

Stephan Braese

„Trotz aller Judaismen“

Georg Lukács und Walter Benjamin: Zum Ort zweier jüdischer Intellektueller in der europäischen Arbeiterbewegung

Im August 1941 erhielt Bertolt Brecht an seinem Exilort Los Angeles eine Nachricht und ein Manuskript. Günther Stern teilte ihm mit, dass sich Walter Benjamin, Brechts langjähriger Partner im gemeinsamen Selbstdenken über die Weltläufte und ihre Gesetzmäßigkeiten, bereits im vergangenen Spätsommer in Port Bou, an der französisch-spanischen Grenze, das Leben genommen hatte. Zugleich händigte Stern Brecht das Exemplar einer „kleinen abhandlung“¹ aus – die *Thesen zum Begriff der Geschichte*, die Gershom Scholem später als „Antwort auf den Hitler-Stalin-Pakt“² bezeichnen wird. Brecht würdigt Benjamins Text in seinem *Arbeitsjournal* im Sommer 1941 ausführlich, hebt zentrale Theoreme hervor und urteilt: „kurz, die kleine arbeit ist klar und entwirrend“ – um in einer Klammer hinzuzufügen: „(trotz aller metaphorik und judaismen)“.³

Brechts Notat führt zwei Momente zusammen, denen im (Rück-)Blick auf die Geschichte jüdischer Intellektueller in der europäischen Arbeiterbewegung paradigmatische Bedeutung zugewachsen ist. Dies ist zum einen die Gleichzeitigkeit, mit der die Vernichtung der europäischen Juden – 1940–1941 zwar noch vor ihrem Höhepunkt, aber bereits unabweisbar auf ihn zulaufend – mit der Auslösung der internationalen Arbeiterbewegung historisch zusammenfiel. In der Liquidierung ihrer Institutionen durch den Nationalsozialismus und der Erstickung ihrer genuin emanzipatorischen Gehalte durch den Stalinismus hatten beide Regime zu einer objektiven Kooperation gefunden, die den Zeitgenossen im spektakulären Nichtangriffspakt als Schock begegnete. Das zweite Moment, dem im Blick auf Brechts Notat nicht erst von heute aus charakteristisches Gewicht zukommt, ist die unüberhörbar artikulierte Reserve gegenüber etwaig „jüdischen“ Quellen von Benjamins analytischer Arbeit. Brecht folgte hier einem Habitus, der – von gewichtigen Ausnahmen abgesehen – nahezu in der gesamten europäischen Arbeiterbewegung verbreitet war. Seit ihren Klassikern die Konfliktgeschichte zwischen den jüdischen Gemeinschaften in Europa und ihren Umge-

1 Brecht, Bertolt: *Arbeitsjournal* – Erster Band 1938 bis 1942. Hrsg. von Werner Hecht. Frankfurt am Main 1974. S. 212.

2 Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel. In: Zur Aktualität Walter Benjamins. Hrsg. von Siegfried Unseld. Frankfurt am Main 1972. S. 129.

