

Itta Shedletzky

Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum

Zur „historischen Gestalt“ Gershom Scholems*

„Dialektische Negationen“ und „paradoxe Bejahungen“

Die hebräische Tageszeitung „Haaretz“ veröffentlichte am 28. November 1947 einen Artikel von Joseph Weiss zu Gershom Scholems fünfzigstem Geburtstag. Am 5. Dezember, dem Datum des Geburtstags, erschien der Artikel des Schülers und Freundes auch in der deutschsprachigen Tageszeitung „Jediot Hajom“ (Nachrichten des Tages) unter dem Titel „Gershom Scholem – Fünfzig Jahre“. Weiss schreibt dort unter anderem:

„Was hoffte Scholem in der jüdischen Mystik zu finden, als er seine mathematischen und philosophischen Studien aufgab und sich der Kabbala-Forschung widmete? Scholem gehört nicht zu den Gelehrten, die ihren Forschungen ohne klar gefasste Hoffnungen und starke utopische Antriebe obliegen. Wer seine prägnante Persönlichkeit kennt, wird ihn nicht jenen Forschern zurechnen, die sich in unpersönlicher Anonymität der Wissenschaft widmen und die von den Problemen ihrer Forschung unterjocht werden, statt dass sie sie beherrschen. Und doch zollt Scholem verschwenderisch seinen Tribut dieser Art von Gelehrten und tut sein Bestes, um als einer der ihrigen zu gelten, als einer, hinter dessen wissenschaftlichen Bemühungen keine geistige Potenz steckt, sondern nur die immanenten Interessen und Forderungen einer autonomen Wissenschaft, die sich nicht in einem gemeinsamen Brennpunkt des wissenschaftlichen und geistigen Seins treffen.

Seine Bücher und Aufsätze legen Zeugnis für die Selbständigkeit der philologischen Akribie ab, und in seinen Arbeiten zeigt er sich gewiss nicht als der Gelehrtentyp, dessen Werke immer Selbstporträt sind. Er ist himmelweit von einer pneumatischen Exegese entfernt und macht sich über eine existenzielle Philologie gerne lustig.

* Dieser Aufsatz ist eine leicht veränderte Version meines hebräischen Aufsatzes, erschienen in: Zmanim. A Historical Quarterly. Tel Aviv University, Jg. 16, Nr. 61 (Winter 1997/98), S. 78–85.

Es besteht also eine Art von Inkongruenz zwischen seiner lebendigen Persönlichkeit und seiner scheinbaren Wissenschaft, wenn man seine Forschung aus der Persönlichkeit fassen will, oder wenn man den Ort seiner Wissenschaft bis in deren Strahlungsgebiet bestimmen soll. Die Kraftverhältnisse zwischen den beiden Bereichen Persönlichkeit und Wissenschaft sind äußerst kompliziert, und zwar nicht zufällig oder aus Mangel an Können, sondern aus bewusst getriebener privater Esoterik. Scholem will, dass man sich weder in seinen dialektischen Negationen noch in seinen paradoxen Bejahungen auskennt. Man kann auch nicht den Versuch unternehmen, sein geistiges Porträt zu zeichnen, ohne sich den ausgesprochen mystischen Zug seiner Esoterik klargemacht zu haben.

Was ist die Methode seiner Esoterik? Sie hat ihre Ähnlichkeit mit der Art manches mittelalterlichen Meisters, der sich selbst in die Gesichtszüge einer der tausend Gestalten seiner Massenbilder hineinzuschmuggeln pflegte. Das ist auch Scholems esoterischer Trick. Seine Esoterik ist nicht absolutes Verschweigen, sie ist eine Art von Camouflage. Mit dicken Bänden von Texten und philologischen Forschungen reduziert er öffentlich die Gestalt des Metaphysikers auf die des Wissenschaftlers. Aber seine Metaphysik offenbart sich im Verborgenen, in der Form von Sätzen und Halbsätzen zwischen ‚rein‘ wissenschaftlichen Analysen bis zur völligen Unerkennbarkeit camoufliert – oder in der Form eines ungewöhnlichen Adjektivs, das dem Fremden nichts, dem Wissenden alles besagt. So verkleidet sich der geheime Metaphysiker als exakter Wissenschaftler. Die Wissenschaft ist Scholems Inkognito. So kann niemand eigentlich Bescheid wissen, was Scholem in der Kabbala finden wollte.“¹

In den Briefen und Tagebüchern des jungen Scholem lässt sich erkennen, dass ein Zusammenhang besteht zwischen der Aura des Geheimnisvollen und Verborgenen seiner wissenschaftlichen Arbeiten und der Art seiner persönlichen, nicht selbstverständlichen Begegnung mit der jüdischen Tradition. Diese Begegnung gab den Anstoß zu den unentwegten, lebenslangen Versuchen, das Judentum zu verstehen, zu erforschen und zu definieren. Auch nach der Lektüre der privaten und autobiographischen Schriften bleibt beim heutigen Leser ein Ge-

¹ Zitiert nach: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1994, S. 459.

fühl jenes Rätselhaften, das auch Scholems Freunde und Schüler empfanden. Man ist konfrontiert mit dem faszinierenden Phänomen des gleichzeitigen Redens und Schweigens, einer besonderen Begabung, in klarer, luzider Sprache über esoterisch-mystische Begriffe, Ereignisse und Erscheinungen zu sprechen, die dennoch unverständlich bleiben. Eindrucksvoll und unverständlich erschien Scholem auch seinem nahen Jugendfreund Aharon (Harry) Heller, dem wichtigsten Briefpartner der frühen Jahre. Heller beschreibt dieses Gefühl in einem Brief vom 13. Januar 1919 während einer Krise in der Freundschaft zwischen den beiden:

