

Die «Summe der Strömungen der Thora»

Gershom Scholems Deutung des Judentums

Das Judentum empfand seine eigene Existenz, d.h. seine konstitutive Gottesbeziehung, die aus ihr folgenden praktischen Regulative ebenso wie seine geschichtliche Situation und die Beziehung zu den Völkern keineswegs als selbstverständlich, sondern immer als deutungsbedürftig. Diese Suche nach dem, was das Judentum theologisch, ethisch und historisch ausmacht, war in den vielen Krisen und Wendungen der jüdischen Geschichte von großer Intensität und gewann an der Schwelle zur Moderne nochmals eine besondere Dringlichkeit. Sehr unterschiedliche Strömungen prallten im 19. Jahrhundert hart aufeinander: Einerseits die aus der jüdischen Aufklärung (Haskala) und dem Projekt einer «bürgerlichen Verbesserung der Juden» hervorgegangene Reformbewegung mit ihrem Programm, die alte Überlieferung mit der sich herausbildenden Moderne zu verschöneren und im Sinne einer fortdauernden Dynamis der Offenbarung weiterzuentwickeln; andererseits die Neorthodoxie, die zwar auch die uneingeschränkte Partizipation der Juden an der bürgerlichen Gesellschaft befürwortete, dabei aber den Bestand der Tradition weitgehend unangetastet lassen wollte: «Torastudium mit bürgerlicher Geschäftstätigkeit», wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888) eine Stelle aus den Sprüchen der Väter (mAvot 2,2), übersetzte und so gleichsam das Motto der Neorthodoxie formulierte.

Aber nicht wenige Juden waren der Tradition schon entfremdet und hatten sich bis zur völligen Selbstaufgabe der Mehrheitskultur angeglichen. Eine breite Schicht «und ihre geistigen und politischen Repräsentanten», bemerkt Gershom Scholem im kritischen Rückblick, «wollten glauben an die Assimilation, an die Verschmelzung mit einer Umgebung, die ihnen im großen und ganzen gleichmütig bis wenig wohlwollend gegenüberstand» (Berlin, 31)¹. Auch die Familie, aus der der 1897 geborene Gerhard (später Gershom) Scholem stammte, war in der dritten Generation schon weitgehend assimiliert und betrachtete sich als in die deutsche Gesellschaft – trotz des wachsenden Antisemitismus seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts – integriert. Scholems Familie spiegelte nahezu das ganze deutschjüdische Konfliktfeld jener Zeit: Der Vater, Arthur Scholem, war als Vertreter des Mittelstands deutschnational orientiert, die Söhne Erich und Reinhold folgten darin dem Vater. Werner Scholem hingegen schloß sich der deutschen Arbeiterbewegung an, wurde in den zwanziger Jahren kommunistischer Abgeordneter, Ende der zwanziger Jahre aus der Partei ausgeschlossen, schon bald nach der Machtergreifung Hitlers im Jahr 1933 interniert und 1940 im Konzentrationslager Buchenwald ermordet. Lediglich Gerhard Scholem wendet sich in Opposition gegen das Elternhaus bewußt dem Judentum, seiner Geschichte und seinen Traditionen zu, die in der eigenen Familie kaum noch lebendig waren. Die hohen Feiertage fanden nur geringe Beachtung; Schabbat-

¹ Folgende Schriften Gershom Scholems werden unter einem Stichwort des Titels mit Band- und Seitenzahl im fortlaufenden Text und im Apparat belegt: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1957 (zitiert: Hauptströmungen); Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960 (zitiert: Kabbala); Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962 (zitiert: Ursprung); Judaica. Bände 1 bis 6. Frankfurt/M. 1963–1997 (zitiert: Judaica); Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt/M. 1992 (zitiert: Sabbatai Zwi); Walter Benjamin/Gershom Scholem. Briefwechsel, hrsg. von Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1980 (zitiert: Walter Benjamin/Gershom Scholem); Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung, übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt/M. 1994 (zitiert: Berlin); Briefe, hrsg. von Itta Shedletzky und Thomas Sparr. München 1994–1999 (zitiert: Briefe); Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen 1913–1923. 2 Halbbände, hrsg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt/M. 1995–2000 (zitiert: Tagebücher); «Es gibt ein Geheimnis in der Welt». Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch, hrsg. von Itta Shedletzky. Frankfurt/M. 2002 (zitiert: Geheimnis); Zu Scholem siehe auch die Beiträge in: Peter Schäfer, Gary Smith, Hrsg., Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt/M. 1995. – Der Text wurde am 20. November 2002 im Rahmen der Bonner Reihe *Neben dem Rathaus* vorgetragen.

und Sederabend waren vor allem Familientreffen. Nach dem Kiddusch, erinnert sich Scholem, zündete man sich «an den Sabbatlichtern eine Zigarette oder Zigarre» an (Berlin, 17).

Entdeckung der jüdischen Tradition

Den Anstoß zu seinem «jüdischen Erwachen» gab nach Scholems eigener Schilderung die Lektüre der dreibändigen *Volks-tümlichen Geschichte der Juden* von Heinrich Graetz, eine um den wissenschaftlichen Apparat und die umfangreichen Exkurse gekürzte Fassung der großen elfbändigen *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853–75). Scholem lernt nach seiner Bar Mitzwa (1911) Hebräisch, es schließen sich intensive Bibel- und Talmudstudien an. Wie vielen Angehörigen seiner Generation war Scholem die Bestrebung, das Judentum der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts anzugleichen und das Projekt der jüdischen Emanzipation auf diese Weise abzuschließen, zweifelhaft geworden: Zeigten sich nicht deutliche Anzeichen der Selbstauflösung des Judentums, weil im Interesse der Assimilation weite Teile der eigenen Tradition aufgegeben oder neutralisiert wurden? Moritz Steinschneider, einer der großen Gestalten der von Leopold Zunz begründeten Judaistik (damals: *Wissenschaft des Judentums*), sah denn auch seine Aufgabe nur noch darin, «den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten» (Judaica 1, 153). So hatten nach Scholems späterem Urteil nicht nur die beachtlichen theologischen und religionsphilosophischen Anstrengungen seit der jüdischen Aufklärung, sondern auch diejenigen der Judaistik eine geradezu autodestruktive Wirkung entfaltet (vgl. Judaica 6, 7–52), indem sie das Judentum kritiklos einer Kultur anpaßten, die ihm nur wenig Sympathien entgegenbrachte. «Daß die Formen des Judentums sich wandeln», heißt es in einer Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1916. «darin haben die Liberalen recht, aber daß man die Formen dem Leben Europas «anbequemen» müsse, darin hatten sie entscheidend unrecht. Das Judentum kann man nicht modernisieren, ohne ihm seine Seele auszurauben.» (Tagebücher 1, 412) Tief beeindruckte Scholem die Lektüre von Samson Raphael Hirschs *19 Briefen über Judentum* und seines *Pentateuchkommentars*, doch auch die Orthodoxie mit ihrer gleichsam halbierten Rezeption der Moderne vermochte Scholem nicht dauerhaft zu überzeugen, so daß er bald «wieder nüchtern wurde» (Berlin 44).