3 Brecht: *Arbeitsjournal* (wie Anm. 1), S. 213.

bungsgesellschaften als Nebenwiderspruch im Horizont einer von Klassenantagonismen angetriebenen Geschichte aus Klassenkämpfen erschienen war, hatte das Judentum vorzugsweise als anachronistische Religionsgemeinschaft gegolten, wenn nicht gar als historisch schwer belastetes Dispositiv, wie es Karl Marx in seinem Text *Zur Judenfrage* skizziert hatte. Mitglieder und Sympathisanten der europäischen Arbeiterbewegung taten spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts gut daran, ihre etwaige jüdische Herkunft zu marginalisieren und ‚aufgehen zu lassen‘ in jener neuen, als wissenschaftlich begründet verstandenen Perspektive auf den Weltprozess, den ihnen ihre neue Weltanschauungsgemeinschaft offerte. Dass aus den sozialgeschichtlichen, aber auch den religiösen Quellen des Judentums, ja, dass auch nur aus einer als jüdisch begriffenen Subjektgeschichte originäre Einsichten gewonnen werden könnten, die dazu beitrugen, das Kontinuum der Geschichte aus Entrechtung und Unterwerfung zu unterbrechen, und zwar in der Jetzzeit und am konkreten Ort – das erschien nicht nur in den Institutionen, sondern auch den intellektuellen Zirkeln der europäischen Arbeiterbewegung wenig naheliegend. Der pejorative Begleitton in Brechts Formulierung von den vorgeblichen „Judaismen“ Benjamins verrät nicht nur, in welchem Maß die Reserve, ja entschiedene Ablehnung solcher Quellen im Umkreis der Linken (jenseits der Organisationen der explizit jüdischen Arbeiterbewegung) internalisiert worden war – sondern er deutet noch auf ein Weiteres: Eine in ihrem Kern nicht aufgearbeitete Beziehungsgeschichte der europäischen Linken zum Judentum, die in ihren Auswüchsen bis zu einem genuinen Antisemitismus führte. Es ist diese tief sitzende, selbst in einem in vielfacher Hinsicht aufgeklärten Zeitgenossen wie Bertolt Brecht beobachtbare Reserve, aus der die Leitfrage der folgenden Ausführungen abgeleitet ist, die mir zugleich als eine, vielleicht die zentrale Frage an den Ort jüdischer Intellektueller in der europäischen Arbeiterbewegung erscheint – weniger die Frage nach dem Zusammenhang von Judesein und intellektueller Produktivität, über die vielfach und ergiebig gearbeitet wurde⁴, sondern eher die Frage nach den Wegen und Mitteln, die Ergebnisse dieser von den Intellektuellen womöglich selbst als ‚jüdisch begründet‘ verstandenen Produktivität, gegen die genannten Widerstände, in die Diskurse der europäischen Arbeiterbewegung einzuspeisen. Wie haben jüdische Intellektuelle das, was sie selbst, aber vor allem auch andere an ihrer Arbeit als „jüdisch“ verstanden haben möchten, in dieser Umgebung verteidigt und behauptet?

⁴ Vgl. Barner, Wilfried/König, Christoph (Hrsg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001; Berg, Nicolas/Burdorf, Dieter (Hrsg.): Textgelehrte – Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Göttingen 2014; Braese, Stephan/Weidner, Daniel (Hrsg.): Meine Sprache ist Deutsch – Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870 – 1970. Berlin 2015.

Georg Lukács und Walter Benjamin sind für eine solche Untersuchung – die hier kaum mehr als angedeutet werden kann – besonders geeignet. Beider Rang, wenn auch nicht soziale Stellung, als Intellektuelle war bereits für viele ihrer Zeitgenossen unstrittig. Beide entstammten zwar akkulturierten Elternhäusern, besaßen aber ein von Wandlungen nicht unberührtes, jedoch stets differenziertes Selbstverständnis als Juden. Und beide waren – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – von der internationalen Arbeiterbewegung und ihren Zielen affiziert. Es muss unweigerlich auffallen, dass beider Faszination ausschließlich der kommunistischen Bewegung galt – nicht etwa den Gewerkschaften oder der Sozialdemokratie, die gerade auch im Untersuchungszeitraum, in den Jahrzehnten zwischen 1910 und 1940, einen entscheidenden Teil der europäischen Arbeiterbewegung ausmachten. Dies lag zum einen an der heute kaum mehr vorstellbaren Ausstrahlung, die die Ereignisse des Oktobers 1917 auf die gesamte – auch die konservative – Intelligenz Europas ausübten. Die zahllosen Reiseberichte aus dem Russland der 1920er Jahre, von mittel- und westeuropäischen Korrespondenten jeglicher ideologischer Prägung verfasst, spiegeln die enorme Faszination wider, die dieser vermeintlichen Änderung des Laufs der Geschichte anhaftete. Nicht zufällig wurde bis Mitte der 1920er Jahre ein Überspringen der Revolution zunächst auf Deutschland von maßgeblichen Zeitgenossen für möglich, ja, für wahrscheinlich erachtet.⁵ Hinzu kam, dass der Kommunismus den Vorteil der größeren Radikalität hatte und sich damit für viele vorteilhaft abhob von Gewerkschaften und Sozialdemokratie, die gerade zu Beginn der Weimarer Republik hoch umstrittene Kompromisse mit jenen Kräften, die noch vor kurzem das Kaiserreich regiert hatten, eingegangen waren. Der Konflikt zwischen Sozialdemokratie und Kommunismus, der in der Weimarer Republik mit großer Brutalität ausgetragen wurde, tat ein Übriges, um einmal eingenommene Partei-Standpunkte eher zu verhärten als zu verflüssigen.

