

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 1

Die Religionskritik Spinozas  
und zugehörige Schriften





Leo Strauss

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Heinrich Meier

*Gefördert durch die  
Carl Friedrich von Siemens Stiftung*

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Leo Strauss

Die Religionskritik Spinozas  
und zugehörige Schriften

Unter Mitwirkung von Wiebke Meier  
herausgegeben von Heinrich Meier

Vierte, erneut durchgesehene Auflage

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-4612-7

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:  
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg  
[info@meiner.de](mailto:info@meiner.de)

4. Auflage (Nachdruck der dritten Auflage 2008)  
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1996/2008  
Frontispiz: Foto von Margaret Faulkner

© Jenny Strauss Clay 1996  
© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025  
Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung  
der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke  
des Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor.  
Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Satz: typopoint GbR, Ostfildern.  
Druck: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier.  
Printed in Germany.

*[www.meiner.de](http://www.meiner.de)*

# Inhalt

Vorwort des Herausgebers	IX
Vorwort zur zweiten Auflage	XV
Vorwort zur dritten Auflage	XXI
Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft	
Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat (1930)	1
Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1965/1968)	5
Vorwort	55
Inhaltsverzeichnis	57
Einleitung	61
Die Religions-Kritik Spinozas	149
Anhang	331
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss	355
Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas (1924)	363
Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss	387
Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer (1926)	389
Das Testament Spinozas (1932)	415
Anhang	
Drei frühe Schriften	423
Bemerkung zu der Weinbergischen Kritik (1925)	427
»Die Zukunft einer Illusion« (1928)	431
Zur Ideologie des politischen Zionismus (In Erwiderung auf drei Aufsätze Max Josephs) (1929)	441
Nachtrag	449
Zionismus und Orthodoxie (1924)	451

## VIII Inhalt

Quellen des Zionismus (1924)	459
Editorische Hinweise	467
Namenverzeichnis	475

# Vorwort des Herausgebers

Die Edition der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss, die mit dem gegenwärtigen Band zu erscheinen beginnt, macht das Œuvre eines der großen politischen Philosophen am Ausgang des Jahrtausends neu zugänglich. Den deutschsprachigen Leser setzt die Ausgabe allererst in den Stand, einen Eindruck von der philosophischen Reichweite und der thematischen Bandbreite zu gewinnen, die dieses Œuvre auszeichnen. Denn im Unterschied etwa zu Frankreich, wo beinahe alle seine Bücher inzwischen in Übersetzungen vorliegen, blieben die Schriften von Strauss im Land seiner Herkunft fast durchweg unübersetzt, und selbst die drei auf deutsch geschriebenen Bücher *Die Religionskritik Spinozas*, *Philosophie und Gesetz*, *Hobbes' politische Wissenschaft* sind seit langem nicht mehr greifbar. Dem interessierten Leser innerhalb wie außerhalb des deutschen Sprachraums eröffnet die Edition darüber hinaus erstmals die Möglichkeit, den Denkweg von Strauss während der Jahre 1921 bis 1937 aus der Nähe und im Zusammenhang zu verfolgen. Die Bände 1 bis 3 enthalten sämtliche deutschen Veröffentlichungen sowie eine Reihe bisher unbekannter Vorträge, Manuskripte, Fragmente und Briefe aus dem Nachlaß in Erstpublikation, darunter die Dissertation über Jacobi und eine nicht abgeschlossene Arbeit in Buchstärke über die Religionskritik des Hobbes. Sie schaffen damit die Voraussetzung für jedes ernsthafte Studium des weitgespannten Œuvre von Strauss, das vom deutschen Frühwerk nicht absehen und in Strauss' Fall sowenig wie im Falle irgendeines anderen Autors von Rang auf die Kenntnis seiner Schriften in der Originalsprache verzichten kann.

Im Mittelpunkt von Band 1 der *Gesammelten Schriften* steht Strauss' Monographie *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, die in einer durchgesehenen Neuauflage präsentiert wird. Das Buch von 1930 ist der Versuch, in Gestalt einer Interpretation des *Theologisch-politischen Traktats* und einer Genealogie der modernen Religionskritik den Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie einer eingehenden Überprüfung zu unterziehen. Es bildet den Auftakt zu einem Revisionsunternehmen, das die *causes célèbres* der Philosophiege-

schichte wiederaufruft, um den Horizont zurückzugewinnen, in dem die Philosophie keine Selbstverständlichkeit ist, sondern ihr Recht gegen die politische wie die theologische Alternative begründen und behaupten muß. In diesem Sinne kann Strauss 1964 auf eine lange philosophische Erkundungsreise zurückschauend sagen, das »theologisch-politische Problem« sei seit der Zeit, in der *Die Religionskritik Spinozas* entstand, »das Thema« seiner Untersuchungen geblieben.<sup>1</sup> An die Neuedition des Spinoza-Buches schließen sich die Erstpublikation der Marginalien aus Strauss' Handexemplar und die Wiederveröffentlichung dreier Aufsätze aus den Jahren 1924, 1926 und 1932 an, die dem gleichen thematischen Umkreis zugehören: *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*, Strauss' erste Auseinandersetzung mit der Spinoza-Kritik Hermann Cohens, dann *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, die Exposition eines Teilaspektes des Spinoza-Buches, sowie *Das Testament Spinozas*, ein Artikel, der zur 300. Wiederkehr von Spinozas Geburtstag im November 1932 erschien und bei dem es sich wahrscheinlich um die letzte Publikation handelt, die Strauss in Deutschland geschrieben und abgeschlossen hat.

Die Spitze des Bandes übernimmt in deutscher Erstübersetzung das umfangreiche Vorwort, das Strauss 1965 der amerikanischen Ausgabe seines Erstlingswerkes voranstellte. Es geht über eine Einführung zum Spinoza-Buch weit hinaus und ist ein philosophischer Essay eigenen Rechts, der wie kein anderer Aufsatz von Strauss dafür geschaffen erscheint, am Beginn seiner *Gesammelten Schriften* zu stehen. Strauss zieht darin aus der Distanz des Dreiundsechzigjährigen die Linien seiner intellektuellen Entwicklung bis zu den frühen 30er Jahren nach und gibt den Blick frei auf eine komplexe Bewegung der Selbstreflexion.<sup>2</sup> Wie jetzt zum Auftakt der ersten so wird später eingangs der zweiten Triade der *Gesammelten Schriften* Leo Strauss selbst das Wort erteilt. Den

<sup>1</sup> Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied 1965, p. 7. Siehe dazu das Vorwort meiner Schrift *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart-Weimar 1996.

<sup>2</sup> In einem Brief an Alexandre Kojève schreibt Strauss am 29. Mai 1962: »My present preoccupation is with my old book on Spinoza which has been translated into English and for which I am writing a new preface, intended to bridge the gulf between 1930 Germany and 1962 U. S. A. It comes as close to an autobiography as is possible within the limits of propriety.« Gershom Scholem, dem Strauss im Herbst 1962 das *Preface* ebenso zuschickte wie Kojève, schreibt am 28. November 1962 nach Chicago, er betrachte den Text als eine intel-

vierten Band, mit dem die deutschen Übertragungen der englischen Werke einsetzen, wird eine bis dahin nicht publizierte Rede über die bestimmenden Einflüsse und die fortwirkenden philosophischen Fragen der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg eröffnen, in der Strauss zwei Jahrzehnte vor dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe zum erstenmal eine Art philosophischer Autobiographie skizziert. Hinter dieser doppelten Präsentation des Frühwerks und der philosophischen Anfänge durch den Autor tritt der Herausgeber bewußt zurück. Ich lege meine Interpretation in einer selbständigen Veröffentlichung unter dem Titel *Die Denkbewegung von Leo Strauss* vor. Aus ihr wird, so hoffe ich, im Verein mit dem *Dialog unter Abwesenden*, der ihr vorausging, und mit den Reflexionen *Zur Sache der Politischen Philosophie*, die ihr folgen sollen, hervorgehen, worin ich die philosophische Bedeutung von Strauss erkenne.

Ich beschränke mich auf fünf knappe Hinweise, die für den einen oder anderen Leser von Nutzen sein mögen, da sie Informationen enthalten, die dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe nicht zu entnehmen sind. Strauss läßt in seinem Rückblick keinen Zweifel daran, daß er die Position der Jahre 1925–1928, während deren *Die Religions-*

---

lektuelle Autobiographie, in der sich ein Abenteuer des Geistes an das andere anschließe. Einige Stadien schienen ihm aber übersprungen zu sein. Er werde sein Exemplar aufbewahren für den Fall, daß Strauss das Manuskript im letzten Moment als Apokryph erkläre und es in einem Söller oder Keller verberge, wie dies für so leicht anstößige Literatur seit jeher üblich gewesen sei. Strauss antwortet am 6. Dezember 1962: »Your letter of November 28 intrigued me somewhat. Should I understand it as an extremely polite and reserved counsel not to print my Preface? Is there anything in it which could be regarded as offensive by people who are decent and not completely stupid? Be so good as to let me know. You do say that your only criticism is that I seem to omit some stages of my autobiography. Well, I omitted in a way everything which comes after 1928, and I thought I had made this clear. As for my question addressed to you I thought I am now entitled or obliged to speak up. When studying Hobbes, I observed that what he said and did not say was a function of the heresy laws obtaining at the time of publication of his various works. But then I saw that in one of his works published at a time of considerable restriction he was more outspoken than ever before. I was baffled until I noted that this book was published when he was already very old, with one foot in the grave and I learned that this condition is conducive to courage. As for me I have had my first two heart attacks, Ergo.« (Leo Strauss Papers, Box 4, Folder 11; Box 3, Folder 11; Box 4, Folder 17, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Siehe auch Gershom Scholem: *Briefe II. 1948–1970*. Hrsg. von Thomas Sparr. München 1995, p. 86/87 und 267.)

*kritik Spinozas* geschrieben worden war, in verschiedenen Hinsichten modifizierte oder einer Neubestimmung unterzog.<sup>3</sup> Das gilt zunächst für das Verständnis von Spinoza selbst, wozu es im Schlußsatz des Vorworts bündig heißt: »I understood Spinoza too literally because I did not read him literally enough.« (1) Eine Auslegung, die dem gewandelten Verständnis Rechnung trägt, veröffentlichte Strauss 1948 unter der Überschrift *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*.<sup>4</sup> Sie wurde in den vorliegenden Band nicht aufgenommen, weil sie 1952 in *Persecution and the Art of Writing* Eingang fand und einer zukünftigen Übersetzung dieses Buches vorbehalten bleiben soll. (2) Doch die Hobbes-Deutung erfuhr eine nicht weniger beachtenswerte Weiterentwicklung. Ihre einzelnen Stadien werden in Band 3 zu verfolgen sein.<sup>5</sup> In der Frage von Hobbes' Atheismus hat Strauss die Einschätzung, die er im Spinoza-Buch gibt, später an geeignetem Ort und in geeigneter Weise revoziert.<sup>6</sup> (3) Die tiefgreifendste Veränderung betrifft das Verständnis von Maimonides. Hier erreichte Strauss um das Jahr 1938 einen Durchbruch, der ihn den wirkungsmächtigen Lehrer des Judentums in einem neuen philosophischen Licht fern aller Konvention sehen ließ. Die radikale Neuinterpretation findet ihren ganz und gar nichtradikalen Ausdruck in den beiden großen Essays *The Literary Character of the Guide for the Perplexed* und *How To Begin To Study The Guide of the Perplexed*, die 1941 und 1963 publiziert wurden.<sup>7</sup> (4) Angesichts der verschiedenen Modifikationen und Neubestimmungen seiner früheren Auffassung verdient es um so größere Beachtung, daß Strauss in das

<sup>3</sup> Zu einer besonders folgenreichen Neuorientierung siehe Strauss' Brief vom 23. Juni 1935 an Karl Löwith über Nietzsche (*Independent Journal of Philosophy*, Volume 5/6, 1988, p. 182/183).

