Substanz unausgesetzt zweierlei Prozesse *entgegengesetzter Richtung* ab, die einen aufbauend – assimilatorisch –, die anderen abbauend – dissimilatorisch.«[37] Kann man im Streben alles Irdischen nach dem »Untergang« einen Anklang an Freuds Todestrieb vernehmen,[38] so denken Freud und Benjamin die Auflösung, mit der der Todestrieb verbunden ist, doch ganz unterschiedlich. Bei Freud geht die Auflösung mit Aggression gegen das Ich (»primärer Masochismus«) einher, die, nach außen gewandt, als Sadismus erscheint. Benjamin denkt die Destruktion hingegen im zweiten Absatz des »Theologisch-Politischen Fragments« als konstruktives Prinzip, nämlich als Prinzip einer weltlichen »restitutio in integrum«. Diese lässt sich im Rahmen des Begriffs von Anarchie lesen, den der frühe Benjamin entwickelt und der um die »paradoxe Vision einer Gemeinschaft [kreist], als deren konstruktives Prinzip sich die Destruktion erweist«.[39] Benjamins messianische Reformulierung des Freudschen Triebdualismus stellt die Auflösung der Einheit – den Todestrieb – in den Dienst der Bildung einer Einheit – des Lebenstriebes, so dass das Moment der Auflösung *als* Bindung bzw. *als* Prinzip der Herstellung einer unabschließbaren Einheit denkbar wird.

4.3 Bloch, Benjamin und die Apokalyptik

Die Präferenz für mystische und der Vorbehalt gegenüber apokalyptischen Figuren des Messianischen verbinden Benjamin und den jungen Scholem, bei allen sonstigen Unterschieden. Für den politischen Denker ist die Apokalyptik untauglich, so gibt Benjamin mit den ersten beiden Absätzen des »Theologisch-politischen Fragments« zu verstehen – und markiert damit die Differenz seines Ansatzes zu Ernst Blochs *Geist der Utopie* (1918). Wenn Benjamin es zu dem größten Verdienst von Blochs *Geist der Utopie* erklärt, »[d]ie politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben« (GS II

34 Ebd., S. 250.
35 Ebd., S. 267.
36 Ebd., S. 250.
37 Ebd., S. 258 (Hervorhebung E. D.).
38 Vgl. Weigel, Entstellte Ähnlichkeit (wie Anm. 5), S. 72, sowie dies.: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige und die Bilder. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2008 (Fischer; 18018), S. 53f.
39 Steiner, Der wahre Politiker (wie Anm. 22), S. 77.

203), so sollte man sich darauf verstehen, in diesem »entschieden lobend[en]« Satz eine »esoterisch tadelnd[e]« Spitze zu lesen.[40]

Denn Bloch kritisiert zwar im *Geist der Utopie* die wilhelminische »Staatsmystik« (GU 298), die den »Geist der Autorität, […] de[n] Staatsglauben des Allgemeinen, Überpersönlichen, mit der erblichen, geheimnisvollst verwurzelten, von Gott selbst gesetzten Hierarchie« (GU 297) vereinige. Das hält ihn aber nicht davon ab, die Theologie für politische Zwecke zu gebrauchen, gelten ihm doch »die Seele, der Messias, die Apokalypse […] [als] das Apriori aller Politik und Kultur« (GU 433). Der Rückgriff auf die Theologie hat in Blochs politischer Philosophie hauptsächlich zwei Funktionen: revolutionäre Gewalt zu rechtfertigen und das revolutionäre Kollektiv messianisch zu figurieren. Es entspricht der apokalyptischen Logik, dass Leidenschaft und Politik sich durchdringen und einer »exzentrischen Bahn, die von der Politik zur Katastrophe, von der Katastrophe aber zum Topos der reinen und unverbrüchlichen Gemeinschaft führt«,[41] folgen. Bloch evoziert immer wieder sprachliche Bilder zur Verkörperung einer solchen »reinen, unverbrüchlichen Gemeinschaft« *jenseits* der Repräsentation und der medialen Vermittlung. Die paradoxe Aufgabe der messianischen Gemeinschaftssymbolisierungen im *Geist der Utopie* liegt darin, Bilder für das Bildlose, Repräsentationen für das Repräsentationslose zu liefern – für eine Gemeinschaft absoluter, messianischer Fülle. So aktualisiert er das aus der Johannes-Apokalypse tradierte Motiv des ›Verschlingens des Buches‹ (vgl. Offb. 10,9–10) zu einem Bild für die Seinsfülle einer Gemeinschaft, deren Supraessenz sich nicht repräsentieren lässt und die so an die Stelle Gottes selber gesetzt wird:

> Gott, als das Um uns, der Dritte, die beseelte Distanz [also das Medium, die Verbindung; Anm. E. D.] deckt sich endlich mit unserem Gold, das Buch wird verschlungen und der schöpferische Raum der Versammlung hebt an (GU 382).

---

[40] Mit diesen Ausdrücken beschreibt Benjamin seine Kritik zu Ernst Blochs *Geist der Utopie*, welche ungedruckt geblieben ist und als verschollen gilt: »Meine Kritik werden Sie hoffentlich in absehbarer Zeit gedruckt finden: höchst ausführlich, höchst akademisch, höchst entschieden lobend, höchst esoterisch tadelnd« (Walter Benjamin an Ernst Schoen, 02.02.1920. In: Ders.: Gesammelte Briefe. Bd 2. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 72). Vgl. zu Benjamins Kritik an Bloch auch Astrid Deuber-Mankowski, die besonders auf Blochs gnostische Ablehnung der materiellen Welt, seine Christologie und erkenntnistheoretische Mängel im *Geist der Utopie* abhebt, auf die sie Benjamins Kritik bezieht (Astrid Deuber-Mankowsky: Walter Benjamin's Theological-Political Fragment as a Response to Ernst Bloch's Spirit of Utopia. In: Year-Book of the Leo Baeck Institute XLVII [2002], S. 3–19).

[41] So Joseph Vogl im Hinblick auf Kleists Erzählung »Das Erdbeben in Chili« (vgl. Joseph Vogl: Einleitung. In: Ders. [Hg.]: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 [Edition Suhrkamp; 1881 = N.F.; 881], S. 7–27, hier: S. 7).

Eine bevorzugte messianische Metapher Blochs, um eine Gemeinschaft jenseits der Repräsentation zu verkörpern, stellt das »aufgedeckte Angesicht« des Herrn (also das apokalyptische Angesicht (*apocalypto*: aufdecken); vgl. Offb 22,4) dar. Das »aufgedeckte Angesicht« soll sich »in uns allen« spiegeln, »und wir werden verklärt in dasselbe Bild« (GU 445). Blochs Christologie findet hier einen starken Ausdruck, denn im Unterschied zum Christentum bleibt das Individuell-Personenhafte im jüdischen Messianismus abstrakt.[42] Man mag es als demokratisierende Geste werten, dass Bloch die Gemeinschaft nicht als Körper,[43] sondern als Spiegelhaupt Christi figuriert. Die Vereinigung aller im Bilde des Messias, das zugleich alle Bilder übersteigt, verspricht ein absolutes Haben des eigenen Seins in der Gemeinschaft, in der das Gegenüber aufgehoben ist (vgl. GU 371) und die Identifikation aller mit dem Messias zu der Gestalt des »universellen Christus« (GU 432) führt.

Insofern sich der *Geist der Utopie* inhaltlich wie rhetorisch-performativ gegen ein Urbild-Abbild-Schema wendet, ist der Text repräsentationskritisch, wobei er aber bezogen bleibt auf ein Telos von gemeinschaftlicher präsentischer Totalität. Dies unterscheidet ihn maßgeblich von Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«, das die Menschheit als kollektives Subjekt der Glückssuche in der Figur einer weltlichen »restitutio in integrum« zu lesen gibt. Die weltliche »restitutio in integrum«, »die in die Ewigkeit eines Untergangs führt« (GS II 204), evoziert ein Ganzes, ein »integrum«, das, ständig endend, nie zu einem abschlusshaften Ende kommt. Die permanente Selbstaufhebung, die »Ewigkeit eines Untergangs«, stellt das paradoxe Aufbauprinzip einer diesseitigen Ordnung dar, das diese daran hindert, jemals mit sich selbst zusammenzufallen und sich in der Figur eines Selbst zu ›erfüllen‹, was bei Bloch noch anvisiert wird.

Ebenso unterscheiden sich Benjamin und Bloch in ihren Konzeptionen revolutionärer Gewalt. Bloch legitimiert die revolutionäre Gewalt, indem er sie als apokalyptischen Vollzug darstellt. Zur Figuration der revolutionären Gewalt bietet Bloch die Gestalt eines kämpfenden Christus auf. Die »große Reinheit« des gekreuzigten Christus sei ein Irrtum. Denn

> [e]s steht doch in der Regel so, dass die Seele schuldig werden muss, um das blöde Bestehende zu vernichten, und das alles, was jehovahisch, das heißt von dem unerleuchteten Jehova, dem bloßen unklaren Demiurgen [hier spielt Bloch mit einem gnostischen Motiv; Anm. E. D.], geschaffen ist, auch nur mit jehovaischen Waffen, mit ›verwandter Kraft‹, mit der umgekehrten, genau einschlagenden Gewalt und ei-

---

42 Vgl. Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167, hier: S. 142f.

43 Vgl. 1. Kor 12,12: »Wie nämlich der Leib nur einer ist, jedoch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit einen einzigen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in einem Geist sind auch wir alle zu einem Leibe getauft worden« (zitiert nach: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985).

> ner unseelischen, unchristlichen, aber von Christus geführten Homogeneität bekämpft werden kann (GU 406).

In dem Kapitel »Über das Gewaltrecht des Guten« in der drei Jahre später erschienen Monographie *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* schreibt Bloch Christus den »Zorn, den peitschentragenden, verfluchenden Zorn als einzigen Affekt neben der Liebe«[44] zu und versucht auf diese Weise, Christus als Figur einer »gewalttätigen Gegenbewegung gegen die Gewalt«[45] zu profilieren.

Blochs Darstellung revolutionärer Gewalt bedient die Logik des gerechten Zweckes, der Gewalt als Mittel rechtfertigen soll. Eine solche Logik kennzeichnet, so Benjamins Analyse in »Zur Kritik der Gewalt«, die naturrechtliche Argumentation. Denn das Naturrecht strebe, »durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu ›rechtfertigen‹, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu ›garantieren‹.« (II/1 180) Allerdings geht das Naturrecht, folgt man weiter Benjamins Darstellung, von der Gewalt als »natürlicher Gegebenheit« (ebd.) aus, dessen »Verwendung keiner Problematik unterliegt, es sei denn, dass man die Gewalt zu ungerechten Zwecken mißbrauche« (ebd.), wogegen Bloch postuliert, dass das

> Herrschen und die Macht an sich böse [sind], aber es ist nötig, ihr ebenfalls machtmäßig entgegenzutreten, als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand, wo sie nicht anders vernichtet werden kann; und danach erst des Herrschens, der ›Macht‹ auch des Guten, der Lüge der Vergeltung und des Rechts sich so reinlich als möglich zu entledigen (GU 406).

Die naturrechtliche Legitimation der Gewalt als Mittel zum gerechten Zweck, die bereits »dem Terrorismus der Französischen Revolution zur ideologischen Grundlage diente« (II/1 180), findet sich bei Bloch in einer gnostisch-apokalyptischen Abwandlung wieder, insofern sich die Gewalt im revolutionären Vollzug selbst abschaffen soll. Beansprucht Bloch ein göttliches Mandat für die revolutionäre Gewalt, so gilt für Benjamin, dass die »göttliche Gewalt […] niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist« (GS II 203). Welche Relevanz für das menschliche Handeln hat dann aber die »göttliche reine Gewalt« (GS II 200), die Benjamin in seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« (1921) als »reine[] unmittelbare[] Gewalt« (GS II 199) interpretiert?

Benjamin definiert die revolutionäre Gewalt als »höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen« (GS II 202). Die meisten Interpreten haben aufgrund dieses Satzes zwischen der »reinen Gewalt« und dem proletarischen Generalstreik à la Sorel, den Benjamin zuvor thematisiert hat, kurzgeschlossen. Wenn man aber annimmt, dass Benjamin »eine metaphysische Begrün-

---

[44] Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 115.

[45] Ebd., S. 113.

dung der Legitimität revolutionärer Gewalt«[46] entwickele, die »Sorels Konzeption des revolutionären Generalstreiks […] den Stellenwert einer von Menschen ausgeübten reinen Gewalt«[47] verleihe, dann rückt man die »göttliche Gewalt« unversehens wieder in die Position eines »Mittel[s] heiliger Vollstreckung« (GS II 203), das sie gerade nicht sein soll. Mindestens ebenso schwer wiegt ein weiterer Einwand: Benjamin diskutiert den proletarischen Generalstreik nach Sorel nämlich als ein Beispiel für »reine Mittel« (GS II 191), die als solche gerade »gewaltlose[]« (ebd.) Mittel sein sollen.

Um die Frage zu beantworten, wie die Rede von der »revolutionäre[n] Gewalt« als »höchste[r] Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen« (GS II 202) zu verstehen ist, sollte man sich die Stelle des Aufsatzes genauer ansehen, an der es tatsächlich um revolutionäre Gewalt und nicht um den proletarischen Generalstreik geht. Wie sieht es mit dem »extremen Fall« der »revolutionären Tötung der Unterdrücker« (GS II 201) aus, die die Pazifisten um Kurt Hiller herum ablehnen? Benjamin hält dafür, dass das Gebot »Du sollst nicht töten« nicht als »Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft [steht], die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben.« (GS II 201) Wenn in »ungeheuren Fällen« vom Tötungsverbot abzusehen ist, so können sich die handelnde Person oder die Gemeinschaft dafür nicht auf Gott berufen, sondern haben die Verantwortung dafür auf *sich* zu nehmen.

Es ist offenkundig: Man kann sich nicht auf die reine, göttliche Gewalt berufen, um politische Handlung zu legitimieren. Die göttliche Gewalt ist kein »Mittel heiliger Vollstreckung« (GS II 203), denn sie ist überhaupt kein Mittel, das man im politischen Kampf gebrauchen kann, um einen vorgesetzten Zweck zu erreichen. Vermag die reine Gewalt sich in der revolutionären Gewalt zu »manifestieren«, so ist diese Manifestation nichts, worauf man im Vorhinein rechnen kann. Mit der Manifestation als Äußerungsform der göttlichen Gewalt bringt Benjamin ein unwillkürliches, unkalkulierbares Moment ins Spiel.[48] *Die »reine Gewalt«, die sich manifestiert, stellt überhaupt keine handlungsrelevante Kategorie dar, sondern eine geschichtsphilosophische.* Denn

> [n]icht gleich möglich noch auch gleich dringend ist […] für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Fall wirklich war. Denn nur die mythische, nicht die göttliche wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es

---

46 Chryssoula Kambas: Benjamin, Walter. In: Simone Barck, Silvia Schlenstedt und Tanja Bürgel (Hg.): Lexikon sozialistischer Literatur. Ihre Geschichte in Deutschland bis 1945. Stuttgart, Weimar: Metzler 1994, S. 57–59, hier: S. 57.

47 Ebd.

48 Vgl. hierzu Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund« der Autorität. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 110–112.

> sei denn in den unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsühnende Kraft der Gewalt für Menschen nicht zutage liegt. (GS II 203)

Ob die revolutionäre Gewalt eine Manifestation der göttlichen Gewalt ist, zeigt sich erst darin, was sie gewesen sein wird, d. h. in ihren »unvergleichlichen Wirkungen«. Eine solche unkalkulierbar in die Zukunft weisende »göttliche Gewalt« eignet sich wahrlich nicht zu Zwecken der Legitimation menschlicher Handlung. Diese geschichtsphilosophische Perspektive stellt jeden Machtanspruch nachhaltig in Frage. Denn durch die geschichtsphilosophische Perspektive bleibt die Frage lebendig, ob die revolutionäre Gewalt vielleicht nur eine »mythische Manifestation« (GS II 198) gewesen sein wird, deren Prinzip die Macht- und Rechtsetzung ist. Eben diese Dimension der unkalkulierbaren Zukünftigkeit unterscheidet das Göttliche vom Mythischen.

Das »Theologisch-politische Fragment« und der Essay »Zur Kritik der Gewalt« treffen sich in der Tendenz, das Göttliche – die Dimension der »gerechten Zwecke«, über die Gott entscheidet (vgl. GS II 198) – und das Menschliche – die Dimension der (reinen) Mittel – voneinander möglichst »rein« zu trennen und sie als »rein« Unterschiedene wieder aufeinander zu beziehen. Eine ähnliche Bewegung kennzeichnet Benjamins frühe ästhetische Reflexion.

4.4 Bild und Entstaltung: Das Verhältnis von Politik und Theologie im Medium ästhetischer Reflexion

Durch das »Bild[]« (ebd.) der zwei Pfeilrichtungen und der sich in ihrer Entgegensetzung befördernden Kräfte des Profanen und des Messianischen veranschaulicht Benjamin weniger die Beziehung der Ordnung des Profanen auf das Messianische, als dass er die Beziehung zwischen den Ordnungen in der ästhetischen Kategorie des »Bilde[s]« (ebd.) reflektiert. Das Bild ist nicht bloß als eine sekundäre Hülle gegenüber einem geschichtsphilosophischen Gehalt zu werten, sondern in seiner ästhetischen Beschaffenheit ernst zu nehmen und zu analysieren. Für das Verständnis der Geschichtsphilosophie im »Theologisch-politischen Fragment« ist es essentiell zu fragen, welche darstellungstheoretischen und politischen Implikationen das »Bild[]« *als Bild* hat. Insofern Benjamin das geschichtsphilosophische Verhältnis von Politik und Theologie in ästhetischen Kategorien reflektiert – außer dem »Bilde« kommt im zweiten Absatz der »Rhythmus«[49] ins Spiel –, zeigt sich, dass er sich bei seinen anfänglichen Bemühungen um eine philosophische Durchdringung der Politik auf seine ästhetischen Essays und Fragmente zurückbezieht. Im »Theologisch-politischen Fragment« pointiert er deren politische Implikationen.

---

[49] Vgl. zum Rhythmus auch Benjamins Essay »Goethes Wahlverwandtschaften«, GS I 123–201, besonders S. 182.

Das Bild der zwei Pfeilrichtungen ist als »kryptisch«[50] empfunden worden, es sei »schwer […] sich graphisch vorzustellen«.[51] Für Werner Hamacher besteht das Rätsel weniger »in Benjamins Bild von den gegenstrebigen Bewegungen«[52] der »Dynamis des Profanen« und der »messianischen Intensität«, das Hamacher auf die »Vorstellung eines – profanen – Zeitstrahls, der in die Zukunft geht, und eines zweiten – messianischen –, der aus der Zukunft kommt«,[53] zurückführt. Vielmehr liege das Rätsel »in der damit verbundenen Versicherung, ›die profane Ordnung des Profanen‹ vermöge das ›Kommen des messianischen Reiches‹ so zu ›befördern‹ wie eine Kraft eine entgegengesetzte andere.«[54] Diese paradoxe Dynamik lasse sich mit den Kategorien einer mechanischen Kräftelehre, die sich an dem Gesetz der Erhaltung der Kraft orientiere, nicht erfassen. Hamacher bringt Benjamins Fragment mit dem kritischen Idealismus Kants und dessen Thematisierung des Erhabenen in der *Kritik der Urteilskraft* in Zusammenhang. Benjamins Denkbild verteidige die Unvorstellbarkeit der Zukunft, indem es jedes Bild von der Zukunft als unstatthaft zurückweise. Meines Erachtens reichen die darstellungstheoretischen Implikationen des von Benjamin bemühten »Bilde[s]« sehr viel weiter. Der Widerstand, die Zukunft in ein Bild zu bannen, ist genauer zu fassen als Widerstand gegen eine Gestaltgebung der Zukunft. Dieser Widerstand drückt sich also weniger in einem Bilderverbot als in der »Auflösung des Gestalteten« (GS VI 114), in der »Entstaltung der Gebilde« (GS VI 115) aus. Die Dynamiken des Profanen, das im Glück seinen Untergang erstrebt, und des Messianischen entsprechen sich in der Tendenz, das Gestaltete aufzulösen, wenn auch aus und in entgegengesetzter Richtung: einmal in Richtung eines Glücks der Vergängnis (Dynamik des Profanen, des kollektiven politischen Subjekts in der »Entstaltung«), das andere Mal in Richtung der Unsterblichkeit (»geistliche[] restitutio in integrum«). Im Kontext von Benjamins zeitgenössischen Reflexionen zu Malerei, Farbe und Phantasie lassen sich die darstellungstheoretischen Implikationen von Benjamins paradoxem, geschichtsphilosophischem »Bild[]« noch weiter erhellen. Denn das Bild steht auf der Grenze zwischen Graphik (Pfeile) und ungegenständlicher Malerei (»Untergang« als »Entstaltung«), die im Zusammenhang mit Benjamins ästhetischen Reflexionen auch als Grenze zwischen Semiotischem und Nicht-Semiotischem, »Zeichen und Mal« (vgl. GS II 603–607) lesbar wird.

Bereits seit 1914/15 verfolgt Benjamin ästhetische Fragen der Farbe und der Malerei, der Phantasie und der Kindheit, die ihn jahrelang beschäftigen werden. Nachdem Benjamin bereits 1915 von einer Arbeit zum Thema Phantasie

---

50 Wohlfarth, Nihilistischer Messianismus (wie Anm. 8), S. 196.
51 Vgl. ebd., S. 181.
52 Hamacher, Das Theologisch-politische Fragment (wie Anm. 2), S. 187.
53 Ebd.
54 Ebd.

und Farbe berichtet hat,[55] greift er das Thema zwischen 1918 und 1921 wieder verstärkt auf.[56] Aus dieser Zeit ist eine Gruppe von Aufzeichnungen überliefert, zu der das Fragment »Phantasie« zählt, das frappierende motivische Parallelen zum »Theologisch-politischen Fragment« aufweist. Die Phantasie äußert sich für Benjamin in der »Entstaltung des Gestalteten« (GS VI 114), denn sie treibe ein auflösendes Spiel um die Gestalten. Wo die Phantasie entstalte, zerstöre sie dennoch niemals, denn die Erscheinungen der Phantasie entstünden vielmals »in jenem Bereich der Gestalt, da diese sich selbst auflöst« (GS VI 115). Von dem »zerstörerischen Verfall der Empirie« (ebd.) unterscheide sich die phantasievolle Entstaltung der Gebilde dadurch, dass sie zwanglos sei, »frei und daher schmerzlos, ja leise beseeligend« (ebd.), sowie dadurch, dass

> sie niemals in den Tod führt, sondern […] den Untergang [verewigt] den sie heraufführt, in einer unendlichen Folge von Übergängen. […] Diese Entstaltung zeigt […] die Welt in unendlicher Auflösung begriffen, das heißt aber: in ewiger Vergängnis. Sie ist gleichsam das Abendrot über dem verlassnen Schauplatz der Welt mit seinen entzifferten Ruinen. Ebenso wie der Schein rein ist in seiner Auflösung ist er es in seinem Werden. [Hier fügt Benjamin eine Fußnote an: »Diese Reinheit der vergehenden Natur correspondiert der untergehenden Menschheit.«] Im Morgenrot erscheint er anders aber nicht uneigentlicher als im Abendrot. So gibt es einen reinen Schein, den werdenden, auch im Morgenalter der Welt. Es ist der Glanz, der über den Dingen im Paradies liegt (GS VI 115).

Das Medium der Phantasie, welches die Gebilde entstaltet, ist die Farbe. Der »Farbe in ihrer eignen Welt« trete der Mensch nur »im selbstvergessnen Weben der Phantasie gegenüber« (GS VI 118); diesen ästhetischen Zustand nennt Benjamin »reine Empfängnis« (GS VI 115f.). Die Farben »entstalten« die Gebilde, indem sie alles Objekthafte wieder ins freie Spiel der Farben auflösen, denn Farben »sind nicht objektkonstitutiv, sie sind präobjektal, sie bilden darum keine Form und haben keinerlei denotative Funktion«.[57] Der Untergang als »Entstaltung« löst die mit Bedeutung geladenen Gebilde in die reine Erscheinung von Farben auf – so wie im Abendrot die »entzifferten Ruinen« in eine Welt aus unendlich ineinander übergehenden Farben diffundieren.

Wenn man sich von hier aus den Figuren der »ewigen […] Vergängnis« und des Untergangs im »Theologisch-politischen Fragment« zuwendet, so wird deutlich, dass die weltliche »restitutio in integrum«, welche »in die Ewigkeit eines Untergangs« führt, nichts mit Zerstörung und intentionaler Gewalt zu tun

---

[55] Möglicherweise stimmt diese Arbeit, die er in einem Brief an Ernst Schoen erwähnt, mit dem Dialog »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie« (GS VII 19–26) überein, den Giorgio Agamben 1977 entdeckt hat (vgl. GS VI 693).

[56] Vgl. zu Benjamins frühen ästhetischen Reflexionen Heinz Brüggemann: Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

[57] Hartmut Böhme und Yvonne Ehrenspeck: Nachwort. Zur Ästhetik und Kunstphilosophie Walter Benjamins. In: Walter Benjamin: Aura und Reflexion. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie. Hg. von Hartmut Böhme und Yvonne Ehrenspeck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, S. 445–488, hier: S. 447.

haben kann. Die weltliche »restitutio in integrum« dient Benjamin als Bild für eine Gemeinschaft, die sich unendlich auflöst, unendlich defiguriert. Der Gedankenstrich, welcher am Ende der Ausführungen zu dem »Bilde« über die entgegengesetzten Kräfte steht, markiert eine Leerstelle, die als Verweis auf das Fehlen einer Gestalt gelesen werden kann. Benjamin denkt die Gemeinschaft philosophisch nicht als Werk, sondern von ihrer entstaltenden Potentialität, der »*Dynamis* des Profanen«, her, die der Zukunft ihre Offenheit bewahrt: »Sehertum ist der Blick für werdende Gestaltung, Phantasie der Sinn für werdende Entstaltung. Sehertum ist Genie der Ahnung. Phantasie Genie des Vergessens« (GS VI 116f.).

Benjamins Reflexionen zur Farbe treffen sich mit seinem Sprachkonzept in »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« darin, dass die Farbe wie die Sprache nicht als Mittel gedacht werden, das etwas außer sich selbst mitteilen soll. Sprache ist im paradiesischen Zustand kein bloßes Zeichen, das etwas anderes als es selbst bedeutet, sondern Medium der Übersetzung, *in* dem (und nicht durch das) sich die Dinge mitteilen (vgl. GS II 144). Diese Vorstellung leitet auch Benjamins Konzeption der Farbe:

> Die künstlerische Ordnung ist paradiesisch, weil noch nirgends an Verschmelzung im Gegenstand der Erfahrung aus Anregung gedacht ist, die Welt vielmehr farbig im Zustand der Identität, Unschuld und Harmonie ist (GS VI 111f.).

Die messianische »Entstaltung« als Auflösung der denotativen Funktion der Sprache (der Farbe) stellt eine weltliche »restitutio in integrum« dar, die den Fall der Sprache (Farbe) in die Mittelbarkeit nicht in Richtung der paradiesischen *Unmittel*barkeit überschreitet. Ließe diese sich als Ziel einer geistlichen »restitutio in integrum« interpretieren, so verwandelt die weltliche »restitutio in integrum« die Mittelbarkeit zu einer reinen Mittelbarkeit. Das Wort (die Farbe) als »Träger […] [der] »Bedeutung« (GS II 138) löst sich aus seiner (ihrer) »Starre« (GS II 140) und verwandelt sich in den Resonanzraum seines Klanges (in das Spiel ihrer Erscheinung).

Giorgio Agamben bewegt sich ganz auf der Linie des frühen Benjamin, wenn er der Erfahrung reiner ästhetischer Mittelbarbeit eine politische Bedeutung zuspricht:

> Das, worum es in der politischen Erfahrung geht, ist nicht ein höherer Zweck, sondern das In-der-Sprache-Sein selbst als reine Mittelbarkeit, das In-einem-Mittel-Sein als irreduzible Bedingung der Menschen. *Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem*. Sie ist weder die Sphäre eines Zwecks an sich, noch die Sphäre der einem Zweck untergeordneten Mittel, sondern die einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck als Feld menschlichen Handelns und Denkens.[58]

---

[58] Giorgio Agamben: Noten zur Politik. In: Ders.: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Übers. von Sabine Schulz. 2. Aufl., Zürich, Berlin: Diaphanes-Verlag 2006, S. 95–102, hier: S. 101.

Die »reinen Mittel« stellen eine profane Kategorie dar, in welcher Benjamin den proletarischen Generalstreik genauso wie die Diplomatie, die »Unterredung als eine Technik ziviler Übereinkunft« (GS II 192) und »Technik im weitesten Sinne des Wortes« (ebd.) zu denken versucht. Die profane Kategorie des reinen Mittels ebenso wie die paradiesische *Un*mittelbarkeit widerstreben beide der Mittel-Zweck-Relation, meinen aber nicht das Gleiche. Charakterisiert letztere Sprache als Medium im paradiesischen Zustand, so setzt das »reine Mittel« den Sündenfall, die »Mittelbarmachung der Sprache« (GS II 154) voraus, die nicht rückgängig zu machen ist. In Kap. I.4.1 haben wir gleichwohl gesehen, dass man nicht trennscharf zwischen sprachlicher Unmittelbarkeit und Sprache als reinem Mittel bei Benjamins unterscheiden kann. Ebenso wenig stabil ist Benjamins Unterscheidung zwischen Profanem und Messianischem im »Theologisch-politischen Fragment«, das am Ende das Messianische ins gänzlich Profane verschiebt und damit deren kategorische Unterscheidung aufgibt.

Im »Theologisch-politischen Fragment« sondiert Benjamin die Beziehung von Politik und Theologie und probiert hierfür tentativ verschiedene Konzepte aus. Benjamin operiert dabei hier wie auch später mit Mehrfachreferenzen, insofern er neben Theologie und Politik den Aspekt der Ästhetik sowie der Natur und der Psychoanalyse ins Spiel bringt. Benjamins Versuch, Theologie und Politik in einer Beziehung wechselseitiger Ausschließlichkeit bei gleichzeitiger dynamischer Beförderung und Entsprechung *per contrarium* zu denken, steht der Logik von Übertragung und Analogiebildung zwischen Theologie und Politik, wie sie etwa Carl Schmitt vertritt, entgegen. Dies verhindert nicht, dass auch bei Benjamin die Logik der Entsprechung die der Entgegensetzung in den Hintergrund zu schieben vermag. Benjamins profane Figur des Messianischen, sein Messianismus der Vergängnis, ist offen für die religiöse Aufladung des Politischen. So nähert sich Benjamin der Bloch'schen Vereinnahmung der Theologie für die Politik immer weiter an, je verzweifelter die Lage und dringender die politische Aktion wird. Anders gesagt: Die profane Mystik schlägt in politische Apokalyptik um. Im Umfeld der geschichtsphilosophischen Thesen, die knapp 20 Jahre nach dem »Theologisch-politischen Fragment« unter dem Eindruck des Nationalsozialismus entstehen, identifiziert Benjamin im Interesse revolutionärer Politik unter apokalyptischen Vorzeichen die messianische Zeit unmittelbar mit der klassenlosen Gesellschaft. So heißt es dann: »Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muss sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst« (GS I/3 1232). Das »Theologisch-politische Fragment« zeichnet sich demgegenüber noch durch ein Arrangement von Perspektiven und unterschiedlichen Figuren des Messianischen aus, in dem sich die apokalyptische Sichtweise als politisch unbrauchbar darstellt.

4.5 »Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben«: Apokalyptik und Mystik in Scholems dialektischer Konstruktion des Zionismus nach 1923

Der Umschlag von Mystik in Apokalyptik, von Apokalyptik in Mystik wird zum beherrschenden Thema in Scholems programmatischen und wissenschaftlichen Texten, die er nach seiner Auswanderung nach Palästina (1923) geschrieben hat. Es existiert ein Konvolut mit Aufzeichnungen und Reflexionen über den Zionismus aus den Jahren 1924 bis 1931, von denen bisher nur der an Rosenzweig gerichtete Text »Bekenntnis über unsere Sprache« veröffentlicht wurde. Was an diesen Texten besonders hervorsticht, ist ihr apokalyptischer Ton. Die Konfrontation mit den im Jischuv wirksamen zionistischen Kräften, vor allem mit dem militanten, nationalistischen Revisionismus Zeev Jabotinskys, versetzt Scholem in eine allumfassende Katastrophenstimmung.

> [U]nser Unternehmen wird der grauenhaften Krise, die wir noch weiterleben müssen, der Epoche wo die Juden auf einer eisernen Wand werden hinaufklettern sollen, wehrlos, innerlich wehrlos, gegenüberstehen, weil wir der Erbsünde verfallen sind: der Anticipation unseres Sieges. [W]ir haben zu früh gesiegt, denn wir sind in der sichtbaren Welt der Intelligenz die Sieger, bevor wir es in der unsichtbaren der Dämonen waren, die die Sprache unserer in Versammlungen bekämpften Wiedergeburt bedrohen. Der Abgrund, auf dem der Zionismus geht, ist fürchterlich: es hat sich gezeigt, dass ›Propaganda‹ eine Macht ist, die beschworen werden konnte, uns zu helfen, und wie alle Geister nicht mehr ging. Nun, wo wir gar nicht mehr still sein können, verhindert uns unsere ›Propaganda‹ zu siegen. Unheimlicher konnte die Rache nicht sein, mit der der getretene Wille zur Erlösung sich für seine Pervertierung durch die Zionisten gerächt hat. Katastrophaler wird noch nie eine jüdische Bewegung gescheitert sein.[59]

Für Scholem hat der Zionismus zu früh gesiegt, weil er einerseits zu einer Trennung zwischen der Palästina-Bewegung und der »Jüdischen Renaissance« in der Galuth geführt habe.[60] Andererseits habe er zu früh gesiegt, weil er sich politisch unter den Schutz der Sieger des Krieges geflüchtet und sich mit der

---

[59] Gershom Scholem: Die Verzweiflung des Siegenden. 12.04.1926, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 57, S. 1f.

[60] Vgl. Gershom Scholem: »Um was geht der Streit«. In: Hechaluz. Deutscher Landesverband (Hg.): Informationsblatt 4/39 (Nov. 1931), S. 15–23, hier: S. 17: »[D]er Zionismus [hat sich] seit einiger Zeit in zwei nur durch eine Fiktion verbundene Bewegungen gespalten, deren eine sich einer Ideologie bedient, die leer von jedem Inhalt ist. Die Palästinabewegung ist nicht mehr identisch mit der nationalen Renaissancebewegung, die nur scheinbar von der ersten sich nährt, aber ihre wirkliche Kraft aus tiefen Schichten der Wirklichkeit der Golah zieht und nicht aus dem Willen zur Emigration. So hat sich der Zionismus auf dem Weg eingerichtet. Dubnow, wenn ich diesen Namen als Symbol nehmen darf, hat zusammen mit dem Zionismus gesiegt, das ist das Paradoxon der zionistischen Bewegung.«

Balfour-Deklaration (1917) an den Imperialismus gebunden habe.[61] Der verfrühte Sieg habe keine Augen für die »Dämonen« gehabt, die er mit der Propaganda heraufbeschworen habe. Nach dem Motto »Die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los«, habe die Propaganda ein bedrohliches Eigenleben entwickelt. Diese dämonische »Propaganda« gibt sich aber als Chiffre für den militanten Revisionismus Zeev Jabotinskys zu lesen, wenn man das Bild, dass die Juden »auf einer eisernen Wand werden hinaufklettern sollen«, als Anspielung auf den programmatischen Titel eines Zeitungsartikels Jabotinskys erkennt. »Die eiserne Wand« hieß ein Artikel, den Jabotinsky am 04.11.1923 in der in Paris erscheinenden russischsprachigen Zeitschrift *Rassvyet* veröffentlicht hatte, um seine Ansichten zum jüdisch-arabischen Verhältnis in Palästina zu verkünden:

> Either our colonization must be stopped or it must be continued independently of the feeling among the Arabs. In other words, it must continue and develop under the protection of a power which is not dependent on the local population, behind an iron wall which the local population cannot break. […] The only way to achieve […] an agreement [with the Arabs; Anm. E. D.] is the iron wall, that is, the strengthening of our rule in Eretz Israel. In other words, for us the only way to an agreement in the future involves complete abandonment of all efforts to reach an agreement in the present.[62]

Jabotinsky insistierte auf dem politisch-militärischen Aspekt des Zionismus, durch den er sich auf Konfrontationskurs mit der offiziellen zionistischen Führung in den 1920er und 1930er Jahren begab. Die zionistische Führung unter Chaim Weizmann verband die Siedlungsaktivitäten in Palästina mit vorsichtiger Diplomatie, ohne sich auf einen jüdischen Staat als Endziel festzulegen, um die Araber nicht zu beunruhigen. Dagegen sahen sich die Revisionisten unter Jabotinsky als eigentliche Erben der Tradition von Herzl und Nordau und der Forderung nach einem jüdischen Staat an.[63] Eine jüdische Bevölkerungsmehrheit auf beiden Seiten des Jordans herzustellen, war das programmatische Ziel der revisionistischen Partei Jabotinskys. Auf diese Weise sollte die Grundlage für einen jüdischen Staat geschaffen werden. Bei ihrer Gründung 1925 formulierte die revisionistische Partei das Ziel noch etwas vorsichtiger, inso-

---

61 Vgl. ebd., S. 19.

62 Zeev Jabotinsky: On the Iron Wall (We and the Arabs). In: Rassyvet, 04.11.1923, zitiert nach: Shmuel Katz: Lone Wolf. A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky. New York: Barricade Books 1996, Bd 2, S. 932.

63 1924 beschreibt Jabotinsky seine politische Agenda wie folgt: »The aim of Zionism is a Jewish state. The territory – both sides of the Jordan. The system – mass colonization. The solution of the financial problem – a national loan. These four principles cannot be realized without international sanction. Hence the commandment of the hour – a new political campaign and the militarization of the Jewish youth in Eretz Israel and the diaspora« (zitiert nach Walter Laqueur: In Blood and Fire. Jabotinsky and the Revisionism. [Tel-Aviv?]: World Executive of Betar 1975, S. 17).

fern sie noch nicht von einem jüdischen *Staat* sprach.[64] Offen forderten die Revisionisten diesen schließlich auf dem 17. Zionistenkongress 1931.[65] Jabotinsky hielt den Widerstand der einheimischen arabischen Bevölkerung gegen die Bildung einer jüdischen Bevölkerungsmehrheit, die er nach dem Modell der europäischen Kolonialpolitik dachte,[66] für unausweichlich. Daher bedürfe es einer offiziellen, starken jüdischen Legion, einer »iron wall«, die die arabische Bevölkerung schließlich zur Kooperation zwinge, weil ihr kein anderer Ausweg bleibe. Nur dann könne man mit Vorschlägen moderater arabischer Gruppen über gegenseitige Konzessionen rechnen, praktische Fragen betreffend wie etwa eine Garantie gegen Vertreibungen oder Gleichheit und nationale Autonomie.

Jabotinsky, der selbst im jüdischen Bataillon der britischen Armee 1918 nach Palästina gekommen war, forderte eine jüdische Legion in Palästina, die allerdings nicht gegen die britische Mandatsmacht gerichtet sein sollte, sondern mit deren Unterstützung und Billigung aufzustellen sei. Bei diesem politischen Kurs blieb Jabotinsky aus Überzeugung.[67] Seiner Meinung nach waren die britischen und zionistischen Ziele im Nahen Osten letztlich identisch.[68]

---

64 Vgl. Yaacov Shavit: Fire and Water: Zeev Jabotinsky and the Revisionist Movement. In: Jehuda Reinharz and Anita Shapira (Eds): Essential Papers on Zionism. New York, London: New York Univ. Press 1996, S. 544–568, besonders S. 554.

65 Vgl. Laqueur, In Blood and Fire (wie Anm. 63), S. 12: »This position was revolutionary inasmuch as it demanded the establishment of a Jewish state at a time when it was not openly advocated by any other Zionist leader of the movement. At this early stage [Mitte der 20er Jahre; Anm. E. D.] Jabotinsky was perhaps not thinking of full independence. The concept state (he once said) had various meanings in political usage – France was a state, so was Nebraska and Kentucky. State did not necessarily imply complete independence, but while the degree of self-government could be discussed, there was no room for manoevring with regard to one basic factor: either there was a Jewish majority or there wasn't.« Shavit meint, dass die unterschiedlichen Formulierungen, denen man bei Jabotinsky im Hinblick auf das Ziel revisionistischer Politik begegnet, auf den wachsenden Einfluss der radikalen Fraktion seiner Bewegung zurückgehe (vgl. Shavit, Fire and Water [wie Anm. 64], S. 555).

66 Vgl. Shlomo Avineri: Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Portraits. Übers. von Eileen Bayer, Perdita Schulz und Andreas Wirwalski. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998, S. 210f.

67 Die revisionistische militärische Untergrundorganisation Etzel hat sich in den 30er Jahren nicht auf Jabotinskys Initiative gebildet, der sie dann freilich unterstützte (vgl. Shavit, Fire and Water [wie Anm. 64], S. 562).

68 Vgl. Avineri, Profile des Zionismus (wie Anm. 66), S. 209: »Der Zionismus, daran hält Jabotinsky fest, war ein europäischer Ableger im Nahen Osten. Deshalb wäre eine jüdische Legion besser zur Verteidigung britisch-imperialistischer Interessen in diesem Gebiet geeignet als irgendeine andere Streitmacht.« In dem Aufsatz »Was möchten die zionistischen Revisionisten?« (1928) schreibt Jabotinsky, dass die »Juden im Mittelmeerraum, dem Korridor Englands zum Orient, an dessen östlichen und südlichen Ufern sich anti-europäische Gefahren vereinigen – die einzige feste

Dem von Jabotinsky vertretenen Typus des »militanten Realpolitiker[s], der ein Kolonialvolk in Schach zu halten [versteht]«, stand Scholem diametral entgegen.[69] Scholem war Mitglied der 1925 ins Leben gerufenen Vereinigung Brith Schalom, die sich gegen die Politik, eine jüdische Majorität in Palästina herzustellen, aussprach. Der Brith Schalom votierte für einen binationalen Staat, »in dem Juden und Araber gleichmäßig an der politischen und bürgerlichen Verwaltung des Landes beteiligt sein würden, ohne Rücksicht auf ihren zahlenmäßigen Anteil an der Gesamtbevölkerung«.[70] In seinen privaten Reflexionen wie in seinen öffentlichen Äußerungen stellt Scholem den Brith Schalom und die Revisionisten als politische Kontrahenten dar.[71] Auch nach den Unruhen von 1929 plädierte Scholem für eine Politik der Annäherung, denn für ihn bedeutete die revisionistische Alternative nichts anderes als den »absolute[n] Untergang des Zionismus«.[72]

Stütze [sind], die heute moralisch zu Europa gehört, und immer gehören wird« (zitiert nach Avineri, Profile des Zionismus [wie Anm. 66], S. 210).

69 Vgl. Gershom Scholem: Zur Frage des Parlaments. In: Jüdische Rundschau 34/11 (08.02.1929), S. 65. In dem zitierten Artikel spricht sich Scholem für ein arabisch-jüdisches Parlament aus, und macht den Vorschlag, die Rechte der beiden Bevölkerungen, unabhängig von der Mehrheitsfrage, in der Verfassung festzuschreiben: »Wenn man in der zionistischen Diskussion ehrlicher spricht, so wendet man ein, dass wir in einem solchen Parlament eine schwache Minderheit wären, dass wir einfach all unsere Positionen verlieren würden, die Einwanderung abgeschnürt, Landkauf unmöglich gemacht werden würde usw. Oder aber wir würden den Arabern ein gänzlich machtloses Parlament anbieten, was sie mehr verbittern würde als unsere entschlossene Gegnerschaft zu dem Projekt des Parlaments überhaupt. Nun ist ja eben das die prinzipielle Konzeption des ›Brith Schalom‹, mit der er sich vorerst in beiden Lagern missliebig macht, dass er die Frage von Mehrheit und Minderheit durch geeignete, in friedlichen Verhandlungen zu erstrebende, konstitutionelle Vereinbarungen grundsätzlich, d. h. also auch für den Fall einer eventuellen jüdischen Mehrheit, auszuschalten sucht« (ebd.).

70 So beschreibt Mendes-Flohr die Agenda des Brith Schalom in dem von ihm herausgegebenen Band von Martin Buber: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Exlibris-Verlag 1985, S. 111–126, hier: S. 105f.

71 Vgl. ebd.: »Übertriebene Vorstellungen von den Vorzüglichkeiten des Parlamentarismus hegt keines seiner [des Brith Schalom; Anm. E. D.] Mitglieder. […] [W]ie immer man den absoluten Wert parlamentarischer Einrichtungen beurteilen mag, sie [stellen] jedenfalls in diesem Land und in der gegenwärtigen Situation einen Fortschritt dar[]. Freilich gibt es, wie schon gesagt wurde, logisch noch einen anderen Weg: den der Revisionisten, die von einer auf die Legion gestützte Herrschaft – neuerlich gern harmlos als ›kolonisatorisches Regime‹ firmiert – nicht zurückschrecken wollen.« Zum Brith Schalom vgl. auch Hagit Lavsky: German Zionists and the Emergence of Brit Shalom. In: Reinharz and Shapira (Eds), Essential Papers on Zionism (wie Anm. 64), S. 648–670.

72 Gershom Scholem: Ist die Verständigung mit den Arabern gescheitert? In: Jüdische Rundschau 33/92 (20.11.1928), S. 644. Scholem schreibt: »Es bleibt nur dieser dornenvolle Weg, in unserem Lager und im Lager der Araber für die Annäherung zu

Das apokalyptische Vokabular, mit dem Scholem den Revisionismus beschreibt, ist keine sprachliche Äußerlichkeit. Scholem hat – wie viele seiner Zeitgenossen – die revisionistische Bewegung als apokalyptischen »falschen Messianismus« wahrgenommen.[73] »Seit so unverkennbar die Revisionisten als echte Utopisten die Erbschaft der zionistischen Apokalypse angetreten haben, ist die innerliche Entblößung des Zionismus deutlich geworden.«[74] Zum Vorschein gekommen sei ein »verlogene[r] Chauvinismus«, ein »bare[s] Außen, mit einer messianischen Fratze verhängt«.[75] Die Revisionisten hätten die Erbschaft der »zionistischen Apokalypse« in Form einer »hemmungslose[n] Apokalyptik«[76] angenommen. Scholems Formulierung impliziert, dass unabhängig von den Revisionisten eine apokalyptische Erbschaft des Zionismus besteht, so dass die entscheidende Frage ist, wie mit dieser apokalyptischen Erbschaft umgegangen wird. Scholem scheint wohl in seiner Auseinandersetzung mit den Revisionisten, denen er »Mißbrauch messianischer Kategorien für politische Aktionen«[77] vorwirft, für eine Trennung von Zionismus und Messianismus zu plädieren. Seine eigene Konstruktion des Zionismus bleibt aber an eine messianische Dialektik gebunden, die noch genauer zu untersuchen ist.

Jabotinskys Nationalismus war nach eigener Aussage vom italienischen Nationalismus, vom Pathos und der Rhetorik des Heldentums der Freiwilligen Garibaldis, geprägt.[78] Eine vom Staat kontrollierte korporative Ordnung versuchte Jabotinsky als Alternativprogramm gegenüber der Arbeiterbewegung im Jischuv zu profilieren. Jabotinskys »integrierender Nationalismus« spiegelt, so der Historiker Shlomo Avineri, die »vorherrschenden, zeitgenössischen Ideen des europäischen Denkens nach dem Ersten Weltkrieg wider. Folglich ist sein Gedankengut von Ideen zur Rasse, Führung, Hierarchie und einer Vision des etatistischen Korporatismus durchdrungen.«[79] Jabotinskys nationales und gesellschaftspolitisches Denken wurde mithin nicht von Kategorien der

---

wirken. Oder es bleibt der Weg der Revisionisten, sich auf ein imaginäres Schwert zu stützen und nicht vor der Vergewaltigung der Landesbewohner zurückzuschrecken, um den Judenstaat durchzusetzen. Aber dies gerade, falls es sich durchsetzen ließe, wäre nichts anderes als der absolute Untergang des Zionismus« (ebd.).

73 Vgl. Yaacov Shavit: Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv. In: Jonathan Frankel (Ed.): Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 (Studies in contemporary Jewry; 7), S. 100–127, besonders S. 104, 112ff., 123 (Fn. 10).

74 Gershom Scholem: Nach 15 Jahren: Selbstbetrug? 24.12.1930, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 72, S. 2.

75 Ebd., S. 1.

76 Gershom Scholem: Politik der Mystik. Zu Isaac Breuers »Neuem Kusari«. In: Jüdische Rundschau 39/57 (19.07.1934), S. 1f., hier: S. 2.

77 Gershom Scholem: Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung 8/16 (15.08.1932), S. 241–244, hier: S. 242.

78 Vgl. Avineri, Profile des Zionismus (wie Anm. 66), S. 190.

79 Ebd., S. 204.

jüdischen Tradition bestimmt, sondern speiste sich aus verschiedenen europäischen Quellen. Wenn er allerdings vor dem radikalen Flügel seiner Revisionistischen Partei, der Jugendgruppe Betar, sprach, dann gab er seinen Reden gerne einen biblischen Anstrich, indem er der Jugend einen spezifisch hebräischen Nationalismus verkündete.[80] Yaakov Shavit meint, Jabotinsky habe hiermit auf das Begehren reagiert, den jüdischen Nationalismus als ein Phänomen zu verstehen, dass immanent aus dem Judentum und der jüdischen Geschichte entstamme, statt ein Produkt äußerlichen Zwanges zu sein.[81] Wenn er die Jugendorganisation »Betar« adressierte, griff Jabotinsky dementsprechend zu biblisch messianischem Vokabular.[82]

Bei den Anhängern und Sympathisanten der Revisionisten findet sich häufiger eine messianische Rhetorik als bei Jabotinsky selbst, der sie je nach Bedarf aktivierte. Die ideologische Dichtung von Uri Zvi Greenberg gab einer nicht-religiösen messianischen Vision den stärksten Ausdruck. Greenbergs Gedichte evozieren Blut und Schwert, Eroberungskrieg und Opfer als eschatologisches Setting für die messianische Restauration des jüdischen Volkes in einem Großisrael, das nicht durch Diplomatie oder Besiedlung, sondern durch Eroberung allein gewonnen werden könne.[83] Greenbergs Mitstreiter Abba Ahimeir imaginierte 1928 einen Messias, der nicht wie beim biblischen Sacharja als armer Mann auf einem Esel dahergeritten komme, sondern auf einem Panzer einziehe.[84]

Messianismus war in den 20er Jahren im Jishuv nicht nur ein Phänomen der politischen Rhetorik, die je nach Autor mehr oder weniger systematische ideologische Konsistenz aufweisen konnte. Wissenschaftler wie Ben-Zion Dinur, Joseph Klausner, aber eben auch Gershom Scholem und Martin Buber wandten sich der Geschichte des jüdischen Messianismus zu, um dem Zionismus einen Platz innerhalb der jüdischen Geschichte zu geben. Motiviert wurden diese wissenschaftlichen Untersuchungen des jüdischen Messianismus – so unterschiedlich sie in ihren Annahmen, Resultaten und politischen Implikatio-

---

80 Vgl. Shavit, Fire and Water (wie Anm. 64), S. 558f.

81 Shavit, Realism and Messianism (wie Anm. 73), S. 103.

82 Vgl. Laqueur, In Blood and Fire (wie Anm. 63), S. 53: »It was not just the notion of Statehood that Jabotinsky endeavoured to imbue the youth of *Betar*, but *Malchut Yisrael* – the Kingdom of Israel – with all its historic, spiritual, and poetic connotations that the term implied, though monarchy, of course, was not one of them.« Dass man besonders die Jugend mit messianischen Tönen zu locken versuchte, reflektiert sich auch in Scholems kritischer Bemerkung von 1929 aus einem Artikel für die Zeitung *Davar*: »The Zionist ideal is one thing and the messianic ideal is another, and the two do not touch except in pompous phraseology of mass rallies, which often infuse into our youth a spirit of new Sabbatianism that must inevitably fail« (zitiert nach: Gershom Scholem: On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays. Ed. by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books 1976, S. 44).

83 Vgl. Shavit, Realism and Messianism (wie Anm. 73), S. 113ff.

84 So Abbi Ahimeir in der Zeitung *Doar hayom* vom 14.10.1928, zitiert nach: Shavit, Realism and Messianism (wie Anm. 73), S. 115.

nen waren – alle dadurch, den Zionismus immanent aus der jüdischen Tradition heraus zu erklären. Sie wurden von einigen Revisionisten durchaus rezipiert.[85] Ideologisch stand Joseph Klausner dabei den Revisionisten am nächsten. Biale bezeichnet ihn als frühen Ideologen eines vom jüdischen Messianismus inspirierten Revisionismus.[86] Klausner war Historiker, der sich mit allgemeiner jüdischer Geschichte, Religions- und hebräischer Literaturgeschichte beschäftigte.[87] Er promovierte in Heidelberg mit einer Arbeit über die *Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (1904), in der er bereits den irdischen, national-politischen Aspekt der jüdischen »Messiasidee« hervorhebt:

> Die Messiasidee an sich, von einem politischen Bestreben ausgehend, von einer Sehnsucht, die verlorene politische Macht wieder zu gewinnen und das gerechte davidische Königtum wieder eingesetzt zu sehen, musste bei aller Vergeistigung und bei allem moralischen Schwunge, doch wesentlich irdisch und politisch bleiben.[88]

Klausner reiht den Zionismus explizit in die Geschichte des jüdischen Messianismus ein. Im Vorwort zur zweiten Ausgabe (1927) der Studie *הרעיון המשיחי בישראל* (*Die messianische Idee in Israel*), die die Zeit von den Propheten bis

---

[85] Vgl. ebd., S. 119ff. Yehoshua Heshel Yeivin, der mit Uri Zvi Greenberg und Abba Ahimeir zum maximalistischen Flügel der Revisionisten gehörte, publizierte 1928 einen Artikel in der Wochenzeitschrift *Ha'olam* mit dem Titel »Minaftulei derekh hegeulah« (»Die gewundene Straße der Erlösung«), der von Klausners und Dinurs Forschungen Gebrauch machte, aber auch Buber erwähnt, um sich von ihm abzusetzen.

[86] Vgl. David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press 1979, S. 178.

[87] Scholem und Klausner waren Kollegen an der Hebräischen Universität und gerieten hier auch persönlich aneinander, als es um die Einrichtung eines Lehrstuhls für Jiddisch ging. Klausner war einer der Protagonisten der neuhebräischen Sprachbewegung und lehnte Jiddisch ab, das für ihn »jargon, folk tongue of the *galut* and a symbol of the ghetto« (Simcha Kling: Joseph Klausner. New York, South Brunswick, London: Yoseloff 1970, S. 67) war. Klausner setzte sich durch – erst nach der Staatsgründung 1948 wurde ein Lehrstuhl für Jiddisch an der Hebräischen Universität in Jerusalem etabliert. Die Ablehnung des Jiddischen stand im Zusammenhang mit Klausners radikaler Form der Verneinung der Galuth und ihrer Tradition zugunsten von nationalem Neuanfang und Unabhängigkeit. Ein Gespräch zwischen Klausner und dem Dichter Chaim Nachman Bialik, der zwar auf Hebräisch schrieb, dem Jiddischen aber positiv gegenüberstand, gibt Klausners radikale Negation der Galuth auf bezeichnende Weise wieder: »Once, after a lengthy discussion about Judaism and Palestine, Klausner said to Bialik: ›If Hadrian were alive today and would decree destruction for either the Bible or the Talmud, you would weep over the Bible and choose the Talmud, whereas I would cry over the Talmud and choose the Bible.‹ To this, Bialik responded: ›You are right‹« (zitiert nach Kling, Joseph Klausner [wie Anm. 87], S. 39).

[88] Joseph Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Berlin: Poppelauer 1904, S. 119.

zur *Mischnah* abdeckt,[89] unterstreicht er den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Zionismus und Messianismus. Die »Idee der Erlösung in Israel« habe sich in den 25 Jahren, die zwischen der Veröffentlichung des ersten und des letzten Teils der Studie liegen, ausgebreitet und sich mit großer Macht in die Herzen ergossen.[90] In der Einleitung betont Klausner dann, dass es sich bei der messianischen Idee um eine *original* hebräische Idee handele. Die Untersuchung solle die Grundlage für ein größeres Projekt darstellen, das ein vollständiges Bild der Entwicklung der messianischen Idee von ihrem Ursprung bis zur gegenwärtigen Zeit zu liefern verspreche. Für Klausner geht die politisch-nationale Dimension der messianischen Idee Hand in Hand mit ihrer ethisch-universalen Seite.[91] Bei Klausner stellt der universale Aspekt den nationalen nicht in Frage, sondern bestärkt ihn vielmehr. Denn die messianische, universale Aufgabe des Judentums sieht Klausner nicht darin, nationale Grenzen zu überwinden, sondern ein nationales Ideal zu verwirklichen, das als Vorbild für alle anderen Nationen dienen soll.[92]

Die öffentlichen Äußerungen Scholems, in denen er sich für eine kategorische Trennung zwischen Messianismus und Zionismus ausspricht, finden sich vor allem im Kontext der Auseinandersetzung mit den Revisionisten. Insofern sich der Brith Schalom für eine zeitweilige Beschränkung der jüdischen Einwanderung nach Palästina aussprach, um der Furcht der Araber vor einer Beherrschung durch die Juden entgegenzutreten, lieferte er sich dem Vorwurf

---

89 Klausners Buch führt drei Einzelpublikationen zusammen (1909, 1921, 1923). Den dritten Teil bildet Klausners frühere Doktorarbeit, die erst 1923 ins Hebräische übersetzt worden war. Klausners Studie ist 1955 auf Englisch erschienen unter dem Titel: The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mischnah. New York: Macmillan 1955.