Gleichwohl war dem 1885 in Budapest geborenen Georg Löwinger, der erst fünf Jahre nach seiner Geburt zusammen mit seinen Eltern den Namen Lukács erhielt, nicht an der Wiege gesungen worden, einmal prominente Funktionen in der kommunistischen Weltbewegung einzunehmen. Sein Elternhaus war großbürgerlich, sein Vater war Direktor der führenden ungarischen Bank, 1901 wurde die Familie geadelt. Auch infolgedessen galt Georg Lukács, eigener Aussage nach,

⁵ Vgl. Braese, Stephan: Deutsche Blicke auf ‚Sowjet-Rußland‘: Die Moskau-Berichte Arthur Hottschers und Walter Benjamins. In: Tel Aviv Jahrbuch für deutsche Geschichte. Hrsg. im Auftrag des Instituts für Deutsche Geschichte von Dan Diner u. Frank Stern. Gerlingen 1995 (Bd. XXIV, 1995: Deutschland und Rußland). S. 117–147. Hier S. 118f.

auf dem evangelischen Gymnasium „nie als Jude [...], sondern als Aristokrat“.⁶ Gleichzeitig, so gab Lukács in seinem großen autobiographischen Interview mit István Försi, das er kurz vor seinem Tod gab, zu Protokoll, habe er immer gewusst, „daß ich Jude bin“.⁷ Charakteristisch für dieses der jüdischen Religion weitgehend, einem säkularen Verständnis des Judesinns aber keineswegs entfremdete Milieu ist etwa der Ausspruch seines Vaters „am Anfang der zionistischen Bewegung, [...] daß er bei Konstitution des jüdischen Staates Konsul in Budapest sein wolle“.⁸ Aber auch, dass der junge Lukács aus Protest gegen die Absicht seines Vaters, ihn Bankier werden zu lassen, „die Fotografie eines Onkels, [...] der sich aus den Aktivitäten des Alltags zurückgezogen und sein Leben der Meditation und dem Auslegen des Talmud gewidmet hatte“, auf seinem Schreibtisch aufstellte,^⁹ deutet auf ein mal mehr, mal weniger untergründiges, mal mehr, mal weniger virulentes Nahverhältnis zur jüdischen Herkunft. Um 1910 machten sich bei Lukács „Ambitionen, die Dinge zu verändern“, bemerkbar, besonderen Widerstand erregte der „alte ungarische Feudalismus“.⁹ Er studierte u. a. bei Georg Simmel in Berlin, wo er Ernst Bloch kennenlernte, und Max Weber in Heidelberg. „Das Interesse an der Ethik“, formulierte Lukács später, „hat mich zur Revolution geführt.“^{¹¹} Spätestens gegen Ende des Ersten Weltkriegs zählte er „zu jener breiten intellektuellen Schicht [...], die die gesamten damaligen Zustände für unhaltbar hielt“.^{¹²} Wenig später, im Dezember 1918, wurde er Mitglied der Kommunistischen Partei Ungarns und nur zwei Monate darauf war er bereits stellvertretender, ab Sommer allein verantwortlicher Volkskommissar für das Unterrichtswesen in der Räterepublik unter Béla Kun.^{¹³}

Lukács' Weg bis hierher ist lesbar als der Werdegang eines privilegiert aufgewachsenen Bildungs- und Großbürgersohns, den die maroden politischen Verhältnisse im Ungarn der Doppelmonarchie zu jenen Kräften gezogen haben, die in jenem Augenblick, da das Vielvölkerreich zusammenbricht, sich die konkrete Neugestaltung zum Ziel gesetzt haben. Seine jüdische Herkunft scheint bisher keine spezifischere Rolle gespielt zu haben; einen „wesentlichen Einfluß

⁶ Lukács, Georg: *Gelebtes Denken – Eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main 1981. S. 45.

⁷ Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 45.

⁸ Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 39.

⁹ Raddatz, Fritz J.: *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1972. S. 7f.

¹⁰ Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 55.

¹¹ Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 85.

¹² Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 86.