<sup>4</sup> *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. XVII, 1948, p. 69–131; wiederabgedruckt in *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. 1952, p. 142–201.

<sup>5</sup> Das letzte Wort und der wichtigste Aufsatz von Strauss zu Hobbes ist: *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy* (1954) in: *What Is Political Philosophy?* Glencoe, Ill. 1959, p. 170–196.

<sup>6</sup> *Persecution and the Art of Writing*, *Social Research*, Vol. 8, No. 4, November 1941, p. 495 unter Hinweis auf *Die Religionskritik Spinozas*, p. 80; ebenso im Buch *Persecution and the Art of Writing*, p. 28.

<sup>7</sup> Sie sind wiederabgedruckt in *Persecution and the Art of Writing*, p. 38–94 bzw. in *Liberalism Ancient and Modern*. New York 1968, p. 140–184. – Nähere Hinweise zur Entwicklung von Strauss' Maimonides-Deutung zwischen 1928 und 1938 gibt das *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XVIII–XXV.

Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1965 zu einer Frage von zentraler Wichtigkeit längere Passagen aufnimmt, die der Einleitung seines Buches *Philosophie und Gesetz* von 1935 entstammen<sup>8</sup> und die er so wörtlich wie möglich ins Englische überträgt, um dem aufmerksamen Leser zu erkennen zu geben, daß er in diesem Punkt nachdrücklich die Position bekräftigt, die er dreißig Jahre zuvor eingenommen hatte: Die Rede ist von Strauss' Auseinandersetzung mit dem neuen »Atheismus aus Redlichkeit«, der sich von dem Atheismus, »vor dem die Vergangenheit schauderte«, durch seine Moralität unterscheidet.<sup>9</sup> (5) In einem Brief vom 3. Oktober 1931 an Gerhard Krüger, der *Die Religionskritik Spinozas* für die Deutsche Literaturzeitung rezensierte, weist Strauss darauf hin, daß das Buch, das er als Angestellter der Akademie für die Wissenschaft des Judentums und in deren Auftrag verfaßte, unter Bedingungen der Zensur geschrieben worden war.<sup>10</sup> Im selben Brief gibt er Krüger zu bedenken: »Missverstehen Sie mich nur nicht dahin, als ob ich damals, als ich das Buch schrieb, gemeint hätte, angesichts des Glaubens-Charakters der beiden entgegengesetzten Positionen (Theismus und Atheismus) müsse man sich bei der Verschiedenheit der

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger schreibt Strauss in einem Brief vom 12. Mai 1935, er habe die »formalen Mängel«, an denen das Spinoza-Buch leidet, in der Einleitung zu *Philosophie und Gesetz* »einigermassen zu reparieren versucht«.

<sup>9</sup> »Die neue Redlichkeit ist etwas anderes als die alte Wahrheitsliebe.« *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin 1935, p. 26n.1. Vergleiche das *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*, p. 50, 51 und insbesondere 52/53 unten (in *Liberalism Ancient and Modern*, p. 254, 255 und 256) mit *Philosophie und Gesetz*, p. 18, 19, 20, 21, 25 und vor allem 26–28.

<sup>10</sup> »Die Fehler meiner Schrift sind mir nur allzu bekannt: haben Sie nur kein Mitleid, auch in der Rezension selbst nicht! Ich wäre Ihnen nur sehr dankbar, wenn Sie die eigentliche Absicht des Buches so scharf aussprechen würden, wie ich es wegen der Zensur, der ich unterstand, nicht konnte.« Krügers Besprechung erschien am 20. Dezember 1931 in der Deutschen Literaturzeitung (Heft 51, Spalten 2407–2412), und Strauss hat ihr im Vorwort zu *Hobbes' politische Wissenschaft* 1964 attestiert, daß sie »meine Absicht und mein Ergebnis klarer zum Ausdruck brachte, als ich selbst es getan hatte« (p. 8). Aus dem Briefwechsel mit Strauss' Berliner Vorgesetzten, Julius Guttman, geht hervor, daß Guttman eine Reihe von Änderungen bzw. Streichungen wünschte und daß sich die Publikation des Buches erheblich verzögerte, da die Akademie die Druckgenehmigung zunächst nicht erteilte. Gegenstand des Auftrags war im übrigen – wie Strauss im Vorwort von 1930 ausdrücklich festhält – die Bibelwissenschaft, nicht die Religionskritik Spinozas.

›Standpunkte‹ beruhigen. Die Tatsache, dass es die Kritik Nietzsches wenn auch nur der Intention nach gibt, war mir immer ein Beweis dafür, dass es nicht bei Verbeugungen bleiben kann.«

Die vorliegende Ausgabe folgt dem Wortlaut und der Anordnung der Originalpublikationen. Die Zitate wurden anhand der Quellen – soweit diese erreichbar waren – auf ihre Richtigkeit überprüft. Alle Texteingriffe sind in den Editorischen Hinweisen vermerkt. Im Falle der *Religionskritik Spinozas* ist die Einzelgliederung des detaillierten Inhaltsverzeichnisses, abweichend von der Erstausgabe, auch im Text selbst abgedruckt. Die Edition orientiert sich in diesem Punkt am Vorbild der amerikanischen Ausgabe, die ihrerseits einer Anregung Gerhard Krügers in seiner Besprechung von 1931 Rechnung trägt. Am Rand wird fortlaufend die Seitenzählung der Erstausgabe mitgeteilt, auf die sich auch sämtliche Querverweise innerhalb des Spinoza-Buches beziehen. Die Seitenzählung am Rand der Übersetzung des Vorworts von 1965/1968 gibt die Paginierung des amerikanischen Originals in *Liberalism Ancient and Modern* wieder.

Das Erscheinen der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss wurde möglich durch das freundliche Entgegenkommen und die tatkräftige Unterstützung von Kollegen, Freunden, Mitarbeitern und Verantwortlichen verschiedener Institutionen. Mein besonderer Dank gilt Joseph Cropsey, Distinguished Service Professor of Political Science Emeritus der University of Chicago. Er hat als Literary Executor von Leo Strauss nicht nur die Genehmigung für diese Ausgabe erteilt und mir uneingeschränkten Zugang zum Nachlaß von Strauss im Department of Special Collections der University of Chicago Library gewährt, sondern auch darüber hinaus von Anfang an in jeder erdenklichen Weise geholfen, den Weg zu ebnen. Jenny Strauss Clay, Professor of Classics an der University of Virginia in Charlottesville, schließe ich in diesen Dank mit ein. Sie ließ mich in zahlreiche persönliche Dokumente aus dem Besitz ihres Vaters Einblick nehmen und stellte mir die Handexemplare seiner Publikationen zur Verfügung. Rémi Brague, Professor für arabische Philosophie an der Sorbonne in Paris, erklärte sich freundlicherweise bereit, die arabischen und hebräischen Teile der Edition verantwortlich zu betreuen. Der Leiter des J. B. Metzler Verlags, Dr. Bernd Lutz, gab im Frühjahr 1986 den ersten Anstoß zu dem Unternehmen, das jetzt Früchte trägt, und hat ihm im vergangenen Jahrzehnt zu keinem Zeitpunkt seine Gunst entzogen.

## Vorwort zur zweiten Auflage

Die zweite Ausgabe des vorliegenden Bandes ist um einen Anhang erweitert, der *Drei frühe Schriften* von Leo Strauss enthält. Die drei Artikel aus den Jahren 1925–1929, die hier erstmals wieder zugänglich gemacht werden, waren seit Jahrzehnten verschollen und sind in der Literatur über Strauss bisher unbekannt geblieben. Weder in den Leo Strauss Papers, die im Department of Special Collections der University of Chicago Library archiviert werden, noch im privaten Nachlaß, in den mir Jenny Strauss Clay in Charlottesville Einblick gewährte, fand sich ein Hinweis auf ihre Existenz. Erst Nachforschungen im Department of Manuscripts and Archives der Jewish National and University Library, bei denen ich Mitte April 1999 in Jerusalem auf handschriftliche Notizen von Gershom Scholem zu einigen Stationen in Strauss' Biographie stieß, brachten mich auf die Spur der Artikel. Die knappen Bemerkungen, die Scholem nach dem Tod von Strauss auf zwei Blättern festhielt, betreffen insbesondere Strauss' zionistische Aktivitäten während der 20er Jahre. Scholem erwähnt, daß Strauss von 1919 bis 1928/29 dem Kartell Jüdischer Verbindungen (K.J.V. bzw. K.I.V.) angehört habe, daß er 1924 an der Neugründung der jüdischen Verbindung Saronia in Frankfurt »führend beteiligt« und im Oktober 1924 Erstchargierter der Saronia gewesen sei. Scholems Aufzeichnungen nehmen darüber hinaus Bezug auf ein Referat, das Strauss im Sommerlager des K.J.V. 1924 in Forchtenberg über »Das zionistische Kulturproblem in unserem Erziehungsprogramm« hielt,<sup>1</sup> sowie auf die Antwort an

---

<sup>1</sup> Nähere Informationen zu Strauss' Referat in Forchtenberg vom Sommer 1924 werden zu Beginn des *Anhangs*, p. 425/426 mitgeteilt. Scholem notiert zu der Rede von Strauss: »Scharfe Stellung gegen den Kulturzionismus (= Ernst Simon, Achad Haam), für politischen [Zionismus]. Radikale Formulierung des Verhältnisses von jüd. Nationalismus und jüdischer Religion. Von St.'s Kritikern z. T. völlig mißverstanden – als ob er zur Orthodoxie neige.« Gershom Scholems Notizen befinden sich unter der Signatur Arc. 4° 1599 / Corresp. Leo Strauss im Department of Manuscripts and Archives der Jewish National and University Library in Jerusalem.

einen Kritiker namens Weinberg und auf einen Aufsatz »im Anschluß an Freuds *Zukunft einer Illusion*«, die Strauss 1925 bzw. 1928 in *Der Jüdische Student* publizierte.