90 Vgl. ebd., S. ix (»Preface to the Second Edition«). Vgl. auch ebd., S. x: »If this book can succeed in giving an idea of the close connection between the political redemption of Israel in its own land and the ideal of righteousness, peace, and brotherhood among all peoples; and if a prophetic social outlook can be gained from this idea, and can be laid as a foundation stone in the building of our politico-spiritual National Home, I shall know that my labor of many years has not been in vain.«

91 Vgl. ebd., S. 11f.: »And in our times and before our very eyes, the politico-national part which is in the hope for redemption has returned to life together with the spiritual-universalistic element which is in the Messianic expectation. […] Only when the two of them flow together to make one mighty stream can the most important Jewish movement, Zionism, consider itself to have come into possession of the inheritance of the Messianic idea.«

92 Vgl. ebd., S. 12. Vgl. hierzu auch Shavit, Realism and Messianism (wie Anm. 73), S. 123 (Fn. 8): »It is important to distinguish here between the common nineteenth-century ideas of Judaism's universal mission as well as the Judaeo-messianic views of revolutionary and missionary movements and an outlook such as that of Klausner. The latter saw in national unity and national sovereignity a condition essential both for the fulfillment of the universal messianic idea within the framework of Jewish society and for the dissemination of the Jewish national ideal among the nations.«

aus, die vollständige ›Erlösung‹ des jüdischen Volkes im Sinne der Rückführung aus dem Exil zu verraten. Scholem erwiderte 1929:

> I, a member of the Brit Schalom, am opposed […] to mixing up religious and political concepts. I categorically deny that Zionism is a messianic movement and that it is entitled to use religious terminology to advance its political aims. The redemption of the Jewish people, which as a Zionist I desire, is in no way identical with the religious redemption I hope for in the future.[93]

Die kategorische Trennung von Messianismus und Zionismus, die Scholem im ersten Satz befürwortet, wird im dritten Satz schon wieder fraglich, wenn Scholem eine zionistische, politische, nicht-religiöse Erlösung des jüdischen Volkes von einer religiösen Erlösung unterscheidet. Es findet sich sogar ein strukturell gleiches Argument auf der Seite der Revisionisten, wenn diese sich gegen den Vorwurf der Heterodoxie mit dem Argument zur Wehr setzten, dass eine politische, physische Erneuerung der religiösen Erneuerung vorangehen müsse.[94]

Scholems Plädoyer für eine Trennung von Zionismus und Messianismus stellt in erster Linie eine Invektive gegen die ultranationalistische Vermischung religiöser und politischer Begrifflichkeiten auf Seiten der Revisionisten dar. Die Position, die Scholem demgegenüber bezieht, ist durch die Spannung gekennzeichnet, dass »das religiöse Element im Zionismus weder ganz liquidiert werden soll, wie im politischen Zionismus, noch einfach realisiert werden kann«.[95] Es gibt einen systematischen Grund dafür, dass Scholem die Trennung zwischen Messianismus und Zionismus selbst nicht kategorisch vollzieht, versucht doch auch er den Zionismus als rein innerjüdische Bewegung zu verstehen und nicht etwa als europäische Nationalbewegung. Die historische Konstitution des Zionismus ist für Scholem immanent zu erklären, aus jüdischer Geschichte und Tradition, die durch eine Dialektik von Revolte und Kontinuität geprägt sei, wie er im Rückblick schreibt.[96]

Von den unveröffentlichten Aufzeichnungen, die Scholem im Jishuv angefertigt hat, zeigt besonders ein einseitiger, unbetitelter Text von Ende 1924, dass Scholem den Zionismus nicht schlicht politisch säkular begriffen hat:

---

[93] Die Passage stammt aus demselben Artikel für die Zeitung *Davar*, aus dem ich oben bereits zitiert habe (zitiert nach: Scholem, On Jews and Judaism in Crisis [wie Anm. 82], S. 44).

[94] Vgl. Shavit, Realism and Messianism (wie Anm. 73), S. 115 und S. 146 (Fn. 46). Shavit hebt zurecht hervor: »It is worth noting that their stance [der Standpunkt der Revisionisten, die sich gegen den Häresie-Vorwurf wehrten; Anm. E. D.] on this issue was little different from that of members in the traditional religious camp who harbored activist messianic leanings. They, too, viewed religious revival as conditional on political and territorial renewal rather than vice versa« (ebd., S. 115).

[95] Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 19), S. 49–50.

[96] Vgl. ebd., S. 53.

> Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben. Die Stunde ist da, wo die Herzen sich entscheiden müssen, ob sie den Zionismus, dessen Sinn die Vorbereitung des Ewigen ist, gegen den Zionismus des Judenstaates, der die Katastrophe ist, aufgeben wollen. Die Theokratie hat sich als zu schwach erwiesen, und Gottes Priester haben sich nicht in die Bresche des Volkes gestellt. Und in die Lücke einer noch unvollziehbaren Theokratie hinein will sich nun eine weltlich-vorgestrige Zionsstaatlichkeit stellen. Die lebendigen Kräfte des Volkes, die gerade in Palästina am wenigsten wirken, sterben ab, fließen ab in andere Volksadern, weil wir unserer Berufung nicht treu geblieben sind. Bei Gott – es war ja nicht dieses das was wir wollten. Wir glaubten im Innern an die Fülle des Herzens, und jene magere und kalte Kleinbürgerlichkeit, die einen Chaluz mit einem Klausner verbindet […] bringt uns um. […] So müssen wir sehend einem Zusammenbruch entgegengehen, und noch wünschen, dass er bald käme.[97]

Wer sind »Gottes Priester, die sich nicht in die Bresche des Volkes gestellt« haben? Wenn man Shmuel Hugo Bergmanns Tagebüchern trauen kann, dann soll Scholem 1928 gesagt haben, dass nach der Balfour-Deklaration von 1917 eine messianische Stimmung geherrscht habe:

> Damals hätte Kook [Rav Abraham Isaak HaCohen Kook, religiöser Zionist; Anm. E. D.] durch eine revolutionäre Tat, durch Erleichterungen, die jüdische Religion retten können. Die Stunde verging, Kook fand den Mut nicht dazu angesichts seiner vielen Gegner. […] Wenn der Zionismus einmal sein Ziel erreicht hätte und eine Gemeinschaft neu geschaffen würde, dann würde auch der Schulchan Aruch [1565 in Venedig geschriebener Gesetzeskodex von Josef Karo; Anm. E. D.] neu geschaffen werden. Bis dahin müsse man zwischen zwei Stühlen sitzen, es gibt legitim vor Gott Menschen, die zwischen zwei Stühlen sitzen.[98]

Die Auffassung, dass der »Sinn« des Zionismus »die Vorbereitung des Ewigen ist«, wie es in Scholems kurzem Text von 1924 heißt, berührt sich nun in der Tat mit Rav Kooks religiösem Zionismus. Nach Kooks Ansicht bereitet der säkulare Zionismus die religiöse Erneuerung vor, auch wenn dessen Protagonisten, die zionistischen Pioniere, sich nicht mehr an die Halacha gebunden fühlten. Ohne es selbst zu wissen, nehme der säkulare politische Zionismus am Erlösungsprozess teil; selbst die Gesetzesübertretungen können aus dieser

---

[97] Gershom Scholem: Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben… Ende 1924, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 52, S. 1. Als Scholem sich 1930 in einer privaten Aufzeichnung darüber Rechenschaft ablegt, was »am Zionismus uns anzog«, kommt ebenfalls auf ambivalente Weise die Religion ins Spiel: »[O]hne messianischen Verführungen zu erliegen, waren wir uns doch des religiösen Begriffes unserer Aufgabe gewiss« (Scholem, Nach 15 Jahren: Selbstbetrug? [wie Anm. 74], S. 4f.). Doch die »Hoffnung auf Wiederherstellung einer Kontinuität, die durch Europa gefährdet schien, die religio, das Bemühen um ›Wiederverbindung‹ mit den entschwindenden Lebenskräften ist in einen verlogenen Chauvinismus umgebogen worden, bis nur das bare Außen, mit einer messianischen Fratze verhängt, noch blieb« (ebd., S. 1).

[98] Shmuel Hugo Bergmann: Tagebücher und Briefe. Bd 1. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag, Athenäum 1985, S. 261.

Perspektive noch als heilige Akte begriffen werden. Am Ende des Erlösungsprozesses würden die Buße und die Rückkehr zu einem halachischen Gemeinwesen erfolgen. Kooks Schriften sind bis heute die Quelle der Inspiration für rechte, religiös-nationale Siedlungsbewegungen, vor allem für die Gruppe »Gush Emunim«.[99] Die Extreme eines säkularen politischen Zionismus bzw. einer nicht-religiösen messianischen Vision, wie wir sie bei den Revisionisten gefunden haben, auf der einen Seite und eines religiösen Zionismus auf der anderen Seite berühren sich. Scholem war sich dessen bewusst, wie sein an Rosenzweig gerichteter Text »Bekenntnis über unsere Sprache« von 1926 bezeugt, in dem er sich bemüht, zwischen den Extremen eines religiösen Zionismus und eines politisch säkularen Zionismus zu navigieren (s. Kap. I.4.3).

Die prästabilierte Harmonie zwischen religiösem und säkular politischem Zionismus, die sich bei Rav Kook findet, dürfte für Scholem weniger Lösung als Teil des Problems gewesen sein, wenn Scholem auch in prekärer Nähe zu Rav Kooks Ansatz verbleibt. »[I]n die Lücke einer noch unvollziehbaren Theokratie hinein«[100] stellt Scholem, statt einer »weltlich-vorgestrige[n] Zionsstaatlichkeit«,[101] seinen religiösen Anarchismus. Bei Rav Kook wirkt der häretische, säkulare politische Zionismus unbewusst an der religiösen Erlösung mit, so dass man geradewegs von einer List der Theologie sprechen kann. Scholem hingegen leitet von einem bewussten religiösen Anarchismus ein undogmatisches Verständnis jüdischer Identität her. Die Grundannahmen von Scholems religiösem Anarchismus finden sich bereits in dem Text »Die Lehre von Zion« (1918/1919), der weiter oben schon besprochen wurde (vgl. Kap. II.4.2). Die »Lücke einer noch unvollziehbaren Theokratie«[102] weist aber auch schon voraus auf eine programmatische Stellungnahme von 1939, in der Scholem seinen religiösen Anarchismus als Übergangsphänomen beschreibt. Hier erklärt Scholem zwar, dass die orthodoxe Auslegung der schriftlichen Thora in der mündlichen Thora, d. h. im Talmud und der hierauf gründenden halachischen Tradition, nicht bindend sei. Damit stellt Scholem aber nicht die Thora als offenbarten Text in Frage, sondern nur deren Lesbarkeit und Verständlichkeit nach gegenwärtiger orthodoxer Auslegung.[103] In die »Lücke einer noch

99 Vgl. hierzu Aviezer Ravitzky: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago: Univ. of Chicago Press 1996, S. 80.

100 Scholem, Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben… (wie Anm. 97), S. 1.

101 Ebd.

102 Ebd.

103 »[W]e are unable to accept the Oral Torah of Orthodoxy. Yet with respect to the Written Torah it is incumbent upon us to recall that nothing therein is in itself fixed without the exegesis of the Oral Torah. We must therefore wait for *our* own Oral Torah, which will have to be binding for us, leaving no room for free, non-authoritative decision«, so Scholem laut Protokoll eines Treffens von jungen zionistischen Intellektuellen am 13.07.1939 auf Einladung von Judah L. Magnes, dem ersten Präsidenten der Hebräischen Universität. Das hebräische Protokoll wurde übersetzt und veröffentlicht von Paul Mendes-Flohr (vgl. Paul Mendes-Flohr: Law and Sacrament: Ritual Observance in Twentieth-Century Jewish Thought. In:

unvollziehbaren Theokratie«, in die Lücke bis zur Entstehung einer neuen, bindenden mündlichen Thora, tritt Scholems religiöser Anarchismus: »[O]ur anarchism is *transitional*, for we are the living example that this [our anarchism] does not remove us from Judaism.«[104]

Wie verhält sich nun Scholems religiöser Anarchismus, den man als Grundlage seines esoterischen Zionismus und seiner undogmatischen Auffassung jüdischer Identität auffassen kann, zu der von ihm abgelehnten »messianischen Phraseologie des Zionismus«?[105] Vor dieser wird Scholem nicht müde zu warnen, sei sie doch »nicht die geringste jener sabbatianischen Verführungen, die die Erneuerung des Judentums, die Stabilisierung seiner Welt aus ungebrochenem Sprachgeist, zum Scheitern bringen können«.[106] Damit aber kommen wir zur Kernfrage: In welcher Beziehung stehen Scholems Ablehnung der messianischen Rhetorik bzw. der »sabbatianischen Verführungen« der Revisionisten, sein eigener esoterischer Zionismus und seine Historiographie des jüdischen Messianismus? David Biale hat vorgeschlagen, Scholems Zionismus als eine Antwort auf den Sabbatianismus zu betrachten, so wie Scholem selbst den Chassidismus und die Haskala als Reaktion auf den Sabbatianismus gedeutet hat.[107] Ähnlich wie der Chassidismus und die Haskala würde Scholems Zionismus die apokalyptischen, zerstörerischen Energien des Sabbatianismus zu neutralisieren versuchen. Damit wäre Scholems Zionismus Teil der *Nach*geschichte des Sabbatianismus, die Scholem von Anfang an am Sabbatianismus interessiert hat. So betont Scholem bereits in seiner ersten wissenschaftlichen Veröffentlichung über den Sabbatianismus (1928), dass »das eigentlich Entscheidende« am Sabbatianismus, »die tiefgreifende religiöse Bewegung, die innerhalb des Judentums *nach* seinem [Sabbatai Zwis; Anm. E. D.] Übertritt vor sich ging«,[108] bisher kaum berücksichtigt worden sei. Weniger die Taten Sabbatai Zwis – seine antinomistischen Handlungen; sein Anspruch, der Messias zu sein, der eine religiöse Massenbewegung im 17. Jahrhundert auslöste, da vielen die Hoffnung auf Rückkehr aus dem Exil sich zu erfüllen

---

Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 341–369, hier: S. 344–346. Das Zitat stammt von ebendort, S. 345.

104 Ebd., S. 346 (Hervorhebung im Original). Mendes-Flohr weist zu Recht auf den Unterschied zwischen Scholems und Bubers religiösem Anarchismus hin: »Scholem's anarchism was, as he emphasized, ›transitional‹, Buber's wasn't. Scholem looked forward to a new Oral Torah, articulating God's authoritative, binding *mitzvot*; for Buber, dialogue with God (and one's fellow men) must be unmediated, and thus it cannot countenance any form of heteronomy whatsoever« (ebd., S. 349).

105 Scholem, Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos (wie Anm. 31), S. 146.

106 Ebd.

107 Biale, Gershom Scholem (wie Anm. 86), S. 185.

108 Scholem, Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos (wie Anm. 31), S. 119 (Hervorhebung E. D.).

schien; schließlich Sabbatais Übertritt zum Islam unter Druck des türkischen Herrschers – sind vorderhand von wissenschaftlichem Interesse für Scholem. Vielmehr erklärt Scholem die religiöse Nachgeschichte des Sabbatianismus zu seinem Thema. Welche Messianologie entwickelte die sabbatianische Theologie, um die diversen Gesetzesübertretungen Sabbatais bis hin zu seinem Übertritt zum Islam theologisch plausibel zu machen, und was implizierte diese Theologie für die Morallehre?

Bereits in der alten jüdischen Theologie sei, so Scholem, die Frage strittig gewesen, wie sich die Thora im messianischen Zeitalter verwirklichen werde. Antinomistische Tendenzen zeichneten sich dabei schon in der älteren Kabbala ab. So habe das Buch *Temuna* (13. Jahrhundert) sieben Konkretisationsstufen der Thora gelehrt. Dieser Lehre zufolge gibt es einen Zyklus der Welt von sieben mal siebentausend Jahren. In allen diesen Zyklen und Äonen bleibt die Thora das »absolute Medium der Offenbarung. Sie ist das *corpus mysticum*: der entfaltete Name Gottes. Aber wie wir die Tora lesen, ist abhängig von der betreffenden *Schemita* [dem Weltzeitalter; Anm. E. D.].«[109] In der sabbatianischen Bewegung hätten sich diese Elemente »als Dynamit erwiesen, und in der frankistischen Bewegung, dem letzten Stadium des Sabbatianismus, hat dies Dynamit, durch eine kleine Verlagerung entzündet, das ganze Gebäude selbst gesprengt.«[110] Auf diese Weise erklärt Scholem den Sabbatianismus aus der Kabbala und damit als originäres Phänomen der jüdischen Tradition.

Die sabbatianische Theologie erhellt sich Scholem in dem Werk des Marranen Abraham Cardoso (1627–1706), das in Scholems Augen einen »virtuell gnostischen Antinomismus innerhalb der Welt des Judentums«[111] dokumentiert. Cardoso unterscheide zwischen einer prima causa, deren Existenz schon mit der Ratio eines Schulkindes erfassbar sei, und einem primum causatum, dem Gott Israels als dem wahren Schöpfergott. Mit der Zerstörung des Tempels habe sich die Erkenntnis Gottes verwirrt, indem die prima causa angebetet und mit dem Gott Israels identifiziert worden sei. 1500 Jahre sei das Judentum auf Abwegen gewesen, habe man doch nicht recht gewusst, zu wem man bete. Denn in der Nacht des Exils habe sich die Erkenntnis Gottes verdunkelt, und nur einige Wegzeichen seien im Talmud und im kabbalistischen Buch *Sohar* gegeben, deren wahrer Sinn in der Zeit des Exils freilich dunkel bleiben müsse. »Mit dem Erscheinen des Messias aber wird mit einem Schlag die alte Weisheit offenbart.«[112] Der Messias sei bei Cardoso der wahre Erkennende, der unter einem höheren Gesetz der Erlösung antrete und handle. Sein Abfall unter die Heiden stelle kein Vorbild dar, sondern der Messias sei gesandt, die Funken des Urlichts, die der lurianisch-gnostischen Kosmologie zufolge unter die Macht der Materie geraten sind, aus den Völkern zu befreien. Er könne

109 Ebd., S. 125.
110 Ebd., S. 124.
111 Ebd., S. 122.
112 Ebd., S. 134.

seine Sendung nur erfüllen, indem er sich unter die Völker begebe und ihre Handlungen ausführe.

Die Taten des Messias, sein offener Antinomismus, haben nun bei Cardoso noch keinen Vorbildcharakter für die jüdische Gemeinde. Diesen Schluss haben erst später die Frankisten gezogen. Allerdings habe bereits die sabbatianische Theologie die Welt der Thora innerlich ausgehöhlt und den Weg für die jüdische Aufklärung, die Haskala, geebnet. Deren theologische Vorgeschichte, postuliert Scholem, liege im Sabbatianismus. Mit dieser starken und umstrittenen These zielt Scholem darauf ab, die jüdische Aufklärung als spezifisch *jüdische* Aufklärung zu konzipieren. Statt die Haskala aus äußeren Gründen herzuleiten, verschafft er ihr eine originär jüdische, religiöse Genealogie. Scholems Ansatz, die jüdische Geschichte auf eigenen, inneren Gesetzmäßigkeiten aufzubauen, findet hierin einen markanten Ausdruck. Die Verbindung, die Scholem zwischen Sabbatianismus, Reform und Emanzipation herstellt, folgt dabei nicht dem Narrativ des Fortschritts, sondern der »Krise«, die von innen schließlich nach außen schlägt.[113] Die »Erneuerung des Judentums«,[114] die Scholem allein dem Zionismus zutraut,[115] müsse sich auf die jüdische Geschichte und die sie konstituierenden Kräfte besinnen. Diese sind aber für Scholem Tradition und Apokalyptik.[116] Dabei meint Scholem mit Tradition vor allem die Tradition der jüdischen Mystik, der Kabbala (קבלה), die ja den »Empfang« und solchermaßen die Tradition bedeutet. Die Apokalyptik wiederum sieht Scholem als Motor revolutionärer Erneuerung im Judentum, die freilich, wie Scholem am Beispiel des Sabbatianismus zeigt, eine selbstzerstörerische Seite hat.

Was seine eigene zionistische Programmatik anbetrifft, versucht Scholem, die Apokalyptik nicht einfach zu negieren, sondern Apokalyptik und Tradition so aufeinander zu beziehen, dass der Zionismus weder als säkularer, häretisch apokalyptischer Bruch mit der jüdischen Tradition *in toto* noch als deren messianische, religiöse Erfüllung erscheint. Anders gesagt: Scholem opponiert

---

113 Vgl. ebd., S. 132: »Im Sabbatianismus ist jene Krise, welche die Reform nach außen dokumentiert hat, schon 150 Jahre früher im innersten Herzen des Judentums in Permanenz gesetzt worden.«

114 Ebd., S. 146.

115 Vgl. Scholem, »Um was geht der Streit« (wie Anm. 60), S. 16: »[W]enn wir aber einmal etwa Deutschland betrachten, so war dort der Zionismus zweifellos die Kraft, die das vertrocknete Judentum wieder belebte und vor dem geistigen und historischen Untergang rettete.«

116 »Die Beziehung einer historischen auf eine ewige Gegenwart scheint mir nur auf zwei Weisen realisierbar zu sei (die sich keineswegs widersprechen müssen): im Medium der Apokalyptik oder der Tradition. Der ›biblische‹ Standort jenseits von beiden ist eine Chimäre«, so Scholem in seiner Kritik an Julius Schoeps' Konstruktion des jüdischen Glaubens aus einer die Geschichte überspringenden, unmittelbar »biblischen Theologie« (Scholem, Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit« [wie Anm. 77], S. 244).

sowohl gegen die Inanspruchnahme messianischer Konzepte und sprachlicher Bilder, wie sie auf Seiten radikal säkularer Politiker, z. B. der Revisionisten, zu finden sind, als auch gegen die messianische Sprache der religiösen Dogmatiker und deren Traum von einem Gottesstaat in Erez Israel.[117] Scholem hat, trotz seiner Ablehnung der als apokalyptisch gebrandmarkten Politik der Revisionisten, in seinen historiographischen Schriften über den jüdischen Messianismus seit Ende der 1920er Jahre, beginnend mit dem Aufsatz über Cardoso von 1928, die Apokalyptik immer besonders gewürdigt. Historiographisch setzt Scholem damit einen Gegenakzent zur »tiefe[n] Tendenz, dem Organismus des Judentums den apokalyptischen Stachel zu nehmen«.[118] Im Gegensatz zum traditionellen rabbinischen Standpunkt würdigt Scholem das »anarchische[] Element« der Apokalyptik, das »für Lüftung im Haus des Judentums gesorgt hat«.[119] Nicht nur die konservative rabbinische Position, auch die jüdische liberale Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert hat die apokalyptische Seite des Messianismus verdrängt, da sie nicht zum Narrativ von Aufklärung, Fortschritt, Reform und Emanzipation passte. Als eine Reaktion auf die Anforderungen der Emanzipation geriet mit der Apokalyptik auch der jüdisch nationale Aspekt des Messianismus in den Hintergrund zugunsten universaler Theorien.

Scholems Zionismus, verstanden als Antwort auf den Sabbatianismus, ist nicht selbst sabbatianisch. Als eine apokalyptische Bewegung hat der Sabbatianismus eine befreiende und eine zerstörende Gewalt gehabt, wobei letztere in Scholems Augen die stärkere war. Der Sabbatianismus führte zur Zersetzung der jüdischen Grundbegriffe, zum Zerfall der »religiösen Substanz des Judentums«.[120] Schon allein weil der Sabbatianismus den Zerfall der Tradition bedeutete, kann Scholems eigener Zionismus nicht unmittelbar an ihn anschließen. Gleichwohl nennt Scholem aber auch ganz allgemein die zionistische Hoffnung auf Erneuerung »apokalyptisch«[121] und erkennt somit grundsätzlich ein apokalyptisches Moment am Zionismus an, setzt dieser doch die apokalyptische Logik des Bruchs voraus, insofern die Erneuerung des Judentums allein in Palästina für möglich gehalten wird. Nach Scholems Dafürhalten soll nun aber die apokalyptische Ideologie des Bruchs, die der Auswanderung aus Eu-

---

117 Letztere kritisiert Scholem u. a. in »Politik der Mystik« (wie Anm. 76).

118 Gershom Scholem: Zur Neuauflage des »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963 (Bibliothek Suhrkamp: 106), S. 226–234, hier: S. 232. Die Metapher vom »apokalyptischen Stachel« begegnet immer wieder in Scholems Geschichtsschreibung des jüdischen Messianismus.

119 Ebd.

120 Scholem, Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos (wie Anm. 31), S. 123.

121 Vgl. Scholem, Nach 15 Jahren: Selbstbetrug? (wie Anm. 74), S. 4.

ropa *nach* Palästina entspricht, *in* Palästina durch »historische[] Besinnung«[122] auf die Tradition überwunden und entschärft werden.[123]

Auch Biale kommt zu dem Schluss, dass Scholem eine Synthese versucht: »apocalyptic energies moderated by tradition, a solution that parallels his theological anarchism in which tradition regulates the freedom of interpretation.«[124] Biale bezeichnet Scholems Zionismus als »neutralisierten Messianismus«.[125] Scholems Zionismus greife die messianischen Versprechungen der vergangenen Jahrhunderte auf, sei aber darum bemüht, deren destruktives apokalyptisches Potential zu neutralisieren, das die Tradition zerstören würde. Hierzu passt, dass Scholem 1929 in einem oben bereits zitierten Artikel in der Zeitung *Davar* schreibt, dass die »Erlösung des jüdischen Volkes«, die der Zionismus erhoffen könne, keine messianische sei, insofern sie keine endgültige religiöse Erlösung darstelle. Gleichwohl bleibt für Scholem auch der Zionismus mit der Hoffnung auf eine Form der Erlösung verbunden. So nimmt Scholem immer wieder Anlauf, Politik und Religion, Zionismus und Messianismus voneinander zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wird aber immer wieder, so auch in diesem Zeitungsartikel, kontaminiert. Wie oben bereits ausgeführt wurde, liegt dies strukturell auch daran, dass Scholems Begriff von Tradition als *traditio* selbst messianisch ist, unabhängig von allem überlieferten Messianismus als *traditum*. Insofern Scholem einen messianischen Begriff von Tradition als Überlieferungsform hat, wird die Tradition den Messianismus stets erhalten, auch wenn sie sich bemüht, dessen apokalyptische Energien zu neutralisieren. Scholems Zionismus neutralisiert den Messianismus nicht vollständig, sondern versucht, dessen apokalyptische Energie durch die Tradition abzufangen, die Scholem weniger in Termini der rabbinischen Orthodoxie als der Mystiker denkt.

Scholems Intention zielt auf eine Erneuerung des Judentums, die das Judentum als »Volkstum«, als nationale Identität auf der Grundlage der religiösen Tradition, konstituiert. Diese religiöse Tradition legt keine Identität dogmatisch fest und schließt auch den liberalen Standpunkt ein, insofern er sich aus der Interpretation der Tradition ergibt. Sehr deutlich hat Scholem dies in seiner Replik auf Hans Joachim Schoeps' *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* gemacht, in der er gegen Schoeps' Orientierung an der biblischen Offenbarung einwendet, dass die Offenbarung das »Absolute[], Bedeutung-Gebende[], aber selbst

122 Ebd., S. 3.

123 Vgl. hierzu auch Christoph Schmidt: Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland. Tübingen: Niemeyer 2000 (Conditio Judaica; 31), S. 113–156.

124 Biale, Gershom Scholem (wie Anm. 86), S. 186.

125 Biale leiht den Begriff vom späteren Scholem, der über den Chassidismus als neutralisierten Messianismus gesprochen hat, dies allerdings in kritischer Weise, insofern der Chassidismus die messianische Energie vom nationalen auf den persönlichen Bereich, die Heiligung des Alltags, gelenkt habe und Scholem quietistisch erschien (vgl. ebd., S. 165–170 sowie S. 184–188).

Bedeutungslose[], Deutbare[]« sei, »das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt.« Scholem fährt fort:

> Ich bin nicht orthodox, aber das ist mir evident, daß ohne die Restitution eines solchen ›fruchtbaren βάθος der Erfahrung‹, das aus der Verwandlung des menschlichen Wortes im Medium des göttlichen entsteht, nichts von Ihrem Vorhaben zu realisieren ist. Gewiß, die Tat des Liberalismus – und man sollte keineswegs vergessen, daß wir alle dort tief in Schulden stecken – hat ihre Bedeutung im Religiösen noch keineswegs verloren, im Gegenteil: die Aufschmelzung der Tradition in einem neuen lebendigen Gefühlszusammenhang bleibt für jede jüdische Zukunft zu leisten (um es in liberaler Terminologie auszudrücken). Ja, mehr als das: gerade wenn die Juden wieder Juden geworden sein werden und nicht mehr Zwittergeschöpfe eines Doppeldaseins im Selbstbetrug, wird der vom Liberalismus auf einer schiefen und falschen Ebene unternommene, aber an sich legitime Versuch auf einer richtigen (mit dem Blick ins Zentrum des eigenen Volkstums, nicht aus der Perspektive seiner Auflösung) wiederholt werden müssen.[126]

Diese Argumentation kehrt wieder in Scholems Beschreibung seines religiösen »transitional anarchism«, seines Übergang-Anarchismus, und erweist sich als Grundlage seines Denkens jüdischer Identität. Scholem erkennt ein liberales Erbe an, argumentiert aber, dass eine liberale Kultur pluraler Deutungsmöglichkeiten das jüdische »Volkstum« begründen müsse, statt das Judentum als »Volkstum« aufzulösen. Darüber hinaus versucht Scholem, die liberale Kultur pluraler Deutungsmöglichkeiten selbst noch als eine Figur der Mystik zu verstehen. Er fügt sie in einen spezifischen religiösen Horizont ein: Im Zusammenhang seiner unveröffentlichten Reflexionen erscheint sie als Übergangsphänomen, das die Lücke einer »noch unvollziehbaren Theokratie«[127] füllen soll.

Neutralisiert der Zionismus, wie ihn Scholem sich denkt, die Apokalyptik, die er selbst evoziert, so vollzieht sich diese Neutralisierung in Form einer anarchischen, »religiös-mystischen« Erneuerung des Judentums.[128] Die dialektische Bewegung einer Mystik (Kabbala), die in Apokalyptik (Sabbatianismus) umschlägt, um sich wieder in Mystik (Chassidismus) zu wandeln, hat Scholem aber auch seiner Historiographie des jüdischen Messianismus zugrunde gelegt. Der mystische Messianismus kann in Apokalyptik umschlagen, wie Scholem am Beispiel der lurianischen Kabbala gezeigt hat. Die apokalyptische Energie wird in Scholems geschichtsphilosophischer Konstruktion nie gänzlich neutralisiert, sondern allenfalls dialektisch aufgehoben. Bei Scholem meint Dialektik dabei eine Bewegung zwischen den Extremen, deren Spannung in keiner Syn-

---

126 Scholem, Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit« (wie Anm. 77), S. 244.

127 Scholem, Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben… (wie Anm. 97), S. 1.

128 Vgl. Scholems Brief an Walter Benjamin vom 01.08.1931, in dem er schreibt, dass er »seine Intention des Zionismus […] als eine religiös-mystische schließlich mit Zustimmung charakterisiert« hört (zitiert nach: Scholem, Walter Benjamin [wie Anm. 17], S. 214).

these vollständig aufgelöst wird und immer wieder akut werden kann. Auf Scholems Konzeption eines anarchischen, »mystisch-religiösen« Zionismus bezogen, heißt dies, dass er die Gefahr, in religiöse Gewalt – sei es in eine sich zum Vollzug anschickende Theokratie, sei es in die häretische Liquidation der Tradition – umzuschlagen, nicht gebannt hat, sondern sie virtuell enthält. Dies ist der eine kritische Einwand, der gegen Scholem vorgebracht werden kann.

Der andere kritische Einwand bezieht sich auf Scholems Konstruktion jüdischer Identität aus *inneren* Gesetzmäßigkeiten, die die eigene, spezifisch jüdische Geschichte ausmachen. Zu Recht betont Daniel Weidner, dass Scholems methodische Vorentscheidung, jüdische Identität auf der *eigenen* Geschichte und der ihr unterstellten immanenten Dialektik von Kontinuität und Revolte zu begründen, keinesfalls selbstverständlich ist. Was Scholem bei seinem Versuch, den Zionismus als innerjüdische Bewegung zu interpretieren, beständig ausblendet, ist »die Dialektik von Eigenem und Fremden, also des Verhältnisses der jüdischen und der europäischen Kultur«.[129] Hierin zeigt Scholem sich letztlich tiefer von Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1911) beeinflusst, als er es später selbst wahrhaben wollte. Nicht nur sind Dynamik und Erstarrung die beiden Pole, zwischen denen jüdische Geschichte bei Buber verläuft; in seinen *Drei Reden* ruft Buber darüber hinaus dazu auf, »wahrhaft von innen heraus Jude zu sein« (DR 27) und zwischen der Umwelt und der Innenwelt eine Entscheidung zu treffen (vgl. Kap. II.2.2). Auch wenn sich Scholem von Bubers Vorstellung einer »inneren Wirklichkeit« (DR 13) des Judentums, die sich im subjektiven Erleben manifestiere, abwendet, so bleibt er doch Buber insofern verhaftet, als er das Judentum aus inneren – freilich historischen, der wissenschaftlichen Analyse zugänglichen – Kräften konstruiert. Bubers Konzeption jüdischer Identität ändert sich nach dem Ersten Weltkrieg jedoch, und mit ihr seine Konzeption des jüdischen Messianismus (vgl. Kap. II.2.3). Nach dem Ersten Weltkrieg bestimmt sich bei Buber das Jüdisch-Nationale in Beziehung zu einer universalen Aufgabe, der »Bildung einer neuen menschlichen Gemeinschaft«.[130] Bei Buber wird daher, wie Paul Mendes-Flohr zutreffend bemerkt, »die arabische Frage für das Judentum die Probe aufs Exempel«.[131] Bubers Mitgliedschaft im Brith Schalom steht im Einklang mit seiner nach dem Ersten Weltkrieg vertretenen Konzeption des jüdischen Messianismus, anders als die Mitgliedschaft Scholems, der sie im Rückblick auch nur als »symbol of conduct«[132] bezeichnet. Die Beziehung zum Anderen und das Verhältnis von Partikularem und Universalem werden nach dem Ersten Weltkrieg Themen der Philosophie Bubers, nicht der Philosophie Scholems. Bei

---

129 Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 19), S. 53.

130 Martin Buber: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina. In: Ders.: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Exlibris-Verlag 1985, S. 111–126, hier: S. 120.

131 Mendes-Flohr (Hg.), Martin Buber: Ein Land und zwei Völker (wie Anm. 70), S. 112.

132 Scholem, On Jews and Judaism in Crisis (wie Anm. 82), S. 43.

Scholem hingegen nimmt »der jüdische Mystizismus sozusagen den Platz des Universalismus ein«.[133] Dementsprechend bleibt der Messianismus – bei allen Risiken, die er birgt – für Scholem ein *jüdisches* Erbe, dem er keine universale Aufgabe zuschreibt.

133 George L. Mosse: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Übers. von Christiane Spelsberg. Frankfurt a. M., New York: Campus 1992, S. 65.

5 *Sub specie aeternitatis*: Politik und Religion bei Franz Rosenzweig

Im dritten Teil des *Sterns der Erlösung*, dem das Motto »in tyrannos« voransteht, analysiert Franz Rosenzweig Politik und Religion als soziale Systeme,[1] die die flüchtige, vergängliche Zeit ordnen, indem sie sie unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit stellen. Dies ist der Ausgangspunkt für Rosenzweigs Analyse »messianische[r] Politik«, die auf eine »Theorie des Krieges« hinausläuft.[2] Nation und Staat erscheinen bei Rosenzweig als die beiden Gestalten einer »messianischen Politik«, die versuche, den »Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben« (SdE 369) und unvermeidlich mit Gewalt einhergehe. Durch das Christentum seien »Erwähltheitsgedanken über den einzelnen Völkern aufgegangen, und mit ihnen notwendig auch ein Anspruch auf Ewigkeit« (SdE 366). Der Anspruch auf Erwähltheit und Ewigkeit sei den Völkern der Welt jedoch nicht gewiss, er müsse erst historisch, »in der Zeit«, erwiesen werden. »[D]as Bewußtsein der Einzelnen entscheidet darüber nichts; der Krieg allein […] entscheidet« (SdE 367f.). Rosenzweig erklärt den Krieg so zur existentiellen Bedingung »messianischer Politik«.[3]

Als Voraussetzung der »messianischen Politik« stellt Rosenzweig die Säkularisierung des jüdischen Erwähltheitsgedanken in der »christlichen Weltzeit«

---

1 Vgl. Franz Rosenzweig: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234, hier: S. 228: »Auf soziologischer Grundlage wird also hier Judentum und Christentum neben- und gegeneinandergestellt.« Dazu schreibt Mosès: »In der Tat verhält es sich so, daß Rosenzweig seine vergleichende Beschreibung dieser beiden Religionen nicht an ihren Glaubensüberzeugungen, ihrer Theologie und ihren Dogmen orientiert, sondern an ihrem Gemeindeleben, das heißt an den sozialen Formen ihres religiösen Lebens. Der Sinn von Judentum und Christentum offenbart sich ihm anhand ihrer Riten und Feste, anhand ihres liturgischen Kalenders« (Stéphane Mosès: Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik [Hg.]: Der Philosoph Franz Rosenzweig. Bd 2. Freiburg, München: Alber 1988, S. 855–875, hier: S. 859).

2 Rosenzweig schreibt selbst über das erste Buch des dritten Bandes des *Sterns der Erlösung*, dass es mit der Darstellung einer »messianischen Politik, also einer Theorie des Krieges, schließt« (Rosenzweig, Das neue Denken [wie Anm. 1], S. 229).

3 Vgl. Christoph Miething: Franz Rosenzweigs »Messianische Politik«. In: Ders. (Hg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen: Niemeyer 1999 (Romania Judaica; 4), S. 61–78, besonders S. 66.

(SdE 367) dar, die diesen zu einer historisch-politischen Idee gemacht habe. Hingegen habe die Erwählung beim Judentum nach dem Verlust der Staatlichkeit nur mehr religiöse Bedeutung, so Rosenzweigs These. Im religiösen Festzyklus, im liturgischen Jahr, lebe das jüdische Volk bereits in der Ewigkeit, deren es sich historisch nicht mehr vergewissern müsse. Anders die Völker der Welt. Solange sich diese noch, wie in der Antike der Fall, für sterblich gehalten hätten, konnten sich, wie Cicero gesagt hatte, »salus« und »fides« eines Volkes, seine Selbsterhaltung und das Einlösen eines verpfändeten Treuewortes, unter Umständen widersprechen – ein Volk, das in den Krieg zog, übernahm die Gefahr des eigenen Todes, die Gefahr seines Untergangs: »Es ist schließlich kein Grund zu nennen, warum Sagunt und sein Volk nicht von der Erde verschwinden soll« (SdE 366), zitiert Rosenzweig Cicero. Augustinus hatte diesen Widerspruch zwischen dem eigenen Heil und dem einem Höheren getreuen Glauben für die Kirche nicht anerkannt, denn für sie seien »salus« und »fides« eins (vgl. SdE 366). Dieser Gedanke habe sich auf die weltliche Politik übertragen und die Idee des Krieges als selbst »kultische[r] Handlung« befördert. Denn wenn ein Volk oder ein Staat einmal begännen, ihr eigenes Sein unter höchstem Gesichtspunkt zu sehen, würde auch das Kriegführen, so Rosenzweig, ein anderes Ansehen bekommen. Denn das Leben des Volkes, das aufs Spiel gesetzt werde, wäre nun etwas,

> das ernsthaft gar nicht aufs Spiel gesetzt werden darf. Woran soll denn die Welt genesen, wenn dieses Volkes Wesen aus ihr getilgt wird? Und je ernsthafter ein Volk so die Einigung von ›Salus‹ und ›Fides‹, eigenem Dasein und Weltsinn, in sich vollzogen hat, um so rätselhafter wird ihm die Möglichkeit, die ihm der Krieg erschließt: die Möglichkeit des Untergangs (SdE 367).

Der Krieg als »religiöse Handlung«, als »Glaubenskrieg«, habe sich erst in der »christlichen Weltzeit« etablieren können – nachdem das jüdische Volk den »Glaubenskrieg« entdeckt habe. Die Ansicht des Krieges als »um Gottes willen notwendiger Handlung« habe den »Glaubenskrieg gegen die sieben Völker Kanaans« charakterisiert, »durch den sich das Volk Gottes den ihm notwendigen Lebensraum« eroberte (vgl. SdE 367). Das jüdische Volk habe jedoch seinen Glaubenskrieg in mythischer Vergangenheit hinter sich liegen. Ihm seien alle Kriege nur noch »rein politische Kriege« (SdE 368).

Rosenzweigs Unterscheidung zwischen »Glaubenskrieg« und »politischem Krieg« geht auf Dtn 20 (»Kriegsgesetze«) zurück, wo zwischen den Kriegen gegen Städte, die sehr fern liegen, und gegen Städte, die zu den sieben Völkern Kanaans gehören, unterschieden wird. »Politisch« nennt Rosenzweig den ersten Kriegsfall, da hier ein Kriegsrecht formuliert wird, das den ›Schutz der Zivilpersonen‹ fordert, nämlich Schonung für Frauen, Kinder und Vieh. Diese sollen zwar als »Beute« behandelt, aber nicht getötet werden. »Jedoch von den Städten dieser Völker, die der Ewige dein Gott dir zum Besitz gibt, sollst du keine Seele leben lassen. Sondern bannen musst du sie, den Chitti und Emori,

den Kenaani und den Perisi, den Chiwi und Jebusi, wie dir geboten der Ewige dein Gott« (Dtn 20,16f.).

Die Unterscheidung zwischen Glaubenskrieg und politischem Krieg verliere ihre Distinktionskraft für die christlichen Völker, so Rosenzweig, da das Christentum auf universelle Ausbreitung ausgerichtet sei:

> Dem keine Grenzen duldenden Geist des Christentums gemäß gibt es keine ›sehr fernen‹ Völker. […] Gerade weil sie [die christlichen Völker; Anm. E. D.] nicht wirklich Gottesvölker sind, sondern erst auf dem Wege, es zu werden, können sie jene scharfe Grenze nicht ziehen; sie können gar nicht wissen, wie weit ein Krieg Glaubenskrieg ist, wie weit bloß weltlicher Krieg. Aber auf jeden Fall wissen sie, daß irgendwie Gottes Wille sich in den kriegerischen Geschicken […] [des] Staates verwirklicht. Irgendwie – das wie bleibt rätselhaft; das Volk muß mit dem Gedanken des Untergangs vertraut gemacht werden; ob es als Volk zu einem Stein im Bau des Reichs gebraucht werden wird, – […] der Krieg allein […] entscheidet (SdE 367f.).

Auch wenn Rosenzweig die existentielle Interpretation des Krieges, der das Volk mit dem Gedanken des Untergangs« vertraut mache und entscheide, ob ein Volk »Gottesvolk« sei oder untergehe, an dieser Stelle pauschal der »christlichen Weltzeit« zuschreibt, so lässt sich in ihr doch ein historisches Phänomen wiedererkennen, das eng mit der Entstehung der modernen Nationalstaaten zusammenhängt: das Konzept des ›totalen Krieges‹.[4] Dessen Ursprünge sehen Historiker in den französischen Revolutionskriegen, der ideell die gesamte Bevölkerung erfassenden *»levée en masse«*. Bezüglich des Ersten Weltkrieges kann man, was die deutsche Seite betrifft, ab 1916 von der Ausweitung des Krieges zum »totalen Krieg« sprechen, da Deutschland faktisch unter der Militärregierung der Obersten Heeresleitung steht.[5] Der Gedanke »der notwendigen Ewigkeit des Volkes«, die sich im Krieg zuallererst als solche zu erweisen hat, ist für Rosenzweig die Keimzelle des ›totalen Krieges‹. Dass er hierbei den Ersten Weltkrieg und speziell die deutsche Seite im Auge hat, verrät das Vokabular: »Woran soll denn die Welt genesen, wenn dieses Volkes Wesen aus ihr getilgt wird?« (SdE 367) – in der Frage klingt das im Kaiserreich populäre Geibel-Zitat »Und es mag am deutschen Wesen / Einmal noch die Welt genesen« an.

Das Konzept des »totalen Krieges« auf der Grundlage einer existentiellen Interpretation des Krieges entsteht erst mit dem »messianischen Nationalis-

---

4 Vgl. zur Geschichte des Begriffs »totaler Krieg«: Roger Chickering: Total War. The Use and Abuse of a Concept. In: Manfred F. Boemeke, Roger Chickering and Stig Förster (Eds): Anticipating Total War. The German and American Experiences, 1871–1914. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1999 (Publications of the German Historical Institute), S. 13–28.

5 Vgl. Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914–1948. München: Beck 2003, besonders S. 112–147 (»Die Dritte Oberste Heeresleitung und der Totale Krieg«).

mus«[6] der Neuzeit, so gibt Rosenzweig zu bedenken. Dieser messianische Nationalismus wird wiederum in dem Moment möglich, in dem die vollkommene Säkularisierung des Christentums erreicht sei und das Politische selber einen religiösen Sinn annehme.[7] Mit den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus geht Rosenzweig davon aus, dass das Christentum das eigentliche Prinzip der Kultur des Abendlandes darstellt. Anders gesagt: Geschichte kommt bei Rosenzweig einer spekulativen Geschichte des Christentums gleich. So übernimmt Rosenzweig etwa das idealistische Schema einer Abfolge von »Kirchen«, mit dem Philosophen des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling) operierten.[8] In der dritten, der »johanneischen« Kirche sollen Gesellschaft und Individuum miteinander versöhnt sein, nachdem die erste, die »petrinische« Kirche auf Durchsetzung institutioneller Hierarchie drang und die Individuen einem äußerlichen Zwang unterwarf (Mittelalter, Heiliges Reich)[9] und die zweite, die »paulinische« Kirche die unerreichte »Seele« des Individuums adressierte, es aber faktisch den säkularen Mächten auslieferte (Reformation) (vgl. SdE 312ff.).

Rosenzweigs Darstellung des »johanneischen Zeitalters«, das im Idealismus für ein ›freies‹, undogmatisches Christentum und ein mit der Französischen Revolution 1789 eingeläutetes progressives Zeitalter steht, ist ambivalent. Denn den Anbruch des »johanneischen Zeitalters« schließt Rosenzweig mit der Entstehung der Nationalstaaten, die die alten Machtstaaten ersetzten, zusammen.[10] Im *Stern* spricht Rosenzweig diesen zwar auch einen demokratisierenden Impuls zu, hebt aber mehr noch deren destruktives Potential hervor. Als Schlüssel für die Analyse des messianischen Nationalismus dient Rosenzweig Hegels Lehre des »Volksgeistes«. Über die Triftigkeit von Rosenzweigs Hegel-Interpretation kann hier nicht geurteilt werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang allein, dass Rosenzweig Hegels »Volksgeist«-Theorie zu Zwecken seiner Analyse des messianischen Nationalismus benutzt. Wir folgen Mosès, um zu skizzieren, wie sich Hegels Lehre in Rosenzweigs Augen darstellt:

---

6 Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1994, S. 62.

7 Vgl. Mosès, Politik und Religion (wie Anm. 1), S. 862.

8 Vgl. Alexander Altmann: Rosenzweig on History. In: Paul Mendes-Flohr (Ed.): The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover (NH), London: Univ. Press of New England 1988 (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series; 8), S. 124–137, hier besonders S. 125–128.

9 Vgl. SdE 311: »So schafft die petrinische Kirche einen sichtbaren Leib, sich selber und den Menschen, die ihre Glieder sind […] doch weiterhin auch der Welt draußen, die sie stufenweise durchgestaltet und durchwaltet, in der Einheit des Kaisertums über den Königtümern der Nationen; im Bau der Stände und Berufe über den Einzelnen«.

10 Vgl. ebd., S. 315: »Es gibt nun erst christliche Völker, während es in der paulinischen Epoche weltliche Obrigkeiten, in der petrinischen die dem heiligen Reich untergetanen Nationen gab.«

> Für Hegel verkörpert sich der Weltgeist abwechselnd in den verschiedenen Völkern; daher wird der ›Volksgeist‹ jedes einzelnen Volkes bestimmt als die spezielle Form, die der Weltgeist jeweils angenommen hat. Alle ›historischen Völker‹ wissen um diese ihnen zugefallene Aufgabe; sobald ihr Schicksal sie ruft, sind sie sich ihrer Rolle als bevorzugte Werkzeuge der Geschichte bewußt und wissen, daß sich durch ihren ›Volksgeist‹ der Weltgeist vollendet. […] In seinem Briefwechsel von 1916–1917 hatte Rosenzweig den Ursprung dieses messianischen Nationalismus im Geist der Französischen Revolution gesehen. In seiner Darstellung des ›herrschenden‹ Volkes war Hegel vom Frankreich Napoleons beeinflußt. Fichte wiederum hatte für Deutschland die Rolle eines neuen ›auserwählten Volkes‹ in Anspruch genommen. […] [I]m Jahre 1914 hatten sämtliche europäische Großmächte bei dieser oder jener Gelegenheit Anspruch auf die Rolle des Herrenvolkes erhoben.[11]

Während des Ersten Weltkrieges hat Rosenzweig in gewisser Weise noch selbst die Denkweise eines messianischen Nationalismus bedient.[12] Denn Rosenzweig gibt während des Krieges noch der idealistischen Hoffnung Ausdruck, der *Welt*krieg möge, in einer dialektischen Wendung, die Nationalstaatlichkeit in einem »Weltstaat«, einer, wie es bei ihm heißt, neuen »Ökumene«,[13] transzendieren. Dafür müssten sich die Kriegsparteien des »weltgeschichtlichen Schicksal[s][14] des Krieges bewusst werden, was für Deutschland – das in Rosenzweigs Augen »blind«[15] in den Krieg hineingeraten sei – bedeute, seine »geistig-politischen Aufgaben«[16] anzunehmen, die ihm aus seiner »mitteleuropäischen Bestimmung«[17] erwüchsen: Statt einer Politik der imperialistischen Annexion entlang der Nord-West-Achse solle es eine der politi-

---

11 Mosès, Der Engel der Geschichte (wie Anm. 6), S. 62f. Mosès zeigt, dass sich Rosenzweigs Darstellung der Politik der Völker im *Stern der Erlösung* auf die Paragraphen von Hegels *Philosophie des Rechts* stützt, in denen es um das Wesen des Staates (Paragraphen 257–258), um den Krieg (Paragraphen 324–340) und um die Weltgeschichte (Paragraphen 341–360) geht. Mit diesen Abschnitten hat sich Rosenzweig in seiner Dissertation *Hegel und der Staat* auseinandergesetzt, die als Scharnier zwischen der *Philosophie des Rechts* und dem *Stern der Erlösung* zu betrachten sei, in dessen Staatsanalyse Hegel nicht explizit genannt wird (vgl. Mosès, Der Engel der Geschichte [wie Anm. 6], S. 53–58).

12 Vgl. zu Rosenzweigs Aufsätzen während des Ersten Weltkrieges grundsätzlich Paul Mendes-Flohr: Rosenzweig and the Crisis of Historicism. In: Ders. (Ed.): The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover (NH), London: Univ. Press of New England 1988 (The Tauber Institute for the study of European Jewry series; 8), S. 138–161.

13 Franz Rosenzweig: Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 313–368, hier: S. 314. Die zu Rosenzweigs Lebzeiten unveröffentlichte Studie besteht aus zwei Teilen, »Ökumene. Weltstaat und Staatenwelt« sowie »Thalatta. Seeherrschaft und Meeresfreiheit«.

14 Franz Rosenzweig: Realpolitik. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 13), Bd 3, S. 261–265, hier: S. 265.

15 Ebd., S. 264.

16 Ebd., S. 265.

17 Ebd.

schen und kulturellen Kooperation entlang der Süd-Ost-Achse anstreben. So könne es einen Beitrag zur weltpolitischen Einigung leisten.[18] In diesem Sinne bezieht sich Rosenzweig in einer Tagebucheintragung aus dem Jahr 1916 auf den Krieg als ein dem johanneischen Zeitalter zugehöriges Ereignis, insofern das johanneische Zeitalter eben nicht im Prinzip der Nationalstaatlichkeit kulminiere. Dieses trage vielmehr das dialektische Moment seiner eigenen Überwindung in sich.[19]

Rosenzweig gibt mit dieser Idee nicht nur der Nationalstaatlichkeit und dem Krieg der Nationalstaaten einen dialektisch konstruierten Sinn, sondern bewegt sich im Horizont einer Denkweise, die bis zum Zweiten Weltkrieg virulent bleiben wird: Deutschland sei durch seine »mitteleuropäische Bestimmung« zu welthistorischen Aufgaben prädestiniert, die freilich bei Rosenzweig im Dienste eines endlich zu errichtenden »Weltstaates« gedacht sind und nicht im Sinne einer imperialistischen Politik. Auch wenn die Ziele sehr unterschiedlich sind, argumentiert Rosenzweig während des Krieges noch in prekärer Nähe zur Rhetorik eines messianischen Nationalismus, die den nationalen Diskurs zwischen den Weltkriegen prägte und die Rosenzweig später selbst luzide analysieren wird.[20]

Rosenzweigs Analyse der religiösen Struktur des modernen Nationalismus ist durchaus anschlussfähig an die zeitgenössische Nationalismus-Forschung. Der Nationalismus lässt sich als spezifisches Konstrukt verstehen, das die europäische Moderne zur »Schaffung, Mobilisierung und Integration eines größeren Solidarverbandes (Nation genannt), vor allem aber [zu] der Legitimation neuzeitlich politischer Herrschaft«[21] erfunden hat. Auch Hans-Ulrich Wehler betont dabei den »religionsgleichen Charakter des Nationalismus«.[22] Der Rückgriff besonders auf folgende vier Elemente der jüdisch-christlichen Tradition sei entscheidend im Bildungsprozess der modernen europäischen

---

[18] Vgl. Rosenzweig, Franz: Nordwest und Südost. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 13), Bd 3, S. 301–308.

[19] Vgl. Rosenzweigs Tagebucheintrag vom 14.01.1916. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd I/1 (Briefe und Tagebücher). Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. Den Haag: Nijhoff 1979, S. 183.

[20] Auch Derrida hebt hervor, dass der nationale Diskurs zwischen den Weltkriegen Nationalismus und Universalismus miteinander verschränkt habe, insofern die »Selbstbehauptung einer Identität stets den Anspruch [erhebt], auf den Anruf oder die Anweisung des Universellen zu antworten. […] Keine kulturelle Identität stellt sich als der undurchlässige Leib oder Körper eines Idioms dar, im Gegenteil: jede erscheint immer als die unersetzbare *Einschreibung* des Universellen in das Singuläre, als das *einzigartige Zeugnis* des menschlichen Wesens und des Eigentlichen des Menschen« (Jacques Derrida: Das andere Kap. In: Ders.: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 9–80, hier: S. 54).

[21] Hans-Ulrich Wehler: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. 3. Aufl., München: Beck 2007 (Beck'sche Reihe: C.-H.-Beck-Wissen; 2169), S. 13.

[22] Ebd., S. 33.

Nationen gewesen: der Rückgriff auf die Vorstellung vom »auserwählten Volk«; auf die Idee eines »gelobten Landes« als providentieller Heimstätte; auf den Messianismus im Sinne der historischen Mission einer Nation, also eines nationalen Sendungsbewusstseins; und schließlich auf die Brüderlichkeitsidee des paulinischen Christentums, die zur Vorstellung von einer brüderlich-egalitären Nationalgenossenschaft umgedeutet worden sei, welche durch eine Dialektik von egalitärem Denken bei gleichzeitiger Exklusion des Fremden charakterisiert sei.[23]

Die Nation ist eine der beiden politischen Ewigkeitshypostasen, die Rosenzweig im *Stern* analysiert und als gewaltförmig beschreibt; die andere ist der Staat, der »Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben« (ebd., S. 369). Ist die Gewalt nach außen, der Krieg, existentielle Bedingung der Nation, so kennzeichnet die Gewalt nach innen den Staat als Rechtsstaat. Dem »dauernden Wechsel des Lebens« versuche der Staat durch das Gesetz beizukommen. Aber

> Recht und Leben, Dauerndes und Wechselndes, scheinen auseinanderzugehen. Da enthüllt der Staat sein wahres Gesicht. Das Recht war nur sein erstes Wort. Es kann sich nicht gegen den Wechsel des Lebens behaupten. Nun aber spricht er sein zweites Wort: das Wort der Gewalt (ebd., S. 369f.).

Den Widerspruch zwischen »Erhaltung und Erneuerung«, zwischen »Vergangenheit und Zukunft« könne der Staat nur mittels Gewalt lösen. Denn Gewalt »ist keine Leugnerin des Rechts, […] *sondern im Gegenteil seine Begründung*« (ebd., 370 [Hervorhebung E. D.]). Dass kein höheres Prinzip der Legitimität, sondern die Gewalt das Recht begründet, ist ein altes Thema der Rechtsphilosophie, man findet es bei Montaigne und bei Pascal, die von Derrida wiederum mit Walter Benjamins Analyse des Rechts in »Zur Kritik der Gewalt« (1921) in Verbindung gebracht worden sind. Der Ursprung der Autorität und die Setzung des Gesetzes stellen in sich selbst eine grund-lose Gewalttat dar, insofern sie sich auf nichts anderes stützen können als auf sich selbst. »Das bedeutet nicht, dass sie an sich ungerecht sind (im Sinne von ›unrechtmäßig‹). Im gründenden Augenblick […] sind sie weder recht- noch unrechtmäßig.«[24] Derrida beschreibt die Gewalt der Rechtsstiftung als eine »performative[] Kraft oder Macht«,[25] für die es keinen rechtfertigenden Diskurs geben könne, der die Rolle einer Metasprache übernähme; diese Grenze des Diskurses nennt Derrida mit Montaigne und Pascal den »mystischen Grund der Autorität«.[26]

---

[23] Vgl. ebd., S. 27–35.

[24] Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund« der Autorität. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 29.

[25] Ebd., S. 28.

[26] Ebd. Derrida führt aus, dass »selbst wenn das Gelingen performativer Akte, die das Recht begründen (solcher Akte zum Beispiel – dies ist jedoch mehr als nur ein Beispiel –, die den Grund für den Staat als Rechtsgaranten legen), vorgängige Bedin-

Auch Rosenzweig meint, man gehe fehl, verstünde man Gewalt als Leugnung des Rechts. Vielmehr sei »der Sinn aller Gewalt, daß sie neues Recht gründe« (ebd., 370). Die absolute Ursprünglichkeit der grund-losen Gründungsgewalt wird nun, so argumentiert Derrida, durch die Iterabilität des Gesetzes in Frage gestellt. Denn es gehöre zur Struktur der (be)gründenden Gewalt, dass sie eine Wiederholung ihrer selbst erfordere, dass sie jenes (be)gründe, was erhalten werden müsse: »Die Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung.«[27] Genau diesen Zusammenhang von Rechtssetzung und Rechtserhaltung hebt nun auch Rosenzweig hervor:

> [E]s steckt ein Widerspruch in dem Gedanken eines neuen Rechts. Recht ist seinem Wesen nach altes Recht. Und nun zeigt sichs, was die Gewalt ist: die Erneuerung des alten Rechts. Das Recht wird in der gewaltsamen Tat ständig zum neuen Recht. Und der Staat ist also gleichsehr rechtlich und gewaltsam, Hort des alten und Quelle des neuen Rechts […]. [I]ndem er den Augenblick […] herrisch ergreift und nach seinem Willen und Vermögen formt […][,] bringt der Staat den Widerspruch von Erhaltung und Erneuerung, altem und neuen Recht, gewaltsam zum Austrag (SdE 370).

Wenn das Recht seinem Wesen nach altes Recht ist, dann lässt sich dies entweder, mit Derrida, so verstehen, dass das neue Recht immer schon altes Recht ist, weil es auf Wiederholbarkeit angelegt ist;[28] oder man kann dies so interpretieren, dass sich das Recht, zu Zwecken seiner Legitimation, als alt-neues Recht ausgibt, also, wieder mit Derrida, Zuflucht zu einer »legitime[n] Fiktion«[29] sucht, um seiner Grund-losigkeit beizukommem und sich durch die fingierte »Kraft des Alten« (SdE 371) zu legitimieren. Wenn für Derrida die Iterabilität des Gesetzes die Möglichkeit einer nicht-identischen Wiederholung birgt – die Möglichkeit einer Einzigartigkeit, deren Bedingung die Wiederholung ist –, so lässt in Rosenzweigs Darstellung der Staat keinen Raum für eine solche singuläre Wiederholung. Denn das neue Recht, das immer schon das alte Recht ist, bannt den einzelnen Fall und den je neuen Augenblick, indem das Neue gewaltsam mit dem Alten verschmolzen wird (vgl. SdE 371). Eric Santner schreibt hierzu: »In existential terms, sovereignity, is for Rosenzweig,

---

gungen und Übereinkünfte voraussetzen (etwa im nationalen oder internationalen Raum), […] die nämliche ›mystische‹ Grenze sich dort wieder bemerkbar machen [wird], wo diese Bedingungen, Regeln, Konventionen und deren vorherrschende Deutung ihren Ursprung haben« (ebd., S. 29).