¹³ Vgl. Raddatz: Lukács (wie Anm. 9), S. 37.

auf [s]eine Entwicklung“ hat er ihr abgesprochen.¹⁴ Gewiss war solche Selbstdeutung – zumindest ein Stück weit – den Diskursgeboten der kommunistischen Bewegung geschuldet. Um Hinweise auf die Virulenz des jüdischen Traditionsbegriffs in Lukács’ intellektueller Arbeit zu finden, empfiehlt sich dagegen das Studium seiner zahlreichen Textzeugnisse. Es ist hier nicht der Ort, um diesen Nachweis an seinen großen Schriften zu führen. Einschlägige Fingerzeige gibt etwa Fritz J. Raddatz, wenn er über die 1914 bis 1915 verfasste *Theorie des Romans* schreibt: „Der Messianismus [...] wird irdisch, es bleibt nicht bei einer Vision der kulturellen Rettung, es werden reale Möglichkeiten einer Veränderung der Welt angedeutet.“¹⁵ Auch die von Kurt Reichenberger in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, erschienen 1923, beobachtete „utopische Erwartung der bevorstehenden Weltrevolution als ‚Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit‘“¹⁶ deutet auf eine Traditionslinie, auf die auch Benjamin in den *Thesen* Bezug nehmen wird. Doch auch diesseits der großen Schriften ist beispielsweise augenfällig, in wie hohem Maß Lukács zur Charakterisierung der Verhältnisse in der kommunistischen Weltbewegung Ausdrücke aus der jüdischen Erfahrungswelt verwendet. Wenn er beispielsweise im Interview mit Eörsi Kun als „Sinowjews Schammes“ in der Kommunistischen Internationale bezeichnet und noch hinzufügt: „wie man damals zu sagen pflegte“¹⁷, wird nicht nur deutlich, mit welcher Routine komplexe Machtverhältnisse in kommunistischen Partei-Institutionen mit Hilfe von Ausdrücken, die einer vermeintlich untergegangenen jüdischen Lebenswelt entstammten, abgebildet wurden – sondern auch, wie verbreitet dieser Usus offenkundig war. Einen weitergehenden Hinweis schließt Lukács’ Gebrauch des Wortes „koscher“ ein, dessen Bedeutung er aus Anlass einer Beurteilung des Ehemannes von Anna Seghers, den er als „nicht koscher“ bezeichnet, seinem modernen Gesprächspartner von 1971 erläutert: „Unter ‚nicht koscher‘ verstehe ich, daß er im schlechten Sinne des Wortes ein parteitreuer Mensch war.“¹⁸ In diesem Fall dient die jüdische Vokabel zur – eigentlich nur privatsprachlich festgelegten – Kennzeichnung im Horizont innerparteilicher Dissense. Und es ist diese Verknüpfung, die offenkundig spezifische Produktivität jüdischen Traditionswissens im Umgang mit Stigmatisierung und Ausschluss, die Lukács’ Anspielungen auf Heinrich Heine zum prägnanten Beispiel der Vertei-

14 Lukács: *Gelebtes Leben* (wie Anm. 6), S. 45.

15 Raddatz: Lukács (wie Anm. 9), S. 34.

16 Reichenberger, Kurt: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: Kindlers Literatur Lexikon. Hrsg. von Wolfgang Einsiedel [u. a.]. Bd. III. Zürich 1982. S. 3896 f. Hier S. 3896.

17 Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 124.

18 Lukács: *Gelebtes Denken* (wie Anm. 6), S. 152.

digung jüdischen Wissens in den Diskurszonen der kommunistischen Bewegung machen.

