

Jürgen Habermas

## Begegnungen mit Gershom Scholem

Der Zufall wollte es, dass sich zwei alte Berliner Juden, deren Lebenswege sich weit voneinander entfernt hatten, im Jahre 1979, an meinem 50. Geburtstag, bei uns in Starnberg nebeneinander auf dem Sofa wiederfanden – Gershom Scholem und Herbert Marcuse. Scholem bildete mit seinen lebhaften Erzählungen wie immer den Mittelpunkt der Gesellschaft. Er ist auch derjenige, der genau weiß, was sich in bürgerlicher Umgebung ziemt, und ergreift gegen Mitternacht freundschaftlich-feierlich das Wort, „weil es nicht angeht, dass keine Rede gehalten wird“. Während des ganzen Abends verharrt Herbert ungewohnt schüchtern im Hintergrund. Aus ähnlichen Begegnungen kannte ich schon das merkwürdige Phänomen, dass Freunde und Altersgenossen, obgleich sonst alles andere als kleinlaut, vor Scholems Autorität gewissermaßen zurückwichen. Sie, die aus assimilierten Elternhäusern stammten und nach Amerika ausgewandert waren, reagierten auf Scholems Gegenwart, als hätten sie ein schlechtes Gewissen. Scholem hatte von Anbeginn an der deutsch-jüdischen Symbiose gezweifelt, und ihm, der schon 1923 nach Jerusalem ausgewandert war, hatte die Geschichte gewissermaßen recht gegeben. Siegfried Unseld kolportierte, immer wieder von neuem erstaunt, die Geschichte von der Hackordnung, die sich spontan ergeben habe, als sich Scholem, Bloch und Adorno eines Nachmittags bei ihm zu Hause in der Klettenbergstraße trafen: Selbst der narzisstische Bloch, sonst immer rhetorischer Mittelpunkt, habe sich vor der Autorität des Kabbala-Gelehrten verbeugt. Wenn man Scholem begegnete, war es von Vorteil, kein Jude zu sein. So fiel man nicht in die Kategorie der Intellektuellen, die den großen Fehler der vertrauensseligen Assimilation hatten begehen können.

Im Rhein-Verlag waren 1957 Scholems „Hauptströmungen der jüdischen Mystik“ erschienen, und mich hatten die beiden Kapitel über Isaak Luria und Sabbatai Zwi elektrisiert. Denn im Zimzum und in der Welt der Sefiroth erkannte ich exakt die Bilder jenes theogonischen Prozesses wieder, die der Schelling der „Weltalter“ der Theosophie Jakob Böhmes entlehnt hatte. Scholem selbst bestätigt die Verwandtschaft mit Hin-

weis auf eine Episode, die der schwäbische Pietist F.C. Oetinger in seiner Biographie erwähnt. Dieser hatte im Frankfurter Ghetto den Kabbalisten Koppel Hecht aufgesucht, um sich über die Lehren des Sohar unterrichten zu lassen, und die Auskunft erhalten: Die Christen hätten ein Buch, das von der Kabbala noch viel deutlicher rede, und dessen Autor sei Jakob Böhme.<sup>1</sup> Als ich mich 1965 dieser Lektüre im Kreise der Herausgeber der soeben begründeten Theorie-Reihe erinnerte, war ich an einer Darstellung der Lehren von Luria interessiert und schrieb an Scholem. Der belehrte mich über die Schwierigkeiten einer spärlichen schriftlichen Überlieferung, wies mich aber auf die lateinisch erschienene „Himmelspforte“ des Abraham Cohen Herrera hin, der seiner Herkunft nach ein spanischer Marrane war. Er empfahl auch einen Übersetzer und verfasste die gewünschte Einleitung.<sup>2</sup> Offenbar war Luria ein günstiger Stern, unter dem wir uns kennenlernten. Denn ich habe die vorbehaltlose Freundschaft dieser eindrucksvollen Person, die sich sehr bald auch auf Ute, meine Frau, erstreckte, als ein unverdientes Geschenk empfunden. Ich konnte mir nie recht erklären, warum Scholem an uns beiden einen Narren gefressen hatte. Ute nahm er errötend in den Arm, weil sie ihn an die Schicksen erinnerte, die ihm in der Jugend verboten worden seien.