27 Ebd., S. 83.

28 Santner liest Rosenzweig ebenfalls mit Derrida, verbindet aber die Struktur der Derrida'schen Iterabilität mit dem Freud'schen Wiederholungszwang und macht auf Nietzsches *Genealogie der Moral* als wichtigen Referenztext für Rosenzweigs Staats- und Rechtsanalyse aufmerksam (vgl. Eric Santner: On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: Univ. of Chicago Press 2001, besonders S. 61).

29 Derrida, Gesetzeskraft (wie Anm. 24), S. 25.

a juridico-political ›solution‹ to the problem of positing lasting meaning within and against the forward rush of time.«[30]

Nation und Staat analysiert Rosenzweig als die beiden politischen Ewigkeitshypostasen, die nicht ohne Gewalt zu denken seien.[31] Rosenzweigs »spekulative Geste« besteht darin, so Mosès, dass er mit Hegel gegen Hegel argumentiert, indem er die Hegelsche Geschichts- und Staatsauffassung durch die Konfrontation mit der historischen Wirklichkeit sich selbst verurteilen lasse.[32] Repräsentiere bei Hegel die Zivilisation Europas die Vollendung der Weltgeschichte, so erscheint in der historischen Wirklichkeit »die wahre Gestalt durchaus nicht als ›die wahrhafte Versöhnung…, welche den Staat zum Bilde der Wirklichkeit der Vernunft entfaltet‹ [Zitat aus Hegels *Philosophie des Rechts*; Anm. E. D.]. […] Wenn Hegels Endstufe der Geschichte in einer Katastrophe gipfelt, dann hat sich – hegelsch gesprochen – die Weltgeschichte selbst verdammt.«[33] Was hält nun Rosenzweig der Hegel'schen Universalgeschichte, die er in seiner Interpretation sich selbst verurteilen lässt, entgegen, und wieweit bleibt er in seiner Abwendung noch Hegel verhaftet? Das »singulare Individuum« und die meta-gesetzliche, auf den je singulären Augenblick ausgerichtete Ethik, die Rosenzweig im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* zu denken gibt, ließen sich als Alternative zur Politik der Völker stark machen. Die meta-gesetzliche Ethik könnte zu einer Figur des Jenseits des Staates im Staat, des Jenseits des Rechts im Recht, das immanent transzendiert wird, führen; zu einer Figur also, die wir bei Buber finden können (vgl. Kap.II.2.3). Man kann Rosenzweig so lesen,[34] sollte sich aber bewusst sein, dass man auf

---

30 Santner, On the Psychotheology of Everyday Life (wie Anm. 28), S. 60.

31 Vgl. SdE 371: »So ist Krieg und Revolution die einzige Wirklichkeit, die der Staat kennt, und in einem Augenblick, wo weder das eine noch das andere statthätte – und sei es auch nur in Gestalt eines Gedankens an Krieg und Revolution –, wäre er nicht mehr Staat.«

32 Vgl. Mosès, Der Engel der Geschichte (wie Anm. 6), S. 55.

33 Ebd., S. 56.

34 Diese Ausrichtung charakterisiert die Interpretation Eric Santners, der sprechakttheoretisch argumentiert und die Anrufung im Rahmen einer »Ethik der Singularität« von der identitätsstiftenden Anrufung unterscheidet, die das Subjekt den Institutionen der staatlichen Macht unterwirft: »The key to understanding Rosenzweig's project is to grasp the difference between two kinds of interpellation and their distinctive ›objects‹, to grasp the difference, that is, between *being identified* as a part, as a member of a larger social or political whole […] and being singled out as a part which is no part (of a whole) and which, in Rosenzweig's view, transpires in and through a call of love … These two modes of interpellation are, moreover, fundamentally linked; one can be *singled out*, Rosenzweig suggests, only on the basis of an impasse within the logic of identification, on the basis, that is, of a symptomatic remnant generated by ›identificatory‹ interpellation« (Santner, On the Psychotheology of Everyday Life [wie Anm. 28], S. 65). Santner assoziiert gleich mehrere Konzepte miteinander, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen: Rosenzweigs Theorie des meta-ethischen Selbst, seine Theorie des Rests als Figur, die das Judentum als jenseits der Geschichte lebende Gemeinschaft annehme, und

diese Weise mit Rosenzweig über Rosenzweig hinausgeht. Denn Rosenzweig verfährt im dritten Teil des *Sterns der Erlösung*, in dem er Politik und Religion als soziale Formen kollektiver Existenz analysiert, anders, insofern er eine metahistorische Existenz des Judentums postuliert.

Im Unterschied zum Staat, der den Völkern *in* der Zeit Ewigkeit zu geben versuche und der sich gegen das Verfließen der Zeit immer wieder behaupten müsse, indem er den Widerspruch zwischen Altem und Neuem, Vergangenheit und Zukunft je und je mit einem Schwertstreich »zerhaue[]« (SdE 371), lebe das Judentum, so Rosenzweigs starke These, bereits in der Ewigkeit. Ist die von Rosenzweig behauptete metahistorische Existenz des Judentums wirklich das Andere der Gewalt, auf der die politischen Ewigkeitshypostasen Staat und Nation beruhen? Man kann einen gewaltsamen Gestus bereits in der These selbst sehen, postuliert sie doch eine allgemeine jüdische Identität, die nach dem Vorbild eines Besonderen geformt ist, nämlich dem Leben in den vor-emanzipatorischen Gemeinden des Ostjudentums, und andere Formen jüdischen Lebens ausblendet. Entscheidender scheint mir aber noch die Frage zu sein, ob die von Rosenzweig vorgeschlagenen Konstitutionsprinzipien des Judentums als des »ewige[n] Volk[s]« (SdE 335, 364f.) wirklich ein Anderes gegenüber den von ihm als gewaltsam analysierten Konstitutionsprinzipien von Staat und Nation, den beiden politischen Ewigkeitshypostasen, darstellen. Rosenzweig schreibt:

> [A]lles, worin die Völker der Welt ihr Leben verankerten, uns ist es schon vorlängst geraubt; Land Sprache Sitte und Gesetz ist uns schon lange aus dem Kreis des Lebendigen geschieden und ist uns aus Lebendigem zu Heiligem erhoben; wir aber leben noch immer und leben ewig; mit nichts Äußerem mehr ist unser Leben verwoben, in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum, doch tief verwurzelt in uns selbst, in unserm eignen Leib und Blut. Und diese Verwurzelung in uns selbst und allein in uns selbst verbürgt uns unsre Ewigkeit (SdE 338f.).

Alle Zuschreibungen, die Rosenzweig vornimmt, sind darauf ausgerichtet, dem Judentum gegenüber dem Christentum eine irreduzible Eigenständigkeit zu bewahren, ja mehr noch: es als »Fremdling« (SdE 333) in der geschichtlichen Welt und vor allem: in der auf dem Christentum begründeten »gegenwärtigen

---

Slavoj Žižeks im Anschluss an Schelling gewonnene Theorie eines unsichtbaren Rests. Den Rest interpretiert Santner auf diese Weise als Überschuss eines opaken Selbstseins über alle denkbaren prädikativen Bestimmungen (vgl. ebd., S. 79f.). Diese Lektüre ist gewiss sehr anregend. Problematisch erscheint mir jedoch zum einen, dass Santner die Unbestimmtheit des Anderen vom meta-ethischen Selbst her denkt, das bei Rosenzweig sein Selbstsein aus sich behauptet und als stummes Selbst jeden Dialog verweigert. Zum anderen ist Santner entgegenzuhalten, dass die absolute, d. h. absolut bestimmte Identität mit sich selbst, die Rosenzweig dem als »Rest« gedachten meta-historischen Judentum zuschreibt (mehr dazu im Folgenden), nicht das gleiche wie ein dunkler, unbestimmbarer Kern des Selbst ist.

Kultur«[35] zu behaupten. Rosenzweig wendet dafür die Merkmale des Judentums, die im Vergleich zu den anderen Völkern einen Mangel anzuzeigen scheinen (kein Territorium, kein Staat, keine eigene, lebendige Sprache), ins Positive. Es fehlten dem Judentum zwar das eigene Land, Sprache und Gesetz als historische Parameter nationaler Identität. Was historisch einen Mangel anzuzeigen scheint, wird jedoch *sub specie aeternitatis* zum Vorzug, hätten sich doch Land (als ewiges Land der Sehnsucht), Sprache und Gesetz zu heiligen (liturgischen) Bezugsgrößen des ewigen Volks verwandelt.[36] Diese Strategie der Umwertung schließt selbst antisemitische Clichés (der Jude als ewiger Wanderer, als Fremdling) ein.[37] Die Staatenlosigkeit des Judentums stellt angesichts der konstitutiven Gewaltsamkeit des Staates keinen Mangel dar, sondern vielmehr eine Negation des Negativen, des Widersprüchlichen, das im Staat beschlossen und immer nur gewaltsam gelöst werden kann. Die Negation des Negativen führt nun bei Rosenzweig zu der Figur eines Judentums als »einmaliger Positivität«:[38]

Das Judentum besitze, so Rosenzweig, die »Eintracht von Leben und Glauben« (SdE 368); Eigenart und Universalität gingen ohne Zwiespalt in der »Einheit des Mythos« (SdE, 365) zusammen, so dass das Judentum »jenseits des Gegensatzes steht, der die eigentliche bewegende Kraft im Leben der Völker bildet, des Gegensatzes von Eigenart und Weltgeschichte, Heimat und Glaube, Erde und Himmel« (SdE 365f.). Das Judentum als das »ewige Volk« (SdE 364) »steht schon da, wohin alle Völker der Welt erst trachten. Seine Welt ist am Ziel« (SdE 365), weswegen es sich nicht mehr, wie die Völker der Welt, auf den Weg zum Ziel durch die Geschichte machen müsse.[39] Das Ju-

---

35 Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock, Oktober 1916. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 19), Bd I/1, S. 252.

36 Vgl. Mosès, Politik und Religion (wie Anm. 1), S. 867: »Diese Distanz macht aus dem jüdischen Volk das am wenigsten in der Welt eingerichtete und zugleich das am meisten in sich verwurzelte Volk. Seine Losgelöstheit von den natürlichen Gegebenheiten nationaler Identität zwingt es, die Kraft seines Lebenwollens allein in sich selber zu schöpfen. Und gerade weil ihm diese natürlichen Gegebenheiten fehlen, ist es in der Lage, alle Völker zu überleben. Das jüdische Volk ist ewig gerade insofern, als es der Geschichte fernbleibt.«

37 Vgl. zu Rosenzweigs Strategie der Umwertung auch Cordula Hufnagel: »über Gräber vorwärts«. Anmerkungen zum Begriff »messianische Politik« bei Franz Rosenzweig. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Bd 1. Freiburg: Alber 2006, S. 504–515, besonders S. 512–514.

38 Vgl. Miething, Franz Rosenzweigs »Messianische Politik« (wie Anm. 3), S. 77.

39 Vgl. Franz Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg, 31.10.1913. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 19), Bd I/1, S. 135: »[E]s kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Christus; Anm. E. D.]. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel. […] Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über die Welt und die Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – ›Alles in Allem!‹ – sein wird.«

dentum befinde sich außerhalb der »kriegerischen Zeitlichkeit« (SdE 368) der Staaten und Nationen, indem es in der Zeit des Kults, der »alltäglich-allwöchentlich-alljährlichen Wiederholung des kultischen Gebets« (SdE 324), d. h. im liturgischen Jahr des Festkalenders, die Ewigkeit symbolisch vorwegnehme. Statt die Ewigkeit im Kampf gegen die Zeit immer wieder gewaltsam zu behaupten wie der Staat, positioniert sich das Judentum bei Rosenzweig außerhalb der Zeit. Dieses Außerhalb der Zeit macht Rosenzweig zum einen an der Zeiterfahrung des »geistlichen Jahrs« (SdE 355), des sich wiederholenden, »alljährlichen Kreislaufes« (SdE 368) des Festkalenders, fest.[40] In diesem haben Land, Sprache und Gesetz nur als liturgische Zeichen Realität, worauf weiter unten noch näher einzugehen sein wird. Zum anderen sieht Rosenzweig die Ewigkeit des jüdischen Volkes in der »Gemeinschaft des Blutes« (SdE 331) garantiert. Einzig das Blut erkennt Rosenzweig als natürliches[41] (nichtliturgisches) identitätsstiftendes Merkmal des Judentums an, das dieses mit den Völkern der Welt teile. Das Judentum verkörpert die Blutsgemeinschaft in Rosenzweigs Darstellung exemplarisch, weil es sich, seiner Konstruktion nach, von allen anderen natürlichen identitätsstiftenden Merkmalen losgesagt habe. Die »volle Wucht des Willens zum Volke« sei in dem einen Punkt gesammelt, »der bei den Völkern der Welt nur einer unter anderen ist, dem eigentlichen und reinen Lebenspunkt, der Blutsgemeinschaft« (SdE 333).

Rosenzweigs Metaphysik des Bluts folgt letztlich der von Buber in den *Drei Reden über das Judentum* (1911) gewiesenen Richtung (vgl. Kap. II.2.2): Das Blut erscheint als Medium eines transgenerationalen, ahistorischen Gedächtnisses, einer »ewig gegenwärtige[n] Erinnerung« (SdE 337), die die Erzväter mit dem »spätesten Sproß« (SdE 331) teilen. Recht besehen ist das Blut aber das einzige Merkmal, das das Judentum in Rosenzweigs Darstellung überhaupt zum Volk macht. Würde Rosenzweig nicht am Blut als identitätsstiftendem Merkmal festhalten, dann wäre das von ihm konstruierte Judentum kein Volk, sondern – Kirche im Sinne einer liturgisch gestalteten, religiösen Existenz. Dies hat Gershom Scholem schon früh bemerkt, spricht er doch »vom seltsam kirchlichen Aspekt, unter dem hier [im *Stern der Erlösung*; Anm. E. D.] manchmal unversehens das Judentum erscheint«.[42] Die Metaphysik des Bluts begründet bei Rosenzweig eine Metaphysik des jüdischen nationalen Selbst, eines Selbst »jenseits des äußeren Lebens« (SdE 336). Mit der Vorstellung einer »Verwurzelung im eigenen Selbst« (SdE 339) evoziert Rosenzweig die »absolute Identität«[43] des jüdischen Volkes mit sich selbst.

---

[40] Vgl. SdE 369: »Ein Kreislauf, der Kreislauf des Jahres, versichert das ewige Volk seiner Ewigkeit.«

[41] Vgl. SdE 332: »[I]n der natürlichen Fortpflanzung des Leibes hat sie [die Blutsgemeinschaft; Anm. E. D.] die Gewähr ihrer Ewigkeit.«

[42] Gershom Scholem: Zur Neuauflage des »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963 (Bibliothek Suhrkamp: 106), S. 226–234, hier: S. 232.

[43] Miething, Franz Rosenzweigs »Messianische Politik« (wie Anm. 3), S. 73.

Rosenzweigs spekulative Geste zielt darauf, das Judentum als Anderes gegenüber den totalitären Ansprüchen von Staat und Nation einerseits, dem missionierenden Christentum andererseits zu behaupten.[44] Die »absolute Identität« mit sich selbst, die Rosenzweig dem jüdischen Volk als Blutsgemeinschaft attestiert,[45] ist nun aber selbst eine Figur geschlossener Totalität, die das Judentum nicht von den Völkern der Welt unterscheidet, sondern es geradezu zu ihrem exemplarischen Typus macht.[46] So schreibt Rosenzweig selbst: »Was vom Volk *überhaupt* als der Vereinigung der Blutsfamilien gegenüber allen Gemeinschaften des Geistes gilt, das gilt nun in *besonderer* Weise von dem unsern. Das jüdische Volk ist unter den Völkern der Erde, wie es sich selbst auf der allsabbatlichen Höhe seines Lebens nennt: das eine Volk« (SdE 332 [Hervorhebung E. D.]).

Auch in Rosenzweigs Beschreibung der liturgischen Existenz des jüdischen Volkes kehrt die Figur geschlossener Totalität wieder. Wenn für Rosenzweig gilt, dass das Judentum das »Bild der wahren Gemeinschaft unversehrt […] erhalte[]« (SdE 369), dann sollte man sich die Darstellung jenes Festes näher anschauen, bei dem, so Rosenzweig, das Judentum als »Volksgemeinschaft« (SdE 359) zugleich die ganze Menschheit vor Gott vertrete (vgl. SdE 361) und deren Vereinigung antizipiere: an den »gewaltigen Tagen«, Rosch Ha-Schana und Jom Kippur, die die »Gemeinsamkeit des letzten Schweigens« (SdE 356) liturgisch umsetzten. Denn die vollendete Vereinigung ereigne sich nicht im Wort, sondern im gemeinsamen Schweigen:

---

44 Vgl. Hufnagel, »über Gräber vorwärts« (wie Anm. 37), S. 513.

45 Vgl. SdE 333: »[D]as Volk ist Volk nur durch das Volk.«

46 Den exemplarischen Status, den Rosenzweig der jüdischen »Blutsgemeinschaft« gibt, hebt Sandra Lehmann zu Recht hervor (vgl. Sandra Lehmann: Zwei Totalitäten. Zu Franz Rosenzweigs Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie. In: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch [Hg.]: Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen. Freiburg im Breisgau u. a.: Alber 2010, S. 269–281, besonders S. 276). Lehmanns Interpretation von Rosenzweigs »Philosophie des Blutes« (S. 281) ist eine der wenigen, die Rosenzweigs Bezugnahme auf das Blut nicht zur Metapher verharmlosen. Sie argumentiert, dass der Rekurs auf die jüdische »Blutsgemeinschaft« einen systematischen Stellenwert in Rosenzweigs Philosophie habe. Rosenzweigs Philosophie werde von der Gefahr eines dichotomen Weltbildes bedroht, insofern »Geschichte als politisch gestalteter Gewaltzusammenhang […] unverbunden mit der Ethik als meta-geschichtlicher, transzendent orientierter Lebenspraxis« erscheint (ebd., S. 277). Um der Gefahr dieser Dichotomie zu begegnen, konstruiere Rosenzweig das Judentum als Klammer zwischen Weltgeschichte und Ethik: Das Judentum als »ausgezeichnetes Blut« (ebd., S. 278) habe in Rosenzweigs System den Rang erlöster Materialität. Es biete damit die Gewähr einer Vollendung, auf die die Ordnung des Seienden ausgelegt ist. Ich möchte Sandra Lehmann danken, dass sie mir ihren Vortragstext im Vorfeld von dessen Veröffentlichung überlassen hat. Jüngst hat auch Caspar Battegay eine Studie vorgelegt, in der er sich ausführlich mit Rosenzweigs Bezugnahme auf das »Blut« befasst und sie in einen biopolitischen Kontext stellt (vgl. Caspar Battegay: Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2011 [Reihe Jüdische Moderne; 12], besonders S. 190–236).

> Weil in der Ewigkeit das Wort erlischt im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins – denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen – darum muß […] die Liturgie […] den Menschen ins Schweigen einführen (SdE 342).
>
> Daher kommt es, daß das Höchste der Liturgie nicht das gemeinsame Wort ist, sondern die gemeinsame Gebärde (SdE 329).

Das Medium der letzten Gemeinsamkeit ist bei Rosenzweig nicht die Sprache, sondern die gemeinsame Gebärde, die sich »von der Fessel, unbeholfene Dienerin der Sprache zu sein« (SdE, 329), gelöst habe und ein »Mehr als Sprache« (ebd.) sei. Rosenzweig erklärt nun die Gebärde des Grußes zum »höchsten Zeichen des Schweigens« (SdE 357): »Man schweigt, weil man einander kennt. […] Erst wenn alles schwiege, wäre das Schweigen vollkommen und die Gemeinschaft all-gemein« (SdE 357). Um die Möglichkeit des schweigenden »Gruß[es] Aller an Alle« (SdE 357) zu demonstrieren, greift Rosenzweig auf die Analogie mit der Militärparade zurück:

> Das Ganze und daß man dazu gehört, erlebt sich nur in der Parade, im Fahnengruß, im Vorbeimarsch vor dem obersten Kriegsherrn. Hier, wo salutiert wird […], wird […] die Gemeinsamkeit aller Angehörigen dieser Armee durch alle Zeiten [zum Ausdruck gebracht]; denn Fahnentuch und Fürstengeschlecht, so fühlt der Soldat, ist älter als die Lebenden und wird sie überleben. […] Und nun erkennen wir, wie allein der Gruß Aller an Alle geschehen kann […]. Das gemeinsame Knien vor dem Herrn der Dinge in aller Welt und der Geister in allem Fleisch öffnet der Gemeinschaft, und freilich nur ihr und den Einzelnen nur in ihr, den Heraustritt in die Allgemeinschaft, wo jeder jeden kennt und ohne Worte ihn grüßt – von Angesicht zu Angesicht (SdE 358f.).

Nicht etwa im Bekenntnis der Schuld, nicht im Gebet um Vergebung der Sünde, kniet die Gemeinde an Jom Kippur, sondern beim »Aleinu« des Hauptgebetes an Rosch Ha-Schana (und auch *nur* an diesem Tag),[47] wenn sie den Tag, »wo alles Geschaffene in die Knie sinkt und einen einzigen Bund bildet, Gottes Willen zu tun« (SdE 360), erbittet. Man würde es sich wohl zu leicht machen, wollte man Rosenzweigs Analogiebildung von (autoritärer) Politik und

[47] Vgl. den Abschnitt »Aleinu« des Mussaf-Gebetes in der Übersetzung von Samson Raphael Hirsch. In: Israels Gebete. Übers. u. erläutert von Samson Raphael Hirsch. Frankfurt a. M.: J. Kaufmann 1906, S. 639. In Hirschs Kommentar kann man lesen, dass das Aleinu »den entschiedenen Gegensatz unseres Gottesbewußtseins und unserer Gott huldigenden Stellung und Beziehung zu Gott im Vergleich mit der übrigen Menschheit aus[spricht] […] und sodann eben auf Grund dieses Gottesbewußtseins […] ebenso entschieden die Zuversicht in die einstige völlige und rückhaltlose Rückkehr aller Menschen zur Huldigung Gottes« (ebd., S. 639f.). Eine »Rückkehr der Menschen zu Gott« bedeute, so der orthodoxe Rabbiner Hirsch, »nach jüdischer Lehre keineswegs den Eintritt aller Menschen ins Judentum, sondern deren Eintritt ins reine Menschtum, […] daß alle Menschen Gott, den einzig Einen, als alleinigen Gott im Himmel und auf Erden erkennen und ihm durch ein treugehorsames Pflichtleben nach dem in der jüdischen Lehre für alle Menschen niedergeschriebenen Sittengesetze für immer huldigen« (ebd., S. 208f.).

Theologie nur als Zufall abtun, zumal diese Stelle kein Einzelfall ist.[48] Die Umprägung von theologischen zu politischen Begriffen kann nicht nur in dieser Richtung erfolgen, in der sie Carl Schmitt behauptet hat, sondern auch in umgekehrter Richtung vor sich gehen, worauf Jan Assmann hingewiesen hat.[49] Die gemeinsame Gebärde vor Gott als dem »König aller Könige« (SdE 360) soll eine überzeitliche Gemeinschaft konstituieren *wie* es im Politischen die Parade und das Salutieren vor der Fahne und dem obersten Kriegsherrn bezweckt. Die Sprache stellt das Medium der Zeitigung von Zeit dar und ist nicht zur Vorwegnahme der Ewigkeit geeignet (s. Kap. I.2). Was die Gebärde vor der verbalen Sprache bei Rosenzweig auszeichnet, ist ihre vermeintlich der Wortsprache überhobene Anschaulichkeit,[50] weswegen Rosenzweig die Gebärde, anders als die Sprache, als Medium der »unmittelbare[n] Verständigung« (SdE 328) interpretiert. Die Gebärdensprache als Zeichensystem der Ewigkeit besteht bei Rosenzweig mithin aus ikonischen Zeichen, die ein »unmittelbar Anschauliche[s]« (SdE 328) präsentieren sollen.

Wenn Lefort im Hinblick auf Michelet bemerkt, dass dessen radikale Kritik des *Ancien Régime* als theologisch-politischer Formation so geartet sei, dass sie im Dienste einer Apologie der Modernität die scheinbar diskreditierten Begriffe wiederverwende,[51] so wird man im Hinblick auf Rosenzweig sagen können, dass dessen Kritik an den Gewalt produzierenden Ewigkeitshypostasen von Staat und Nation so beschaffen ist, dass sie im Dienste einer Apologie der Religion die scheinbar diskreditierten theologisch-politischen Kategorien wiederverwendet. Zeigt Lefort, dass bei Michelet eine Verlagerung des Bildes vom Körper des Königs und seiner Doppeltheit in neue Entitäten stattfindet (im Zentrum der Vermittlung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Ewigen und dem Zeitlichen komme das heilige Bild des Volkes, der Nation, des Geistes zu stehen, worauf die Idee des Einen übertragen werde), so

---

48 Bereits an vorhergehender Stelle charakterisiert Rosenzweig das gemeinsame Hören der allwöchentlichen Verlesung des Schriftwortes als ein »Hören ohne Widerrede« (SdE 343), das nur dort zustande komme, wo der Sprechende hinter einen verlesenen Text zurücktrete: »Es ist das Wesen der ›Programmrede‹, daß sie ›gehalten‹, nicht gesprochen wird; da soll eine Versammlung, koste es, was es wolle, zur geschlossenen Übereinstimmung gebracht werden; notwendig muß sich da der Redner zum bloßen Vortragenden eines fertigen Programms machen. Das gemeinsame Hören, das nichts als Hören wäre, das Hören, wo die Menge ›ganz Ohr‹ wird, entsteht nicht durch den Sprecher, sondern nur durch das Zurücktreten des lebendig sprechenden Menschen hinter den bloßen Vorleser, ja noch nicht einmal hinter den vorlesenden Menschen, sondern hinter das verlesene Wort« (SdE 343).

49 Vgl. Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2002 (Forum Wissenschaft: Bibliothek; 15339), S. 29–31.

50 Vgl. SdE 328: »Was angeschaut werden kann, ist der Sprache überhoben, über sie hinausgehoben.«

51 Claude Lefort: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Übers. von Hans Scheulen. Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 57.

kann man bei Rosenzweig eine Rückbuchung der theologisch-politischen Kategorien von der Politik auf die Theologie beobachten. Gesetz und ewiges Leben als die Ideale von Staat und Nation, die diese in Widersprüche und Gewalt verstricken, kehren auf der Ebene der Religion wieder, wo sie der Zeit – und *a fortiori* der Widersprüche und der Gewalt – enthoben sein sollen. Der erhoffte Sieg über Zeitlichkeit und Tod, der die Nationen in den Krieg treibt, wird an Jom Kippur auf symbolische Weise erreicht, indem sich qua Ritus und Liturgie eine »Menschheit jenseits des Grabes« (SdE 363) konstituiert:[52]

Wieder macht Rosenzweig ein »vollkommen *sichtbares* Zeichen« (SdE 361 [Hervorhebung E. D.]) dafür geltend, dass die Erlösung und das Ewige »unmittelbar in die Zeit hinein[ge]rück[t]« (SdE, 361) seien: »Der Beter kleidet sich an diesen Tagen in sein Sterbekleid« (SdE 361). An den Jamim Noarim, den »gewaltigen Tagen« Rosch HaSchana und Jom Kippur, trete der Einzelne unmittelbar in seiner Einzelheit und zugleich »in der Sünde des Menschen schlechtweg« (SdE 361) vor Gott. So vertrete Israel die Menschheit, »eine[] Menschheit in Sterbekleidern, eine[] Menschheit jenseits des Grabes« (SdE 363).

Die symbolische Prozedur an Jom Kippur, durch die die Gemeinde sich alljährlich dem Tod ausliefert und ihn zugleich besiegt, *ersetzt* in Rosenzweigs Darstellung den Krieg als existentielle Ewigkeitsprobe der Völker, weswegen Rosenzweig auch behaupten mag, dass der »Jude […] eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt ist, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte ›Pazifist‹« (SdE 368). Von hier aus lässt sich Rosenzweigs Verfahren der Rückbuchung theologisch-politischer Kategorien von der Politik auf die Theologie genauer beschreiben: Rosenzweig zeigt, dass Ewigkeit als politische Kategorie zu Widerspruch und Gewalt führt, denn vergängliche Objekte – Land, Sprache, Gesetz, Fahnentuch und Fürstengeschlecht – werden zu Ewigkeitssymbolen erhoben, ohne selbst ewig zu sein. Ihre Ewigkeit muss daher beständig gewaltsam behauptet werden. Dagegen würden Land, Sprache und Gesetz im Judentum nicht nur Ewigkeit symbolisieren, sondern selbst ewige, jenseits der Geschichte stehende Symbole der Ewigkeit sein. Eine vollkommene Übereinstimmung von Signifikant und Signifikat, wie Rosenzweig sie im Hinblick auf die ikonischen Zeichen der Liturgie und des religiösen Zeremonials geltend macht, lässt sich nur außerhalb der Zeit denken. Diese Übereinstimmung in der Zeit und Geschichte herstellen zu wollen, schließt demgegenüber notwendig Gewalt ein.

Der Ewigkeitsanspruch macht aus Land, Sprache und Gesetz als Konstitutionsprinzipien der Nationen und der Nationalstaaten politisch-theologische

[52] Jacob Taubes interpretiert die drohende Vernichtung *durch Gott* als wiederkehrendes Element in der biblischen Narration, wenn es um die Gründung eines Gottesvolkes geht – einer Aufgabe, vor der zuerst Moses und später Paulus gestanden hätten. In diesem Zusammenhang geht Taubes auch auf Rosenzweig ein (vgl. Jacob Taubes: Die Politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003, S. 50–55).

Kategorien. Rosenzweigs Konstruktion eines metahistorischen Judentums bricht nicht mit den politisch-theologischen Kategorien, sondern bucht sie auf die religiöse Gemeinschaft zurück, *indem sie sie in liturgische Zeichen verwandelt*. Land, Sprache und Gesetz, die bei den Völkern der Welt dem Widerspruch ausgesetzt sind, dass sie als historische Größen Ewigkeit symbolisieren sollen, werden zu liturgischen Zeichen. Das Land wird zum ewigen Land der Sehnsucht transformiert, als das es einen festen Platz in den gemeinsamen Gebeten hat. Die Sprache wird zur Sprache der Liturgie, das Gesetz zum Zeremonialgesetz. Folgt man Rosenzweig und nimmt man Jom Kippur als Modell einer ultimativen menschlichen Gemeinschaft, religiös gesprochen: als Modell einer erlösten Menschheit,[53] dann zeichnet sich ein schwerwiegendes Paradox ab: Die hypostasierte »Gemeinsamkeit des letzten Schweigens« (SdE 356) bedeutet für den Einzelnen eine äußerste Einsamkeit und Ferne von zwischenmenschlicher Kommunikation, denn die »gemeinsam-einsame[] […] Menschheit in Sterbekleidern« (SdE 363) kommuniziert nur noch mit Gott. Die Übereinstimmung von Signifikant und Signifikat, die Rosenzweig im Hinblick auf die liturgischen Zeichen behauptet, macht diese vollkommen untauglich zur zwischenmenschlichen Kommunikation.[54]

Rosenzweigs Konstruktion im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* beruht auf einer gewaltsamen Verkürzung des Lebens *wie* des Judentums auf die Liturgie und das Zeremonial. Bezeichnenderweise behandelt Rosenzweig die Thematik des Gesetzes im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* nur unter dem Aspekt des Zeremonial- bzw. des liturgischen Ritualgesetzes und vernachlässigt die vielfältigen extraliturgischen jüdischen Ritualgesetze (z. B. Essens- und Kleidervorschriften),[55] ganz zu schweigen von der Problematik der religiösen Gerichtsbarkeit. Indem Rosenzweig sich auf das Zeremonialgesetz konzentriert, fällt es ihm leichter, die Spannung, die zwischen Einzelnem und

---

53 Vgl. SdE 360: »So stellen die gewaltigen Tage, der Neujahrstag und der Tag der Versöhnung, die ewige Erlösung mitten in die Zeit.«

54 Vgl. auch SdE 335 (Hervorhebung E. D.): »Die Heiligkeit der eigenen Sprache […] hindert das ewige Volk […], eben durch jene Einzäunung des letzten, höchsten Lebens, des Gebets, in einen heiligen Sprachbezirk, jemals ganz frei und unbefangen zu leben. Denn alle Freiheit und Unbefangenheit des Lebens beruht darauf, daß der Mensch alles sagen kann, was er meint, und daß er weiß, daß er es kann; wo er dies verliert, […] da ist nicht bloß die Sprachkraft eines Volks gebrochen, sondern auch seine Unbefangenheit hoffnungslos gestört. Eben diese letzte und selbstverständliche Unbefangenheit des Lebens ist nun dem Juden versagt, weil er mit Gott eine andere Sprache spricht als mit seinem Bruder. *Mit seinem Bruder kann er deshalb überhaupt nicht sprechen*, mit ihm verständigt ihn der Blick besser als das Wort, und es gibt nichts im tieferen Sinne Jüdisches als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Worts und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens.«

55 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Rosenzweig and Kant. Two Views of Ritual and Religion. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 283–310, hier: S. 297.

Gemeinschaft, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Endlichem und Unendlichem liegt, zu übergehen. Im Hinblick auf das extraliturgische Ritualgesetz kann man sich nicht so einfach auf den Standpunkt der Ewigkeit stellen. Es erfordert eine andere Herangehensweise, zu der Rosenzweig erst in seiner Auseinandersetzung mit Buber über das Gesetz gelangt, in der er ein nicht-normatives Verständnis des Gesetzes vertritt (s. o., Kap. I.2.3).

Rekapitulieren wir: Rosenzweig beginnt den *Stern der Erlösung* mit der Kritik an dem Denken geschlossener Totalität, die den »Mensche[n] in der schlechthinnigen Einzelheit« (SdE 10) nicht begreifen kann. In der Einleitung »Vom All« zerfällt Rosenzweig die »logisch-physische Einheit des Kosmos« (SdE 17), d. h. die »auf der Einheit des Logos begründet[e] […] Einheit der Welt als einer Allheit« (SdE 12). Dieser Einsatz stellt eine Kampfansage an die Systemphilosophie dar, welche »nach Hegel als Gleichheit von Wissen und Sein definiert ist«.[56] Mit der Perspektive, »das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden« (SdE 24), schließt Rosenzweig wiederum die Einleitung, also mit der Perspektive auf ein neues Denken des Allgemeinen. Im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* entwickelt Rosenzweig, am Leitfaden einer Analyse der biblischen Sprache, eine Hermeneutik der Existenz, die ethisch orientiert ist und das »singulare Individuum« (SdE 143) in seiner unvertretbaren Verantwortlichkeit exponiert (s. Kap. I.2.2). Auf der Grundlage dieser Ethik konzipiert Rosenzweig im zweiten Teil des *Sterns* eine werdende Gemeinschaft, die man mit Eric Santner »a universality-in-becoming« nennen kann: »the possibility of a shared opening to the agitation and turbulence immanent to any construction of identity«,[57] »strangeness itself […] the locus of new possibilities of neighborliness and community«.[58] Offenbar traut Rosenzweig jedoch dieser Gemeinschaftsethik nicht zu, die Weltgeschichte und die Politik der Staaten in Frage zu stellen, geschweige denn sie zu verändern. Ein Gegengewicht zur Politik der Staaten liefert allein die kollektive religiöse Existenz, die Rosenzweig im dritten Teil des *Sterns* beschreibt. Diese wiederholt aber nur das Modell einer geschlossenen Totalität auf anderer Ebene, nämlich der Religion. Die systemphilosophisch reklamierte Einheit von Wissen und Sein wird durch die Einheit von Glauben und Sein ersetzt. Die kollektive religiöse Existenz nimmt die Konstitutionsprinzipien der nationalen politischen Kollektive wieder auf, indem sie sie in den Bereich des Zeremonials verschiebt und sie zu liturgischen Zeichen transformiert. Sie distanziert sich dadurch zwar von der politischen Gewalt im historisch-politisch Realen, von Krieg und staatlicher Rechtsprechung. Dies geschieht aber nur um den Preis der Bildung einer neuen geschlossenen Totalität, die dem Einzelnen seine Ausdrucksmöglichkeiten nimmt und ihn in ein liturgisches Zeichensystem eingliedert.

---

56 Mosès, Der Engel der Geschichte (wie Anm. 6), S. 59.
57 Santner, On the Psychotheology of Everyday Life (wie Anm. 28), S. 5.
58 Ebd., S. 6.

Rosenzweig bewegt sich letztlich in einem Zirkel, in dem die Öffnung der von ihm im Ersten Weltkrieg als katastrophal erlebten politischen Totalität zu einer neuen Schließung im Rahmen einer religiösen Totalität führt. Dieser Zirkel beherrscht nicht nur das Verhältnis von Politik und Theologie, sondern holt auch die Alteritätsphilosophie Rosenzweigs im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* ein. Das Recht auf Andersheit, das die Alteritätsphilosophie gegenüber der kulturellen und religiösen Dominanz der Mehrheitsgesellschaft einfordert, macht Rosenzweig im Hinblick auf das sich dem Christentum gegenüber behauptende Judentum geltend. Hierfür hebt er auf die Figur des »Rest[s] Israels« (SdE 449) ab, eine Figur, der wir auch bei Buber begegnen (s. Kap. II.2.3; III.2.3). Rosenzweig deutet die Figur freilich ganz anders als Buber. Er schreibt: »Von Israel zum Messias, vom Volk, das unterm Sinai stand, zu jenem Tag, da das Haus in Jerusalem ein Bethaus heißen wird allen Völkern, führt ein Begriff, der bei den Propheten auftauchte und seitdem unsere innere Geschichte beherrscht hat: der Rest« (SdE 449). Handele alle weltliche Geschichte von Ausdehnung und Macht, so erhalte sich das Judentum durch »Subtraktion, durch Verengung, durch Bildung immer neuer Reste« (SdE 450). Der Rest ist nicht nur die Figur eines Bleibens gegenüber einem äußeren Abfall (Apostasie), sondern zugleich die Figur einer inneren Vertiefung: Das »Judentum scheidet immer wieder Unjüdisches von sich ab, um immer wieder neue Reste von Urjüdischem in sich hervorzustellen« (SdE 450).

Diesem Rest spricht Rosenzweig nun eine universelle Bedeutung zu. Denn das Judentum erhalte nicht nur das »Bild der wahren Gemeinschaft« (SdE 369), sondern trage zur Einigung Gottes bei. Rosenzweig greift hier auf die Kabbala und die Lehre von der Schechina zurück, »des in die Welt Verstreutseins der Funken des göttlichen Urlichts« (SdE 456). Wie die konservative lurianische Kabbala argumentiert Rosenzweig, dass »der jüdische Mensch […] die unendlichen Bräuche und Vorschriften ›zur Einigung des heiligen Gottes und seiner Schechina‹ [erfüllt]« (SdE 456). Das Leben im Gesetz bekommt so bei Rosenzweig einen umfassenden »welterlösenden Sinn« (SdE 457).

Mit der Theorie vom »Rest Israels« soll das Judentum den vereinnahmenden Ansprüchen des Christentums, das »siegreich durch die Welt seinen Weg nimmt« (SdE 459), standhalten. Auch hier bewegt sich Rosenzweig in einem Zirkel, von dem Alteritätsphilosophie überhaupt bedroht ist. Dieser Zirkel lässt sich mit Ulrich Wergin wie folgt begreifen:

> Gemeint ist die Verlockung, der besonderen Welt, die den Rahmen der Auseinandersetzung und den Ausgangspunkt des Öffnungsgeschehens bildet, […] eine Exemplarik […] in der Übernahme der Verantwortung für eine universelle Botschaft der Alterität zuzuschreiben. Eben das birgt wiederum die Gefahr der blinden Verstrickung in einen neuen Zirkel, den einer Öffnung, die der Anfang einer neuen

> Schließung des Horizonts ist, eines Aufbruchs, der den Rückgang in einen anderen Ursprung bedeutet.[59]

Diese Gefahr zeichnet sich bereits in Rosenzweigs Hermeneutik der Existenz ab, insofern Rosenzweig die sprachlich fundierte Erfahrungsstruktur, die er in biblischen Konzepten »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« reflektiert findet, in den Horizont der historischen Sinai-Offenbarung zurückstellt. Die »Botschaft der Alterität«, die um das »singulare Individuum« (SdE 143) in seiner unvertretbaren Verantwortlichkeit sowie um den zu-nächst Nächsten in seiner kategorialen Unbestimmtheit kreist, wird damit an die Überlieferung einer bestimmten, nämlich der jüdischen Kultur und Religion zurückgebunden. Im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* ist die Botschaft der Alterität weniger im Sinne des *genitivus obiectivus* (als Botschaft, die die Alterität zum Gegenstand hat) zu verstehen, sondern im Sinne des *genitivus subiectivus*, als Botschaft, deren Urheberschaft dem Judentum als »Fremdling« (SdE 333) in der auf dem Christentum begründeten »gegenwärtigen Kultur«[60] zugeschrieben wird. Letztlich ist dieser Übergang vom *genitivus obiectivus* zum *genitivus subiectivus* nichts anderes als der Zirkel, den Wergin beschreibt und der bereits im zweiten Teil des *Sterns der Erlösung* angelegt ist, um im dritten Teil geschlossen zu werden: Die universale Botschaft der Alterität wird einem besonderen Kollektiv, dem Judentum, zugeschrieben, das hierauf seine Identität gründet und in die Hypostase einer »Verwurzelung ins Selbst« (SdE 453), einer »absolute Identität«[61] mit sich selbst zurückfällt.

Thematisiert Rosenzweig die Problematik des Zirkels nicht selbst, so muss ihm eine andere Gefahr seines Ansatzes bewusst gewesen sein: die einer Dichotomie von Politik und Religion, wodurch am Ende nicht eine neue Ganzheit, das »All« wiedergefunden – wie in der Einleitung des *Sterns der Erlösung* versprochen –, sondern die Welt auseinandergefallen wäre. Auf der einen Seite stünde die in einen unlösbaren Gewaltzusammenhang verstrickte Politik, auf der anderen Seite ein metahistorisches Judentum, das die Erlösung antizipiert, ohne dass abzusehen wäre, wie diese je in die Geschichte eindringen sollte. Rosenzweig versucht die Gefahr dieser Dichotomie geschichtsphilosophisch zu bannen. Dieser geschichtsphilosophische Versuch einer Rettung der Einheit des Seins wird im letzten Kapitel dieser Arbeit aufgegriffen und analysiert werden.

---

[59] Ulrich Wergin: Die Spur des Anderen. Levinas' Erfahrungstheologie und die Lyrik im Zeichen von ›Auschwitz‹. In: Karol Sauerland und Ulrich Wergin (Hg.): Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 215–244, hier: S. 224.

[60] Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock, Oktober 1916. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 19), Bd I/1, S. 252.

[61] Miething, Franz Rosenzweigs »Messianische Politik« (wie Anm. 3), S. 73.

Teil III

Zur Rhetorik der Figuren des Messianischen und ihrer geschichtsphilosophischen Logik

1 Messianismus und Geschichte – rhetorisch betrachtet

Das Verhältnis von Messianismus und Geschichte fächert sich, rhetorisch betrachtet, in drei Aspekte von grundsätzlicher Bedeutung auf: 1. die rhetorische Struktur der messianisch konnotierten Geschichtsphilosophie, 2. das rhetorische Modell, nach dem der jüdische Messianismus säkularisiert wird, und 3. der rhetorische Status, der der religiösen Sprache zuerkannt wird. Insofern alle drei Aspekte ineinanderspielen, lässt sich die dominante Figur, die das messianische Geschichtsdenken der einzelnen Autoren bestimmt, auch in den beiden anderen Punkten wiederfinden.

Der Gedanke, die Struktur der messianischen Geschichtsphilosophien rhetorisch zu fassen, ist von Hayden Whites Geschichtstheorie inspiriert. White argumentiert, dass der Historiker das historische Feld in einem poetischen Akt vorstrukturieren müsse, um die Daten der Geschichte als Erkenntnisobjekt zu konstituieren. Die erkenntnistheoretisch fundamentale Operation, die das historische Erkenntnisobjekt als solches allererst hervorbringe, gehorche der vorbegrifflichen Logik der poetischen Tropen.[1] Die Ermittlung der rhetorischen Struktur, die den messianischen Geschichtsphilosophien der deutsch-jüdischen Intellektuellen zugrunde liegt, gibt nun in unserem Fall zugleich Aufschluss über das rhetorische Modell, nach dem die Autoren den jüdischen Messianismus säkularisieren. Denn die messianischen Geschichtsphilosophien implizieren unterschiedliche Spielarten der Säkularisierung des jüdischen Messianismus. Mit der »Rhetorik der Geschichte« kommt im Zusammenhang unserer Fragestellung die »Rhetorik der Säkularisierung« ins Blickfeld, deren methodischen Aufriss Daniel Weidner vorgelegt hat.[2]

Die Frage nach dem rhetorischen Status schließlich, den die Autoren der religiösen Sprache zuerkennen, berührt die lange Geschichte der rhetorischen Deutung religiöser Texte. Erich Auerbach zufolge sind besonders drei rhetorische Interpretationsweisen religiöser Texte historisch wirksam geworden: die allegorische, die symbolische und die figurale im Sinne der christlichen Figuralinterpretation.[3] Traditionell wird die allegorische Auffassung mit einer phi-

---

1 Vgl. Hayden White: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert. Übers. von Peter Kohlhaas. Frankfurt a. M.: Fischer 1991, S. 49f.

2 Vgl. Daniel Weidner: Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78/1 (2004), S. 95–132.

3 Vgl. Erich Auerbach: Figura. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern, München: Francke 1967, S. 55–92, besonders S. 77–82.

losophischen Auslegung religiöser Texte verbunden, die als verhüllte Darstellungsform philosophischer Wahrheiten aufgefasst werden. Nach traditionellem Verständnis erscheint in der Allegorie der religiöse Ausdruck vom Ausgedrückten ablösbar, wohingegen das Symbol, auf das eine mystische Deutung setzt, ihre Einheit ausdrücken soll.

Diese traditionelle Gegenüberstellung von Symbol und Allegorie ist natürlich viel zu schematisch, um die Facetten, aber auch Kombinationsmöglichkeiten von allegorischen und symbolischen Deutungen zu erfassen. Gleichwohl bleibt diese hergebrachte Unterscheidung zwischen Symbol und Allegorie in Texten Gershom Scholems und insbesondere Ernst Blochs virulent. Messianische Symbole zielen bei Bloch auf eine utopische, zukünftige Einheit von Zeichen und Bezeichnetem. Wenn Bloch auch den messianischen Symbolen dieses utopische Ziel zuweist, geht doch aus seinen Texten hervor, dass das utopische Ziel der Menschheit nicht zwingend in der Symbolsprache des jüdischen Messianismus ausgedrückt werden muss, sondern sich auch anders, in anderen Symbolen sagen ließe. Dementsprechend vermengt er die religiösen Bildsprachen. Bloch gebraucht wie Landauer die Sprache des jüdischen Messianismus als dominant *metaphorisch* motivierte Symbolsprache – bei metaphorisch motivierten Symbolen erscheint aber der Zusammenhang zwischen Symbol und Symbolisiertem als kontingent.[4]

Im Folgenden werden wir uns nicht nur mit unterschiedlichen Spielarten des Symbols beschäftigen, sondern auch mit der Metonymie, der Inversion und dem dialektischen Bild, in dem Benjamin Momente des Symbols und der Allegorie verbindet. Die Ordnung richtet sich nach der dominanten Figur, in der die Autoren messianische Geschichte strukturell denken und nach deren Modell sie den jüdischen Messianismus säkularisieren. Diese dominante Figur lässt sich in der Regel auch auf den rhetorischen Status beziehen, der der religiösen Sprache bei den Autoren zukommt. Bei Scholem liegt der Fall besonders. Die Inversion regiert sein messianisches Geschichtsdenken. Sprachphilosophisch spielt die Inversion zwar auch eine wichtige Rolle, insofern Scholem in ihr eine messianische Figur der hebräischen Sprache erblickt (vgl. Kap. I.4.2). Grundsätzlich hängt er aber einer symbolischen Auffassung der religiösen Sprache an.[5] Diese kennt allerdings auch ein Moment der Inversion, insofern Scholem annimmt, dass in der symbolischen Deutung der Thora eine Inversion des Bedeutungslosen – dessen, was jenseits der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung steht – in Bedeutung erfolgt. Was am Schluss dieses Teils als Scholems Messianismus der Inversion behandelt wird, schließt diese symbolische Inversion ein, die grundlegend für Scholems Auffassung der religiösen Sprache ist.

---

[4] Vgl. Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol. 4. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 81.

[5] Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 330), S. 29f.

2 Messianismus der Metonymie: Franz Rosenzweig

Für Rosenzweigs »System der Philosophie« besteht die Gefahr, in zwei Teile auseinanderzufallen, wie wir am Ende von Kap. II.5 gesehen haben. Der Politik, die in einen unlösbaren Gewaltzusammenhang verstrickt erscheint, stellt Rosenzweig ein metahistorisches Judentum gegenüber, das die Erlösung liturgisch antizipiert, ohne dass abzusehen wäre, wie diese je in die Geschichte eindringen sollte. Rosenzweig verurteilt nun aber die Säkularisierung der Erlösung keineswegs so grundsätzlich, wie es seine Kritik am messianischen Nationalismus der Moderne glauben machen könnte. Rosenzweig erkennt wohl deutlich die totalitäre Gefahr der politischen Versuche, Erlösung in die Geschichte und die Immanenz des Weltlichen hineinzuholen. Gleichwohl würdigt er im *Stern der Erlösung* auch die »großen Befreiungswerke« der Politik seit dem 18. Jahrhundert, die sich der modernen Tendenz verdankten, »Forderungen des Gottesreichs zu Zeitforderungen zu machen« (SdE 319). Rosenzweig erklärt die politischen Befreiungswerke zu »notwendigen Vorbedingungen« (SdE 319) für das Kommen des »Gottesreichs«, so wenig sie mit diesem auch identisch seien.

Die Verendlichung der Erlösung droht zur Bildung geschlossener politischer Totalitäten (Staat, politische Nation) zu führen. Daher darf die Verendlichung der Erlösung nicht den Horizont schließen, sondern es muss die metahistorische Perspektive auf Erlösung gewahrt bleiben. Die metahistorische Perspektive erinnert daran, dass keine endliche Bedeutung von Erlösung den Zwiespalt zwischen Ich und Welt, Gegenwart und Vergangenheit auflösen kann. Will die Politik diese Widersprüche aufheben, führt sie zu Gewalt. Statt den Zwiespalt auflösen zu wollen, muss die Politik einsehen, dass alle ihre Lösungen nur vorläufig sind und keine Erlösungen. Rosenzweigs Text liegt der Gedanke zugrunde, dass der Gewalt der politischen Ewigkeitshypostasen Staat und Nation nur so zu begegnen sei, dass diese von jedem transzendenten Anspruch abgelöst und in diesem Sinne radikal verendlicht, verzeitlicht werden.

Rosenzweigs messianische Geschichtsphilosophie beruht, rhetorisch betrachtet, auf einer metonymischen Bewegung, die eine dynamische Verschiebung des Bedeutungsumfangs von »Erlösung« beschreibt. Das jüdische und das christliche Erlösungsstreben verhalten sich bei Rosenzweig metonymisch zur Erlösung im vollen Sinne. Beide verstehen sich als deren Ursache, doch keines kann es allein sein. Die Verunendlichung der Erlösung, die Rosenzweig

dem Judentum zuweist, bedarf als Gegentendenz der Verendlichung, die er dem Christentum zuschreibt, das wiederum auf das Judentum als kritisches Gegengewicht angewiesen ist. In ihrer Wechselwirkung bringen Judentum und Christentum eine dynamische Umfangsverschiebung von »Erlösung« hervor, die sich aus einer metonymischen Logik herleitet.

Bereits im Zusammenhang mit Rosenzweigs ethisch pointierter Hermeneutik der Existenz sind wir auf eine metonymische Struktur gestoßen. In Kapitel I.2 haben wir die ethisch existentielle Bedeutung analysiert, die Rosenzweig den Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« gibt. Rosenzweig verwendet diese religiösen Ausdrücke metonymisch. Der klassischen Rhetorik zufolge liegt eine Metonymie vor, wenn »für das *verbum proprium* ein anderes Wort gesetzt wird, dessen eigentliche Bedeutung mit dem okkasionell gemeinten Bedeutungsinhalt in einer realen Beziehung […], also nicht in einer Vergleichsbeziehung […] wie bei der Metapher […] steht.«[1] Im Bereich der Rhetorik meint dabei eine »reale Beziehung« nur so viel, dass zwischen der ›eigentlichen‹ und der übertragenen Bedeutung ein argumentativer, sachlogischer Zusammenhang besteht.[2] Ein klassisches Beispiel für eine metonymische Beziehung zwischen tropischem und ›eigentlichem‹ Ausdruck stellt der Zusammenhang von Ursache und Wirkung bzw. Grund und Folge dar. In eben diesem Sinne steht bei Rosenzweig die übertragene, ethisch existentielle Bedeutung der Kategorien »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung« in einem metonymischen Verhältnis zu ihrer eigentlichen religiösen Bedeutung: Der argumentative Zusammenhang ist der von Grund und Folge.

So haben wir gesehen, dass Rosenzweig die Sinaioffenbarung als Grund der »Offenbarkeit«, der allgemeinen Erfahrungsstruktur, die seine Hermeneutik der Existenz thematisiert, auffasst (vgl. Kap. I.2.2). Wenn Rosenzweig das dialogische Präsenzereignis, das im Zentrum seiner Hermeneutik der Existenz steht, mit Ausdrücken aus dem Wortfeld von »Offenbarung« beschreibt, dann hat man es mit einer metonymischen Verwendung dieser religiösen Ausdrücke zu tun. In diesem abschließenden Kapitel werden wir uns auf Rosenzweigs metonymischen Gebrauch des religiösen Begriffs der »Erlösung« konzentrieren, an dem sich sein geschichtsphilosophisches Denken orientiert. Rosenzweig gebraucht nicht nur die religiöse Sprache metonymisch, sondern baut auch seine messianische Geschichtsphilosophie auf der Struktur der Metonymie auf. Das heißt, die Metonymie regiert bei ihm die Beziehung von Erlösung und Geschichte, mit der wir uns auf den folgenden Seiten beschäftigen werden.

In einem Entwurf für die erste Vorlesungsreihe im Freien Jüdischen Lehrhaus schreibt Rosenzweig 1920, dass es durch die metahistorische Perspektive, die das Judentum der Welt erhalte, möglich sein soll, den Staat zu überwinden,

---

[1] Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 3. Aufl., Stuttgart: Steiner 1990, S. 292.

[2] Wolfram Groddek: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7), S. 234.

ohne ihn zu zerstören.[3] Rosenzweig hat weder die weltliche Geschichte noch die neuzeitliche Säkularisierung von Christentum und Judentum in Bausch und Bogen verworfen. Dies zeigt sich vor allem in kleineren Texten und Briefen jenseits des *Sterns der Erlösung*. Für Rosenzweig gilt es, die Spannung zwischen dem Historischen und dem Metahistorischen, dem Zeitlichen und dem Ewigen zu halten, die in seinen Augen zum theistischen Glauben überhaupt gehört.[4] Diese Spannung zeichnet auch Rosenzweigs Umgang mit dem Konzept der »Erlösung« aus. Rosenzweig erkennt die politischen Befreiungswerke seit dem 18. Jahrhundert als Ansätze, »Erlösung« zu säkularisieren, an, zeigt aber auch auch, dass die Absicht, Erlösung vollständig zu säkularisieren, in politische Gewalt mündet. Davor soll wiederum der Sinn für wahre Transzendenz, für die eschatologische Bedeutung von Erlösung, schützen, die Rosenzweig zufolge das Judentum bewahrt. Das ist Rosenzweigs geschichtsphilosophische Intuition, die sich einer metonymische Logik bedient.

Rosenzweig konstruiert Judentum und Christentum als spekulative Größen, die das Feld der Geschichte abstecken. So unterschiedlich Rosenzweig die messianischen Zeitkonzepte, das Verständnis von Erlösung im Judentum und im Christentum, interpretiert, so verschieden konzipiert er ihr Verhältnis zu Geschichte und Politik. Rosenzweig denkt Judentum und Christentum nicht einfach als entgegengesetzt, sondern als »korrelativ entgegengesetzt«:[5] Beide gelten ihm als »letzte Einsätze um die Wahrheit«.[6] Ohne aufeinander reduziert werden zu können – Rosenzweig postuliert, sie seien »Endtatsachen«[7] –, stellen sie ihr wechselseitiges Korrektiv dar. Denn wenn Rosenzweig die Gefahr des Christentums darin sieht, sich in der »Weltgeschichte« zu verlieren und »substanzlos«[8] zu werden, so droht das Judentum, sich in eine »weltabgekehrte Innerlichkeit« (SdE 453) zu verschließen. Weder Judentum noch Christentum sind die ganze Wahrheit, »Nur vor Gott selber ist die Wahrheit Eine. Irdische Wahrheit bleibt […] gespalten«, denn sie kann nicht hinausführen »über die

---

3 Franz Rosenzweig: Der jüdische Mensch. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 559–575, hier: S. 575.

4 Vgl. Paul Mendes-Flohr: Säkularisierung im modernen Judentum oder zur Dialektik von Judentum und Atheismus. In: Jens Mattern (Hg.): EinBruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung. Berlin: Vorwerk 8 2002, S. 129–149, besonders S. 133.

5 Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock (undatiert, wahrscheinlich im Dezember 1916). In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd I/1 (Briefe und Tagebücher). Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. Den Haag: Nijhoff 1979, S. 316.

6 Franz Rosenzweig: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234, hier: S. 232.

7 Ebd.

8 Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock, 30.11.1916. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 5), Bd I/1, S. 303.

beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen selber: die des kommenden und die des wiederkommenden, – über das Und dieser beiden letzten Einsätze um die Wahrheit«.[9] Jüdischer und christlicher Messianismus werden als Metonymien für »Erlösung« präsentiert, zu der sie in einer metonymischen Ursache-Wirkung-Beziehung stehen. Beide messianische Strebungen wollen »Erlösung« bewirken, die von keiner allein im vollen Umfang verwirklicht werden kann. Indem Rosenzweig das »Und« dieser beiden messianischen Bestrebungen hervorhebt, die zugleich irreduzibel aufeinander sein sollen, gibt er eine metonymische Verschiebungsdynamik zu denken, die darauf beruht, dass Judentum und Christentum der Erlösung einen unterschiedlichen Bedeutungsumfang verleihen: Letzteres versuche, so Rosenzweig, das Ewige im Historischen zu realisieren, ersteres das Ewige jenseits des Historischen. In dem Zusammenwirken, dem »Und« der beiden messianischen Bestrebungen, verschiebt sich beständig der Bedeutungsumfang von »Erlösung« zwischen dem Historischen und dem Metahistorischen, dem Immanenten und dem Transzendenten. Das »Und« von Judentum und Christentum meint keine Synthese, sondern indiziert eine metonymische Verschiebungslogik, die fundamental für Rosenzweigs messianische Geschichtsphilosophie ist.