Im Vorwort zur Neuausgabe einiger seiner Frühschriften 1967 verwendet Lukács zweimal das Wort „Eintrittskarte“ zur Begründung seiner Distanzierungen von den sogenannten „Blum-Thesen“ 1929 sowie von *Geschichte und Klassenbewußtsein* 1933 bis 1934. Die erste Selbstkritik bezeichnet er als „Eintrittskarte“ zu dem vom Parteikommunismus organisierten „Kampf gegen den nahenden Faschismus“¹⁹, die zweite Selbstkritik als „Eintrittskarte“ zum „Partisanenkampf gegen offizielle und halboffizielle Theorien der Literatur“²⁰ innerhalb der Partei. Aamir Mufti hat kürzlich noch einmal diese Selbstkritiken als Bestandteil „of the Party intellectual's struggle for survival in the face of the whims of the apparatchiks“²¹ charakterisiert. Die von Lukács gewählte Formel der „Eintrittskarte“ weist eine nicht nur nicht verdeckte, sondern für geübte Leser geradezu signalförmige Analogie zu einem der vielleicht berühmtesten Aphorismen aus der Geschichte des europäischen Judentums auf – zu Heinrich Heines Notiz „Der Taufzettel ist das Entrébillett zur europäischen Kultur.“²² Diese Parallele ist keineswegs unberichtet geblieben.²³ Sie belegt zunächst, dass Lukács der Geschichte der europäischen Juden und ihrer intellektuellen und künstlerischen Produktivität wiederholt Muster abliest, die auch für seine eigene, aktuelle Lage in einem Europa nach der Oktoberrevolution analytische Kraft beanspruchen zu können scheinen. In diesem Fall heißt das: An die Stelle einstiger europäischer Kultur, in die Heine hatte „eintreten“ wollen, ist die bewusste Teilhabe am kommunistischen Kampf getreten, einer Inbesitznahme der subjektiven Stelle im Weltprozess, von der aus allein noch das Erbe europäischer Kultur bewahrt, genauer: aufgehoben werden kann. Der Zwang zur Taufe ist ersetzt durch den Eintritt in die Partei und die an ihn geknüpften Selbstdisziplinierungen. Und eben diese Selbstunterwerfung erscheint als genuine, ‚moderne‘ Repräsentation der spezifischen geschichtlichen Stunde im Weltprozess, die die Konversion des Juden zu Heines Zeiten gebildet hatte.

¹⁹ Lukács, Georg: Vorwort. In: Ders.: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt und Neuwied 1967. S. 11–41. Hier S. 32.

²⁰ Lukács: Vorwort (wie Anm. 19), S. 40.

²¹ Mufti, Aamir R.: *Enlightenment in the Colony – The Jewish Question and the Crisis of Post-colonial Culture*. Princeton/Oxford 2007. S. 82.

²² Heine, Heinrich: Aufzeichnungen. In: Ders.: *Sämtliche Schriften*. Bd. 6/I. Hrsg. von Klaus Briegleb. München 1997. S. 607–665. Hier S. 618.

²³ Vgl. Mayer, Hans: Widerruf des Widerrufs. In: *Der Spiegel*. 31. August 1970. Jameson, Fredric: Introduction. In: Georg Lukács: *The Historical Novel*, Lincoln 1983. Hier S. 21.

In welchem Maß Lukács in der Figur Heines überhaupt sein eigenes geschichtliches Los zu erkennen vermocht – oder doch zu erkennen versucht – hat, wird deutlich in etlichen Passagen seines Essays *Heinrich Heine als nationaler Dichter* von 1935. Wenn Lukács wiederholt darauf hinweist, „daß Heine trotz seiner verschiedentlich gelungenen und mißlungenen Kompromißversuche doch in der *Grundlinie* seiner schriftstellerischen Tätigkeit einen klugen und unnachsichtigen Kampf [...] geführt hat“²⁴, dann wird hier am Beispiel eines der bedeutendsten Schriftsteller deutscher Sprache für eine Haltung um Verständnis geworben, die dem Verfasser des Essays selbst wiederholt vorgeworfen worden war.

Alle diese Schwankungen spielen sich im selben Rahmen ab. Heine ist der letzte große Dichter des Bürgertums, in dem sich alle Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung zum Versuch der Schaffung eines einheitlichen und alles umfassenden Weltbildes vereinigen, in dem noch die lebendige Erinnerung an die Verpflichtungen der bürgerlichen Intelligenz als ideologischer Führerin der gesamtgesellschaftlichen revolutionären Bewegung lebendig geblieben ist²⁵

– das ist nahezu unverhüllt autobiographisch gesprochen. Doch vor allem dadurch, dass am Beispiel des neben Kafka namhaftesten jüdischen Schriftstellers deutscher Sprache die Verdienste des Intellektuellen um die „revolutionäre Bewegung“, *aber zugleich sein gefährdeter Ort* in ihr thematisiert werden, gelingt Lukács an einem archimedischen Punkt des innerparteilichen Diskurses eine Verteidigung jüdischer Erfahrung mit Europa und seinen Kämpfen.