Vielleicht kannte er 1965 schon den Schelling-Aufsatz über die „Contraction Gottes“,<sup>3</sup> den ich 1959 in Heidelberg vortragen hatte? Darin hatte ich die antinomistische Zuspitzung der Lehre vom „Abgrund in Gott“, die mir erst aus Scholems Darstellung der jüdischen Mystik bekannt geworden war, als ein Glied in der Kette der Argumentation benutzt, um die anarchistischen Elemente von Schellings Freiheitsphilosophie und den „heimlichen Materialismus“ seiner Weltalterphilosophie hervorzukehren. Sicher hatte ihn der ältere Radio-Essay über den „Deutschen Idealismus jüdischer Philosophen“ für mich eingenommen.<sup>4</sup> Und sein Interesse für meine (nur in

<sup>1</sup> Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1967, S. 259.

<sup>2</sup> Bis zum Erscheinen vergingen allerdings noch neun Jahre: Abraham Cohen Herrera: Die Pforte des Himmels. Frankfurt am Main 1974.

<sup>3</sup> Abgedruckt in: Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Neuwied 1963, S. 108–161.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas: Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Thilo Koch (Hg.): Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte. Köln 1961, S. 99–126.

einigen hundert Exemplaren aufgelegten) Schelling-Dissertation<sup>5</sup> war immerhin so groß, dass er mir von meinen zwei Kopien eine „abbewunderte“ – so nannte der Büchernarr selbst die Methode, durch erpresserisch-charmante Bettelei billige Beute zu machen.

Aber als wir uns kennenlernten, stand ich in der Tradition des westlichen Marxismus, und gegenüber der Kritischen Theorie übte Scholem große, wenn auch eine – gewissermaßen durch Benjamin posthum gebotene – disziplinierte Zurückhaltung. Die „Säulenheiligen“ dieser Heterodoxie, Marx und Freud, waren aus seiner Sicht nicht nur Abtrünnige wie Heine und Börne, Karl Kraus oder Kurt Tucholsky, selbst Kafka; sie hatten mit ihren Theorien den Gegnern der jüdischen Sache auch noch Munition geliefert, indem sie die Religion als solche zu „Überbau“ und „Illusion“ erklärten. In seinen Augen waren solche reduktionistischen Ansätze angesichts der überwältigenden Evidenz, dass sich das Judentum im Exil über die Jahrtausende gegen Unterdrückung, Pogrom und Vertreibung behauptet hatte, keines ernsthaften Argumentes wert. Und hatte nicht der Zionismus mit der lange erstrebten Gründung des Staates Israel sogar auf den Holocaust, auf die Vernichtung des europäischen Judentums, die einzig richtige Antwort antizipiert?

Dass Marx und Freud die falschen Propheten waren, und gemessen an Sabbatai Zwi nicht einmal das, daran hat Scholem nie gezweifelt. Nichts hat ihn tiefer geschmerzt als der Umstand, dass er seinen Freund Walter Benjamin von diesen Irrtümern nicht wirklich hat befreien können. Natürlich spielte ich in einer anderen Liga, mir hat er diese Sünden nachgesehen. Im Übrigen hielt er mich eher für einen Kantianer, eine vergleichsweise lässliche Sünde. Unverkennbar gefreut hat er sich, als ich ihm bei einem Besuch in Starnberg 1978 ein Reclam-Bändchen mit Essays über Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno, Hannah Arendt und ihn selbst übergab. Er kam mehrfach auf dieses „jüdische Vademecum“ zurück, wohl in Reaktion auf das Vorwort, worin ich die eminente Produktivität des deutsch-jüdischen Geistes und die heilsame Rolle betone, die das kritisch-rettende Element dieser nach dem Kriege in persona oder mit einflussreichen Publikationen zurückkehrenden Emigranten für uns Jüngere in der frühen Bundesrepublik

