Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart

Religious Dynamics – Historical and Contemporary Perspectives

herausgegeben von

Orit Bashkin, Yossef Schwartz und Christian Wiese

Hauptherausgeber

Christian Wiese

Wissenschaftlicher Beirat

Mayte Green-Mercado, Katharina Heyden, Karma Ben Johanan,
Iris Idelson-Shein, Volkhard Krech, Isabelle Mandrella,
Walid A. Saleh, Heather J. Sharkey

8



Ansgar Martins

Judentum, Esoterik und Materialismus in der Philosophie Siegfried Kracauers

Studien zu Religion im Profanen

Mohr Siebeck

Ansgar Martins, geboren 1991; 2023 Promotion an der Goethe-Universität Frankfurt am Main; Oberassistent am Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern.
https://orcid.org/0009-0002-1056-593X

D30

ISBN 978-3-16-163237-2 / eISBN 978-3-16-163238-9
DOI 10.1628/978-3-16-163238-9

ISSN 2941-6175 / eISSN 2941-6191 (Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2027 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Martin Fischer, Tübingen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Für Barbara und Felizitas Martins

Vorwort

Dieses Buch basiert auf meiner Dissertationsschrift, die ich 2022 an der Martin Buber-Professur für jüdische Religionsphilosophie am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main eingereicht habe. Meinen Gutachtern Christian Wiese, Thomas M. Schmidt und Elke Morlok bin ich weit über diese Arbeit hinaus zu Dank verpflichtet.

Christian Wiese, seine umfassenden Kenntnisse der jüdischen Geistesgeschichte, seine weitläufigen Lehr-, Forschungs- und Publikationsprojekte und das Team der Buber-Professur begleiten mich seit meinem Studium, besonders möchte ich hier Grażyna Jurewicz, Christoph Kasten, Inka Sauter, Gilad Shenhav und Philipp von Wussow danken. Thomas M. Schmidt hat mich gelehrt, dass selbst die pragmatischste Religionsphilosophie bei Hegel und den Klassikern der Soziologie in die Schule gehen muss. Elke Morlok half mir, es mit den sprachlichen, methodischen und rezeptionsgeschichtlichen Herausforderungen einer judaistischen Esoterikforschung aufzunehmen. In der reichen Landschaft der Frankfurter Religionsforschung sind viele weitere zu nennen, vor allem: Meine erste Fragestellung hat sich in den Diskussionen des Forschungsprojekts „Kritische Theorie und Religion“ entwickelt, vor allem im Austausch mit Leonie Wellmann, Robert Ziegelmann, Julia Jopp, Teresa Roelcke, Philipp Wilhelm Kranemann, Nico Bobka, Felix Lang, Alexander Kern, Anna-Verena Nosthoff, Dirk Braunstein und abermals Grażyna Jurewicz. Der Abschluss des Textes gelang am Jerusalemer Franz-Rosenzweig-Zentrum. Den dortigen Anregungen verdankt er auch inhaltlich entscheidende Ergänzungen und Korrekturen. Benjamin Pollock bin ich für seine kritische Lektüre und unschätzbare Hinweise auf philosophische und exegetische Kontexte (nicht nur) Kracauers dankbar; Dana Rubinstein, Lars Tittmar, Roy Amir, Arndt Engelhardt, Evyatar Varman und Keren Shahar für diverse Debatten. Eine dritte Stadt sah schließlich die Bearbeitung zum Buchmanuskript – ich danke last but not least meinen Kolleg:innen am Fachbereich Religionswissenschaft in Bern, vor allem Jens Schlieter, Dolores Bertschinger, Guido Nerger, Piotr Sobkowiak, Cornelia Niggli und Anna-Katharina Höpflinger, für manch rettenden Hinweis in letzter Minute.

Die Entstehungsgeschichte dieses Buches reicht aber über Frankfurt, Jerusalem und Bern hinaus. Hanna Zoe Trauer hat mich vor vielen Jahren in die Kritische Theorie initiiert und durch alle Untiefen des Initiationsrituals Promotion begleitet. Ohne Lars Fischers umfassendes Wissen zur deutschen und jüdischen Geschichte und seine unbestechlichen Recherchen würde diese Arbeit anders aussehen, ebenso ohne den Beistand von Kerstin Kessler, Iris Dankemeyer, Helmut Zander, Jörg Später, Boaz

Huss, Peter Staudenmaier, Ann-Kathrin Hoffmann, Till Seidemann, Moritz Maurer, Mikheil Kakabadze, Anne Rethmann, Ron Eilon, Felix Hempe, Manuela Nauheimer, Malte Nielsen, Israel Koren und vielen weiteren.

Am meisten verdankt das Buch meiner Familie. In den intellektuellen und Glaubenskrisen der Promotionszeit war mein Mann Jann Schweitzer an meiner Seite. Kracauers Interesse am Gang ins Kino teile ich dank meiner Mutter und Schwester, mit denen mich neben so vielem anderem auch die Freude an religiösen Debatten verbindet. Ihnen ist das Buch gewidmet.

Großzügig unterstützt wurden meine Forschungen unterdessen von der Studienstiftung des deutschen Volkes, dem DFG-Graduiertenkolleg 1728 – „Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse“, dem Fellowship-Programm des Franz Rosenzweig Minerva Research Centers an der Hebräischen Universität Jerusalem, einem C. H. Beck-Stipendium für Literatur- und Geisteswissenschaften des Deutschen Literaturarchivs Marbach und der Pestalozzi-Stiftung Frankfurt am Main. Dem GRADE-Zentrum für Religions- und Theologieforschung (RuTh) an der Frankfurter Goethe-Universität danke ich für die Teilfinanzierung der Druckkosten.

Bern, 1.5.2026 *Ansgar Martins*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Abkürzungen und verwendete Ausgaben der Werke Kracauers XIII

Einleitung
Religionsphilosophie unter gesellschaftstheoretischem Vorbehalt . . . 1

Erster Teil
Messianische Ungeduld
Kracauer als Philosoph des Judentums 19

1. In Verteidigung der Aufklärung: Judentum als Messianismus der Vernunft . . 22
1.1 Kracauers Tricks: Frankfurter Kontexte und jüngere Interpretationsansätze 22
1.2 Judentum als Drang zur „Verwirklichung der Vernunft“ 30
2. „Ewige Juden“? Zum Selbstbild des Außenseiters 36
2.1 Ahasvers Gesichter: Kracauer und das Phantasma der jüdischen Physiognomie 36
2.2 Nietzsche an Yom Kippur: Variationen des „ewigen Juden“ in Kracauers Texten 43
2.3 Ahasver ist kein Ärgernis: Hans Mayers Einspruch 49
3. Die Revolte der Natur gegen die Vernunft: Die gesellschaftliche Position der Juden und die Kritik des Antisemitismus 51
3.1 Juden und Deutsche: Kracauers „Bestandsaufnahme“ 1933 51
3.2 Der Kampf der fernen und schwachen Vernunft gegen die Naturmächte 54
3.3 Grenzen der Aufklärung: Kracauer, die kritische Theorie des Antisemitismus und das Problem der Psychologie 58
4. Tradition nach der Tradition: Der Kanon der „nichtjüdischen Juden“ 66
4.1 Georg Simmel, Leo Löwenthal, Isaac Deutscher, Hannah Arendt: Kracauer im Kontext der „nichtjüdischen Juden“ 67
4.2 Franz Kafka: Ein Nichts von Judentum 75

4.3 Charlie Chaplin: Der Mann ohne Eigenschaften 80
4.4 Jacques Offenbach zwischen Spottvogelperspektive, Chassidismus und dem Sommernachtstraum 85

5. Der Messianismus des Märchens 89

5.1 Chassidische Legenden oder das märchenhafte Erbe des Judentums . . . 90
5.2 „das Auftauchen fremder Linienwelten an beliebigen Orten“: Zum Anblick des Messianischen 97

Zweiter Teil

Religiöse Erneuerung?