Walter Benjamin wurde 1892 in Berlin geboren und war damit rund sieben Jahre jünger als Georg Lukács. Auch seine Eltern waren hochgradig akkulturiert, wenn auch weniger wohlhabend als die des Budapester Zeitgenossen. Stéphane Moses hat vor Kurzem noch einmal luzide die zahlreichen, innigen Bezüge Benjamins zum Judentum nachgezeichnet.²⁶ Für seine Herkunft war kennzeichnend, dass er – in einer Art Revolte gegen den bürgerlichen Konformismus der Eltern- generation – mit der zionistischen Jugendbewegung in Deutschland sympathisierte, ohne sich jedoch mit ihren politischen, hingegen durchaus mit ihren kulturellen Zielen zu identifizieren. „Das Judentum“, schrieb er seinem Jugendfreund Ludwig Strauss, „ist mir in keiner Hinsicht Selbstzweck, sondern ein vornehms-

²⁴ Lukács, Georg: Heinrich Heine als nationaler Dichter. In: Ders.: Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts. Bern 1951. S. 89–146. Hier S. 93.

²⁵ Lukács: Heine (wie Anm. 24), S. 113.

²⁶ Vgl. den Literaturhinweis in Anm. 29.

ter Träger und Repräsentant des Geistigen.“²⁷ Wenn er 1931 Gershom Scholem schrieb – bereits in einem Streit über seinen ideologischen Ort –, dass „meine Produktionsanstalt [...] darüber hege ich nicht die mindesten Illusionen – in Berlin W.W.W.“²⁸ liege, wird deutlich, dass die Standortbestimmung gegenüber Strauss einige Haltbarkeit bewiesen hatte, zumindest nicht durch zeitweilig nähergerückte Alternativen wie Moskau oder Jerusalem abgelöst worden war.

Einen Schub erhielt Benjamins Befassung mit dem jüdischen Traditionserbe durch seine Begegnung mit Gershom Scholem 1915. In ihrem Gefolge entstanden zahlreiche Schriften, die deutlich Motive vor allem aus der religiösen Sphäre des Judentums aufgreifen, wie etwa der Sprachaufsatz von 1916, das *Theologisch-politische Fragment* von 1920 oder *Die Aufgabe des Übersetzers* von 1921. Moses zufolge kündigte insbesondere die Erkenntniskritische Vorrede des Trauerspielbuchs „de[n] für den späteren Benjamin so kennzeichnende[n] Gedanke[n] einer ‚Rettung‘ der theologischen Begriffe durch deren Umdeutung ins Profane“ an. Moses setzt fort: „Benjamin meinte nämlich, daß die religiöse Tradition in ihrer theologisch überlieferten Form uns heutzutage unverständlich geworden sei und daß nur deren radikale Säkularisierung imstande sei, einige ihrer Bruchstücke in die Welt der Moderne hinüberzutragen.“²⁹

Diese Entwicklung mag beschleunigt worden sein durch Benjamins Hinwendung zur kommunistischen Bewegung seit 1924. Seit dieser Zeit erwog er seinen Eintritt in die KPD, einen Schritt, der ihn mindestens zwei Jahre wiederholt beschäftigte; schließlich entschied er sich dagegen. Weniger seine Eindrücke von Moskau, das er 1926 besuchte, als eher erste Erfahrungen mit der parteikommunistischen Diskurspolitik, der sein Beitrag über Goethe für die *Sowjet-Enzyklopädie* zum Opfer fiel – möglicherweise durch direkte Intervention Karl Radeks³⁰ – mögen Benjamin gehemmt haben, eine formale Loyalitätserklärung zur Partei abzulegen.

27 Walter Benjamin an Ludwig Strauss, 21.11.1912. In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Band I 1910–1918. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1995. S. 74–80. Hier S. 75.

28 Walter Benjamin an Gershom Scholem, Berlin, 17.04.1931. In: Benjamin, Walter: *Briefe*. Bd. 2. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main 1966. S. 531.

29 Moses, Stéphane: Benjamins Judentum. In: *Profanes Leben – Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Hrsg. von Daniel Weidner. Frankfurt am Main 2010. S. 141–151. Hier S. 145.