<sup>5</sup> Jürgen Habermas: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Diss. Phil. Bonn 1954.

gespielt hat.<sup>6</sup> Nach dem Holocaust war es mit der gefährlichen Illusion über die deutsch-jüdische Symbiose vorbei, mochte er denken, so dass er sich jüdische Philosophen in der Rolle von Lehrern der Nachkriegsgeneration in Deutschland vorstellen – und billigen – konnte.

Scholem war ein scharfer Geist, der sehr direkt, manchmal schroff urteilen konnte. Jacob Taubes beispielsweise fand vor ihm keine Gnade. Auch die Berichte seiner ehemaligen Studenten bestätigen den Eindruck eines ebenso selbstbewussten wie disziplinierten und überlegenen Gelehrten, der die eigene Ausdauer, sein immenses Wissen, seinen Scharfsinn zum selbstverständlichen Maßstab für die Beurteilung seiner akademischen Umgebung machte. Scholem war im Milieu jener deutschen Universität groß geworden, die ihre bis 1914 unbestrittene Weltgeltung ebenso sehr den historischen Geisteswissenschaften wie den Naturwissenschaften verdankte. Er studierte erst Mathematik und wandte sich dann der Wissenschaft vom Judentum zu, mit deren großen Repräsentanten, Zunz und Steinschneider, er 1944, nun selber Professor am judaistischen Institut der Hebräischen Universität in Jerusalem, harsch abrechnete.<sup>7</sup> Weil er die philologisch-historische Gelehrsamkeit mit der analytischen Klarheit des mathematischen Geistes verband, fehlte seiner faktenreichen, schnörkellos-präzisen und beinahe positivistisch-pedantischen Darstellung auch im Gespräch jede falsche Präntention, jeder Schleier. Für die stets deutlich prononcierten Sätze seiner artikulierten Rede gilt dasselbe wie für die makellose Wissenschaftsprosa: Ihnen fehlt jeder Anflug von literarischer Verblasenheit und, bei allem Selbstbewusstsein, jeder Hauch von Narzissmus. Die „schnoddrige Grazie“, die Adorno 1938 in New York an Scholem bei ihrer ersten Begegnung beobachtet, verrät Spuren einer Berliner Mentalität.<sup>8</sup> Allerdings war Scholem auch nicht gerade von Zweifeln geplagt. Was uns heute als ein gewisser Mangel an fallibilistischem Bewusstsein erscheinen mag, ist ein typischer Zug dieser ganzen Generation deutscher Professoren. Und ein gewisser altmodischer Zug an Scho-

<sup>6</sup> Jürgen Habermas: Politik, Kunst, Religion. Stuttgart 1978.

<sup>7</sup> Michael Brenner: Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2006, S. 219–228.

<sup>8</sup> Vgl. Adornos glänzende Charakterisierung von Scholems „Gastspiel“ in New York in einem Brief an Benjamin. In: Theodor W. Adorno – Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940. Hg. von Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1994, S. 323 ff. und Benjamins Antwort ebd., S. 339 f.



Gershom Scholem mit seiner Frau Fania, 1973

lems Mentalität verdankt sich wohl dem Umstand, dass sich das Profil der alten deutschen Universität, wie ich in New York an der New School for Social Research erfuhr, unter Bedingungen der Emigration besser als in der Heimat erhalten hat.

Was Scholems Anwesenheit aufregend machte, waren seine Geistesgegenwart und sein nie versagendes Gedächtnis, insbesondere das für die Genealogie von mehr oder weniger berühmten Rabbinerfamilien. Kaum begegnet er bei uns der jungen Philosophin aus Yale, beginnt das Familien-Quiz: Seila Benhabib? Aus Istanbul stammt die Familie? Ungeduldig erkundigt sich Scholem nach dem Dorf, woher der Großvater stammt. Zwei, drei weitere Schritte zurück, und schon sind die Abstammungslinien, die auf den berühmten Ahnen zurückführen, geklärt.