„Ich schätzte dich sehr, wie ich es von dem Augenblick an tat, als ich dich kennenlernte. Mich verbanden mit dir, soweit ich damals erkannte und glaubte, unsere Anschauungen über Zionismus, d. i. über das Leben, und das ist doch schon sehr viel. Ich gab sehr viel auf das, was du über diese Dinge sagtest; wenngleich mir nicht verborgen blieb, dass ich sehr vieles nicht verstand, und wenngleich ich mich, wie ich glaube mit Erfolg, immer bemühte, nicht zum Nachredner zu werden, eine Gefahr, in die viele, die in deine Nähe kamen, kamen, und der sie unterlagen. Und weil ich dich schätzte und an dich glaubte, habe ich dich gegen alle Angriffe in Schutz genommen und, wenn es mir anders nicht möglich war vor anderen (oder vor mir) verteidigt, indem ich sagte, du seiest eben ein besonderer Mensch, eine Formel, die alle dir Nahestehenden, wenn sie dich oder irgend eine deiner Handlungen nicht verstehen, noch heute anwenden.“²

Auch aus der Retrospektive ist es schwierig, Scholems Gestalt zu erfassen. Die meisten bisherigen Deutungsversuche sind unbefriedigend. Beeinträchtigt durch ideologischen Ballast oder ein zu enges Blickfeld, können sie zu oft seiner vielseitigen Persönlichkeit nicht gerecht werden. Diese Schwierigkeit hängt sicher auch damit zusammen, dass er es konsequent ablehnte, eine ‚Botschaft‘ zu verkünden oder seine ‚Lehre‘ zu offenbaren.

Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist seine Antwort auf den Artikel „Zum Fünfzigsten Geburtstag“, den Shmuel Hugo Bergman am 5. Dezember 1947 in der hebräischen Tageszeitung „Davar“ veröffentlichte. Bergman beruft sich hier ablehnend auf den folgenden, letzten Satz in Scholems Buch „Major

Trends in Jewish Mysticism“ (¹1941, ²1946): „Über das Schicksal und den mystischen Wandel zu sprechen, der in der großen Katastrophe, die über das jüdische Volk in dieser Generation tiefer als je bisher hineingebrochen ist, uns noch beschieden sein mag – und ich glaube, dass ein solcher Wandel noch bevorsteht –, ist Sache der Propheten und nicht der Professoren.“³

Darauf entgegnete Bergman: „Hier liegt, wie mir scheint, Gershom Scholems großer Irrtum. Das jüdische Volk kann sich, in seiner gegenwärtigen geistigen und physischen Verfassung diese Dualität von ‚Professoren‘ und ‚Propheten‘ nicht leisten. Wir können uns nicht damit abfinden, dass ein Mann wie Gershom Scholem nur Historiker und Philologe ist und seine Schüler zu Historikern und Philologen erzieht, bei aller Achtung, die wir der enormen Leistung Scholems als Forscher entgegenbringen. Wir fühlen, dass beim Überschreiten der Fünfundzwanziger Schwelle eine neue und größere Verantwortung an ihn herantritt. Bis jetzt war es ihm erlaubt, die Aussagen anderer zu erforschen und zu schweigen, wenn wir ihn nach seinen Aussagen fragten. Diese Zeit ist vorbei. Wer die Erforschung der Geheimlehre zu seinem Lebenswerk machte und in die Tiefen von Israels geistigem Leben eingedrungen ist, dem obliegt eine besondere Verpflichtung. Andere können es sich leicht machen und sich drücken, aber wer, wie er, mit dem Geist der Vergangenheit ein Bündnis geschlossen hat, ist für den Geist der Zukunft verantwortlich.“⁴

Auf diese Passage bezog sich Scholem in einem hebräischen Brief vom 15. Dezember 1947 an Hugo und Escha Bergman, die damals in Kopenhagen weilten: „Vielen Dank für Eure Glückwünsche zu meinem Geburtstag und vor allem für Hugos Aufsatz. Ich weiß nicht, ob es mir gegeben ist, Hugos Forderungen zu erfüllen, und ich zweifle eher daran. Denn ich habe ja den Glauben an die direkten ‚Botschaften‘ verloren, und ich kann keinen entdecken unter den ‚Verkündern‘, der irgend einen Segen gebracht hätte. Ich neige zur Ansicht, dass gerade die Naivität der direkten Hinwendung zum Menschen – als ob es jetzt und zu dieser Stunde möglich wäre, mit neuen und anderen Worten die Wahrheit zu wiederholen ‚Dir, Mensch, zu sagen, was gut ist‘ [Micha 6,8] – verantwortlich ist

³ Zitiert nach der deutschen Fassung des Buches: Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1956, S. 385.

⁴ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 458.