30 Vgl. Benjamin, Walter: *Moskauer Tagebuch*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI: Fragmente; Autobiographische Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 292–409. Hier S. 366; vgl. auch Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd. II, 3: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Frankfurt am Main 1991. S. 1465–1471.

Bis Anfang der 1930er Jahre lässt sich in Benjamins Wegstrecke Richtung Kommunistische Partei eine gewisse Parallele zu der von Lukács erkennen, insofern, als weniger eine emotionale Solidarität mit den Arbeiterschichten in Ungarn bzw. in Deutschland als eher eine subjektgeschichtlich begründete intellektuelle, dabei zugleich auch moralische Entwicklung zur Annäherung geführt hat. Spätestens seit Ende der 1920er Jahre war Benjamins Arbeit jedoch – in deutlichem Gegensatz zu der von Lukács – geprägt von einem „messianisch-marxistischen Zwiespalt“, wie sein Weggefährte Leo Löwenthal rückblickend formulierte, der „niemals gelöste[n] und der Lösung widerstrebenden Dichotomie von politischem säkularisiertem Radikalismus und messianischer Utopie – Benjamins Begriff der ‚Jetztzeit‘ –, der das homogene Kontinuum des Historischen, die Vorstellung von einem unendlichen Fortschritt aufzusprengen will“.³¹

Diesem Zwiespalt wuchs nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten 1933 tragische Bedeutung zu. Denn auf der einen Seite schien der parteiförmig institutionalisierte Marxismus am konsequentesten politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und seine verheerende Politik zu leisten und erhielt dadurch eine neue, zusätzliche Legitimation; auf der anderen Seite führten die Direktiven aus Moskau keineswegs zu einer Flexibilisierung, sondern eher zu einer weiteren Verhärtung der ideologischen, d. h. auch: der sprach- und diskurspolitischen Vorgaben. Die Jahre zwischen 1933 und 1940 zeigen Benjamin in zunehmend verzweifelter werdenden Bemühungen darum, seine Kritiken und Wortmeldungen so zu formulieren, dass die in ihnen enthaltenen „interessanten Sachen“, wie er einmal Brecht schrieb, „nirgends mit derzeitigen Parolen kollidieren.“³² Gershom Scholem, schon 1931 überzeugt von der „Beziehungslosigkeit zwischen *deinem wirklichen* und *deinem vorgegebenen* Denkverfahren“³³, verfolgte diese Entwicklung mit einem Entsetzen. Als einen ihrer Höhepunkte erachtete der Freund in Jerusalem Benjamins Pariser Vortrag *Der Autor als Produzent*.³⁴ Als ein periphereres, aber nicht weniger sprechendes Beispiel für diese Zerreißproben in der historischen Phase des antifaschistischen Abwehrkampfes sei an dieser Stelle Benjamins im Mai 1938 in der *Neuen Weltbühne* erschienene Besprechung von Anna Seghers’ Roman *Die Rettung* angeführt. Das Elend der Menschen, von denen Seghers’ Roman berichtet, sei einzig noch durch eine „jä-

³¹ Löwenthal, Leo: Zum Andenken Walter Benjamins. In: Löwenthal, Leo: Schriften. Bd. 4: Judaica – Vorträge – Briefe. Hrsg. von Helmut Dubiel. S. 121–135. Hier S. 125 f.

³² Hier nach Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Bd. III: Kritiken und Rezensionen. Frankfurt am Main 1991. S. 677.

³³ Gershom Scholem an Walter Benjamin. Jericho, 30. März 1931. In: Briefe (wie Anm. 28), S. 526.

³⁴ Scholem, Gershom: Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main 1990. S. 250.

he“ Unterbrechung zu beenden, die Benjamin in seiner Besprechung in die Nähe einer „messianischen“³⁵ Verheißung rückt. Gegen Ende seiner Rezension formuliert er: „Werden die Menschen sich *befreien*? Man ertappt sich auf dem Gefühl, daß es für sie, wie für arme Seelen, nur noch eine *Erlösung* gibt. Von welcher Seite sie kommen muß, hat die Verfasserin angedeutet [...].“³⁶ Einmal mehr führt Benjamin hier kommunistische Umwälzung und messianische Wende zusammen – nicht ohne den Anspruch der letzteren an die erstere zu richten. Doch solches Sprechen verstieß offenkundig zu eindeutig gegen die Richtlinien, die die Redaktion der *Neuen Weltbühne* im antifaschistischen Kampf bestimmten: Die ersten zwei dieser Sätze wurden für den Abdruck ersatzlos gestrichen; und das im dritten Satz auf „eine *Erlösung*“ bezogene Personalpronomen wurde durch „die Befreiung“ ersetzt.³⁷