Kracauers Berichte aus den esoterischen Welten der Zwischenkriegszeit 103

1. Annäherungen: Weimarer Krisen, Sprachkritik und deutsch-jüdische Esoterik 108

1.1 Kracauer und die religiösen Krisen der „Weimar Culture“: Forschungsstand 108
1.2 Das höchste kritische Organ: Über Religionskritik und/als Sprachidiosynkrasie 112
1.3 Lost Libraries: Deutsch-jüdische Esoterik, die „Frankfurter Schule“ und die Wahrnehmung des Nationalsozialismus 120

2. Göttliche Natur und autoritäre Sehnsucht: Kracauers esoterische Interessen um 1920 131

2.1 „es gibt einen rational nicht zu bestimmenden Zustand wundersamer Art“; oder: Den alten Gott Pan belauschen 132
2.2 Auf der Suche nach dem „Meister des Wegs“: Von Georges Charisma über Nobels Synagoge zur Enttäuschung an Rosenzweig und Buber . . . 138
2.3 „Esoterik ohne Geheimnis“: Adornos „Eigentliche“ und Kracauers Konflikt mit dem Patmos-Kreis 147

3. Kracauer besucht die „Schule der Weisheit“: Zur scheinbar weltbürgerlichen „Sinn“-Philosophie Hermann Keyserlings 154

4. Grenzenlose Erkenntnis: Zur Präsenz und Prominenz der Theosophie 166

4.1 Der Haeckel der übersinnlichen Welt: Anthroposophie als „Bewegung“ und die frühe Sekundärliteratur zu Rudolf Steiner 167
4.2 Das Unerforschliche und das Dämonische: Exkurs zu Goethe 180
4.3 Ernst Bloch als Theosoph der Revolution und Leo Löwenthals Das Dämonische 190

5. Esoterik als Ideologie der „Mittelschichten“: Eugen Diederichs, der Tat-Kreis und die ideologische „Obdachlosigkeit“ 202

5.1 „Volkheit! Goethe! Mythos!“: Eugen Diederichs oder der Prophet als Verleger und Editor 203

5.2 Die ideelle „Obdachlosigkeit“ der „Mittelschichten“: Die politische Theologie des Tat-Kreises und Kracauers kritische Theorie der Angestellten 208

6. Nachspiel: Kracauer im Advisory-Board der Bollingen-Foundation, die Rolle C. G. Jungs und der Eranos-Kreis 214

Dritter Teil

Theologie im Profanen

Kracauer und die religionsphilosophischen Konsequenzen des Materialismus . 225

1. Der Weg ins Profane: Texte, Kontexte und Annäherungsversuche 229

1.1 „Noch stürzen die ‚Gehalte‘“: Forschungsstand 229

1.2 Revolutionierende Negativität: Kracauers Neuorientierung um 1925/1926 232

1.3 Olympischer Zerberus: Kracauer und das Bilderverbot der Kritischen Theorie. Zur Wirkungsgeschichte 237

2. Ein Tunnel von Marx zu Holbach: Kracauer zwischen anthropologischem und Historischem Materialismus 244

2.1 Die Kruste der Dinglichkeit und die Rettung der Es-Welt: Kracauer als Anti-Buber 245

2.2 Die Wahrheit des Diesseits etablieren: Das Profanisierungspostulat als Spätfolge des Linkshegelianismus 254

2.3 Kracauers „Marxstudium“ 1926, die französische Aufklärung und der „Hauptmangel alles bisherigen Materialismus“ 257

2.4 Georg, die Möglichkeit der Revolution und der Begriff des „Menschen“ 262

2.5 Kleinste Intuitionen: Die soziale Lage der Tintenfässer 266

2.6 Differenzierungen nach 1933: Von der Propagandatheorie zu Alfred Schmidts Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx 268

3. Kritik und Rettung: Zur Diskussion mit Bloch, Benjamin und Adorno 272

3.1 Ernst Bloch – Rückspiel: Die goldenen Gefäße der Ägypter und die Dialektik von Entschleiern und Bewahren 273

3.2 Walter Benjamin: Der Geheimagent der Erlösung und die Rettungsabsicht des Sammlers 281

3.3 Theodor W. Adorno: Vom Knabengott zum ontologischen Gottesbeweis 292

4. Highways Through the Void: Eschatologische Erkundungen im Vorraum . . . 303
4.1 Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche und Hotelhalle oder religiöse Erfahrung im profanen Raum . . . 304
4.2 Profanum – Der Vorraum, die Hohlräume und die Architektur der Sphären . . . 307
4.3 Das Genuine, die Nennung des Namens und der Weg der indirekten Mitteilung . . . 313
4.4 Warten, Zweifel, Langeweile . . . 316
4.5 Dialogphilosophie als Konfliktphilosophie . . . 319
4.6 David, Goliath und der Techniker oder Gestalten des Gelingens . . . 322
4.7 Götzendienst, Tod und Revolution . . . 325
4.8 Destruction and Redemption of Physical Reality: Naturgeschichte, Kunstgeschichte und Propaganda . . . 333
4.9 „daß wir den Schluß nicht wissen!!!“ oder der Vorraum in der Zwischenzeit . . . 340

Schluss
Hundert Jahre Nichtexistenz der Frankfurter Altstadt . . . 345

Literaturverzeichnis . . . 357

Personenregister . . . 381

Abkürzungen und verwendete Ausgaben der Werke Kracauers

W Kracauer, Siegfried, *Werke*, hg. v. Inka Mülder-Bach/Ingrid Belke, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 1: Soziologie als Wissenschaft*, *Der Detektiv-Roman*, *Die Angestellten*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 2.1: Von Caligari zu Hitler*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 2.2: Massenmedien und Propaganda*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 3: Theorie des Films*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 4: Geschichte. Vor den letzten Dingen*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 5 (1–4): Essays*, *Feuilletons, Rezensionen*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 6 (1–3): Kleine Schriften zum Film*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 7: Romane und Erzählungen*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 8: Jacques Offenbach*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.
Werke, *Bd. 9 (1–2): Frühe Schriften aus dem Nachlass*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp 2004–2012.