Scholem besuchte uns bis zu seinem Tode regelmäßig in Starnberg, manchmal alleine, manchmal mit Fania. Er aß gern, liebte Utes Küche und ließ sich von ihr für die problematischen Speisen augenzwinkernd ein koscheres Zeugnis ausstellen: „Das ist doch Himbeersaft, Ute? Und das da ist doch nicht etwa Schinken?“ Über den Baumkuchen, den wir ihm jedes Jahr zum Geburtstag schickten, führte er mit der Konditorei Kreuzkamm eine penible, im Ergebnis aber beruhigende Korrespondenz, nachdem ihm ein übelwollender Nachbar gesteckt hatte, dass Schweineschmalz unter den Zutaten dieses Gebäcks sei. Wenn er Rebekka oder Judith, unseren beiden Töchtern, von der Bahnhofstraße in Zürich feinste Pralinen mitbrachte, beugte er sich verschmitzt lächelnd mit seinen abstehenden Ohren über das Präsent, um sich bei den Kindern sogleich zum fachmännischen „Mitprobieren“ einzuladen. Fania war eine entfernte Verwandte von Freud, die gegen den Willen der Familie nach Israel ausgewandert und Scholems Studentin geworden war. Sie ist wohl die konsequentere Zionistin geblieben, war aber im Alltag die pragmatischere Seele – ein liebevoll-lebenskluges Korrektiv für Gershoms intellektuelle Verbohrtheiten.

Eine gewisse Skepsis hegte sie auch gegenüber Gerhards libidinöser Bindung an das distanzlos bewunderte Genie Benjamin. In den Dreißiger Jahren, als Scholem alles daran setzte, den Freund zum Hebräischlernen zu motivieren und nach Jerusalem zu holen, hatte Fania den realistischeren Blick auf die Schwierigkeiten, die Benjamin in Israel erwartet hätten. Über das Scheitern des Plans war sie damals wohl eher erleichtert. Als Lisa Fitko in den Siebziger Jahren von der ominösen Tasche

berichtete, die Benjamin beim fatal gescheiterten Versuch, von Port Bou aus über die beschwerliche Bergstrecke nach Spanien zu gelangen, krampfhaft bei sich getragen hatte, fühlte sich Scholem in seiner fixen Idee bestätigt: Das fertige, bislang verschollene Passagen-Manuskript musste in dieser Tasche gewesen sein, existierte also doch! Für Scholem war Benjamin der einzige Zeitgenosse, dem er mystische Erfahrungen zutraute. Er selbst, so berichtete Fania später, hat auf dem Totenbett vergeblich auf einen Blitz der Erleuchtung gewartet.

Mit uns sprach Scholem über die zionistischen Motive seiner Jugend wenig; über den Konflikt mit den Palästinensern schien er liberalere Ansichten zu hegen als Fania. Aber seine Liberalität hatte Grenzen. Die in London aufgewachsene Tochter von Werner Scholem, dem kommunistischen Bruder, den die Nazis verhaftet und später in Buchenwald umgebracht hatten, lebte als Mitglied einer englischen Schauspieltruppe eine Zeit lang in München und kam eines Tages zu uns nach Starnberg, um die Verwandten aus Jerusalem wiederzusehen. Wir wurden unfreiwillig Zeugen einer bewegenden Szene, als diese erwachsene Frau in einem emotionalen Gespräch mit ihrem berühmten Onkel, der Autorität in jüdischen Studien, um ihre Anerkennung als Jüdin rang – ihr Vater hatte eine Nichtjüdin geheiratet! Sie selbst hatte als Kind nach Israel kommen sollen, Fania, die keine Kinder bekam, hatte sie auch aufnehmen wollen – Gershom hatte sich quergelegt. Und jetzt, nach Jahrzehnten, zeigte er sich in dem unabgeschlossenen Kampf um Anerkennung wiederum als der Sture.