Die Durchsicht aller Jahrgänge dieser Zeitschrift in der Zeit von 1921 bis 1933 förderte insgesamt drei Aufsätze zutage, die Strauss in *Der Jüdische Student* veröffentlichte. Sie ergab außerdem, daß Strauss im Anfang 1924 neukonstituierten Präsidium des Kartells Jüdischer Verbindungen mitarbeitete, das auch die Zeitschrift in Berlin herausgab, und daß er im Juli 1925 die Redaktion einer Werbebroschüre des K.J.V. übernahm, die am 1. Oktober desselben Jahres vorliegen sollte.<sup>2</sup> Bei den drei Artikeln, die Strauss 1925, 1928 und 1929 in der Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen publizierte, handelt es sich zum einen um eine durch Strauss' politische Tätigkeit im K.J.V. veranlaßte Stellungnahme, die unter der Überschrift *Bemerkung zu der Weinbergschen Kritik* auf Einwände gegen die Forchtenberger Rede erwidert und eine frühe Kritik des Kulturzionismus umreißt,<sup>3</sup> zum anderen um den Versuch einer grundsätzlichen Positionsbestimmung des politischen Zionismus, die die Frage der Religion ins Zentrum der Auseinandersetzung rückt und ihre Stoßrichtung bereits mit der Wahl des Titels »*Die Zukunft einer Illusion*« zu erkennen gibt.<sup>4</sup> Die dritte Veröffentlichung schließlich, *Zur Ideologie des politischen Zionismus* überschrieben, antwortet auf die Diskussion,<sup>5</sup> die die Positionsbestimmung von 1928

<sup>2</sup> Ob diese Broschüre tatsächlich publiziert wurde, ist ungewiß. Im Central Zionist Archives der World Zionist Organization in Jerusalem ließ sich nichts über sie ermitteln (Brief vom 7. Juli 1999). Im »Protokoll der Präsidiumssitzung vom 19. Juli 1925« heißt es über den geplanten Inhalt des Heftes: »Zwei Palästina-Aufsätze mit Bildern, drei Aufsätze, die sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart auseinandersetzen und evtl. ein Aufsatz über das K.J.V.« *Der Jüdische Student*, 22. Jg., Heft 6 (August 1925), p. 182.

<sup>3</sup> Scholem merkt dazu an: »Im Grunde Auseinandersetzung mit Ernst Simon. Strikt politischer Zionismus, als ›Wille zum Judenstaat‹ gegen allen Kulturzionismus.«

<sup>4</sup> Scholem notiert: »Der Zionismus muß sich *prinzipiell atheistisch begründen*. Str. *verlangt*, wieder *gegen* Kulturzionismus, *völligen Bruch* mit der jüdischen Tradition. Radikale Wendung. Darüber heftige Auseinandersetzungen im KIV.«

<sup>5</sup> Die drei Aufsätze Max Josephs, von denen im Untertitel des Artikels die Rede ist, waren in *Der Jüdische Student*, 25. Jg., Heft 6/7 (November 1928), p. 8–13 (*Zur atheistischen Ideologie des Zionismus*), 25. Jg., Heft 8 (Dezember 1928), p. 6–17 (*Ist die Religion wirklich eine Illusion?*) und 26. Jg., Heft 5 (Mai 1929), p. 15–22 (*Wissenschaft und Religion*) erschienen.

ausgelöst hatte und verschärft diese noch einmal. Strauss läßt sie in der Aussage kulminieren: »Der politische Zionismus ist die Organisation des Unglaubens im Judentum; er ist der Versuch, das jüdische Volk auf dem Boden des Unglaubens zu organisieren. So ordnet sich sein Kampf dem alten Kampf zwischen Glauben und Unglauben, der ›das ewige und einzige Thema aller Welt- und Menschengeschichte‹ ist, ein und unter.«

Spätestens die ausdrückliche Ein- und Unterordnung des politischen Zionismus in Rücksicht auf das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, das die Sentenz aus *Israel in der Wüste* benennt – ein Goethe-Wort, dem Strauss anderthalb Jahrzehnte später einen ebenso prominenten wie präzisen Ort in einem seiner bedeutendsten Aufsätze zuweisen wird<sup>6</sup> –, macht den spezifisch Strauss'schen Zugriff und den theoretischen Zusammenhang augenfällig, in dem die drei frühen Artikel stehen. Alle drei kreisen um den Streit von Orthodoxie und Aufklärung. Allen ist gemeinsam, daß sie jedem Versuch, die Kluft zwischen Glauben und Unglauben durch wohlmeinende Kompromisse zu überbrücken, entschieden entgegentreten. Alle verbindet die Skepsis gegen vermeintliche Synthesen, die geeignet sind, über den wirklichen Konflikt hinwegzutäuschen oder von ihm abzulenken. Die beiden Beiträge von 1928 und 1929 enthalten zudem eine Zurückweisung der Politischen Theologie, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt und deren Relevanz über die zionistischen Debatten der Zeit weit hinausreicht.

Die drei Artikel gehören damit unzweifelhaft in den thematischen Umkreis der *Religionskritik Spinozas*, so daß nicht nur pragmatische Erwägungen, sondern inhaltliche Gründe dafür sprachen, sie Band 1 der *Gesammelten Schriften* und nicht Band 2, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, als Anhang beizugeben. Hinzu kommt, daß der Anhang sowohl für das Verständnis der philosophischen Autobiographie, die Strauss im *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* von 1965 skizziert, als auch für das Spinoza-Buch selbst hilfreich und erhellend ist. Da die *Drei*

<sup>6</sup> »One cannot recall too often this remark of Goethe (in the *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans*): ›Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.‹« *The Law of Reason in the Kuzari*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XIII, 1943, p. 60 n. 35; wiederabgedruckt in *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. 1952, p. 107 n. 35.

*frühen Schriften* in die Jahre 1925 bis 1928 fallen, in denen Strauss *Die Religionskritik Spinozas* schrieb, beziehungsweise ins Frühjahr 1929, als er auf Verlangen seines Vorgesetzten in der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Julius Guttman, mit Änderungen des Manuskripts befaßt war, steht die philosophische Auseinandersetzung, die das Spinoza-Buch trägt, im Hintergrund der aktuellen Interventionen im zionistischen Richtungsstreit. Und umgekehrt beleuchten die drei Artikel die Position, die Strauss sich zur Zeit der Niederschrift des Spinoza-Buches erarbeitet hatte, in ihm aber aufgrund der Zensur, der er unterstand, nur eingeschränkt zum Ausdruck brachte.<sup>7</sup> Am 22. Mai 1929, im selben Monat, in dem *Der Jüdische Student* den Aufsatz *Zur Ideologie des politischen Zionismus* publizierte, sandte Strauss die bearbeitete Fassung des Spinoza-Manuskriptes an Guttman. In seinem Begleitbrief weist Strauss auf die Stellen hin, an denen er Gutmans Änderungswünschen nachgekommen war, um ihm dann in höflichen, aber bestimmten Worten zu bedeuten, daß er zu weiteren Änderungen nicht bereit sei.<sup>8</sup> Der sensible Punkt, der zwischen Strauss und der Akademie strittig war, ohne daß er im Brief an Guttman beim Namen genannt würde, ist im Lichte der Artikel von 1928 und 1929 nicht schwer zu erraten. Und auch eine scheinbar eher beiläufige Bemerkung im Brief vom 22. Mai erhält durch die jetzt vorliegenden Zeugnisse ein anderes Gewicht: Nachdem Strauss unter Berufung auf sein »wissenschaftliches Gewissen«<sup>9</sup> weitere Eingriffe in das Manuskript des Spinoza-Buches abgelehnt und Guttman darum gebeten hat, »den Druck

<sup>7</sup> Siehe dazu das *Vorwort des Herausgebers*, p. XIII mit n. 10.

<sup>8</sup> »Sehr verehrter Herr Professor! Zugleich mit diesem Brief überreiche ich Ihnen meine Spinoza-Arbeit, an der ich einen Teil der von Ihnen vorgeschlagenen Änderungen vorgenommen habe. Ich bin Ihrem Rat gefolgt bezüglich S. 2 f., 10 f., 36; 65, 79b, 170, 178, 184, 186, 201 ff. (cf. 198 Anm. 2), 215; was die übrigen Änderungs-Vorschläge angeht, so konnte ich ihnen darum nicht folgen, weil ich, nach ihnen mich richtend, meiner Arbeit einen meiner Überzeugung widersprechenden Charakter aufgedrückt hätte.« Der Brief an Julius Guttman vom 22. Mai 1929 ist unter der Signatur Arc. 4° 1599 / Corresp. Leo Strauss dem Briefwechsel mit Gershom Scholem im Department of Manuscripts and Archives der Jewish National and University Library in Jerusalem beigegeben.

<sup>9</sup> Strauss erläutert die Berufung auf sein »wissenschaftliches Gewissen« im folgenden Satz: »Ich bin mir bewusst, dass ich damit ein schwerwiegendes Wort gebrauchte; aber ich konnte nicht vermeiden, Ihnen die ganze Schwierigkeit zu zeigen, in der ich mich seit Monaten befinde.«

der Arbeit in der nunmehrigen Fassung zu genehmigen«, setzt er in Klammern hinzu: »Es sei mir noch erlaubt, darauf hinzuweisen, dass ich dadurch, dass die Arbeit nun schon seit mehreren Jahren als druckfertig angekündigt wird, ohne zu erscheinen, nachgerade in einen etwas zweifelhaften Ruf gerate«. <sup>10</sup> Bei dem jungen Gelehrten, der 1925–1928 im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin die *Bibelwissenschaft Spinozas* untersuchen sollte, handelte es sich um einen philosophischen Kopf, der – wie die Artikel und Berichte in der Zeitschrift des K.J.V. belegen – eine äußerst prononcierte politische Position in der zionistischen Debatte vertrat und von dem Freunde wie Feinde eine klärende Auseinandersetzung mit der *Religionskritik Spinozas* erwarteten, ein Buch, das für jene Debatte von unmittelbarem Interesse sein mußte.

Am Ende seines Briefes an Guttman sagt Strauss, er sei »gewiss, dass sich ähnliche Divergenzen« wie im Falle der *Religionskritik Spinozas* bei seiner »weiteren Arbeit im Dienst der Akademie nicht ergeben werden. Dadurch, dass ich nunmehr ein Thema aus der Scholastik bearbeite, hinsichtlich dessen die wichtigste Aufgabe die nackte quaestio facti ist, wird ja die grundsätzliche Divergenz der Standpunkte praktisch bedeutungslos.« Diese Vorhersage sollte sich nicht bewahrheiten. Schon ein Jahr später vertraut Strauss Gerhard Krüger an, er habe bald gemerkt, daß sich das, was er zunächst »als reine ›Lernarbeit‹ begonnen« hatte, »so stumpfsinnig nicht durchführen lässt, einfach weil der Gegenstand« – Strauss spricht jetzt von »Aufklärung im Mittelalter« – »zu aufregend ist.« <sup>11</sup> Die Beschäftigung mit dem »Scholastiker« Gersonides, in deren Gefolge Strauss Alfarabi, Avicenna, Averroes und Maimonides als platonische politische Philosophen für sich entdeckt, zeitigt neue »Divergenzen« mit Guttman, die in *Philosophie und Gesetz* 1935 öffentlich ausgetragen werden. Vor allem aber führt sie zu einem tiefgreifenden Orientierungswandel im Denken von Strauss, zu einer Zäsur, die sein Leben verändert. Die beiden wichtigsten Probleme, die dem 1929/30 einsetzenden Orientierungswandel vorausliegen und ihn in einem gewissen Sinne vorbereiten, lassen sich den *Drei frühen*

<sup>10</sup> Strauss fährt fort: »dass ferner meine Arbeitskraft sehr dadurch geschmälert [wird (Strauss schreibt: bin)], dass ich mich immer wieder mit einer Arbeit befassen muss, die für mich heute keinen sachlichen Ertrag mehr liefert, wenn ich sie nicht ganz und gar umarbeiten würde.«

<sup>11</sup> Brief an Gerhard Krüger vom 26. Juni 1930. Siehe *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XVIII n. 14.