AW Kracauer, Siegfried, *Siegfried Kracauer's American Writings*, hg. v. Johannes von Moltke/Kristy Rawson, Berkeley: University of California Press 2012.

Caligari Kracauer, Siegfried, *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film* [1947], Princeton: Princeton University Press 1971.

DLA Kracauer-Nachlass im Deutschen Literaturarchiv, Marbach am Neckar.

ToF Kracauer, Siegfried, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, Oxford: Oxford University Press 1960.

History Kracauer, Siegfried, *History. The Last Things Before the Last*, Princeton: Marcus Wiener 1994.

Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried, *Der Riß der Welt geht auch durch mich. Briefwechsel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
Kracauer, Siegfried, „Aus dem Tagebuch des Studenten", in: *Marbacher Magazin* 47 (1988), 9–13.
Kracauer, Siegfried, *Das bunte Frankfurt. Ausgewählte Reportagen und Feuilletons*, Frankfurt a. M.: B3 Verlags und Betriebs GmbH 2013.

Kracauer, Siegfried, „Gegen wen?“, in: Inka Sauter/Christoph Kasten/Ansgar Martins (Hg.), *Die Bibelübersetzung von Buber–Rosenzweig. Geschichte eines Projekts*, Berlin: Suhrkamp 2025, 249–252.

Kracauer, Siegfried, *Ideas, Talks And Some Scattered Observations. Aufzeichnungen aus Europa 1960–1965*, hg. v. Julia Amslinger/Kyra Palberg, Konstanz: Universitätsverlag 2022.

Kracauer, Siegfried [Pseudonym: Observer], „Inventaire“, in: *Cahiers Juifs* 5–6 (1933), 371–377.

Kracauer, Siegfried, „Rudolf Steiner und seine Jünger“, in: *Deutscher Pfeiler* 1/8 (1921–1922), 396–398.

Kracauer, Siegfried, „Rudolf Steiners Geheimwissenschaft“, in: *Frankfurter Zeitung* 65, 6.2.1921, Zweites Morgenblatt, 3.

Kracauer, Siegfried, *Straßen in Berlin und anderswo*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964.

Kracauer, Siegfried, *Totalitäre Propaganda*, hg. und mit einem Nachwort v. Bernd Stiegler, Berlin: Suhrkamp 2013.

Kracauer, Siegfried/Löwenthal, Leo, *In steter Freundschaft. Briefwechsel*, Springe: zu Klampen 2003.

Kracauer, Siegfried/Panofsky, Erwin, *Briefwechsel*, hg. v. Volker Breidecker, Berlin: Akademie 1996.

„Zur Archäologie des Exils. Siegfried Kracauers Briefe an Daniel Halévy 1935–1962“, bearb. v. Thomas Y. Levin, in: Ders./Michael Kessler (Hg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen: Stauffenburg 1990, 345–417.

Einleitung

Religionsphilosophie unter gesellschaftstheoretischem Vorbehalt

Siegfried Kracauer ist bekannt für seine journalistischen, filmtheoretischen, filmhistorischen und soziologischen Arbeiten, vielleicht noch mehr jedoch als Freund und Briefpartner seiner Zeitgenossen Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Er war promovierter Architekt, machte nie im engeren (institutionellen) Sinn akademische Karriere, aber seine Feuilletons der 1920er Jahre ziehen lebensphilosophische, phänomenologische, existenzialistische und marxistische Ansätze für die Erforschung der Gegenwart heran. Unter seinen vielfältigen Arbeitsfeldern war er besonders in einer Position einflussreich: Bis zu seiner Flucht aus Deutschland im Jahr 1933 koordinierte Kracauer das Feuilleton der *Frankfurter Zeitung*. Dort entwarf er eine ideologiekritische Philosophie, deren folgenreichste Weiterführung in der kritischen Theorie der „Frankfurter Schule" zu finden ist. Erst in seinen späten Büchern *Theory of Film* (1960) und *History. The Last Things Before the Last* (posthum erschienen 1969) entwickelte der seit 1941 in New York lebende Schriftsteller seine eigene Theorie in monographischer Form – eine sowohl pragmatistisch als auch humanistisch geprägte Philosophie der „Lebenswelt", deren kontingenter Charakter nicht eigentlich von der Philosophie selbst, sondern von Film und Historiographie zur Darstellung gebracht werden könne. Kracauer fühlte sich besonders zu Phänomenen hingezogen, die ihm als abseitig, übersehen oder verschwiegen erschienen. Auf diese Weise entstanden Feuilletons über den Aufstieg der Schreibmaschine und das Verschwinden des Tintenfasses ebenso wie frühe Buchprojekte zur Metaphysik des Detektivromans, zur Kultur der Berliner Angestellten um 1930 oder über den Operettenkomponisten Jacques Offenbach.

Die vorliegende Studie nähert sich dieser Text- und Themenvielfalt aus einer selten eingenommenen Perspektive. Meine These lautet: Durch Kracauers Schriften zieht sich, manchmal hintergründig, manchmal explizit, eine religionsphilosophische Fragestellung. Es geht mir dabei nicht darum, Kracauer zum religiösen Schriftsteller zu erklären, sondern um die Herausarbeitung *eines* Elements, um einen der vielen analytischen Bausteine in seinen kaleidoskop- und mosaikhaften Textkonstruktionen. Das Religiöse erscheint mal als rhetorischer Effekt, mal als existenzielles Sehnen, mal als Gegenstand von Ideologiekritik, mal als messianische Hoffnung, die noch in Marxismus und Medientheorie widerscheint, mal als Wirklichkeit, die im Auge der Kamera unversehens sichtbar wird, manchmal als Heuristik für die Detektivarbeit von Historikern. Berücksichtigt man die Transformationen von Kracauers Blick auf Religion über die Jahre, lässt sich die Entwicklung seiner philosophischen Reflexion

besser nachvollziehen. Dabei entstehen aber auch faszinierende Perspektiven auf die religiösen und religionskritischen Debatten, an denen er (explizit und implizit) teilnahm, darunter an jüdischen, okkulten und marxistischen.