Scholems dezidiertem Zionismus brachte ihn in erheblichen Konflikt mit dem patriotisch gesonnenen Vater, der ihn schließlich 1917 der Wohnung verwies. Eine Erneuerung des Judentums, die keine Repristinierung der Tradition sein sollte, erwartete Scholem nicht im Rahmen der vielbeschworenen deutsch-jüdischen Symbiose; dieser Einschätzung entsprach der im September 1923 umgesetzte Entschluß zur Auswanderung nach Palästina. Ab 1915 studierte Scholem zunächst Philosophie und Mathematik in Berlin, Bern und München; dem Dienst in einem sinnlosen Krieg und für ein Vaterland, das seinen jüdischen Bürgern wenig gewogen war, konnte er sich durch die geschickte Simulation einer Geistesstörung entziehen. Erst während seiner Studienzeit in Bern (1918/19, zusammen mit Dora und Walter Benjamin) entschloß er sich, den Schwerpunkt seiner Studien auf die Judaistik zu verlegen. Seine akademischen Lehrer in München, Clemens Baeumker und Fritz Hommel, unterstützten diese Ambitionen, und im März 1923 promovierte Scholem mit einer kommentierten Übersetzung des frühkabbalistischen Buches *Bahir*. Zu einer in Aussicht gestellten Habilitation kam es nicht: Im September wanderte er nach Palästina aus; Scholem wurde dank der Vermittlung Hugo Bergmanns Leiter der hebräischen und judaistischen Abteilung der Nationalbibliothek in Jerusalem, und erst 1925 erfolgte die Berufung zum *Dozenten für Kabbala* an der Hebräischen Universität.

Scholem wandte sich zwar mit großen Hoffnungen, aber keineswegs in naiver Verkennung der historischen Situation dem Judentum zu. Von seiner Kritik an den Versuchen, sich ungeprüft den Maßstäben der europäischen Kultur zu unterwerfen und dabei essentielle Elemente preiszugeben, war schon die Rede. Spannungsvoll war auch seine Beziehung zur jüdischen Jugendbewegung (auf einer gemeinsamen Tagung von Jung-Juda und dem Wyneken Kreis lernte Scholem 1913 Walter Benjamin kennen) und lebenslang zu Martin Buber. Seine einstige Bewunderung für den «Maggid von Heppenheim» wich bald schon einer fulminanten Kritik an Bubers lebensphilosophisch getönter Erlebnismystik mit ihren starken Reserven gegenüber der halachischen Tradition. Scholems polemische «Absage an die Erlebnisfritzen» (Tagebücher 1, 386) entsprang der Einsicht, «daß im letzten Grunde alle Erlebnisse unwirklich sind», ja sie gehören keiner geistigen Ordnung, sondern «im wahrsten Sinne der Welt des Tohu» an (ebd., 507f.). Scholem begreift das Judentum in seiner Geschichte als ein überaus heterogenes Phänomen, das in allen seinen Facetten erschlossen werden muß. Die jüdische Tradition birgt geradezu explosive Gehalte, die mit dem bürgerlichen Selbstverständnis unvereinbar sind. Eine Zensur nach neoorthodoxen, liberalen oder «buberianischen» Kriterien lehnt Scholem energisch ab; er fragt aber auch nicht nach einem zeitlosen Wesen des Judentums, das sich aus den historischen Erscheinungen abdestillieren ließe: «Das Judentum», so Scholem, «ist nicht Buber, das Judentum ist nicht Rambam, nicht Mystik und nicht Raschi, aber Rabbi Akkiba + Rabbi Schimon ben Jochai, aber Isaak Lurja + Josef Karo und vielleicht Hillel Zeitlin + David Hoffmann, die sind zusammen das Judentum. Das ist der *Sinn der Totalität* des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora.» (Briefe I, 48f.) Die «Thora ist nicht der Pentateuch allein», und schon gar nicht toter Gesetzesbuchstabe, worauf sie christliche Interpreten oft reduzierten, sondern Inbegriff der Offenbarung, «das Integral der religiösen Überlieferungen der Judenheit von Moshe Rabbenu bis auf Israel Hildesheimer» (Briefe I, 48). Es zeichnet sich schon in diesen frühen Äußerungen ab, daß für Scholem Offenbarung und Tradition keine verschiedenen Quellen des Judentums bilden; vielmehr wird Offenbarung *als* Tradition erst in ihrer Bedeutungsfülle lesbar. Die antagonistische «Totalität des Judentums», die Gesamtheit der geschichtlichen Erscheinungen in ihren keineswegs harmonischen Beziehungen zueinander, muß von den Extremen her erschlossen werden.