Um Rosenzweigs messianische Geschichtsphilosophie im Ganzen zu erfassen, ist es notwendig, sich noch einmal sein geschichtsphilosophisches Grundschema zu veranschaulichen, zumal wir bisher in erster Linie über das Judentum und den Staat in der »christlichen Weltzeit« (SdE 367), weniger aber über Rosenzweigs Darstellung des Christentums gehandelt haben. Erinnern wir uns: Rosenzweig behauptet im Hinblick auf das Judentum ein bewusstes Paradox. Das Judentum sei in seiner metahistorischen Bestimmung bereits am Ziel, das historisch gleichwohl noch unerreicht ist. Eine rein metahistorische Existenz zu leben, abgeschlossen von der historischen Umwelt, ist jedoch weder das, was Rosenzweig anstrebt, noch etwas, was er für möglich hält.[10] Vom metahistorischen Standpunkt kann sich allenfalls eine gleichgültige Haltung gegenüber der Dimension der historischen Zeitlichkeit ergeben: Dem Judentum »gilt seine Zeitlichkeit, dies daß die Jahre sich wiederholen, nur als ein Warten, allenfalls als ein Wandern, nicht als ein Wachsen. Wachsen – das würde ja

---

[9] Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 6), S. 232.

[10] Bereits im Oktober 1916 schreibt Rosenzweig an Rosenstock: »Sie entsinnen sich der Stelle, wo der johanneische Christus seinen Jüngern erklärt, daß sie die Welt nicht lassen sollen, sondern in der Welt bleiben. Ebenso könnte das Volk Israel, das ja überhaupt alle Reden dieses Evangeliums auch sprechen könnte, zu seinen Gliedern sagen (und sagt es tatsächlich – ›den Namen Gottes zu heiligen in der Welt‹ ist eine vielgebrauchte Wendung). Daraus ergibt sich alle Zweideutigkeit des jüdischen Lebens (so wie sich alle Bewegtheit des christlichen Lebens daraus ergibt); der Jude, insofern er ›in der Welt‹ ist, steht unter diesen Gesetzen, und es kann ihm keiner sagen, so und so weit darfst du und dies ist deine Grenze« (Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock [Oktober 1916]. In: Ders., Der Mensch und sein Werk [wie Anm. 5], Bd I/1, S. 253f.).

bedeuten, dass die Vollendung ihm in der Zeit noch unerreicht bliebe, und wäre also eine Leugnung seiner Ewigkeit« (SdE 364f.). Die Zeit des Wartens auf den Messias hat für das Judentum, wie es Rosenzweig konstruiert, keinen Sinn in sich, da es das Gottesreich schon symbolisch-rituell verwirklicht hat. Bezüglich der messianischen Erwartung stellt Rosenzweig in einem Brief an Hans Ehrenberg von 1918 Christentum und Judentum einander chiastisch gegenüber. Das Judentum lebe hin auf das Ende der historischen Zeit, die Rosenzweig mit dem Kirchenvater Augustinus das »Zwischenreich« nennt, das Christentum aus dem Anfang:

> Das christliche Verhältnis zum Zwischenreich ist bejahend, das jüdische verneinend. […] Wie bejaht man ein Zwischen? indem man einen Anfang positiv, als gewesen, ein Ende negativ, als noch nicht gewesen setzt. Das ist […] das christliche Verhältnis [zum Zwischenreich; Anm. E.D.] überhaupt. […] Wie verneint man ein Zwischen? Schärfer noch: wie drückt man in der Form des Zwischen aus, daß etwas *nicht* zwischen ist? […] Indem man den Anfang negativ, also noch nicht gewesen, das Ende positiv, als schon gewesen, setzt – also Anfang und Ende zwar nicht vertauscht, aber umwertet. Dies ist das Judentum. Der Anfang des Zwischenreichs, die Ankunft des Messias, ist noch nicht gewesen; das Ende, das Gottesreich, hat schon angefangen.[11]

Die Umwertung von Anfang und Ende, die Rosenzweig dem Judentum zuschreibt, gibt sich so zu lesen, dass »das Gottesreich« historisch noch nicht angefangen hat – der Messias ist noch nicht gekommen –, aber doch schon ›wirklich‹ sein soll. Durch die Erfüllung des Gesetzes erfahre der Jude bereits ein unmittelbares endgültiges Verhältnis zu Gott.[12] Einerseits antizipiert das Judentum bei Rosenzweig auf diese Weise die Erlösung auf metahistorischer, ritueller Ebene, andererseits bewahrt es aber das Bewusstsein für die Unerlöstheit auf historischer Ebene. So behauptet Rosenzweig wohl im *Stern*, dass »die gewaltigen Tage, der Neujahrstag und der Tag der Versöhnung, die ewige Erlösung mitten in die Zeit stellen« (SdE 360). Er beeilt sich aber hinzuzufügen, dass »die Feste der unmittelbaren Erlösung den Festmonat der Erlösung […] nicht ab[schließen]; vielmehr folgt das Hüttenfest als das Fest der Erlösung auf dem Boden der unerlösten Zeit und des geschichtlichen Volks ihnen noch nach« (SdE 364). So bricht »dann das Bewußtsein der noch unerreichten Erlösung wieder hervor […] und dadurch [schäumt] der Gedanke der Ewigkeit über den Becher des Augenblicks, in den er schon abgefüllt schien, wieder über« (SdE 364).

Trotz der symbolisch-rituellen Vorwegnahme der Erlösung erhalte sich im Judentum also das »Bewußtsein der [historisch; Anm. E.D.] noch unerreichten

---

[11] Franz Rosenzweig an Hans Ehrenberg, 11.05.1918. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 5), Bd I/1, S. 560f.

[12] Diese Erfüllung des Gesetzes beschreibt Rosenzweig im *Stern* zwar nur in liturgisch-ritueller Hinsicht. Der Brief an Ehrenberg und andere Zeugnisse dokumentieren jedoch, dass Rosenzweigs Verständnis von einem Leben im Gesetz nicht auf diesen Aspekt beschränkt ist.

Erlösung« – im Gegensatz zum Christentum, für das die Erlösung historisch schon begonnen habe. Rosenzweigs Blick auf das Christentum ist nicht nur durch Hegel, sondern ebenso stark durch seine Augustinus-Lektüre während des Kriegs geprägt. Der von ihm konstatierte Unterschied zwischen den »beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen […], d[er] des kommenden und d[er] des wiederkommenden«,[13] weist auf seine Augustinus-Lektüre zurück. Rosenzweig hatte entdeckt, dass Augustinus in seiner Polemik gegen den Chiliasmus (und damit gegen apokalyptische Tendenzen des Christentums) das »tausendjährige Reich« schon mit dem Kreuzestod Jesu anfangen ließ. In seiner Deutung der Johannes-Apokalypse im 20. Buch von *De Civitate Dei* habe Augustinus das traditionelle geschichtlich-eschatologische Schema, das über die spätjüdische Apokalyptik auf das Urchristentum gekommen war, radikal verändert:

> Kreuzestod, Erhöhung Christi als des ›*Erstlings* derer die *schlafen*‹, […] dann Parusie, Erweckung der Toten, tausendjähriges Reich, bestehend in Herrschaft Christi wieder auf Erden mit den *Seinen*, dann Weltgericht mit ewiger Seligkeit und Verdammnis […]. Dieses Schema also wird da von Augustin in gewaltigster Interpretation der Johannesapokalypse so beseitigt: der Kreuzestod *ist* die Parusie, von da ab unmittelbar beginnt die Herrschaft Christi mit den Seinen, die *Kirche*, sie *ist* das tausendjährige Reich!!![14]

Auf Augustinus' Polemik gegen den Chiliasmus geht Rosenzweigs Verständnis des Christentums als »der Zeit Herr« zurück.[15] Der »wiederkommende«

---

[13] Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 6), S. 232.

[14] Franz Rosenzweig an Hans Ehrenberg, 02.03.1917. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 5), Bd I/1, S. 358f.

[15] Vgl. Francesco Paolo Ciglia: Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Bd 1. Freiburg: Alber 2006, S. 323–345, vor allem: S. 341ff. Damit setzt Ciglia einen neuen Akzent bezüglich Rosenzweigs Augustinus-Rezeption. Funkenstein z. B. geht noch von parallelen Konstruktionen bei Augustinus und Rosenzweig aus (vgl. Amos Funkenstein: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Übers. von Christian Wiese. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995, S. 218f.). Dies stimmt insofern, als Augustinus wie Rosenzweig die Geschichte der Reiche der Welt von der Geschichte des »Gottesstaates« bzw. des »Reichs Gottes« trennt, was ja überhaupt der Einsatzpunkt seiner Argumentation in *De Civitate Dei* ist: Der drohende Untergang Roms sei nicht gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte geschweige mit dem Ende des Christentums, wie es einige von Augustinus' Zeitgenossen wähnten, die die Geschicke des Christentums an die Geschicke des Römischen Reiches geknüpft sahen. Rosenzweig meint jedoch, dass in Augustinus' Umdeutung der Johannes-Apokalypse die Eschatologie einkassiert werde. Für Augustinus hat Christus bereits im »Zwischenreich« die Herrschaft in Gestalt der Kirche angetreten, weswegen zwischen der Geschichte und dem Jüngsten Gericht mit keinem apokalyptischen Bruch zu rechnen sei, auf den bei Johannes erst das tausendjährige Reich Christi mit seinen Getreuen folge, bevor am Ende der Geschichte das Jüngste Gericht einsetzt. In Augustinus' Interpretation erkennt Rosenzweig den Grund dafür, dass das »Kommen des Reiches […] eine welt- und kir-

Messias vollendet nur mehr die Geschichte, das »Zwischenreich«, das eine einzige lange Parusie ist, eine einzige ausgedehnte Gegenwart. Denn das Christentum habe, so Rosenzweig,

> die Gegenwart zur Epoche gemacht […]. Vergangenheit ist nur noch die Zeit vor Christi Geburt. Alle folgende Zeit von Christi Erdenwandel an bis zu seiner Wiederkunft ist nun eine einzige große Gegenwart, jene Epoche, jener Stillstand, jene Stundung der Zeiten, jenes Zwischen, worüber die Zeit ihre Macht verloren hat (SdE 375).

Indem das Christentum die Gegenwart zu einer einzigen »großen Gegenwart«, zur »Epoche« gemacht habe, halte es die Zeit an (gr. epoché: »Haltepunkt«) und behandele die Gegenwart, als wäre sie schon vergangen.[16] Denn die Gegenwart, verstanden als Augenblick, »verfliegt pfeilschnell« und ist infolgedessen »nie ›zwischen‹ seiner Vergangenheit und Zukunft […]. Ein Zwischen kennt der Weltlauf nur in der Vergangenheit; nur der vergangene Zeitpunkt ist Zeit-punkt, Ep-oche [sic], Haltestelle« (SdE 374). Das Christentum werde »der Zeit Herr« (SdE 374), indem es die »lebendige Zeit« des gegenwärtigen Augenblicks arretiere, den Augenblick stillstelle zum Punkt auf einem Weg, dessen Anfang und Ende jenseits der Zeit liegen. So mache sich das Christentum *in der Zeit immun gegen die Zeit*, gegen die amorphe Zeit der verfliegenden Augenblicke. Der Augenblick werde vielmehr »zum Mittelpunkt der christlichen Weltzeit; und diese Weltzeit besteht, da sie nicht vergeht sondern steht, aus lauter solchen ›Mittelpunkten‹; jedes Ereignis steht mitten zwischen Anfang und Ende des ewigen Wegs und ist durch diese Mittelstellung im zeitlichen Zwischenreich der Ewigkeit selber ewig« (SdE 377).

Anders als das Judentum, das Gott der »lebendigen Zeit« entzogen habe und das – symbolisch – in der Ewigkeit lebe, sieht Rosenzweig das Christentum »den Wettkampf mit dem Strom« der ziellos vergehenden Zeit aufnehmen. Sei das Judentum dem »ewigen Leben« verschrieben, so schreite das Christentum auf dem »ewigen Weg«, seiner »ewigen Gegenwart sicher, immer in der Mitte des Geschehens, immer im Ereignis, immer auf dem Laufenden, immer mit dem Herrscherblick des Bewußtseins, daß es der ewige Weg ist« (SdE 378). Dem Judentum bleibe die radikale Alterität zwischen historischer Zeit und Ewigkeit bewusst, da es »nie ganz einig mit der Zeit« (SdE 335) sei und im

---

chenpolitische Angelegenheit« (SdE 409) werden konnte. Demgegenüber erinnere das Judentum das Christentum beharrlich an die eschatologische Dimension der Erlösung: »[I]hr, die ihr in einer ecclesia triumphans lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott genossen zu haben glaubt, erinnert: ›δέσποτα μέμνησο τῶν ἐσχάτων‹« (Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock, 08.11.1916. In: Ders., Der Mensch und sein Werk [wie Anm. 5], Bd I/1, S. 285).

16 Vgl. Stéphane Mosès: System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München: Fink 1985, S. 182.

Zwiespalt zwischen symbolischer Vorwegnahme der Erlösung und deren historischer Unerfülltheit lebe. Dagegen verwische sich dem Christentum der

> klare Unterschied, der für uns zwischen Offenbarung und Erlösung besteht. In Christi Erdenwallen, allermindest in seinem Kreuzestod und eigentlich schon in seiner Geburt ist die Erlösung bereits geschehen. […] Der Rückblick zu Kreuz und Krippe, die Ereignung der Ereignisse von Bethlehem und Golgatha ins eigne Herz wird wichtiger als der Ausblick auf die Zukunft des Herrn. Das Kommen des Reichs wird eine welt- und kirchenpolitische Angelegenheit (SdE 409).

Das Christentum gebe der Erlösung mit Christi Geburt einen Anfang, zu dem sich das »christliche Bewußtsein« hindränge – »zum ersten Christen, zum Gekreuzigten« – wogegen das jüdische an dem »Manne der Endzeit« (SdE 385f.) orientiert sei.[17] Insofern das Christentum Offenbarung und Erlösung einander annähere, erfahre es die Erlösung als Teil der historischen Gegenwart. Das Judentum denke dagegen die Erlösung historisch als Ende – dieser postulierte Unterschied zwischen den »beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen […], d[er] des kommenden und d[er] des wiederkommenden«, skandiert Rosenzweigs gesamte chiastisch angeordnete Darstellung von Judentum und Christentum.

Eben weil der Gedanke einer historischen Dynamik dem Christentum eingeschrieben sei,[18] könne das »Kommen des Reichs« immer auch als »welt- und kirchenpolitische Angelegenheit« interpretiert werden. An diesem Punkt bewegt sich Rosenzweig, streng genommen, jenseits von Augustinus, der ja gerade nicht die Geschicke des Christentums an die des römischen Reiches gebunden gesehen hat. Der Protagonist von Augustinus' Heilsgeschichte, der »Gottesstaat«, fällt noch nicht einmal mit der sichtbaren Kirche zusammen, sondern stellt ein mystisches Prinzip dar, dessen weltliche Repräsentation die Kirche ist. Augustinus' Interpretation von Geschichte als Heilsgeschichte ist eindeutig gegen die Indienstnahme der Religion für die Politik ausgerichtet, gegen eine politische Theologie.[19] Nichtsdestotrotz hat sich Rosenzweig gerade für seine Interpretation der »messianischen Politik«,[20] die neben der Einleitung am meisten auf den Ersten Weltkrieg als Hintergrund der Entstehung des

---

[17] Vgl. auch SdE 399: »Das Kreuz ist immer Anfang, immer Ausgangspunkt der Koordinaten der Welt. Wie die christliche Zeitrechnung dort anfängt, so nimmt auch der Glaube von dort immer neuen Anlauf. Der Christ ist ewiger Anfänger; das Vollenden ist nicht seine Sache – Anfang gut, alles gut.«

[18] Vgl. Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1994, S. 76.

[19] Vgl. Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Bd 2. Hg. von Klaus Stichweh. Stuttgart: Metzler 1984, S. 182: »Er [Augustinus; Anm. E. D.] lehnte die traditionelle Auffassung von Rom als dem vierten Reich der Prophezeiung Daniels ab, weil er im Prinzip jede weltgeschichtliche, d. h. politische Eschatologie verwarf.«

[20] Rosenzweig, Das neue Denken (wie Anm. 6), S. 229.

Sterns hindeutet, auf Augustinus' Lehre von »salus« und »fides« gestützt, wie wir oben gesehen haben (vgl. Kap. II.5).

Der Staat versuche, den Widerspruch zwischen Vergangenheit und Zukunft im Gesetz und im politischen Begriff der Nation aufzuheben, das Christentum dadurch, dass es die Zukunft bis zum Wiedererscheinen Christi »zur Epoche gemacht hat«. Diese Zeitvorstellung verführe dazu, das Kommen des Reiches als »eine welt- und kirchenpolitische Angelegenheit« (SdE 409) zu behandeln, insofern Erlösung als historisch schon begonnen begriffen werde. Dagegen lässt Rosenzweig das Judentum im bewussten Zwiespalt leben: Es sei nie »ganz einig mit der Zeit« (SdE 335) und stehe »immer zwischen einem Weltlichen und einem Heiligen« (SdE 338). Aus der Spannung zwischen dem »Schon« und dem »Noch-Nicht«, zwischen der verweltlichenden Tendenz des Christentums und der eschatologischen Ausrichtung des Judentums, ergibt sich bei Rosenzweig eine dynamische Bedeutungsverschiebung von »Erlösung«. Keine Säkularisierung von Erlösung ist endgültig, denn im Rahmen der Politik sind allenfalls vorläufige Lösungen, aber keine Erlösung möglich. Aus dieser Einsicht resultiert *idealiter* eine Verendlichung der Politik, die mit einer Entsäkularisierung des Erlösungsbegriffs einhergeht, den sie wieder in die Religion verweist. Jede Säkularisierung von Erlösung treibt bei Rosenzweig so eine Entsäkularisierung hervor, und umgekehrt. Rosenzweig gibt auf diese Weise sowohl einem historischen Begriff von Erlösung als auch einem symbolisch-rituellen Konzept von Erlösung den Status von Metonymien im Verhältnis zum vollen Sinn von Erlösung. Denn »Erlösung« im vollen, religiösen Sinne ist bei Rosenzweig der Punkt, wo Gott »[a]lles in Allem«[21] sein wird, das heißt der Punkt, an dem der Unterschied zwischen Profanem und Sakralem, aber auch zwischen dem Judentum und den Völkern der Welt in einer »messianischen Menschheit«[22] aufgehoben wäre. Jede säkulare, aber auch jede sakrale Bedeutung von »Erlösung« ist nur metonymisch zu verstehen, insofern hier ein Säkulares, dort ein Sakrales für etwas – Erlösung im vollen Sinn – steht, was letztlich über diesen Unterschied hinausführen soll.

Die Spannung zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung, die sich im *Stern der Erlösung* aus dem Widerspiel der messianischen Zeitkonzeptionen des Judentums und des Christentums ergibt, erkennt Rosenzweig an anderen Stellen seines Werks auch als konstitutive Spannung des Judentums und seiner Geschichte selbst an. Rosenzweig relativiert später den dezidiert antizionistischen Standpunkt, den er noch im *Stern der Erlösung* vertreten hat, zu einem nicht-zionistischen. Das bedeutet, dass Rosenzweig seinen eigenen Standpunkt zwar als nicht-zionistisch versteht, den Zionismus aber nicht mehr grundsätzlich als Option der jüdischen Geschichte verwirft. Insofern der Zionismus als

---

21 Franz Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg, 31.10.1913. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 5), Bd I/1, S. 135.

22 Franz Rosenzweig: Atheistische Theologie. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 3), Bd 3, S. 687–697, hier: S. 697.

säkularisierte messianische Bewegung zu verstehen sei,[23] bleibe er an eine religiöse Auffassung des Judentums gebunden. Gerade aus diesem religiösen Gesichtspunkt könne das Judentum aber nicht zu einem »normalen Volk, einem Volk wie die Völker«[24] werden. Als Gottesvolk sei es »Träger der übervölkischen, der Weltgeschichte«[25] und könne nicht zu einer normalen politischen Nation, auf die sich ein Nationalstaat gründe, säkularisiert werden. In Rosenzweigs Augen soll gerade der religiöse Gesichtspunkt das Judentum davor schützen, sich in Palästina im »Sinne eines hemmungslos entwicklungslustigen Nationalismus [zu] entwickeln«.[26] Steht Rosenzweig einem jüdischen Nationalstaatsprojekt weiterhin kritisch gegenüber, so zeigt er sich doch aufgeschlossen gegenüber dem kulturzionistischen Programm, in Palästina ein jüdisches »geistiges Zentrum«[27] aufzubauen.

Für Rosenzweig ist der Jude auch in seinen »›klassischen‹ Zeiten, auch im eigenen Lande, auch *vor* der ersten Zerstörung, nie Polismensch oder Staatssklave gewesen […]. […] Daher wird aus Palästina entweder nichts oder etwas ganz andres als Herzl meinte.«[28] Ein jüdischer Nationalstaat kann für Rosenzweig nicht das Ziel sein, sieht er es doch gerade als Aufgabe des jüdischen Menschen an, »[d]en Staat [zu] missionieren«, d. h. »wo und wann immer […] den Staat [zu] überwinde[n] (ohne ihn zu zerstören)«.[29] Wie immer man sich dies im Einzelnen vorstellen soll, so ist doch festzuhalten, dass für Rosenzweig der religiöse Aspekt des Judentums weniger politische Ansprüche legitimiert als diese zum Gegenstand kritischer Befragung macht.[30] Rosenzweigs Darstellung zufolge distanziert der Bezug auf die jüdische Religion von politischen Machtansprüchen, statt diese zu rechtfertigen. Für Rosenzweig gilt dies im

---

[23] Vgl. Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock, 30.11.1916. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 5), Bd I/1, S. 304.

[24] Franz Rosenzweig: Geist und Epochen der jüdischen Geschichte. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 3), Bd 3, S. 527–538, hier: S. 537.

[25] Franz Rosenzweig: Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 3), Bd 3, S. 539–552, hier: S. 543.

[26] Franz Rosenzweig: Neuhebräisch? Anläßlich der Übersetzung von Spinozas Ethik. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 99–106, S. 104.

[27] Ebd.

[28] Franz Rosenzweig: Der Jude im Staat. In: Ders., Der Mensch und sein Werk (wie Anm. 3), Bd 3, S. 553–555, hier: S. 554.

[29] Rosenzweig, Der jüdische Mensch (wie Anm. 3), S. 575.

[30] Mosès beschreibt das Verhältnis von religiöser, metahistorischer »Bestimmung des Judentums« und Politik bei Rosenzweig wie folgt: »[D]ie konkrete religiöse Bestimmung des jüdischen Volkes [wäre] nicht so sehr als Abwendung von der Geschichte zu verstehen, sondern als Distanznahme der Geschichte gegenüber, keineswegs also als Ablehnung des Politischen, sondern als Kritik der jeweils betriebenen Politik. Seine Aufgabe bestünde nicht, wie bei Hegel, darin, sich der Weltgeschichte zu unterwerfen, sondern im Gegenteil darin, diese in jedem ihrer Momente einem ethischen Urteil zu unterwerfen« (Mosès, Der Engel der Geschichte [wie Anm. 18], S. 62).

Übrigen auch im Hinblick auf das Land. Selbst wenn das jüdische Volk im ›eigenen‹ Land ist, bleibt es für Rosenzweig im Exil. Denn das jüdische Volk sei kein »erdgboren[es]«[31] Volk, sondern habe im Exil seinen Ursprung. Der »Geist des Exils, die Erdfremdheit, der Kampf des höheren Lebens gegen das Versinken in die Bedingtheiten des Bodens und der Zeit, [ist] von Anfang an in diese [jüdische; Anm. E. D.] Geschichte hineingepflanzt«.[32] Aus religiösen Gründen leitet sich für Rosenzweig also kein Besitzanspruch auf das Land ab. Selbst im ›eigenen‹ Land könne der Bezug des jüdischen Volkes zum Boden/Territorium kein Besitzverhältnis darstellen, wie es bei anderen Völkern der Fall sei.[33]

Bemerkenswert ist es, wie Rosenzweig mit seiner Vorstellung, das Judentum erhalte das »Bild der wahren Gemeinschaft« (SdE 369), einen zentralen Gedanken der Emanzipationsphilosophie des 19. Jahrhunderts zugleich übernimmt und verändert. In seinem Aufsatz »Atheistische Theologie« beschreibt Rosenzweig das Dilemma der am Emanzipationsideal orientierten jüdischen Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts, die den Begriff des »ausgewählten Volkes« zur »idealen Menschengemeinde« umgedeutet habe, wodurch das Judentum »zum zufälligen Träger eines an sein Dasein nicht gebundenen Gedankens« zu werden drohte.[34] Im Gegenzug habe die »Judenvolks-Theologie«, die Rosenzweig als jüdisches Pendant zur Leben-Jesu-Theologie begreift, ein jüdisches »›völkisches Wesen‹« hypostasiert und das Volk als menschliche Wirklichkeit einem »positivistisch gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfohlen«.[35] Rosenzweig distanziert sich von beiden Positionen. Gleichwohl bleibt er dabei, dass das Judentum »das Bild der wahren Gemeinschaft unversehrt erhalte« (SdE 369) – allerdings in seiner Eigenschaft als liturgisch-rituelles Gottesvolk und nicht als abstraktes Gebilde oder als natürliches Volk. Als »Bild der wahren Gemeinschaft« gibt Rosenzweig, wie die jüdische Emanzipationsphilosophie des 19. Jahrhunderts, dem Judentum den Status eines Symbols, das er allerdings metonymisch motiviert. Zwischen Symbol und Symbolisiertem, dem Judentum und der idealen Menschengemeinde soll kein zufälliges, sondern ein historisch unlösbares Verhältnis bestehen. Das Judentum erscheint bei Rosenzweig nicht als metaphorisches, auf

---

31 Rosenzweig, Geist und Epochen der jüdischen Geschichte (wie Anm. 24), S. 533.

32 Ebd., S. 537.

33 Vgl. Stéphane Mosès: Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Der Philosoph Franz Rosenzweig. Bd 2. Freiburg, München: Alber 1988, S. 855–875, hier: S. 866f.

34 Franz Rosenzweig: Atheistische Theologie. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 687–697, hier: S. 690f. Vgl. zu diesem Aufsatz auch Dana Hollander: Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy. Stanford: Stanford Univ. Press 2008 (Cultural memory in the present), besonders S. 170–176.

35 Rosenzweig, Atheistische Theologie (wie Anm. 34), S. 692.

einem bloßen Vergleich beruhendes Symbol der idealen Menschheit. Wäre das Verhältnis derart kontingent, dann ließen sich genauso gut andere Symbole denken – und man müsste nicht Jude bleiben, um ein Bild der idealen Menschengemeinde zu bewahren. Genau diesen existentiellen, historisch gegründeten und unlösbaren Zusammenhang zwischen Judentum und Menschheit versucht jedoch Rosenzweig metonymisch herzustellen: Das Judentum ist der historische Grund und der Garant der idealen Menschengemeinde.

Rosenzweigs Geschichtsphilosophie kennt deutlich einen Ausgangs- und einen Endpunkt: das »Volk das am Sinai steht« und die »messianische[] Menschheit«.[36] Die Sinaioffenbarung bleibt der Orientierungspunkt von Rosenzweigs Philosophie. Rosenzweig verschiebt den Umfang religiöser Begriffe dergestalt, dass sie auch zur Analyse der nicht-religiösen Lebenswirklichkeit dienen können, die er in seiner »Hermeneutik der Existenz« in den Blick nimmt. Das Vorgehen Rosenzweigs gehorcht dabei der Logik der Metonymie, die ein »Grenzverschiebungstropus«[37] *par excellence* ist. Seine »Hermeneutik der Existenz« erweitert den Bedeutungsumfang von religiösen Konzepten wie »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung«, ohne dass diese zu bloßen Metaphern würden. Die Struktur der metonymischen Bedeutungsverschiebung liegt auch Rosenzweigs Geschichtsphilosophie zugrunde. Die Bewegung der Geschichte versteht Rosenzweig als metonymische Dynamik, die auf einer dynamischen Umfangsverschiebung der Bedeutung von »Erlösung« beruht. Die Spannung zwischen einem historischen und einem eschatologischen Sinn von Erlösung hält Geschichte bei Rosenzweig in metonymischer Bewegung.

---

36 Ebd., S. 697.

37 Wolfram Groddek: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7), S. 234.

3 Messianismus des Symbols

Anders als bei Rosenzweig erscheint bei Bloch und Landauer der jüdische Messianismus als dominant metaphorisches Symbol. Beide interpretieren die messianische Sprache als symbolische »Bildersprache« (AS 96) für die sozialistische Revolution, die sich genauso gut auch in anderen Symbolen ausdrücken kann, was in ihren eigenen Texten ja auch zu beobachten ist. Landauer und Bloch verstehen nicht nur die messianische, sondern die tradierte religiöse Sprache überhaupt als symbolische Bildersprache. Ein Messianismus des Symbols lässt sich nicht nur im Hinblick auf Landauers und Blochs Interpretation der überkommenen messianischen Sprache ausmachen, sondern auch in Bezug auf ihre Geschichtsphilosophie. Landauer und Bloch legen der Geschichte ein dynamisches Prinzip des Werdens unter, das in messianischem Licht erscheint. Beide vertreten eine symbolische Geschichtsauffassung, insofern sie die Ereignisse der Geschichte als symbolischen Ausdruck eben dieses dynamischen Prinzips des Werdens begreifen. Wenn Landauer und Bloch schließlich das Judentum mit seinen messianischen Potenzen als Symbol der werdenden Menschheit auffassen, so geht die metaphorische mit der klassischen synekdochischen Symbolverwendung zusammen, insofern ein Teil für das Ganze steht.[1]

Von allen inhaltlichen Differenzen abgesehen, lässt sich der Unterschied zwischen Rosenzweigs, Landauers und Blochs symbolischer Auffassung des Judentums auch rhetorisch verdeutlichen als Unterschied zwischen einem eher metonymisch und einem eher synekdochisch motivierten Symbol. Denn der Metonymie wird nachgesagt, dass sie einen Zusammenhang in seine Teile zerspaltet und äußerliche Teil-Teil-Verhältnisse konstruiert, wohingegen die Synekdoche einen integrativen Effekt hat: Der Teil, der für das Ganze steht, reduziert dieses nicht auf seine Bestandteile, sondern deutet auf eine Qualität des über seine Teile hinausreichenden Ganzen, die es symbolisiert.[2] Bei Rosenzweig sind Judentum und Christentum die beiden konstitutiven, einander

---

[1] Zum Übergang zwischen den drei Grundtypen der Motivierung von Symbolen, dem synekdochischen, metonymischen und metaphorischen Typ, vgl. Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol. 4. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 80f.

[2] Vgl. Hayden White: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert. Übers. von Peter Kohlhaas. Frankfurt a. M.: Fischer 1991, S. 50–57 (»Die Theorie der Tropen«).

äußerlich bleibenden Größen des Erlösungsprozesses, die als Teile einen unaufhebbaren Eigenwert haben. Dem Judentum kommt dabei die Funktion zu, die ideale Menschengemeinde zu symbolisieren, wofür es seinen Teilcharakter bewahren und sich als liturgische Gemeinde erhalten muss. Bei Landauer und Bloch symbolisiert das Judentum hingegen eine Qualität der Menschheit, ihr dynamisches Werden, an dem alle Nationen teilhaben. Dieser Logik entsprechend, partizipieren bei Landauer alle, die »durch das Band des Geistes verbunden«[3] sind, am jüdischen Geist und am jüdischen Amt an der Menschheit, auch wenn sie keine Juden sind (vgl. Kap. II.3).

Zwischen Landauers und Blochs Verständnis des jüdischen Messianismus als metaphorisches bzw. metaphorisch-synekdochisch motiviertes Symbol gibt es nun noch einmal Unterschiede, wie wir im Folgenden noch genauer sehen werden. Landauer interpretiert den jüdischen Messianismus als symbolische »Bildersprache« für die soziale Revolution und einen neuen »Gemeingeist«. Das Diaspora-Judentum mit seiner pluralen nationalen Identität symbolisiert für Landauer die erhoffte Einheit der Menschheit, in der nationale Grenzen und einfache nationale Identitäten überschritten werden, ohne dass die Pluralität der Nationen aufgegeben würde. Auch Bloch verwendet messianische Symbole, um ein revolutionäres, utopisches Totum auszudrücken, das bei ihm allerdings, anders als bei Landauer, mit einem phantasmatischen Begehren nach einem absoluten Selbst einhergeht. Dementsprechend zielt Blochs Symbolverständnis, anders als dasjenige Landauers, auf die utopische Identität von Zeichen und Bezeichnetem. Wie sich zeigen wird, hat dies damit zu tun, dass Landauers Symbolverständnis allegorische Momente integriert, wohingegen Bloch das symbolische Streben nach Identität der allegorischen Sinnzerstreuung gegenüberstellt.

3.1 Gustav Landauer

Im Zusammenhang mit Landauers Vorstellung vom »Gemeingeist«, den er als natürlichen »Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde« (AS 99) und als natürlichen Grund der Religion vor aller besonderen Religion postuliert, hatten wir bereits das Symbol als sprachlichen Ausdruck des Gemeingeistes gestreift (vgl. Kap. II.3). Landauer spricht oft allgemeiner von poetischer »Bildersprache« (AS 96), in der allein sich die »unnennbare Einheit« (AS 96) des verbindenden Geistes ausdrücken lasse. In dieser Beziehung redet er aber auch konkret vom »Symbol« (AS 6) oder vom »Sinnbild« (AS 99f.). Auch die Sprache der Religionen betrachtet Landauer als eine poetische Bildersprache, sofern sie sich nicht zum Dogma verhärte.

---

[3] Gustav Landauer: Sind das Ketzergedanken? In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 170–174, hier: S. 172.

Landauer steht in der Tradition des goethezeitlichen Symbolverständnisses, das man von seiner konservativen Rezeption, die die Literaturwissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierte und die Benjamin als »vulgären Sprachgebrauch« (GS I/1 336) schmähte, unterscheiden muss. Diese hat im Symbol den unmittelbaren Ausdruck der Idee, einen Zusammenfall von Sprache und Sein gefeiert.[4] Landauer hält dagegen an der unhintergehbaren Differenz zwischen dem Symbol, der konstruktiven »Bildersprache«, und dem Symbolisierten fest. Die Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem erscheint bei Landauer mithin als kontingent – der »Gemeingeist« kann sich in unterschiedlichen Symbolen ausdrücken –, soll aber auf einer Analogie und nicht auf bloßer Konvention oder einem rein äußerlich bleibenden Vergleich beruhen. Nach Maßgabe statischer Repräsentation lässt sich diese Analogie allerdings nicht begreifen. Ähnlich sind sich der »Gemeingeist« als natürliche Größe und die symbolische »Bildersprache« vielmehr im schöpferischen Prinzip, in der Produktion eines Ganzen, die unabschließbar ist. Den jüdischen Geist interpretiert Landauer als eine Form des Gemeingeistes, der sich u. a. in der messianischen Sprache symbolisiert. Der Messianismus drückt für Landauer die Hoffnung auf die Einheit der Menschheit aus, in der nationale Grenzen und einfache nationale Identitäten überschritten werden, ohne dass die Pluralität der Nationen aufgegeben würde. Die messianische Aufgabe, einfache nationale Identitäten zu dekonstruieren und die Nationen im Zeichen einer »werdenden Menschheit«[5] in vielfältige Beziehungen zu bringen, fällt bei Landauer dem Diaspora-Judentum zu, so dass es für ihn »ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung zu harren und der Messias der Völker zu sein.«[6]

Auch Landauers Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie sind am Symbol orientiert, wie es Landauers großer Essay *Die Revolution* (1907) zeigt. Auf den ersten 20 Seiten des Essays bemüht sich Landauer, eine wissenschaftlich begriffliche Behandlung des Themas »Revolution« ad absurdum zu führen, wie ich im Folgenden noch genauer darlegen werde. Begrifflich verstanden bedeute »Revolution« eine Zeitspanne bzw. eine Grenze zwischen zwei gesellschaftlichen Ordnungen (vgl. R 14). Diesem Begriff hält Landauer die Revolution als »Prinzip« entgegen, das über weite Zeiträume hinweg in die Zukunft schreite (vgl. R 18). Im engeren Sinn ist dieses Prinzip »Revolution« für Landauer mit der Reformation entstanden, mit der die Neuzeit als Zeitalter des Individualismus und der atomisierten Massen begonnen habe (R 50). Seither sei die Revolution »unser Weg« (R 36). Dieser Weg führe vom dahingehenden Gemeingeist, den Landauer dem christlichen Mittelalter zuschreibt, zu

4 Vgl. zur älteren und neueren literaturwissenschaftlichen Rezeption des goethezeitlichen Symbols: Frauke Berndt: Symbol/Theorie. In: Frauke Berndt und Christoph Brecht (Hg.): Zur Aktualität des Symbols. Freiburg i. Breisgau: Rombach 2005 (Rombach Wissenschaften, Reihe Litterae; 121), S. 7–30.

5 Landauer, Sind das Ketzergedanken? (wie Anm. 3), S. 173.

6 Ebd.

neuem Gemeingeist (vgl. R 53). In der Verklärung des Mittelalters, dessen Ordnung eine »Synthese aus Freiheit und Gebundenheit« (R 35) gewesen sei, offenbart sich Landauer als Erbe der Romantik, genauer: der Frühromantik.[7] Denn wie bei den Frühromantikern geht es in Landauers ästhetischem und geschichtsphilosophischem Denken darum, die Entzweiungen und ›Entfremdungen‹ der Moderne zu bewältigen, ohne das positiv Neue der Moderne aufzugeben: ihre Dynamik und beständige Selbstüberschreitung.[8] Revolution als Prinzip der Überschreitung ist bei Landauer auf das Ideal eines neu zu findenden Gemeingeistes ausgerichtet, der die Gesellschaft zusammenzuhalten vermag und zugleich dem Prinzip der Überschreitung die Treue hält. In Landauers Geschichtsschreibung verweisen alle Revolutionen der Neuzeit symbolisch auf die Revolution als Prinzip der Überschreitung und Versprechen eines neuen Gemeingeistes, ohne dass dieses bisher erfüllt worden wäre.

Landauer entwirft ein anarchoromantisches Bild vom Mittelalter, in dem nicht das Prinzip des Zentralismus und der Staatsgewalt geherrscht habe, sondern das Prinzip der Schichtung: Mannigfaltige, selbstständige Gesellschaftsgebilde hätten nebeneinander bestanden, sich durchdrungen und durcheinander geschichtet, ohne dass daraus eine »Pyramide oder irgendwelche Gesamtgewalt« (R 43) geworden wäre. Die Form des Mittelalters sei nicht der Staat gewesen, sondern »die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften« (R 43). Landauer verklärt das Mittelalter zum Ideal einer dezentrierten, pluralen Gesellschaft von Gesellschaften, die selbständig verfasst und doch durchlässig gewesen sein sollen, da sie von einem einheitlichen Geist durchdrungen gewesen seien. Die Vorstellung einer »in Freiheit sich zusammenschließende Gesamtheit vieler Selbständigkeiten« (R 42) kann man wohl nicht anders verstehen denn als Rückprojektion des Ideals, das Landauer von einer kommenden anarchosozialistischen Gesellschaft hat. Grundsätzlich gilt Landauers Kritik dem Staat, dem Zentralismus, der Hierarchie und dem Gesetz. Die europäischen Staatsrevolutionen und ihre Vordenker, die Landauer im großen Bogen vom 16. Jahrhundert bis zur russischen Revolution von 1905 verfolgt, hätten sich gegen die absolute Fürstengewalt gerichtet und versucht, feste Staaten zu bauen als Rahmen für »ein freies und gedeihliches, verfassungs- und gesetzmäßig gesichertes Mitleben der Menschen« (R 69). Die politischen Revolutionen beschreiben für Landauer aber nur ein Hin und Her von staatlicher Macht und revolutionärer Gewalt, das solange währe, bis wieder ein verbindender Geist aus den Individuen herausbreche, die neue Formen des Mitlebens schüfen (vgl. R 52). Dies wäre der Ausdruck einer »soziale[n] Revolution«, in der

---

[7] Man kann Landauers Revolutionsessay als eine anarchistische Adaption von Novalis' Fragment »Die Christenheit oder Europa« betrachten. In seinem romantischen Bild des Mittelalters beruft sich Landauer auch einmal direkt auf Novalis (vgl. R 40); an anderer Stelle spielt Landauer auf den Titel von Novalis' Fragment »Die Christenheit oder Europa« an (vgl. R 32).

[8] Vgl. Jürgen Fohrmann: Schiffbruch mit Standrecht. Der ästhetische Imperativ in der »Kunstperiode«. München: Fink 1998, S. 8f.

es um »ein[en] friedliche[n] Aufbau, ein Organisieren aus neuem Geiste und zu neuem Geiste« (R 114) gehe. Landauers Programm der kleinen Bünde, Siedlungen und Genossenschaften (vgl. R 116) versteht sich als Vorbereitung und Beginn dieser sozialen Revolution.

Landauers Geschichtsschreibung der Revolution ist eine symbolische Geschichtserzählung, mit der er sich bewusst von einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Themas abgrenzt. Im Ganzen symbolisch ist Landauers Geschichtsschreibung der europäischen Neuzeit als Revolutionsgeschichte. Das heißt, die Struktur des Symbols prägt Landauers Geschichtsverständnis, denn seine geschichtsphilosophische Grundoperation besteht darin, der Geschichte der europäischen Neuzeit eine Idee bzw. ein »Prinzip« zu unterlegen, auf das alle konkreten historischen Ereignisse verweisen sollen: nämlich die Revolution als das Prinzip der Neuzeit seit der Reformation. Das historisch Konkrete verweist auf dieses Prinzip, ohne dass der Sinn dessen, was Revolution gewesen sein wird, im Konkreten erschöpft werden könnte. Indem die historischen Ereignisse alle auf ein Prinzip bezogen werden, wird es Landauer möglich, totalisierend von *der* Geschichte zu sprechen, ohne dass die Bedeutung dieser Geschichte schon ausgemacht wäre. Denn das symbolische Verweisen kommt an kein Ende und ist zugleich von der Idee einer überbegrifflichen Einheit getragen. Als Prinzip verstanden entzieht sich die Revolution damit einer begrifflichen Definition. Diese sei unmöglich, weil die Revolution als das neuzeitliche Prinzip schlechthin die Gegenwart noch einbegreife. Ein wissenschaftlicher Standpunkt außerhalb des betrachteten Gegenstandes könne daher nicht eingenommen werden (vgl. R 25). Mit der Zukunft, in die die Revolution schreite, komme ein Unberechenbares ins Spiel, das sich begrifflicher Feststellung, aber auch der Prognose widersetze. Denn aus der Vergangenheit ließen sich keine Gesetzmäßigkeiten als Basis einer Prognose ableiten, müsse sie doch selbst noch als unabgeschlossen gelten (vgl. R 18).

Was Landauer »Revolution« nennt, stellt zugleich eine (Teil-)Revolution des Geschichtsmodells dar, das sich in der Aufklärung etabliert hatte und an den Ideen von Totalität, Kontinuität und Irreversibilität orientiert war.[9] Landauer widerruft die Irreversibilität der Geschichte. Für ihn ist die »Vergangenheit nicht ein Fertiges, sondern ein Werdendes. […] [A]uch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist« (R 26). Mit dieser Formulierung schreibt Landauer der Vergangenheit die Qualität des »Werdens« zu, wodurch sie nicht mehr als abgeschlossenes Faktisches, sondern unter dem Aspekt des Möglichen erscheint. Diesen Gedanken greifen sowohl Bloch als auch Benjamin in ihrer Theorie des »Eingedenkens« auf, die bei beiden messianisch konnotiert ist. Landauer interpretiert

[9] Vgl. Daniel Fulda: Goethezeitliche Ästhetik und die Ermöglichung einer textuellen Repräsentation von ›Geschichte‹. Zur Genese einer symbolischen Form. In: Daniel Fulda und Silvia Serena Tschopp (Hg.): Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Berlin, New York: de Gruyter 2002, S. 299–320, besonders S. 302f.

dagegen in seinem Revolutionsessay die Geschichte wohl unter dem Gesichtspunkt des Möglichen und des Utopischen, greift aber noch nicht zu messianischem Vokabular. Wie wir bereits oben gesehen haben, findet sich ein Bezug auf die messianische Tradition des Judentums nur in Landauers späteren Schriften, als er sich überhaupt erst mit Fragen der jüdischen Geschichte und der jüdischen Identität intensiver zu beschäftigen beginnt. Dies gilt auch für seine Geschichtsphilosophie, die er erst in späteren Schriften in eine messianische Perspektive stellt, wobei er allerdings das Grundgerüst des Revolutionsessays übernimmt. Das symbolische Geschichtsverständnis, das sich im Revolutionsessay manifestiert, wird Landauer später um die Rolle des Judentums in der Geschichte erweitern. Er wird den jüdischen Messianismus symbolisch deuten und die messianische Sprache als Symbolsprache, die nichts anderes als das Prinzip der Revolution ausdrückt, das er in seinem früheren Essay entwickelt hat. Dieser soll im Folgenden genauer im Hinblick auf Revolution als Prinzip, das eine symbolische Darstellungsform erfordert, untersucht werden. Von hier aus lässt sich dann Landauers symbolische Auffassung der historischen Rolle des Judentums und des Messianismus in Augenschein nehmen.

Landauer lobt einmal an dem von ihm hoch geschätzten französischen Sozialisten Pierre Joseph Proudhon, gelehrt zu haben, dass »geschlossene Begriffsworte nur Symbole für die unaufhaltsame Bewegung« (AS 107) seien. Proudhon habe »an die Stelle geschlossener Dinge Bewegungen, Beziehungen, an die Stelle des scheinhaften Seins das Werden« (AS 107) gesetzt. In diesen Worten beschreibt Landauer zugleich auch sein eigenes Vorgehen im Revolutionsessay. Um zu zeigen, dass die Revolution nicht streng wissenschaftlich behandelt werden könne, simuliert er eine wissenschaftliche Untersuchung und führt parodistisch vor, wie sie bei diesem Thema an ihre Grenzen stoßen müsse. Landauers parodistische Wissenschaftssimulation geht wie folgt: Eine wissenschaftliche Darstellung der Revolution müsste eine allgemeine Begrifflichkeit entwickeln, die alle konkreten Einzelfälle zu fassen vermöchte. Begrifflich verstanden sei die Revolution der über Chaos und Aufruhr führende Weg von einer Topie, womit eine relativ stabile gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet werden soll, zu einer neuen Topie. Der Gegenbegriff zur Topie, die Utopie, sei durch ein Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen zu definieren, die in einem Moment der Krise sich vereinigten, um eine neue Topie zu gestalten. Aus dieser begrifflichen Terminologie abgeleitet, würde das Grundgesetz der Revolution lauten: Auf jede Topie folgt eine Utopie, auf diese wieder eine Topie und so weiter, woraus zu schließen sei, dass die Utopie in keinem Fall zu ihrem Ziel führe, sondern immer nur zu einer neuen Topie. Landauer lässt die wissenschaftliche Behandlung der Revolution somit in eine tragische Ironie münden: »Die neue Topie tritt ins Leben zur Rettung der Utopie, bedeutet aber deren Untergang« (R 16).

Nach Landauers Ansicht trifft sich die wissenschaftliche Thematisierung der Revolution, die deduktiv von einer allgemeinen Begrifflichkeit und Gesetzmäßigkeit ausgeht, mit einer bestimmten ästhetischen Modellierung von

Handlungen, nämlich mit der Fabelstruktur der Tragödie. Die wissenschaftliche Behandlung operiere mit der Vorstellung, dass die Menschheit auf dem »Kothurn der Revolution von Topie zu Topie«[10] (R 16) schreite und dem eisernen Gesetz der Wiederholung nicht entgehen könne. Landauer insinuiert, dass jemand, der eine solche Darstellung der Revolution lese, sich wie ein Zuschauer einer Tragödie fühle: Hier wie dort zeige sich ein Gesetz des menschlichen Daseins, das die Handlungen der Protagonisten gegen ihre eigenen Absichten zur Geltung gebracht haben. Nach wissenschaftlich-tragischer Gesetzmäßigkeit müsse die Utopie notwendig scheitern und in der Topie untergehen. Indem Landauer nun die von ihm als tragisch markierte Wissenschaft parodiert, versucht er, deren Wiederholungsstruktur von innen aufzubrechen.

Er argumentiert, dass sich die Geschichte nicht nur insofern wiederhole, als sie von einer Topie zur nächsten führe. Vielmehr bewahre sie auch die Erinnerung an alle vergangenen Utopien auf: »Jede Utopie [birgt] sehr stark das Moment der begeisterten Erinnerung an sämtliche frühere Utopien in sich […].[…] So lebt sie auch in der Zeit relativ stabiler Topien unterirdisch weiter« (R 17). Hier liegt Landauers Hebel, mit dem er das tragische Revolutionsgesetz aufbricht, dem zufolge jede Utopie sich in ihren Gegensatz, die Topie, verwandeln muss und die Utopie als Grenze zwischen zwei Topien überhaupt nicht zur äußeren Wirklichkeit werden kann (vgl. R 17). Denn wenn die Utopie unterirdisch weiterlebt, dann ist sie nicht nur Grenze zwischen zwei Topien, sondern als Grenzzustand auch in der Topie vorhanden. Die Möglichkeit zur Überschreitung der Topie ist also jederzeit gegeben. Dies stimmt mit Landauers Credo des »Beginnens«, mit seinem Sozialismus der kleinen Siedlungen und Bünde überein, die »gleich jetzt«[11] realisiert werden sollen. Wie wir gesehen haben, versteht sich Landauers Sozialismus der kleinen Siedlungen und Bünde als Gegenmodell zum Marxismus. Diesem wirft Landauer »Wissenschaftsaberglauben« (AS 32) vor, durch den der Sozialismus zum Endpunkt einer vermeintlich notwendigen historischen Entwicklung depotenziert werde, was den Blick auf die Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart verstelle. Als »Wissenschaftsaberglauben« möchte Landauer auch eine Geschichtsschreibung der Revolution *more geometrico* entlarven, die meint, allgemeine historische Gesetzmäßigkeiten über die Revolution aufstellen zu können.[12]

---

[10] Der »Kothurn« ist ein deutlicher Verweis auf die Tragödie. Der Kothurn ist »ein von Aischylos für die Schauspieler der griech. Tragödie eingeführter hochgeschnürter Halbstiefel mit bes. dicken Sohlen […]; [er] gab den Schauspielern e. den großen Räumen des Theaters und ihrer erhabenen Rolle entsprechende größere Erscheinung und Monumentalität; dann auf den erhaben-pathet. Stil der Aufführung übertragen« (Art.: »Kothurn«. In: Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart: Kröner 1989, S. 479).

[11] Gustav Landauer: Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Ders.: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919. Hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit. Regensburg: Boer 1997, S. 80–99, hier: S. 83.

[12] In seiner Wissenschaftsparodie zitiert Landauer indirekt die mathematische Vorgehensweise, die Spinoza in seiner *more geometrico* geschriebenen *Ethik* wählt. Spi-

Mit dem Postulat, dass die Revolution als Ausdruck der Utopie nicht nur eine Grenze zwischen zwei Topien darstelle, sondern als »Prinzip« (R 18) eines Grenz- und Überschreitungszustandes auch in der Topie weiterlebe, stellt Landauer die starre Opposition von Topie und Utopie in Frage. Man kann sich Landauers Verständnis von Revolution als utopischem Prinzip mit Hilfe von Victor Turners Konzept der Liminalität vergegenwärtigen. Turner hat den Begriff der Liminalität mit Blick auf die Übergangsrituale in Stammesgesellschaften entwickelt, ihn aber dann auch für die Analyse moderner kultureller und gesellschaftlicher Phänomene fruchtbar gemacht. Liminalität kennzeichnet die Schwellenphase bei Übergangsritualen, in der »das rituelle Subjekt eine Zeit oder einen Bereich der Ambiguität, eine Art sozialen Zwischenstadiums [durchläuft]«[13] und sich außerhalb der normativen Sozialstruktur befinde. Turner schreibt: »In der Liminalität ›spielen‹ die Menschen mit den Elementen des Vertrauten und verfremden sie. Und aus den unvorhergesehenen Kombinationen vertrauter Elemente entsteht Neues.«[14] Die Liminalität kehre den Status quo in rituellen Stammesgesellschaften allerdings nur für eine bestimmte Zeit um, ohne ihn zu untergraben. Sie bestärke vielmehr die Bedeutung der hergebrachten kulturellen Ordnung gegenüber dem Chaos.[15] In rituellen Stammesgesellschaften steht das Liminale somit im Dienst der normativen Sozialstruktur, das Innovationspotential der liminalen Phase wird beschränkt und kontrolliert. In gewissen modernen Phänomenen kehre sich das Verhältnis zwischen dem Normativen und dem Liminalen dagegen um, so Turner:

> Meines Erachtens stellen, historisch gesprochen, relativ spät auftretende soziale Prozesse wie ›Revolutionen‹ oder ›Rebellionen‹, ja selbst die durch formale und geistige Freiheit, Betonung des Gefühls und Originalität gekennzeichnete ›Romantik‹ in der Kunst eine Umwertung der in ›tribalen‹ und anderen, im wesentlichen konservativen Gesellschaften zwischen dem Normativen und dem Liminalen bestehenden Beziehung dar. Denn der im vorindustriell Liminalen immer implizit enthaltene Keim kultureller Transformation, der Keim der Unzufriedenheit mit dem kulturell Gegebenen und der sozialen Kritik hat in diesen modernen Prozessen und Bewegungen einen zentralen Stellenwert erhalten. Er ist nicht länger auf die Nahtstelle zwischen ›fixierten Strukturen‹ beschränkt, sondern liegt der Entwicklung insgesamt zugrunde. […] Revolutionen mögen die totalisierenden liminalen Phasen sein, für die die Schwellenphasen der *rites de passage* bloß Vorboten oder Vorwarnungen waren.[16]

---

noza beginnt mit Definitionen von Begriffen, und schreitet über Axiome zu Lehrsätzen fort, denen er »Corollarien«, Zusätze, anfügt. Auf diese Methode spielt Landauer an, indem er mit »Gesetz« und »Corollarium« (R 13, 16) operiert.

13 Victor Turner: Das Liminale und das Liminoide in Spiel, ›Fluß‹ und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie. In: Ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Übers. von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M., New York: Campus 2009, S. 28–94, hier: S. 35.

14 Ebd., S. 40.

15 Vgl. ebd., S. 62.

16 Ebd., S. 69f.

Neben Revolution, Rebellion und der Kunst der Romantik zählt Turner noch ein weiteres Phänomen zu den Erscheinungen, die das Verhältnis von normativer Sozialstruktur und Liminalität umkehren: die Communitas, die Turner als die Gemeinschaftsform begreift, die mit der Liminalität korrespondiert. Bei all diesen Phänomenen spricht Turner weiterhin vom Liminalen, auch wenn sie in modernen Gesellschaften nach der industriellen Revolution auftreten, in denen Liminalität ansonsten die Gestalt des privat-individuellen, freiwillig-freizeitlichen »Liminoiden« angenommen habe.[17] Die Communitas als liminale Gemeinschaftsform bezeichnet für Turner eine unmittelbare und spontane Gemeinschaftserfahrung, die die individuellen Unterschiede nicht in einem regressiven Einswerdens auflöse. In der Communitas beziehen wir uns vielmehr »im Hier und Jetzt direkt auf den anderen […], frei von den kulturell definierten Lasten seiner Rolle, seines Status, seines Rufs, seiner Klasse, seiner Kaste, seines Geschlechts oder anderer Strukturnischen«.[18] Die Communitaserfahrung suspendiert mithin die normative Sozialstruktur, so dass ein spielerischer und kritischer Umgang mit deren Kategorien möglich wird. Der Liminalisierungsprozess bahnt den Weg in die Communitas; er löst das Individuum aus den sozialen Einbindungen heraus, um ein Menschliches jenseits der normativen Sozialstrukturen freizulegen.[19] Turner nennt dieses Menschliche jenseits der normativen, politisch-rechtlichen Strukturierung auch »prima materia«.[20] Für Turner kann sich Communitas immer und überall spontan ereignen,[21] sie kann aber keine dauerhafte Sozialform werden. Der Versuch, Communitas zu institutionalisieren und zu reproduzieren, verkehre die »anfänglich freie[n] und innovativen Beziehungen zwischen Individuen in normgeleitete Beziehungen zwischen Personen«.[22] Turner nimmt die Unmöglichkeit, Communitas auf Dauer zu stellen, nun nicht, wie z. B. Helmuth Plessner, zum Anlass, diese zu dekonstruieren, sondern er spricht der Communitaserfahrung eine wichtige

---

17 Das Liminoide gehört dem Bereich der modernen »Mußegattungen« (ebd., S. 49) vom Sport bis zur Kunst an. Liminoide Handlungen sind im Gegensatz zu liminalen rituellen Praktiken durch Freiwilligkeit gekennzeichnet (vgl. ebd., S. 66): Sie fallen in den Bereich der privat-individuellen Freizeit, der Muße im Gegensatz zur Arbeit. In den liminoiden Mußegattungen treten das Ludische und das Experimentelle in den Vordergrund. Die liminoiden Mußegattungen eröffnen einen Raum für Kritik und für das Experimentieren mit Alternativen, aus dem Neues entstehen kann (vgl. ebd., S. 82). Hierfür ist im rituell liminalen Bereich, der grundsätzlich auf Stärkung der kulturellen Ordnung ausgerichtet ist, allenfalls der Keim gelegt.

18 Ebd., S. 75.

19 Vgl. Andreas Kraft: Jüdische Identität im Liminalen: Die Dichterin Nelly Sachs und der Holocaust, S. 19f. (http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2630/ [Datum des letzten Zugriffs: 15.02.2011]).

20 Victor Turner: Variations on a Thema of Liminality. In: Ders.: Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols. Ed. by Edith Turner. Tuscon, London: Univ. of Arizona Press 1992, S. 48–65, hier: S. 95.

21 Vgl. Turner, Das Liminale und das Liminoide (wie Anm. 13), S. 70.

22 Ebd., S. 73.

Funktion auch für größere, strukturierte Gesellschaften zu, da sie Raum biete, die Strukturen der Gesellschaft kritisch zu bewerten bzw. Alternativen zu entwickeln.[23]

Bei Landauer ist Revolution ein liminales Prinzip, das nicht nur den Übergang zwischen zwei relativ stabilen Gesellschaftsordnungen darstellt, sondern auf eine liminale Gesellschaft selbst zielt, eben auf die Communitas. Dementsprechend plädiert Landauer dafür, dass die »Revolution […] ein Zubehör unserer Gesellschaftsordnung, […] die Grundregel unsrer Verfassung werden« (AS 137) müsse. Anders als Turner, für den die Communitas *per definitionem* flüchtig ist, erhebt Landauer die Communitas zum Prinzip seiner anarchosozialistischen Gesellschaftsutopie der kleinen Siedlungen und Bünde. Für Turner kann die Communitas gar kein Gesellschaftsprinzip werden, da sie sich als solches notwendig in ihr Gegenteil verkehren müsse: in die normative Communitas, die sich zu einem der strengsten Regime entwickeln könne.[24] Communitas kann bei Turner nur zusammen mit einer normativen Sozialstruktur bestehen, die gleichwohl Nischen für diese bereitstellen kann. Für Landauer bleibt die Communitas dagegen gesamtgesellschaftliche Utopie.