Wie großzügig war er zu uns, als er uns bei unserem ersten Israelbesuch seine Stadt, Jerusalem, zu Füßen legte. Als großzügiger und umsichtiger Gastgeber hatte er uns das Privileg verschafft, im Mishkenot Sha'ananim zu wohnen, dem alten, herrlich gegenüber dem Ölberg gelegenen Hospital der Montefiores, das die Stadt zum luxuriösen Gästehaus ausgebaut hat. Von der Akademie der Wissenschaften hatte er einen Wagen mit Fahrer besorgt und fuhr mit uns zuerst zum Mount Scopus, wo die Universität liegt, und zu einem Ort, von wo aus der Blick nach beiden Seiten schweift, hinunter zur Altstadt und weit hinaus in die hügelige Wüstenlandschaft. Er zeigte uns und kommentierte unermüdlich jeden Winkel der Stadt, führte uns vorbei an vereinzelt Kameltreibern nach Jericho, dem Wunder einer blühenden und sprießenden Oase mitten in der Wüste, machte uns vor den Toren Jerusalems auf dem Wege nach Tel Aviv mit den Bewohnern eines Kibbuz bekannt.

Wir waren mit Siegfried Unseld zur Feier von Scholems 80. Geburtstag angereist. Scholem genoss den Empfang in der Residenz des deutschen Botschafters Schütz, des ehemaligen Regierenden Bürgermeisters von Berlin. Eine Lesung des Jubilars bildete den Höhepunkt. Scholem trug aus seiner soeben erschienenen Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“ vor. In der Konzerthalle hatte sich ein großes Publikum aus überwiegend älteren Jahrgängen versammelt. Es hatte offenbar keine Schwierigkeiten, den gestochenen artikulierten Sätzen dieses Meisters der deutschen Prosa zu folgen. Mir, dem Rheinländer, fiel auf, dass bei jedem Berliner Straßennamen ein Raunen des Wiedererkennens durch den Saal ging. Eine ähnlich rührende Szene hatte ich nur einmal erlebt, als ich 1968 im New Yorker Goethe-Haus, gegenüber dem Metropolitan Museum, einen Vortrag hielt und in der Diskussion merkte, dass die deutschen Emigranten von der Upper Westside herübergekommen waren, um sich über die Studentenunruhen in der alten Heimat zu informieren. 1978 in Tel Aviv, in der Nähe eines von Bauhausarchitekten geprägten Stadtviertels, spürte man das Historische des Augenblicks, da sich die Generation der Jeckes wie zum letzten Mal zu Füßen einer monumentalen, aus ihrer Mitte hervorgegangenen Gestalt zusammenfand.

Nur ein halbes Jahrzehnt darauf kehrte ich zu Scholems Begräbnis nach Jerusalem zurück, stand vor dem sarglosen, auf einer Bahre in Tüchern eingehüllten Leichnam, lauschte den mir unverständlichen Klängen der in Ivrit gehaltenen Reden nach, folgte dem Trauerzug auf den hoch gelegenen Friedhof und legte auch meinen Stein aufs frische Grab. Es war ein unsentimentales Ereignis.<sup>9</sup> Am Abend danach war ich bei Yehuda Elkana zum Abendessen. Dort hörte ich mir schweigend an, was die andere Seite, nicht ohne eine verhaltene Aggression, zu Scholem und zur ambivalent empfundenen Vorherrschaft der deutschen Subkultur im israelischen Bildungssystem zu sagen hatte. Ich bekam eine Ahnung von den Kontroversen, mit denen Scholem gelebt hatte.