Mystik und Messianismus

Jene in Mystik und Messianismus repräsentierten Extreme aber wurden nicht nur von den großen liberalen Theologen und Religionsphilosophen der jüdischen Reform wie Salomon Formstecher, Samuel Hirsch, Abraham Geiger, Ludwig Philippson, Kaufmann Kohler oder dem späten Hermann Cohen, sondern auch von den Koryphäen der «Wissenschaft des Judentums» verdrängt, abgewertet oder neutralisiert. So erfuhren Kabbala, Chassidismus und die Katastrophentheorie eines *apokalyptisch* gefärbten Messianismus mit ihrer ausgeprägten mythischen, anthropomorphen Symbolwelt keine freundliche Behandlung von Autoren, die eifrig bemüht waren, der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts das Judentum als eine aufgeklärte und progressive Religion zu empfehlen. Nirgendwo fanden sich freilich so scharfe, ja wütende Verurteilungen der mystischen Traditionen wie bei Heinrich Graetz, der die Kabbala als «Afterlehre» bezeichnete, «welche sich, obwohl jung, für eine uralte Weisheit, obwohl unjüdisch, für die echte Lehre Israels und, obwohl auf Täuschung beruhend, für die alleinige Wahrheit ausgab».² Auch wenn Scholem sich ab Mitte der dreißiger Jahre dem philologischen Befund Graetzens, was die späte Datierung des Sohar und die Verfasserfrage betrifft (Moses de Leon im 13. Jahrhundert),

² Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Band VII, Leipzig 4. Aufl. 1897, S. 59.

anschloß, so widersprach er doch nachdrücklich dem abschätzigen Urteil. Wie verbreitet die negative Bewertung der Kabbala bei damaligen Gelehrten war, zeigt Scholems Erinnerung an einen Besuch bei Philipp Bloch: «In der Generation vor mir war er *die* Autorität für Kabbala, freilich eine Autorität im Geiste Graetzens. (...) Er war aber der einzige jüdische Gelehrte in Deutschland, der eine reiche Sammlung kabbalistischer Drucke und Handschriften zusammengebracht hatte. Er empfing mich aufs freundlichste als jungen Kollegen, sozusagen. «Wir sind ja beide *Meschuggoim*», Verrückte, sagte er. Er zeigte mir seine kabbalistische Sammlung und ich bewunderte alles, besonders aber die Handschriften, die meisten davon Werke der Schüler Lunas. In meiner Begeisterung sagte ich durchaus harmlos: «Wie schön, Herr Professor, daß Sie das alles studiert haben!» Der alte Herr erwiderte: «Was, den Quatsch soll ich auch noch lesen?» Es war ein großer Moment in meiner Biographie.» (Berlin 179)

Wichtige Impulse – auch zu seinem Studium der Kabbala – empfing er von der etwa 1915/16 begonnenen Lektüre eines hochspekulativen Werks der Spätromantik: Franz Joseph Molitors *Philosophie der Geschichte. Oder über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah* (4 Bände, 1827–1853). Dieses opus magnum war auf Scholem, wie er im Rückblick schrieb, «von faszinierender Wirkung» (Briefe I, 471). Ganz im Geist des späten Schelling und Baaders betrachtete Molitor die Geschichte unter den Kategorien von Offenbarung und Tradition, deren Verhältnis zueinander er im ersten Band seines Werks untersuchte. Der Kabbala, ihrem eigenen Begriff nach Überlieferung, genauer: Empfangen von Überlieferung, kam hierbei eine besondere spekulative Bedeutung zu; sie bezeichnete, wie Andreas Kilcher es ausdrückt, «eine Theorie der sprachlichen Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt». Geschichte ist nach Molitors Vorstellung die «sprachliche Codierung einer ursprünglichen Offenbarung»³, die Molitor in einer dem fixierten Text vorausliegenden Thora erblickte. Als absolute Sinnfülle und Potentialität ist diese ursprüngliche Thora jedoch unverständlich; sie bedarf der Tradition, d.h. der *zeitlichen* und *sprachlichen* Auslegung in der Einheit von Rezeptivität und Spontaneität. Auch wenn Scholem weder Molitors große historische Unbekümmertheit noch seine christologische Interpretation der Kabbala teilte (Berlin 132), blieb der Gedanke einer unendlich sinnerfüllten, aber der geschichtlichen Konkretion und Interpretation bedürftigen Selbstoffenbarung Gottes zentral (Briefe I, 58; Tagebücher 1, 408f.). Was mit der Rezeption Molitors begann, die Absicht, eine Metaphysik der Kabbala als Schlüssel zu ihrer Geschichte zu schreiben, endete mit ihrer historisch-kritischen Erforschung. Metaphysische, phänomenologische oder gar «archetypische» Schemata führen an der historischen Realität vorbei: «denn der Berg, das Korpus der Dinge», schrieb Scholem an Salman Schocken, «bedarf gar keines Schlüssels, nur die Nebelwand der Historie, die um ihn hängt, muß durchschritten werden.» (Briefe I, 472). *David Biale* bezeichnete Scholems Versuch, die Kabbala im Medium historischer Forschung zu erschließen, als *Counter History*⁴, die sich bewußt den unterirdischen, verdrängten Traditionen zuwendet, um von ihnen neue Einsichten und Impulse zu empfangen.

³ Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart-Weimar 1998, S. 251f.; zu Molitor vgl. ebd., S. 250–255, 314f., 331–335.

⁴ «I mean by this term the belief that true history lies in a subterranean tradition that must be brought to light, much as the apocalyptic thinker decodes an ancient prophecy or as Walter Benjamin spoke of «brushing history against the grain.» Der Historiker der Gegen-Geschichte stellt die bisherige Geschichtsschreibung wenigstens partiell unter Ideologieverdacht: «He affirms the existence of a «mainstream» or «establishment» history, but believes that the vital force lies in a secret tradition.» (David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge/Mass. 2. Aufl. 1982, S. 7; vgl. dazu aber die Äußerung Scholems in: Briefe III, S. 215)