*Schriften* ablesen: Die Aporie des politischen Zionismus, die Juden zu einer Nation »wie alle Nationen« machen zu wollen und gleichwohl die Identität der jüdischen Nation zu wahren. Und die Crux des »Atheismus aus Redlichkeit«, den Konflikt zwischen Unglauben und Glauben anders denn als einen letztendlich moralischen Antagonismus zu begreifen, der auf beiden Seiten in einem Willens- oder Glaubensakt seinen Grund hat.<sup>12</sup> Während das erste Problem sich als unlösbar herausstellte und so zu Strauss' Neuorientierung beitrug, erwies sich das zweite als eine lösbare Aufgabe für die Politische Philosophie.<sup>13</sup>

Rafael Weiser, Director des Department of Manuscripts and Archives, The Jewish National and University Library, und Margot Cohn danke ich für die freundliche Unterstützung, die meiner Frau und mir während unserer Arbeit im Archiv in Jerusalem zuteil wurde. Dr. Marcus Brainard, Postdoctoral Fellow der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, war bei der Sichtung der Jahrgänge von *Der Jüdische Student* behilflich, die uns die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg rasch und unbürokratisch auf Mikrofiches zur Verfügung stellte.

München, Juli 1999

H. M.

<sup>12</sup> Cf. *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*, p. 11–13 sowie 23/24, 51 und 53 [228–230; 236/237, 255, 256] und *Philosophie und Gesetz* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 25 n. 13.

<sup>13</sup> Siehe zu Strauss' Orientierungswandel im einzelnen das *Vorwort des Herausgebers* in Band 2 der *Gesammelten Schriften* (durchgesehener Nachdruck 1998), p. XV–XXVI. Die Linien des philosophischen Arguments, das Strauss' Neuorientierung ermöglichte, habe ich im Epilog *Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?* zur Erweiterten Neuausgabe meines Buches *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart–Weimar 1998, weiter auszuziehen versucht. Cf. insbesondere p. 182–190.

# Vorwort zur dritten Auflage

Der vorliegende Band, der 1996 den Auftakt der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss bildete und 2001 in einer zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage erschien, wurde für die dritte Auflage erneut durchgesehen und wiederum erweitert. Druckfehler, eigene Versehen und Versehen von Leo Strauss, die ich nach Erscheinen der zweiten Auflage bemerkte, sind korrigiert.<sup>1</sup> Ein *Nachtrag* macht zwei Aufsätze aus dem Jahr 1924 neu zugänglich, die in der Strauss-Literatur unbekannt geblieben waren. Als ich 1997 die *Frühen Schriften* im zweiten Teil von Band 2 herausgab, die neben einer Reihe von unveröffentlichten Manuskripten aus dem Nachlaß u. a. elf Artikel und Besprechungen der 1920er Jahre aus der Jüdischen Rundschau und der Zeitschrift *Der Jude* enthielten, merkte ich in einer Fußnote an: »Berücksichtigt sind alle bisher bekannt gewordenen Veröffentlichungen. Der eine oder andere Zeitungsartikel mag in der Zukunft noch auftauchen.«<sup>2</sup> Recherchen in der Jewish National and University Library in Jerusalem brachten mich im April 1999 auf die Spur dreier Artikel, die Strauss 1925, 1928 und 1929 in *Der Jüdische Student* publiziert hatte. Sie wurden im *Anhang* zur zweiten Auflage unter der Überschrift *Drei frühe Schriften* zum erstenmal ediert. Ein Fund im Nachlaß von Jacob Klein, St. John's College, Annapolis, förderte einen weiteren Artikel zutage, den Strauss

---

<sup>1</sup> Die wichtigsten betreffen Zitate aus den *Opera omnia* von Faustus Socinus (Amsterdam 1656), die ich zunächst nicht zu überprüfen vermochte, da mir das seltene Werk nicht zur Verfügung stand. Inzwischen konnte ich den Folianten (Bd. 1) erwerben. Der Vergleich ergab, daß Strauss in seinem Handexemplar und in der englischen Ausgabe seines Spinoza-Buches in der ersten Zeile von Anm. 49 (p. 103) aufgrund eines vorangegangenen Übertragungsfehlers in seinen Exzerpten beim Wiederlesen seiner Veröffentlichung irrtümlich *mortalitatem* in *immortalitatem* korrigierte. Die Erstausgabe las: »Nam si peccatum . . . mortalitatem naturalem homini abstulisset« statt *attulisset*, was eine Korrektur in *immortalitatem* zu fordern schien. Weitere Korrekturen der Socinus-Zitate finden sich in Anm. 47, 48 und 50.

<sup>2</sup> *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XXVIII n. 37.

für die Jüdische Rundschau geschrieben hatte.<sup>3</sup> Die Überprüfung der zweimal wöchentlich erscheinenden Zeitung führte zu dem Ergebnis, daß Strauss in der Jüdischen Rundschau neben den drei seit langem bekannten Artikeln *Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter* (1923), *Anmerkung zur Diskussion über »Zionismus und Antisemitismus«* (1923) sowie *Biblische Geschichte und Wissenschaft* (1925) und dem Aufsatz *Ecclesia militans* (1925), auf den ich kurz vor Drucklegung der *Frühen Schriften* aufmerksam gemacht wurde,<sup>4</sup> auch 1924 zwei Beiträge veröffentlichte: *Zionismus und Orthodoxie* und, in zwei aufeinanderfolgenden Ausgaben, *Quellen des Zionismus*. Die beiden Artikel werden Band 1 hinzugefügt, da ungewiß ist, wann die dritte Auflage von Band 2 Gelegenheit zu ihrer Publikation geben würde.<sup>5</sup> Außerdem lassen sich die Artikel durchaus mit Gewinn mit den *Drei frühen Schriften* zusammen lesen, denen sie zeitlich vorausliegen und deren geschichtlichen Horizont sie erhellen.

In *Quellen des Zionismus* macht Strauss ausgiebig Gebrauch von dem Aufsatz *Der Zionismus bei Nordau*, den er 1923 in *Der Jude* publiziert hatte.<sup>6</sup> Die beiden Fassungen stimmen über weite Strecken wörtlich überein. Um so aufschlußreicher sind die Akzente, die Strauss ein Jahr später für die Leserschaft der Jüdischen Rundschau durch Ergänzungen und Weglassungen setzt. *Zionismus und Orthodoxie* verdient nicht nur als Positionsbestimmung des politischen Zionismus, sondern vor allem als die früheste Kritik des göttlichen Gesetzes, die Strauss veröffentlicht, Beachtung. Beide Artikel bestätigen aufs neue das

<sup>3</sup> Jacob Klein bewahrte zwei Artikel von Strauss aus der Jüdischen Rundschau unter seinen Papieren auf: *Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter* (1923) und *Zionismus und Orthodoxie* (1924). Ich danke Dr. Marcus Brainard, New York, dafür, daß er mir seine Entdeckung mitteilte.

<sup>4</sup> *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 299–306, p. 311–313, p. 357–361 und p. 351–356.

<sup>5</sup> Band 2 erschien 1998, ein Jahr nach der Erstausgabe, in einer zweiten, durchgesehenen Auflage, die vom Verlag nicht als solche gekennzeichnet wurde. Ohne Wissen des Herausgebers brachte der Verlag 2004 einen Nachdruck heraus, der gegenüber der zweiten Auflage unverändert war und auch die im *Sonderdruck für die Subskribenten der Gesammelten Schriften* 2001 mitgeteilten Corrigenda unberücksichtigt ließ. Die dritte Auflage von Band 2 verzögert sich deshalb. Sie wird in einem Anhang Strauss' Marginalien aus dem wiederaufgefundenen Handexemplar von *Philosophie und Gesetz* dokumentieren.

<sup>6</sup> *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 315–321.

späte Diktum von Jacob Klein, wonach Strauss' vorrangiges Interesse in den Marburger Jahren ihrer Freundschaft zwei Fragen galt: »one, the question of God; and two, the question of politics.«<sup>7</sup>

Gegen Ende des *Vorworts zur zweiten Auflage* schrieb ich, die Crux des »Atheismus aus Redlichkeit«, den Konflikt zwischen Unglauben und Glauben anders denn als einen letztendlich moralischen Antagonismus zu begreifen, der auf beiden Seiten in einem Willens- oder Glaubensakt seinen Grund hat, habe sich, im Unterschied zur unauflösbaren Aporie des politischen Zionismus, als eine lösbare Aufgabe für die Politische Philosophie erwiesen. In meiner Schrift *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* bin ich dieser Aufgabe nachgegangen.<sup>8</sup> Der dritte Teil des Traktats, der *Der Tod als Gott. Eine Anmerkung zu Martin Heidegger* überschrieben ist, gibt Aufschluß über die Auseinandersetzung, die Strauss im *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* mit Heidegger führt.<sup>9</sup> Die amerikanische Ausgabe meines Buches enthält im Anhang die Erstpublikation zweier bedeutender Vorträge von Strauss, deren erster, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, für den gegenwärtigen Band von besonderem Interesse ist.<sup>10</sup> Denn Strauss gibt in dem Vortrag, den er im April 1940 vor dem Creighton Philosophical Club an der Syracuse University hielt, mehr als zwei Jahrzehnte vor dem »autobiographischen Vorwort«, das er 1962 für die amerikanische Übersetzung des Spinoza-Buches schreiben sollte, eine intellektuelle Biographie seiner frühen Jahre, die den Schwerpunkt auf die Herausforderung des Historismus und auf Strauss' Begegnung mit Nietzsche und Heidegger legt. In *The Living Issues of German Postwar Philosophy* haben wir ein höchst instruktives Gegenstück zum *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*. Beide beleuchten auf je eigene Weise die philosophische Diskussion im Deutschland der 1920er und frühen 1930er Jahre, in denen Leo Strauss seinen Denkweg begann.

Meiner Doktorandin Anna Schmidt danke ich für die Durchsicht der nach vielen Hunderten zählenden Ausgaben der Jüdischen Rundschau, die in den 1920er Jahren erschienen, und für die Übertragung der beiden

<sup>7</sup> Siehe *Vorwort des Herausgebers* in *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. XXVIII.

<sup>8</sup> Stuttgart–Weimar 2003.

<sup>9</sup> *Der Tod als Gott* erörtert insbesondere die dunkle Fußnote 23 auf Seite 23 unserer Edition.

<sup>10</sup> *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Translated by Marcus Brainard. Cambridge und New York 2006, 5. Auflage 2007, p. 115–139.

bisher unbekannten Artikel von Strauss, die sie bei ihren Nachforschungen fand.