1 Von links nach rechts: Gershom Scholem, Martin Buber, Ben Zion Dinur, Ernst Simon im Hause Martin Bubers, 1951

für das Scheitern dieser Versuche, auch wenn sie nicht im gefälschten Elias-Mantel Bubers erscheinen.“

Scholem erwähnt auch mit ironischer Anerkennung den Artikel von Joseph Weiss: „Mein Schüler Weiss hat sich mit der Frage beschäftigt, um die sich auch Hugo bemüht hat, nämlich um welche Camouflage es mir geht, wenn ich mich mit dem beschäftige, was man Wissenschaft nennt? Ein sehr netter und frecher Aufsatz. Man sieht, dass meine Schüler etwas von mir gelernt haben, und da darf ich mich nicht beklagen.“⁵

In seiner Antwort an Bergman deutet Scholem darauf hin, dass der Verlust seines Glaubens an ‚Botschaften‘ mit seiner Enttäuschung von Buber zusammenhängt. Jedoch auch nach seiner Distanzierung von Buber (um 1915/16) war der junge Scholem noch einige Zeit der Meinung, dass die Erarbeitung einer eigenen Botschaft oder Lehre (*Tora*) eine notwendige Aufgabe der Intellektuellen sei. So kritisierte er etwa in einem Brief an Werner Kraft vom 8. April 1918 das Fehlen einer solchen Lehre im Denken des von ihm hochgeschätzten Karl Kraus: „Das Dasein von Karl Kraus enthält keine Lehre, und

⁵ Ebd., S. 331 f.

diese Negation potenziert sich in der Berührung mit den Dingen.“⁶ Hier ringt der zwanzigjährige Scholem noch mit einem neuen Verständnis des Judentums und dessen für ihn und seine Zeitgenossen bestimmte verbindliche ‚Lehre‘. In späteren Jahren erschien ihm dies als ein vergeblicher Versuch.

Scholems frühe Briefe und Tagebücher dokumentieren die entschiedenen und gewagten Schritte eines leidenschaftlichen Wegsuchers. Über die Ausgangsbedingungen dieser Suche schrieb er lakonisch in einem Brief an Werner Kraft vom 10. April 1919, er sei „aus Berlin und ein Mensch ohne jüdische Kindheit“.⁷ Pointierter hatte er diese Befindlichkeit bereits in einer Tagebuchaufzeichnung vom 15. November 1915 beschrieben:

„Schon vor einem Jahr suchte ich und stellte das Suchen über das Finden und über das Finden vor allem von Abgeschlossenem, nicht Fragmentarischem. Und ich habe eifrig gesucht und suche auch in Zukunft weiter [...] Denn ich glaube, dass man hier nie genug bekommen kann und dass dies eine Bereitung der Erneuerung ist: seine Verwandten zu suchen. Meine Verwandten aber sind nicht meine Eltern und meine Vettern und Cousinsen, sondern die Unruhigen, die das Wissen von irgendwo liegenden Wurzeln ihres Wesens und Seins hatten und sie suchen gingen. Und diese kann man nie auslernen, sie sind reicher als Goethe: denn man muß sie selbst vollenden und den Faden aufnehmen, den sie sinken lassen.“⁸

Damals begann Scholems lebenslange Bemühung, die „Totalität des Judentums“, seine Lehre und Tradition zu erforschen und zu verstehen, „den Inbegriff der religiösen Überlieferungen der Judenheit von den Tagen der Urzeit bis zu den Tagen des Messias“.⁹

⁶ Ebd., S. 152.

⁷ Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Hg. von Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986, S. 105.

⁸ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 201; Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 1. 1913–1917. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main 1995, S. 180.

⁹ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 49 und S. 89.

Trauer und Klagelieder

Einmalig und herausragend im Kontext des Zionismus in Deutschland ist Scholems konsequentes Studium der hebräischen Sprache und der jüdischen Quellen, insbesondere aber sein ausgeprägtes Empfinden von Trauer über den Verlust des Judentums infolge der Emanzipation und Assimilation. Diese Trauer äußerte sich vor allem in der in den Briefen und Tagebüchern dokumentierten intensiven Beschäftigung des jungen Scholem mit dem Klagelied in der jüdischen Tradition. Er übersetzte Klagelieder aus der Bibel und der mittelalterlichen Liturgie und formulierte theoretische Überlegungen zur Sprache des Klagelieds: „Über Klage und Klagelied“.¹⁰ Es war eine Art ‚Trauerarbeit‘, im Sinne der Formulierung im biblischen Buch Esther *mi-ewel le-jom tow* (von der Trauer zum Feiertag, Esth 9,22): Erst nach der Trauer um den Bruch mit der Tradition und um die Entfremdung von ihr darf man, bei gleichzeitiger ernsthafter Annäherung an das Judentum, die Erneuerung freudig feiern. In diesen Zusammenhang gehört auch Scholems scharfe Kritik an der Wanderfreudigkeit und Naturbegeisterung der zionistischen Jugendbewegung in einem seiner programmatischen Briefe an Aharon Heller aus dem Jahr 1917.¹¹

Jedoch hat Scholems Beschäftigung mit Klage und Klageliedern im Herbst 1917 und danach auch eine persönliche Dimension. Sie hängt unter anderem zusammen mit den einschneidenden Erfahrungen im deutschen Heer im Sommer 1917. Die Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus dieser Zeit zeugen von einer tiefen Krise, von seelischen Erschütterungen am Rande des Abgrunds.¹² Den persönlichen Aspekt seiner Beschäftigung mit den Klageliedern betont Scholem in einem Brief an seine Freundin Grete Brauer vom 7. März 1918: „Du wirst die Arbeit über die Klage im tiefsten verstehen, wenn du sie als ein *Bekentnis* meines Zustandes liest – und sicher ist sie das auch.“¹³

¹⁰ Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 2. 1917–1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözing. Frankfurt am Main 2000, S. 112–133. Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 129 f., S. 142–144 sowie S. 148 f.

¹¹ Ebd., S. 108.

¹² Ebd., S. 69 f., S. 83 f., S. 99–102 sowie S. 161 f.

¹³ Ebd., S. 144.