Auf die katastrophale Wirkung, die der Nichtangriffspakt auf viele Anhänger nicht nur der kommunistischen Parteien ausgeübt hat, wurde bereits verwiesen. Benjamin spricht in den *Thesen* vom „Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat der eigenen Sache bekräftigen“.³⁸ Andererseits hielt dieser Schock für Benjamin jedoch auch die „Entpflichtung“ vom ideologischen und formelpolitischen Konsensdruck des organisierten Kommunismus bereit. Benjamins Überzeugung, dass, wie er in den Notizen zu den *Thesen* formulierte, „Marx [...] in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert“ habe und dem „Begriff der klassenlosen Gesellschaft [...] sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden [müsse], und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst“³⁹, kam nun, in den *Thesen*, zum Ausdruck in einem Modus, der sich polemisch sowohl gegen jene stellte, die zuvor Benjamins Arbeit behindert hatten, wie gegen jene, die Mitschuld am NS-faschistischen Siegeszug trugen. Die jüdisch-traditionellen Motive in den *Thesen* sind unübersehbar. An dieser Stelle ist nicht entscheidend, ob hier der von Löwenthal bezeichnete Zwiespalt versöhnt, glaubwürdig aufgehoben

³⁵ Benjamin, Walter: Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen – Zu Anna Seghers’ Roman „Die Rettung“. In: Benjamin: Gesammelte Schriften. Bd. III: Kritiken und Rezensionen. S. 530 – 538. Hier S. 535.

³⁶ Benjamin: Chronik (wie Anm. 35), S. 537 f.

³⁷ Vgl. Benjamin: Chronik (wie Anm. 35), S. 691.

³⁸ Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I,2. Frankfurt am Main 1991. S. 691 – 704. Hier S. 698.

³⁹ Aus den Notizen zu: Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I, 3. S. 1229 – 1252. Hier S. 1231 f.

wird – was wiederholt bezweifelt worden ist.⁴⁰ An dieser Stelle zählt Benjamins Entschiedenheit, aus der Deckung zu gehen,⁴¹ sich offensiv zu jenen „judaismen“ zu bekennen, die ihm – in einem denkbar existentiellen „Augenblick der Gefahr“ – noch einen letzten analytischen Ausblick auf den Gang der Geschichte zu ermöglichen schienen.

Dieser Entscheidung, das diskursive Unauffälligkeitsgebot der kommunistischen Bewegung aufzukündigen, die unausgeschöpfte und wohl unausschöpfbare Produktivität jüdischen Traditions- wie Erfahrungswissens emphatisch zu behaupten und zu bekennen, haftet ein unauflösbar tragisches Moment an. Es gründet nicht nur in Benjamins illusionsloser Einsicht darein, dass solches Wissen einen anerkannten Ort in der kommunistischen Weltbewegung nicht mehr finden würde. Sonder nicht minder gründet es im tiefen Zweifel daran, dass der historische Impuls, den die Ereignisse des Oktobers 1917 gesetzt und den die Gliederungen der kommunistischen Weltbewegung organisiert und operationalisiert zu haben schienen, tatsächlich in jene umfassende Befreiung der Menschen, der Benjamin das Prädikat der Erlösung zuerkannte, münden würden.

Das Nachtragswissen, das wir heutige Studierende der europäischen Arbeiterbewegung Benjamin voraushaben mögen, hat diesen Eindruck keineswegs zu korrigieren vermocht, eher auf bedrückende Weise erhärtet.

40 Vgl. Moses: Benjamins Judentum (wie Anm. 29).

41 Vgl. die Formulierung bei Briegleb, Klaus: Negative Symbiose. In: Ders. u. Sigrid Weigel (Hrsg.): Gegenwartsliteratur seit 1968. München/Wien 1992 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Bd. 12). S. 117–150. Hier S. 121f.