Offenbarung und Tradition

Mit dieser dezidierten Wendung zur Historiographie war freilich Scholems metaphysisches und theologisches Interesse nicht erloschen: ja die historische Wissenschaft, vermutete sein Schüler Joseph Weiss, «ist Scholem Inkognito» (Briefe I, 459). In seiner heftigen Auseinandersetzung mit Hans Joachim Schoeps über die theologische Bedeutung des Wortes Gottes und in der emphatischen Ablehnung einer reinen Wort-Gottes-Theologie, wie Schoeps sie in großer Nähe zu Karl Barth entwickelte, trat Scholem aus seinem «Inkognito» heraus: «Die Offenbarung...» – schreibt Scholem in seinem offenen Brief an Schoeps – «ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung gebendes, aber selbst Bedeutungsloses, das Deutbare, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt» (Briefe I, 469). Dieser Prozeß, und hier verbindet Scholem die Rezeption moderner Bibelforschung mit derjenigen Molitors, beginnt bereits in den biblischen Schriften und setzt sich fort in ihrer Interpretation durch die nachbiblische Tradition. Wenn Schoeps die Tradition weitgehend abwertet, so trifft dies auch den biblischen Text, der in seiner kanonischen Endgestalt kristallisierte Traditionsgeschichte ist, die ihrerseits, um beredt zu bleiben, der Kommentierung bedarf. «Ist doch das absolut Konkrete das Unvollziehbare schlechthin» (ebd.), ja das «Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich auch *unmittelbar* (undialektisch) bedeutend wäre, zerstörend.» (ebd.)

Nun bezeichnet aber für das rabbinische Judentum «Offenbarung», wie Scholem betont, zunächst durchaus die «konkrete Mitteilung eines positiven, sachlichen und aussprechbaren Inhalts» (Judaica 4, 192). TaNaKh und insbesondere die von christlicher Interpretation meist unterbewertete präskriptive Seite der Thora sollen ja nicht als toter Buchstabe konserviert, sondern jeweils aktualisiert werden. Gerade die *Praxis*, in welcher sich das Leben vor dem einzigen Gott realisiert, erfordert ein Höchstmaß an intellektueller Anstrengung, denn die geltenden Normen bedürfen nicht nur der Memorierung, sondern auch der sorgfältigen Kommentierung und damit der Fortentwicklung – insbesondere dann, wenn die Zeit, in welcher sie entstanden, bereits lange zurückliegt und ihr Sinn dunkel geworden ist. «Mit anderen Worten: nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.» (Judaica 4, 203) Hier spricht Scholem bereits von der *Entwicklung der Wahrheit*, während sie in der schriftlichen Thora doch fixiert schien. Die situationsgebundene Anwendung der Thora zwingt zum Kommentar, der das fixierte Wort, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts weggenommen werden darf (Dtn 4,2), verflüssigt, d.h. die Statik des Geschriebenen durch *Reflexion* aufhebt und die Distanz zwischen Text und Gegenwart minimiert. «Damit ist schon», wie Scholem feststellt, «das spontane Element in die sich bildende Tradition eingebrochen.» (ebd., 193) Auch die *Konkretisierung* der Thora im Medium der sich entfaltenden Überlieferung verweist als *mündliche Thora* auf den Sinai, von wo die Kette der Tradition ihren Ausgang nahm (mAvot 1,1). «Die Totalität der Tora umfaßt daher im rabbinischen Judentum diese beiden Schichten als eine Einheit.» (Kabbala, 68)

Sprachmystische Spekulationen der Kabbala

Die Frage, was Israel am Sinai mitgeteilt wurde, beschäftigte die jüdische Theologie von der Antike bis in die Neuzeit. Am weitesten wagten sich die Spekulationen der Kabbala vor, die, wie schon die sprachmystischen Überlegungen Isaaks des Blinden im 12. Jahrhundert zeigen, fortschreitend die Vorstellung einer satzhaft ergehenden Offenbarung auflösten (vgl. Ursprung, 244–255). Dies bedeutet in der Konsequenz, «daß es hier auf Erden ... überhaupt keine schriftliche Tora gibt», denn das, was «wir schriftliche Tora nennen, ist selber schon durch das Medium der mündlichen gegangen» (Kabbala, 71). In der Neuzeit gelangte Rabbi Mendel von Rymanow (gest. 1814) zu einem Resultat,

das noch einen entscheidenden Schritt weiter geht: Alles nämlich, was Israel am Sinai vernahm, war lediglich das *Aleph* der Selbstvorstellung Gottes zu Beginn des Dekalogs (Ex 20,2 / Dtn 5,6). «Das *Aleph* zu hören», schreibt Scholem, «ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zur vernehmbaren Sprache dar, und gewiß läßt sich nicht von ihm sagen, daß es in sich einen spezifischen Sinn klar umrissenen Charakters vermittelt. Mit einem kühnen Satz über die eigentliche Offenbarung an Israel als die des *Aleph* reduzierte also Rabbi Mendel diese Offenbarung zu einer mystischen, das heißt zu einer Offenbarung, die in sich selbst zwar unendlich sinnerfüllt, aber ohne spezifischen Sinn war. Sie stellte etwas dar, das, um religiöse Autorität zu begründen, in menschliche Sprache übersetzt werden mußte, und das ist es, was im Sinne dieses Ausspruchs Moses tat.» (Kabbala, 47f.) Es liegt, wie Scholem an anderer Stelle betont, in der Konsequenz dieses Gedankens, «daß es schriftliche Tora im Sinne einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Wortes als solchem gar nicht gibt» (Judaica 4, 212). Im Zuge dieser sehr weitgehenden mystischen «Aufschmelzung des heiligen Textes» (Kabbala, 21) – und nicht erst im philosophischen und religionskritischen Diskurs der Aufklärung – verlieren ein statisch-dingliches Verständnis der Offenbarung und die Idee einer Verbalinspiration ihre theologische Basis. Die absolute Sinnfülle des göttlichen Wortes konkretisiert sich durch die komplexer werdende Überlieferung, die, solange sie lebendig bleibt, dem spontanen, produktiven Moment Raum gibt, und dies ist nach Scholems Urteil «die einzige Weise, in der man die Vorstellung von einem geoffenbarten Wort Gottes ernst nehmen kann» (ebd., 103).