Nähe und Distanz

Die Tatsache, dass Scholem sein Leben lang – nicht nur in seiner Jugend – auffallend viele Briefe geschrieben hat, lässt vermuten, dass der Brief als Form des Denkens und der Kommunikation seiner Persönlichkeit in besonderer Weise entsprach: dem Bedürfnis nach Distanz und Einsamkeit als Voraussetzung für eine bedeutsame Gemeinschaft mit anderen Menschen¹⁴ und dem Bedürfnis des gleichzeitigen Redens und Schweigens. Mehrere seiner frühen Briefe enthalten Reflexionen über das Briefeschreiben und das Wesen des Briefes. Jedoch kommt die volle Bedeutung, die Scholem in jenen Jahren dem Brief beimaß, in einer Tagebuchaufzeichnung – aus der Zeit „1. August 1918–1. August 1919“ in „Adelboden-Bern“ – zum Ausdruck. Im Zusammenhang mit Überlegungen zu Schrift und Sprache, Religion und Geschichte entwickelt Scholem hier so etwas wie eine ‚Metaphysik des Briefes‘:

„Zu den größten und wirklich erhabenen Phänomenen gehört die Befreiung, die ein Brief von irgendwie absoluter Religion in einem erzeugt. Das ist vielleicht die höchste Freiheit, die in der Schrift, die nicht Bibel ist, erreicht werden kann: die Freiheit des Briefes. In jedem Brief, der den Namen verdient steht die Schechina [Präsenz Gottes] über dem Anfang und singt unsichtbar den gehörtesten Gesang. Der Brief hat in der Schrift die Funktion der Gerechtigkeit. Die Ursache des Schlusses eines solchen Briefes ist immer die Hybris, sonst hätte er nie ein legitimes, nicht gewaltsames Ende. Aber die Fülle steigert sich zum Letzten und stirbt – im Namen. Der vollkommene Brief ist unterzeichnet, aus metaphysischer Notwendigkeit. Einen Namen haben ist die tiefste Ordnung der Stellvertretung: die Hybris, die das Dasein vernichten würde, tötet stattdessen einem ewigen Gesetze zufolge den unendlichen Namen, der unsterblich ist. Wäre nicht das innerste Wesen der Welt Schrift und Sprache, so gäbe es den Brief nicht. Im Briefe wird das individuelle Dasein Schrift: so darf man ihn definieren. Es könnte nicht zur Schrift sich wenden [...] wenn es nicht im Grunde schon Schrift wäre. Es gibt in der Tat keine andere Ordnung, die dies erfüllt. Auch das Tagebuch hat eine völlig andere Funktion. Der Brief ist Religion, das Tagebuch auch Historie, die freilich wesentliche Beziehungen haben. Der Brief a priori ist aber nie ein Tagebuch a priori.

¹⁴ Ebd., S. 81 f.

Es gibt den schönen und den guten Brief. Diese beiden Ströme gehen durch jeden empirischen Brief; wenn er ganz rein ist, in entgegengesetzter Richtung, und erzeugen so einen Indifferenzpunkt, den messianischen Moment: die Zeit des Briefes. Die größere oder geringere Stärke der beiden Ströme im Verhältnis zueinander ist das Prinzip der verschiedenen Briefe.¹⁵

Es ist wohl mehr als nur ein Zufall der Lebensumstände, dass die wichtigste Beziehung in Scholems Leben – seine Freundschaft mit Walter Benjamin – im Wesentlichen eine Brieffreundschaft war. Einen Hinweis auf die vermutliche Notwendigkeit der „räumlichen Distanz“ für das Bestehen seiner Beziehung zu Benjamin gibt Scholem selber in seinem Buch „Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft“: „Unsere Beziehungen gestalteten sich nach der Rückkehr nach Deutschland sehr harmonisch und es kam nie mehr zu den Spannungen der Schweizer Zeit. War es die räumliche Distanz, welche die nun ansteigende Kurve unserer Freundschaft vor Störungen schützte und die viel selteneren Tage persönlichen Zusammenseins so positiv verlaufen ließ?“¹⁶

Zäsuren

Im April 1942, rund eineinhalb Jahre nach Benjamins Tod und drei Monate vor seinem fünfzigsten Geburtstag, bat Scholem Benjamins Witwe Dora (vergeblich), aufzuschreiben, was sie „von Walters Leben“ wusste: „Du kennst die Zäsuren dieses Lebens, wie niemand anders sie gekannt hat. Du hast als einzige seine Mysterien *gekannt*, ohne sie wie wir anderen erraten zu müssen, und ich bin sicher, dass Du auch wissen wirst, was davon bei Dir alleine bleiben muß und was an andere gelangen darf.“¹⁷

Abgesehen vom direkten Zusammenhang mit Benjamin macht Scholem hier eine grundsätzliche Aussage über das menschliche Leben: Der Verlauf eines Lebens wird weitgehend durch Zäsuren bestimmt, die Teil des Geheimnisvollen in jedem Menschen sind. Und bei jeder verantwortlichen Darstellung eines Lebens gilt es, die Würde des Geheimnisvollen zu wahren.

¹⁵ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 337.

¹⁶ Gershom Scholem: Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main 1975, S. 112.

¹⁷ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 289.

Eine entscheidende Zäsur in Scholems Leben war die Abwendung von Martin Buber, der herausragenden geistigen Autorität in der frühen Phase seiner Annäherung an das Judentum. In seiner Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“ erwähnt Scholem sowohl den prägenden Einfluss Bubers als auch die Kritik an ihm, die nach einiger Zeit zur Entfremdung führte. Jedoch lässt diese knappe Darstellung kaum das Ausmaß der Prägung und die Tiefe des Einschnitts ahnen, die bei der Lektüre der Briefe und Tagebücher aus den Jahren 1914–1916 sichtbar werden.