Nach Israel bin ich immer wieder gefahren, zu Elkana und der Van Leer Foundation, zu den Universitäten in Tel Aviv und Jerusalem. Dass mich beide mit einer Ehrendoktorwürde ausgezeichnet haben, rechne ich zu dem Ungewöhnlichsten,

<sup>9</sup> Vgl. meinen Bericht: Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Scholem – Am Ende einer Ära. In: Merkur Jg. 36, Nr. 406 (1982), Heft 4, S. 438–440.



was mir in meinem Leben widerfahren ist. Eine Reise nach Israel lässt sich mit keiner anderen vergleichen. Nicht einmal mit diesen schwierigen Reisen nach Polen, wo man das Gefühl hat, sich nicht bewegen zu können, ohne in die Blutspuren zu treten, die wir Deutschen dort hinterlassen haben. In Israel ist es nicht der Boden, der an die Geschichte erinnert. Die Geschichte ist in den Menschen präsent, in den unwahrscheinlichen Erzählungen von den Kontingenzen des Entkommens und des Überlebens. Obwohl sich die israelische Geschichte im Holocaust verhakt hat, kann man nicht in Jerusalem sein, ohne dass der Blick zurück in die biblischen Anfänge gleitet, kann man nicht in Israel sein, ohne dass sich der Blick auf die explosive Gegenwart des Konflikts mit den Palästinensern richtet.

Worin mich die Lektüre von Scholems Arbeiten bestärkt hat, kommt mir heute, da ich über die Verwicklung von säkularer Vernunft und Religion in einem komplementären Lernprozess nachdenke, stärker zu Bewusstsein als damals. Gewiss, was ich bei Gelegenheit der Feier von Scholems 80. Geburtstag gesagt habe, war Bloch und Benjamin nicht weniger gegenwärtig als Horkheimer und Adorno: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“<sup>10</sup> Das ist eine abstrakte These, während Scholem mit dem positivistischen Handwerkszeug der klassischen Geisteswissenschaften und mit der wissenschaftlichen Energie, ja dem Furor eines besessenen Philosophen und Historikers den Umschlag von Mystik in Aufklärung an einem einzigen, in seinen subversiven Zügen faszinierenden Überlieferungsgeschehen exemplifiziert – an jenem Traditionsstrang, der vom Sohar über die Lehren des Luria von Safed und des Nathan von Gaza bis zur Apostasie des Sabbatai Zvi und von dort über die frankistische Sekte bis zu dem Revolutionär Junius Frey auf dem Schafott der Jakobiner reicht.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Jürgen Habermas: Die verkleidete Tora. In: Ders.: Philosophisch-politische Profile. 3. erw. Aufl. Frankfurt am Main 1981, S. 390.

<sup>11</sup> Daran habe ich bei Gelegenheit des Erscheinens der deutschen Übersetzung von Scholems großem Werk über Sabbatai Zvi erinnert: Jürgen Habermas: In der Geschichte das Andere der Geschichte aufspüren. In: Ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt am Main 1997, S. 73–83.

Andererseits teilt Scholem mit der von ihm mit Distanz betrachteten Kritischen Theorie die Überzeugung, dass die Aufklärung, hinter deren historische Schwelle niemand zurück kann, gleichwohl nicht das letzte Wort behalten soll. Er hat den Umschlag von Religion in Aufklärung, soweit er sich im Zeitalter der Revolutionen vollzogen hat, als ebenso unausweichlich wie unbefriedigend empfunden. Nachdem dieses Zeitalter, zweihundert Jahre nach der Französischen Revolution, zu Ende gegangen ist und das religiöse Bewusstsein auf der Weltbühne eine zwiespältige Revitalisierung erfährt, stellt sich von neuem die Frage nach dem dialektischen Verhältnis von Säkularisierung und Tradition. Darauf hat uns Scholem vorbereitet.

BILDNACHWEIS  
Jüdische National-  
und Universitätsbibliothek  
Jerusalem,  
Gershom Scholem Archiv.