Dessen unendliche Potentialität ist freilich nicht schon identisch mit der Beliebbarkeit seiner Mitteilungsformen und schöpferischen Aktivitäten. Tradition beschränkt sich nicht auf eine reine Geschichte der Ideen und ihrer Symbolisierung. Auch in der kabbalistischen Symbolwelt verschränken «sich die seelischen Erfahrungen der Mystiker mit den historischen Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaft fast unlöslich» (Kabbala, 8); das scheinbar Subjektivste ist objektiv vermittelt. Scholem verkannte nicht, daß geschichtliche Erfahrung, auch wo sie nicht unmittelbar thematisiert wird, als konstitutives Element in die Textur der Tradition eingeht und noch deren «Webmuster» bestimmt.⁵ Der Text der Tradition, angefangen von den biblischen Schriften über die rabbinische Literatur und die mittelalterliche Philosophie bis zur mythisch gefärbten Symbolwelt der jüdischen Mystik, verdankt sich diesem komplizierten und keineswegs kontinuierlichen Geschehen.

Geschichte und ihre Katastrophen

Scholem setzt sich sowohl vom neoorthodoxen als auch vom organischen Traditionsbegriff der Romantik, der ihn gleichwohl stark beeinflusste, kritisch ab.⁶ Es gibt verdrängte, verschüttete

⁵ Moshe Idel, der für eine phänomenologische, geradezu «metahistorische» Deutung der kabbalistischen Texte plädiert, hat Scholems Rekurs auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen und damit auf scheinbar externe Faktoren scharf kritisiert; vgl. Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven-London 1988, S. XIIIf. und 264–267.

⁶ Die Neoorthodoxie hatte trotz der auch ihrerseits eingeräumten Notwendigkeit der Interpretation ein ausgesprochen statisches Verständnis der Tradition; sie ist ein schlechthin «Gegebenes». Schriftliche und mündliche Thora werden nicht im Sinne einer historisch-kritischen Lektüre als ein über Jahrhunderte Gewordenes, d.h. als kristallisierte Traditionsgeschichte anerkannt. Die inneren Brüche und Spannungen dieses komplizierten Prozesses bleiben weitgehend unberücksichtigt, so daß ein ausgesprochen harmonisches Bild der Tradition entsteht. Der romantische, auch die Wissenschaft des Judentums in keinem geringen Maße beeinflussende Traditionsbegriff arbeitet den spezifisch geschichtlichen Charakter der Tradition, der kein starres Depositum ist, heraus, neigt aber nicht minder zu einem sehr harmonischen Bild des Prozesses, orientiert an der Metapher eines gleichmäßigen, nach allen Seiten sich ausbreitenden «organischen Wachstums». Verkannt werden die Konflikte und Widersprüche, das Vergessene und Verdrängte, nicht zuletzt aber die in der Traditionsgeschichte – und zwar schon in der biblischen – verarbeiteten Katastrophenerfahrungen, an die Scholem, darin Benjamin verwandt, nachdrücklich erinnert.

Bereiche der konfliktreichen Traditionsgeschichte und damit auch den «Wiederanschluß an Vergessenes oder noch nicht zum Zuge Gekommenes» (Judaica 2, 67). Dazu gehören nicht nur die von Scholem erforschten mystischen Überlieferungen, sondern auch bestimmte Formen des Messianismus, denen sich Scholem spätestens seit 1928 mit seiner Studie *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos* intensiv widmete (Judaica 1, 119–146). Die oft verdrängte «Erkenntnis von der Katastrophalität aller historischen Ordnung in einer unerlösten Welt» (Judaica 1, 223) wurde von der jüdischen Tradition offen oder verborgen transportiert. Sie prägte auch die messianische Idee mit ihren *restaurativen* und *utopischen* Tendenzen, die «tief ineinander verschlungen, und doch zugleich gegensätzlicher Natur» sind (Judaica 1, 11). Im Unterschied zum Christentum aber wird im jüdischen Messianismus Erlösung *innergeschichtlich* angesiedelt (ebd., 7f.); eine These Scholems die nicht ohne Widerspruch geblieben ist (vgl. Briefe II, 292f.). Die im Überlieferungsprozeß festgehaltene und modifizierte kontrapräsentische «heiße Erinnerung» (Jan Assmann) des Judentums entfaltet unter bestimmten historischen Bedingungen ein geradezu destruktives Potential, welches das konservative Interesse der Tradition – Kontinuität und Identitätssicherung – konterkarierte. Jene Katastrophenerfahrungen – von der zweiten Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) bis zur Vertreibung aus Spanien (1492) – schlugen sich nach Scholem auch in der Kabbala Isaak Lurias (1534–1572) nieder, die ein geradezu «gnostisches Drama» entfaltet (Geheimnis, 31). Gemeint ist nicht nur die auf sehr plastische Weise vorgetragene Lehre von der *Selbstverschränkung Gottes (Zimzum)* als Voraussetzung einer eigenständigen Schöpfung und des Weltprozesses, sondern die Lurianische Idee einer Katastrophe im Bereich des göttlichen Pleroma («*Bruch der Gefäße*», *Šebirath ha-Kelim*), in jenem Augenblick, als Gott aus sich heraustritt, die Strahlen seines Lichtes sich in die zehn *Sephiroth* (Eigenschaften oder besser Wirkungsweisen Gottes) aufteilen und von dazu bestimmten Gefäßen aufgefangen werden sollen. Sie aber «erwiesen sich als zu schwach, das Licht zu halten, sie barsten und fielen auseinander». (Hauptströmungen, 292) In dem darauf folgenden «Exil» der göttlichen Funken scheint das Exil Israels, das von der *Šekhinah* (die unterste Sefira: die Einwohnung und Nähe Gottes) geteilt wird, geradezu vorgezeichnet zu sein. Auf die *Šebirath ha-Kelim* in umgekehrtem Sinne bezogen ist die Lehre vom *Tiqqun*. «Die Restitution des idealen Zustands, auf den die Schöpfung ursprünglich zielte, ist nun das geheime Ziel allen Geschehens. Erlösung heißt nichts anderes als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen, als *Tikkun*» (ebd., 294) Es ist zu beachten, daß diese Rückführung nicht in einem allein von Gott gesteuerten Prozeß stattfindet, es gibt eine nicht unbedeutende menschliche Beteiligung in der Form eines an der Thora orientierten Handelns und der mystischen Hingabe. Bei dieser Praxis ist es freilich nicht geblieben: «Ein Judentum,» so Scholem, «das nicht nur in seinem äußeren Schicksal durch alle Höllen der Verfolgung und Bedrückung gegangen war, das also Exil und Verfolgung bis zur Neige ausgekostet hatte, zugleich aber auch die Spannung zwischen Exil und Erlösung am weitesten entwickelt hatte – ein solches Judentum mußte einmal den entscheidenden Schritt zum Messianismus wagen.» (ebd., 315f.) Im Sabbatianismus, der ungewöhnlichen Verbindung vom Mystik und Messianismus, wurde dieser Schritt vollzogen, und zwar bis hin zur Zerstörung der Tradition von innen heraus.