Revolution als utopisch liminales Prinzip kann nicht begrifflich eingefangen, sondern nur symbolisch dargestellt werden. So erläutert Landauer die Vorstellung, dass die Utopie Erinnerungen an sämtliche bekannte frühere Utopien in sich berge und auch in der Zeit relativ stabiler Topien unterirdisch weiterlebe, mit der Symbolik der Weinhefe. Jeder Wein erhalte seine Gärung durch Weinhefe, die selbst aus Wein gewonnen werde. Wie jede Hefe neu ist und doch die »Wirklichkeit oder die Kraft oder die Erinnerung (das ist alles eins) jeder früheren Hefe« (R 17) enthalte, so erwache auch die Utopie immer wieder alt und neu. Die Revolution gäre in der Neuzeit wie die Weinhefe. Indem Landauer der neuzeitlichen Geschichte ein Prinzip zugrunde legt, das sich nur symbolisch, nicht begrifflich darstellen lässt, ist es ihm möglich, Geschichte als Ganzheit zu denken und ihr trotzdem die Offenheit zu bewahren. Das Einzelne, das heißt die einzelne historische Revolution, wird nicht als Beispiel eines allgemeinen Begriffs »Revolution« aufgefasst. Dieses Allgemeine, das dynamisch liminale Prinzip Revolution, entzieht sich vielmehr der begrifflichen Festlegung, ohne dass damit das Versprechen auf eine überbegriffliche Ganzheit aufgegeben würde, das im Einzelnen aufscheint. »Symbolisches Denken ist Ausdruck des Vertrauens in die bestimmte Aussagekraft von Formen gerade dort, wo positive Inhalte sich im Unendlichen verlaufen.«[25] In einem symbolischen Verweisungszusammenhang steht die Bedeutung des Einzelnen nicht fest, sondern dieses ist unendlich deutbar, ohne sich ins Disparate zu zerstreuen.

---

[23] Vgl. ebd., S. 79–82.

[24] Vgl. ebd., S. 77.

[25] Barbara Naumann: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe. München: Fink 1998, S. 175.

Aus der symbolischen Deutbarkeit der Vergangenheit bezieht Landauer sein alternatives, dynamisches Geschichtsdenken. Indem Landauer die Revolution nicht mehr nur als Ereignis des Aufruhrs und des Übergangs deutet, sondern als Prinzip über diese hinausgehen lässt, stellt er zugleich die feste, in sich abgeschlossene Identität historischer Ereignisse in Frage. Landauer präsentiert seine Vorstellung von Revolution als Prinzip eines auch in der Topie verborgenen Grenz- und Überschreitungszustands als Gegenentwurf zu einer mechanischen Abfolge von Revolution und Topie. Zugleich gibt sich Landauers Revolutionsessay als Gegenentwurf zu einem mechanischen Geschichtsdenken überhaupt zu verstehen. Hier käme Geschichte nur als sukzessive Verkettung mit sich identischer und auseinander in irreversibler Folge hervorgehender Ereignisse und Handlungen in Betracht. Landauer begreift die Vergangenheit demgegenüber nicht als »etwas Fertiges, sondern [als] etwas Werdendes« (R 26). Die Vergangenheit stellt er nicht als abgeschlossenen, der Gegenwart vorangehenden Zeitraum vor, sondern als eine mit der Gegenwart koexistente Zeitdimension, die sich mit der Gegenwart beständig verändere. Landauer gibt dabei das Konzept einer ›werdenden Vergangenheit‹ nicht nur in einem erkenntniskritischen, sondern in einem starken, ontologischen Sinn zu denken:

> Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserem Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist. Damit ist nicht bloß gemeint, daß wir sie je nach unserm Weiterschreiten anders betrachten. Das wäre zu wenig gesagt. Ich behaupte vielmehr aller Paradoxie zum Trotz, daß die Vergangenheit sich verändert. Indem nämlich in der Kette der Kausalität nicht eine starre Ursache eine feste Wirkung hervorbringt, die wieder ein Ei legt usw. Nach dieser Vorstellung wäre die Kausalität eine Kette hintereinander folgender Posten, die alle außer dem Letzten still und angewurzelt feststünden. Nur der Letzte geht einen Schritt vorwärts, aus ihm entspringt dann ein Neuer, der wieder vorgeht und so fort. Ich sage dagegen, daß es die ganze Kette ist, die vorwärts geht, nicht bloß das äußerste Glied. Die sogenannten Ursachen verändern sich mit jeder Wirkung (R 27).

Die Vorstellung einer Vergangenheit, die mit der Gegenwart koexistiert und sich mit dieser ständig modifiziert, schließt an romantische Ideen an. Man findet sie aber auch bei einem philosophischen Zeitgenossen Landauers, Henri Bergson, dessen Begriff der »durée« mit Landauers Vorstellung strukturell verwandt ist. Bergsons »durée« stellt ein riesenhaftes »ontologisches Gedächtnis«[26] dar, »wo alles […] miteinander koexistiert.«[27] Die »durée« ist virtuell,

---

[26] Gilles Deleuze: Henri Bergson zur Einführung. Übers. von Martin Weinmann. Hamburg: Junius 2001, S. 76. Hatte die Vorstellung der »durée« in Bergsons frühen Schriften noch einen spezifisch subjektiven Seinsbezug vor dem Horizont der Freiheitsproblematik bezeichnet, so überwindet Bergson seinen subjektiven Ansatz mit *Materie und Gedächtnis* (1896): »Die Idee einer virtuellen Koexistenz aller Vergangenheits- und Spannungsebenen wird damit auf das ganze Universum fortgeschrieben. […] Das Universum […] ist gleichsam ein ungeheures Gedächtnis.« (ebd., S. 100) In Bergsons Abhandlung *Schöpferische Entwicklung* wird »das Leben selbst mit einem Gedächtnis verglichen […] und die biologischen Gattungen und Arten

aber wirklich – es ist dieser Begriff eines wirklichen Virtuellen, den Bergson von dem Begriff des Möglichen, wie ihn die aristotelische Tradition geprägt hat, abhebt. Virtuell ist die Vergangenheit, die »reine« Erinnerung, sofern sie in keinem pragmatischen Kontext mehr steht: das Virtuelle ist in dem Sinne das wesentlich Machtlose.[28] Das Aktuelle ist dagegen die »reine« Wahrnehmung, das Gegenwärtige, das, was mich zur Tätigkeit reizt. Was Bergson aus heuristischen Gründen »rein« trennt, wirkt in der Wirklichkeit aufeinander: Die Virtualität aktualisiert sich, indem sie »divergenten Linien folgt […]. Dort haben wir kein koexistierendes Ganzes mehr, lediglich Aktualisierungslinien, die *teilweise aufeinander folgen, teilweise gleichzeitig sind*, aber jedes Mal eine Aktualisierung des Ganzen in einer bestimmten Richtung verkörpern.«[29]

Gilles Deleuze hebt hervor, dass in Bergsons Konzeption das Aktuelle nicht durch das Virtuelle strukturell vorgezeichnet ist, wie es bei Aristoteles' Paar des Wirklichen und des Möglichen der Fall ist. Die Aktualisierung des Virtuellen bewirkt vielmehr eine kreative Differenzierung. Das Zusammenspiel von Aktualität und Virtualität führt zu einem sich ständig modifizierenden Gedächtnis, das sich situativ anpasst und ausdifferenziert, indem es sich neu zusammenzieht, sich neu ausrichtet und übersetzt. Die Erfindung des »Neuen«[30] bricht bei Bergson nicht mit dem Vergangenen, sondern aktualisiert die Vergangenheit entlang von immer neuen Differenzierungslinien. Die Aktualisierung des Virtuellen erfolgt dabei nicht chaotisch, sondern beschreibt eine dynamische Kausalität, derzufolge sich die Ursachen in einer Art Rückkoppelungseffekt mit den Wirkungen, die sie zeitigen, verändern und damit einen identisch wiederholbaren Ursache-Wirkung-Mechanismus unterlaufen – ganz so, wie es auch Landauer beschreibt.[31]

[entsprechen] den koexistierenden Graden dieses lebendigen Gedächtnisses. […] Hier haben wir eine Ontologie, die von einem uneingeschränkten Pluralismus geprägt zu sein scheint.« (ebd.)

27 Ebd., S. 126.

28 Vgl. Henri Bergson: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Übers. von Julius Frankenberger. Hamburg: Meiner 1991 (Philosophische Bibliothek; 441), S. 132.

29 Deleuze, Henri Bergson (wie Anm. 26), S. 126.

30 Ebd., S. 27.

31 Bereits in *Zeit und Freiheit* (1889) hat Bergson eine »dynamische Auffassung der Kausalitätsbeziehungen« für das subjektive Bewusstsein geltend gemacht (vgl. Henri Bergson: Zeit und Freiheit. Mit einem Nachwort »Anmerkungen zu Henri Bergson« von Konstantinos P. Romanòs. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. 1994 [Eva-Taschenbuch; 213], S. 159). In der Einleitung zur ersten deutschsprachigen Übersetzung von Bergsons *Matière et Mémoire* aus dem Jahr 1908 hebt der Neukantianer Wilhelm Windelband Bergsons Differenzierung zwischen mechanischer und »beweglicher Kontinuität« hervor, und würdigt ihre Bedeutung für die strukturelle Möglichkeit des »Neuen« in der Geschichte, das es zufolge einer mechanischen Kausalität und der ihr zugrunde liegenden Voraussetzung der Identität der Elemente der Welt mit sich selbst nicht geben könne (vgl. Wilhelm Windelband: Zur Einfüh-

Die dynamische Kausalität ist ein wichtiger Bestandteil von Landauers revolutionärem Geschichtsdenken, in dem Kontinuität und Ganzheit mit Offenheit und der Möglichkeit des unberechenbar Neuen einhergehen sollen. Landauer führt diese Elemente zusammen im Symbol des »Wegs«, der »über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches« (R 119) führe. In diesem Bild wird eine horizontale Vorwärtsbewegung mit einem Vorstoß in eine vertikale Tiefendimension verbunden. Hier macht sich eine typisch frühromantische Gedankenfigur bemerkbar: Jeder Schritt vorwärts in die Zukunft gibt sich als Rückgang in die Tiefendimension der Geschichte zu verstehen, wie man es von Friedrich Schlegel und Novalis kennt. Wie in der Frühromantik imaginiert Landauer Geschichte als eine progredient rückbezügliche Bewegung, die sich mit jedem Zug regeneriert und modifiziert. Die Betonung des in die Zukunft gerichteten, offenen »Werdens« der Geschichte geht mit einer Vertiefung des Sinns der Vergangenheit einher, der als »[t]iefbegrabene[r]« Sinn »Unbekanntes« und Neues enthält. Das Symbol des über »Tiefbegrabenes« führenden Weges lässt sich zugleich als Symbol für eine frühromantische Poetik lesen, die die offene Reihe zum poetischen Strukturprinzip erklärt. Dieses poetische Strukturprinzip verbindet eine exzentrische oder allegorische mit einer zyklischen oder konzentrischen symbolischen Funktion.[32] In Landauers revolutionärer Geschichtspoetik kehren diese Elemente der frühromantischen Poetik, der unendliche Ausgriff und die zyklische Rückbezüglichkeit bzw. Selbstbearbeitung, wieder.

Im Zuge seiner späteren Beschäftigung mit dem Judentum deutet Landauer den jüdischen Messianismus als symbolischen Ausdruck für dieses revolutionäre Geschichtsverständnis. In einem 1917 in der Zeitschrift *Der Jude* erschienenen Artikel interpretiert Landauer ironischerweise gerade August Strindbergs *Historische Miniaturen* (1905) als messianische Geschichtsdichtung, die von jüdischem Geist ausgehe und in diesen münde. Landauer liest die Erzählungen Strindbergs, den er selbst als »Geschichts-Christen«[33] bezeichnet, absichtlich gegen den Strich. In Landauers Lektüre stimmt wohl die manifeste Botschaft der *Historischen Miniaturen* mit Hegels »Geschichtsreligion«[34] überein. Landauer macht aber noch eine andere Stimme in Strindbergs Erzählungen aus, die Stimme des »ewigen Juden«,[35] in der sich eine alternative messianische Geschichtsdeutung artikuliere. Diese steht im Widerspruch zu

---

rung. In: Henri Bergson: Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist. Jena: Diederichs 1908, S. III–IVX).

32 Vgl. Waltraud Wiethölter: Ursprünglicher Gedanken Refrain – Wiederholung. Zum Phänomen frühromantischer Zyklik. In: DVjs 75/4 (2001), S. 587–656.

33 Gustav Landauer: Strindbergs Historische Miniaturen. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 139–151, hier: S. 148.

34 Ebd., S. 145.

35 Ebd., S. 139.

Strindbergs manifester Geschichtsauffassung, die dem historischen Geschehen eine objektive Teleologie unterschiebt.

Strindbergs manifester, teleologischer Geschichtsauffassung zufolge gibt es eine »geheime Lenkung«,[36] eine »Absicht in der Weltgeschichte«,[37] die über die bewussten Absichten der Menschen hinausreiche. Diese können die größten Verbrechen begehen und dienen doch einem Zweck, der sich über ihre Köpfe hinweg durchsetzt. Ob es sich nun um den ägyptischen Pharao handelt, der alle erstgeborenen jüdischen Kinder töten lassen will und dadurch ungewollt Moses »nach oben«[38] bringt, oder um den französischen Monarchen Ludwig XI., dem der Priester auf dem Sterbebett Absolution für all seine Verbrechen erteilt, da sie die Einigung Frankreichs herbeigeführt hätten, auch wenn das nicht unbedingt seine Intention war –[39] immer laufe es bei dem »Geschichts-Christ[en]« Strindberg auf eine Heilsökonomie des Leides hinaus. In dem historischen Bogen, den Strindberg in seinen Erzählungen von der Geschichte Moses' in Ägypten bis hin zur Französischen Revolution schlägt, kehre stets die Geschichte vom Leid, das sich lohnt, wieder, auch wenn es den Einzelnen oder ganze Menschengruppen vernichte. Strindbergs höherer, weltgeschichtlicher Ironie entspreche es, »die Absicht der einzelnen wie der Völker ja nicht zu deutlich gewahren zu wollen«,[40] denn die partikularen Absichten arbeiten, bewusst oder unbewusst, der metaphysisch abgesicherten, universalen »Absicht in der Weltgeschichte« zu.

Landauer richtet Strindbergs weltgeschichtliche Ironie gewissermaßen gegen sich selbst. Er erkennt das produktive Potential der Einsicht, dass die Menschen nicht Herren ihrer Absichten sind, die sich in der Geschichte verkehren können. Landauer hebt allerdings nicht auf eine vermeintlich höhere »Absicht in der Weltgeschichte« ab. Dass die Absicht, mit der eine Handlung ausgeführt wurde, nicht deren Bedeutung determiniert, führt Landauer in seiner produktiven Fehllektüre Strindbergs nicht auf eine transzendente Absicht in der Weltgeschichte zurück, sondern auf die prinzipielle Unabschließbarkeit des historischen Kontextes. Dieser ist dafür verantwortlich, dass Ursachen und Wirkungen einer Handlung, mit Nietzsche gesprochen, »toto coelo auseinander liegen«, so »dass Vorhandenes […] immer wieder […] auf neue Ansichten ausgelegt« werden kann.[41] Für Landauer gilt dies auch im Hinblick auf das Faktische der Vergangenheit, das sich sogar mit jeder Folge, die es zeitigt, selbst

---

36 Ebd., S. 140.
37 Ebd.
38 Ebd., S. 141.
39 Vgl. ebd., S. 148: »Absolution an den Mann des Absolutismus, an den Verbrecher, im Namen des Absoluten, das sich in die Relation und Bewegung begeben hat, im Namen des Gottes der Geschichte«.
40 Ebd., S. 147.
41 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Mazzino Montinari und Giorgio Colli. Bd 5. 3. Aufl., München u. a.: Dt. Taschenbuch-Verlag 1993 (dtv; 2225), S. 245–412, hier: S. 313.

ändern soll. So ergibt sich bei Landauer das Bild einer dynamisch offenen statt einer teleologischen Geschichte.

Als Symbolfigur für die grundsätzliche Unabschließbarkeit des historischen Kontextes und für die damit einhergehende Dynamik des historischen Geschehens deutet Landauer die Figur des »ewige[n] Jude[n]«[42] aus Strindbergs Erzählungen. Diese Figur legt Landauer als den Dritten aus, der Strindbergs prästabilierte Harmonie zwischen bewusster und unbewusster Absicht in der Weltgeschichte durchkreuzt. Landauer schreibt:

> Zweie gehen als Gleiche in doch ewig neuen Situationen und Offenbarungen durch dieses Werk hindurch: der Mensch und die geheime, nicht auszusprechende, nur an den Spuren sichtbare Lenkung seines Geschicks […].
> Und noch einer geht überall mit hindurch und taucht in den meisten Kapiteln auf: der Jude, der ewige Jude in immer neuen Gestalten.
> Wie kommt das? Am Schluß des Werkes spricht es einer, im Anschluß an die französische Revolution, die sich gerade vollendet, aus: ›Sehen Sie, *jetzt*‹, sagt er, – *jetzt*, wo die Menschheit auf dem Wege ist, eine tatsächliche Wirklichkeit zu werden – ›*jetzt* ist die Verheißung an Abraham: ›In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!‹ auf dem Wege, sich zu erfüllen; auf dem Wege, sage ich.‹[43]

Dreimal wird das Adverb »jetzt« wiederholt, und in der Art, wie Landauer zitiert, changiert die Betonung des historischen Augenblicks, des »Jetzt«, zwischen der Referenz auf die Vergangenheit und der Referenz auf die Gegenwart: »›Sehen Sie, jetzt‹, sagt er – jetzt […] – ›jetzt ist die Verheißung an Abraham: ›In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!‹ auf dem Wege, sich zu erfüllen; auf dem Wege, sage ich.‹«[44] Jetzt sagt *er*, auf dem Wege, sage *ich*: Nicht nur durch das doppeldeutige »jetzt« setzt Landauer, mit Paul Celan gesprochen, den »Akut des Heutigen«,[45] sondern auch, indem er mit den Sprecherinstanzen spielt, wobei die Ich-Origo im schriftlichen Aufsatz wohl noch zuzuordnen ist, im Vortrag aber, auf dem die Publikation beruht, unentscheidbar zwischen der literarischen und der eigenen Person schwanken muss.

Landauers »Jetzt«-Fuge hebt die revolutionären Chancen des jeweiligen Augenblicks hervor, der zugleich ein vergangenes »Jetzt« aktualisiert und auf ein zukünftiges »Jetzt« verweist. Die Geschichtsvorstellung, die das »Jetzt«, den Augenblick, mit dem »Weg« (»auf dem Wege, sich zu erfüllen«), mit der

---

42 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen (wie Anm. 33), S. 139.

43 Ebd., S. 139 (Hervorhebungen E. D.).

44 Ebd. In Strindbergs Original erscheint demgegenüber das Adverb »jetzt« nur einmal: »Sehen Sie, jetzt ist die Verheißung an Abraham: ›In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden!‹ auf dem Wege, sich zu erfüllen; auf dem Wege, sage ich.« (August Strindberg: Historische Miniaturen. Übers. von Emil Schering. München: Müller 1926).

45 Paul Celan: Der Meridian. In: Ders: Gesammelte Werke. Hg. von Beda Allemann und Stefan Reichert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, Bd 3, S. 187–202, hier: S. 190.

Bewegung, dem »Werden« der Geschichte verbindet, nennt Landauer am Ende seines Strindberg-Essays »[m]essianisch«.[46] Hiermit greift Landauer aber nur die Zeitvorstellung seines Revolutionsessays wieder auf, in dem Kontinuität und ereignishafter Augenblick keine Gegensätze bilden, sondern in einem dynamischen Geschichtsverständnis zusammengehen können. Im Strindberg-Essay identifiziert Landauer mithin seine revolutionäre mit einer messianischen Geschichtsauffassung. Die Abraham-Verheißung »In deinem Namen sollen alle Geschlechter gesegnet werden« nimmt Landauer als Ausdruck dafür, dass die Menschheitsidee dem Judentum anvertraut wurde.[47] Die messianische Verheißung wird in Landauers Geschichtsinterpretation nie vollständig erfüllt, sondern im messianischen »Jetzt« ist zugleich der Keim des Aufschubs gelegt, ist es doch immer erst »auf dem *Wege*, sich zu erfüllen«. Landauer überschreitet damit das einfache Schema von Verheißung und Erfüllung, denn jede Erfüllung verwandelt sich wieder zur Verheißung, wenn sie als erst auf dem Wege, also (noch) unerfüllt, begriffen wird. Indem sich jede Erfüllung wieder in Verheißung wandelt, wandelt sich Sinn in (An-)Zeichen. Traditionellerweise würde man diese Struktur eher mit der Allegorie als mit dem Symbol verbinden. Das allegorisch Bezeichnete ist selbst nur Zeichen, das wieder auf anderes verweist, statt die Fülle eines einheitlichen Sinns zu bergen. Auch gilt die Allegorie als »narratologisch prädestinierte Figur einer sich zeitlich entfaltenden Poiesis, die an kein Ende gelangen kann«.[48] Ist die Zeitlichkeit der Allegorie die Sequenz, eine Reihe von Momenten, so die Zeitlichkeit des Symbols der Moment.[49] Damit soll nicht gesagt sein, dass in Landauers Geschichtsschreibung letztendlich das Symbol zugunsten der Allegorie abdankt. Vielmehr zeigt sich Landauer wieder als Erbe der Frühromantik, in der eine »aneinanderreihende Verwendung des Symbols«[50] begegnet, die das allegorische »Immer-wieder-anders-Sagen« einer symbolischen Darstellung integriert.

Landauer hat die Sprache der Religionen als »Bildersprache« (AS 96) verstanden, die, wenn sie nicht zum Dogma erstarrt, symbolischer Ausdruck des Gemeingeistes sei. Dieser gilt Landauer als natürlicher »Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde, zur Gerechtigkeit« (AS 99), der vor aller Religion liegt und zugleich deren anthropologische Grundlage bildet. Die Revolution als Prinzip der Neuzeit interpretiert Landauer als Versprechen eines neuen Gemeingeistes, der dem Liminalen der Revolution zugleich die Treue halten soll. Bei allen Vorbehalten, die Landauer gegenüber der messianischen Tradition wegen möglicher apokalyptischer Kurzschlüsse hat, verwendet er im Strindberg-Essay die jüdisch messianische Sprache als »Bildersprache« für die Revolution und das Versprechen eines neuen Gemeingeistes. Die Erfüllung

46 Landauer, Strindbergs Historische Miniaturen (wie Anm. 33), S. 151.
47 Vgl. ebd., S. 144.
48 Wiethölter, Ursprünglicher Gedanken Refrain (wie Anm. 32), S. 655.
49 Vgl. Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: GS I/1 340–344.
50 Vgl. Ernst Behler: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1993, Bd 2, S. 257f.

dieses Versprechens potenziert sich, in kritischer frühromantischer Manier, zu neuem Versprechen, da nie eine endgültige Erfüllung erreicht werden kann. Statt »Sicherheitsvorkehrungen fürs tausendjährige Reich« zu treffen, geht es Landauer programmatisch um »eine große und umfassende Ausgleichung und die Schaffung des Willens, diesen Ausgleich periodisch zu wiederholen« (AS 136). Dass Landauer gerade die Figur des »ewigen Juden«, die als antisemitisches Stereotyp im Mittelalter entstanden ist, zu einer messianischen Symbolfigur umdeutet, spiegelt nicht nur seine Aufwertung des Diaspora-Judentums wider, sondern bringt auch zum Ausdruck, dass es für Landauer keine endgültige Erfüllung des messianischen Versprechens gibt, sondern dieses sich immer wieder aktualisieren und kritisch potenzieren muss.

3.2 Ernst Bloch

Auch Ernst Bloch interpretiert die religiöse Sprache als Symbolsprache, die er auf einen anthropologischen Ursprung der Religion bezieht. Denn was die religiöse Tradition »Gott« nenne, sei als symbolischer »Tropus unserer selbst, […] als das, was in uns zuletzt verborgen treibt« (GU 383), zu verstehen. Die Besonderheit von Blochs anthropologischer Interpretation des Glaubens besteht darin, dass sie nicht einfach die Position des transzendenten Subjekts (Gott) streicht, sondern sie umbestimmt: »Deus absconditus wird […] zum homo absconditus säkularisiert«,[51] »zur Transzendenz in der Immanenz«.[52] Bloch entlehnt die Idee des noch verborgenen Gottes, den er zum noch verborgenen Menschenwesen säkularisiert, der Gnosis, die den Erlösergott vom Gott der Schöpfung unterscheidet. Dabei weiß Bloch, dass diese Idee einen »metaphysische[n] Antisemitismus« (GU 330) bei den christlichen Gnostikern begünstigt hat, die auf dieser metaphysischen Basis das Neue Testament gegen das Alte Testament ausspielen konnten. Demgegenüber schreibt Bloch dem Judentum selbst einen »latenten Gnostizismus« (GU 330) zu und sieht eine Verwandtschaft besonders zwischen der gnostischen Lehre, der zufolge das Ende des Weltprozesses erst den Anfang, die Genesis, entschlüssle, mit dem jüdischen Messianismus. Mit diesem sei ein »ebensowohl motorische[s] als prägnant historische[s], unbildliches, unnaturhaftes Gerichtetsein auf ein noch nicht daseiendes messianisches Ziel über der Welt« (GU 322) gemeint.

Bloch holt das messianische Ziel über der Welt in die Welt hinein, die er zugleich über ihren gegenwärtigen Begriff hinaustreibt. Auch wenn er im Zuge dessen das messianische Ziel als nicht absolut definierbar deklariert, gibt es

---

[51] Wolfram Malte Fues: Unio inquantem spes: Meister Eckhart bei Ernst Bloch. In: Alois M. Haas und Heinrich Stirnmann (Hg.): Das »Einig Ein«. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (Schweiz): Univ.-Verlag 1980, S. 109–166, hier: S. 139.

[52] Ebd., S. 146.

doch einige Eckpunkte für sein messianisches Telos: Das messianische Reich steht für eine zukünftige messianische Gemeinschaft, in der eine umfassende Einheit erreicht werden soll, die über die marxistische Forderung nach dem Ende der Entfremdung durch unfreie Arbeit und Herrschaft durch die besitzenden Klassen signifikant hinausgeht, insofern die Einheit des Subjekts mit sich selbst als erlebendem und erkennenden Ich, mit der Natur und der Welt der Dinge angestrebt wird. Das subjektive Identitätsstreben stellt sogar, wie wir gesehen haben, den wesentlichen Antrieb von Blochs frühem *Geist der Utopie* dar.[53] Vom Subjektiven aus denkt Bloch das messianische Telos als »mystische Selbsterfüllung in Totalität« (GU 294). Diese kann nicht zuletzt deswegen nicht definiert werden, weil sich in ihr das Phantasma einer überbegrifflichen absoluten Identität des Subjekts mit sich selbst und mit der Welt ausdrückt.

Wie oben bemerkt (vgl. Kap. I.5), wertet Bloch die messianische Sprache des Judentums und des Christentums als symbolischen Ausdruck eines noch nicht realisierten und der Erfüllung harrenden utopischen Totums, das *in* der – freilich überpositivistischen – Welt liegt. Umgekehrt deutet Bloch aber auch die ästhetische Symbolintention messianisch. Was er als Merkmal religiöser Symbole erkennt, nämlich »Zielbestimmungen, also Bilder geglückter Identität«[54] darzustellen, macht er zum quasi religiösen Kennzeichen von Symbolen überhaupt. So richtet sich die ästhetische »Symbolintention« (GU 365) bei Bloch selbst auf ein utopisches Ganzes. Bloch beabsichtigt nicht, die religiöse Sprache als Trug zu desavouieren, indem er sie als ›bloß‹ symbolisch begreift. Die symbolische, religiöse Sprache ist für Bloch in ihrer Funktion unersetzlich, da das utopische Ganze nicht anders als symbolisch auszudrücken sei. In dieser Hinsicht ist es erhellend, zu verfolgen, wie Bloch im *Geist der Utopie* Kants Lehre von den der unmittelbaren Anschauung entzogenen »Vernunftideen« aufgreift, um deren symbolischer Darstellung eine stärkere Wertigkeit zu verleihen, als Kant es vorsieht.

Bloch gibt die vom »messianischen Reich« bedeutete utopische Wirklichkeit im Licht von Kants Vernunftideen (Seele, Freiheit, Gott) zu denken, die nur »gewollt und gedacht, aber nicht erkannt werden können, weil sie zwar unmittelbar praktisch zu ›erleben‹ aber nicht ›anzuschauen‹ sind« (GU 273). Anders als Kant, für den diese Ideen auf eine Sphäre des moralischen Geltens bezogen sind, das über ihr Sein keine Aussage macht, meint Bloch, dass es »kein Gelten ohne ein wenn auch noch so bedrohtes Sein [gibt], wie es auch kein Symbol ohne Realität gibt, und wenn es auch nur die Realität der objektiven Hoffnung der Essenz wäre« (GU 276). Bloch interpretiert Kants Gelten als

---

[53] Vgl. Arno Münster: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 372), S. 98.

[54] Heinz Paetzold: Symbolik als Konstitution von Gattungsbewußtsein und als utopische Subversion. Zu Georg Lukács' und Ernst Blochs Theorie des Symbolischen. In: Études Germaniques 41 (1986), S. 363–376, hier: S. 371.

ein Noch-Nicht-Sein, und es drängt ihn, im Unterschied zu Kant, aus dem Gelten ins Sein und aus dem Prozess einer unendlichen Annäherung an die Idee als Ziel zur unmittelbaren Verwirklichung der Idee zu schreiten. Wie für Kant gibt es für Bloch keine direkte Anschauung der Idee, sondern nur deren symbolische Darstellung. Kant stellt nun klar, dass sich die objektive Realität der Vernunftideen nicht erweisen lässt und ihre indirekte symbolische Darstellung eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Symbol und Symbolisierten kategorisch ausschließt.[55] Bloch überschreitet die von Kant gesetzten Grenzen der Erkenntnis und der indirekten, symbolischen Darstellung, insofern es für ihn »kein Symbol ohne Realität gibt« (GU 276). Bei Bloch kommt dem Symbol ein antizipierender Realitätsgrad zu: Es verweist auf das Noch-Nicht-Sein der utopischen Wirklichkeit, das sich nur symbolisch ausdrücken lasse. Bloch deutet wohl den Inhalt der von ihm bemühten messianischen Symbolsprache um, indem er diese auf den noch verborgenen Menschen und ein umfassendes utopisches Totum bezieht. Die messianische Sprache des Judentums und des Christentums, die Bloch eigenwillig mischt, bleibt für ihn aber ein gültiger symbolischer Ausdruck für dieses utopische Ganze.

Landauer hat an Blochs *Geist der Utopie* bemängelt, dass hier »Gewortetes als volle Realität«[56] präsentiert werde. Für Landauer kann der Versuch, zur unaussprechlichen mystischen Sinnfülle jenseits der Sprache vorzustoßen, nie endgültig gelingen. Gerade das mystische Sprechen ist ein Sprechen, das stets von neuem ansetzen muss und nie sein transzendentes Signifikat erreicht. Auch in seiner Geschichtsphilosophie ist Bloch sehr viel stärker auf ein Endziel hin ausgerichtet als Landauer, aus dessen Essay *Die Revolution* Bloch eine Reihe von Denkmotiven und Themenkomplexen entliehen hat, etwa die Kritik an der obrigkeitsstaatlichen Ideologie des lutherischen Protestantismus sowie die hohe Bewertung der sozialrevolutionären Rolle Thomas Münzers und allgemein verketzerter Bewegungen.[57] Wichtiger als diese motivischen Anleihen ist allerdings Blochs Übernahme von Landauers geschichtsphilosophischem Axiom einer werdenden statt einer in sich abgeschlossenen Vergangenheit. Bloch nennt eine solche geschichtsphilosophische Einstellung, die in der Vergangenheit ein Element des Zukünftigen, des Noch-Nicht-Gewordenen erkennt, »Eingedenken« (GU 333, 338f.).

Das »Eingedenken« geht bei Bloch vom »Jetzt« aus, womit Bloch die Bedeutung des Subjekts für die Geschichtsschreibung hervorhebt. Denn das »Jetzt« ist die Zeit des »erlebenden, auffassenden und utopischen Ich« (GU 334). Von diesem subjektiven »Jetzt« wähne sich ein einfaches Aufschreiben

---

[55] Vgl. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 294–299 (»§ 59. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit«).

[56] Gustav Landauer an Margarete Susman, 31.01.1919. In: Martin Buber (Hg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1929, Bd 2, S. 372.

[57] Vgl. Münster, Utopie, Messianismus und Apokalypse (wie Anm. 53), S. 125f.

der Vergangenheit unabhängig, das Geschichte lediglich als »Stufenfolge toter Gegenwarten« (GU 334) repräsentiere. Blochs geschichtsphilosophische Programmatik lautet demgegenüber wie folgt:

> Es ist immer nur halb geschehen, was geschehen ist, und die Kraft, die es geschehen ließ, die sich in ihm ungenügend heraussetzte, treibt in uns fort und wirft auch noch weiter ihren Schein auf all das Halbe, Weghafte, Zukünftige hinter uns. […] Was niemals vergehen konnte, muß zerschlagen werden, was niemals zu sich kam, muß gelöst und das nie ganz Geschehene in neuen Atemzügen vollendet werden. Freilich scheint das Vergangene fest geworden, eingeschlafen zu sein […]. Aber das alles kann wieder erwachen, […] es hat nichts Unveränderliches an sich wie Grabstätten oder bloße Unwiederbringlichkeiten oder auch wie irgend ein fertig Logisches […]. Es besitzt als Vergehendes trotz der scheinbaren Fixierung zur Vergangenheit noch ein Heimliches, ein Element des Zukünftigen in sich […]. Dieses weiter zu treiben, das Pochende, Unterdrückte, Zukünftige, das nicht werden konnte in all dem zähen Teig des Gewordenen, […] ist die denkerische, geschichtsphilosophische Arbeit (GU 335).

Blochs Lehre vom Zukünftigen im Vergangenen begehrt gegen deterministische Geschichtsvorstellungen auf und stellt die utopischen Potentialitäten eines als unfertig begriffenen Weltprozesses in den Vordergrund. Bei allem Antideterminismus ist Blochs Geschichtskonzeption jedoch absolut teleologisch auf Vollendung hin ausgerichtet, auf einen Zustand utopischer Identität, in dem die Welt wie die Menschheit zu sich gekommen sein sollen. Nach Blochs anthropozentrischer Fiktion soll die Welt sogar auf den Menschen warten, um durch ihn »zur Heimkehr zu gelangen« (GU 338). Mit dieser Konstruktion will Bloch einerseits die Notwendigkeit der revolutionären Tat herausstreichen, wofür er charakteristischerweise wieder einen apokalyptischen Ton anschlägt: »Fast alles ist zu uns geflohen, es zu schließen und wesentlich zu machen; denn das fahle Roß ist losgebunden, und was gegeben ist, beginnt stetig unwirtlicher zu werden« (GU 340). Andererseits versucht Bloch mit der anthropozentrischen Fiktion der Gefahr eines bloß subjektiv träumerischen Welt- und Geschichtsverhältnisses zu begegnen, um den »kanonischen Träumer« (GU 333) als geschichtsphilosophisches Subjekt einzusetzen. Bloch unterstellt der Welt bzw. der Materie ein objektives Noch-Nicht, das auf Vollendung durch den Menschen angelegt sei. Die Ontologie des Noch-Nicht-Seins, die Bloch später entwickeln wird, kündigt sich somit bereits im *Geist der Utopie* an, wo Bloch sich freilich noch im Hinblick auf die Materie in Widersprüche verwickelt. Denn dem gnostischen Narrativ nach ist die Materie das Feindliche, das zerstört werden muss, was sich mit der Vorstellung, dass die Dinge durch den Menschen vollendet werden wollen, schlecht verträgt.

Landauer und Bloch vertreten beide eine symbolische Geschichtsauffassung. Für beide besteht die geschichtsphilosophische Aufgabe darin, Geschichte nicht als Aneinanderreihung von unveränderlichen Fakten zu begreifen, sondern die Vergangenheit als Dimension des Möglichen bzw. des Werdenden wahrzunehmen. Geschichte erscheint als symbolischer Ausdruck eines dyna-

mischen Prinzips des Werdens, das die Festigkeit der Vergangenheit in Frage stellt. Bei Landauer heißt dieses dynamische Prinzip »Revolution«, bei Bloch »Noch-Nicht«. Geschichte im Zeichen des »Noch-Nicht« wird zum Raum der utopischen »Selbstbegegnung« des Menschen, der sich Blochs *Geist der Utopie* verschrieben hat. Anders als Landauer ist Bloch sprach- und geschichtsphilosophisch an Endzielvorstellungen orientiert. Das historische Telos fällt bei Bloch mit dem Ende der zerstreuenden allegorischen Bedeutung zugunsten letzter und höchster symbolischer Identität zusammen. Die enge Verbindung zwischen Blochs Geschichts- und Sprachphilosophie zeigt sich besonders eindringlich in dem kurzen Text »Rokoko des Geschicks« aus den *Spuren* von 1930.

Man kann »Rokoko des Geschicks« autoreflexiv als Text über Blochs Poetik der kleinen Form in den *Spuren* lesen. In den *Spuren* hat Bloch kurze Prosatexte versammelt, in denen sich Erzählung und philosophische Reflexion die Hand reichen.[58] Es geht in »Rokoko des Geschicks« um »Zeichen des ›Kleinen‹«.[59] Bloch unterscheidet verschiedene Zeichen des Kleinen, die einen Umschlag von einem Extrem ins andere, etwa von Unglück in Glück, ankündigen. Da gibt es einmal Zeichen des Kleinen mit mechanischer Funktion, die anzeigen, dass ein Maß voll ist, und die der bürgerlichen Moral des Maßhaltens entsprechen. Sodann die Zeichen des Kleinen mit qualitativer Funktion, die ein Zu-Ende-Gehen indizieren: Rokoko als »Zeichen des Auslaufens«.[60] Beide Funktionen erläutert Bloch mit einem arabischen Märchen von einem Vezier, der jahrelang in der Gunst eines Kalifen gestanden hat, in Ungnade fällt, lange Zeit im Gefängnis sitzt und schließlich wieder in seine alte Position eingesetzt wird. Beide Male kündigen Zeichen des Kleinen das Umschlagen des Geschicks an. Von den mechanischen und den qualitativen Zeichen des Kleinen will Bloch die Kleinzeichen des »echten ›Endes‹«, das am Unscheinbaren aufblitzen kann, unterschieden wissen. Die Kleinheit sage dann keinen Wechsel einer Serie in die andere an, sondern führe aus den Serien überhaupt heraus. Die »staunenden Kleinzeichen« verweisen auf den »Ausweg«, die »letzte Tür«, die »Rettung«, den »Eintritt in das möglich Schicksallose, min-

---

58 Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass Bloch sich in den *Spuren* an Johann Peter Hebels Erzählweise der *Kalendergeschichten* orientiert. Am Anfang steht in den *Spuren* häufig eine Sentenz, der eine Geschichte – oftmals eine Nacherzählung europäischer und orientalischer Märchen oder chassidischer Geschichten – folgt, um schließlich mit allgemeiner, lehrhafter Betrachtung zu enden. Bereits Lukács hat bezüglich Blochs Stil von einer Mischung aus Hebel und Hegel gesprochen (vgl. Francesca Vidal: Hebel bei Bloch. Zur Bedeutung von rhetorischer Geschichtsschreibung und inszenierter Mündlichkeit. In: Richard Faber [Hg.]: Lebendige Tradition und antizipierte Moderne. Über Johann Peter Hebel. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 97–110).

59 Ernst Bloch: Spuren. In: Ders.: Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, Bd 1, S. 60.

60 Ebd., S. 59.

destens das formbare Schicksal«.[61] Man darf wohl davon ausgehen, dass Bloch seine Kurzprosa als letztere »Zeichen des Kleinen« verstanden hat, die darauf ausgerichtet sind, im »Jetzt« die Serie – geschichtsphilosophisch gesprochen: die Chronologie – hin zu einer neuen Zeit der Freiheit zu durchbrechen.

Die Kleinzeichen des »echten ›Endes‹« wirkten, so Bloch, vorerst nur individuell. In der Zukunft würden sie aber auch wieder einen kollektiven Wirkungskreis haben wie früher »etwa als Zeichen des Christkinds, der seelischen Freiheit gegen den dummen Riesen der Notwendigkeit«.[62] Bloch assoziiert das kollektive Kleinzeichen mit messianischer Symbolik, sinnigerweise mit dem Christkind als messianischem Kleinzeichen. Die Kleinzeichen, die einen Wechsel der Serie ankündigen, und die ›richtigen‹, die letzten Kleinzeichen, nach denen der Wechsel nicht mehr weitergehe, lassen sich nun als allegorische und als symbolische Zeichen lesen. Hat Bloch doch später den Unterschied zwischen Symbol und Allegorie eben so beschrieben, dass das »Allegorische […] immer wieder metaphorisch herum[schickt]«, wohingegen das »Symbolische versucht, metaphorisch zu landen«.[63] Die kritische Frage, ob die Unterscheidung zwischen den allegorischen und den symbolischen Kleinzeichen überhaupt so klar zu treffen ist, blendet Bloch charakteristischerweise aus. Bloch liefert aber in den *Spuren* selbst nur Fragmente von Kleinzeichen, mit denen er Fragmente des ›echten‹ Kleinzeichens, des Symbols, gemeint haben dürfte, die sich aber eben auch als allegorische Fragmentierung und Sinnzerstreuung lesen lassen.

Bloch hat die messianische Sprache als symbolische Zielsprache aufgefasst. In seiner religiöser Sprache schwingt immer wieder ein apokalyptischer Ton mit, in dem sich die Orientierung an historischen Endzielvorstellungen ausdrückt. Er lässt keinen Zweifel daran, dass das echte Ende kein »umschlagende[s]«, sondern ein »einschlagende[s]« sei,[64] mag es sich auch in unscheinbaren Kleinzeichen verbergen. Die Apokalypse wird vom jungen Bloch als Paradigma eines notwendig gewaltsamen, revolutionären Umbruchs bemüht, durch den allein das historische Telos erreicht werden könne. Auch bei Landauer hat die messianische Sprache einen innerweltlichen, universalen, revolutionären Gehalt. Allerdings geht Landauer sehr vorsichtig mit der messianischen Sprache um, da er apokalyptische Kurzschlüsse fürchtet, die Bloch bewusst provoziert. Landauer ist ein dezidiert antiapokalyptischer Denker, ein pazifistischer Anarchist und sezessionistischer Kulturrevolutionär, der Endzielvorstellungen ablehnt. Dementsprechend kennt Landauer keine endgültige Erfüllung des messianischen Versprechens, das sich vielmehr immer wieder kritisch zu neuem Versprechen potenzieren soll. Damit korrespondiert sprachphilosophisch,

---

61 Vgl. ebd., S. 60f.
62 Ebd., S. 61.
63 Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, Bd 13, S. 339.
64 Bloch, Spuren (wie Anm. 59), S. 61.

dass sich in Landauers messianischer Sprache Symbol und Allegorie verbinden. Für Bloch ist die messianische Sprache im eminenten Sinn symbolisch, Ausdruck eines utopischen Totums und utopischer Identität, in der das Bedeuten »endlos in Alteritas« aufhören würde. Blochs Hochschätzung des Individuums hat seinem Marxismus einen entschieden humanistischen Zug verliehen, der ihn vor materialistischen Reduktionen bewahrt hat. Die Kehrseite davon ist, dass Blochs Identitätsphilosophie Gefahr läuft, in narzisstische Allmachtsphantasien abzugleiten, die nicht zuletzt die differenzphilosophischen Voraussetzungen seiner Philosophie des Noch-Nicht selbst bedrohen.

4 Messianismus zwischen Metapher und prophetischem Symbol: Martin Buber

In Martin Bubers messianischer Geschichtsphilosophie ist der Gedanke zentral, dass das jüdische Volk in Palästina eine neuartige menschliche Gemeinschaft aus Freiwilligkeit realisieren soll, die der ganzen Welt Exempel und Initial bedeutet. Dieses kulturzionistische Ziel lässt Buber sich aus dem »Urmessianismus« speisen, aus dem Glauben an die Erfüllung des Königtums Gottes, den Buber als Antriebskraft der jüdischen Geschichte seit dem Auszug aus Ägypten begreift. Der »Urmessianismus« nimmt in Bubers Geschichtsphilosophie eine inhaltlich wie strukturell vergleichbare Stelle ein wie die »Revolution« bei Landauer. Denn Bubers »Urmessianismus« strebt wie Landauers »Revolution« nach einer herrschaftsfreien Gemeinschaft. Den »Urmessianismus« gibt Buber ferner als historische Idee zu verstehen, die sich in unterschiedlichen Formen geschichtlich konkretisiert haben soll, ohne darin aufzugehen. Auch Buber legt der (jüdischen) Geschichte mithin eine grundsätzlich symbolische Struktur zugrunde, insofern er sie als symbolischen Ausdruck einer unerschöpflichen Idee präsentiert. Die verschiedenen historischen Etappen bzw. Ausprägungen des jüdischen Messianismus stellt Buber in seiner Vorlesungsreihe über »Jüdischen und christlichen Messianismus« vor, die er in deuterojesanische Vorstellung von Israel als »Rest«, der das Ende der Herrschaft von Menschen über Menschen ankündigt, als messianischem Geschichtssymbol münden lässt.

Rekapitulieren wir kurz die historischen Stationen des jüdischen Messianismus, wie Buber sie beschreibt: Das erste Stadium in der Geschichte des jüdischen Messianismus stelle die »primitive Theokratie« (JCMZ 28) dar, die das aus Ägypten ausgezogene Volk zu realisieren versucht habe. Das Volk Israel konstituiere sich als Volk, indem es keinen anderen König anerkenne außer Gott. Das Königtum Gottes sei nicht spirituell, sondern als politisch reale Absicht zu verstehen, sich unmittelbar und ausschließlich der Herrschaft Gottes zu unterstellen. Charakteristischerweise ignoriert Buber völlig die Problematik des göttlichen Rechts, um die primitive Theokratie als Versuch zu werten, »eine Gemeinschaft aus der reinen Freiwilligkeit, von Menschenzwang unabhängig, aufzubauen: jeweils zwischen diesen Menschen da« (JCMZ 9). Dieser erste Versuch, das Königtum Gottes zu verwirklichen, scheitert, das Volk fällt von Gott und damit zugleich von seiner Einheit ab. Es liefert sich Angriffen von außen aus. In dieser Situation treten die »Richter« auf, charis-

matische Rechtschaffer und politische Führer, deren Herrschaft nicht institutionalisiert ist, sondern durch ihren bestimmten Auftrag zeitlich begrenzt wird. So begrenzt wie die Herrschaft der Richter ist die Einheit des Volkes, die sich nur im Krieg nach außen erhält.

Eine Institutionalisierung der Herrschaft sei im »primitive[n] Messianismus [erfolgt], der nichts anderes bedeutet als eine statthalterische Theokratie, wo an die Stelle der unmittelbaren Herrschaft Gottes die Herrschaft Gottes durch statthalterische Vertretung tritt« (JCMZ 28), nämlich durch den Messias-König. Der primitive Messianismus sei zur Machtherrschaft entartet, gegen die sich der Kampf der Propheten richtet, die den kommenden, den erfüllenden Messias-König schauen. Die prophetische, messianische Hoffnung wird durch das babylonische Exil zerschlagen. Im Exil wandelt sich die messianische Konzeption. Das statthalterische messianische Königtum wird negiert, die Frage nach der Unmittelbarkeit der Herrschaft Gottes erwacht neu. Der »heilige Rest« und der leidende Gottesknecht werden zum Träger des messianischen Auftrags. Herrschaft sei nicht mehr das Amt Israels, sondern der messianische Auftrag bestehe darin, »als Volk eine königstreue [d. h. dem Königtum Gottes getreue; Anm. E.D.] Gemeinschaft zu realisieren, die die Weltgemeinschaft als erfülltes Königtum [Gottes] werden soll« (JCMZ 28).

Buber greift nach dem Ersten Weltkrieg den »Rest« als Symbol für die jüdische Nation auf, die er vor dem Ersten Weltkrieg noch in Analogie zu einem ästhetischen Werk in zu vollendender Ganzheit und Einheit imaginiert hat. Buber versucht, in der Figur des Restes der Gewalt zu begegnen, die in der Vorstellung von der Nation als Werk und geschlossener Einheit liegt. Der »Rest« ist ein prophetisches Symbol. Genaueren Aufschluss über Bubers Auffassung des prophetischen Symbols im Allgemeinen gibt ein Aufsatz von 1934 mit dem Titel »Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum«.

In diesem Aufsatz definiert Buber das Symbol »als Erscheinung des Sinns, Erscheinen, Scheinendwerden des Sinns in der Gestalt der Leiblichkeit«.[1] Für Buber sind nicht nur einzelne Handlungen des Propheten symbolische Zeichen, sondern das Dasein des Propheten ist selber sinnbildliche Existenz. Der Prophet ist der Mittler des göttlichen Wortes, er laute »eine heimliche, im Menschensinn vorwortliche, im Gottessinn urwortliche [Rede] aus«.[2] Anders als die griechische Antike, die zwischen dem Weissagenden (μάντις), der unmittelbar vom Gotteswort ergriffen werde und unartikuliert lalle, und dem in verständlicher Rede Verkündenden (προφήτης) unterscheide, teile die biblische Glaubenswelt die prophetisch Redenden nicht in unmittelbare und mittelbare auf. Vielmehr seien biblisch die entstehende und die fertige Rede identisch und bilden eine »aus der stürzenden Fülle des Augenblicks durchflutete

---

1 Martin Buber: Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum. In: Eranos-Jahrbuch (1934), Zürich 1935, S. 339–367, hier: S. 351.

2 Ebd., S. 342.

Rede«.[3] Das gesprochene prophetische Wort verleibliche sich nun in symbolischen Zeichen. Buber betont immer wieder, dass Prophetie nicht Vorhersage einer unabänderlichen Zukunft sei, sondern auf die konkrete historische Situation und ihre Alternativen verweise. Der Prophet stehe in seiner Rede »immer in dem Punkte der Zeit, wo sich das Schicksal entscheidet, an welcher Entscheidung die Menschen da vor ihm durch ihre Entscheidung teilhaben.«[4] Die Entscheidungsmächtigkeit des Augenblicks vermöge das gesprochene prophetische Wort allein nicht darzustellen und aufzurufen, sondern hierzu bedürfe es des symbolischen Zeichens, der leiblichen Darstellung und der sinnbildlichen Handlung. Einen symbolischen Namen habe der Prophet Jesaja seinem Sohn gegeben, indem er ihn »Rest-kehrt-um« nannte. Jesaja habe in der Zeit großer Verwirrung prophezeit, in der sich die künftige Katastrophe – das erste Exil – des Volkes angemeldet habe. Zusammen mit seinen Schülern habe Jesaja auf die Zeit geharrt, da Gott sich, mitten in der Katastrophe, des »Restes« erbarmen würde, der zu ihm umkehrt. Jesaja, seine Kinder und seine Schüler, »der Kern jenes ›heiligen Restes‹, sind als Zeichen da, sie leben ihr Leben als Zeichen dar. Dieser ganze zeichenhafte Mensch ist ›Mund Gottes‹. Durch sein sinnbildliches Dasein wird gesagt, was jetzt zu sagen ist.«[5]

Ab den 1920er Jahren rekurriert Buber auf das Symbol des »Restes« im zionistischen Zusammenhang. Er schließt hierfür an Deuterojesaja an, der nicht wie der erste Jesaja vor dem babylonischen Exil lebte, sondern die Rückkehr unter dem persischen Herrscher Kyros II. ankündigte. Buber meint, der »Rest« als messianisches Symbol für Israel zeige an, dass »Herrschaft […] nicht mehr das Amt Israels« (JCM 8, 8–9) sei. Hier geht es in der Figur des »Restes« weniger um eine theologische Rechtfertigung von Unheil und Leid, als um die Realisierung einer politischen Ordnung, die weder im Inneren noch im Äußeren auf Herrschaft beruht. Der Rest soll eine gerechte Volksordnung als Beginn einer gerechten Weltordnung symbolisieren. Dementsprechend hält Buber Deuterojesaja für den eigentlichen Begründer einer »Theologie der Weltgeschichte«.[6]

Im Kontext des Nationalsozialismus und der Shoah erhält Bubers Bezug auf den »heiligen Rest« und den leidenden Gottesknecht allerdings etwas Beklemmendes. Buber hat seine Beschäftigung mit den prophetischen Schriften auch nach seiner Emigration nach Palästina 1938 fortgesetzt. Hier erarbeitete Buber einen Beitrag für das holländische Sammelwerk *Die Religionen der Welt*, in dem er über den »Glauben Israels« schrieb. In einer hebräischen Version (1942) dieses Textes konzentrierte sich Buber auf den prophetischen Glauben bis zum Ende des babylonischen Exils. Diese hebräische Version liegt der deutschen Übersetzung zugrunde, die als Monographie unter dem Titel *Der*

---

3 Ebd., S. 344.

4 Martin Buber: Der Glaube der Propheten. In: Ders.: Werke. Bd 2. Heidelberg, München 1964: Kösel, S. 231–484, hier: S. 236.

5 Buber, Sinnbildliche und sakramentale Existenz (wie Anm. 1), S. 351.

6 Buber, Der Glaube der Propheten (wie Anm. 4), S. 456.

Glaube der Propheten erst 1950 veröffentlicht wurde. Im letzten Kapitel geht Buber hier wieder auf Deuterojesaja ein. Neben dem »Rest« ist es die Figur des leidenden Gottesknechts, in der Buber Israels Wirken für eine gerechte Völkerordnung bei Deuterojesaja symbolisiert findet. Der Gottesknecht leide nicht wegen der Verfehlungen Israels, sondern trage die »schmerzlichen Übel der Völkersünden«.[7] Dem Gottesknecht obliege es, für die Befreiung der versklavten Völker der Welt zu leiden; er symbolisiere hierin die Aufgabe Israels, für eine gerechte Weltordnung zu wirken.[8] Diese messianische Konzeption birgt eine metaphysische Sinngebung des Unheils, die vor dem zeithistorischen Hintergrund verstörend ist.[9]

Das messianische Symbol des »Restes« hat aber auch einen dialogischen Sinn, den ich in Kapitel II.2.3 stark zu machen versucht habe. Der »Rest«, der umkehrt, kehrt bei Buber nicht zu bestimmten jüdischen Glaubenssätzen oder Praktiken um. Nicht ein »Was« der Umkehr, sondern die Umkehr selbst macht Bubers existentielles Glaubensverständnis aus. Denn »Umkehr« heißt auf Hebräisch תשובה (Tschuva) und meint zugleich »Antwort«. Bubers dialogisches Glaubensverständnis besagt, dass die einzige Weise, wesentlich mit Gott zu kommunizieren, darin besteht, auf die je singuläre innerweltliche Situation zu antworten. Der Einzelne entspreche nicht Gott, wenn er sich von der Welt abwende, sondern wenn er »zu den ihn umlebenden Wesen mit seinem Wesen Du sagt«.[10] Das Sinnbild des »Restes«, der umkehrt, symbolisiert ein Leben im dialogischen Glauben, der sich für Buber in keinem Regelnbuch abbilden lässt. Der messianische »Rest« symbolisiert also eine Gemeinschaft, die in einem Glaubensverhältnis lebt, das sich selbst nicht symbolisieren lässt, sondern sich je und je ereignet.

In dem Aufsatz über »Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum« schreibt Buber, dass im – vergänglichen, leiblich-stofflichen – Symbol der Sinn erscheine, im Sakrament aber der Sinn vollzogen werde.[11] Was sakramentale Existenz bedeutet, legt Buber an den Chassidim dar. Für Buber meint sakramentale Existenz einen »Pansakramentalismus«,[12] der nicht zwischen dem heiligen und dem profanen Bereich unterscheidet, sondern dem alles Weltliche geheiligt werden will. Hierfür gebe der Chassidismus keine

---

7 Ebd., S. 476.

8 Vgl. ebd., S. 478, 483.

9 Nitzan Lebovic bemerkt in Bubers *Der Glaube der Propheten* weniger eine Leidensmetaphysik als eine häretische Stimme gegen einen Gott, der durch Tod und Vernichtung zum Leben führen will. So plausibel diese Interpretation wäre, habe ich doch Schwierigkeiten, sie an Bubers Text nachzuvollziehen (vgl. Nitzan Lebovic: The Jerusalem School: The Theopolitical Hour. In: New German Critique 35/105 [Fall 2008], S. 97–120, hier besonders S. 100–102).

10 Martin Buber: Die Frage an den Einzelnen. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 215–265, hier: S. 235.

11 Vgl. Buber, Sinnbildliche und sakramentale Existenz (wie Anm. 1), S. 351f.

12 Ebd., S. 356.

Methoden und Mittel an. Anders als in seiner frühen Schaffensphase interpretiert Buber den Chassidismus nicht mehr nach dem Paradigma des mystischen Einheitserlebnisses. Vielmehr gibt er die sakramentale Existenz im Chassidismus als dialogische Existenz zu lesen: »Dem Menschen der sakramentalen Existenz frommen keinerlei erworbene Regeln und Rhythmen, keine überlieferten Methoden der Wirkung, nichts ›Gewußtes‹, nichts ›Gekonntes‹; er hat immer wieder den heranflutenden Augenblick zu bestehen, immer wieder im heranflutenden Augenblick einem begegnenden Ding oder Wesen Erlösung, Erfüllung zu reichen.«[13]

Eine symbolische Existenz zu führen, ist bei Buber eine paradoxe Angelegenheit. Denn der Sinn, den die symbolische Existenz erscheinen lässt, stellt keine feste Bedeutung dar, sondern bezieht sich auf einen je einmaligen Sinnvollzug. Formelhaft ausgedrückt: Buber aktualisiert messianische Symbole, die auf einen dialogischen Messianismus verweisen, in dem sich ein je einmaliger Sinnvollzug ereignen soll. Der »Rest«, der umkehrt (lies: der antwortet), als messianisches Symbol für die jüdische Gemeinschaft, legt keine Identität für diese Gemeinschaft fest, sondern bringt eine dialogische Existenz zum Ausdruck, von der sich auch das politische Leben dieser Gemeinschaft ableiten soll. Bubers Eintreten für einen binationalen, jüdisch-arabischen Staat in Palästina nach dem Ersten Weltkrieg muss in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Bubers dialogischer Messianismus ist nun keineswegs auf das Judentum beschränkt. Seine messianische dialogische Ethik ist nicht nur universal ausgerichtet, sondern basiert auf einer dialogischen Erfahrungsstruktur, die ursprünglicher als alle bestimmte Religion ist. Wir hatten dies als Unterschied zwischen Rosenzweig und Buber erkannt: Die Dialogphilosophien beider bauen auf einem Offenbarungsverständnis auf, das Offenbarung nicht als Aussage, sondern als dialogisches Präsenzereignis interpretiert. Auf dieser Grundlage entwickeln beide ein neues dialogisches Seinsverständnis. Bei Buber liest sich dieses neue Seinsverständnis als Vorstoß zu den ontologischen Ursprüngen von Religion überhaupt, zu dem »Bereich von Offenbarung *vor* jeder bestimmten Offenbarung«.[14] Anders bei Rosenzweig: Hier ist es eine bestimmte Offenbarung, welche Sein als dialogisches Sprachgeschehen überhaupt erst denkbar macht. Bei Rosenzweig stehen religiöse und allgemeine philosophische Bedeutung in einem metonymischen Verhältnis zueinander: Rosenzweigs »Hermeneutik der Existenz« erweitert den Bedeutungsumfang von religiösen Konzepten wie »Schöpfung«, »Offenbarung« und »Erlösung«, so dass sie zur Analyse allgemeiner Erfahrungsstrukturen dienen können, ohne darüber zu Metaphern zu werden. Anders bei Buber. Im Kontext seiner Dialogphilosophie hat der jüdische Messianismus in der Tat nur noch den Status einer Metapher:

---

13 Ebd., S. 357.

14 Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. 2. Aufl., Freiburg, München: Alber 2002, S. 345.