München, Oktober 2007

H. M.

Leo Strauss

Die Religionskritik Spinozas  
als Grundlage  
seiner Bibelwissenschaft

Untersuchungen  
zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat  
(1930)



Dem Gedächtnis  
Franz Rosenzweigs



# Vorwort zur amerikanischen Ausgabe

224

(1965/1968)

Diese Studie zu Spinozas *Theologisch-politischem Traktat* wurde während der Jahre 1925–1928 in Deutschland geschrieben. Der Autor war ein junger in Deutschland geborener und aufgewachsener Jude, der sich im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas fand.

Zu jener Zeit war Deutschland eine liberale Demokratie. Das Regime war als die Weimarer Republik bekannt. Im Lichte des autoritativsten politischen Dokuments des jüngeren Deutschland, Bismarcks *Gedanken und Erinnerungen*, nimmt sich die Option für Weimar als eine Option gegen Bismarck aus. In den Augen Bismarcks stand Weimar für eine Anlehnung an den Westen, wenn nicht für die innere Abhängigkeit der Deutschen von den Franzosen und vor allem von den Engländern, und für eine damit korrespondierende Abneigung gegen alles Russische. Aber Weimar war vor allem der Wohnsitz Goethes, jenes Zeitgenossen des Zusammenbruchs des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und des Sieges der Französischen Revolution und Napoleons, dessen wohlwollendes Verständnis ihn beiden Antagonisten gegenüber offen sein ließ und der sich in seinem Denken weder mit dem einen noch mit dem anderen identifizierte. Indem sie sich mit Weimar in Verbindung brachte, proklamierte die deutsche liberale Demokratie ihren moderaten, nichtradikalen Charakter: ihren Entschluß, zwischen der Hingabe an die Prinzipien von 1789 und der Hingabe an die höchste deutsche Tradition ein Gleichgewicht zu wahren.

Die Weimarer Republik war schwach. Sie hatte einen einzigen Augenblick der Stärke, wenn nicht der Größe: ihre starke Reaktion auf die Ermordung des jüdischen Außenministers Rathenau im Jahr 1922. Im großen und ganzen bot sie das traurige Schauspiel einer Gerechtigkeit ohne Schwert oder einer Gerechtigkeit, die unfähig war, das Schwert zu gebrauchen. Die Wahl des Feldmarschalls von Hindenburg in das

225 Präsidentenamt des Deutschen Reiches im Jahr 1925 zeigte jedem, der Augen hatte zu sehen, daß die Weimarer Republik nur eine kurze Zeit zu leben hatte: das alte Deutschland war stärker – stärker im Willen – als das neue Deutschland. Was zur Zerstörung der Weimarer Republik damals noch fehlte, war der geeignete Augenblick; dieser Augenblick sollte sich innerhalb weniger Jahre einstellen. Die Schwäche der Weimarer Republik machte ihre rasche Zerstörung gewiß. Nicht gewiß machte sie den Sieg des Nationalsozialismus. Der Sieg des Nationalsozialismus wurde in Deutschland aus demselben Grund notwendig, aus dem der Sieg des Kommunismus in Rußland notwendig geworden war: der Mann, der bei weitem den stärksten Willen oder die stärkste Zielstrebigkeit, die größte Rücksichtslosigkeit, die größte Kühnheit und die größte Macht über seine Anhängerschaft und das beste Urteil bezüglich der Stärke der verschiedenen Kräfte im unmittelbar relevanten politischen Feld hatte, war der Führer der Revolution.<sup>1</sup>

Halbmarxisten führen die Schwäche der Weimarer Republik auf die Macht des Monopolkapitalismus und die Wirtschaftskrise von 1929 zurück, aber es gab andere liberale Demokratien, die stark waren und blieben, obwohl sie mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Es ist vernünftiger, auf die Tatsache zu verweisen, daß die Weimarer Republik durch die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg entstanden war, obwohl diese Antwort bloß zu der weiteren Frage führt, warum es Deutschland nicht gelungen war, unter günstigeren Umständen (z. B. im Jahr 1848) eine liberale Demokratie zu werden, das heißt, warum die liberale Demokratie in Deutschland immer schwach gewesen war. Zwar war das Bismarcksche Regime, wie es von Wilhelm II. gehandhabt wurde, schon vor dem Ersten Weltkrieg und noch mehr durch den Krieg und seinen Ausgang in Mißkredit geraten und die liberale Demokratie damit einhergehend immer attraktiver geworden; aber im entscheidenden Augenblick diskreditierten die siegreichen liberalen Demokratien die liberale Demokratie in den Augen Deutschlands durch den Verrat an ihren Prinzipien im Vertrag von Versailles.

Es ist sicherer, das Niedrige im Lichte des Hohen zu verstehen zu suchen als das Hohe im Lichte des Niedrigen. Tut man das letztere, verzerrt man das Hohe notwendigerweise, während man, tut man das erstere, das Niedrige nicht der Freiheit beraubt, sich voll und ganz als

---

<sup>1</sup> Beachte Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, übersetzt von Max Eastman. Ann Arbor, I, p. 329–331, III, p. 154–155.

das zu offenbaren, was es ist. Mit ihrem Namen verweist die Weimarer Republik auf die größte Epoche des deutschen Denkens und der deutschen Literatur, auf die Epoche, die sich vom letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts bis zum ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts erstreckte. Niemand kann sagen, daß das klassische Deutschland sich klar und deutlich zugunsten der liberalen Demokratie aussprach. Das ist ungeachtet der Tatsache wahr, daß das klassische Deutschland von Rousseau initiiert worden war. Zuallererst war Rousseau der erste moderne Kritiker des fundamentalen modernen Projekts (der Eroberung der Natur durch den Menschen um der Erleichterung der Lage des Menschen willen), der damit den Grund legte zu der für das deutsche Denken so schicksalhaften Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur. Vor allem gipfelte die Radikalisierung und Vertiefung von Rousseaus Denken durch die klassische deutsche Philosophie in Hegels *Philosophie des Rechts*, der Legitimierung jener Art von konstitutioneller Monarchie, die sich auf die Anerkennung der Menschenrechte gründet und in der die Regierung in den Händen sehr gut ausgebildeter Beamter liegt, welche von einem erblichen König ernannt werden. Man hat nicht ohne Grund gesagt, daß Hegels Herrschaft über Deutschland erst an dem Tag ein Ende nahm, an dem Hitler an die Macht kam. Aber Rousseau bereitete nicht nur die Französische Revolution und die klassische deutsche Philosophie, sondern auch jene extreme Reaktion auf die Französische Revolution vor, die die deutsche Romantik darstellt. Um politisch und krude zu sprechen: »Die romantische Schule in Deutschland . . . war nichts anders als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters, wie sie sich . . . in Kunst und Leben manifestiert hatte.«<sup>2</sup> Die Sehnsucht nach dem Mittelalter begann in Deutschland in demselben Augenblick, in dem das tatsächliche Mittelalter – das von einem Deutschen regierte Heilige Römische Reich – endete, von dem man damals dachte, es sei der Augenblick von Deutschlands tiefster Erniedrigung. In Deutschland, und nur dort, fiel das Ende des Mittelalters mit dem Beginn der Sehnsucht nach dem Mittelalter zusammen. Verglichen mit dem mittelalterlichen Reich, das bis 1806 nahezu ein Jahrtausend überdauert hatte, nahm sich das Reich Bismarcks (gar nicht zu reden vom Preußen Hegels) nicht nur hinsichtlich seiner Größe als ein kleines Deutschland aus. Alle tiefen deutschen Sehnsüchte – denn

226

<sup>2</sup> Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, in: *Sämtliche Werke* (Elster), V, p. 217. Vgl. die Erörterung der Romantik in Hegels *Aesthetik*.

diejenigen nach dem Mittelalter waren nicht die einzigen und nicht einmal die tiefsten –, alle diese Sehnsüchte nach den Ursprüngen oder, negativ ausgedrückt, alles deutsche Ungenügen an der Moderne zielte auf ein drittes Reich hin, denn Deutschland sollte den Kern selbst noch von Nietzsches Europa ausmachen, das über die Erde herrschte.<sup>3</sup>

Die Schwäche der liberalen Demokratie in Deutschland erklärt, warum in Deutschland die Lage der einheimischen Juden prekärer war als in jedem anderen westlichen Land. Die liberale Demokratie hatte sich in den theologisch-politischen Traktaten ursprünglich weniger als das Gegenteil des mehr oder weniger aufgeklärten Despotismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts denn als das Gegenteil des »Reiches der Finsternis«, das heißt der mittelalterlichen Gesellschaft definiert. Der liberalen Demokratie zufolge ist die universelle menschliche Moral das Band der Gesellschaft, wohingegen die Religion (die positive Religion) eine Privatangelegenheit ist; im Mittelalter war die Religion, das heißt das katholische Christentum, das Band der Gesellschaft. Das für das Mittelalter charakteristischste Unternehmen sind die Kreuzzüge; man kann von ihm sagen, daß es nicht zufällig in der Ermordung ganzer jüdischer Gemeinden gipfelte. Die deutschen Juden verdankten ihre Emanzipation der Französischen Revolution oder deren Auswirkungen. Von der Weimarer Republik wurden ihnen zum erstenmal volle politische Rechte gewährt. Auf die Weimarer Republik folgte das einzige deutsche Regime – das einzige Regime, das es jemals irgendwo gegeben hat –, welches kein anderes klares Prinzip besaß als einen mörderischen Haß auf die Juden, denn »arisch« hatte keine andere klare Bedeutung als »nichtjüdisch«. Man muß die Tatsache im Gedächtnis behalten, daß Hitler nicht aus Preußen, nicht einmal aus dem Reich Bismarcks kam.

Obleich die deutschen Juden sich politisch in einer prekäreren Lage befanden als die Juden in jedem anderen westlichen Land, riefen sie die »Wissenschaft des Judentums« ins Leben, das historisch-kritische Studium des jüdischen Erbes durch Juden. Die Emanzipation der Juden in Deutschland fiel mit der größten Epoche des deutschen Denkens und der deutschen Dichtung zusammen, mit der Epoche, in der Deutschland das führende Land im Denken und in der Dichtung war. Man kann nicht umhin, die Periode des deutschen Judentums mit der Periode des spanischen Judentums zu vergleichen. Die größten Errungenschaften der

---

<sup>3</sup> Beachte *Jenseits von Gut und Böse*, Achtes Hauptstück.

Juden während der spanischen Periode wurden teilweise dadurch ermöglicht, daß die Juden sich dem Zustrom des griechischen Denkens öffneten, das man als nur zufällig griechisch verstand. Während der deutschen Periode jedoch öffneten sich die Juden dem Zustrom des deutschen Denkens, des Denkens der besonderen Nation, in deren Mitte sie lebten – eines Denkens, das man als wesentlich deutsch verstand: die politische Abhängigkeit war auch eine geistige Abhängigkeit. Das war der Kern des Dilemmas des deutschen Judentums.