Sabbatai Zwi und die Krise des Exils

Sabbatai Zwi, 1626 in Smyrna geboren, «war ein sonderbarer Heiliger und weit entfernt von dem Typus, den ein konservativer Jude anerkannt oder auch nur apperzipiert haben würde.» (Judaica 3, 168f) Scholem glaubt Symptome einer manisch-

depressiven Erkrankung zu erkennen, die das Persönlichkeitsbild Sabbatai Zwis prägten (vgl. Hauptströmungen, 318f.). Äußerste Depressivität wechselte mit euphorischen, ja ekstatischen Augenblicken, in denen er durch höchst befremdliche Handlungen auffiel. Seine Promulgation zum Messias erfolgte freilich durch einen anderen: Nathan von Gaza, den Scholem als den Johannes und Paulus des neuen Messianismus bezeichnet (vgl. ebd., 324; Sabbatai Zwi, 237ff.). Jenem Propheten gelingt es, die merkwürdigen Handlungen und Zustände Sabbatai Zwis im Lichte der Lurianischen Kabbala zu deuten und ihnen eine messianische Dimension zu geben. Nathans Proklamationen und Weissagungen stießen auf eine starke Resonanz und lösten eine Welle messianischen Überschwangs in weiten Teilen der Diaspora aus.

Als im September 1666 Sabbatai Zwi von Sultan Mehemed IV. gefangen genommen wurde und, um dem Tod zu entgehen, im gleichen Jahr zum Islam übertrat (vgl. Sabbatai Zwi, 742–780), erfolgte eine herbe Ernüchterung. Auch wenn die Apostasie des Messias den äußersten Widerspruch zu allen Erwartungen bildet und weit über die Paulinische «Torheit des Kreuzes» hinausging – stellt doch «ein abtrünniger Messias ein noch größeres Paradox als ein gekreuzigter Messias dar» (ebd., 878) –, brach die messianische Bewegung nicht völlig zusammen. Was aber verlieh diesem Paradox seine Plausibilität? Nach Scholem war es gerade der Umstand, daß der Messias das Schicksal der Marranen teilte, das heißt: unter Androhung äußerster Repressalien zu einer anderen Religion übertrat, ein Schritt, der – vom Messias vollzogen – in der sabbatianischen Deutung Entsühnung bewirkte (Hauptströmungen, 339). Der Messias stieg in den tiefsten Abgrund nicht des Todes, sondern der Sünde hinab, um von dort aus die göttlichen Funken wieder hervorzuholen (vgl. Sabbatai Zwi, 878–882). Die ungeheuren Hoffnungen, die auf diesen Messias gesetzt wurden, konnten durch den geschichtlichen Augenschein nicht bei allen zerstört werden. Nach dem Tode Sabbatai Zwis rechneten einige mit seiner triumphalen Wiederkehr, die mit der vollendeten Restitution zusammenfallen sollte. Was Scholem in strikter Abgrenzung zum Christentum als das spezifisch jüdische Charakteristikum des Messianismus bezeichnete, daß sich nämlich die Erlösung im Bereich des Öffentlichen und Sichtbaren vollziehe, relativiert sich hier: Bricht doch zwischen innerem Leben, der gläubigen Annahme des Messias, und äußerem Leben ein Abgrund auf. Über diesen Abgrund hilft die Spiritualisierung der Apostasie hinweg; sie mündet in die Lehre von der «Heiligkeit der Sünde» (Judaica 5, 61). Eine höchst eigenwillige Interpretation jener Talmudstelle, welche besagt, daß der Messias nur komme «in einem Zeitalter, das vollständig tugendhaft oder vollständig schuldbeladen ist» (bSanhedrin 98a), legitimierte die fortschreitende Radikalisierung der Bewegung, d.h. den Übergang zu offenem Antinomismus. In den Kategorien der lurianischen Kabbala entwickelt sich eine Soteriologie, welche die gesamte Tradition annihiliert (vgl. Judaica 5, 7–116; Hauptströmungen, 345–355), ja «die antinomistischen Tendenzen» aus der Tora zu entwickeln versucht (Judaica 3, 166). Zugleich bewirkte die ausgebliebene Parusie – hier sieht Scholem eine Parallele zum Christentum –, daß die Erlösungswirklichkeit von der Geschichte verlegt wird in die Sphäre der reinen Innerlichkeit, die sich geradezu als «Furie des Verschwindens» erweist: In der «Idee des reinen Glaubens, der abgetrennt von besonderen Werken und doch mit erlösender Macht ausgestattet ist» (Sabbatai Zwi, 876), versinkt zusammen mit der Geschichte auch die Welt der Halacha. Die «Krise der Tradition» wird «aus der inneren Dynamik der Erlösung selber begründet» (Judaica 3, 166); sie terminiert schließlich in der Abrogation oder Umkehrung der Thora, und es «entsteht ein neuer Begriff des «Glaubens» als der Realisierung der neuen Welt der Erlösung, die in der Seele sichtbar geworden ist» (Hauptströmungen, 336). Die bisherigen Gestalten und Auslegungen der Offenbarung, durch welche sie geschichtliche Konkretion gewann, verbrennen im messianischen Feuer, das freilich nicht mehr die äußere Geschichte erfaßt und verwandelt. Scholems tiefe Reserven gegenüber einer Vorweg-

⁷ Vgl. dazu Stéphane Mosès, Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1992. S. 163–184; René Buchholz, Erlösung und Destruktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem, in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997), S. 183–211.

nahme und Verinnerlichung der Erlösung, die auch seine Stellung zum Christentum bestimmen (vgl. Briefe II, 16f.), finden hier ihre Bestätigung. Der Sabbatianismus als Krise des Exils spielte, indem er den geschützten Bereich der Tradition zerstörte, «eine große Rolle in der inneren Vorbereitung der Aufklärung und der Reform im Judentum des 19. Jahrhunderts» (Hauptströmungen, 328), eine These, die in der neueren Forschung nicht immer Zustimmung findet.