Schon zu Kracauers Lebzeiten war der „theologische" Subkontext seiner Schriften umstritten. Im Jahr 1960 erschien sein letztes vor seinem Tod veröffentlichtes Buch: *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*. Während der Vorbereitungen für die deutsche Übersetzung versuchten mehrere Korrespondenzpartner – der Filmhistoriker Rudolf Arnheim, der Philosoph Theodor W. Adorno sowie Siegfried Unseld, Leiter des Suhrkamp-Verlags – Kracauer die Übersetzung von *Redemption* mit *Erlösung* auszureden: das klinge doch zu „theologisch".[1] Arnheim hatte schon Ende 1960 alternativ *Rückgewinnung* vorgeschlagen, Kracauer hielt diesen Begriff für „korrekt", aber „vielleicht zu genau" für einen Buchtitel und betonte, er selbst halte „‚Erloesung'[2] fuer nicht schlecht", „gerade wegen der theologischen Nebenbedeutung."[3] Als die Planungen 1964 konkreter wurden, bestand Adorno auf *Rettung*,[4] und Unseld, bei dem das Buch erscheinen sollte, schloss sich diesem Vorschlag an. Kracauer war vertraut damit, dass Adorno in seinen Texten herumkürzte und schrieb Unseld, „selbstverständlich" sei er „einverstanden" mit „Teddie's Vorschlag", obwohl es im Text selbst manchmal sinnvoller sei, das Wort Erlösung „beizubehalten". Abermals merkte er an, „freilich" sei er nichtsdestotrotz „der Ansicht, dass der term ‚Erloesung' selber der beste ist; die theologische Bedeutung des Worts war beabsichtigt."[5] Am Ende setzte Kracauer *Theorie des Films. Die Errettung der*

[1] In einem Interview hatte er 1958 in der Tat den Titel „Eine Theorie des Films oder die Erlösung der Wirklichkeit" angekündigt, vgl. Kracauer in: *Die Welt*, 28.7.1958, zit. in Siegfried Kracauer/Leo Löwenthal, *In steter Freundschaft. Briefwechsel*, *Springe*: zu Klampen 2003, 213, Fn. 6. Im Juni 1960 überlegte er sogar, den deutschen Titel umzukehren: „Erlösung der sichtbaren Welt: Theorie des Films", vgl. Siegfried Kracauer, *Ideas*, *Talks And Some Scattered Observations. Aufzeichnungen aus Europa 1960–1965*, hg. v. Julia Amslinger/Kyra Palberg, Konstanz: Universitätsverlag 2022, 50.

[2] Statt einer Vereinheitlichung zu „Erlösung" zitiere ich hier ‚Erloesung', weil das nicht nur Kracauers amerikanischer Schreibmaschine, sondern auch seiner sprachpolitischen Absicht entspricht: Er verstand sich nach dem Zweiten Weltkrieg als amerikanischer Schriftsteller, vgl. dazu Dorothee Kimmich, „Schreiben in der Fremde. Siegfried Kracauers Traum vom guten Englisch", in: Jörn Ahrens/Paul Fleming/Susanne Martin/Ulrike Vedder (Hg.), *„Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum nicht getilgt". Beiträge zum Werk Siegfried Kracauers*, Wiesbaden: Springer 2016, 99–113; Felix Hempe, „Das nicht Transferierbare zu transferieren. Zur Bedeutung von Sprachwechsel und Exterritorialität im (Exil-)Werk Siegfried Kracauers", in: Max Beck/Nicholas Coomann (Hg.), *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im amerikanischen Exil 1933–1945*, Münster: LIT 2018, 317–334.

[3] Kracauer an Arnheim, 30.11.1960 [DLA 72.1140/13].

[4] Vgl. zum Diskussionsverlauf die Herausgeberanmerkungen in Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer, *Der Riß der Welt geht auch durch mich. Briefwechsel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 653. Noch vier Jahre später beendete Adorno einen Text über Kracauer mit der Bemerkung, die „wahrhaft[e]" Übersetzung sei „Rettung der physischen Realität", um hinzuzufügen, „so wunderlich" sei Kracauers Realismus. (vgl. Adorno, *Der wunderliche Realist*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, *Bd. 11*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 408).

[5] Kracauer an Unseld, 7.1.1964 [DLA 72.1857/5].

äußeren Wirklichkeit für die deutsche Fassung durch und rettete so wenigstens die erste Silbe von Erlösung.

Die titelgebende Relevanz der ‚theologischen Nebenbedeutung' aber blieb und bleibt bis heute ungeklärt: Die Frage „Errettung oder Erlösung der Wirklichkeit?" kommt in der Kracauer-Forschung gelegentlich auf, doch ohne die erlösungstheoretische Komponente näher zu ergründen. Auf einer Konferenz mit diesem Titel wurden 2016 bezeichnenderweise keine religionsphilosophischen Argumente vorgebracht, im Titel des Tagungsbands entschieden sich die Herausgeber für eine vorsichtige „Rettung des Realen".[6]

Man kann aber auch nicht behaupten, Kracauer habe seinen Leser:innen die Auseinandersetzung mit etwaigen theologischen Argumentationssträngen in seinen Texten leicht gemacht, zumal er sich an keinem etablierten Theologiebegriff orientierte und selbst in den Jahren um 1920, in denen er nach eigenen Angaben auf religiöser Suche war, sein „Nichtglauben-Können" betonte (vgl. W 5.1, 384).[7] Statt eines irgendwie gearteten Bekenntnisses ist seine Ambivalenz der Ausgangspunkt dieser Studie; es geht darum, wie Kracauers magnetisches Hingezogensein zu religiösen Themen, in denen er sich dennoch nie zuhause fühlte, in seinem Werk produktiv wurde – nämlich gerade *als* eine ‚*Neben*bedeutung'. Durch diese verborgene und nebengleisige Präsenz entspricht die Theologie der Theorieästhetik von Kracauers Philosophie insgesamt, die „auf Nebensachen […] und Schleichwege" (W 7, 36) setzte, um sich den beschriebenen Dingen in Konstruktionen anzunähern. Auch ‚theologische' Bilder und Argumente führte er auf diese indirekte Weise an – und wo er sie explizit nannte, da meist zur Erhellung ganz anderer Themenkomplexe. Kracauer suchte und beschrieb theologische ‚Gehalte' auf dem Umweg durch die ‚profane' (d. h. nicht nur säkulare, sondern populäre, gemeine[8]) Welt und fand sie dort auch durchaus wieder, selbst in den Untiefen der Massenkultur. Hans G Helms spricht von Kracauers „unabdingbare[r] Insistenz auf gesellschaftliche Konkretion jeglichen Gedankens – auch des utopischen".[9] Die Artikulation eschatologischer Bilder wurde an das Primat einer kritischen Erforschung von Kultur, Gesellschaft und Lebenswelt gekoppelt, durch die hindurch gebrochen sich alle ‚letzten' Fragen (wenn überhaupt noch) darstellten.

---

[6] Vgl. die Konferenz „Errettung oder Erlösung der Wirklichkeit? Film, Geschichte und Politik bei Siegfried Kracauer" am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK), die vom 9. bis 11. März in Wien stattfand, sowie den Tagungsband von Sabine Biebl/Helmut Lethen/Johannes von Moltke (Hg.), *Siegfried Kracauers Grenzgänge. Zur Rettung des Realen*, Frankfurt a. M.: Campus 2019. Zur erlösungsphilosophischen Komponente führt darin Sabine Biebl, „Verbaute Passagen. Siegfried Kracauers Konstruktion der Gesellschaft im Material der Gemeinschaft", in: ebd., 67–81, besonders 75–78, am weitesten.

[7] Texte Kracauers zitierte ich abgekürzt, vgl. die Siglen am Anfang des Literaturverzeichnisses.

[8] Vgl. Ludwig Feuerbach, „Über das ‚Wesen des Christentums' in Beziehung auf den ‚Einzigen und sein Eigentum'", in: Ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. Werner Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin: Akademie-Verlag 1970, 427–441, 428. Zum linkshegelianischen Kontext von Kracauers Profanisierungspostulat vgl. Kapitel III.2.2.