Im September 1914 führte Scholem mit seinem Bruder Werner, der später Kommunist wurde, eine rege briefliche Auseinandersetzung über Marxismus und Sozialismus. In diesem Zusammenhang schrieb Scholem am 7. September 1914: „Du hast vielleicht einmal von einer mystischen Sekte bei uns Juden gehört, den Chassidim in Galizien, die den Sozialismus sans phrase lehrten (lehrten!). Sie standen auf dem Boden der Einheit und des Mythos, der das Leben ist. Da wir heute nicht mehr an eine Seele glauben, so hat auch der Sozialismus keine Seele mehr, aber ich möchte gerne wissen, ob er einen Mythos hat, wie die Juden die Legende des Nazareners oder des Baalschem und den Jahwemythos oder die Buddhisten den Mythos vom vollkommenen Awahat. Und da ich das nicht in Büchern finde, wende ich mich an Dich. Es hängt viel von Deiner Antwort ab. Ich warte auf sie. Ich glaube an den Sozialismus und an den Weg, den er geht. Ich glaube an den Willen zum Glück, aber das glaube ich nicht, dass Ihr oder wir das Glück bringen werden. Über das Glück aber hat Martin Buber in seinen 3 Reden das Gleichnis gesagt: Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias . . . Auf wen wartet er? ‚Auf dich‘ . . . !“¹⁸

Am 21. November 1914 notierte er in sein Tagebuch: „[. . .] die Kenntnis Bubers schreitet so allmählich weiter. Vielleicht ist das das Beste, was ich bis jetzt für die Jung-Juda¹⁹ getan habe, dass ich ihr den Mann nahegebracht habe.“ Ende 1914 kamen erste Zweifel an Buber auf, wie Scholem am 7. Dezember schreibt: „Zweifel an der Mystik und an Martin Bubers Judentumsauffassung. Ist das alles wirklich so geisterhaft und himmlisch, wie man es gern möchte? Nicht Gerede? Ich bin

¹⁸ Ebd., S. 6.

¹⁹ Vgl. Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt am Main 1977, S. 57–63.

in schwerer Not, denn es schwinden mir alle Stützpunkte unter den Füßen.“ Doch war er auch im Frühjahr 1915 immer noch „bei Buber“. „Zum ersten Mal seit langer Zeit wieder Buber-Stimmung, tiefere Buber-Stimmung empfunden“, schreibt er am 8. Mai, und in einer Aufzeichnung vom 11. Mai 1915 äußert er seine große Bewunderung für Bubers mythische Kraft: „Woher hat dieser Buber nur die magische Kraft, den ewig jungen Mythos immer wieder zu finden, bei den entlegensten Völkern. [...] Ob Buber wohl selbst einmal Mythen und Märchen dichten wird? Ich wünschte es. Sicherlich.“²⁰ Aber die Zweifel wurden zunehmend stärker. Was Scholem im Sommer und Herbst 1915 in seinen Briefen an Julie Schächter gegen die jüdische Jugendbewegung schrieb, richtete sich eigentlich gegen zentrale Bubersche Begriffe wie „Tat“ und „Erlebnis“, ohne dass er dessen Namen ausdrücklich nannte. Im Februar 1916 befürchtete er, das von ihm herausgegebene kritische Organ „Die blauweiße Brille“ sei nicht radikal genug, da es Buber „viel zu gut gefallen“ habe. Im Juni 1916 nannte er Buber spöttisch den „Zaddik“ von Heppenheim und bedauerte, dass die zionistische Zeitung „Jüdische Rundschau“ ganz in den Händen der „Buberianer“ war. Das erste Heft von Bubers Zeitschrift „Der Jude“ bezeichnete er als „entsetzlich schlecht“: „Bubers und H. Bergmanns Aufsätze sind unerhört, rechte Kriegsverwirrung.“ Seine endgültige Abwendung von Bubers „Lehre“ formulierte Scholem klar und deutlich in zwei langen Briefen an Siegfried Lehmann im Oktober 1916 und berichtete dann am 26. Oktober seinem Freund Edgar Blum von diesem Briefwechsel und von dem veränderten Verhältnis zu Buber: „Über Buber habe ich im Sommer sehr viel nachgedacht, und was schon im Winter besiegelt war, hat sich da ganz deutlich offenbart: dass ich im Centrum *gegen* ihn sein muss und bin. Es ist mir klar geworden, dass Buber im letzten Sinne nicht jüdisch, sondern modern ist, bei aller Jüdischkeit, und dass die Bubersche Geschichtsphilosophie grundfalsch ist, sogar widerlegbar. [...] Achad Haam ist, so modern er vielfach seine Sache auch verquatscht und so viele Einwände ich gegen ihn habe, doch in Wahrheit jüdisch, und der einzige, der in Wahrheit in Zion steht. Buber ist auch geistig in Heppenheim. [...] Ich wollte eigentlich an Buber einen offenen Brief richten, über

²⁰ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 6; Scholem: Tagebücher. Halbbd. 1, S. 58, S. 72, S. 103 sowie S. 105.

diese Dinge, den ich nachher anstatt an ihn an einen von ihm verführten Jüngling gerichtet habe, der sich über meinen ‚Fanatismus‘ und über meine Idee von Wissenschaft lustig gemacht hatte.“