Zerfall der traditionellen Gehalte

Damit stehen wir aber wieder an jenem Punkt, von dem Scholems Interesse am Judentum seinen Ausgang nahm: der Zerfall der traditionellen Gehalte und die Zensur der Überlieferung in der liberalen Theologie. Zerfallen am Ende die Erinnerungsfiguren der jüdischen Tradition im Prozeß der Assimilation vollständig? Ihre Spur und zugleich die aktuellen, theologisch relevanten Fragen der Zeitgenossen finden sich in profanen Bereichen, wo die Tradition ihre unauffällige, kryptische Existenz fristet – nicht zuletzt in den avanciertesten Werken der Literatur, wie etwa im Werk Franz Kafkas.

Scholem entwickelt seine Gedanken im Briefwechsel mit Walter Benjamin, der Scholem in die Arbeit an seinem berühmt gewordenen Kafka-Essay einbezog. Einen beachtlichen Raum nimmt die Diskussion über die theologischen Implikationen von Kafkas *Prozeß* ein (Benjamin/Scholem, 150ff.). Beide Autoren lehnen «die geradlinige theologische Auslegung» der «Schoepsen und Brüder» – gemeint sind Hans Joachim Schoeps und Max Brod – mit Nachdruck ab (ebd., 157), womit jedoch die theologische Relevanz des Kafkaschen Œuvres und die eigentümlich gebrochene Präsenz der Überlieferung *inmitten* der perennierenden Vorwelt gerade nicht bestritten wird. «Die Pforte der Gerechtigkeit», heißt es am Ende des Kafka-Essays, «ist das Studium.» Und doch wagt Kafka nicht, an dieses Studium Verheißungen zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat. Seine Gehilfen [man denke etwa an die Gehilfen des Landvermessers K. im *Schloß, R.B.*] sind Gemeindediener, denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam.»⁸ Kam ihnen die Schrift abhanden? Nicht die «Abwesenheit der Schrift in einer präanimistischen Welt», wendet Scholem in einem Brief an Benjamin ein, sondern «ihre *Unvollziehbarkeit*» ist das Problem der Welt Kafkas (Benjamin/Scholem, 158). Sie ist nämlich «die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird.» (ebd., 157) Zu der abgründigen Formulierung vom «Nichts der Offenbarung» bat Benjamin um eine Erläuterung (vgl. ebd., 168), die Scholem nicht schuldig blieb: «Ich verstehe darunter einen Stand, in dem sie bedeutungslos erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie gilt, aber nicht bedeutet. Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende, wie auf einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor.» (ebd., 175; vgl. Geheimnis, 31)

Das *Nichts der Offenbarung* ist also weder die Rücknahme der göttlichen Selbstmitteilung, noch gar die Negation Gottes, sondern die völlige Unbestimmtheit des Offenbarungsgehalts, entstanden durch den Zusammenbruch der ihn erschließenden Deutungen und Objektivierungen: Offenbarung konzentriert sich wieder auf das *Aleph*. Die absolute Sinnfülle der Offenbarung und ihr «Nichts» teilen die völlige Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; sie fallen letztlich zusammen, denn jede Unterscheidung hieße Bestimmung. Erstere aber deutet auf die noch ganz undifferenzierte Selbstmitteilung Gottes, letzteres meint den Zerfall des lesbaren Textes der Tradition. Die Dialektik der Offenbarung, daß sie zwar als das sich mitteilende Wort Gottes

⁸ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1989, Band II/2, S. 437. Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch Stéphane Mosès, Engel (vgl. Anm. 7), S. 185–214.

die absolute Sinnfülle darstellt, aber nur in der geschichtlich-sprachlichen Entfaltung rezipiert werden kann, endet in der Moderne an ihrem Nullpunkt: Scholem räumt ein, «daß im Sinn der Religion dies ein Grenzfall ist, von dem sehr fraglich bleibt, ob er realiter vollziehbar ist» (Benjamin/Scholem, 175). Was aber, wenn dieser Grenzfall – man könnte auch vom religiösen Ausnahmezustand sprechen – mehr und mehr zur Regel wird? Anders als für Benjamin ist für Scholem Offenbarung, wie die vierte Strophe seines Gedichtes zu Kafkas *Prozeß* es nahe legt, immer noch durch Erfahrung verbürgt: «So allein strahlt Offenbarung / in die Zeit, die dich verwarf. / Nur dein Nichts ist die Erfahrung, / die sie von dir haben darf.» (Benjamin/Scholem, 155) Einer solchen Erfahrung aber müßte jede Qualität, d.h. jede nähere Bestimmung, durch welche sie auch intersubjektiv vermittelbar wäre, abgehen, und es fragt sich, ob hier überhaupt noch legitim von Erfahrung gesprochen werden kann. Noch die Spuren der göttlichen Schrift, wie sie in jenem Augenblick, in welchem Tradition und Erfahrung zerfallen, sich in der Profanität finden, sind nicht schlechthin unbestimmt, und vielleicht sind eher sie es, die ein vages Bewußtsein der *Geltung* von Offenbarung wach halten und die Suche nach ihren Objektivierungen vorantreiben.