Drei Zitate mögen als Illustration für die prekäre Lage der Juden in Deutschland dienen. Goethe, der größte unter den kosmopolitischen Deutschen, ein »entschiedener Nichtchrist«, faßt die Ergebnisse einer Unterhaltung zwischen seinem Wilhelm Meister und »dem heiteren Friedrich« über eine neu zu gründende Gesellschaft folgendermaßen zusammen, ohne seine Zusammenfassung mit Anführungszeichen zu versehen: »An dieser Religion [der christlichen Religion] halten wir fest, aber auf eine eigne Weise; wir unterrichten unsre Kinder von Jugend auf von den großen Vorteilen, die sie uns gebracht hat; dagegen von ihrem Urheber, von ihrem Verlauf geben wir zuletzt Kenntnis. Alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht, die sich auf ihn bezieht, wird heilig. In diesem Sinne, den man vielleicht pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muß, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet?«<sup>4</sup> Zwei Generationen später konnte Nietzsche sagen: »Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre.«<sup>5</sup> Man könnte versuchen, Nietzsches Urteil auf die Beschränktheit seines Bekanntenkreises zurückzuführen: niemand würde erwarten, den Juden gewogene Personen unter den deutschen lutheranischen Pfarrern zu finden, unter denen Nietzsche aufwuchs, gar nicht zu reden von Jacob Burckhardt in Basel. Nietzsche hat seine Worte sorgfältig gewählt; er schloß sich selbst sicherlich aus, als er das zitierte Urteil fällte, was außerdem aus dem Kontext hervorgeht. Aber er sagt nichts Triviales. Während sein Bekanntenkreis begrenzt – vielleicht ungewöhnlich begrenzt – war, war Nietzsche von ungewöhnlicher Scharfsichtigkeit. Außerdem bedeutet ein Gewogensein gegenüber diesem oder jenem Mann oder dieser oder jener Frau jüdischer Herkunft kein Gewogensein

<sup>4</sup> *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 3. Buch, 11. Kapitel.

<sup>5</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 251; vgl. *Morgenröte*, Nr. 205.

gegenüber Juden. Zwei Generationen später, im Jahr 1953, konnte Heidegger von »der inneren Wahrheit und Größe« des Nationalsozialismus sprechen.<sup>6</sup>

Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts waren viele Menschen im Westen zu der Vorstellung gelangt, daß viele, wenn nicht alle Leiden Probleme seien, die man als solche selbstverständlich für lösbar hielt. Solcherart hatten sie auch vom jüdischen Problem zu sprechen begonnen. Das deutsch-jüdische Problem wurde nie gelöst. Es wurde vernichtet durch die Vernichtung der deutschen Juden. Vor Hitlers Aufstieg zur Macht glaubten die meisten deutschen Juden, daß ihr Problem im Prinzip durch den Liberalismus gelöst worden sei: die deutschen Juden waren Deutsche jüdischen Glaubens, das heißt, sie waren nicht weniger deutsch als die Deutschen christlichen Glaubens oder ohne Glauben. Sie nahmen an, daß der deutsche Staat (gar nicht zu reden von der deutschen Gesellschaft oder Kultur) gegenüber der Differenz zwischen Christen und Juden oder zwischen Nichtjuden und Juden neutral war oder sein sollte. Diese Annahme wurde vom stärksten Teil Deutschlands und mithin von Deutschland nicht geteilt. Mit den Worten Herzls gesprochen: »Wer der Fremde im Lande ist, das kann die Mehrheit entscheiden; es ist eine Machtfrage.« Auf jeden Fall konnte es scheinen, daß in Ermangelung einer von beiden Parteien gleichermaßen anerkannten höheren Instanz die nichtjüdischen Deutschen der natürliche Richter über die Deutschheit der deutschen Juden waren. Infolgedessen hatte sich eine kleine Minderheit der deutschen Juden, aber eine beträchtliche Minderheit der deutsch-jüdischen Jugend, die an den Universitäten studierte, dem Zionismus zugewandt. Der Zionismus war fast niemals ganz von den traditionellen jüdischen Hoffnungen geschieden. Andererseits beabsichtigte der Zionismus niemals, eine Wiederherstellung wie jene herbeizuführen, die in den Tagen von Esra und Nehemia erreicht worden war: die Rückkehr in das Land Israel dachte man sich nicht als in der Errichtung des dritten Tempels und der Wiederherstellung des Opfergottesdienstes gipfelnd.

Die Eigentümlichkeit des Zionismus als einer modernen Bewegung

---

<sup>6</sup> *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953, p. 152. Dieses Buch besteht aus einer Folge von im Jahr 1935 gehaltenen Vorlesungen, aber wie in der Vorbemerkung festgestellt wird, sind »Versehen beseitigt«. Vgl. auch die Anspielung p. 36 auf eine kürzliche »Säuberung« der deutschen Universitäten.

tritt am klarsten im streng politischen Zionismus hervor, wie er zuerst von Leon Pinsker in seiner *Autoemanzipation* und danach von Theodor Herzl im *Judenstaat* dargestellt wurde. Pinsker und Herzl gingen vom Scheitern der liberalen Lösung aus, sie fuhrten aber fort, das Problem als ein lösbares Problem zu sehen, wie der Liberalismus es zu sehen begonnen hatte, das heißt, als ein bloß menschliches Problem. Sie radikalisierten dieses rein menschliche Verständnis. Das schreckliche Schicksal der Juden sollte in keiner Weise länger so verstanden werden, als habe es etwas mit einer göttlichen Strafe für die Sünden unserer Väter oder mit der providentiellen Sendung des auserwählten Volkes zu tun und sei deshalb mit der sanftmütigen Tapferkeit von Märtyrern zu ertragen. Es sollte in bloß menschlichen Kategorien verstanden werden: als konstituierte es ein rein politisches Problem, das als solches nicht gelöst werden kann, indem man an die Gerechtigkeit oder Großmut anderer Nationen appelliert, gar nicht zu reden von einem Bund aller Nationen. Entsprechend war der politische Zionismus in erster Linie mit nichts anderem als der Reinigung der Juden von tausendjähriger Erniedrigung oder mit der Zurückgewinnung der jüdischen Würde, der jüdischen Ehre oder des jüdischen Stolzes befaßt. Das Scheitern der liberalen Lösung bedeutete, daß die Juden ihre Ehre nicht wiedergewinnen konnten, indem sie sich als Individuen den Nationen assimilierten, in denen sie lebten, oder indem sie zu Bürgern wie alle anderen Bürger der liberalen Staaten wurden: die liberale Lösung brachte im besten Falle rechtliche Gleichheit, aber keine gesellschaftliche Gleichheit; als eine Forderung der Vernunft hatte sie keine Auswirkung auf die Gefühle der Nichtjuden. Um wiederum Herzl anzuführen: »Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu.« Letzten Endes ist das nichts, was zu beklagen wäre, denn »der Feind ist nötig für die höchsten Anstrengungen der Persönlichkeit«. Nur indem man die Ehre der jüdischen Nation schützte, konnte die Ehre des einzelnen Juden geschützt werden. Die wahre Lösung des jüdischen Problems macht es erforderlich, daß die Juden werden »wie alle Nationen« (I Sam.8), daß die jüdische Nation sich den Nationen der Welt assimiliert oder daß sie einen modernen, liberalen, säkularen (aber nicht notwendigerweise demokratischen) Staat errichtet. Der politische Zionismus im strengen Sinne war also die Bewegung einer Elite im Namen einer Gemeinschaft, die durch gemeinsame Abkunft und gemeinsame Erniedrigung konstituiert wird, zur Wiederherstellung ihrer Ehre durch den Erwerb von Eigenstaatlichkeit und daher eines Landes – irgendeines Landes: das

Land, das der streng politische Zionismus den Juden versprach, war nicht notwendig das Land Israel.

Dieses Vorhaben beinhaltete eine tiefgreifende Modifikation der traditionellen jüdischen Hoffnungen – eine Modifikation, die durch einen Bruch mit diesen Hoffnungen erreicht wurde. Als Motto seiner Streitschrift wählte Pinsker diese Worte Hillels: »Wenn ich selbst mir nicht helfe, wer denn? Und wenn nicht heute, wann denn?« Er ließ den Satz aus, der das Zentrum von Hillels Aussage bildet: »Und wenn ich nur mir selbst helfe, was bin ich?« Er sah das jüdische Volk als eine Herde ohne einen Hirten, der sie schützt und sammelt; er sehnte sich nicht nach einem Hirten, sondern nach der Verwandlung der Herde in eine Nation, die für sich selber Sorge tragen kann. Er betrachtete die jüdische Lage als eine natürliche Krankheit, die nur durch natürliche Mittel geheilt werden kann. Was der vom streng politischen Zionismus bewirkte Wandel bedeutet, sieht man am klarsten, wenn man, um zum Ursprung zurückzukehren, über diesen Satz Spinozas nachsinnt: »Wenn die Grundlagen ihrer Religion die Gemüter der Juden nicht weibisch machten, so würde ich unbedingt glauben, daß sie einmal bei gegebener Gelegenheit (denn die menschlichen Dinge sind wandelbar) ihren Staat wieder errichten werden.«

Der streng politische Zionismus wurde nur dadurch wirksam, daß er ein Bestandteil, um nicht zu sagen das Rückgrat des Zionismus insgesamt wurde, das heißt, indem er mit dem traditionellen jüdischen Denken seinen Frieden machte. Durch diese Verbindung oder Verschmelzung, brachte er die Errichtung des Staates Israel zuwege und damit jene Reinigung, die er vor allem anderen beabsichtigt hatte; er bewirkte so einen Segen für alle Juden, überall und einerlei, ob sie es zugeben oder nicht.<sup>7</sup> Er löste jedoch nicht das jüdische Problem. Er konnte das jüdische Problem nicht lösen wegen der Enge seiner ursprünglichen Konzeption, so vornehm sie auch sein mochte. Auf diese Enge wurde am wirksamsten durch den kulturellen Zionismus hingewiesen: dem streng politischen Zionismus fehlt, nur mit der gegenwärtigen Not und dem gegenwärtigen Entschluß befaßt, die historische Perspektive; die Gemeinschaft der Abstammung, des Blutes muß auch eine Gemeinschaft des Geistes, des nationalen Geistes sein; der jüdische Staat wird ohne eine jüdische Kultur, die ihre Wurzeln im jüdischen Erbe

---

<sup>7</sup> Vgl. Gerhard Scholem, *Politik der Mystik. Zu Isaac Breuers »Neuem Kusari«*. Jüdische Rundschau, Nr. 57, 1934.

hat, eine leere Hülse sein. Man hätte diesen Schritt nicht tun können, ohne zuvor das jüdische Erbe selbst als eine Kultur, das heißt als ein Produkt des nationalen Geistes, des nationalen Genius, zu interpretieren.<sup>8</sup> Doch die Grundlage, die autoritative Schicht des jüdischen Erbes stellt sich nicht als ein Produkt des menschlichen Geistes dar, sondern als eine göttliche Gabe, als göttliche Offenbarung. Verzerre man die Bedeutung des Erbes, dem man treu zu sein beanspruchte, nicht vollständig, indem man es als eine Kultur wie jede andere hohe Kultur interpretierte? Der kulturelle Zionismus glaubte einen sicheren mittleren Boden zwischen der Politik (der Machtpolitik) und der göttlichen Offenbarung gefunden zu haben, zwischen dem subkulturellen und dem suprakulturellen, aber ihm fehlte die Strenge der beiden Extreme. Wenn der kulturelle Zionismus sich selbst versteht, wird er religiöser Zionismus. 230 Aber wenn der religiöse Zionismus sich selbst versteht, ist er zunächst einmal jüdischer Glaube und erst in zweiter Linie Zionismus. Er muß die Vorstellung einer menschlichen Lösung für das jüdische Problem als blasphemisch betrachten. Er kann so weit gehen und die Errichtung des Staates Israel als das wichtigste Ereignis in der jüdischen Geschichte seit der Vollendung des Talmud betrachten, aber er kann sie nicht als den Anbruch des messianischen Zeitalters, der Erlösung Israels und aller Menschen betrachten. Die Errichtung des Staates Israel ist die tiefgreifendste Modifikation der Galuth, die sich ereignet hat, aber sie ist nicht das Ende der Galuth: im religiösen Sinne, und vielleicht nicht nur im religiösen Sinne, ist der Staat Israel ein Teil der Galuth. Endliche, relative Probleme können gelöst werden; unendliche, absolute Probleme können nicht gelöst werden. Mit anderen Worten, die Menschen werden niemals eine Gesellschaft erschaffen, die frei ist von Widersprüchen. Unter jedem Gesichtspunkt sieht es so aus, als ob das jüdische Volk das auserwählte Volk sei, zumindest in dem Sinne, daß das jüdische Problem das handgreiflichste Symbol des menschlichen Problems ist, insoweit es ein soziales oder politisches Problem ist.