Der jüdische Messianismus erscheint als Metapher einer universalen dialogischen Seinsstruktur, die aller besonderen Religion vorausliegt.

In Bubers bibelexegetischen Schriften über den jüdischen Messianismus, die in engem Zusammenhang mit seinen zionistischen Vorstellungen stehen, ist das messianisch figurierte Judentum allerdings mehr als ein bloß metaphorisches Symbol. Buber denkt Israel mit Deuterojesaja im Symbol des »Restes«, der eine gerechte Volksordnung als *Beginn* einer gerechten Weltordnung realisieren soll. Buber evoziert die »Erlösung« Israels als Symbol für die »Erlösung« der Welt, das er metonymisch motiviert, indem er ein Verhältnis von Grund und Folge im zeitlichen Sinne von Vorausgehendem und Nachfolgendem konstruiert: Das »von der Fremdherrschaft erlöste Israel […] wird die Herrschaft Gottes über sich erfüllen und […] der Anfang seines Weltreichs sein«.[15] Der »Rest« Israels, der um einer »Gemeinschaft aus Freiwilligkeit« – gleichbedeutend mit »Herrschaft Gottes« bei Buber – willen umkehrt, ist Bubers zentrales prophetisches Geschichtssymbol, das als solches metonymisch funktioniert.

Bubers Vorstellungen zufolge soll das jüdische Volk eine neue menschliche Gemeinschaft exemplarisch verwirklichen, die für die gesamte Welt von Bedeutung ist. Auch wenn die messianische Aufgabe eine transnationale ist und sich dies auch in Bubers Plädoyer für einen binationalen Staat in Palästina ausdrückt, konstituiert diese messianische Aufgabe doch das jüdische Volk als Nation bei Buber. Es ist dies zwar eine paradoxe nationale Identität, beruht sie doch auf dem den Identitätszwang suspendierenden dialogischen Prinzip, versinnbildlicht im »Rest« Israels, der umkehrt (antwortet). Ganz grundsätzlich wirft aber auch dieses paradoxe Identitätssymbol die Frage auf, wer denn überhaupt zum »Rest« Israels als Nation zu zählen ist. Wer kann sich berufen fühlen, zum »Rest« dazuzugehören? Buber reflektiert nicht, dass auch paradoxe Identitätssymbole Ausschlüsse produzieren können oder stillschweigend voraussetzen. Wie Bubers Dialogphilosophie geht auch Bubers dialogisch messianisches Politikverständnis von Voraussetzungen aus, die eigentlich durch das dialogische Prinzip überwunden werden sollen: im engeren Sinn seiner Dialogphilosophie ist es die intentionale Subjektivität (vgl. Kap. I.3.2), im Politischen das Volk als selbstverständliche, aus sich selbst verständliche Größe.

Buber begründet mit der messianischen Aufgabe auch den »großen ewigen Zusammenhang[] zwischen Israel und Erez Israel«,[16] zwischen Volk und Land. Dabei versteht Buber das Recht auf das Land nicht als historisches, das sich daraus ableite, dass ein Territorium zu einer bestimmten Zeit von diesem oder jenem Volk besessen worden sei. Mit dem historischen Argument sei der

---

15 Buber, Der Glaube der Propheten (wie Anm. 4), S. 482.

16 Martin Buber: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina. In: Ders.: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Exlibris-Verlag 1985, S. 111–126, hier: S. 114.

zionistische Anspruch nicht zu begründen, denn die Weltgeschichte sei unbeständig und ein Land habe einmal diesem, dann jenem Volk gehört. Vielmehr gehe es darum, dass es innerhalb der Verschiedenheit des territorialen Besitzes den geschichtlichen Moment gegeben habe, in dem

> das Volk Israel etwas Ungeheures, Beispielloses begonnen hat. Und von diesem Beginnen lebt das Abendland in seinen Hoffnungen. Wenn es Hoffnungen im Abendland von einer vollkommenen Anschauung von Menschenleben gibt, dann lebt dieses Gefühl, dieser Glaube an die Zukunft von dem, was damals angehoben hat und unterbrochen worden ist durch das Ende des jüdischen Gemeinwesens. Die Hoffnung der Jahrtausende des Exils ging ausgesprochen oder unausgesprochen auf den Wiederbeginn der Verwirklichung dieses Urglaubens, dieser Urverbundenheit zwischen Volk und Land im Bau der wahren Gemeinschaft.[17]

Buber konstruiert die Verbundenheit von Land und Volk nicht als natürliche oder historische, sondern als geschichtsphilosophische. Er leitet sie aus einer messianischen Aufgabe her, die er auf Gott, nämlich auf Gottes Erwählung von Volk und Land, zurückführt.[18] Auch wenn Buber aus der messianischen Aufgabe keinen alleinigen Anspruch des jüdischen Volkes auf das biblische Land Israel folgert, sondern dem transnationalen messianischen Ziel gemäß von traditionellen Vorstellungen nationalstaatlicher Souveränität abrückt, bleibt seine messianische Konstruktion doch prekär. Denn Buber behandelt nationalen Egoismus und ein messianisches Sendungsbewusstsein als selbstverständliche Gegensätze. Dabei verkennt er völlig deren mögliche machtpolitische Allianz. Ein messianischer Anspruch auf das Land öffnet die Tür für eine aggressive Politik, die Buber gerade schließen möchte.

In Bubers Geschichtsphilosophie bilden Religion und Politik in der ursprünglichen Form des Messianismus, der »primitiven Theokratie«, eine unmittelbare Einheit. Diese wird im statthalterischen Königtum durch das Verhältnis der Repräsentation zwischen Religion und Politik in einem mittelbaren Gotteskönigtum abgelöst. In dem statthalterischen Königtum droht die sakramentale Verbindung zwischen Profanem und Heiligem, die die Präsenz des Heiligen in der Repräsentation sichern soll, in ›leere‹ Repräsentation und damit in Machtherrschaft zu verfallen. Bei den Propheten geschieht sodann die für Buber entscheidende Wendung des Messianismus von der Gegenwart zur Zukunft. Die messianische Zukunftserwartung verdichtet sich in messianischen Symbolen wie z. B. dem »Rest«, der umkehrt (antwortet und zurückkehrt), dem prophetischen Sinnbild für das jüdische Volk, das Buber für seinen Zionismus aktualisiert. In Bubers messianischer Geschichtsphilosophie werden in der einstigen »großen Polis Gottes […] Religion und Politik zu einem Leben

---

17 Ebd., S. 116f.

18 Vgl. hierzu Manuel Duarte de Oliveira: Passion for Land and Volk. Martin Buber and Neo-Romanticism. In: Leo Baeck Institute Yearbook 41/1 (1996), S. 239–260, besonders S. 252–254.

verschmelzen, darin weder Religion noch Politik mehr besteht«.[19] Auf dem Wege zu dieser messianischen Zielvorstellung hält es Buber nichtsdestotrotz für essentiell, zwischen Religion und Politik zu unterscheiden. Das heißt für Buber allerdings nicht, die Religion von der Politik zu isolieren. Auf der Basis ihrer Unterscheidung führt Buber vielmehr die Religion wieder in die Politik ein, und zwar in Form einer dialogischen, messianischen Ethik.

Für Buber gibt es zwei Gefahren für die Religion in der Moderne: sich als Spezialbereich vom Leben, einschließlich des politischen Lebens, abzusondern oder sich zu politischen Zwecken einspannen zu lassen.[20]

> Religion meint Ziel und Weg, Politik Zweck und Mittel. Der politische Zweck ist dadurch gekennzeichnet, daß er – eben im ›Erfolg‹ – erreicht und sein Erreichtsein historisch verbucht wird. Das religiöse Ziel bleibt auch in den höchsten Erfahrungen dem sterblichen Weg das schlechthin Richtungverleihende; es geht nie in geschichtlich Gewordenes ein. […] ›Das Wort‹ siegt, aber anders, als seine Träger es erhofften. Nicht in seiner Reinheit siegt das Wort, sondern in der Zersetzung; seine Fruchtbarkeit vollzieht sich in der corruptio seminis.[21]

Religion ist für Buber wesentlich etwas Nicht-Institutionalisierbares, das zugleich die gesellschaftlichen Institutionen verwandeln soll, indem es sich im ethischen, dialogischen Handeln realisiert. Buber schreibt der Religion im Politischen keine affirmative, sondern eine kritische Rolle zu.[22] Er rekurriert auf die Religion, um die Formen der Repräsentation und der Identitätsbildung, mit denen politische Institutionen operieren, immanent zu transzendieren. Die von Religion gewiesene Richtung hält den Blick offen für die dialogische Verantwortung in der konkreten, unvorhersehbaren Situation und ›zersetzt‹ auf diese Weise das Imaginäre politischer Zwecke und Gebilde. Zwei Jahre vor seiner Emigration nach Palästina macht Buber in einem mutigen Artikel von 1936 die Ethik des dialogischen Prinzips stark, die Ethik der persönlichen Verantwortung des Einzelnen, die diesem durch keine politische Gruppe und kein politisches Kollektiv abgenommen werden könnte. Entgegen der »mächtigen Anschauung unserer Zeit«,[23] für die nur Kollektiva wirklich seien, stellt er die Grenze der Zugehörigkeit des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft heraus. Eine ethische Entscheidung könne immer nur durch den Einzelnen getroffen werden. Kein Programm, kein taktischer Beschluss und kein Befehl, sondern nur die persönliche Verantwortung gegenüber der Situation, deren Frage die Frage Gottes sei, könne den letzten Grund der ethischen Entscheidung bilden. In dieser ethischen Entscheidungsstruktur gibt es weder eine

---

[19] Martin Buber: Gandhi, die Politik und wir. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 1079–1087, hier: S. 1086.

[20] Vgl. ebd.

[21] Ebd., S. 1083.

[22] Hierin stimme ich mit Lebovic überein (vgl. Lebovic, The Theopolitical Hour [wie Anm. 9], S. 99).

[23] Buber, Die Frage an den Einzelnen (wie Anm. 10), S. 252.

immanente noch eine transzendente Gewissheit, sondern nur eine »ungewisse Gewißheit«,[24] denn das Ungewisse gehört für Buber zum persönlichen Gewissen untrennbar dazu. Absolute statt ungewisser Entscheidungen strebe dagegen Carl Schmitt an, den Buber neben Oswald Spengler und Friedrich Gogarten offen kritisiert. Schmitt übertrage mit der Freund-Feind-Unterscheidung, auf der das Politische beruhen soll, eine Situation des privaten Lebens in das öffentliche, nämlich die klassische Duell-Situation. Jedes klassische Duell sei aber ein »verkapptes Gottesgericht; in jedem wirkt der Glaube nach, Menschen könnten ein Gottesgericht betreiben.«[25]

Auch Buber überträgt eine Situation des privaten Lebens in das öffentliche, nur ist es im Unterschied zu Schmitt nicht das Duell, sondern der Dialog. Wie weit Bubers Ansatz, die dialogische Ethik in die Politik einzuführen, trägt, mag dahingestellt sein. Es sollte jedoch klar geworden sein, dass Buber mit dem »religiösen Ethos«[26] in der Politik den kritischen Impuls verbindet, die Grenzen politischer, institutioneller, aber auch kollektiver Identitätsbildungen bewusst zu machen, anders gesagt: die »Menge zu entmengen«[27] und die »vitale[] Anerkennung der vielgesichtigen Anderheit«[28] im öffentlichen Wesen zu befördern. Freilich: Kaum bedenkt Buber, dass auch eine kritisch gemeinte Einführung von Religion in Politik sich in ihr Gegenteil verkehren kann.

---

24 Ebd., S. 249.
25 Ebd., S. 255.
26 Ebd., S. 241.
27 Ebd., S. 244.
28 Ebd., S. 240.

5 Messianismus des dialektischen Bildes: Walter Benjamin

Bereits im »Theologisch-politischen Fragment«, das Anfang der 1920er entstanden ist, hat Benjamin seine Geschichtsphilosophie mit einem bildlichen Denken verbunden, das auch in seinen späteren geschichtsphilosophischen Arbeiten eine zentrale Rolle spielt. Wie wir in Kapitel II.4 gesehen haben, konzipiert Benjamin im »Theologisch-politischen Fragment« eine paradoxe geschichtsphilosophische Beziehung zwischen der profanen Ordnung und dem Messianischen und legt sie in einem »Bilde« (GS II/1 203) dar. In diesem Bild zeigen zwei Pfeilrichtungen die einander entgegengesetzten Bewegungsrichtungen der Dynamis des Profanen und des Messianischen an. Das Bild soll zum Ausdruck bringen, dass die profane und die messianische Dynamik zwar einander entgegengesetzt sind, sich aber zugleich auch befördern. Diese Beförderung bei gleichzeitiger Entgegensetzung lässt sich nun aber kaum noch in dem Bild der Pfeilrichtungen wiederfinden. Vielmehr stellt die paradoxe Kräftelehre die bildliche Gestaltung in Frage, was wir mit Benjamins zeitgenössischen Reflexionen über Malerei, Farbe und Phantasie in Zusammenhang gebracht haben. Als Ausdruck für die »Entstaltung des Gestalteten« (GS VI 114), die Benjamin der Phantasie zuschreibt, lässt sich in Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« der Gedankenstrich am Schluss der Ausführungen zum geschichtsphilosophischen Bild lesen. Er markiert die Leerstelle der Gestalt. Das Fehlen der Gestalt kennzeichnet Benjamins Vorstellung eines kollektiven politischen Subjekts, das sich nicht in der Figur eines identischen Selbst abschließt. Die Dynamiken des Profanen und des Messianischen entsprechen sich bei Benjamin darin, dass sie das Gestaltete aufzulösen trachten, einmal in Richtung eines Glücks der Vergängnis (Dynamik des Profanen, des kollektiven politischen Subjekts in der »Entstaltung«), das andere Mal in Richtung der Unsterblichkeit.

Die Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Messianischen, um die sich Benjamin im »Theologisch-politischen Fragment« bemüht, kollabiert nun in dem Moment, in dem er die Verfassung des Profanen, die Vergängnis, selbst messianisch nennt. Man kann dies als Zeichen für die Labilität von Benjamins Konstruktion ansehen, in der die auflösende Dynamis des Profanen das Nahen des messianischen Reiches ermöglichen und zugleich, in der Figur der ewigen Ankunft, aufhalten soll. Die Konstruktion droht, von theologischen Kräften überrannt zu werden, die die Auflösung als Mittel zu theologischen

Zwecken begreifen statt als genuinen Ausdruck der »profanen Ordnung des Profanen«, deren anarchisches Aufbauprinzip für Benjamin gerade die Destruktion ist. Aber auch von der anderen Seite kann das prekäre Kräftegleichgewicht zwischen der profanen und der messianischen Dynamik erschüttert werden: Die profane Ordnung kann für sich religiöse Dignität beanspruchen. Benjamin kann dieser Verführung selbst nicht widerstehen. Messianisches und Profanes finden bei ihm in der Figur einer messianischen Vergängnis zueinander. Im vollendet Profanen, der Vergängnis, scheint wieder etwas Religiöses auf. Dies ist mit keiner überlieferten Gestalt der Mystik zu erklären und dient auch keiner Rehabilitation der (jüdischen oder christlichen) Offenbarungsreligion oder der Bibel, sondern muss als Benjamins eigene mystische Konstruktion gelten.

Benjamins profane Figur des Messianischen ist ein Messianismus der Vergängnis. In seinen späteren geschichtsphilosophischen Arbeiten bleibt der Messianismus der Vergängnis in einem auf die Vergangenheit bezogenen Messianismus enthalten. In den Paralipomena zu den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« (1939/40 niedergeschrieben) erklärt Benjamin, dass der historische Materialist eine »messianische Kraft in der Geschichte« (GS I/3 1232) feststelle. Benjamin schreibt nicht der Hoffnung auf die Zukunft, sondern der Erinnerung eine messianische Kraft zu. Die Geschichtsschreibung gewinne (politische) Aktualität durch die Vergegenwärtigung der Vergangenheit, mit der Benjamin keine Einfühlung ins Gewesene meint. Vielmehr soll die Vergegenwärtigung ein Bild der Vergangenheit zeigen, das bisher noch nicht bekannt war. Die Bilder der Vergangenheit seien photographischen Bildern auf einer lichtempfindlichen Platte vergleichbar, die erst in einer späteren Zeit zum Vorschein kommen können. In diesem Sinne gelte es mit Hofmannsthal, »was nie geschrieben wurde, [zu] lesen« (GS I/3 1238). Das Bild der Vergangenheit stellt für Benjamin ein unwillkürliches Erinnerungsbild dar, das dem historischen Subjekt zustößt, statt von ihm beherrscht zu werden. Es blitzt im »Jetzt seiner Erkennbarkeit« (GS I/3 1243) auf. Im »Jetzt der Erkennbarkeit« konstellieren sich für Benjamin Gegenwart und Vergangenheit zum »dialektischen Bild«. Das »dialektische Bild« ist eine Erfindung Benjamins.[1] Er beschreibt die Konstellation von Vergangenheit und Gegenwart im »dialektischen Bild« wie folgt:

> Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin die Vergangenheit mit der Gegenwart zu einer Konstellation zusammentritt. Während die Beziehung des Einst zum Jetzt eine (kontinuierliche) rein zeitliche ist, ist die der Vergangenheit zur Gegenwart eine dialektische, sprunghafte (GS I/3 1243).

[1] Vgl. zu den Etappen der Entwicklung des dialektischen Bildes in Benjamins Schriften: Ansgar Hillach: Dialektisches Bild. In: Michael Opitz und Erdmut Wizisla (Hg.): Benjamins Begriffe. Bd 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (Edition Suhrkamp; 2048), S. 186–229.

Das »dialektische Bild« bricht mit dem Gedanken historischer Kontinuität. Es gibt keine dialektische Entwicklung zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu denken, sondern verdankt sich im Gegenteil einer »Zäsur in der Denkbewegung« (GS V 595). Indem das Denken einhalte, wo die Spannung zwischen den dialektischen Gegensätzen am größten sei, bringe es das dialektische Bild hervor. Die sprunghafte Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit meint eine Aufsprengung des historischen Kontinuums. Immer wieder greift Benjamin auf die Metaphorik des Sprengens zurück, um das Aufbrechen der historischen Kontinuität zu beschreiben, aus der der historische Gegenstand herausgesprengt werde (vgl. u. a. GS V 592, 594f.). Dadurch zerfällt Geschichte in Bilder, was eine »Liquidierung des epischen Elements« (GS I/3 1241) in der Geschichtsschreibung nach sich zieht. Statt einer erzählenden Geschichtsschreibung visiert Benjamin eine Geschichtsdarstellung an, die mit den Mitteln der »literarischen Montage« (GS V 574) und des Zitats arbeitet. Benjamins Zitattheorie, der wir in Kapitel I.4 nachgegangen sind, ist auch für seine Geschichtstheorie von großer Bedeutung. Geschichte zu zitieren, heißt für Benjamin eben, den Gegenstand aus dem historischen Zusammenhang zu reißen (vgl. GS V 595).

Dialektisches Bild und »Jetztzeit« werden von Benjamin messianisch gedeutet. Benjamin versteht die »Jetztzeit […] als Modell der messianischen« (GS I/2 703) und definiert das dialektische Bild »als die unwillkürliche Erinnerung der erlösten Menschheit« (GS I/3 1233). Sind dialektisches Bild und Jetztzeit Modell der messianischen Zeit, so wäre in der messianischen Zeit die Vergangenheit ›gerettet‹, indem sie zu einem gigantischen Reservoir dialektischer Bilder geworden wäre. Dementsprechend notiert Benjamin, dass die »messianische Welt […] die Welt allseitiger und integraler Aktualität« (GS I/3 1238, 1239) sei, womit er eine Formulierung aus seinem Sürrealismus-Aufsatz aufgreift, in dem er mit diesen Worten den surrealistischen, politisch gewendeten »Bildraum« (GS II/1 309) beschrieben hat. Der Speicher dialektischer Bilder ist aber selbst dynamisch zu denken, will er die Bestimmung dialektischer Bilder, Ausdruck von Aktualität, »Jetztzeit«, zu sein, bewahren und die dialektischen Bilder nicht in ihr Gegenteil, nämlich in sich gleich bleibende, ewige Bilder verkehren. Eben die Fixierung auf ewige Bilder der Vergangenheit macht Benjamin der historistischen Geschichtsbetrachtung zum Vorwurf (vgl. GS I/2 702). Im Gegensatz dazu gilt für Benjamin: »Die Ewigkeit der geschichtlichen Vorfälle festhalten, heißt eigentlich: sich an die Ewigkeit ihrer Vergängnis zu halten« (GS I/3 1246). Die Ewigkeit der Vergängnis hatte Benjamin aber schon zwanzig Jahre vorher im »Theologisch-politischen Fragment« als Charakteristikum einer messianischen Natur veranschlagt. Ein profaner Messianismus der Vergängnis informiert auch Benjamins geschichtsphilosophische Thesen. Das vollendet Profane ist das Messianische: Die dialektischen Bilder ›erlösen‹ die Vergangenheit, indem sie ihre Vergängnis freisetzen und verewigen.

Benjamin denkt nicht nur das dialektische Bild als »Vorbote und Ausblick auf die messianische Erfüllung«,[2] sondern ebenso den Messianismus nach dem Vorbild des dialektischen Bildes. Diese Umkehrung ist wichtig, denn sie zeigt den profanen Gehalt von Benjamins Messianismus an. Die Funktion, die bei Bloch das Symbol hat, fällt bei Benjamin dem dialektischen Bild zu. Bloch interpretiert das Symbol messianisch und den Messianismus symbolisch. Analog dazu interpretiert Benjamin nicht nur das dialektische Bild messianisch, sondern den tradierten Messianismus als dialektisches Bild. Das heißt, die Figur, nach deren Logik Benjamin den überlieferten Messianismus säkularisiert, ist das dialektische Bild, so wie die Logik des Symbols Blochs Säkularisierung des Messianismus prägt. Dass das dialektische Bild nicht nur Benjamins Modell des Messianismus ist, sondern auch die Figur, nach deren Logik er den tradierten Messianismus säkularisiert, ist bisher von der Forschung so noch nicht erkannt worden. Am Anhang A und B der Thesen »Über den Begriff der Geschichte« lässt sich diese These nachvollziehen.

Im Anhang A beschreibt Benjamin noch einmal den Unterschied zwischen seiner Geschichtsauffassung und dem Historismus. Statt von einem Kausalnexus und einem Kontinuum in der Geschichte auszugehen wie der Historismus, habe der materialistische Historiker die »Konstellation zu erfassen, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als ›Jetztzeit‹, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind« (GS I/2 704). Eine solche Konstellation liefert Benjamin aber selbst mit der Konstellation des Anhangs A und B der geschichtsphilosophischen Thesen. Fasst Anhang A Benjamins Geschichtstheorie zusammen, so konstelliert sie Anhang B mit dem tradierten jüdischen Messianismus, den Benjamin signifikanterweise in der Vergangenheitsform referiert:

> […] 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. Den Juden wurde die Zukunft darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte (GS I/2 704).

Im Anhang A und B der Thesen »Über den Begriff der Geschichte« treten Benjamins Geschichtstheorie und der überlieferte jüdische Messianismus zu einem dialektischen Bild zusammen. Die »Splitter der messianischen [Zeit]«, die in die »Jetztzeit« »eingesprengt« sind, lassen sich nicht nur als Verweis auf eine messianische Zukunft lesen, sondern ebenso ist die Lesart möglich, dass in der »Jetztzeit« Splitter des überlieferten jüdischen Messianismus eingesprengt sind. Benjamin historisiert den jüdischen Messianismus, indem er ihn in der Vergangenheitsform darstellt. Und gleichzeitig aktualisiert er ihn in

---

[2] Rita Bischof: Plädoyer für eine Theorie des dialektischen Bildes. In: Klaus Garber und Ludger Rehm (Hg.): global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin–Kongreß 1992. München: Fink 1999, S. 92–123, hier: S. 119.

Form eines dialektischen Bildes, das, wir erinnern uns, einen historischen Gegenstand aus dem geschichtlichen Kontinuum sprengt. So sprengt Benjamin auch den Messianismus aus der religiösen Tradition. Nicht mehr »Thora und Gebet« bilden die Grundlage des messianischen »Eingedenkens«, sondern die Geschichte als das »Buch des Lebens« (GS I/3 1238) bzw. das »Buch des Geschehenen« (GS V/1 580).

Benjamin kehrt die traditionelle Vorstellung, die Thora ins Leben zu überführen,[3] um, indem er der Verwandlung des Daseins in Schrift ein messianisches Moment zuerkennt. Liegt nach traditioneller Vorstellung die Thora aller Geschichte voran, so erscheint bei Benjamin der Text, der aus der Geschichte zu lesen ist, als Ergebnis heuristischer Anstrengung.[4] Erst am Ende der Geschichte ist der »erlösten Menschheit […] ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« (GS I/3 694), also zu einem zitierbaren Text geworden. Dieser ist mit dem erfüllten Archiv dialektischer Bilder identisch, deren Medium für Benjamin die Sprache bleibt (vgl. GS V/1 577). In der abendländischen Tradition ist die »Lesbarkeit der Welt« auf drei große Bücher zurückgeführt worden, die im Laufe der Geschichte latent oder offen in Konkurrenz miteinander getreten sind: das Buch der Offenbarung, das Buch der Natur und das Buch der Geschichte.[5] Benjamin geht es um das Buch der Geschichte.[6] Seine Vorstellung eines Universalarchivs dialektischer, sprachlicher Bilder schließt an barocke Vorstellungen einer Universalbibliothek an. Solche Vorstellungen haben beispielsweise Leibniz bewegt, auf dessen Monadenlehre sich Benjamin in der 17. geschichtsphilosophischen These bezieht. Monadologie und Universalbibliothek stehen bei Leibniz allerdings im Widerspruch: Der Unendlichkeitsmetaphysik der Monade steht die Wiederkehr des Gleichen gegenüber, auf die Leibniz' Universalbibliothek der Geschichte hinausläuft.[7]

Leibniz' Idee einer Universalbibliothek, die alle faktischen wie alle möglichen historischen Ereignisabläufe enthält, beruht auf der Ars combinatoria, die mit einer endlichen Anzahl von Elementen operiert, auf denen Geschichte als Komplex von Ereignissen und Handlungen unverkennbarer Typik beruhen soll. Unter diesen Prämissen erscheint die Ereignisabfolge in der Geschichte

---

3 Vgl. Dtn 31–34.

4 Vgl. Bischof, Plädoyer für eine Theorie des dialektischen Bildes (wie Anm. 2), S. 99.

5 Vgl. Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.

6 Im Hinblick auf sein historiographisches Projekt über die Pariser Passagen schreibt Benjamin: »Die Rede vom Buch der Natur weist darauf hin, daß man das Wirkliche wie einen Text lesen kann. So soll es hier mit der Wirklichkeit des neunzehnten Jahrhunderts gehalten werden. Wir schlagen das Buch des Geschehenen auf« (GS V/1 580).

7 Ich orientiere mich im Folgenden an Blumenbergs Darstellung von Leibniz' Idee einer Universalbibliothek, die sich in dem erst 1921 veröffentlichten Fragment »Apokatastasis« findet (vgl. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt [wie Anm. 5], S. 121–149).

erschöpfbar, was zu einer Wiederholung gleicher Ereignisabfolgen nach beliebig langen Zeiträumen führen muss. Leibniz' kombinatorische Erörterung über Geschichtsschreibung führt zu der Unterscheidung zwischen der wirklichen und der darstellbaren Geschichte. Denn die Geschichtsschreibung ›idealisiert‹ ihre Gegenstände, indem sie die Geschichte unter dem Aspekt von Handlung betrachtet, für die sie bestimmte eidetische Komplexe sinnstrukturierter Zusammenhänge schafft. Aus der Typik bestimmter Ereignis- und Handlungsfolgen ergeben sich die endlichen Bausteine für die Kombinatorik, die in Leibniz' Gedankenexperiment die Universalbibliothek generiert. Die reale Geschichte entschlüpft aber bei Leibniz der Darstellung des Historikers. Denn unterhalb der Erscheinungsebene, auf die die entdifferenzierende Geschichtsschreibung zugreift, erstreckt sich der Untergrund unendlicher Realität und unmerklicher Unterschiede, der der Kombinatorik und der Rede von der Wiederkehr des Gleichen die Grundlage entzieht. Mathematisch gesprochen tritt an die Stelle endlicher Elemente das unendlich teilbare Kontinuum – die unendliche Welt der Monaden. Für Leibniz enthält diese Mikrogeschichte den Vorrat an Abweichungen und Veränderungen, die wiederum die Veränderungen in der Makrogeschichte subkutan vorbereiten: »Das menschlich Sensible kann durchaus das historisch Unmerkliche sein; die Seufzer, von denen in keinem Buch die Rede ist, mögen ihren Ausdruck in Ereignissen finden, für die nach Motiven anderer Größenordnung gesucht wird«.[8] Die Universalbibliothek steht nun bei Leibniz gerade für die Differenz zwischen beschreibbarer und wirklicher Geschichte. Denn diese entgeht der typisierenden Geschichtsbetrachtung. Leibniz' reale Geschichte, basierend auf der aktualen Unendlichkeit des unendlich teilbaren Kontinuums, verweist auf die absolut individuelle Monade, deren aktual unendliche Individualität jede Wiederholbarkeit ihrer Geschichte ausschließt. Leibniz hält zwar die reale Geschichte für sprachlich nicht beschreibbar, spekuliert jedoch, ob es einmal eine Weltformel für sie geben könnte.

Benjamin macht zur Basis seiner Geschichtsschreibung, was für Leibniz in keinem noch so großen Buch und in keiner noch so großen Bibliothek Platz hätte: die Geschichte der Monadenwelt in ihrer Unendlichkeit. Denn Benjamin identifiziert das dialektische Bild mit Leibniz' Monade:[9] »Wo das Denken in einer von Spannung gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert« (GS I/2 702f.), heißt es in der 17. These aus »Über den Begriff der Geschichte«. Die dialektischen Bilder als Monaden, zu denen sich die von Spannung gesättigte Konstellation kristallisiert, beschreiben eine Mikrogeschichte, die sich der Typik entwindet: Benjamins historischer Materialist bricht den homogenen

---

8 Ebd., S. 141f.

9 Vgl. Andreas Pangritz: Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer »impliziten Theologie« bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno. Tübingen: Theol. Verlag 1996, S. 202.

Verlauf der Geschichte auf, indem er ein bestimmtes Lebenswerk aus seiner Epoche, ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk heraussprengt. Er findet »*im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche de[n] gesamte[n] Geschichtsverlauf aufbewahrt […]. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*« (GS I/2 703). Das Enthaltensein des Größeren im Kleineren zielt bei Benjamin auf die Zeit als das »Inner[e]« der Geschichte, deren Bilder sich einmaligen, nicht wiederholbaren Konstellationen aus Gegenwart und Vergangenheit verdanken. Das Universalarchiv dialektischer Bilder, als welches Benjamin die messianische Zeit imaginiert, konserviert keine ewigen, sich gleich bleibenden Bilder, sondern unendlich mitteilbare, zitierbare Bilder. Deren Zitation stellt keine identische Reproduktion dar, sondern eine je einmalige Aktualisierung. Benjamins messianisches Universalarchiv ist, was nach Leibniz keine Universalbibliothek sein kann: unendlich, nämlich unendlich mit-teilbar.

Bei Benjamin wird die Lesbarkeit der Welt, verstanden mit Blumenberg als Metapher für das Ganze ihrer Erfahrbarkeit,[10] zur Frage des »Buchs des Lebens« bzw. des Buchs der Geschichte.[11] Die Technik des »Eingedenkens«, in der die Thora und die Gebete die Juden unterwiesen, wird von Benjamin auf die Geschichte bezogen, deren Text allererst herzustellen ist. Benjamin führt die Technik des Eingedenkens, die das Glück und das Leid der Vergangenheit zu modifizieren trachtet, zwar auf das religiöse Eingedenken zurück (vgl. GS I/3 588f.). Das heißt aber nicht, dass die Thora bei Benjamin noch Grundlage für das Verständnis des Buchs der Geschichte wäre. Bei Benjamin erscheint das Buch der Geschichte nicht mehr als eine Interpretation des Buchs der Offenbarung. Wenn Benjamin auch überkommene religiöse Motive und Techniken aufgreift, so lassen diese doch zugleich den biblischen Text zurück, indem sie einen »neuen Text[]« (GS II/1 363) konstituieren. Wenn man Benjamin noch in der Auslegungstradition der Bibel verorten wollte,[12] dann ist zu berücksichtigen, dass Benjamins Auslegung zugleich eine Überschreibung des biblischen Textes darstellt, wodurch dieser die Qualität des heiligen Textes verliert: Gehört doch zum heiligen Text nicht nur seine Kommentier- und Interpretierbarkeit, sondern auch seine unveränderliche Kodifikation.[13]

Gershom Scholem hat meines Erachtens genau gemerkt, dass Benjamin sich mit seinen späten Texten über die Grenzen der jüdischen Tradition hinausbe-

---

10 Vgl. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt (wie Anm. 5), S. 9–16.

11 Vgl. GS I/3 1238: »Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ›Was nie geschrieben wurde, lesen‹ heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker.«

12 Wie dies zum Beispiel in avancierter Weise Brian Britt unternimmt, der ein hermeneutisches Modell religiöser Tradition für Benjamins Texte fruchtbar zu machen versucht (vgl. Brian Britt: Walter Benjamin and the Bible. 2nd Ed., Lewiston, Queenston, Lampeter: Mellen 2003).

13 Vgl. ebd., S. 24. Auf dieses Paradox geht Britt freilich nicht ein.

wegt. Die Debatte, die Benjamin und Scholem in ihrem Briefwechsel Mitte der 30er Jahre um eine angemessene Interpretation des Werkes Kafkas führen, kreist um eben die Frage, ob die Schrift, das heißt, ob die Thora noch Voraussetzung für Kafkas Werk ist oder nicht. In dem Essay »Franz Kafka« (1934), den Benjamin im Vorfeld der Publikation an Scholem sandte, begegnet bereits das Motiv der »Umkehr« als »Richtung des Studiums, die das Dasein in Schrift verwandelt« (GS II/2 437). Für Benjamin stellt die »Umkehr« oder das »Studium« Kafkas »messianische Kategorie« dar, wie er Scholem schreibt.[14] Im Engeren entzündet sich der Streit zwischen Scholem und Benjamin an Benjamins Deutung, dass Kafkas Gehilfen »Gemeindediener [sind], denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam« (GS II/2 437). Die Gehilfen, die Studenten und die Narren, die »Unfertigen und Ungeschickten« (GS II/2 415), sind aber für Benjamin die einzigen Gestalten Kafkas, für die Hoffnung da sei. In Scholems Augen ist den Studenten nicht die Schrift abhanden gekommen, sondern es soll sich um Schüler handeln, die sie nicht enträtseln können. Dies verbindet Scholem mit seiner Theorie von der Unvollziehbarkeit der Offenbarung, die er schon früh formuliert hat (vgl. Kap. I.4.2). In nihilistischer Zuspitzung findet Scholem die Offenbarung bei Kafka auf ein Nichts zurückgeführt, worunter Scholem einen Stand verstanden wissen möchte, in dem die Offenbarung bedeutungsleer erscheint, »in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*«.[15] Benjamin vertritt demgegenüber die Ansicht:

> Ob sie [die Schrift; Anm. E.D.] den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist, sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird. In dem Versuch der Verwandlung des Daseins in Schrift sehe ich den Sinn der ›Umkehr‹, auf welche zahlreiche Gleichnisse Kafkas […] hindrängen.[16]

Für Benjamin sind die messianischen Potenzen bei Kafka im Leben selbst und nicht mehr in der Thora zu verorten. In Kafkas Texten liegt für Benjamin die messianische Potenz darin, das unverstandene, »entstellte[] Leben« (GS II/2 432), das von einer unübersehbaren Beamtenapparatur beherrscht wird, in Schrift zu verwandeln. Damit löst sich für Benjamin das Messianische in Kafkas Texten von den Verheißungen der Thora ab (vgl. GS II/2 437). Als Ort der Erlösung erkennt Benjamin bei Kafka das Theater, in dem die Schauspieler ihr eigenes früheres Leben als Rolle studieren und re-zitieren: Es handelt sich um

---

[14] Walter Benjamin an Gershom Scholem, o. D. [11.08.1934]. In: Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 341), S. 78.

[15] Gershom Scholem an Walter Benjamin, 20.09.1934. In: ebd., S. 82. Mit dieser Vorstellung werden wir uns weiter unten noch einmal beschäftigen.

[16] Walter Benjamin an Gershom Scholem, o. D. [11.08.1934]. In: ebd., S. 78.

das »Naturtheater von Oklahoma« (GS II/2 417) aus Kafkas Roman *Der Verschollene*. Mit der »Umkehr« als »messianischer Kategorie« Kafkas verbindet sich für Benjamin das Studium der Vergangenheit. Statt sich ein Zukunftsziel vorzusetzen, nimmt das Studium, das umkehrt, den Weg zurück und verwandelt das, was nie geschrieben wurde, nämlich das Leben und die Geschichte, in Schrift. Mit der »Umkehr« greift Benjamin eine zentrale Kategorie des Judentums auf, nämlich die »Tschuva«, die traditionellerweise eine »Umkehr« bzw. »Rückkehr« zum Glauben bedeutet. Bei Benjamin bezieht sich die »Tschuva« nicht mehr auf den religiösen Glauben, sondern auf das Leben selbst, das umgekehrt wird, indem es erinnert und in Schrift verwandelt wird, die auf einem Naturtheater zu re-zitieren ist. Damit löst sich für Benjamin der Zwang der Identität, denn die Bewerber des Naturtheaters sollen sich nur spielen. »Daß sie im Ernstfall *sein* könnten, was sie angeben, schaltet aus dem Bereich der Möglichkeiten aus« (GS II/2 422f.).

Das Theater als profaner Ort, in dem ein profaner Text – das in Schrift verwandelte Dasein – rezitiert wird, tritt bei Benjamin an die Stelle des Bethauses, in dem die Thora und die Gebete rezitiert werden. Auch in den Paralipomena zu den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« imaginiert Benjamin die messianische Welt als Sprachwelt, nämlich als »festlich begangene Universalgeschichte« (I/3 1238). Dieses Fest sei gereinigt von aller Feier und kenne keinerlei Festgesänge. »Seine Sprache ist die integrale Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat und von allen Menschen verstanden wird« (I/3 1238). Erklärt Benjamin die »Umkehr« zu Kafkas messianischer Kategorie, so betrifft diese Umkehr den jüdischen Messianismus selbst: Er ist nicht buchstäblich zu nehmen, als wie auch immer zu interpretierende Verheißung der Thora, sondern im Modus der »Umkehr«, man könnte auch sagen: im Modus der »Wendung«, in der sich der rhetorische Tropus verbirgt. Denn der Tropus leitet sich ab vom griechischen Verb »trépesthai«, das »sich drehen«, »wenden«, »sich ab- oder zuwenden«, aber eben auch »umkehren« bedeuten kann.[17] Bei Benjamin regelt kein klassischer Tropus das Verhältnis von eigentlichem, religiösem und übertragenem, profanem Messianismus, sondern die Logik ist die des »dialektischen Bildes«, das zwischen Allegorie und Symbol anzusiedeln ist. Benjamins Messianismus des dialektischen Bildes ist sowohl im Sinne des Genitivus subiectivus als auch im Sinne des Genitivus qualitatis zu verstehen: Denn Benjamin schreibt dem dialektischen Bild eine messianische Wirkung zu, insofern es die Vergangenheit ›erlösen‹ soll. Zugleich hat der Messianismus bei Benjamin die Qualität eines dialektischen Bildes, nach dessen Logik Benjamin den jüdischen Messianismus säkularisiert. Der Anhang A und B der geschichtsphilosophischen Thesen belegen dies besonders eindrücklich, wie ich oben zu zeigen versucht habe. Um die Logik der Säkularisierung noch genauer zu fassen, die Benjamin am jüdischen Messianismus vollzieht, sind

17 Wolfram Groddek: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7), S. 205.

die allegorischen und die symbolischen Momente des dialektischen Bildes zu explizieren, das Benjamins Logik der Säkularisierung strukturiert.

Denn Benjamins »dialektisches Bild« vereinigt Momente der Allegorie und des Symbols, mit deren Theorie er sich im Rahmen seines Trauerspielbuches auseinandergesetzt hat. Über Benjamins berühmter Kritik am plastischen Symbol des Klassizismus und seinen Auswirkungen auf die Romantik sollte nicht vergessen werden, dass Benjamin einen theologischen Symbolbegriff, den er den »echten« (GS I/1 336) nennt, von der Kritik ausnimmt. Er attackiert die Vorstellung symbolischer, »organische[r] Totalität« (GS I/1 351), die das Sinnliche, Endliche als Erscheinung einer übersinnlichen Idee feiert. Paradigmatisch für das plastische Symbol des Klassizismus sei die vollendet schöne, menschliche Gestalt geworden, die »›Menschliches‹ als die höchste ›Fülle des Wesens‹« (GS I/1 341) verehrt. Damit sei der theosophischen Ästhetik der Romantik der Boden bereitet worden, für die das Schöne als symbolisches Gebilde »bruchlos ins Göttliche übergehen [soll]« (GS I/1 337). Die »Einheit von sinnlichem und übersinnlichen Gegenstand« (GS I/1 336) stelle im echten, theologischen Symbol hingegen eine »Paradoxie« (ebd.) dar. So lückenhaft Benjamins Theorie des Symbols im Trauerspielbuch und in anderen verstreuten Texten bleibt,[18] so dürfte die Paradoxie des theologischen Symbols doch im Erscheinen und gleichzeitigen Verbergen von Sinn liegen. Benjamin beschreibt dies wie folgt: »Das Zeitmaß der Symbolerfahrung ist das mystische Nu, in welchem das Symbol den Sinn in sein verborgenes und, wenn man so sagen darf, waldiges Inneres aufnimmt« (GS I/1 342). Das echte Symbol zeichnet sich durch eine momentane Sinnpräsenz aus, die nicht auf Dauer gestellt werden kann, wie es sich die romantischen Mythologen gedacht hätten (vgl. GS I/1 359).

Das »dialektische Bild« teilt mit dem Symbol das Zeitmaß: Dem »Nu« des echten Symbols entspricht das »Jetzt der Erkennbarkeit«, das Benjamin als das Zeitmaß des dialektischen Bildes ausweist. Im dialektischen Bild zeigt sich sprunghaft, blitzhaft eine Bedeutung des Vergangenen, die sich nicht dem subjektiven Zugriff des Historikers verdankt. Das dialektische Bild ist aber nicht nur die Folgekategorie des echten Symbols bei Benjamin,[19] sondern

---

[18] Vgl. Cornelia Zumbusch: Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk. Berlin: Akademie-Verlag 2004 (Studien aus dem Warburg-Haus; 8), S. 285.

[19] Vgl. ebd., S. 291–294. Zumbusch arbeitet die Bedeutung des echten Symbols für Benjamins Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie heraus, die von der vorangehenden Forschung marginalisiert wurde. Sie erkennt das dialektische Bild als Benjamins Folgekategorie für das echte Symbol. Zu wenig berücksichtigt Zumbusch die originär allegorischen Momente des dialektischen Bildes, was daran liegen mag, dass sie dem echten Symbol selbst ein allegorisches Moment zuschlägt. Denn Zumbusch meint, dass das echte Symbol wie die Allegorie eine klare Demarkationslinie zwischen Zeichen und Bezeichnetem kenne (vgl. ebd., S. 289). Meines Erachtens geht

weist auch allegorische Züge auf. Einerseits stellt sich das dialektische Bild zwar spontan ein, macht es eine Bedeutung des Vergangenen flüchtig sichtbar, die unabhängig von der Intention des Subjekts ist (vgl. GS V 578). Andererseits geht das dialektische Bild aber aus einer aktiv-destruktiven Operation des Historikers hervor.[20] Diese Operation, die den historischen Gegenstand aus dem kontinuierlichen Zusammenhang sprengt, ist aber dem allegorischen Verfahren verwandt, das Benjamin im Trauerspielbuch beschreibt.

Im Unterschied zum Symbol versenke sich, so Benjamin, die Allegorie »in den Abgrund zwischen bildlichem Sein und Bedeuten« (GS I/1 342). In der Allegorie behaupte sich die »Demarkationslinie« (GS I/1 343) zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zugleich aber besteht Benjamin darauf, dass die Allegorie mehr als ein bloßes, konventionelles Zeichen sei. Denn für Benjamin ist die Allegorie Konvention und Ausdruck zugleich, nämlich »Ausdruck der Konvention« (GS I/1 351). Es drückt sich in der Allegorie eine »Willkürherrschaft über die Dinge« (GS I/1 407) aus, denn jeder Gegenstand kann einen beliebigen anderen bedeuten (vgl. GS I/1 350). An Bedeutung kommt den Dingen nur das zu, was der Allegoriker ihnen verleiht (vgl. GS I/1 359). Die allegorischen Dinge sind Bruchstücke, die der Allegoriker um einer Bedeutung willen zusammenträgt, ohne dass diese einen Anteil am Dasein der Dinge hätte (GS I/1 364). Im Gegensatz zur Totalität des Symbols charakterisieren das »Bruchstückhafte, Ungeordnete, Überhäufte« (GS I/1 363) die barocke Allegorie. In der Allegorie strahlen die Dinge keinen Sinn aus, sondern ihre Bedeutung kommt durch einen konstruktiven wie destruktiven Zugriff zustande, durch Zerstückelung und Anhäufung um ein figurales Zentrum (vgl. GS I/1 363).[21]

Die Absprengung des historischen Gegenstandes aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufs, Konstitutionsbedingung des dialektischen Bildes, ist der allegorischen Zerstückelung verwandt.[22] Demgegenüber ähnelt die blitzhafte Erkenntnis, die im dialektischen Bild aufscheint, der symbolischen Erfahrung, der sich momentan ein Sinn an einem Gegenstand zeigt und im gleichen Augenblick verbirgt. Man könnte das dialektische Bild ein allegorisches Verfah-

---

das aber an Benjamins echtem Symbolbegriff vorbei, der eine paradoxe Einheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Sinnlichem und Übersinnlichem umschreibt.

20 Vgl. Sven Kramer: Walter Benjamin zur Einführung. Hamburg: Junius 2003, S. 119.

21 Benjamins Allegorie-Konzept kann an dieser Stelle, an der es nur um die Überschneidungen von Allegorie und dialektischem Bild geht, nicht erschöpfend behandelt werden. Vgl. zu Benjamins Konzeption der Allegorie Bettine Menke: Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Benjamin. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswiss. 2001 (Medien i; 6), S. 207–310, sowie dies.: Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen. Bielefeld: transcript-Verlag 2010 (Theater; 5), S. 169–230.

22 Einseitig betont Bischof die Nähe von Allegorie und dialektischem Bild bei Benjamin, die sie sogar als eine Form unter zwei unterschiedlichen Aspekten begreift (vgl. Bischof, Plädoyer für eine Theorie des dialektischen Bildes [wie Anm. 2], S. 96).

ren mit symbolischem Effekt nennen – allegorische Trümmer erscheinen flüchtig als »Tors[i] eines Symbols« (GS I/1 181). Was heißt dies nun im Hinblick auf den Messianismus, den Benjamin als dialektisches Bild interpretiert? Zum einen reißt Benjamin den jüdischen Messianismus aus der religiösen Tradition heraus, indem er die messianischen Potenzen nicht mehr im Buch der Offenbarung, sondern im Buch der Geschichte verortet. Zum anderen rettet Benjamin den tradierten Messianismus als dialektisches Bild, das einen bisher verborgenen Sinn am Messianismus aufzeigt. Das dialektische Bild hat einen historischen Index, es ist ein »Bild der Vergangenheit […], wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt« (GS I/2 695). Im Augenblick der eminenten nationalsozialistischen Gefahr, in dem die geschichtsphilosophischen Thesen geschrieben sind, erinnert sich Benjamin des jüdischen Messianismus in Form eines dialektischen Bildes, in dem das revolutionäre Moment am Messianismus hervorsticht. In diesem Augenblick der Gefahr wird Benjamin der Messianismus zum Symbol für die Revolution und die »klassenlose Gesellschaft« (GS I/3 1231f.), als das Bloch den Messianismus immer schon verstanden hat.

Es trennt nun aber Benjamin von Bloch nicht nur dessen identitätsphilosophische Ausrichtung. Darüber hinaus bleibt für Benjamin das echte Symbol nicht beharrlich dasselbe. Als ein solches überdauerndes Symbol deutet Bloch aber den Messianismus, der für ihn auf ein revolutionäres, utopisches Totum verweist. So wenig das echte Symbol bei Benjamin eine konstante Bedeutung hat, hat es der Messianismus. Der Messianismus nimmt für Benjamin im Augenblick der höchsten nationalsozialistischen Gefahr eine unmittelbar politische, revolutionäre Bedeutung an. Eine solche legitimatorische Aneignung der Theologie für die Politik hatte Benjamin noch im »Theologisch-politischen Fragment« – mit Blick auf Bloch – kritisiert. In der verzweifelten Situation von 1940 wird Benjamin der Messianismus zum Bild für die revolutionäre Aktion – kein ewiges Bild, sondern ein dialektisches, dem der historische Index eingeschrieben ist.

6 Messianismus der Inversion: Gershom Scholem

Gershom Scholem hat sich sein Leben lang mit Fragen des jüdischen Messianismus beschäftigt. Seine späten Texte zum jüdischen Messianismus, der berühmte Aufsatz »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« (1959) sowie »Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus« (1968) und »Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert« (1963), werden oftmals »als *die* Auskunftsquelle für ›den‹ jüdischen Messianismus«[1] zitiert. Dass es jedoch keine einheitliche Idee ›des‹ jüdischen Messianismus gibt, demonstrieren Scholems Texte ironischerweise selbst: Der frühe Scholem konzipiert den jüdischen Messianismus anders als der späte Scholem. Dies zeigt sich etwa darin, wie er den messianischen Aufschub auffasst, noch grundsätzlicher aber darin, wie er das Verhältnis von Messianismus und Tradition beurteilt. Der späte Scholem spitzt den Messianismus auf eine »Katastrophentheorie«[2] zu, mit der er den revolutionären Aspekt des Messianismus würdigt, der für eine »anarchische Lüftung im Hause des Gesetzes«[3] sorge. Mit dem revolutionären Aspekt hebt Scholem aber zugleich auch immer das destruktive Potential des Messianismus hervor. Dieses destruktive Moment richtet sich nicht zuletzt gegen die jüdische Tradition selbst, die im historischen Vollzug der messianischen Idee, dem Beginn einer ganz neuen Zeit, liquidiert zu werden droht.

Verschiedene Gründe dürften dazu geführt haben, dass Scholem im Laufe der Zeit mit dem revolutionären Moment des jüdischen Messianismus zugleich auch immer dessen katastrophalen Aspekt hervorhebt: Zum einen hat hierbei sicherlich Scholems Ende der 1920er Jahre einsetzende Beschäftigung mit den häretischen, messianischen Bewegungen des Judentums, dem Sabbatianismus und dem Frankismus, eine Rolle gespielt. Zum anderen haben historische Erfahrungen ihre Spuren in Scholems Auffassung des Messianismus hinterlassen. Die Auseinandersetzung mit dem aggressiven messianischen Zionismus der Revisionisten hat Scholem gewiss sensibler gemacht für das zerstörerische Potential des Messianismus. Der katastrophale Aspekt des Messianismus ist

---

1 Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003, S. 369.

2 Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167, hier: S. 130.

3 Ebd., S. 147.

aber doppeldeutig: Er kann sich auf das revolutionär zerstörerische Potential des Messianismus selbst beziehen, aber auch auf die von der Umwelt drohende Katastrophe, aus der der Messianismus die Rettung verspricht. Vor dem Hintergrund von »Grauen und Untergang«, mit dem das europäische Judentum im 20. Jahrhundert konfrontiert wurde, ist es für Scholem »kein Wunder, daß […] de[r] utopische[] Rückzug auf Zion […] von Obertönen des Messianismus begleitet ist«.[4]

Von Anfang an verbindet und trennt Scholem zugleich Messianismus und Zionismus. Die Gründe hierfür treten in den frühen Texten Scholems viel deutlicher zu Tage als in den späteren (vgl. Kap. I.4.2). Scholem bemüht sich, den Zionismus aus der jüdischen Tradition heraus zu verstehen. Diese Tradition als *traditio*, als bestimmte Form der Auslegung und der Überlieferung, interpretiert der junge Scholem nun unter messianischem Vorzeichen.[5] Hierbei spielt der Aufschub eine wichtige Rolle. Wenn der junge Scholem den messianischen Aufschub positiv wertet, so meint dies keinesfalls, dass er dem Leben im Exil einen positiven Wert beimisst. Beim jungen Scholem bedeutet der messianische Aufschub etwas anderes als ein quietistisches Warten, das Scholem später als den »Preis des Messianismus«[6] bezeichnet. Gegen das Leben im Aufschub, in der abstrakten Hoffnung, haben sich die unterschiedlichen messianischen Bewegungen gerichtet, die sich an dem historischen Vollzug der messianischen Idee versuchten. Dieser müsse selbst wiederum in Widersprüche führen – auch der aktivistische Messianismus hat seinen Preis bei Scholem.[7] Der positive Begriff des Aufschubs betrifft beim jungen Scholem das

---

4 Ebd., S. 167.

5 In dieser Arbeit wurden nur die Texte des jungen Scholem berücksichtigt, die vom Versuch zeugen, den jüdischen Messianismus auf der Grundlage des Studiums der jüdischen Tradition und ihrer Quellen zu konzipieren. Scholems ganz frühe Tagebuchaufzeichnungen vor 1916, dem Beginn seines intensiveren Studiums der jüdischen Mystik, sind nicht herangezogen worden. Elisabeth Hamacher ist Scholems apokalyptisch-messianischen Visionen vor 1916 nachgegangen. So sieht sich Scholem in einer Vision von 1915 selbst in der Rolle des Messias, der mit den Waffen des Wissens die jüdische Volksseele wieder mit ihrem Körper zusammenführen wird (vgl. Elisabeth Hamacher: Von der Apokalypse zur Theologie im Aufschub. Überlegungen zu Gershom Scholems Verhältnis zur Geschichte. In: Jürgen Brokoff und Joachim Jacob [Hg.]: Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2002, S. 59–74, besonders S. 66–68).

6 Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (wie Anm. 2), S. 166.

7 Vgl. zum »Preis des Messianismus« bei Scholem im Vergleich zu Jacob Taubes auch Thomas Macho: Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus. In: Stéphane Mosès und Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000 (Literatur, Kultur, Geschlecht/Kleine Reihe; 15), S. 133–152. Jacob Taubes hat im Unterschied zu Scholem der Verinnerlichung der messianischen Idee konsequent das Wort geredet. Habe Scholem sich geweigert, die Verinnerlichung als legitime Konsequenz der

Verhältnis zwischen Offenbarung und Tradition, geschriebener und mündlicher Thora, Recht und Gerechtigkeit. In dem Aufsatz »Jona und der Begriff der Gerechtigkeit« (1918) begründet der »Aufschub der Exekutive« (T II 526) für Scholem die jüdische Tradition, die er als Tradition der Auslegung der schriftlichen Thora bestimmt. Im »unendlichen Aufschub der Tradition« (T II 529) verwandle sich das Recht der schriftlichen Thora in Gerechtigkeit. Der junge Scholem bezieht den messianischen Aufschub nicht so sehr auf eine noch ausstehende Zukunft, sondern korreliert ihn mit der Vorstellung einer messianischen »ewige[n] Gegenwart« (T II 529), in der sich die Zeiten verwandeln: Vergangenheit in Zukunft, Zukunft in Vergangenheit, das Abgeschlossene in das Unabgeschlossene, das Unabgeschlossene in das Abgeschlossene, Aussagen in Fragen, Fragen in Aussagen. In der »ewigen Gegenwart« sind Thora und Auslegungstradition gleichursprünglich, gibt es den Aufschub von Anfang an.

1918 definiert Scholem die messianische Zeit als »ewige Gegenwart« oder als »Zeit des ו'-ההפוך [waw ha-hippukh]« (T II 253). Die grammatische Funktion des ו'-ההפוך besteht in der Inversion der Zeiten: Ein Verb, das in der Vergangenheitsform gebraucht wird, erhält durch die Kopula ו einen Zukunftssinn, wie umgekehrt ein Verb, das in der Zukunftsform verwendet wird, durch die Kopula ו den Vergangenheitssinn annehmen kann. Mit den Zeiten verwandelt sich das Abgeschlossene in das Unabgeschlossene, das Faktische in das Mög-

---

messianischen Idee selbst zu sehen, da sie ihm zum Wesen des Christentums zu gehören schien, so argumentiert Taubes, dass »jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf der Ebene der Geschichte zustande zu bringen, […] direkt in den Abgrund [führt]« (Jacob Taubes: Der Messianismus und sein Preis. In: Ders.: Vom Kult zur Kultur. Hg. von Aleida Assmann, Jan Assmann und Wolf-Daniel Hartwich. München: Fink 1996, S. 43–49, hier: S. 49). Es habe in der Geschichte verschiedene Formen der Verinnerlichung gegeben, nicht nur die christliche Version, sondern auch den Chassidismus, den Taubes gegenüber Scholems ambivalenter Auffassung ganz positiv als »lebensfähige mythische Antwort« versteht, »mit deren Hilfe die lurianische Kabbala die verhängnisvollen apokalyptischen Folgen überwinden konnte, die in der sabbatianischen Komödie der Gemeinde des abtrünnigen Messias […] manifest geworden w[a]ren« (ebd., S. 48). Grundsätzlich geht Taubes von Scholems Erkenntnissen aus, wertet sie aber um. Dies betrifft nicht zuletzt ein »grandios unterschiedliches Verständnis jüdischer Dissidenz«, wie Macho schreibt: »Scholem hielt die Frage nach jüdischer Dissidenz für ein innerjüdisches Problem […]. Taubes dagegen verstand dieselbe Frage stets als Ausdruck einer jüdischen Thematisierung der Grenzen des Judentums, samt ihrer experimentellen Überschreitungen – in Richtung der Stiftung einer neuen Religion (wie im Falle des Paulus und seines Schülers Marcion), in Richtung der Konversion zu einer anderen Religion (wie im Falle der Marranen, aber auch des Sabbatai Zwi), in Richtung der Aufklärung und einer Säkularisierung des Messianismus zur Geschichtsphilosophie (von Maimonides bis Spinoza, und von Marx bis zu den ›mystischen Marxisten‹ Bloch und Benjamin)« (Macho, Zur Frage nach dem Preis des Messianismus [wie Anm. 7], S. 147f.). Während Scholem die experimentellen Überschreitungen des Judentums perhorreszierte, ging Taubes recht gelassen mit ihnen um.

liche, Urteile in Fragen. Die messianische Zeit referiert beim frühen Scholem nicht auf die Zukunft, sondern in ihr transformieren sich die Zeiten. Als Zeit der Inversion ist sie die »ewige Gegenwart«. Dieser Zeitbegriff kennzeichnet die jüdische Auslegungstradition selbst, in der entfernte Zeiten miteinander in Beziehung gebracht werden können und Moses sich in einer berühmten Episode des Talmuds von Rabbi Akiba erklären lassen muss, was seine Lehre gewesen ist oder besser gewesen sein wird. Indem Scholem die messianische Zeit als »ewige Gegenwart« interpretiert, die die Zeiten verwandelt, erscheint die jüdische Auslegungstradition selbst, in ihrer Form als *traditio*, messianisch. Es handelt sich dabei um eine Tradition pluraler, auch widersprüchlicher Deutungsmöglichkeiten. Die Inversion von Urteilen in Fragen macht für Scholem 1918 den jüdischen Begriff der Gerechtigkeit wie der Tradition aus. Sie begründet auch Scholems religiösen Anarchismus, den »anarchischen Suspens«[8] des Gesetzes, der ihn von der orthodoxen Lebensführung fernhält, wie er Benjamin 1918 zu erklären versucht.[9]

Der ›verwandelnde‹ Messianismus, den Scholem in der jüdischen Mystik entdeckt und den er vom apokalyptischen, revolutionären Messianismus unterscheidet (vgl. Kap. II.4.2), bedroht nicht die jüdische Tradition, sondern macht in Scholems Aufzeichnungen um 1918 geradezu ihren Begriff aus. Die Umkehrung der Zeiten in der messianischen Zeit, die beim frühen Scholem mit einer anarchomystisch verstandenen jüdischen Tradition zusammenfällt, ist nur eine der Figuren der Inversion,[10] in denen Scholem den jüdischen Messianismus geschichtsphilosophisch aufbereitet. Eine andere Inversionsfigur stellt die dialektische Umkehrung von messianischer Mystik in messianische Apokalyptik dar, die ab den späten 1920er Jahren das geschichtsphilosophische Narrativ formiert, in dem Scholem die jüdische Geschichte seit der Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 zu lesen gibt. Die kollektive Erfahrung des Exils habe sich in die Kabbala des Isaak Luria eingeschrieben, der gnostische Mythologie und jüdische Mystik zu einem vielschichtigen Mythos des Exils und der Rück-

---

8 Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (Bibliothek Suhrkamp; 467), S. 93.