Seinen bisherigen Weg der Suche nach dem Judentum resümierte Scholem in einer Tagebuchaufzeichnung vom 27. Oktober 1916: „Ich bin vom Nichts über die Orthodoxie zu Buber und von Buber nach Zion gekommen, d. h. durch *Aufgabe* Bubers.“²¹

In der geistig-begrifflichen Entwicklung des jungen Scholem bedeutet die Abwendung von Buber den Übergang vom „Erlebnis“, einem zentralen Begriff in Bubers Lehre, zur „Erkenntnis“, einem zentralen Begriff in der klassischen und modernen Philosophie. Seine Tagebücher dokumentieren den erheblichen Anteil des Austausches mit Walter Benjamin an diesem Prozess. Die Distanzierung von Buber markiert auch den Beginn der drei entscheidenden Jahre – 1916 bis 1918 – in Scholems Leben, die seinem Entschluss, sich auf die Kabbalaforschung zu konzentrieren, vorausgegangen waren. Die Bedeutung dieser Jahre – in denen auch die Freundschaft mit Benjamin begann – schilderte Scholem am Anfang eines Schreibens vom 29. Oktober 1937, das er unter dem Titel „Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums“ zu Salman Schockens sechzigstem Geburtstag verfasst hatte:

„Ich bin keineswegs aus Versehen ‚Kabbalist‘ geworden. Ich wußte, was ich tat – nur habe ich mir meine Unternehmung offenbar viel zu leicht vorgestellt. Als ich mich daran machte den Schafspelz des Philologen anzuziehen und mich aus Mathematik und Erkenntnistheorie auf eine so viel zweideutigere Position zurückzuziehen, hatte ich zwar keinerlei Kenntnisse über meinen Gegenstand, aber ich stak voller ‚Einsichten‘.

Drei Jahre, die für mein ganzes Leben bestimmend geworden sind, 1916–1918, lagen hinter mir: sehr erregtes Denken hatte mich ebenso sehr zur rationalsten Skepsis meinen Studiengegenständen gegenüber wie zur intuitiven Bejahung mystischer Thesen geführt, die haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus lagen.“²²

²¹ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 17–24, S. 27, S. 31, S. 36f., S. 43–52 sowie S. 55; Scholem: Tagebücher. Halbbd. 1, S. 411.

²² Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 471.

Was Scholems Verhältnis zu Buber nach dem Bruch kennzeichnete, war die konsequente Haltung, die er der von ihm so grundsätzlich verworfenen „Verwirrung“ und „Konfusion“ in Bubers Lehre entgegensetzte: das Wahrnehmen und Einhalten von Grenzen. Bei aller Schärfe der Kritik, die wohl dem hohen Maß der früheren Begeisterung entsprach, unterschied Scholem auch in der Hitze der Diskussion zwischen Buber und seinen „Schülern“ und – Buber selber betreffend – zwischen seiner Interpretation des Judentums und seiner Persönlichkeit, seinem „Geist, der unter allen Umständen absolut ehrfurchtgebietend ist“.

So schrieb Scholem auch an Siegfried Lehmann selber: „Buber hat als eine Grunderscheinung des jüdischen Wissens die Polarität festgestellt, wenn irgend, so bewährt sich das hier: das Judentum ist nicht Buber, das Judentum ist nicht der Rambam, nicht die Mystik und nicht Raschi aber Rabbi Akiba + Rabbi Schimon ben Jochaj, 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. Ich halte Buber für einen Juden, ich halte seine Geschichtsphilosophie für falsch, aber dadurch, dass er, dem wir Ehrfurcht schulden, überwunden wird, von Zion aus, wird die Thora gefördert werden. Für die schlimmen Folgen seiner Anschauungen unter seinen Schülern kann er nicht direkt verantwortlich gemacht werden: was Buber aus innerer Notwendigkeit verschwie, wußten jene überhaupt nicht mehr.“

Diese genaue Trennung zwischen seiner Kritik am „Buberianismus“ und den „Buberianern“ und seiner gleichzeitigen Wertschätzung und Loyalität gegenüber Bubers Persönlichkeit hat Scholem auch in späteren Jahren konsequent beibehalten. Seine Aversion gegen Botschaften „im gefälschten Elias-Mantel Bubers“ hielt ihn nicht davon ab, sich nach 1933 mit großem Engagement um die Übersiedlung Bubers nach Palästina zu bemühen. Ein eloquentes Zeugnis dafür ist Scholems Brief vom Dezember 1933 an die Hebräische Universität mit dem Vorschlag, einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft einzurichten und ihn mit Buber zu besetzen.²³

²³ Ebd., S. 55, S. 48 f. sowie S. 254–256.

Begriffe und Symbole

Je intensiver und ausschließlicher sich Scholem mit der jüdischen Mystik beschäftigte, desto rigoroser schien er sich – zur Abwehr gegen jede Verwirrung und Konfusion – an Maßstäbe, Ordnungen und Grenzen zu halten. Dies entspricht der kritischen Methode, an der sich sein Weg zur Erkenntnis des Judentums von Anfang an orientierte. Dieser Weg führte vom frühen Nachdenken über mögliche Zusammenhänge zwischen Zionismus und Astronomie, Zionismus und Mathematik, Sprache und Mathematik, Mathematik und Mystik bis zur Definition der Metaphysik als „Ordnungslehre“. Die daraus erfolgende Suche nach einem „System der Philosophie“ brachte Scholem schließlich zu den sein weiteres Leben prägenden Erkenntnissen „über – – Philologie, von der ich in der Tat einen außerordentlichen Begriff bekommen habe, und über die man nur mit der größten Ehrfurcht sprechen sollte. Es ist eine wahre Geheimwissenschaft, und die einzig wahrhaft historische Wissenschaft, die es bisher gibt. Sie ist eine der größten Bestätigungen meiner Ansicht über die zentrale Bedeutung der Tradition in einem freilich neuen Sinn dieses Wortes.“²⁴