Zu erkennen, daß das jüdische Problem unlösbar ist, bedeutet, niemals die Wahrheit zu vergessen, die der Zionismus hinsichtlich der Grenzen des Liberalismus proklamierte. Der Liberalismus steht und fällt mit der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft oder mit der Anerkennung einer durch das Gesetz geschützten, aber für das Gesetz

<sup>8</sup> Vgl. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, übersetzt und gekürzt von Moshe Greenberg. Chicago, 1960, p. 2, 233–234.

unzugänglichen Privatsphäre, wobei Einvernehmen darüber herrscht, daß vor allem die Religion als partikulare Religion der Privatsphäre zugehört. So gewiß der liberale Staat seine jüdischen Bürger nicht »diskriminieren« wird, so gewiß ist er konstitutionell nicht fähig und auch nicht willens, die »Diskriminierung« von Juden seitens einzelner oder Gruppen zu verhindern. Eine Privatsphäre in dem angegebenen Sinne anzuerkennen bedeutet, private »Diskriminierung« zuzulassen, sie zu schützen und sie so tatsächlich zu befördern. Der liberale Staat kann keine Lösung für das jüdische Problem beibringen, denn eine solche Lösung würde das gesetzliche Verbot jeder Art von »Diskriminierung« erforderlich machen, das heißt die Abschaffung der Privatsphäre, die Leugnung des Unterschieds zwischen Staat und Gesellschaft, die Zerstörung des liberalen Staates. Eine solche Zerstörung würde das jüdische Problem keineswegs lösen, wie die antijüdische Politik der UdSSR in unseren Tagen zeigt. Es ist töricht zu sagen, daß jene Politik den Prinzipien des Kommunismus widerspreche, denn es widerspricht den Prinzipien des Kommunismus, die Prinzipien des Kommunismus von der kommunistischen Bewegung zu trennen. Die UdSSR verdankt ihr Überleben der Entscheidung Stalins, nicht auf die Revolution des westlichen Proletariats zu warten, das heißt auf das, was andere für die UdSSR tun würden, sondern den Sozialismus in einem einzigen Land aufzubauen, wo sein Wort Gesetz war, unter Einsatz aller Mittel, wie bestialisch sie auch sein mochten, und diese Mittel konnten selbstverständlich Mittel einschließen, die zuvor von Hitler erfolgreich eingesetzt, um nicht zu sagen erfunden worden waren: die Ermordung von Parteimitgliedern im großen Maßstab und antijüdische Maßnahmen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß der Kommunismus nicht zu dem geworden ist, was der Nationalsozialismus immer war, zum Gefangenen einer antijüdischen Ideologie, aber er macht von antijüdischen Maßnahmen in einer prinzipienlosen Art und Weise Gebrauch, wann und wo sie als zweckdienlich erscheinen. Es soll lediglich unsere Behauptung bekräftigen, daß die vom liberalen Staat angebotene mißliche »Lösung des jüdischen Problems« der kommunistischen »Lösung« überlegen ist.

231

Es gibt ein jüdisches Problem, das menschlich lösbar ist<sup>9</sup>: das Problem des westlichen jüdischen Individuums, das oder dessen Eltern seine Verbindung mit der jüdischen Gemeinschaft in der Erwartung durchtrennten, daß es so zu einem normalen Mitglied einer rein liberalen oder

<sup>9</sup> Maimonides, *Mischne Tora*, Hilchot Teschuba VI 3.

einer universellen menschlichen Gesellschaft würde, und das natürlicherweise verwirrt ist, wenn es keine derartige Gesellschaft findet. Die Lösung für sein Problem ist die Umkehr oder Rückkehr zur jüdischen Gemeinschaft, zu der Gemeinschaft, die durch den jüdischen Glauben und die jüdische Lebensweise aufgerichtet wird – die Teshuba (gewöhnlich mit »Reue« übersetzt) im umfassendsten Sinne. Einige unserer Zeitgenossen glauben, daß eine solche Rückkehr ganz und gar unmöglich ist, weil sie glauben, daß der jüdische Glaube ein für allemal gestürzt wurde, nicht durch eine blinde Auflehnung, sondern durch eine augenfällige Widerlegung. Obgleich sie zugeben, daß ihr tiefstes Problem durch jene Rückkehr gelöst würde, beteuern sie, daß die intellektuelle Redlichkeit es ihnen verbiete, den Intellekt zum Opfer zu bringen, um auch nur das vitalste Bedürfnis zu befriedigen. Doch sie können kaum leugnen, daß ein vitales Bedürfnis einen Menschen legitimerweise veranlaßt zu überprüfen, ob das, was eine Unmöglichkeit zu sein scheint, nicht tatsächlich nur eine sehr große Schwierigkeit ist.

Der Begründer des kulturellen Zionismus konnte unter Berufung darauf, daß Darwin die solideste Grundlage der Teleologie zerstört hatte, noch leugnen, daß das jüdische Volk eine providentielle Sendung habe.<sup>10</sup> Zu der Zeit und in dem Land, da die gegenwärtige Studie geschrieben wurde, wurde von jedermann mit Ausnahme Rückständiger zugegeben, daß der jüdische Glaube durch die Wissenschaft oder die Geschichte nicht widerlegt worden war. Die von Darwin und, in geringerem Maße, von Wellhausen entfachten Stürme hatten sich gelegt; man konnte der Wissenschaft und der Geschichte alles zugeben, was sie hinsichtlich des Alters der Welt, des Ursprungs des Menschen, der Unmöglichkeit von Wundern, der Unmöglichkeit der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes, des Jahwisten, des Elohisten, des dritten Jesaja und so fort zu lehren scheinen, ohne ein Jota von der Substanz des jüdischen Glaubens aufzugeben. Einige Zänkereien, besondere Gegenstände betreffend, die manchmal in widerwilligen Zugeständnissen endeten, hielten in Außenbezirken noch an, aber der Kampf um die Hauptstadt war durch die auf breiter Front erfolgte Kapitulation vor Wissenschaft und Geschichte für den ganzen Bereich, in dem Wissenschaft und Geschichte beanspruchen, zuständig zu sein oder zu werden, und durch die gleichzeitige Abwertung jenes ganzen Bereichs als religiös irrelevant entschieden worden. Er war, so versicherte man, nur

<sup>10</sup> Achad Haam in seinem Aufsatz *External Freedom and Internal Servitude*.

durch ein Selbstmißverständnis der Religion religiös relevant geworden, wenn auch durch ein Selbstmißverständnis, das in früheren Zeiten unvermeidlich und im großen und ganzen in früheren Zeiten sogar harmlos war. Dieses Selbstmißverständnis bestand darin, daß man die Offenbarung als ein Korpus von Lehren und Regeln verstand, das solche Lehren und Regeln einschließt, die dem ungeleiteten menschlichen Verstand niemals als wahr und verbindlich hätten bekannt werden können, die der menschliche Verstand als subrational verwerfen würde, erwiesen sie sich nicht durch die Gewißheit, daß sie das Wort Gottes sind, als suprarational; Menschen, die nicht Ohrenzeugen waren, als  
 232 Gott diese Lehren und Regeln verkündete, konnten jene Gewißheit nur durch eine verlässliche Tradition, die auch für die verlässliche Übermittlung der genauen Worte Gottes bürgt, und durch Wunder erlangen. Das Selbstmißverständnis wird behoben, wenn der Inhalt der Offenbarung als rational angesehen wird, was nicht notwendigerweise bedeutet, daß alles, was man bisher für offenbart hielt, rational ist. Das Bedürfnis nach äußerer Beglaubigung für die Offenbarung (Tradition und Wunder) verschwindet, wenn die innere Beglaubigung überreich wird. Die Wahrheit des traditionellen Judentums ist die Religion der Vernunft, oder die Religion der Vernunft ist säkularisiertes Judentum. Aber denselben Anspruch könnte man für das Christentum geltend machen, und wie nahe säkularisiertes Judentum und säkularisiertes Christentum einander auch kommen mögen, sie sind nicht identisch, und als rein rational sollten sie identisch sein. Vor allem, wenn die Wahrheit des Judentums die Religion der Vernunft ist, dann muß das, wovon man früher glaubte, es sei die Offenbarung des transzendenten Gottes, jetzt als das Werk der menschlichen Einbildungskraft verstanden werden, in der die menschliche Vernunft bis zu einem gewissen Grade wirksam war; was jetzt zu einer klaren und deutlichen Idee geworden ist, war ursprünglich eine verworrene Idee.<sup>11</sup> Was, außer Beweisen für die Existenz Gottes durch die theoretische Vernunft oder Forderungen nach seiner Existenz durch die praktische Vernunft, die immer unglaubwürdiger wurden, konnte jemanden davon abhalten, den letzten Schritt zu tun, das heißt zu behaupten, daß Gott selbst ein Produkt des menschlichen Geistes ist, im besten Falle »eine Idee der Vernunft«?