[9] Hans G Helms, „Plüsch und deutsches Mittelgebirge. Zu den Schriften Siegfried Kracauers", in: Andreas Volk (Hg.), *Siegfried Kracauer. Zum Werk des Romanciers*, *Feuilletonisten*, *Architekten*, *Filmwissenschaftlers und Soziologen*, Zürich: Seismo 1996, 237–273, 250.

Das Ergebnis war – so der Ausgangsverdacht der vorliegenden Untersuchung – eine Religionsphilosophie unter gesellschaftstheoretischem Vorbehalt.[10] Kracauers prägnanteste Formulierung dessen ist der Satz, dass man „um Himmels willen nicht vom Materiellen ablenken darf." (W 5.3, 181)

Judentum, Esoterik, Materialismus Die ‚theologische Nebenbedeutung' nahm in unterschiedlichen Phasen von Kracauers Werk verschiedene und einander zum Teil entgegengesetzte Formen an – um nur einige zu nennen: Seine Suche nach religiöser Gemeinschaft um 1920, sein marxistischer Messianismus um 1930 oder die „redemption of physical reality" in seinem letzten Film-Buch lassen sich gar nicht so leicht zusammenbringen. Entsprechend ist die vorliegende Studie, wie gesagt, eine über Kontinuitäten und (Um-)Brüche in Kracauers Schreibpraxis und Theorieentwicklung. Beide, Theorie und Schreibpraxis – Inhalt und Form von Kracauers Texten –, sind relevant, weil Kracauer ‚theologische' Bestände im Hinblick auf profane Erfahrungen dezentrieren wollte. Die Konstruktionsweise des Texts ist für ihn mit dafür verantwortlich, dass, ob und wie Wirklichkeit erfassbar wird.[11]

Im Anschluss an Kracauers Warnung, durch die Priorisierung von Chronologie als Maßstab der historischen Rekonstruktion werde die je eigene Entwicklungsdynamik der historischen Gegenstände unsichtbar,[12] diskutiere ich hier nicht der Reihe nach seine Werke, sondern bewege mich in zeitlichen Vor- und Rückschritten durch bestimmte historisch zusammengehörige Themenkomplexe. Ich stelle Kracauers Auseinandersetzung mit Religiösem anhand dreier exemplarischer großer Debatten dar, in denen er sich mit seinen erlösungs- und religionsphilosophischen Thesen positionierte: jüdischer, esoterischer und ideologiekritisch-materialistischer. Die Trennung dieser Diskurse hier erfolgt aus pragmatischen Gründen der Darstellung. Kracauer ist ein Beispiel dafür, dass sie durchaus zusammengehören.

---

[10] Abwandlung von Philipp von Wussow, *Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 284: „Näher bestimmt wurde Adornos Anti-Antiphilosophie hier als eine Kulturphilosophie mit gesellschaftstheoretischem Vorbehalt." D. h. es handelt sich nicht um klassische Sozialphilosophie, sondern um eine Philosophie, die in ihren epistemologischen Bestimmungen auf die Prägung des Erkenntnisvermögens durch gesellschaftlich produzierte Denkformen und -weisen achtet. Adorno übernimmt dieses Philosophieren von Kracauer und baut es systematisch aus, während Kracauer sich in den letzten Lebensjahren immer mehr davon distanziert, wie am Ende des dritten Teils zu diskutieren ist. „Nicht zustimmen kann ich Ihrem Gedanken, dass Philosophie ‚heute nur noch als Soziologie betrieben werden kann.' Wo blieben dann die vielen Dinge, die nicht in Soziologie eingehen und doch durchdrungen zu werden verlangen? Sicherlich gehoert Soziologie zu den areas of philosophical inquiry; aber die menschliche Gesellschaft ist nicht alles." (Kracauer an Erika Lorenz, 15.2.1962 [DLA 72.1576/6]). Das Primat der Gesellschaft hatte Kracauer durchaus um 1930 vertreten, aber es war nur eine Gestalt, die der Vorbehalt in seiner Erfahrungs- und Reflexionsgeschichte annehmen sollte.

[11] Zur Theorie-Form-Dialektik in den religionsphilosophischen Texten im Umfeld der kritischen Theorie vgl. Leonie Wellmann, „‚Profane Texte wie heilige anschauen'. Zum Verhältnis theologischer Denkmuster zu Theodor W. Adornos Theorie des konstellativen Schreibens", in: Dirk Braunstein/Grażyna Jurewicz/Ansgar Martins (Hg.), D*er Schein des Lichts*, *der ins Gefängnis selber fällt. Religion*, *Metaphysik*, *Kritische Theorie*, Berlin: Neofelis 2018, 103–121.

[12] Vgl. Kracauer, *History*, 38–40, 66–68, 139–168, 186–188.

Das geschieht nicht nur zur Kontextualisierung seines Werks, sondern zugleich, um zu zeigen, dass die historische und philosophisch-systematische Religionsforschung aus dem Studium Kracauers noch einiges mitnehmen kann, wie schon Manfred Bauschulte betont hat.[13] Seine Texte helfen, (mindestens) drei unterschiedliche Diskurse besser zu verstehen, in denen sich die Transformation des sakralen Komplexes im 20. Jahrhundert in exemplarischer Weise widerspiegelt. Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit also nicht nur um eine Studie zu Religion *bei* Kracauer, sondern um Studien zu Religion *mit* Kracauer.[14]

Im *ersten Teil* verorte ich Kracauer in jüdischen Debatten und Debatten über das Judentum. Dabei geht es fast ausnahmslos um posttraditionelle Verständnisse von Judentum, die sich außerhalb der Gemeinden und weit entfernt vom jüdischen Religionsgesetz bewegen: um die theoretischen Entwürfe von Hannah Arendt, Georg Simmel und Theodor W. Adorno, um die künstlerischen von Franz Kafka, Charlie Chaplin und Jacques Offenbach. Kracauer schlägt eine merkwürdige Brücke vom akkulturierten Aufklärungsoptimismus seines Onkels, des Historikers Isidor Kracauer, über einen durch Buber angestoßenen chassidischen „Märchen"-Messianismus zu einem Kanon von „nichtjüdischen Juden" im Sinne Isaac Deutschers, der revolutionstheoretisch aufgeladen ist, ohne die märchenhafte Komponente aufzugeben. Diese Positionierungen erfolgen in Kracauers Schriften oft nur nebenbei, aber eben dadurch finden sie sich in bemerkenswert vielen Texten wieder und machen sein Nachdenken über Judentum und Jüdischsein als implizites Dauerthema seiner theoretischen Versuche deutlich. Eng verwoben mit Kracauers Verhältnis zum Judentum sind seine Beobachtungen zum und Erfahrungen mit Antisemitismus. Kracauers Theorie der Judenfeindschaft rekonstruiere ich deshalb im gleichen Teil – die Kritik an der Revolte der Unvernunft gehört als Gegenstück zu seinem Messianismus der Vernunft.