Es besteht wohl ein gewisser Zusammenhang zwischen Scholems Konfrontation mit den Abgründen des Wahnsinns im Militär²⁵ und seiner skeptischen Lebenshaltung des Grenzgangs und der Wahrung von Grenzen: zwischen Materialismus und Sozialismus, Anarchismus und Nihilismus, zwischen Judentum und Christentum, Judentum und Deutschtum, Religion und Politik, Sinn und Wahnsinn, Reden und Schweigen.²⁶

Joseph Weiss schrieb zu Scholems fünfzigstem Geburtstag im Jahr 1947 von der Wissenschaft als „Scholems Inkognito“ und vom „geheimen Metaphysiker“, der sich als „exakter Wissenschaftler“ verkleidet. Hans Georg Gadamer, in seiner Laudatio zur Verleihung des Reuchlin-Preises an Scholem (1969), betonte mit anderen Akzenten die eindrucksvolle Gleichzeitigkeit des Rationalen, Irrationalen und Persönlichen:

„Schon der wissenschaftliche Erstling des jungen Scholem, der 1923 [...] das Buch Bahir [...] neu erschloß, war nicht bloß

²⁴ Ebd., S. 1, S. 52–60; S. 84–87, S. 120f.; S. 93–95; S. 148–150; S. 87–91, S. 161–165; S. 167.

²⁵ Ebd., S. 69f., S. 83f., S. 93–95, S. 99–104, S. 161–165.

²⁶ Ebd., S. 3–6, S. 10–13; S. 33f., S. 179–183, S. 214f., S. 242–244; S. 56–60, S. 87–91; S. 215–218, S. 223–225; S. 170–173; S. 142–144, S. 165–168.

die Leistung eines gut geschulten Historikers und Philologen, der Fremdes entschlüsseln gelernt hat – es war bei allem kritisch-skeptischen Abstand, mit dem der aufgeklärte Berliner diese religiösen Erscheinungen studierte, dennoch etwas wie eine erschrockene Identifikation dabei, die seit diesem Anfang die Phantasie und den scharfen Verstand des reifen Forschers nicht mehr freigeben sollte.“²⁷

Erhellende Einblicke in Scholems Forschungs- und Schreibweise finden sich in seiner Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“, in der er unter anderem seinen Weg zum Judentum und zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der jüdischen Tradition beschreibt. Das Buch enthält mehrere Beispiele jener spezifischen Einflechtungen persönlicher Züge zwischen den Zeilen, auf die Joseph Weiss hingewiesen hatte. In einer Schlüsselpassage im dritten Kapitel („Jüdisches Erwachen“) erklärt Scholem den Zusammenhang zwischen seiner persönlichen Begegnung mit dem Judentum und der sich daraus ergebenden Forschungsmethode und Denkweise, die durch einen Übergang vom Begrifflichen zum Symbolischen gekennzeichnet ist:

„Gewiß war die Begegnung, die ich in diesen Jahren meiner Jugend mit dem Judentum hatte, und von der ich wohl sagen darf, dass sie meinen Geist und meine Phantasie gleichermaßen beflügelte, weit von dem Bild entfernt, das sich nach fünfzig- bis sechzigjähriger Beschäftigung mit so vielen Aspekten dieses Phänomens herausgebildet hat. Was mich damals faszinierte, die Kraft einer Jahrtausende alten Tradition, war stark genug, mein Leben zu bestimmen und mich von der lernenden zur forschenden und reflektierenden Vertiefung in sie zu veranlassen. Aus dieser Vertiefung heraus aber verwandelte sich, für mich fast unmerklich, das lebendige Bild dieser Tradition entscheidend, so dass ich Mühe habe, meine ursprüngliche Intuition von ihr zu rekonstruieren. Was ich damals ergreifen zu können glaubte und worüber ich in meiner Jugend manche Hefte vollgeschrieben habe, verwandelte sich in diesem Griff, und aus dem Begriff, den ich anstrebte, wurde etwas, was sich, je älter ich wurde, desto nachdrücklicher den Begriffen versagte, weil es ein geheimes Leben freigab, das auf Begriffe zu bringen ich als unvollziehbar erkennen mußte und das nur noch in Symbolen darstellbar erschien.“²⁸

²⁷ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. XV [Einleitung].

²⁸ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 66 f.

Sein Leben lang empfand Gershom Scholem eine gewisse Distanz zu dem für ihn letztendlich unerreichbaren Judentum, und nichts lag ihm daher ferner, als in der Rolle eines „Propheten“ oder Verkünders einer Botschaft aufzutreten. In seinem letzten Vortrag im Eranos-Kreis in Ascona, im Sommer 1979, sprach er rückblickend über „Identifizierung und Distanz“ und betonte einmal mehr die notwendige Differenz zwischen dem „Gelehrten“ und dem „Priester“: „Tatsächlich bin ich der Meinung, dass jemand, der sich mit seinem Gegenstand völlig identifiziert, ein gewisses wissenschaftliches Maß verliert, ohne das es Forschung nicht gibt. Ein Gelehrter ist kein Priester; es ist ein Irrtum, danach zu streben, aus einem Gelehrten einen Priester zu machen.