Tradition innerhalb der Moderne

Das nicht nur in der Diaspora, sondern gerade in Israel spürbare Schicksal der Tradition innerhalb der Moderne, ihr prekärer Stand zwischen Liquidierung und fundamentalistischer Petrifizierung, zeigt deutlich ihre Fragilität. Scholem täuscht sich nicht darüber, daß, wie er im Gespräch mit Muki Tsur formuliert, «der Säkularismus ein Teil des Prozesses unseres Eintritts in die Geschichte ist; der Eintritt in die Geschichte ist Assimilation an sie» (Geheimnis, 90). Warf Scholem nicht den Vertretern des liberalen Judentums eine solche Assimilation vor? Sie ist wohl in der Tat mit dem Eintritt nicht nur in die Geschichte – hier ist die Anspielung auf Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, der das Judentum außerhalb der Geschichte ansiedelte, unüberhörbar –, sondern in die säkulare Moderne kaum zu vermeiden. Immerhin wurde die Auflösung der Tradition, deren Kehrseite ihre heteronome, zuweilen gewaltsame Macht ist, auch als Befreiung erfahren. Insofern sollte die Hoffnung von Haskala und Reform, kraft autonomer Ratio, auf eigene Verantwortung also, die als zentral angesehenen Teile der zerfallenden Tradition retten und einer ihr entfremdeten Generation neu erschließen zu können, gerechter beurteilt werden als dies vor allem in Scholems Frühwerk geschieht. Konnten ihre Vertreter schon deutlich absehen, daß das Versprechen der bürgerlichen Revolution gebrochen wurde, so daß das kritische Potential von Religion und Aufklärung unter dem Diktat von «ordre et progrès» (Auguste Comte) ersticke oder neutralisiert wurde? Ist die säkularisierte Gestalt des Judentums ein notwendiger, riskanter, aber auch befreiender «Durchgang» (ebd., 90) oder der Endpunkt einer Entwicklung? Zerbrecchen alle Gestalten der Tradition wie die Gefäße in der lurianischen Spekulation, so trifft dies empfindlich eine Religion, die von ihren geschichtlichen Konkretionen nicht abstrahieren kann.

Indessen kann Tradition, wie Scholem wußte, nicht durch einen Willkürakt repristinert werden: «Eine direkte, undialektische Wendung zum traditionellen Judentum», erklärte Scholem, «ist, historisch gesehen, unmöglich, und auch ich persönlich habe sie nicht verwirklicht.» (ebd.) Wo Tradition aber ihre prägende Kraft verliert, im Augenblick ihres Zerfalls, tritt ihr kritischer Subtext, freilich durch Reflexion vermittelt, wie bei einem Palimpsest hervor, und hier fällt dem Religionshistoriker eine wichtige Aufgabe zu: Vielleicht könnte kritische Historie diese Tradition nicht nur vor dem Vergessen bewahren, sondern ihr helfen, wie Stéphane Mosès schreibt, «eines Tages heute noch nicht erkennbare Formen anzunehmen»⁹. Zwar zerstört die hi-

⁹ Stéphane Mosès, Engel (vgl. Anm. 7), S. 200; siehe auch David Biale, Scholem (vgl. Anm. 4), S. 134f.

storische Kritik die Aura ehrwürdiger Überlieferungen, indem sie eine Distanz zu den Texten einnimmt und deren geschichtliche Genese über Generationen hinweg rekonstruiert. Dies betrifft aber nur eine, und zwar die notwendige destruktive Seite der Kritik. Zugleich werden aber verschüttete Elemente der Tradition wieder freigelegt, die, in Konfrontation mit der Gegenwart, eine neue Bedeutung gewinnen können. «Der kritisch arbeitende Historiker», meint Scholem, «muß jeden Augenblick mit der Möglichkeit rechnen, bei der nächsten Wendung seiner Vorgehensweise auch als Restaurator in Erscheinung zu treten.» (Judaica 6, 19f.) Im Augenblick höchster Ohnmacht, als das Besiegte und Marginalisierte, gewinnt Tradition eine neue Bedeutung und zeigt bisher unbekannt oder unbeachtete Konkretionen der Offenbarung. Im Medium kritischen Denkens könnten sie nicht nur entfaltet, sondern auch in ihrer spezifischen Rationalität neu erschlossen werden. Schon eine frühe, ein wenig pathetisch anmutende Formulierung Scholems zeigt, daß ihm ähnliches wohl vorgeschwebt haben mochte. Weder der Kultus der Unmittelbarkeit noch die ängstliche Konservierung, «sondern die harte und strenge Arbeit der Erkenntnis ist allein das Medium, durch das hindurch die Trümmer unseres heiligen Besitzes zu neuem Leben erweckt und umgestaltet werden können» (Tagebücher 2, 650). Diese «harte und strenge Arbeit der Erkenntnis» – vielleicht wäre hier besser von *rettender Kritik* zu sprechen – schließt freilich auch die philosophische Anstrengung ein. Gerade das

kritische, dem Anpassungsdruck widerstehende Potenzial der Tradition müßte herausgearbeitet und in einer bestimmten Konfiguration von Vergangenheit und Gegenwart aktiviert werden; so erst beginnt – vielleicht – die verstummende Überlieferung neu und anders zu sprechen. Dies gilt auch für die noch einem Heinrich Graetz oder Hermann Cohen suspekten mythisch gefärbte Symbolik der Kabbala, wie Scholem feststellt: «In einer Generation, in der die jüdische Geschichte eine ungeheure Krise durchmachte, ist die Vorstellungswelt dieser alten jüdischen Esoteriker nicht mehr so befremdend. Wir sehen mit anderen Augen, und die verschlossenen Symbole scheinen uns der Erschließung und Erhellung wert.» (Kabbala, 9) Haben sich also die Erwartungen sowohl an die eigene historische Arbeit als auch an die Wiedergeburt des Judentums in Israel erfüllt? Wie die «Nebelwand der Historie» undurchdringlicher war als ursprünglich angenommen und so der befürchtete «Tod in der Professur» drohte (Briefe I, 472) –, so blieb auch sein Zionismus nicht frei von Enttäuschungen. In der hebräischen Fassung seiner Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem* ist eine Ernüchterung unüberhörbar: «und meine Leser werden mich zu Recht fragen, ob ich an dieser Erwartung noch heute, nach sechzig Jahren festhalte. Ich weiß darauf nach allem, was geschehen ist, keine Antwort und habe nur Hoffnung, doch wie sagte schon der Weise: Hingezogene Erwartung macht das Herz krank.» (Berlin, 173)

René Buchholz, Bonn