Im *zweiten Teil* versuche ich, Kracauers religiöse Such-Bewegungen der frühen 1920er Jahre und seine dabei entstandenen Zeitungsberichte auszuwerten. Denn hierbei kam Kracauer in Kontakt mit der sehr speziellen neureligiösen Landschaft der Zwischenkriegszeit, in der sich Esoterik, Apokalyptik und Lebensreform überschnitten. Mit Kracauer als Zaungast, der zwischen der Sehnsucht nach einer esoterischen „Meister"-Figur und dem Entsetzen über die Auswüchse der real existierenden Prophetengestalten schwankte, lässt sich jedoch eine tiefergehende Analyse vornehmen. Konkret kontextualisiere ich Kracauers Texte über drei esoterische Erneuerungsbewegungen: Hermann Keyserlings „Schule der Weisheit", die weitver-

[13] Vgl. Manfred Bauschulte, *Religionsbahnhöfe in der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933*, Marburg: Diagonal 2007, 27–53; vgl. Ders., „‚Die Ontologie wird nichts zu lachen haben'. Adornos Attacke auf die ‚Eigentlichen' und Kracauers Replik", in: Max Beck/Nicholas Coomann (Hg.), *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit"*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2015, 48–60.

[14] Vgl. Peter S. Fisher, *Weimar Controversies. Explorations in Popular Culture with Siegfried Kracauer*, Bielefeld: transcript 2020; Barbara Thériault, *Die Bodenständigen. Erkundungen aus der nüchternen Mitte der Gesellschaft*, Leipzig: edition überland 2020, für gelungene Beispiele einer solchen Rekonstruktion im Material mit Kracauer.

zweigten Ausprägungen der Theosophie von Rudolf Steiner zu Ernst Bloch und die „mystische" Verlagsreligion Eugen Diederichs und der rechtsesoterischen Zeitschrift *Die Tat*. Kracauer pariert Keyserling und Steiner 1921 noch mit existenzieller Betroffenheit und religiöser Empörung, bis 1930 hat er eine kritische Distanz und eine soziologische Theorie der „ideellen Obdachlosigkeit" entwickelt. Die esoterischen Ideologien und „Inflationsheiligen" der Zwischenkriegszeit haben inzwischen eine gewisse Bekanntheit erlangt, insbesondere durch ihre realen und vermeintlichen Beziehungen zum Nationalsozialismus, die auch Kracauer analysiert. Dagegen ist Kracauers Arbeit für die C. G. Jung-nahe Bollingen-Foundation in den 1950er und 1960er Jahren fast keine Aufmerksamkeit zuteil geworden. Hier zeigt sich nicht nur, dass Kracauer auch nach 1945 noch mit Esoterik in Berührung kam, sondern auch, wie schwer sich dieses Feld sauber von Wissenschaft unterscheiden lässt.

Im *dritten Teil* geht es dann um die religionsphilosophischen Neuerungen, die Kracauer nach dem Abschied von der esoterischen Sinn-Suche und seiner Zuwendung zu einer linksradikalen Sozialkritik vornahm. Kracauer gab die Hoffnung auf Erlösung keineswegs auf, entwickelte aber in der Diskussion mit Ernst Bloch, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno eine radikal materialistische Antwort auf die eschatologische Sehnsucht, die ihn vorher umgetrieben hatte. In ihr verschränken sich eine negative Eschatologie, ein krypto-revolutionstheoretischer Messianismus und eine Emphase ‚physischer', leiblicher Realität in linkshegelianischer Tradition. Während Kracauers marxistische Überzeugungen nach 1933 allmählich versickerten, blieb das Nachdenken über Verbindungslinien zwischen einer stets begrifflich unbestimmten „Theologie" und einem anthropologischen Materialismus bis in die letzten Lebensjahre ein Kernthema.

Die getrennte Darstellung der Bereiche ist jedoch eine Konstruktion und es ließen sich natürlich weitere – zum Beispiel Kracauers Position zum Christentum – hinzufügen. Die drei Diskurse folgen ihrer je internen Logik und Kracauer nahm an ihnen mit verschiedenen Interessenlagen teil, sie werden jedoch vor allem inzwischen auf methodisch unterschiedliche Weise erforscht. Das schlägt sich in der unterschiedlichen Ausarbeitung der drei Teile nieder: Der erste Teil geht vor allem in Details der Werkentwicklung hinein, der zweite konfrontiert Kracauer mit historischem Quellenmaterial, der dritte kontextualisiert ihn in der materialistischen Theorietradition und versucht, seine ontologisch-metaphysischen Ansichten wenigstens ein Stück weit zu systematisieren. Der erste Teil folgt Kracauers Aussagen zum Judentum und Antisemitismus und geht damit einigen seiner intimsten, aber auch: politisch akutesten Reflexionen nach. Es geht hier stark um Kracauers *Selbstverständnis als* Jude. Dagegen arbeitet der zweite Teil, in dem es um die „religiösen Erneuerungsbewegungen" geht, stärker mit den (im Verhältnis zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte meist entlegen publizierten und sporadisch erforschten) historischen Quellen, um Kracauers Beitrag für die Einschätzung der Weimarer „Weltanschauungs"-Propheten auszumessen. Dabei ist seine (Selbst-)Deutung aber nur einer unter vielen Bezugspunkten. Der dritte Teil folgt Kracauers Auseinandersetzung mit Marx, Bloch, Benjamin und Adorno und enthält schließlich eine systematische Skizze zu

einigen zentralen Themen von Kracauers Philosophie, die er theologisch auflädt. Im Zentrum dieses Teils stehen Kracauers Argumente zu und in der Tradition von Marx, Hegel und den Linkshegelianern. Es geht also um seine Verortung in einer bestimmten (Frankfurter) Schule von Religionskritik und Messianismus.

Die Dreiteilung meiner Rekonstruktion dient einer gegenstands- und problemorientierten Darstellung von Kracauers Beobachtungen und Thesen. Für die Darstellung seiner Werkbiographie bedeutet das allerdings, dass ich seine Monographien und die Debatten, an denen er teilnahm, oft nur ausschnitthaft heranziehe und an unterschiedlichen Stellen selektiv wiederaufnehme. So kommt zum Beispiel die Auseinandersetzung mit Buber und Adorno unter unterschiedlichen Gesichtspunkten in allen drei Teilen vor, die Polemik gegen und Diskussion mit Bloch im zweiten und dritten, Rosenzweigs kluge Kommentare kommen fast nur zur Moderation von Kracauers Thesen vor. So lassen sich über alle polemischen Auseinandersetzungen hinweg die sachlichen Streitplätze identifizieren. Diese Stellen ergeben aber im Hinblick auf Religion und Religiöses bei Kracauer nur zusammen ein Bild – und die drei Bereiche Judentum, Esoterik und Marxismus gehören, wie Kracauers intellektuelle Biographie zeigt, in einer prägenden Zeit enger zusammen, als gern angenommen wird.