Diese und ähnliche Leugnungen oder Interpretationen verloren

<sup>11</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, praef. (sect. 7 Bruder [Nummerierung in der Tauchnitz-Ausgabe von C. H. Bruder, Leipzig 1846 u. ö.]).

plötzlich alle ihre Kraft durch die einfache Beobachtung, daß sie nicht bloß ererbten Meinungen, sondern gegenwärtiger Erfahrung widersprechen. Beim ersten Hören mag man an das erinnert sein, was Leibniz gesagt hatte, als er Bayles Zweifel hinsichtlich der Offenbarung überwunden hatte: »Toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la raison contre la foi s'évanouissent.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta  
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.«<sup>12</sup>

Daß Gott sich dem Menschen offenbart, daß er zum Menschen spricht, ist nicht bloß durch Traditionen bekannt, die bis in die ferne Vergangenheit zurückreichen, und wird daher jetzt »bloß geglaubt«, sondern wird wirklich gewußt auf Grund gegenwärtiger Erfahrung, die jeder Mensch machen kann, wenn er sich ihr nicht verweigert. Diese Erfahrung ist keine Art der Selbsterfahrung, der Aktualisierung einer menschlichen Potentialität, des menschlichen Geistes, der zu seinem Eigensten gelangt, zu dem, was er sich wünscht oder wozu er eine natürliche Neigung hat, sondern von etwas Unerwünschtem, das von außen kommt, das dem Menschen widerstrebt; sie ist das einzige Bewußtsein von etwas Absolutem, das nicht wie alles andere, Rationales und Nihtrationales, in irgendeiner Weise relativiert werden kann; sie ist die Erfahrung Gottes als des Du, des Vaters und Königs aller Menschen; sie ist die Erfahrung eines unzweideutigen Befehls, der hier und jetzt an mich ergeht, im Unterschied zu allgemeinen Gesetzen oder Ideen, die immer bestreitbar sind und Ausnahmen zulassen; nur indem man sich dem erfahrenen Ruf Gottes ergibt, der dazu aufruft, ihn mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Macht zu lieben, kann man dahin gelangen, den anderen Menschen als seinen Bruder zu sehen und ihn zu lieben wie sich selbst. Die absolute Erfahrung wird nicht zum Judentum zurückführen – z. B. zu den Einzelheiten dessen, was die Christen das Zeremonialgesetz nennen –, wenn sie sich nicht in der Bibel wiedererkennt und durch die Bibel läutert und wenn sie nicht mit Betrachtungen dazu verbunden wird, wie das traditionelle Judentum sich selbst versteht, und mit Meditationen über das geheimnisvolle Schicksal des jüdischen Volkes.

233

<sup>12</sup> *Théodicée*, Discours de la conformité de la foi avec la raison, sect. 3, und Vergil, *Georgica*, IV 86–87. Der Dichter spricht vom Kampf zwischen zwei rivalisierenden Königinnen um die Herrschaft über einen einzigen Bienenstock. Der Philosoph scheint an die Frage zu denken, ob die Philosophie oder die Offenbarung die Königin sein sollte.

Die Rückkehr zum Judentum erfordert heute auch die Überwindung dessen, was man das immerwährende Hindernis für den jüdischen Glauben nennen mag: der traditionellen Philosophie, die griechischen, heidnischen Ursprungs ist. Denn die achtbaren, eindrucksvollen oder bestechenden Alternativen zum Akzeptieren der Offenbarung, zur Ergebung in Gottes Willen, haben sich immer so dargestellt und stellen sich noch so dar, als seien sie auf das gegründet, was der Mensch durch sich selbst, durch seine Vernunft weiß. Die Vernunft hat in Hegels System ihre Vollendung erreicht; die wesentlichen Grenzen von Hegels System zeigen die wesentlichen Grenzen der Vernunft und damit die radikale Unangemessenheit aller rationalen Einwände gegen die Offenbarung. Mit dem letztendlichen Zusammenbruch des Rationalismus ist der immerwährende Kampf zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Unglauben und Glauben, sogar auf der Ebene des menschlichen Denkens im Prinzip zugunsten der Offenbarung entschieden worden. Die Vernunft kennt nur Subjekte und Objekte, aber der lebendige und liebende Gott ist sicher unendlich viel mehr als ein Subjekt und kann niemals ein Objekt sein, etwas, das man mit Distanz oder Indifferenz ansehen kann. Die Philosophie, wie man sie bisher kannte, das alte Denken, war so weit davon entfernt, von der Erfahrung Gottes auszugehen, daß sie von dieser Erfahrung abstrahierte oder sie ausschloß; mithin war sie, wenn sie theistisch war, genötigt, auf Beweise für die Existenz Gottes als eines denkenden oder eines denkenden und wollenden Wesens zurückzugreifen. Das neue Denken spricht als uneingeschränkter Empirismus von Gott, Mensch und Welt wie sie tatsächlich erfahren werden, als Realitäten, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, wohingegen die ganze traditionelle Philosophie reduktionistisch war. Denn wenn sie nicht behauptete, daß die Welt und der Mensch ewig sind, das heißt den Schöpfergott leugnete, suchte sie nach der der Welt und dem Menschen vorausgehenden Realität, wie sie der Welt und dem Menschen vorausgeht und wie sie auf die Welt und den Menschen folgt, das heißt, sie suchte nach dem, was vom Menschen, vom ganzen Menschen nicht erfahren, sondern nur gefolgert oder gedacht werden kann. Der uneingeschränkte Empirismus erkennt kein solches Außerhalb oder Darüberhinaus als Realität an, sondern nur als unwirkliche Formen, Wesenheiten oder Begriffe, die niemals mehr sein können als Objekte, das heißt Objekte bloßen Denkens.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*. Berlin 1937, p. 354–398.

Das neue Denken war vor allem von Franz Rosenzweig ins Leben gerufen worden, der für den größten jüdischen Denker gehalten wird, den das deutsche Judentum hervorgebracht hat. Ihm wurde durch eine andere Form des neuen Denkens entgegengewirkt, der von Heidegger ins Leben gerufenen Form.<sup>14</sup> Es war offensichtlich, daß Heideggers neues Denken sowohl von jeder Nächstenliebe als auch von jeder Menschlichkeit weit wegführte. Andererseits konnte man nicht leugnen, daß er ein tieferes Verständnis als Rosenzweig dafür hatte, was die Einsicht oder Forderung beinhaltet, daß die traditionelle Philosophie, die auf griechischen Fundamenten beruhte, durch ein neues Denken abgelöst werden müsse. Er hätte niemals wie Rosenzweig gesagt: »Wir wissen aufs genaueste, wissen es mit dem anschaulichen Wissen der Erfahrung, was Gott, was der Mensch, was die Welt für sich genommen ›ist‹«. Noch nahm er wie Rosenzweig an, daß wir ohne weitere Umstände ein angemessenes Verständnis der griechischen Philosophie besitzen, der grundlegenden Schicht jenes alten Denkens, das überwunden werden muß: mit dem Infragestellen der traditionellen Philosophie wird das traditionelle Verständnis der Tradition fragwürdig. Allein aus diesem Grund hätte er nicht wie Rosenzweig sagen können, daß die meisten Platonischen Dialoge »langweilig« seien.<sup>15</sup> Diese Differenz zwischen Rosenzweig und Heidegger, über die man vieles mehr sagen könnte, war nicht ohne Zusammenhang mit ihrer Differenz hinsichtlich der Offenbarung. Zu jener Zeit brachte Heidegger sein Denken über die Offenbarung eher durch Schweigen oder durch die Tat als durch die Rede zum Ausdruck. Rosenzweigs Freund Martin Buber zitiert eine viel spätere Äußerung Heideggers, die, wie ich glaube, eine Ahnung von Heideggers Argument vermittelt – insbesondere, wenn man sie mit wohlbekannten Äußerungen Nietzsches in Verbindung bringt, dem Heidegger in dieser Sache erkennbar folgt.

234

»Die ›Propheten‹ dieser Religionen [sc. Judentum und Christentum]«, sagt Heidegger Buber zufolge, »sagen nicht erst das Wort des Heiligen voraus. Sie sagen sogleich vorher den Gott, auf den die Sicherheit der Rettung in die überirdische Seligkeit rechnet.«<sup>16</sup> Buber

<sup>14</sup> Zum Verhältnis zwischen Rosenzweigs und Heideggers Denken siehe Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart 1960, p. 68–92.

<sup>15</sup> Rosenzweig, *op.cit.*, p. 380, 387.

<sup>16</sup> *Eclipse of God*. New York 1952, p. 97; vgl. das deutsche Original *Gottesfinsternis*. Zürich 1953, p. 87–88. Ich habe nicht versucht, die Übersetzung der deutschen Aussage Heideggers stärker anzunähern, die übrigens von Buber

kommentiert diese Aussage folgendermaßen: »Nebenbei vermerkt, ich habe nirgends in unserer Zeit ein so weitgehendes Mißverstehen der Propheten Israels auf hoher philosophischer Warte gefunden. Die Propheten Israels haben nie den Gott angesagt, auf den die Sicherheitssucht ihrer Hörer rechnete; sie sind je und je darauf ausgegangen, alle Sicherheit zu zerschlagen und im aufgerissenen Abgrund der letzten Unsicherheit den unerwünschten Gott zu verkünden, der das Wirklichwerden seiner Menschengeschöpfe, ihr Menschwerden von ihnen erheischt und alle, die in die Sicherheit ausweichen zu können vermeinen, daß der Tempel Gottes bei ihnen ist, zuschanden macht.« Heidegger spricht nicht von den »Hörern« der Propheten, sondern er meint klarerweise, daß es den Propheten selbst um Sicherheit ging.<sup>17</sup> Diese Behauptung wird durch die wohlbekannten Tatsachen, auf die Buber hinweist, nicht widerlegt – durch die Tatsache, mit einem Wort, daß es für die Propheten keine Zuflucht und keine Burg gibt außer Gott: die Sicherheit, die der Tempel Gottes gewährt, ist nichts, aber die Sicherheit, die Gott gewährt, ist alles. Wie Buber siebzehn Seiten zuvor in derselben Veröffentlichung sagt: »Wer Gott nur als das sittliche Ideal liebt, kann leicht dazu gelangen, an der Führung einer Welt zu verzweifeln, deren Augenschein Stunde um Stunde allen Prinzipien seiner sittlichen Idealität widerspricht.«<sup>18</sup> Sicherlich lehrt die Bibel, daß trotz allen gegen teiligen Anscheins die Welt von Gott geführt wird, oder um die traditionelle Wendung zu gebrauchen, daß es eine partikuläre Providenz gibt, daß der Mensch von Gott geschützt wird, wenn er sein Vertrauen nicht in Fleisch und Blut, sondern in Gott allein setzt, daß er nicht völlig ausgesetzt oder preisgegeben ist, daß er nicht allein ist, daß er von einem

---

nicht ganz wörtlich zitiert wird. [Anm. d. Ü.: Die englische Wiedergabe von Bubers Heidegger-Zitat lautet: »The ›prophets‹ of these religions do not begin by foretelling the word of the Holy. They announce immediately the God upon whom the certainty of salvation in a supernatural blessedness reckons.« Wir folgen im Text der Stelle aus *Gottesfinsternis*.] Vgl. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 320.

<sup>17</sup> Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., p. 438: »Der Prophet hat gut reden: Himmel und Erde mögen vergehen; er denkt sie in seinem Felsen, den ihm Gott bildet, wohlgegründet.«

<sup>18</sup> *Eclipse of God*, p. 81; *Gottesfinsternis*, p. 71. Ich glaube, daß der Übersetzer einen Fehler machte, als er »Führung einer Welt« mit »Conduct of the world« übersetzte, und ich veränderte seine Übersetzung entsprechend [»guidance of a world«], aber ich weiß nicht, ob ich recht habe; aus dem Vorwort geht nicht hervor, ob Buber die Übersetzung gutgeheißen hat.