9 Vgl. zur Vorstellung des »theokratischen Anarchismus« beim jungen Scholem auch Gabriele Guerra: Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem. Bielefeld: Aisthesis 2007.

10 Im engeren rhetorischen Sinn meint die Inversion die Umstellung zweier Wörter im Satz (vgl. Wolfram Groddeck: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 [Nexus; 7], S. 181). Als Denkfigur spielt die Inversion darüber hinaus in der Philosophie der Moderne eine tragende Rolle, als kantische Revolution der Denkungsart, als hegelscher dialektischer Umschlag usw. Dem Zusammenhang von philosophischen und poetischen Umkehrungen von Kant bis Celan ist Werner Hamacher nachgegangen (vgl. Werner Hamacher: Die Sekunde der Inversion. Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte. In: Ders.: Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998 [Edition Suhrkamp; 2026], S. 324–368).

kehr verdichtete. Im 17. Jahrhundert sei die messianisch aufgeladene Mystik in die antinomische Apokalyptik der sabbatianischen Bewegung umgeschlagen, deren Nachbeben der polnische Frankismus war. Ist die sabbatianische Bewegung auch gescheitert, so gehöre doch zu ihrer Nachgeschichte eine sabbatianische Theologie, die die Gültigkeit des Gesetzes und des bestehenden Moralsystems von innen aufgelöst und so die jüdische Aufklärung und Reform mit auf den Weg gebracht habe. Scholem hat die Gefahren des Sabbatianismus deutlich gesehen: Er trägt die Keime des Zerfalls der »religiösen Substanz des Judentums«[11] in sich. Damit aber bedroht er die »Substanz« des Judentums überhaupt, welches Scholem immer von seiner religiösen Tradition her denkt, mag er sie noch so undogmatisch auslegen und sie so ausweiten, dass sie selbst säkulare Positionen noch umfassen kann. Auf der anderen Seite drückt sich aber für Scholem im Sabbatianismus ein Drängen des jüdischen Volkes nach Erneuerung seiner Existenz durch drastische Umformung seiner Grundlagen aus, so dass er historisch nicht nur auf Aufklärung und Emanzipation, sondern auch auf den Zionismus verweist.[12] Die Gefahr des sabbatianischen Erbes, das zum Zionismus dazugehört, wird für Scholem an den Revisionisten offenbar (vgl. Kap. II.4.5): Sie lassen der apokalyptischen Energie freien Lauf und gefährden dadurch den Zionismus innerlich (durch die Auflösung der Tradition) wie äußerlich (durch den aggressiven Kurs gegen die Araber).

Bildet ein ›verwandelnder‹, mystischer Messianismus beim frühen Scholem die Grundlage für die Tradition, so wird Scholem immer sensibler dafür, dass der mystische Messianismus mit dem apokalyptischen Messianismus, der die Tradition aufzulösen droht, dialektisch zusammenhängt. So wird der Messianismus bei Scholem beides: integraler Bestandteil der Tradition und deren Gefahr, damit aber auch integraler Bestandteil des Zionismus wie dessen Gefährdung. Der Messianismus gehört zur Tradition, zum Messianismus gehört aber auch die Apokalyptik, die die Tradition gefährdet. Der apokalyptische Stachel des Messianismus erscheint bei Scholem dabei in eigentümlicher Doppelbeleuchtung: Einerseits verbindet ihn Scholem besonders mit antinomischen Bewegungen wie Sabbatianismus und Frankismus, die die religiöse Tradition aufzulösen drohen und dabei moderne, säkulare Bewegungen präfigurieren. Andererseits meint Scholem, dass sich der apokalyptische Stachel

---

[11] Gershom Scholem: Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (Bibliothek Suhrkamp; 106), S. 119–146, hier: S. 123.

[12] Für Robert Alter zeigt sich in der Mischung aus Faszination und Entsetzen, mit der Scholem den Sabbatianismus beschreibt, wie sehr Scholems Geschichtsschreibung von der Moderne und ihrer Ästhetik geprägt ist. Man fühlt sich an Nietzsche erinnert, nicht zuletzt an das dionysische Prinzip aus der *Geburt der Tragödie*, mag Scholem selbst auch geleugnet haben, von Nietzsche beeinflusst zu sein (vgl. Robert Alter: Scholem und die Moderne. In: Peter Schäfer und Gary Smith [Hg.]: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 157–175, hier besonders S. 165f.).

gegen die säkularen Protagonisten richten kann, die ihn rhetorisch einsetzen wie die Revisionisten. So kann sich etwa die religiöse Gewalt der Sprache eines Tages gegen ihre säkularen Sprecher wenden, welches apokalyptische Szenario Scholem in dem an Rosenzweig gerichteten »Bekenntnis über unsere Sprache« entwirft (vgl. Kap. I.4.3). Scholems Begriff von religiöser Tradition, die plurale Deutungen zulässt und selbst noch den säkularen Standpunkt integriert, wird von zwei Seiten bedroht: von religionsfeindlicher, säkularer Seite, aber auch von religiöser, theokratischer Seite, die den Spielraum der Tradition zugunsten einer neuen, verbindlichen religiösen Gesetzesherrschaft aufhebt.

Scholem ist nun kein Gegner der Säkularisierung, sondern es kommt ihm auf die Qualität der Säkularisierung an.[13] Für Scholem gilt es, Säkularisierung und Religion ins rechte Verhältnis zu setzen. Hiervon hängt für Scholem die Qualität der Säkularisierung wie des Zionismus ab. Um dieses Verhältnis darzustellen, spielt Scholem ab 1930 mit einer Inversionsfigur, die es ihm erlaubt, noch das Nichtsein Gottes in der profanen Moderne als eine Form seiner Offenbarung aufzufassen. Scholem greift auf die mystische Inversionsfigur des »Zimzum« Gottes zurück, die aus der lurianischen Kabbala stammt und deren geistesgeschichtliche Wirkungsgeschichte von Jacob Böhme über den deutschen Idealismus bis hin zum historischen Materialismus reicht.[14] Der »Zimzum« Gottes beschreibt auf originelle Art die Schöpfung aus dem Nichts. Dieses Nichts, aus dem die Welt hervorgeht, ist keine Gott äußerliche Leere, sondern aus der Selbstverschränkung Gottes entstanden, der sich in sich selbst zurückgezogen hat und so den Raum für ein von ihm Unterschiedenes, die Welt, geschaffen hat. In diesem Schöpfungsmythos gibt es die Säkularisierung schon von Anfang an, ist der Rückzug Gottes aus der Welt nicht erst eine moderne Erscheinung, sondern schon bei ihrer Schöpfung geschehen. Scholem hat im »Faszinosum eines sich in sich selber zurücknehmenden Gottes einen theologischen Glaubenssatz gefunden […], der der entzauberten Moderne Rechnung trägt, ohne ihr zu verfallen.«[15] In der Figur des »Zimzum« begegnet dem Nihilismus der Moderne, der die Religion überwunden zu haben meint, ein religiöser Nihilismus. Hat sich Gott schon vor der Erschaffung der Welt in sich selbst zurückgezogen, so hat sich in der Moderne ein nochmaliger Rückzug Gottes ereignet. Dieser Rückzug lässt sich nicht nur als Verschwinden Gottes, sondern auch als eine besondere Form seiner Offenbarung interpretie-

---

[13] Vgl. Irving Wohlfarth: »Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus«. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem. In: Schäfer und Smith (Hg.), Gershom Scholem (wie Anm. 12), S. 176–256, besonders S. 196.

[14] Ebd., S. 184. Vgl. zum Motiv des »Zimzum« Gottes bei Scholem im Vergleich zu Molitor auch Christoph Schulte: »Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben.« Scholem und Molitor. In: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte (Hg.): Kabbala und Romantik. Tübingen: Niemeyer 1994 (Conditio Judaica; 7), S. 143–164, besonders S. 159–164.

[15] Wohlfarth, »Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus« (wie Anm. 13), S. 185.

ren.[16] So wird es nicht nur möglich, noch in der gottverlassenen Welt Spuren des Göttlichen zu finden, sondern die theologische Fundierung der von Gott verlassenen Welt schließt die Möglichkeit seiner einstigen Rückkehr ein.[17] Diese beiden Aspekte des »Zimzum« bzw. der Selbstverschränkung Gottes in der Moderne bringt Scholem in seiner Gedenkrede auf Franz Rosenzweig aus dem Jahr 1930 zum Ausdruck:

> Offensichtlich ist also, daß die Themen der Theologie in unserer Generation unsichtbar wurden, verborgen sind, Lichter, die ihr Licht nach innen sandten und draußen nicht wahrgenommen wurden. Der Gott, der in der Psychologie vom Menschen und in der Soziologie von der Welt vertrieben wurde, wollte nicht länger ausgerechnet in den Himmeln wohnen, übergab den Thron des strengen Gerichts dem dialektischen Materialismus und den Thron des liebenden Erbarmens der Psychoanalyse, verschränkt sich ins Geheimnis und offenbart sich nicht. Offenbart er sich wirklich nicht? Liegt vielleicht gerade in dieser seiner letzten Selbstverschränkung seine Offenbarung? Vielleicht war das Verschwinden Gottes bis zum Punkt des Nicht von höherer Notwendigkeit und wird sich nur einer Welt, die entleert ist, sein Königtum offenbaren.[18]

Der Rückzug Gottes eröffnet säkularen Wissenschaften wie dem dialektischen Materialismus und der Psychoanalyse den Zugang zu den göttlichen Bezirken des »strengen Gerichts« und des »liebenden Erbarmens«. Eine Säkularisierung, die auf dem Rückzug Gottes beruht, so wie Scholem sie erzählt, verleiht noch den profanen Wissenschaften eine theologische Vorgeschichte. Zugleich stellt Scholem die Möglichkeit in Aussicht, dass das »Nicht« Gottes der Punkt des Umschlages sein könnte, der zu einer neuerlichen Offenbarung von Gottes »Königtum« führt. Der »Zimzum« Gottes ist eine Inversionsfigur, die unterschiedliche Interpretationen der säkularen Moderne zulässt, die sich alle darin treffen, dass das »Nicht« Gottes noch auf Gott zurückgeführt wird. Die Umkehrung des »Nicht(s)« zu einem Etwas Gottes begegnet auch in Scholems Briefwechsel mit Benjamin über Kafka.

Scholem macht gegen Benjamin geltend, dass in Kafkas Welt nicht die Abwesenheit, sondern die Unvollziehbarkeit der Offenbarung das Problem sei. Die Rede von der Unvollziehbarkeit der Offenbarung gibt Scholem unterschiedlich zu verstehen. Zum einen verweist er hiermit auf seine früheren

---

[16] Vgl. Christoph Schmidt: Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland. Tübingen: Niemeyer 2000 (Conditio Judaica; 31), S. 155.

[17] Vgl. Wohlfarth, »Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus« (wie Anm. 13), S. 187, S. 190, sowie Weidner, Gershom Scholem (wie Anm. 1), S. 260.

[18] Gershom Scholem: Franz Rosenzweig und sein Buch »Der Stern der Erlösung«. Übers. von Michael Brocke. In: Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 525–549, hier: S. 533.

Überlegungen »Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit« zurück,[19] die sich um die Unanwendbarkeit der geschriebenen Thora drehen, deren Recht sich im Aufschub der Exekutive – gleichbedeutend mit dem Aufschub der Tradition – zur Gerechtigkeit wandle. Hierauf begründet der junge Scholem seinen religiösen Anarchismus. Eine etwas andere Lesart der Unvollziehbarkeit der Offenbarung gibt Scholem in seinem offenen Brief an Schoeps von 1932. Hier schreibt Scholem, dass die »›absolute Konkretheit‹ des Offenbarungswortes« notwendig der historischen Konkretisierung bedürfte: »Ist doch das absolut Konkrete das Unvollziebare schlechthin, dessen Absolutheit eben seine unendliche Spiegelung in den Kontingenzen des Vollzugs bedingt.«[20] Scholem versteht das Offenbarungswort als selbst bedeutungslos und zugleich allererst Bedeutung gebend. In seiner absoluten Fülle wäre es zerstörend, weswegen es der Brechung durch die Tradition bedürfe, die dem Bedeutungslosen historisch kontingente Deutungen abgewinnt und es mit dem Index der Anwendbarkeit versieht. Die Inversion des Bedeutungslosen ins Bedeutsame kennzeichnet also die symbolische Auslegungspraxis der Tradition überhaupt. Leitet der frühe Scholem aus der Unanwendbarkeit der schriftlichen Thora seinen religiösen Anarchismus ab, so gibt er in dem offenen Brief an Schoeps zu bedenken, dass der Inversionsprozess die Tradition schlechthin konstituiert, die orthodoxe Tradition eingeschlossen, die das Unanwendbare, die schriftliche Thora, anwendbar zu machen bestrebt ist.

Eine noch etwas andere Deutung gibt Scholem dem »Nichts der Offenbarung« im Rahmen seiner Debatte mit Benjamin über Kafka. Scholem erklärt Benjamin, er verstehe darunter einen Stand, in dem die Offenbarung »bedeutungsleer erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*.«[21] Scholem spricht eine historische Situation an, in der die Tradition nicht mehr in der Lage ist, dem Bedeutungslosen der Offenbarung Bedeutung abzugewinnen. In dieser Situation behauptet sich die Offenbarung dennoch, sie gilt weiterhin, ohne zugänglich oder verständlich zu sein. Giorgio Agamben sieht hierin eine Analogie zum politischen Ausnahmezustand, in dem sich das Gesetz selbst suspendiert und zugleich behauptet: Es wendet sich auf einen Einzelfall an, indem es sich von ihm abwendet.[22] Agamben definiert

---

[19] Vgl. Gershom Scholem an Walter Benjamin, 01.08.1931. In: Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 341), S. 64.

[20] Gershom Scholem: Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung 8/16 (15.08.1932), S. 241–244, hier: S. 243.

[21] Gershom Scholem an Walter Benjamin, 20.09.1934. In: Schweppenhäuser (Hg.), Benjamin über Kafka (wie Anm. 19), S. 82.

[22] Giorgio Agamben: The Messiah and the Sovereign. The Problem of Law in Walter Benjamin. In: Ders.: Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Übers. von Daniel Heller-Roazen. Stanford/CA: Stanford Univ. Press 1999, S. 160–174, hier be-

diese historisch-politische Situation – die unsere Gegenwart genauso wie die Zeit Scholems, Benjamins und Kafkas umfassen soll – als paralysierten Messianismus.[23] Das Gesetz werde annulliert, erhalte sich aber trotzdem in seinem Nichts und schlage das Leben in Bann. Für Agamben kommt es politisch darauf an, die messianische Annullierung des Gesetzes zu Ende zu führen, so dass das unheimliche Fortleben des Gesetzes, das gilt, obwohl es seine Bedeutung überlebt hat, überwunden wird.[24] Agamben geht mit dieser Deutung über Scholem hinaus. Anders als für Agamben ist für Scholem das anarchische Element des Messianismus sowohl belebend als auch eine Gefahr für das Judentum. Ist es Agamben um das anarchische Potential einer historischen Situation zu tun, in der das Gesetz gilt, ohne zu bedeuten, so dokumentiert sich für Scholem hierin eine verschärfte Krise der Tradition, die nicht mehr in der Lage ist, die Offenbarung bedeutsam auszulegen. Scholems Ansatz besteht nicht darin, was fällt noch zu stoßen, sondern die Krise noch als Moment der Tradition zu begreifen, in der sich Bruch und Kontinuität durchdringen.

Die Formen des religiösen Anarchismus, denen wir bei Scholem begegnet sind, unterscheiden sich vom politischen Anarchismus Agambens darin, dass in ihnen das religiöse Gesetz wohl suspendiert, aber nicht aufgelöst wird. Ob der anarchische Suspens durch den Aufschub der Exekutive wie beim frühen Scholem begründet wird oder durch die Vorstellung einer »noch unvollziehbaren Theokratie«,[25] die einen vorübergehenden Anarchismus bedingt – die

---

sonders S. 169f. Vgl. zu Agambens Theorie des Ausnahmezustands auch Eva Geulen: Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg: Junius 2005, besonders S. 73–82.

23 Vgl. Agamben, The Messiah and the Sovereign (wie Anm. 22), S. 171.

24 Eva Geulen macht in Agambens weiterer Beschäftigung mit dem Gesetz eine systematische Ambivalenz aus: »Von der Paulus-Interpretation her gesehen scheint es ihm darauf anzukommen, das Gesetz durch seine Deaktivierung zu bewahren. Aber von der ersten *homo sacer*-Studie her gesehen scheint es umgekehrt darum zu gehen, das Gesetz eben durch die Deaktivierung im messianisch gedachten, radikalen Ausnahmezustand abzuschaffen« (Eva Geulen: Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt. In: Eva Geulen, Kai Kauffmann und Georg Mein [Hg.]: Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. Paderborn, München: Fink 2008, S. 59–74, hier: S. 74). Auch wenn Agamben sich in seiner Lektüre von Paulus' Römerbrief von der Vorstellung abgrenzt, es gehe Paulus um die Zerstörung des Gesetzes, so hebt die messianische Deaktivierung des Gesetzes, die Agamben Paulus zuschreibt (vgl. Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Übers. von Davide Giurato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 111–113), das Gesetz doch auch *als Gesetz* auf: Es gilt nicht mehr und bedeutet nur noch – ein kulturelles Erbe, eine Potenz ohne normative Verbindlichkeit, wie man Scholems Diktum in Bezug auf Agamben umdrehen kann. Vgl. zu Agambens antinomischem Messianismus auch Vivian Liska: Zur Aktualität von Benjamins Erbe. Giorgio Agamben und andere Anwärter. In: Daniel Weidner (Hg.): Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 213–238, besonders S. 233–238.

25 Gershom Scholem: Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben… Ende 1924, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 52, S. 1.

Aufhebung des Gesetzes bleibt bei Scholem wohl unterschieden von dessen Auflösung. Der orthodoxe, halachische Standpunkt erscheint bei Scholem zwar nur als ein Aspekt, als eine Deutungsmöglichkeit im Rahmen der jüdischen Tradition. Auf diesen Aspekt kann die Tradition in Scholems Augen aber offenbar nicht verzichten, ohne sich selbst und damit die jüdische Identität preiszugeben.

Scholem ist nie nur Historiograph des jüdischen Messianismus gewesen, sondern zwischen seinen zionistischen Überzeugungen und seiner Geschichtsschreibung des Messianismus besteht genauso ein enger Zusammenhang wie zwischen seinen zionistischen Ansichten und seinen Kabbala-Studien.[26] Der frühe Scholem macht sich noch recht vorbehaltlos einen mystischen, verwandelnden Messianismus zu eigen, als dessen Zeit er die »ewige Gegenwart«, die Zeit der Inversion der Zeiten, veranschlagt, in der sich das Recht zur Gerechtigkeit wandle. Spätestens mit seiner Ankunft in Palästina (1923) wird Scholem immer aufmerksamer für den dialektischen Zusammenhang zwischen mystischem und apokalyptischem Messianismus. Gegenüber der rationalen, säkularisierenden Auslegung des Messianismus als Fortschrittstheorie würdigt Scholem stets den »apokalyptischen Stachel« des Messianismus, mit dem er auf dessen subversive Seite anspielt. Die apokalyptische Dimension stellt Scholem in seinem späten Aufsatz »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« gar ins Zentrum, wenn er betont, dass der jüdische Messianismus »in seinem Ursprung und Wesen […] eine Katastrophentheorie« sei. Einerseits besagt diese Formel, dass die Katastrophe der Erlösung vorangehe. Historische Unheilserfahrungen des jüdischen Volkes verbinden sich in dieser Vorstellung mit Bildern aus mythischem Erbe. Andererseits betont Scholem in dieser Formel den revolutionären, anarchischen Aspekt des Messianismus, den er für vitalisierend wie für bedrohlich hält. Das zerstörerische Potential des Messianismus stellt nach innen eine Gefahr für die Tradition dar, nach außen kann es sich in einem aggressiven messianischen Nationalismus manifestieren, sei dieser nun religiös oder säkular ausgerichtet. Gerade aus zionistischer Perspektive ist Scholems Haltung gegenüber dem Messianismus daher ambivalent. Es gelingt ihm allerdings nie, Zionismus und Messianismus zu trennen, so sehr er sich auch in seiner Auseinandersetzung mit den Revisionisten Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre darum bemüht. Insofern der Messianismus der Tradition integral zugehört, Scholem seinen Zionismus aber auf der Tradition begründet, kann ihm prinzipiell keine Scheidung zwischen Zionismus und Messianismus gelingen.

---

[26] Vgl. Wohlfarth, »Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus« (wie Anm. 13), S. 193.

Schlussbemerkung

Am Anfang dieser Arbeit stand die Beobachtung, dass sich ein messianischer Ton in der Philosophie bis heute erhalten hat. Diese Beobachtung hat einmal den Anstoß für meine Beschäftigung mit dem jüdischen Messianismus gegeben. Denn ich habe mich gefragt, welche Hintergründe der Rückgriff auf den jüdischen Messianismus in der poststrukturalistischen oder mit dem Poststrukturalismus verwandten Philosophie hat. Ich wollte nicht von einer poststrukturalistischen Theorie über den jüdischen Messianismus ausgehen, um aus deren Perspektive die Texte der hier behandelten Autoren zu betrachten. Vielmehr ging es mir umgekehrt darum, die Konzepte und Positionen zeitgenössischer Philosophen besser verstehen und einordnen zu können, indem ich mich mit den deutsch-jüdischen Intellektuellen beschäftigte, als deren Erbe ich das Fortleben des messianischen Tons in der poststrukturalistisch geprägten Philosophie begriff. Vor allem drei Philosophen sind zu nennen, die das messianische Erbe der deutsch-jüdischen Autoren aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts bis zur Schwelle des 21. Jahrhunderts getragen haben: Derrida, Agamben und Levinas. Die beiden letzteren berühren sich mit dem Poststrukturalismus in wichtigen Punkten – der Kritik an der Präsenz einer autonomen Subjektivität, an stabiler sprachlicher Bedeutung, an essentialistischen Identitätsbildungen und an einer Substanz-Ontologie –, ohne im Poststrukturalismus gänzlich aufzugehen oder ihm eine eigene Wendung zu geben wie Derrida mit der Dekonstruktion. Wie erklärt und gestaltet sich der Rückgriff auf die religiöse, messianische Tradition unter diesen poststrukturalistischen Bedingungen? An welche Positionen schließen Derrida, Levinas und Agamben an, und wie modifizieren sie sie? Am Schluss dieser Arbeit, die durch die Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller des Kaiserreichs und der Weimarer Republik hindurchgegangen ist, soll zumindest die Richtung angezeigt werden, in der eine Antwort auf diese Frage zu suchen ist.

Wie wir gesehen haben, hatte der Rückgriff auf den jüdischen Messianismus bei den deutsch-jüdischen Intellektuellen des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts zwei Funktionen: Reflexionsfiguren für den jüdischen Identitätsdiskurs und Denkfiguren für die allgemeine Theoriebildung (Sprache, Politik, Geschichte) hervorzubringen. Nur bei Levinas steht der Rekurs auf den jüdischen Messianismus weiterhin im Zeichen dieser Doppelfunktion, wohingegen Derrida und Agamben ihn von Fragen jüdischer Identität mehr oder minder

lösen. Levinas selbst hat sich in der Nachfolge von Rosenzweig gesehen. Trennt Levinas von Rosenzweig auch die Erfahrung der Shoah, so nennt er ihn doch, »trotz den deutschen Landschaften, in denen sich dieses Leben abspielt, einen Zeitgenossen und einen Bruder«.[1] Levinas teilt mit Rosenzweig den antitotalitären Impuls, der sich gegen die reduzierenden Totalisierungen in der Philosophie wie in der Politik richtet, die das Irreduzible, das Singuläre nicht dulden. Dass Rosenzweig dabei zugleich nicht den Verführungen irrationaler Lebensphilosophie erlag, macht ihn für Levinas interessant. Hier kommt die Religion ins Spiel, denn für Rosenzweig sei die Religion, so schreibt Levinas, »die Ordnung, die es erlaubt, sowohl dem Totalitarismus der Philosophie, die die Beunruhigung des ›Trotzdem-Individuums‹ verkennt, als auch der Anarchie der individuellen Begierden zu entrinnen«.[2] »Religion« erscheine bei Rosenzweig als »*Art und Weise*, in der das Sein ist«,[3] und theologische Begriffe werden als ontologische Kategorien interpretiert, die die Zeitlichkeit und Relationalität der Elemente des Seins explizieren. Dies kommt Levinas eigenem philosophischem Interesse an der »Religion« entgegen. Für Levinas besteht die erste Bewegung von Rosenzweig Denken darin, eine ontologische Interpretation von »Religion« schlechthin zu vollziehen (»Religion« als Sein, als Leben in der Beziehung); erst eine zweite Bewegung führe von der »Religion« zum Judentum. Die großen Offenbarungsreligionen treten aber nicht erst in den Bereich von Rosenzweigs Denken, wenn dieser über die Gestaltungen der religiösen Gemeinschaften reflektiert, wie Levinas annimmt.[4] Vielmehr wird »Religion« als ontologische Seinsstruktur ja bereits durch die zentralen theologischen Kategorien der Offenbarungsreligionen: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begründet. Levinas beschreibt ungewollt eine *petitio prinicpii* – ein philosophischer Begriff von »Religion« führt zum Judentum, das in dem philosophischen Begriff aber schon vorausgesetzt ist –, wohingegen Rosenzweig keinen Hehl daraus macht, dass sein Denken von einer bestimmten Offenbarungsreligion, ja, von der Offenbarung als »historischem« Ereignis, seinen Ausgang nimmt. Es wäre der Frage weiter nachzugehen, ob diese *petitio principii* insgesamt für das, was bei Levinas »jüdisches Denken« heißt, kennzeichnend ist.

Wie Rosenzweig und Buber denkt Levinas die »ethische Beziehung als religiöse Beziehung«.[5] Der erlösende Akt ist der ethische Akt. Anders als die Philosophie, für die das Selbst das Tor zum Reich des Absoluten sei, lehre das

---

1 Emmanuel Levinas: Zwischen zwei Welten (Der Weg von Franz Rosenzweig). In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 129–154, hier: S. 132.

2 Ebd., S. 135.

3 Ebd., S. 136.

4 Vgl. ebd., S. 142.

5 Emmanuel Levinas: Eine Religion für Erwachsene. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 21–37, hier: S. 27.

Judentum eine »*reale* Transzendenz«,[6] die nicht anders als in der ethischen Beziehung zum Anderen erfahren werden könne. Rosenzweig näher als Buber steht Levinas in dem Primat des Anderen in seiner Dialogphilosophie. Mit beiden gemeinsam hat er eine ethische Auslegung des jüdischen Messianismus, die über die ethische Beziehung zum Anderen hinaus auf das Streben nach einer gerechten Gesellschaft verweist.[7] Anders als Rosenzweig verurteilt Levinas nun aber nicht den politischen Messianismus, sondern stellt auch den Staat Israel in eine messianische Perspektive. Hierin manifestiert sich wohl am stärksten die durch die Shoah gegebene historische Differenz zwischen Rosenzweig und Levinas.

Für Levinas zeigt die ethische Auslegung des Messianismus auf ein »Jenseits des Messianismus«.[8] Auf dieses »Jenseits des Messianismus« deutet für Levinas der Ausspruch des Rabbi Hillel hin, den der Talmud überliefert: »*Israel hat keinen Messias mehr [zu erwarten], denn es hat die messianische Zeit schon in den Tagen des Königs Hiskia genossen.*«[9] Die Position des Rabbi Hillel drücke aus, dass der politische Messianismus nur für ein primitives Israel tauge. Demgegenüber gehe Hillel über die Erwartung des Messias als eines individuellen Heilsbringers und Königs hinaus, womit er zugleich den Messianismus als Politik, als »Heil durch Stellvertretung«,[10] hinter sich lasse. Levinas schließt sich der Meinung der Kommentatoren ein, die in Hillels Ausspruch die Überzeugung ausgedrückt finden, dass Israel nicht mehr erwarte, von einem Messias, sondern von Gott selbst gerettet zu werden: »Was ist ein Volk, das nur Gott zum König hat, konkret anderes als eine Existenz, in der nichts stellvertretend geschieht, in der jeder einzelne ganz und gar seiner Wahl gegenwärtig ist? Unmittelbare Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, ohne politische Vermittlung.«[11] Der Messias stelle keine mythische Figur mehr dar, sondern werde zur »persönlichen Berufung des Menschen«,[12] der seine »universale Verantwortung«[13] erkenne. Was Levinas »Jenseits des Messianismus« nennt, steht Bubers Vorstellung des »Urmessianismus« als »Königtum Gottes« sehr nahe, das ebenfalls ohne die Gestalt des Messias als Gesalbten auskommt (vgl. JCM VIII 5; JCMZ 26). Man sollte sich den Blick für die

6 Ebd., S. 28.

7 Vgl. ebd., S. 34: »Unterordnung aller möglichen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen […] unter die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit nicht nur Wunsch der individuellen Frömmigkeit bleibt, sondern stark genug ist, sich auf alles zu erstrecken und Wirklichkeit zu werden. Vielleicht ist es diese Geisteshaltung, der die Bezeichnung jüdischer Messianismus gebührt.«

8 Emmanuel Levinas: Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58–103, hier: S. 84.

9 Ebd., S. 85.

10 Ebd., S. 87.

11 Ebd., S. 88.

12 Ebd., S. 93.

13 Ebd., S. 96.

Nähe Levinas' zu Buber nicht durch seine Kritik an Bubers Version der Dialogphilosophie verstellen lassen und pauschal von »Distanz zu Buber, Nähe zu Rosenzweig«[14] sprechen.

Wie verhalten sich nun ethischer und politischer Messianismus zueinander bei Levinas? Solange das Judentum ein »Volk außerhalb der Völker«[15] gewesen sei, das in der Geschichte und der Politik keinen Sinn gesehen habe, habe ein rein ethisch-religiöser Messianismus vertreten werden können. Nicht erst mit der Gründung des Staates Israel, sondern bereits mit der Emanzipation habe sich die Situation aber verändert, insofern sich das Judentum den politischen Formen und der Geschichte der Völker geöffnet habe. Levinas versucht nun, das Verhältnis von Ethik und Politik, ethischem und politischem Messianismus, das zu reflektieren für ihn durch die Gründung des Staates Israel zur unumgänglichen Aufgabe wird, mit der Formel eines »jenseits in« zu fassen, eines Jenseits des Staates im Staat.[16] Die Aufgabe der messianischen Politik zielt auf ihr eigenes Jenseits, auf ein Jenseits des Staates. Der moderne Staat, der in Israel gegründet wurde, liefert nur mehr den politischen Rahmen, um darüber nachzudenken und herauszufinden, was eine monotheistische Politik sein könnte, die es erst zu (er-)finden gilt: »At the heart of the daily conflicts, the living experience of the government – and even the painful necessities of the occupation – allow lessons as yet untaught to be detected in ancient Revelation.«[17] Letztlich tun sich auch bei Levinas wieder die Probleme auf, die wir schon bei Buber feststellen konnten: die messianische Ethik, die zu einer *anderen* Politik als der Real- und Machtpolitik führen soll, kann selbst wieder zur Legitimation von Machtpolitik werden, wovon Levinas' Rede von den »painful necessities of the occupation« Zeugnis ablegt.

Anders als Levinas, der für sein Konzept des Messianismus zu den jüdischen Quellen zurückgeht und der den jüdischen Messianismus im Zusammenhang mit jüdischen Identitätsfragen diskutiert, umkreist Derrida ein »Messianisches ohne Messianismus«, das sich an keine Tradition gebunden fühlt. Derrida definiert das »Messianische ohne Messianismus« als »universale Struktur der Erfahrung«,[18] die sich auf keinen religiösen Messianismus reduzieren lasse. Das Messianische richte sich auf das »Ereignis dessen, der (das)

---

[14] Bernhard H. F. Taureck: Emmanuel Lévinas zur Einführung. 2. Aufl., Hamburg: Junius 1997.

[15] Levinas, Messianische Texte (wie Anm. 8), S. 98.

[16] Vgl. Emmanuel Levinas: Beyond the State in the State. In: Ders.: New Talmudic Readings. Transl. by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne Univ. Press 1999, S. 79–107.

[17] Emmanuel Levinas: The State of Caesar and the State of David. In: Ders.: Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures. Transl. by Gary D. Mole. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press 1994, S. 177–187, hier: S. 187.

[18] Jacques Derrida: Marx & Sons. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1660), S. 78.

kommt«[19] in seiner heterogensten, unauflöslichen Andersheit. Dabei bezeichne es keine passive Grenze der Antizipation, sondern die Offenheit für das Ereignis sei untrennbar mit einer Weisung und einem Versprechen verbunden. Auf diese Weise verknüpft Derrida das Messianische mit einem Diskurs über Revolution und Gerechtigkeit. Die messianische Dringlichkeit versteht Derrida als eine revolutionäre Dringlichkeit, die im Hier und Jetzt die Unterbrechung des gewöhnlichen Laufs der Dinge, der Zeit und der Geschichte fordere und von einer Bestätigung der Andersheit und der Gerechtigkeit nicht zu trennen sei. Die messianische Dringlichkeit schließt aber eine Analyse der jeweiligen Situation nicht aus, sondern verlangt nach ihr: »Wie dieses unbedingt Messianische anschließend in dieser oder jener einzigartigen praktischen Situation seine Bedingungen aushandeln soll, dafür ist eine Analyse und eine Bewertung, d. h. eine Verantwortung gefragt. Diese müssen in jedem Augenblick neu geprüft werden, vor und im Verlauf jedes Ereignisses.«[20]

Bei Derrida geht das, was er eine messianische Erfahrungsstruktur nennt, eingestandenermaßen nicht aus einer Reflexion der religiösen Tradition hervor. Vielmehr führt Derrida in seiner Problematisierung einer messianischen Erfahrungsstruktur Ansätze der Sprechakttheorie und der Existenzphänomenologie weiter und zusammen. Geht es doch einerseits um die paradoxe Erfahrung des performativen Charakters des Versprechens, andererseits um eine Erwartung ohne Erwartungshorizont, die unser Verhältnis zur Zeit, zum Ereignis, zum Kommenden und zum Anderen neu zu denken gibt.[21] Derrida stellt sich nun selbst die entscheidende Frage, warum man den Bezug zum Messianischen aufrechterhalten soll, wenn man jeden Messianismus ausschließen und eine universale Erfahrungsstruktur bezeichnen will. Warum dann noch der Name: das »Messianische«?

Derrida gibt hierauf eine schwächere und eine stärkere Antwort. Einerseits sei das Wort relativ willkürlich und äußerlich gewählt, gleichsam eine Katachrese, ein metaphorischer Behelfsausdruck, der in zukünftigen Diskussionen durch andere Namen ersetzt werden könnte.[22] Andererseits ist die Beziehung zwischen dem »Messianischen ohne Messianismus« und den historischen Formen des Messianismus doch nicht ganz so äußerlich, wie es die erste Antwort suggeriert. Denn Derrida beschreibt die universale Erfahrungsstruktur des »Messianischen ohne Messianismus« zugleich als »›quasi transzendentale‹ Voraussetzung«[23] aller historischen Figuren des Messianismus. Damit stellt sich aber zugleich die Frage, ob diese universale Struktur selbst nur denkbar ist aufgrund der historischen Figuren des Messianismus.[24] Diese alternativen Perspektiven auf das Verhältnis von historischem Messianismus und allgemei-

[19] Ebd., S. 79.
[20] Ebd., S. 79f.
[21] Vgl. ebd., S. 82.
[22] Vgl. ebd., S. 89.
[23] Ebd., S. 86.
[24] Vgl. ebd., S. 89.

ner Erfahrungsstruktur waren in meiner Arbeit von heuristischer Bedeutung. Sie machen es möglich, einen metaphorischen von einem metonymischen messianischen Sprachgebrauch zu unterscheiden und auf dieser Grundlage zwischen verschiedenen Formen der Säkularisierung des jüdischen Messianismus zu differenzieren. Derrida selbst lässt die Frage offen, zu welcher der beiden Möglichkeiten sein eigener Umgang mit dem Messianischen zu rechnen ist. Insofern Derrida aber überhaupt ein Verhältnis zwischen dem Messianismus in seinen traditionellen Formen und einer messianischen Erfahrungsstruktur zugibt, zerstreut er den Verdacht, den seine erste Antwort erregt: Dass es sich bei seinem Bezug auf das Messianische um ›bloße‹, willkürliche Rhetorik handeln könnte, die philosophischen Konzepten einen sakralen Nimbus verleiht. In seinem Rekurs auf das Messianische verhandelt Derrida eben doch auch Fragen der Religion in philosophischer Hinsicht, wie z. B. die Unmöglichkeit, auf jeden Bezug zum Glauben zu verzichten, bei noch so radikaler Religionskritik.[25]

Bemüht sich Derrida, sein Denken des Messianischen von jeder Tradition zu lösen – die Benjamin'sche eingeschlossen, in der einige seiner Leser ihn verorten wollen –,[26] so beruft sich Agamben auf Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« und die Briefe des Apostels Paulus als die »beiden höchsten messianischen Texte unserer Tradition«,[27] die er mit der »westlichen Kultur«[28] identifiziert. Agambens Kommentar zu Paulus' Römerbrief weist dem Text des Apostels eine unmittelbare politische Relevanz für die Gegenwart zu: »Was bedeutet es, im Messias zu leben, was ist das messianische Leben? Und welche Struktur besitzt die messianische Zeit? Diese Fragen, die die Fragen des Apostels Paulus sind, müssen auch die unseren sein.«[29] Diese Fragen charakterisieren Agambens Römerbrief-Kommentar als einen Botschaftstext, der die messianische Dringlichkeit nicht nur zum Thema hat, sondern unmittelbar geltend macht, was man bei Derrida so nicht finden wird. Das Vergessen der eigentümlichen »messianischen Potenz«,[30] von der die Briefe des Apostels Paulus handelten, stellt Agamben als *das* Problem unserer »westlichen Kultur« dar.

Agamben präsentiert Paulus nicht als Begründer einer neuen Religion – der Ausdruck »christianós« tauche nicht bei ihm auf, wie Agamben betont –,[31]

---

25 Vgl. ebd., S. 91. Vgl. grundsätzlich zu diesem Thema ders.: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 9–106.

26 Vgl. ebd., S. 80.

27 Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Übers. von Davide Giurato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 162.

28 Ebd., S. 11.

29 Ebd., S. 29.

30 Ebd., S. 111.

31 Ebd., S. 26.

sondern ordnet ihn der jüdischen Tradition zu, die Paulus zugleich überschreite, ohne eine neue religiöse Identität zu stiften. Überhaupt meint Agamben, dass Paulus das Leben von einer messianischen Berufung her zu denken gebe, die kein Recht, keinen Besitz und keine Identität konstituiere: »Messianisch zu sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des *Als-ob-nicht* (beschnitten/unbeschnitten; Freier/Sklave; Mann/Frau). Aber diese Enteignung gründet keine neue Identität: Die ›neue Schöpfung‹ ist nur der Gebrauch und die messianische Berufung der alten«.[32] Als die paulinische Formel des messianischen Lebens erkennt Agamben das »hōs mē«, das »Als-ob-nicht«, aus 1. Kor 7,29–32: »Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt, ist, damit die Frauen Habende als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende und die sich Freuenden als ob nicht sich Freuende und die Kaufenden als ob nicht Behaltende und die die Welt Nutzenden als ob nicht Nutzende. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt. Ich will aber, daß ihr ohne Sorge seid.«[33]

Für Agamben drückt sich im paulinischen »hōs mē« keine »eschatologische Indifferenz« aus, die sich aus der Naherwartung der ersten christlichen Gemeinschaft erklären würde, wie noch Max Weber meinte.[34] Das »hōs mē« als Formel der messianischen Berufung setze vielmehr jedes Wesen und jeden Ausdruck in ein Spannungsverhältnis zu sich selbst. Solcherart zu sich selbst in Bezug gebracht, werden juristisch-faktische Zustände widerrufen und in Frage gestellt, ohne ihre Form zu verändern. Es werden dabei die faktisch-juristischen Zustände nicht durch andere ersetzt, sondern deaktiviert, unwirksam gemacht, um sie auf ihren wahren Gebrauch hin zu öffnen.[35] Agamben sieht im paulinischen »hōs mē« folglich keine Gleichgültigkeit gegenüber den weltlichen Verhältnissen, sondern den Hinweis auf eine andere messianische Lebenspraxis: auf einen spezifischen Gebrauch weltlicher Zustände, deren Zufälligkeit und Uneigentlichkeit durch das messianische Ereignis zum Vorschein gekommen seien. Im paulinischen »hōs mē« gehe es nicht um die Aneignung des als uneigentlich Erkannten, sondern um dessen freien Gebrauch.

Als Deaktivierung, nicht als Zerstörung des Gesetzes fasst Agamben auch den paulinischen Glauben auf. Die berühmte paulinische Gegenüberstellung von Gesetz und Glauben beschreibe keine einfache Antithese, sondern ein kompliziertes Verhältnis von Deaktivierung und zugleich Erfüllung des Gesetzes im Glauben. Agamben versucht auf diese Weise, die scheinbaren Wider-

---

32 Ebd., S. 37.

33 Diese Übersetzung stellt die deutsche Wort-für-Wort-Übersetzung von Agambens italienischer Interlinearübersetzung des griechischen Originals nach der von Eberhard Nestle besorgten kritischen Edition dar (vgl. Novum Testamentum graece et latine. Hg. von Eberhard Nestle und Kurt Aland. Ed. 22. United Bible Societies, London. Stuttgart: Priv. Württembergische Bibelanst. 1963). Vgl. Agamben, Die Zeit, die bleibt (wie Anm. 27), S. 34.

34 Vgl. ebd., S. 33.

35 Vgl. ebd., S. 39.

sprüche der paulinischen Ausführungen zum Verhältnis von Glauben und Gesetz zu erklären. Schreibt Paulus doch, dass »der Messias einerseits ›alle Herrschaft und alle Macht und Potenz unwirksam machen wird […]‹ (1. Kor 15,24) und anderseits ›das *telos* des Gesetzes‹ (Röm 10,4) darstellt.«[36] Paulus zeige, dass es etwas im Gesetz gebe, das dieses konstitutiv überschreite und irreduzibel für es sei.[37] Dies sei die Potenz der Verheißung, die dem Gesetz zugrunde liege, das es in verbindliche Vorschriften und Werke übertragen habe. Das Messianische mache sie un-wirksam und gebe sie so der Potenz zurück: einer paradoxen messianischen Potenz der Schwäche.[38] Agamben deklariert also: »Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und Unausführbarkeit des Gesetzes.«[39] Dies interpretiert Agamben als messianische Wendung des Ausnahmezustands, dessen »Aufhebung« im »messianischen plērōma des Gesetzes« Paulus anvisiere.[40]

Wie bereits Jacob Taubes vor ihm versteht Agamben die paulinische Überschreitung der jüdischen Identität als eine Möglichkeit, die in der jüdischen messianischen Tradition selbst angelegt ist, ohne dass diese Überschreitung in das Christentum als neue Religion münden muss. Letztlich hat bereits Scholem bemerkt, dass die »paulinische Freiheit der Kinder Gottes« eine historische Möglichkeit ist, zu der das anarchische Element in der jüdischen messianischen Utopie führen kann – womit es zugleich aus dem Judentum herausführe.[41] Daher hat Scholem bei aller Faszination für die anarchische Dimension des jüdischen Messianismus diese immer auch für bedrohlich gehalten. Scholem hatte wohl eine undogmatische Vorstellung jüdischer Identität, die sich nicht definitorisch festschreiben lasse, die aber Grenzen nach außen kennt.

Dies ist nicht der Ort, Levinas', Derridas oder Agambens messianischen Diskurs tiefergehend zu analysieren oder zu bewerten. Es sei am Schluss dieser Arbeit genug, so viel zu sagen: Auf unterschiedliche Weise setzen alle drei die Problematisierung des jüdischen Messianismus im Zeichen einer Philosophie der Moderne fort, die ihren Ursprung bei den deutsch-jüdischen Autoren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik hat, die im Zentrum meiner Dissertation standen. Diese waren durchaus sensibel für die grundlegende Ambivalenz des messianischen Erbes, das Potential für Kritik und Affirmation von Herrschaft und Macht bereithält. Diese Ambivalenz manifestiert sich auch in den Texten von Levinas, Derrida und Agamben, die ihr unterschiedlich zu begegnen versuchen.

---

36 Ebd., S. 111.

37 Vgl. ebd., S. 108.

38 Paulus verwandle, so Agamben, das klassisch griechische Verhältnis von dýnamis und enérgeia, indem sich bei ihm die messianische Potenz in der Schwäche verwirkliche und sich damit nicht in einem *ergon* erschöpfe (vgl. ebd., S. 109–113).

39 Ebd.

40 Ebd., S. 122.

41 Vgl. Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167, hier: S. 147.

Danksagung

Ich freue mich, an dieser Stelle all denen danken zu können, die mir während meiner Promotionszeit mit Rat und Tat beigestanden haben. Hartmut Böhme hat mir durch kritische methodische Reflexion geholfen, das Forschungsvorhaben konzeptuell zu klären, Problemstellen zu erkennen und zu einer analytischen Schärfe der Argumentation zu finden. Ulrich Wergin hat mich mit aufmerksamem Verständnis in der Entwicklung der Studie begleitet und mir viele wertvolle Denkanstöße gegeben, insbesondere im literatur- und sprachtheoretischen Bereich. Ihnen beiden möchte ich danken, dass sie meine Dissertation akademisch betreut und gefördert haben. Die Dissertation ist im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs »Codierung von Gewalt im medialen Wandel« (HU Berlin) entstanden. Von den Präsentationen im Kolleg und den Diskussionen mit den beteiligten ProfessorInnen und den KollegiatInnen hat meine Arbeit stark profitiert. Das Jahr, das ich in Jerusalem als Fellow am »Franz Rosenzweig Minerva Forschungszentrum für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte« unter der Leitung von Steven Aschheim verbringen durfte, hat mir die Gelegenheit zu einem intensiven Austausch über meine Arbeit und vieles andere mehr gegeben. Von großem Vorteil war es, die Archivbestände der Jewish National and University Library in meiner Arbeit berücksichtigen zu können. Die fachlichen und freundschaftlichen Gespräche mit Leena Petersen auf dem Balkon unserer Jerusalemer Wohnung ragen in der Erinnerung heraus. Wichtige sachliche Anregungen hat die Arbeit außerdem in unterschiedlichen Stadien erhalten von Brian Britt, Ilit Ferber, Jürgen Fohrmann, Nicola Gess, Johan Hartle, Heike Krajzewicz, Arndt Kremer, Ethel Matala de Mazza, Christian Nilsson, Ashraf Noor, Martin Treml, Joseph Vogl, Sigrid Weigel und Roland Wicher. Korrektur gelesen und dabei so anregend wie kritisch kommentiert haben Julia Anspach, Sarah Maria van Dawen, Maren Dubbels, Anna Echterhölter, Daniel Eschkötter, Claudia Hein, Katja Rothe und Anja Vieths. Sehr gefreut habe ich mich über die Aufnahme meiner Dissertation in die Conditio Judaica Reihe durch Hans Otto Horch. Doris Vogel hat die Arbeit engagiert und professionell für den Druck eingerichtet sowie lektoriert.

Allen genannten Personen und Institutionen möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen. Der größte Dank geht aber an Malte Kleinwort und an meine Eltern Inge und Heinz Dubbels für ihre vielfältige und großmütige Unterstützung.

Abkürzungs-, Siglen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis

JNUL	Jewish National and University Library, Jerusalem
MBA	Martin-Buber-Archiv in der Jewish National and University Library, Jerusalem
MS	Manuskript
TS	Typoskript

Siglenverzeichnis

AS	Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus. Revolutionsausg., 2. verm. u. verb. Aufl., Berlin: Cassirer 1919.
DR	Buber, Martin: Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911.
GS	Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
GU	Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. In: Ders.: Gesamtausgabe in 16 Bänden. Bd 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
JCM (I–VIII)	Buber, Martin: Jüdischer und christlicher Messianismus. TS, JNUL MBA Arc. Ms.Var. 350 43f/Beth. (Vorlesungen I–VIII).
JCMZ	Buber, Martin: Jüdischer und christlicher Messianismus. TS, JNUL MBA Arc. Ms.Var. 350 43f/Beth. (Zusammenfassung).
R	Landauer, Gustav: Die Revolution. Frankfurt a. M. 1907.
SdE	Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
SW	Broch, Hermann: Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie. In: Ders.: Kommentierte Werkausgabe. Hg. von Paul Michael Lützeler. Bd 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
T I	Scholem, Gershom: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband (1913–1917). Hg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995.
T II	Scholem, Gershom: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband (1917–1923). Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 2000.

Literaturverzeichnis

1 Unveröffentlichte Texte

Buber, Martin: Dossier Messianismus. MS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. Zajin 64.
Buber, Martin: Jüdischer und christlicher Messianismus. TS, JNUL MBA Arc. Ms.Var. 350 43f/Beth.
Buber, Martin: Religion und Politik [1929]. TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 43a/Zajin.
Buber, Martin: Staat und Gemeinschaft. Februar 1924, TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 47e/Beth.
Buber, Martin: Stuttgarter Gespräch. 17.02.1929, TS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 43a/Zajin.
Buber, Martin: Zur Geschichte des Messianismus. MS, JNUL MBA Arc. Ms. Var. 350 65 He.
Landauer, Gustav: Zum Thema »Gott« und zum Thema »Revolution«… MS, JNUL, Gustav-Landauer-Archiv, Arc. Ms. Var. 432/157.
Landauer, Gustav: Religion. MS, JNUL, Gustav-Landauer-Archiv, Arc. Ms. Var .432 82a.
Scholem, Gershom: Nach 15 Jahren: Selbstbetrug? 24.12.1930, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 72.
Scholem, Gershom: Sprachbekenntnis. 1925, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 56.
Scholem, Gershom: Die Verzweiflung des Siegenden. 12.04.1926, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 57.
Scholem, Gershom: Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben… Ende 1924, TS, JNUL, Gershom-Scholem-Archiv, Arc. 4^0 1599/277 I 52.

2 Veröffentlichte Texte

Bibelzitate folgen, wenn nicht anders angegeben, unter Angabe von Buch, Kapitel und Vers der Zunz-Übersetzung: Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Text. Übers. von Leopold Zunz. Tel Aviv: Sinai 1997.

Adorno, Theodor W.: Henkel, Krug und frühe Erfahrung. In: Ders.: Noten zur Literatur. Hg. von Rolf Tiedemann. 7. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 556–566.
– Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders.: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 447–491.
– Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹. In: Ders.: Über Walter Benjamin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 33–51.
Agamben, Giorgio: The Messiah and the Sovereign. The Problem of Law in Walter Benjamin. In: Ders.: Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Transl. by Daniel Heller-Roazen. Stanford/CA: Stanford Univ. Press 1999, S. 160–174.
– Noten zur Politik. In: Ders.: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Übers. von Sabine Schulz. 2. Aufl., Zürich, Berlin: Diaphanes-Verlag 2006, S. 95–102.
– Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Übers. von Davide Giurato. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
Altenhofer, Norbert: Tradition als Revolution. Gustav Landauers ›geworden-werdendes‹ Judentum. In: David Bronsen (Ed.): Jews and Germans from 1860 to 1933. Heidelberg: Winter 1979 (Reihe Siegen; 9), S. 173–206.

Alter, Robert: Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press 1991.
– Scholem und die Moderne. In: Peter Schäfer und Gary Smith (Ed.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 157–175.
Altmann, Alexander: Hermann Cohens Begriff der Korrelation. In: Helmut Holzhey (Hg.): Hermann Cohen. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1994, S. 247–268.
– Rosenzweig on History. In: Paul Mendes-Flohr (Hg.): The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover (NH), London: Univ. Press of New England 1988 (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series; 8).
Amann, Klaus und Helmut Grote: Die Wiener Bibliothek Hermann Brochs. Kommentiertes Verzeichnis des rekonstruierten Bestandes. Wien, Köln: Böhlau 1990 (Literatur in der Geschichte, Geschichte in der Literatur; 19).
Aristoteles: Rhetorik. Hg. u. übers. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2007 (Reclam Universal-Bibliothek; 18006).
Arntzen, Helmut: Karl Kraus und die Presse. München: Fink 1975.
– Sprachdenken und Sprachkritik um die Jahrhundertwende. In: Ders.: Zur Sprache kommen. Studien zur Literatur- und Sprachreflexion, zur deutschen Literatur und zum öffentlichen Sprachgebrauch. Münster: Aschendorff 1983, S. 94–106.
Aschheim, Steven E.: Beyond the Border. The German-Jewish Legacy Abroad. Princeton, Oxford: Princeton Univ. Press 2007.
– Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises. New York: New York University Press 1996.
– Scholem, Arendt, Klemperer. Intimate Chronicles in Turbulent Times. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 2001.
Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2002 (Forum Wissenschaft: Bibliothek; 15339).
Auerbach, Erich: Figura. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern, München: Francke 1967, S. 55–92.
Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat. Übers. von Wilhelm Thimme. 2. Aufl., München: Artemis-Verlag 1978.
Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. Übers. von Eike von Savigny. 2. Aufl., Stuttgart: Reclam 1979 (Universal-Bibliothek; 9396).
Avineri, Shlomo: Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Portraits. Übers. von Eileen Bayer, Perdita Schulz und Andreas Wirwalski. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998.
Der Babylonische Talmud. Übers. von Lazarus Goldschmidt. Bd 9. Berlin: Jüdischer Verlag 1934.
Bachtin, Michail: Probleme der Poetik Dostojewskis. Übers. von Adelheid Schramm. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein 1985 (Ullstein; 35228).
Balibar, Etienne: Spinoza et la politique. Paris: Pr. Univ. de France 1985 (Philosophies; 8).
Battegay, Caspar: Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2011 (Reihe Jüdische Moderne; 12).
Bauer, Anna Elisabeth: Rosenzweigs Sprachdenken im »Stern der Erlösung« und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift. Frankfurt a. M.: Lang 1992 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; 466).
Behler, Ernst: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1993.
Behnke, Kerstin: Krise der Repräsentation. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 8. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1992, Sp. 846–854.

Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995–2000.
– Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
Benninghoff-Lühl, Sibylle: Figuren des Zitats. Eine Untersuchung übertragener Rede. Stuttgart, Weimar: Metzler 1998.
Benveniste, Émile: Die Natur der Pronomen. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974 (List-Taschenbücher der Wissenschaft; 1428), S. 279–286.
– Der Nominalsatz. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974 (List-Taschenbücher der Wissenschaft; 1428), S. 169–188.
– Die Tempusbeziehungen im französischen Verb. In: Ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle. München: List 1974 (List-Taschenbücher der Wissenschaft; 1428), S. 264–278.
Berg, Karen van den: Die Passion zu malen. Zur Bildauffassung bei Matthias Grünewald. Duisburg u. a.: pict.im 1997.
Bergmann, Hugo: Die Heiligung des Namens (KIDDUSCH HASCHEM). In: Vom Judentum. Hg. von Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig: Kurt Wolff 1913, S. 13–43.
Bergmann, Shmuel Hugo: Tagebücher und Briefe. Bd 1. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag, Athenäum 1985.
Bergson, Henri: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Übers. von Julius Frankenberger. Hamburg: Meiner 1991 (Philosophische Bibliothek; 441).
– Zeit und Freiheit. Mit einem Nachwort »Anmerkungen zu Henri Bergson« von Konstantinos P. Romanòs. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. 1994 (Eva-Taschenbuch; 213).
Berndt, Frauke: Symbol/Theorie. In: Frauke Berndt und Christoph Brecht (Hg.): Zur Aktualität des Symbols. Freiburg i. Breisgau: Rombach 2005 (Rombach Wissenschaften, Reihe Litterae; 121), S. 7–30.
Bernstein, Richard J.: Freud und das Vermächtnis des Moses. Übers. von Dirk Westerkamp. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. 2008 (Eva-Taschenbuch; 253).
Biale, David: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press 1979.
Biemann, Asher: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 6 (Sprachphilosophische Schriften), bearb., eingeleitet u. kommentiert von Asher Biemann. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2003, S. 9–68.
Bischof, Rita: Plädoyer für eine Theorie des dialektischen Bildes. In: Klaus Garber und Ludger Rehm (Hg.): global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin–Kongreß 1992. München: Fink 1999, S. 92–123.
Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
– Spuren. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
– Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militärs? An Volk und Heer. In: Ders.: Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919. Hg. von Martin Korol. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 457–474.
– Thomas Münzer als Theologe der Revolution. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.

– Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd 13. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
– Die Lesbarkeit der Welt. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
Böhme, Hartmut: Berg. In: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 46–61.
– und Yvonne Ehrenspeck: Nachwort. Zur Ästhetik und Kunstphilosophie Walter Benjamins. In: Walter Benjamin: Aura und Reflexion. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie. Hg. von Hartmut Böhme und Yvonne Ehrenspeck. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, S. 445–488.
– Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. In: Ders.: Natur und Subjekt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (Edition Suhrkamp; 1470 = N.F.; 470), S. 380–398.
Bolz, Norbert: Mystische Theokratie. In: Jacob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie. Bd 3 (Theokratie). München, Paderborn, Wien, Zürich: Fink u. a. 1987, S. 293–320.
Borsche, Tilman: Einleitung. Sprachphilosophische Überlegungen zu einer Geschichte der Sprachphilosophie. In: Ders. (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie. München: Beck 1996, S. 7–13.
Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen: Wallstein 2010.
Braun, Bernhard: Die Siedlung. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 191–201.
Breines, Paul: The Jew as Revolutionary, the case of Gustav Landauer. In: Year Book of the Leo Baeck Institute 12 (1967), S. 75–84.
Brendel, Elke, Jörg Meibauer und Markus Steinbach: Aspekte einer Theorie des Zitierens. In: Dies. (Hg.): Zitat und Bedeutung. Hamburg: Buske 2007 (Linguistische Berichte: Sonderheft; 15), S. 5–25.
Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Übers. von Holger Fliessbach. München: Beck 2000.
Britt, Brian: Walter Benjamin and the Bible. 2nd Ed., Lewiston, Queenston, Lampeter: Mellen 2003.
Broch, Hermann: Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie. In: Ders.: Kommentierte Werkausgabe. Hg. von Paul Michael Lützeler. Bd 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978 (Suhrkamp Taschenbuch; 472).
– Das Böse im Wertsystem der Kunst. In: Ders.: Geist und Zeitgeist. Essays zur Kultur der Moderne. Hg. von Paul Michael Lützeler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 7–42.
Brokoff, Jürgen: Die Apokalypse in der Weimarer Republik. München: Fink 2001.
– und Jürgen Fohrmann: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 2003, S. 7–11.
Brude-Firnau, Gisela: Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmeemädchens‹. In: Dies. (Hg.): Materialien zu Hermann Brochs »Die Schlafwandler«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 180–196.
– Der Einfluß jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs. In: Richard Thieberger (Hg.): Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums Nice 1979. Berlin, Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1980, S. 108–121.
Brüggemann, Heinz: Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

Buber, Martin: Alte und neue Gemeinschaft. In: Paul Mendes-Flohr: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«. Übers. von Dafna A. von Kries. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1979, S. 183–188.
– Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Hg. von Grete Schaeder. Bd 1. Heidelberg: Schneider 1972.
– Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Hg. von Grete Schaeder. Bd 2. Heidelberg: Schneider 1973.
– Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911.
– Ekstatische Konfessionen. Jena: Diederichs 1909.
– Die Frage an den Einzelnen. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 215–265.
– Gandhi, die Politik und wir. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 1079–1087.
– Der Geist des Orients und das Judentum. In: Ders.: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig: Wolff 1916, S. 9–48.
– Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906.
– Der Glaube der Propheten. In: Ders.: Werke. Bd 2. Heidelberg, München 1964: Kösel, S. 231–484.
– Der große Maggid und seine Nachfolge. In: Ders.: Die chassidischen Bücher. Berlin: Schocken o. J., S. 331–553.
– (Hg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1929.
– Die hebräische Sprache. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 175–191.
– Ich und Du. Leipzig: Insel-Verlag 1923.
– Jüdische Kunst. In: Die Welt 6/3 (1902), S. 9–11.
– Jüdische Märchen. In: General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums 4/35 (27. August 1905), S. 5f.
– Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina. In: Ders.: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Exlibris-Verlag 1985, S. 111–126.
– Jüdische Renaissance. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 7–16.
– Königtum Gottes. Berlin: Schocken 1932.
– Landauer und die Revolution. In: Masken 14 (1919), H. 18/19, S. 282–291.
– Die Legende des Baalschem. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1908.
– Die Lehre vom Tao. In: Ders.: Werke. Bd 1. Heidelberg, München: Kösel 1962, S. 1021–1051.
– Das messianische Mysterium. In: Daat Nr 5 (1980), S. 119–133.
– Nationalismus. Rede in Karlsbad anläßlich des XII. Zionisten-Kongresses, am 5. September 1921. In: Ders.: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. Aufl., Gerlingen: Schneider 1993, S. 302–312.
– Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung. In: Jüdischer Almanach. Berlin 1902, S. 24–30.
– Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum. In: Eranos-Jahrbuch (1934), Zürich 1935, S. 339–367.
– Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem. In: Ders.: Werke. Bd 3. Heidelberg, München: Kösel 1963, S. 742–757.
– Die Tempelweihe. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 230–243.

– Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort. Berlin, Wien: Löwit 1917.
– Von Jüdischer Kunst. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 57–66.
– Wege zum Zionismus. In: Ders.: Die Jüdische Bewegung. Bd 1. 2. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1920, S. 39–44.
– Zwiesprache. Berlin: Schocken 1932.

Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala. Hg. von Gershom Scholem. Leipzig: W. Drugulin 1923.

Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Übers. von Katharina Menke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006 (Edition Suhrkamp; 2414).

Cahn, Michael: Paralipse und Homöopathie. Denkfiguren als Objekte einer rhetorischen Analyse. In: Helmut Schanze und Josef Kopperschmidt (Hg.): Rhetorik und Philosophie. München: Fink 1989, S. 275–295.

Casper, Bernhard: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. 2. Aufl., Freiburg, München: Alber 2002.

Celan, Paul: Der Meridian. In: Ders: Gesammelte Werke. Hg. von Beda Allemann und Stefan Reichert. Bd 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 187–202.

Cepl-Kaufmann, Gertrude und Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. München: Boer 1994.
– Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 235–278.

Chickering, Roger: Total War. The Use and Abuse of a Concept. In: Manfred F. Boemeke, Roger Chickering and Stig Förster (Eds): Anticipating Total War. The German and American Experiences, 1871–1914. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1999 (Publications of the German Historical Institute), S. 13–28.

Ciglia, Francesco Paolo: Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Bd 1. Freiburg: Alber 2006, S. 323–345.

Cohen, Hermann: Der Stil der Propheten. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Bruno Strauß. Bd 1. Berlin: Schwetschke 1924, S. 262–283.
– Die Messiasidee. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Bruno Strauß. Bd 1. Berlin: Schwetschke 1924, S. 105–124.
– Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden: Fourier 1966.

Czajka, Anna: Poetik und Ästhetik. Studien zu einer neuen Literaturauffassung in Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Berlin: Duncker und Humblot 2006 (Schriften zur Literaturwissenschaft; 27).

Czajka-Cunico, Anna: »Wann lebt man eigentlich?« Die Suche nach der ›zweiten‹ Wahrheit und die ästhetische Erfahrung in Blochs »Geist der Utopie«. In: Bloch-Almanach 19 (2000), S. 103–156.

Dan, Joseph: The Language of Creation and Its Grammar. In: Christoph Elsas u. a. (Hg.): Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Berlin, New York: de Gruyter 1994, S. 42–63.

Davidowicz, Klaus S.: Martin Buber und der Messianismus. In: Eveline Brugger und Martha Keil (Hg.): Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 167–192.

Deledalle, Gérard: Semiotik als Philosophie. In: Uwe Wirth (Hg.): Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1479), S. 30–43.

Deleuze, Gilles: Henri Bergson zur Einführung. Übers. von Martin Weinmann. Hamburg: Junius 2001.

– Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Übers. von Ulrich Johannes Schneider. München: Fink 1993.

Delf, Hanna: »Prediger in der Wüste sein…«. Gustav Landauer im Weltkrieg. In: Gustav Landauer: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3, hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. XXIII–LIII.

Derrida, Jacques: Das andere Kap. In: Ders.: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 9–80.

– The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano. In: Ders.: Acts of Religion. Hg. von Gil Anidjar. New York, London: Routledge 2002, S. 191–227.

– Gesetzeskraft. Der »mystische Grund« der Autorität. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.

– Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übers. von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 (Edition Suhrkamp; 2049), S. 9–106.

– Marx & Sons. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1660).

– Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übers. von Susanne Lüdemann. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1995 (Fischer; 12380).

– Préjugés. Vor dem Gesetz. Übers. von Detlef Otto und Axel Witte. 3. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 2005 (Edition Passagen; 34).

– Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. In: Ders.: Apokalypse. Übers. von Michael Wetzel. Graz, Wien: Böhlau 1985 (Edition Passagen; 3), S. 9–90.

Deuber-Mankowsky, Astrid: Walter Benjamin's Theological-Political Fragment as a Response to Ernst Bloch's Spirit of Utopia. In: Year-Book of the Leo Baeck Institute XLVII (2002), S. 3–19.

Di Cesare, Donatella: Der Dual der Erlösung. Zur Genealogie des Wir bei Rosenzweig (www.solon-line.de/der-dual-der-erloesung.html [Datum des letzten Zugriffs: 15.02.2011]).

– Die Messianität der Sprache. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Bd 2. Freiburg: Alber 2006, S. 862–870.

Dilthey, Wilhelm: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd 5. 5., unveränderte Aufl., Stuttgart: Teubner 1968, S. 139–240.

Douglas, Mary: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Übers. von Brigitte Luchesi. Berlin: Reimer 1985.

Drexler, Josef: Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell. München: Akademie-Verlag 1993.

Duarte de Oliveira, Manuel: Passion for Land and Volk. Martin Buber and Neo-Romanticism. In: Leo Baeck Institute Yearbook 41/1 (1996), S. 239–260.

Dubbels, Elke: »Name ist nicht […] Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer«. Sprachtheorie als Namenstheorie bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem. In: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti (Hg.): Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2009, S. 185–208.
– Sprachkritik und Ethik: Landauer im Vergleich mit Spinoza. In: Ulrich Kinzel (Hg.): An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik. Ulrich Wergin gewidmet. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, S. 103–115.
– Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«. In: Daniel Weidner (Hg.): Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 39–65.
Durkheim, Émile: Die elementare Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
Eibl, Karl: Darwin, Haeckel, Nietzsche. Der idealistisch gefilterte Darwin in der deutschen Dichtung und Poetologie des 19. Jahrhunderts. Mit einer Hypothese zum biologischen Ursprung der Kunst. In: Helmut Henne und Christine Kaiser (Hg.): Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik. Tübingen: Niemeyer 2000 (Reihe Germanistische Linguistik; 224), S. 87–108.
Eskin, Michael: Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel Mandel'shtam, and Celan. Oxford: Oxford Univ. Press 2000.
Fichtner, Johannes: Propheten. II. In Israel C. Seit Amos. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 5. Hg. von Kurt Galling. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1961, Sp. 618–627.
Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Tübingen: Niemeyer 1993 (Studien zur deutschen Literatur; 125).
Figl, Johann: Offenbarung. I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd 6. Hg. von Hans Dieter Betz. 4. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2003, Sp. 461–463.
Fohrmann, Jürgen: Die Grenze der politischen Theologie. Anmerkungen zu einem Konzept. In: Jürgen Brokoff und Jürgen Fohrmann (Hg.): Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert. Paderborn u. a.: Schöningh 2003, S. 29–38.
– Schiffbruch mit Standrecht. Der ästhetische Imperativ in der »Kunstperiode«. München: Fink 1998.
Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. von Ulrich Köppen. 15. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 96).
– Die Ordnung des Diskurses. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997 (Fischer; 10083: Fischer Wissenschaft).
Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd 3. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1975, S. 213–272.
– Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Ders.: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Bd 9. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch-Verlag 2000, S. 455–581.
Fues, Wolfram Malte: Unio inquantem spes: Meister Eckhart bei Ernst Bloch. In: Alois M. Haas und Heinrich Stirnmann (Hg.): Das »Einig Ein«. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (Schweiz): Univ.-Verlag 1980, S. 109–166.

Fulda, Daniel: Goethezeitliche Ästhetik und die Ermöglichung einer textuellen Repräsentation von ›Geschichte‹. Zur Genese einer symbolischen Form. In: Daniel Fulda und Silvia Serena Tschopp (Hg.): Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Berlin, New York: de Gruyter 2002, S. 299–320.

Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Bd 1. 10. Aufl., Stuttgart: Dt. Bibelges. 1992.

Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Übers. von Christian Wiese. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995.

Fürnkäs, Josef: Zitat und Zerstörung. Karl Kraus und Walter Benjamin. In: Jacques Le Rider und Gérard Raulet (Hg.): Verabschiedung der (Post-)Moderne? Tübingen: Narr 1987, S. 209–225.

Geiger, Abraham: Nachgelassene Schriften. Bd 2. Breslau: Jacobsohn 1885.

Genette, Gérard: Die Erzählung. Übers. von Andreas Knop. München: Fink 1994 (UTB für Wissenschaft : Literatur und Sprachwissenschaft; 8083).

Geulen, Eva: Giorgio Agamben zur Einführung. Hamburg: Junius 2005.

– Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt. In: Eva Geulen, Kai Kauffmann und Georg Mein (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. Paderborn, München: Fink 2008, S. 59–74.

Gibbs, Robert: Hermann Cohen's Messianism: The History of the Future. In: Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach (Hg.): »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2000 (Philosophische Texte und Studien; 55), S. 331–349.

– Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press 1992.

Gilman, Sander L.: Jüdischer Selbsthaß. Übers. von Isabella König. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1993.

Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Übers. von Elisabeth Mainberger-Ruh. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1992 (Fischer; 10970).

Goethe, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen. In: Ders.: Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. von Erich Trunz. Bd 12. München: Beck 1998, S. 365–547.

Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche und die jüdische Kultur. Übers. von Helmut Dahmer. Wien: WUV-Univ.-Verlag 1998.

– Nietzsche and Zion. Ithaca: Cornell Univ. Press 2004.

Gordon, Peter Eli: Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. Berkeley, Los Angeles u. a.: Univ. of Calif. Press 2005.

Grabowsky-Hotamanidis, Anja: Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch. Tübingen: Niemeyer 1995 (Studien zur deutschen Literatur; 137).

Groddeck, Wolfram: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Basel, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 1995 (Nexus; 7).

Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik. Bd 1 (Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles). Frankfurt a. M.: Campus 2004.

Guerra, Gabriele: Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem. Bielefeld: Aisthesis 2007.

Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag 1998 (Biblisch-theologische Studien; 36).

Hamacher, Elisabeth: Von der Apokalypse zur Theologie im Aufschub. Überlegungen zu Gershom Scholems Verhältnis zur Geschichte. In: Jürgen Brokoff und Joachim Jacob (Hg.): Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2002, S. 59–74.

Hamacher, Werner: Afformativ, Streik. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt »Darstellen«? Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1696 = N.F.; 696), S. 340–371.

– ›Jetzt‹. Benjamin zur historischen Zeit. In: Helga Geyer-Ryan, Paul Koopman and Klaas Yntema (Eds): Perception and Experience in Modernity. International Walter Benjamin Congress 1997 (Benjamin-Studien/Studies; 1). Amsterdam, New York: Rodopi 2002, S. 145–183.

– Die Sekunde der Inversion. Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte. In: Ders.: Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998 (Edition Suhrkamp; 2026), S. 324–368.

– Das Theologisch-politische Fragment. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 175–192.

Hamburger, Käte: Die Logik der Dichtung. Frankfurt a. M., Berlin u. a.: Ullstein 1980 (Ullstein-Buch; 39007).

Handelman, Susan A.: Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press 1991.

Hartwich, Wolf-Daniel, Aleida Assmann und Jan Assmann: Nachwort. In: Jacob Taubes: Die politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003, S. 143–181.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 18. Aufl., Tübingen: Niemeyer 2001.

Henne, Helmut und Christine Kaiser (Hg.): Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik. Tübingen: Niemeyer 2000 (Reihe Germanistische Linguistik; 224).

Hermann, Klaus: Das Sefer Jezira. In: Sefer Jezira. Buch der Schöpfung. Hg. u. übers. von Klaus Hermann. Frankfurt a. M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2008, S. 131–219.

Herzl, Theodor: Briefe und Tagebücher. Hg. von Alex Bein, Hermann Greive, Moshe Schaerf und Julius H. Schoeps. Bd 2 (Zionistisches Tagebuch 1895–1899), bearbeitet von Johannes Wachten und Chaya Harel. Berlin, Frankfurt a. M., Wien: Propyläen 1983.

– Altneuland. In: Ders.: Gesammelte Zionistische Werke. Bd 5. Tel Aviv: Hozaah Ivrith 1935, S. 125–420.

Heschel, Susannah: Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001 (Sifria; 2).

– Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte. In: Michael Brenner, Anthony Kauders, Gideon Reuveni und Nils Römer (Hg.): Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München: Beck 2003, S. 392–404.

Hess, Moses: Mein Messiasglaube. In: Ders.: Jüdische Schriften. Hg. von Theodor Zlocisti. New York: Arno Press 1980, S. 1–8.

– Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Hg. von Horst Lademacher. Wiesbaden: Fourier o. J., S. 221–320.

Hillach, Ansgar: Dialektisches Bild. In: Michael Opitz und Erdmut Wizisla (Hg.): Benjamins Begriffe. Bd 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (Edition Suhrkamp; 2048), S. 186–229.

Hinz, Thorsten: Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers. Berlin: Kramer 2000.

Hölderlin, Friedrich: Pindar-Fragmente. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Michael Knaupp. Bd 2. München, Wien: Hanser 1992, S. 379–390.

Holenstein, Elmar: Einführung: ›Von der Poesie und Plurifunktionalität der Sprache‹. In: Roman Jakobson: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262), S. 7–60.

Hollander, Dana: Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy. Stanford: Stanford Univ. Press 2008 (Cultural memory in the present).

Holquist, Michael: Dialogism. Bakhtin and his World. 2nd Ed., London, New York: Routledge 2002 (New accents).

Holz, Hans Heinz: Einsatzstellen einer ›Ontologie des Noch-Nicht-Seins‹. In: Burghardt Schmidt (Hg.): Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 111), S. 263–291.

Honold, Alexander: Der Leser Walter Benjamin. Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte. Berlin: Vorwerk 8 2000.

– Karl Kraus. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 522–539.

Horch, Hans Otto: »Inseln der messianischen im Meer der unerlösten Zeit«. Messianische Spuren bei Ludwig Strauß. In: Jens Mattern, Gabriel Motzkin und Shimon Sandbank (Hg.): Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès. Berlin: Vorwerk 8 2001, S. 205–223.

Hörisch, Jochen: »Knappes Raunen«. Ernst Bloch über Haben und Sein. In: Jan Robert Bloch (Hg.): »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 104–107.

Hubert, Henri et Marcel Mauss: Essais sur la nature et la fonction du sacrifice. In: Marcel Mauss: Les fonctions sociales du sacré. Paris: Éd. de Minuit 1968, S. 193–307.

Hufnagel, Cordula: »über Gräber vorwärts«. Anmerkungen zum Begriff »messianische Politik« bei Franz Rosenzweig. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweigs »neues Denken«. Bd 1. Freiburg: Alber 2006, S. 504–515.

Idel, Moshe: Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven, London: Yale Univ. Press 2002.

– Das Buch Jezira in der jüdischen Tradition. In: Das Buch Jezira in der Übersetzung von Johann Friedrich von Meyer. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte. Berlin: Akademie-Verlag 1993, S. 39–44.

– Hasidism. Between Ecstasy and Magic. Albany: State Univ. of New York Press 1995 (SUNY series in Judaica).

– Kabbalah – New Perspectives. New Haven, London: Yale Univ. Press 1988.

– Messianic Mystics. New Haven, London: Yale Univ. Press 1998.

Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. 4. Aufl., München: Fink 1994 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher: Literaturwissenschaft; 636).

Israels Gebete. Übers. u. erläutert von Samson Raphael Hirsch. Frankfurt a. M.: J. Kaufmann 1906.

Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik. In: Ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262), S. 83–121.

– Randbemerkungen zur Dichtung Pasternaks. In: Ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971. Hg. von Elmar Holenstein und Schelbert Tarcisius. 3. Aufl., Frank-

furt a. M.: Suhrkamp 1993 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 262), S. 192–211.
Kambas, Chryssoula: Benjamin, Walter. In: Simone Barck, Silvia Schlenstedt und Tanja Bürgel (Hg.): Lexikon sozialistischer Literatur. Ihre Geschichte in Deutschland bis 1945. Stuttgart, Weimar: Metzler 1994, S. 57–59.
Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
– Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hg. von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner 2003.
Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. 2. Aufl., München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1994 (Dtv Wissenschaft; 4465).
Käsemann, Ernst: Geist und Geistesgaben im NT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hg. von Kurt Galling. Bd 2. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1958, Sp. 1272–1279.
Katz, Jacob: Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1993.
Katz, Shmuel: Lone Wolf. A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky. New York: Barricade Books 1996.
Kauffeldt, Rolf: Die Idee eines ›Neuen Bundes‹ (Gustav Landauer). In: Manfred Frank (Hg.): Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 (Edition Suhrkamp; 1506 = N.F.; 506), Bd 2, S. 131–179.
– Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken Erich Mühsams und Gustav Landauers. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 69 (1984), S. 3–28.
Kavka, Martin: Jewish Messianism and the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2004.
Kessler, Achim: »Wie könnte die Welt verändert werden?« Ernst Blochs performative Ästhetik. In: Bloch-Almanach 25 (2006), S. 97–131.
Kierkegaard, Sören: Der Einzelne. In: Ders.: Die Schriften über sich selbst. Übers. von Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Diederichs 1951, S. 96–120.
Kilcher, Andreas: Tikkun. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd 10. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1998, Sp. 1221–1223.
– Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart, Weimar: Metzler 1998.
Klatzkin, Jakob: Grundlagen des Nationaljudentums. Erstes Kapitel: Irrwege des nationalen Instinkts. In: Der Jude 1 (1916), H. 8, S. 534–544.
Klausner, Joseph: The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mischnah. New York: Macmillan 1955.
– Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Berlin: Poppelauer 1904.
– Har'ayon hameshichi beyisrael mereishito ve'ad chatimat hamischnah. 2. Aufl., Jerusalem: Defus ha-poalim 1927.
Kling, Simcha: Joseph Klausner. New York, South Brunswick, London: Yoseloff 1970.
Knape, Joachim: Figurenlehre. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding. Bd 3. Tübingen: Niemeyer 1996, Sp. 289–342.
Kobbe, Peter: Symbol. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd 4. Hg. von Klaus Kanzog und Achim Masser. 2. Aufl., Berlin: de Gruyter 1984, S. 308–333.

Konersmann, Ralf: Vorwort: Figuratives Wissen. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 7–21.
Korngiebel, Wilfried: Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.
Kraft, Andreas: Jüdische Identität im Liminalen: Die Dichterin Nelly Sachs und der Holocaust, S. 19f. (http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2630/ [Datum des letzten Zugriffs: 15.02.2011]).
Kramer, Sven: Walter Benjamin zur Einführung. Hamburg: Junius 2003.
Kraus, Karl: Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 10. 12. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1320).
– Der Reim. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1317), S. 323–358.
– Die Sprache. In: Ders.: Schriften. Hg. von Christian Wagenknecht. Bd 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 (Suhrkamp-Taschenbuch; 1317), S. 371–373.
Kraus, Manfred: Pathos. Antike. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. von Gert Ueding. Bd 6. Tübingen: Niemeyer 2003, Sp. 689–701.
Kremer, Arndt: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933. Berlin, New York: de Gruyter 2007 (Studia linguistica Germanica; 87).
Kristeva, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache. Übers. von Reinold Werner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978 (Edition Suhrkamp; 949).
Krochmalnik, Daniel: Ernst Blochs Exkurs über das Judentum. In: Bloch-Almanach 13 (1993), S. 39–58.
Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. 4. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
Lacoue-Labarthe, Philippe: Die Zäsur des Spekulativen. In: Hölderlin-Jahrbuch 22 (1980/1981), S. 202–231.
– Die Fiktion des Politischen. Übers. von Thomas Schestag. Stuttgart: Schwarz 1990.
Landauer, Gustav: Die 12 Artikel des Sozialistischen Bundes [Erste und Zweite Fassung]. In: Thomas Anz und Michael Stark (Hg.): Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920. Stuttgart: Metzler 1982, S. 250–253.
– Aufruf zum Sozialismus. 2. Aufl., Berlin: Cassirer 1919.
– Durch Absonderung zur Gemeinschaft. In: Ders.: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919. Hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit. Regensburg: Boer 1997, S. 80–99.
– Gott und der Sozialismus. In: Ders.: Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum. Hg. von Martin Buber. Potsdam: Kiepenheuer 1921, S. 14–39.
– In Sachen Judentum. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 156–158.
– Judentum und Sozialismus. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 160f.
– Der Kaufmann von Venedig. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 194–221.
– Die Legende des Baalschem. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 158–159.
– Rechenschaft. Berlin: Cassirer 1919.
– Religiöse Erziehung. In: Freie Bühne für modernes Leben 2/6 (11.02.1891), S. 134–138.

– Die Revolution. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1907 (Die Gesellschaft; 13).
– Sind das Ketzergedanken? In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 170–174.
– Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Berlin: Fleischel 1903.
– Sozialismus und Judentum. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 161f.
– Strindbergs Historische Miniaturen. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 139–151.
– Zur Poesie der Juden. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3. Hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 175–177.

Laqueur, Walter: In Blood and Fire. Jabotinsky and the Revisionism. [Tel-Aviv?]: World Executive of Betar 1975.

Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 3. Aufl., Stuttgart: Steiner 1990.

Lavsky, Hagit: German Zionists and the Emergence of Brit Shalom. In: Jehuda Reinharz and Anita Shapira (Eds): Essential Papers on Zionism. New York, London: New York Univ. Press 1996, S. 648–670.

Lebovic, Nitzan: The Jerusalem School: The Theopolitical Hour. In: New German Critique 35/105 (2008), S. 97–120.

Lefort, Claude: Fortdauer des Theologisch-Politischen? Übers. von Hans Scheulen. Wien: Passagen-Verlag 1999.

Lehmann, Sandra: Zwei Totalitäten. Zu Franz Rosenzweigs Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie. In: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.): Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen. Freiburg im Breisgau u. a.: Alber 2010, S. 269–281.

Leibowitz, Yeshayahu: Lishmah and Not-Lishmah. In: Ders.: Judaism, Jewish Values, and the Jewish State. Ed. by Eliezer Goldman. Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press 1992, S. 61–78.

Levinas, Emmanuel: Beyond the State in the State. In: Ders.: New Talmudic Readings. Transl. by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne Univ. Press 1999, S. 79–107.
– Messianische Texte. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 58–103.
– Die Bedeutung und der Sinn. In: Ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1989, S. 9–59.
– Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): Martin Buber. Stuttgart: Kohlhammer 1963, S. 119–134.
– Eine Religion für Erwachsene. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 21–37.
– The State of Caesar and the State of David. In: Ders.: Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures. Transl. by Gary D. Mole. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press 1994, S. 177–187.
– Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München: Alber 1987.
– Zwischen zwei Welten (Der Weg von Franz Rosenzweig). In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 129–154.

Link, Jürgen: Karl Kraus im Kampf mit der Phrase oder Versuch über den Anteil der Katachresen an der modernen Kultur. In: KultuRRevolution 43 (Dezember 2001), S. 50–55.

Liska, Vivian: Zur Aktualität von Benjamins Erbe. Giorgio Agamben und andere Anwärter. In: Daniel Weidner (Hg.): Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 213–238.

Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Bd 2. Hg. von Klaus Stichweh. Stuttgart: Metzler 1984.

Löwy, Michael: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Übers. von Dieter Kurz und Heidrun Töpfer. Berlin: Kramer 1997.

– Der romantische Messianismus Gustav Landauers. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 91–104.

Lyotard, Jean-François and Jean-Loup Thebaud: Just Gaming. Transl. by Wlad Godzich. 5. Aufl., Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1999 (Theory and history of literature; 20).

Lützeler, Paul Michael: Kulturbruch und Glaubenskrise. Hermann Brochs »Die Schlafwandler« und Matthias Grünewalds »Isenheimer Altar«. Tübingen, Basel: Francke 2001 (Kontakte; 10).

Macho, Thomas: Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus. In: Stéphane Mosès und Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000 (Literatur, Kultur, Geschlecht/Kleine Reihe; 15), S. 133–152.

Mandelkow, Karl Robert: Hermann Brochs Romantrilogie »Die Schlafwandler«. 2. Aufl., Heidelberg: Winter 1975 (Probleme der Dichtung; 6).

Mattenklott, Gert: Gustav Landauer. Ein Portrait. In: Gustav Landauer: Werkausgabe. Hg. von Gert Mattenklott und Hanna Delf. Bd 3, hg. von Hanna Delf. Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. VII–XXII.

Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Stuttgart: Cotta 1901–1902.

Mayer, Hans: Der Widerruf. Über Deutsche und Juden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.

Meier, Heinrich: Was ist politische Theologie? München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2006.

Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Schnabel 1903 (Verschollene Meister der Literatur; 1).

Mendes-Flohr, Paul: Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation. In: Ders: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 77–132.

– Buber's Rhetoric. In: Ders. (Ed.): Martin Buber. A Contemporary Perspective. Syracuse (NY), Jerusalem: Syracuse Univ. Press 2002 (The library of Jewish philosophy), S. 1–24.

– Law and Sacrament: Ritual Observance in Twentieth-Century Jewish Thought. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 341–369.

– Nachwort. In: Martin Buber: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1999, S. 149–160.

– Rosenzweig and the Crisis of Historicism. In: Ders. (Ed.): The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover (NH), London: Univ. Press of New England 1988 (The Tauber Institute for the study of European Jewry series; 8), S. 138–161.
– Rosenzweig and Kant. Two Views of Ritual and Religion. In: Ders.: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit: Wayne State Univ. Press 1991 (The culture of Jewish modernity), S. 283–310.
– Säkularisierung im modernen Judentum oder zur Dialektik von Judentum und Atheismus. In: Jens Mattern (Hg.): EinBruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung. Berlin: Vorwerk 8 2002, S. 129–149.
– The Stronger and the Better Jews: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic. In: Jonathan Frankel (Ed.): Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 (Studies in contemporary Jewry; 7), S. 159–185.
– Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«. Übers. von Dafna A. von Kries. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag 1979.

Menke, Bettine: Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1706 = N.F.; 706), S. 217–275.
– Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Benjamin. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswiss. 2001 (Medien i; 6).
– Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän – das Trauerspiel – Konstellationen – Ruinen. Bielefeld: transcript-Verlag 2010 (Theater; 5).
– Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 210–228.

Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.

Mersch, Dieter: Medientheorien zur Einführung. Hamburg: Junius 2006.

Meyer, Rudolf: Propheten. II. In Israel A. Bis auf Amos. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 5. Hg. von Kurt Galling. 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr 1961, Sp. 613–618.

Miething, Christoph: Franz Rosenzweigs »Messianische Politik«. In: Ders. (Hg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen: Niemeyer 1999 (Romania Judaica; 4), S. 61–78.

Miethke, Jürgen: Politische Theorien im Mittelalter. In: Hans-Joachim Lieber (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. München: Olzog 1991, S. 47–156.

Miller, Eddis: Derrida and the Problem of the Secularized Messianic. In: Thomas Crombez and Katrien Vloeberghs: On the Outlook: Figures of the Messianic. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2007, S. 35–43.

Molitor, Franz Joseph: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Bd 2. Münster: Theissing 1834.

Mosès, Stéphane: Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Der Philosoph Franz Rosenzweig. Bd 2. Freiburg, München: Alber 1988, S. 855–875.
– System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München: Fink 1985.
– Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. In: Gary Smith (Hg.): Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics. Chicago, London: Univ. of Chicago Press 1989, S. 228–246.

Mosse, George L.: The Influence of the Volkish Idea on German Jewry. In: Ders.: Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a »Third Force«. London: Orbach & Chambers 1971, S. 77–115.
– Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Übers. von Christiane Spelsberg. Frankfurt a. M., New York: Campus 1992.
Mowinckel, Sigmund: He that Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Transl. by G. W. Anderson. Oxford: Blackwell 1956.
Münster, Arno: Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 372).
Münz-Konen, Inge: Ernst Blochs Aisthesis-Konzept im Geist der Utopie. In: Bernhard J. Dotzler und Helmar Schramm (Hg.): Cachaça. Fragmente zur Geschichte von Poesie und Imagination. Berlin: Akademie-Verlag 1996, S. 127–132.
Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1978.
Myers, Jody Elizabeth: The Messianic Idea and Zionist Ideologies. In: Jonathan Frankel (Ed.): Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 (Studies in contemporary Jewry; 7), S. 3–13.
Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft. Übers. von Gisela Febel und Jutta Legueil. Stuttgart: Ed. Schwarz 1988.
Naumann, Barbara: Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe. München: Fink 1998.
Neef, Heinz-Dieter: Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch. 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2003 (UTB; 2429).
Neuhaus, Volker: Typen multiperspektivischen Erzählens. Köln, Wien: Böhlau 1971 (Literatur und Leben, N.F.; 13).
Neusner, Jacob: Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism. Philadelphia: Fortress Press 1984.
Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1882–1884. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd 10. München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1999 (dtv; 59044).
– Zur Genealogie der Moral. In: Ders.: Kritische Studienausgabe. Hg. von Mazzino Montinari und Giorgio Colli. Bd 5. 3. Aufl., München u. a.: Dt. Taschenbuch-Verlag 1993 (dtv; 2225), S. 245–412.
Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik. Stuttgart: Metzler 1985.
Paetzold, Heinz: Symbolik als Konstitution von Gattungsbewußtsein und als utopische Subversion. Zu Georg Lukács' und Ernst Blochs Theorie des Symbolischen. In: Études Germaniques 41 (1986), S. 363–376.
Pangritz, Andreas: Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer »impliziten Theologie« bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno. Tübingen: Theol. Verlag 1996.
Pauen, Michael: Apotheose des Subjekts. Gnostizismus in Ernst Blochs »Geist der Utopie«. In: Bloch-Almanach 12 (1992), S. 15–64.
Der Pentateuch. Übers. u. erläutert von Samson Raphael Hirsch. 3. Neuaufl., Frankfurt a. M.: Rosenzweig 1996, Bd 1.
Perlina, Nina: Mikhail Bakhtin and Martin Buber: Problems of Dialogic Imagination. In: Studies in Twentieth Century Literature 9/1 (1984), S. 13–28.
Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1540).
Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin, New York: de Gruyter 2005.

Die Psalmen Salomos. Bearb. v. Rudolf Kittel. In: Die Apokkryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Übers. u. hg. von Emil Kautzsch. Bd 2 (Die Pseudoepigraphen des Alten Testaments). Darmstadt: Wiss. Buchges. 1962, S. 127–148.

Quintilianus, Marcus Fabius: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hg. u. übers. von Helmut Rahn. 2. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 1988.

Rabinbach, Anson: In the Shadow of the Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press 1997 (Weimar and now; 14).

Ravitzky, Aviezer: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago: Univ. of Chicago Press 1996.

Raz-Krakozkin, Amnon: The Golem of Scholem. Messianism and Zionism in the Writings of Rabbi Avraham Isaac HaKohen Kook and Gershom Scholem. In: Christoph Miething (Hg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen: Niemeyer 1999 (Romania Judaica; 4), S. 223–238.

Reiner, Hans: Ethos. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd 2. Basel: Schwabe 1972, Sp. 812–815.

Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Übers. von Rainer Rochlitz. Bd 2. München: Fink 1989 (Übergänge; 18,2).

Riedel, Manfred: Gesellschaft, Gemeinschaft. In: Otto Brunner, Werner Conze und Rainhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 2. Stuttgart: Klett 1975, S. 801–862.

– Ästhetische Utopie. Die Gottesfrage in Blochs Artistenmetaphysik. In: Weimarer Beiträge 40/3 (1994), S. 449–453.

Rosenberg, Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München: Hoheneichen-Verl. 1935.

Rosenzweig, Franz: Atheistische Theologie. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 687–697.

– Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992.

– Geist und Epochen der jüdischen Geschichte. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 527–538.

– Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 313–368.

– Der Jude im Staat. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 553–555.

– Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 539–552.

– Der jüdische Mensch. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 559–575.

– Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd I/1 (Briefe und Tagebücher). Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. Den Haag: Nijhoff 1979.

– Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 210–234.
– Der Stern der Erlösung. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996 (Bibliothek Suhrkamp; 973).
– Die Bauleute. Über das Gesetz. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 45–59.
– Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 177–223.
– Neuhebräisch? Anläßlich der Übersetzung von Spinozas Ethik. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 99–106.
– Realpolitik. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd 3. Hg. von Annemarie Mayer und Reinhold Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff 1984, S. 261–265.

Santner, Eric: On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald. Chicago: Univ. of Chicago Press 2006.
– On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: Univ. of Chicago Press 2001.

Schäfer, Barbara: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 3 (Frühe jüdische Schriften 1900–1922), hg., eingeleitet u. kommentiert von Barbara Schäfer. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2007, S. 13–50.

Scheja, Georg: Der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. Köln: DuMont Schauberg 1969.

Schiewe, Jürgen: Die Macht der Sprache. Eine Geschichte der Sprachkritik von der Antike bis zur Gegenwart. München: Beck 1998.

Schmidt, Christoph: Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland. Tübingen: Niemeyer 2000 (Conditio Judaica; 31).
– Vor dem Gesetz. Zur Dialektik von jüdischer Moderne und politischer Theologie. In: Ashraf Noor (Hg.): Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne. Freiburg: Rombach 1999 (Rombach-Wissenschaften/Reihe Litterae; 67), S. 115–140.

Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: »Judentum und Sozialismus«. Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: Eveline Goodman-Thau und Michael Daxner (Hg.): Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag 1995, S. 151–161.

Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München: Duncker & Humblot 1922.

Scholem, Gershom: Bekenntnis über unsere Sprache. In: Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1994, S. 215–217.
– Erlösung durch Sünde. In: Ders.: Judaica 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992 (Bibliothek Suhrkamp; 1111), S. 7–116.
– Franz Rosenzweig und sein Buch »Der Stern der Erlösung«. Übers. von Michael Brocke. In: Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 525–549.

– Ist die Verständigung mit den Arabern gescheitert? In: Jüdische Rundschau 33/92 (20.11.1928), S. 644.
– Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 330).
– Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus. In: Ders.: Judaica 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973 (Bibliothek Suhrkamp; 333), S. 152–197.
– Martin Bubers Auffassung des Judentums. In: Ders.: Judaica 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Bibliothek Suhrkamp; 263), S. 133–193.
– Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert. In: Ders.: Judaica 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973 (Bibliothek Suhrkamp; 333), S. 198–217.
– Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: Ders.: Judaica 3 (Studien zur jüdischen Mystik). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973 (Bibliothek Suhrkamp; 333), S. 7–70.
– Offener Brief an den Verfasser der Schrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit«. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung 8/16 (15.08.1932), S. 241–244.
– On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays. Hg. von Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books 1976.
– Politik der Mystik. Zu Isaac Breuers »Neuem Kusari«. In: Jüdische Rundschau 39/57 (19.07.1934), S. 1f.
– Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992.
– Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband (1913–1917). Hg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995.
– Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband (1917–1923). Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 2000.
– Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (Bibliothek Suhrkamp; 106), S. 119–146.
– »Um was geht der Streit«. In: Hechaluz. Deutscher Landesverband (Hg.): Informationsblatt 4/39 (Nov. 1931), S. 15–23.
– Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Ausgabe. Übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (Suhrkamp-Taschenbuch; 2784).
– Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (Bibliothek Suhrkamp; 467).
– Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 (Edition Suhrkamp; 414), S. 121–167.
– Zur Frage des Parlaments. In: Jüdische Rundschau 34/11 (08.02.1929), S. 65.
– Zur Neuauflage des »Stern der Erlösung«. In: Ders.: Judaica 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963 (Bibliothek Suhrkamp: 106), S. 226–234.

Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968 (Palaestra; 226).

Schulte, Christian: Ursprung ist das Ziel. Walter Benjamin über Karl Kraus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003 (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 439).

Schulte, Christoph: »Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben.« Scholem und Molitor. In: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte (Hg.): Kabbala und Romantik. Tübingen: Niemeyer 1994 (Conditio Judaica; 7), S. 143–164.

– Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 (2000), S. 251–278.
– Messias und Identität. Zum Werk einiger deutsch-jüdischer Denker. In: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag 1994, S. 197–209.

Schüttpelz, Erhard: Figuren der Rede. Zur Theorie der rhetorischen Figuren. Berlin: Schmidt 1996 (Philologische Studien und Quellen; 136).

Schwartz, Michal: Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«. Berlin, Wien: Philo 2003 (Monographien zur philosophischen Forschung; 284).

Schwartz, Yossef: The Politicization of the Mystical in Bubers and his Contemporaries. In: Michael Zank (Ed.): New Perspectives on Martin Buber. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Religion in philosophy and theology; 22), S. 205–218.
– Zionismus als säkularer Messianismus. Der Fall deutsch-jüdische Intellektuelle. In: Eveline Brugger und Martha Keil (Hg.): Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Berlin, Wien: Philo 2001, S. 193–212.

Schweid, Eliezer: Hermann Cohen's Biblical Exegesis. In: Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach (Hg.): »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2000 (Philosophische Texte und Studien; 55), S. 353–379.
– The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches. In: Studies in Zionism 5 (1984), S. 43–70.

Schweppenhäuser, Hermann (Hg.): Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 341).

Shavit, Yaacov: Fire and Water: Zeev Jabotinsky and the Revisionist Movement. In: Jehuda Reinharz and Anita Shapira (Eds): Essential Papers on Zionism. New York, London: New York Univ. Press 1996, S. 544–568.
– Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv. In: Jonathan Frankel (Ed.): Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning. New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1991 (Studies in contemporary Jewry; 7), S. 100–127.

Sieg, Ulrich: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Berlin: Akademie-Verlag 2001.

Silesius, Angelus: Sämtliche poetische Werke. Bd 2. Hg. u. eingel. von Hans Ludwig Held. 3. Aufl., München: Hanser 1949.

Simmel, Georg: Die Religion. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906 (Die Gesellschaft; 2).
– Die Soziologie der Religion. In: Neue deutsche Rundschau 9 (September 1898), S. 111–123.

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Hg. von Günter Gawlick. Übers. von Carl Gebhardt. 3. Aufl., Hamburg: Meiner 1994 (Philosophische Bibliothek; 93).

Steiner, Uwe: Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 48–92.

Strindberg, August: Historische Miniaturen. Übers. von Emil Schering. München: Müller 1926.

Tarski, Alfred: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: Studia Philosophica 1 (1935), S. 261–405.

Taubes, Jacob: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Vom Kult zur Kultur. Hg. von Aleida Assmann, Jan Assmann und Wolf-Daniel Hartwich. München: Fink 1996, S. 50–67.

– Der Messianismus und sein Preis. In: Ders.: Vom Kult zur Kultur. Hg. von Aleida Assmann, Jan Assmann und Wolf-Daniel Hartwich. München: Fink 1996, S. 43–49.

– Die Politische Theologie des Paulus. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann. 3. Aufl., München: Fink 2003.

Taureck, Bernhard H. F.: Emmanuel Lévinas zur Einführung. 2. Aufl., Hamburg: Junius 1997.

Temesvári, Cornelia: Kabbala als Kreationsfiktion. Starker Dichter und schreibender Golem bei Harold Bloom und Cynthia Ozick. In: Dies. und Roberto Sanchiño Martínez (Hg.): »Wovon man nicht sprechen kann...«. Ästhetik und Mystik im 20. Jahrhundert. Philosophie – Literatur – visuelle Medien. Bielefeld: transcript 2010, S. 107–130.

Terpstra, Martin: Fortdauer der theologia politikè? Varro, Spinoza, Lefort: Drei Etappen in der Geschichte der Politischen Theologie. In: Manfred Walther (Hg.): Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. 2004 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft; 5), S. 179–198.

Thalken, Michael: Ein bewegliches Heer von Metaphern. Sprachkritisches Sprechen bei Friedrich Nietzsche, Gustav Gerber, Fritz Mauthner und Karl Kraus. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1999 (Literatur als Sprache; 12).

Theisohn, Philipp: Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne. Stuttgart: Metzler 2005.

Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: de Gruyter 1965.

Todorov, Tzvetan: Bakhtine et l'altérité. In: Poétique 10 (Nov. 1979), H. 40, S. 502–513.

Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 4. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005.

Trabant, Jürgen: Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein. München: Beck 2006 (Beck'sche Reihe; 1693).

Treml, Martin: Einleitung. In: Martin Buber: Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer. Bd 1 (Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924), bearb., eingeleitet u. kommentiert von Martin Treml. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2001, S. 13–91.

Turner, Victor: Variations on a Thema of Liminality. In: Ders.: Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols. Ed. by Edith Turner. Tuscon, London: Univ. of Arizona Press 1992, S. 48–65.

– Das Liminale und das Liminoide in Spiel, ›Fluß‹ und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie. In: Ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Übers. von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M., New York: Campus 2009, S. 28–94.

Ujma, Christina: Political versus Cultural Zionism. Reflections on Herzl and Buber. In: Ritchie Robertson (Ed.): Theodor Herzl and the Origins of Zionism. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 1997 (Austrian studies; 8), S. 96–106.

Urban, Martina: Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik. Chicago, London: Univ. of Chicago Press 2008.
– Hermeneutics of Renewal: A Study of the Hasidic Anthologies of Martin Buber. Die Geschichten des Rabbi Nachman (1906) and Die Legende des Baalschem (1908). Diss. Univ. Jerusalem 2002.
Vidal, Francesca: Hebel bei Bloch. Zur Bedeutung von rhetorischer Geschichtsschreibung und inszenierter Mündlichkeit. In: Richard Faber (Hg.): Lebendige Tradition und antizipierte Moderne. Über Johann Peter Hebel. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 97–110.
Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Text. Übers. von Leopold Zunz. Tel Aviv: Sinai 1997.
Vogl, Joseph: Apokalypse als Topos der Medienkritik. In: Jürgen Fohrmann und Arno Orzessek (Hg.): Zerstreute Öffentlichkeiten. Zur Programmierung des Gemeinsinns. München: Fink 2002, S. 133–141.
– Einleitung. In: Ders. (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (Edition Suhrkamp; 1881 = N.F.; 881), S. 7–27.
Voigts, Manfred: Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß. Berlin: Agora 1994 (Erato-Drucke; 27).
– Zitat. In: Michael Opitz und Erdmut Wizisla (Hg.): Benjamins Begriffe. Bd 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (Edition Suhrkamp; 2048), S. 826–850.
Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. München: Beck 1990.
Vollhardt, Friedrich: Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie »Die Schlafwandler«. Tübingen: Niemeyer 1986 (Studien zur deutschen Literatur; 88).
Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland. München: Dt. Taschenbuch-Verlag 1988 (dtv; 4488).
Voßkamp, Wilhelm: »Grundrisse einer besseren Welt«. Messianismus und Geschichte der Utopie bei Ernst Bloch. In: Stéphane Mosès und Albrecht Schöne (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986 (Suhrkamp-Taschenbuch; 2063), S. 316–329.
– »Wie könnten die Dinge vollendet werden, ohne daß sie apokalyptisch aufhören«. Ernst Blochs Theorie der Apokalypse als Voraussetzung einer utopischen Konzeption der Kunst. In: Klaus Bohnen (Hg.): Aufklärung als Problem und Aufgabe. Kopenhagen, München: Fink 1994 (Text & Kontext/Sonderreihe; 33), S. 295–304.
Wachtel, Alois: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonn: Röhrscheid 1960 (Bonner historische Forschungen; 17).
Wagner-Egelhaaf, Monika: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1989.
Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914–1948. München: Beck 2003.
– Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. 3. Aufl., München: Beck 2007 (Beck'sche Reihe: C.-H.-Beck-Wissen; 2169).
Weidner, Daniel: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003.
– Einleitung. In: Hans-Peter Schmidt und Daniel Weidner (Hg.): Bibel als Literatur. München: Fink 2008, S. 7–28.
– Kapitalismus als Religion lesen. »Säkularisierung« und die Poetik der Theorie. In: Text+Kritik H. 31/32 (Februar 2009), S. 57–69.

– Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78/1 (2004), S. 95–132.
Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997 (Fischer; 12964).
– Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München: Fink 2006.
– Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie. Klage, Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit. In: Stéphane Mosès und Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2000 (Literatur, Kultur, Geschlecht/Kleine Reihe; 15), S. 16–47.
– Souverän, Märtyrer und ›gerechte Kriege‹ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin. In: Daniel Weidner (Hg.): Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven. München: Fink 2006, S. 101–129.
– Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige und die Bilder. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2008 (Fischer; 18018).
– Zu Franz Kafka. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 543–556.
Weisberger, Adam: Gustav Landauers mystischer Messianismus. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 5/2 (1995), S. 425–439.
– The Jewish Ethic and the Spirit of Socialism. New York, Washington D. C., Baltimore u. a.: Lang 1997 (Studies in German Jewish history; 1).
Weitin, Thomas: Notwendige Gewalt. Die Moderne Ernst Jüngers und Heiner Müllers. Freiburg i. Br.: Rombach 2003 (Rombach-Wissenschaften: Reihe Cultura; 34).
Werfel, Franz: Gedichte aus den Jahren 1908–1945. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hg. von Knut Beck. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1996.
Wergin, Ulrich: Vom Symbol zur Allegorie? Der Weg von der Frühklassik zur Frühromantik, verfolgt im Ausgang von Goethes ›Iphigenie‹ über ›Das Märchen‹ bis hin zu Novalis' ›Glauben und Liebe‹. In: Victor Millet (Hg.): Norm und Transgression in deutscher Sprache und Literatur. München: Iudicium 1996, S. 75–125.
– Die Spur des Anderen. Levinas' Erfahrungstheologie und die Lyrik im Zeichen von ›Auschwitz‹. In: Karol Sauerland und Ulrich Wergin (Hg.): Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 215–244.
Wiethölter, Waltraud: Ursprünglicher Gedanken Refrain – Wiederholung. Zum Phänomen frühromantischer Zyklik. In: Deutsche Vierteljahrsschrift f[r Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 75 (2001), S. 587–656.
White, Hayden: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert. Übers. von Peter Kohlhaas. Frankfurt a. M.: Fischer 1991.
Willems, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm: Verl. Ulmer Manuskripte 2001.
Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart: Kröner 1989.
Windelband, Wilhelm: Zur Einführung. In: Henri Bergson: Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist. Jena: Diederichs 1908, S. III–XIV.
Wirth, Uwe: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: Ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1575), S. 9–60.

Witte, Bernd: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Hanna Delf und Gert Mattenklott (Hg.): Gustav Landauer im Gespräch. Tübingen: Niemeyer 1997 (Conditio Judaica; 18), S. 25–41.

Wohlfarth, Irving: »Haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus«. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem. In: Peter Schäfer und Gary Smith (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 176–256.

– Nihilismus kontra Nihilismus. Benjamins ›Weltpolitik‹ aus heutiger Sicht. In: Bernd Witte und Mario Ponzi (Hg.): Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne. Berlin: Schmidt 2005, S. 107–136.

– Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment. In: Ashraf Noor (Hg.): »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 2002, S. 141–214.

Wolf, Burkhardt: Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers. Zürich, Berlin: Diaphanes 2004.

Wołkowicz, Anna: »Das Ich tötet sich, damit Weltich leben kann.« Zu Gustav Landauers politischer Mystik. In: Karol Sauerland und Ulrich Wergin (Hg.): Literatur und Theologie. Schreibprozesse zwischen biblischer Überlieferung und geschichtlicher Erfahrung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 141–150.

– Mystiker der Revolution. Der utopische Diskurs um die Jahrhundertwende. Warschau: WUW 2007.

Wood, Robert E.: Martin Buber's Ontology. An Analysis of I and Thou. Evanston: Northwestern Univ. Press 1969.

Yerushalmi, Yosef Hayim: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Übers. von Wolfgang Heuss. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1999 (Fischer; 12336).

– Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Übers. von Wolfgang Heuss. Berlin: Wagenbach 1996 (Wagenbachs Taschenbücherei; 260).

Zanetti, Sandro: 1919. Margarete Susman und die Politik des Namens. In: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti (Hg.): Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2009, S. 209–224.

Ziermann, Horst: Matthias Grünewald. München: Prestel 2001.

Zumbusch, Cornelia: Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk. Berlin: Akademie-Verlag 2004 (Studien aus dem Warburg-Haus; 8).

Personenregister

Abulafia, Abraham 127
Adorno, Theodor W. 83, 128, 154–155
Agamben, Giorgio 134–135, 301, 412–413, 415, 420–422
Ahimeir, Abba 308
Akiba ben Josef (Rabbi) 6, 408
Althusser, Louis 105
Aristoteles 92, 96
Assmann, Aleida 25, 199–200
Assmann, Jan 25, 199–200, 337
Auerbach, Erich 345
Augustinus 172–173, 324, 351–352, 354–355
Avineri, Shlomo 307

Baalschem Tov (Israel Ben Elieser aus Miedzyborz) 98–100, 286
Bachtin, Michail 25, 56, 166, 193–195
Balibar, Étienne 241
Ballanche, Pierre-Simon 206
Benjamin, Dora 133, 136
Benjamin, Walter 1–3, 18–19, 21–22, 25, 27, 32, 36–37, 73, 81, 111–126, 128–133, 135–136, 144, 146, 159, 211, 277–284, 288–290, 292–293, 295–302, 329, 346, 361, 363, 393–404, 408, 411–413, 420, 425
Benveniste, Émile 35, 50–52, 59–60
Bergmann, Shmuel Hugo 312
Bergson, Henri 369–370
Biale, David 309, 314, 318
Bieman, Asher 94
Bloch, Ernst 1, 3, 13, 18, 21–22, 33, 37, 73, 148, 151–164, 178, 211, 277–279, 281, 293–296, 302, 346, 359–360, 363, 375–381, 396, 404, 425
Blumenberg, Hans 205, 210–211, 399
Böhme, Jacob 162, 410
Broch, Hermann 25, 38, 165–167, 171, 177, 182, 187, 189, 191, 193–194
Brude-Firnau, Gisela 166, 193
Buber, Martin 1, 13, 18, 21–23, 25–27, 32–35, 37–38, 45–46, 66, 71, 73–75, 86–110, 166, 196, 212–215, 219–240, 242–252, 258, 265–268, 270, 273–275, 308, 320, 331, 334, 340–341, 383–391, 416–418, 425
Butler, Judith 105

Cardoso, Abraham 315–317
Casper, Bernhard 34
Celan, Paul 373
Chateaubriand, François-René de 206
Cicero, Marcus Tullius 324
Cohen, Hermann 11–12, 165, 167, 188–192, 195, 235–236
Cortes, Donoso 205

De Maistre, Joseph Marie 205–206
Deleuze, Gilles 370
Delf, Hanna 262
Derrida, Jacques 23, 34–35, 63, 109, 163–164, 329–330, 415, 418–420, 422
Diederichs, Eugen 89
Dilthey, Wilhelm 93
Dinur, Ben-Zion 308
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 193–195
Douglas, Mary 171

Ehrenberg, Hans 351

Fichte, Johann Gottlieb 326–327
Foucault, Michel 47, 52–53
Freud, Sigmund 69, 228–230, 292–293

Geibel, Emanuel 325
Geiger, Abraham 11
Girard, René 175, 177
Goethe, Johann Wolfgang 90, 256
Gogarten, Friedrich 391
Greenberg, Uri Zvi 308
Grünewald, Matthias 180

Haeckel, Ernst 84
Hamacher, Werner 291, 299
Hamann, Johann Georg 31
Harsdörffer, Georg Philipp 126
Hart, Heinrich 74
Hart, Julius 74
Hartwich, Wolf-Daniel 25, 199–200
Hebel, Johann Peter 115
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 248, 326–327, 331, 340, 352, 371
Heidegger, Martin 182–183
Herder, Johann Gottfried 31
Herzl, Theodor 202, 216–218, 221–223, 304, 356
Hess, Moses 12–13, 266
Hillel, Rabbi 417
Hiller, Kurt 297
Hirsch, Samson Raphael 69, 138
Hofmannsthal, Hugo von 87
Hölderlin, Friedrich 83
Homer 50
Hubert, Henri 176–177
Humboldt, Wilhelm von 31

Idel, Moshe 128

Jabotinsky, Zeev 27, 303–308
Jakobson, Roman 104
Jünger, Ernst 182–183

Kafka, Franz 132, 400–401, 411–413
Kalischer, Rabbi Zwi Hirsch 217
Kant, Immanuel 121, 299, 376–377
Kantorowicz, Ernst 207
Karo, Josef 312
Kierkegaard, Søren 160, 186
Klatzkin, Jakob 144–147
Klausner, Joseph 308–310, 312
Kook, Rabbi Avraham Isaac HaKohen 217, 291, 312–313
Kraus, Karl 37, 111–120, 122–125, 128–132
Kristeva, Julia 177
Kropotkin, Peter 254
Kyros II. 248–249, 385

Landauer, Gustav 1, 13, 18, 21–22, 31–33, 37, 73–87, 89, 94, 96, 212, 227–228, 236–237, 251–275, 346, 359–366, 368–375, 377–381, 383, 425
Lefort, Claude 26, 202, 206–210, 232, 242, 337
Leibniz, Gottfried Wilhelm 397–399
Leroux, Gaston 206

Levinas, Emmanuel 5–6, 10, 65, 105, 415–418, 422
Loos, Adolf 116
Löwy, Michael 17–18, 271
Ludwig XI. (frz. König) 372
Luria, Isaak 4, 97, 286, 408

Maimonides, Moses 139
Mann, Heinrich 252
Marx, Karl 12, 116, 152
Mattenklott, Gert 78
Mauss, Marcel 176–177
Mauthner, Fritz 31, 73–75, 79–83, 87, 94
Mayer, Hans 129
Meier, Heinrich 203
Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim) 32, 75, 85, 269–270
Mendes-Flohr, Paul 94–95, 320
Michelet, Jules 206–207, 337
Molitor, Franz Joseph 126–127, 286
Montaigne, Michel de 329
Mosès, Stéphane 47, 62, 184, 326, 331
Mosse, George L. 2, 267–268, 271
Mowinckel, Sigmund 9
Müller, Adam 85
Münzer, Thomas 296, 377

Nachman, Rabbi 224
Nancy, Jean-Luc 221, 237
Napoleon Bonaparte 327
Nestroy, Johann 118
Neusner, Jacob 6, 10–11, 42
Nietzsche, Friedrich 80, 181, 372
Nordau, Max 221, 304
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 371

Pascal, Blaise 329
Peirce, Charles Sanders 35, 48
Plessner, Helmuth 264, 367
Proudhon, Pierre Joseph 255, 364

Quinet, Edgar 206

Rosenzweig, Franz 1, 3, 11, 18, 21, 24, 27, 34–38, 41–71, 73, 101–102, 105–109, 111, 141–146, 148–149, 170, 181–185, 190, 192, 195–196, 210–211, 235, 303, 313, 323–342, 347–359, 387, 410–411, 416–418, 425

Santner, Eric 69, 330, 340
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 326
Schiller, Friedrich 164
Schlegel, Friedrich 126, 371
Schmitt, Carl 25, 200, 202–206, 210, 302, 337, 391
Schoeps, Hans Joachim 318, 412
Scholem, Gershom 1, 10–11, 17–18, 21–22, 27, 32, 37–38, 73, 102, 111, 126, 130–131, 133–149, 160, 212, 216, 225, 274, 277–279, 284–290, 293, 303, 306–308, 310–321, 334, 346, 399–400, 405–414, 422, 425
Schöne, Albrecht 39
Schulte, Christoph 14, 21
Schwartz, Michal 65
Shakespeare, William 272
Shavit, Yaakov 308
Simmel, Georg 89, 232
Sorel, Georges 296–297
Spengler, Oswald 391
Spinoza, Baruch de 13, 203, 240–243, 245
Steiner, Uwe 290
Strindberg, August 274–275, 371–374

Tarski, Alfred 124
Taubes, Jacob 2–3, 25–26, 199–201, 248, 281, 283, 422
Theunissen, Michael 101, 106, 110

Tönnies, Ferdinand 201, 254
Turner, Victor 366–368

Varro, Marcus Terentius 203

Weber, Max 98, 271, 421
Wehler, Hans-Ulrich 235, 328
Weidner, Daniel 320, 345
Weizmann, Chaim 304
Werfel, Franz 253
Wergin, Ulrich 341–342
White, Hayden 21, 345
Wilhelm II. 165, 170

Yerushalmi, Yosef Hayim 229–230

Zwi, Sabbatai 27, 213–220, 222, 314–315