Intellektuellen-Religiosität und Subversion Jüdische Philosophen ohne jüdisches Bekenntnis, esoterische Erlösungssucher und theologisch interessierte Marxisten dürften sich in aller Regel nicht als religiös bezeichnen (auch Kracauer hatte damit eher Probleme). Aber die drei Diskurse beziehen sich – freilich stets gebrochen oder kritisch – auf bestimmte religiöse Traditionen zurück und leben auch von dieser Auseinandersetzung. Man kann sie, passend zum disziplinären und weltanschaulichen „Grenzgänger“[15] Kracauer, religiöse Grenz-Diskurse nennen, die sich im Aushandlungsbereich von sakral und profan abspielen. Die Debatten der ‚nichtjüdischen Juden‘, der esoterischen Propheten um 1900 und der marxistischen Theoretiker um 1920 verorten sich selbst geschichtlich ‚nach‘ der Religion,[16] d. h. in einer Situation, in der religiöse Inhalte als überlebt oder unzugänglich erscheinen und aufgebrochen, neu durchgesehen, selektiv ‚geplündert‘[17] werden ‚müssen‘, um wenigstens teilweise wieder hilfreich zu werden. Diese Selbstverortung ‚nach‘ der Religion wurde während des 20. Jahrhunderts meist als Debatte über Säkularisierung beschrieben, die sich nach der Auffassung vieler Forscher:innen inzwischen als zentraleuropäischer Sonderweg der Ent-Kirchlichung, als frommer Wunsch von Säkularisten oder moderne Neucodierung alter Fragen erwiesen hat, d. h. als partikulare Gestalt des Geistes und nicht als universale Tendenz zum Verschwinden von Re-

[15] Vgl. Inka Mülder, *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur*, Stuttgart: J. B. Metzler 1985; Biebl/Lethen/Moltke, *Siegfried Kracauers Grenzgänge. Zur Rettung des Realen*.

[16] Vgl. Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem*, *Mircea Eliade*, *and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press 1999.

[17] „Man müßte die Religion ausrauben und die geplünderte ihrem Schicksal überlassen.“ (Kracauer an Ernst Bloch, 27.5.1926, in: Ernst Bloch, *Briefe*, *Bd. 1*, hg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, 247 f.).

ligion(en).[18] Kracauers Stellung zur (bzw. innerhalb der) Säkularisierung lässt sich mit Thomas Luckmann als „unsichtbare Religion", als „believing without belonging"[19] beschreiben: als Symptom der modernen Individualisierung, Pluralisierung und De-Institutionalisierung von Religion sowie der Herausbildung subjektiver Kategorien wie Religiosität.[20] Die religiöse Nicht-Zugehörigkeit bestimmte Kracauers (Selbst-)Bild des Judentums oder seine Konzeption der „Wartenden", „transzendental Obdachlosen" und führte so zu einer paradoxen Positionierung auf dem religiösen Markt. Dabei beschrieb er die Pluralisierung allerdings nicht als Vorteil, sondern als Zustand, der zu überwinden sei: Die Religion müsse entweder (wie Kracauer um 1920 meinte) durch göttlichen Eingriff neu restituiert oder ganz „unsichtbar" werden (wie er um 1930 meinte). Kracauer nahm also zwar nicht die einzelnen religiösen Bekenntnisse ernst, aber deren Wahrheitsanspruch, obwohl er sich in einer historischen Situation sah, in der dieser nicht mehr überzeugte.

In dem unpublizierten Text *Zwei Arten der Mitteilung* (1929), in dem Kracauer die Dialektik von sakral und profan, direkter und indirekter Rede über Theologisches untersuchte, historisierte der Vierzigjährige die eigene religiöse Positionierung als Versuch, der „Verlust"-Erfahrung des Ersten Weltkriegs auf die Spur zu kommen, die eine ganze Generation umtreibe:

> In die Dialektik zwischen direkter und indirekter Mitteilung werden alle die hineingerissen, die zwar gleich den Marxisten die Herstellung der vom fortgeschrittensten Bewußtsein geforderten Gesellschaftsordnung erstreben, darum aber doch nicht die Wirklichkeit der auch von der Religion gemeinten Gehalte verleugnen. Vermutlich kann sich in Deutschland gegenwärtig kein Mensch von einiger Tiefe dieser Dialektik entziehen. Faktisch wird sie meist von Vertretern der Generation ausgetragen (oder nicht ausgetragen), die noch die Zeit vor dem Krieg bewußt erlebt hat. Von Menschen in den Dreißigern also, die sich einst von einem naiv hingenommenen Untergrund aus arglos ins theologische Vokabular hineingedehnt hatten und nach dem verlorenen Krieg jung genug waren, um die Erschütterung jenes Untergrunds zu erfahren. Sie durchschauen früher geglaubte Lehren als Ideologien. Sie wissen, daß die Ideologien nicht nur Ideologien sind. (W 5.3, 182)

Mit einem von Max Weber geborgten Terminus kann man diese idiosynkratische Religiosität als „Intellektuellenreligiosität" bezeichnen: Weber verstand darunter einen Gegensatz zur Massenreligiosität, weil bei den Gebildeten der „Intellektualismus" an sich seine spekulativ-kosmologischen Blüten treibe.[21] Kracauer urteilte als Feuilletonist der *Frankfurter Zeitung* nicht nur öffentlich über Religiöses, sondern vor allem

[18] Vgl. zur Einführung in die nach wie vor hoch kontroverse Diskussion Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Wiesbaden: Springer 2014. Empirische Studien halten dennoch nach wie vor und mit überzeugenden Daten daran fest, dass „religiöse Bindungen in der Moderne" auch im internationalen Vergleich fortgesetzt schwächer werden, vgl. etwa Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M.: Campus 2022.

[19] Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell 1994.

[20] Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.

[21] Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*, Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 303.

auch über Massenkultur und deutete beides zusammen. So individualistisch und idiosynkratisch Kracauers Intellektuellenreligion ist, so sehr schlagen sich doch breitere historisch-seismographische Änderungen in ihr nieder. Ich halte mich daher hier an Wolfgang Eßbachs Plädoyer für eine religionssoziologische Auswertung von Intellektuellen-Texten, die ihre Quellen nicht als Elitendiskurs isoliert, sondern auf umfassendere Konflikte hin liest, „um zu beobachten, wie sie mit Problemen fertig werden, speziell wie sie mit den herrschenden Zeiterfahrungen und der Wiederkehr von Religion umgegangen sind."[22] Kracauer selbst verstand sich dezidiert als „Intellektueller" und reflektierte seinerseits über die Rolle von „Intellektuellen" in gesellschaftlichen Konflikten. Ein Ausgangspunkt war seine Kritik an Karl Mannheim, der in *Ideologie und Utopie* (1929) eine Krise des Ideologiebegriffs, des Klassenbegriffs und der standpunktfreien Ideologiekritik beschrieben hatte, was im Verschwinden utopischen Bewusstseins kulminiere.[23] Vor allem eine gesellschaftliche Gruppe bleibe übrig, um die Lage kritisch zu reflektieren, wie Kracauer Mannheim paraphrasierte:

> Die freischwebenden Intellektuellen! Sie bilden bei Mannheim eine relativ klassenlose Gruppe für sich. Und eben diese fortgeschrittenste Gruppe wird ihm zum Leib und Träger des fortgeschrittensten Bewußtseins. […] Mannheim ordnet das freigesetzte Bewußtsein der Gruppe freischwebender Intellektueller zu. Gibt man ihm den Bestand einer solchen Intelligenzgruppe vor – ihr Idealtypus ist außerordentlich geistreich durchkonstruiert –, so meldet sich sofort das Bedenken an, daß sie zum Träger der unbeschränkt waltenden Ratio nicht nur dank der von ihr behaupteten relativen Klassenlosigkeit wird, sondern ebensosehr als Nachfahr des Bürgertums, das aus leicht durchschaubaren reaktionären Gründen der Stützpunkt des formalen idealistischen Denkens ist. Mannheim wird darauf zu achten haben, daß […] die Avantgarde der Intelligenz sich nicht in Synthesen verflüchtigt, die zuletzt doch der bestehenden Gesellschaft zugute kommen. Seine Wächter wären in diesem Fall Schlafmützen und ihre Synthesen selber Ideologien. (W 5.3, 135 f.)

Im Gegensatz zu Mannheims Bestimmung stehen die „organischen Intellektuellen" Antonio Gramscis, deren Interessen an eine bestimmte Klasse gebunden sind, für deren „Hegemonie" im gesamtgesellschaftlichen Diskurs sie kämpfen.[24] Kracauer kannte zwar dieses Konzept noch nicht, aber seine Kritik an Mannheim, die vermeintlich „freischwebenden Intellektuellen" seien am Ende „Nachfahr[en] des Bürgertums" und eher Ideologieproduzenten statt Ideologiekritiker, warnt vor der Gefangenheit

---

[22] Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie, Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, München: Wilhelm Fink 2014, 24; zur Näherdefinition des Begriffs ebd., 23, „Intellektuelle sind Leute, die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d. h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d. h. für Schriften und Werke ein Publikum suchen. […] [B]is heute nähren Intellektuelle ihre Identität aus den Kornkammern der Tradition. Sie sind mal Propheten, mal Oberrichter, mal Eruditus, mal Fürstenberater, mal Genies, mal Entdecker und Erfinder, die ihre Gesellschaft mit irgendetwas Geistigem in Erstaunen versetzen möchten", ausführlicher Ders., „Intellektuellensoziologie zwischen Ideengeschichte, Klassenanalyse und Selbstbefragung", in: Thomas Kroll/Tilman Reitz (Hg.), *Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 21–40.

[23] Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen 1929.

[24] Vgl. Susanne Martin, *Denken im Widerspruch. Theorie und Praxis nonkonformistischer Intellektueller*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2013, 29–34.

der nur vermeintlich „freischwebenden" Intellektuellen in anhaltenden ideologischen und Klassen-Gesichtspunkten. In *Minimalforderung an die Intellektuellen* (1931) versuchte Kracauer, die reflexive Autonomie der Intellektuellen dennoch subversiv zu wenden, indem er sich mit dem von Konservativen gescholtenen ‚zersetzenden' Vermögen des Intellekts identifizierte. Anwendung des Intellekts sei in einer „mythisch" verblendeten Gesellschaft eine zerstörerische Arbeit.[25] Die destruktiven Intellektuellen entkommen dem Hegemoniestreben der organischen Intellektuellen als Negativisten. Sie wollen keine neuen Werte durchsetzen, sondern zuerst die alten zerschlagen.

> Nichts anderes ist der Intellekt als das Instrument der Zerstörung aller mythischen Bestände um und in uns. Gegen ihre Herrschaft, die bereits in den Märchen märchenhaft getilgt ist, haben sich immer wieder die großen Aufklärer in der Geschichte empört, und noch jede Revolution ist zuerst eine des Intellekts gewesen – des Intellekts, der die Gewalten, die das Bild des Menschen verhüllen, so lange angreifen und blamieren wird, bis endlich die Menschen sich selber antreffen. Abbau der naturalen Mächte ist seine Mission. […] Die an den Intellekt der Intellektuellen gerichtete Forderung, den Abbau des Mythologischen zu betreiben, zielt auf ein destruktives Verhalten ab. Es hat stetig Ideologien zu entlarven und dadurch alle hingenommenen Intentionen auf die Probe zu stellen. […] Die Aufgabe des Intellektuellen ist aber nicht, das Ideal – auch das sozialistische – einfach hochzuhalten, sondern es einzuklammern, es in die dialektische Beziehung zu den augenblicklichen Möglichkeiten seiner Realisierung zu bringen. (ebd., 603 f.)[26]

Hier beschrieb Kracauer, wie er die eigene intellektuelle Praxis verstand. Dabei versammelte er eine ganze Reihe von messianischen und religiösen Motiven, die uns in den nächsten Kapiteln beschäftigen werden: Der Messianismus des Märchens, der destruktiv gegen die Herrschaft des Mythischen und der Natur steht, die negativistische ‚Einklammerung' des Ideals zugunsten des Blicks auf die „augenblicklichen Möglichkeiten" der profanen Praxis. Das revolutionäre Pathos aus Kracauers *Minimalforderung* verging allerdings nach 1933 und spätestens in seiner Zeit in New York ab 1941,[27] das er bald als neue Heimat sah. Der Sieg des Nationalsozialismus entzog dem avantgardistischen Sendungsbewusstsein des destruktiven Intellektuellen die Grundlage und zwang ihn zu weit pessimistischeren Reflexionen. Das Kriegsende kommentierte er müde: „Ein neues Zeitalter sei angebrochen, sagen viele. Wir haben schon manches neue Zeitalter anbrechen sehen. Man wird der Ideologien müde. Man ist älter geworden".[28] Obwohl man Kracauer mit den „New York Intellec-

[25] An dieser Stelle wie an anderen, an denen Kracauer Sprachkritik und Satire verwendet (vgl. dazu hier Teil II, Kapitel 1.2), drängen sich Parallelen zu Karl Kraus auf, vgl. Irina Djassemy, *Der „Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit". Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, zum Titelzitat ebd., 7; vgl. zu „Destruktion" bei Kracauer Axel Honneth, „Der destruktive Realist. Zum sozialphilosophischen Erbe Siegfried Kracauers", in: Ders., *Vivisektionen eines Zeitalters*, Berlin: Suhrkamp 2014, 120–142.

[26] Vgl. zum Kontext von Kracauers Intellektuellenkonzept auch Miguel Vedda, *Siegfried Kracauer, or, the Allegories of Interpretation*, Cham: Palgrave Macmillan 2021.

[27] Vgl. zu den Veränderungen in Kracauers Marx-Rezeption nach 1933 Kapitel III.2.6.

[28] Kracauer an Friedrich und Ella Gubler, 10.9.1945, zit. n. Jörg Später, *Siegfried Kracauer. Eine Biographie*, Berlin: Suhrkamp 2016, 464; vgl. zu Kracauers Exil-Erfahrung Hempe, „Das nicht Transferierbare zu transferieren", 317–333.