Aber die Spannung zwischen Distanz und Identifikation, die uns allen in Eranos so lebendig wurde, war es, die beispielsweise meine Tätigkeit an diesen Tagungen in vielen Jahren durchaus bestimmte.“²⁹

Nicht weniger verfehlt als die Aufforderung Hugo Bergmans an Scholem, die Rolle eines ‚Propheten‘ zu übernehmen, ist die Kritik von Baruch Kurzweil³⁰ und anderen an Scholems intensiver Beschäftigung mit dem Sabbatianismus und dessen Folgen, mit dem Vorwurf, er habe aus nihilistischen Beweggründen versucht, die Kontinuität der rabbinischen Tradition zu untergraben und die Säkularisierung zu feiern und zu legitimieren, indem er den Sabbatianismus als integralen Teil der jüdischen Geschichte und Tradition interpretierte. In Wirklich-



2 Gershom Scholem, 1979 zum letzten Mal auf der Eranos-Tagung

²⁹ Eranos-Jahrbuch 48, 1979, S. 466.

³⁰ Vgl. Noam Zadoff: The Debate between Baruch Kurzweil and Gershom Scholem on the Research of Sabbateanism (hebr.). In: Kabbalah 16 (2007), S. 299–360, sowie Ders.: The Awl and the Sack. Joseph Weiss, Baruch Kurzweil and Gershom Scholem's Historical Vocation (hebr.). In: History as Vocation. Collection of Essays in Honor of Moshe Zimmermann on the Occasion of his 60th Birthday. Hg. von Y. Hotam, M. Schmidt und N. Zadoff. Jerusalem 2006, S. 73–78.

keit ging es Scholem um das Verständnis der neueren jüdischen Geschichte aus der Perspektive ihrer Pathologie, ihrer tiefgehenden Krisen. Nicht zufällig enthält Scholems Buch über „Sabbatai Zwi“ ein Kapitel über dessen Geisteskrankheit.³¹ Mit seiner Sabbatianismusforschung berührte Scholem ein Tabu und löste damit in gewissen Kreisen eine Empörung aus, die dem Effekt von Sigmund Freuds Arbeiten nicht unähnlich ist. Keineswegs aber hat sich Scholem in der ihm vorgeworfenen Weise mit dem Gegenstand seiner Forschung, der sabbatianischen Lehre, identifiziert.

Auf den Zusammenhang zwischen dem Sabbatianismus und der jüdischen Aufklärung (*Haskala*), den er in seinem Buch über „Sabbatai Zwi“ behandelt, hatte Scholem bereits in seinem Aufsatz „Mitzwa haba'a be-awera“ (Erlösung durch Sünde) von 1937 hingewiesen.³² Scholem betont hier die Problematik der antimodernistischen Tendenz im Sabbatianismus und zeigt ihren Zusammenhang mit der späteren, durch die *Haskala* bewirkten Entfremdung von der jüdischen Tradition. Wenn es einen persönlichen Beweggrund für Scholems Beschäftigung mit dem Sabbatianismus gab, so war es wohl jenes Empfinden von Schmerz und Trauer, das ihn in seiner Jugend zur Beschäftigung mit den Klageliedern veranlasst hatte. Im Sabbatianismus ereignete sich jener ausschlaggebende Bruch mit der Tradition, der die Entfremdung Scholems und seiner Generation vom Judentum zur Folge hatte – so nachhaltig, dass alle seine Versuche, als gläubiger Jude an die Tradition anzuknüpfen, letztendlich scheiterten.

Im Jahr 1960 veröffentlichte Scholem einen hebräischen Aufsatz mit dem Titel „Die historische Gestalt des Rabbi Israel Baal Schem Tow“, ein Paradebeispiel seiner Philologie, jener Methode, die ihm, als er sie 1918 entdeckte, wie „eine wahre Geheimwissenschaft, und die einzig wahrhaftige historische Wissenschaft“³³ erschien. Auf der persönlichen Ebene, jenseits des Beitrags zur Geschichte des Chassidismus, hat dieser Aufsatz die Qualität eines großartigen Unternehmens, indem Scholem, eine Persönlichkeit mit markanter, sorgfältig doku-

³¹ Im hebräischen Original 1957 erschienen. Deutsche Übersetzung nach der (erweiterten) englischen Fassung von 1973 (übers. von R. J. Z. Werblowsky): Gershom Scholem: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von Angelika Schweikhart. Frankfurt am Main 1992.

³² Deutsche Fassung: Gershom Scholem: Judaica 5. Erlösung durch Sünde. Hg., aus dem Hebr. übers. u. mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke. Frankfurt am Main 1992.

³³ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 167.

mentierter historischer Präsenz, die sich der Rolle des Propheten konsequent verweigert, versucht, hinter der Botschaft des Chassidismus die historische Gestalt ihres enigmatisch-legendären Verkünders zu entdecken und sie zu rekonstruieren. Er forschte und fand einen „charismatischen, wenn auch eigentümlichen Mann“, der „nicht lediglich ein Schattenbild“ (in den Texten seiner Schüler und Gegner) war, sondern „eine Gestalt von wunderbarer Lebendigkeit“.³⁴

Gershom Scholem hat sich sein Leben lang mit Fragen des Glaubens auseinandergesetzt, so auch in späteren Jahren, in einem Gespräch mit Muki Tsur und in dem Aufsatz „Einige Betrachtungen zur jüdischen Theologie in dieser Zeit“. Bezeichnenderweise erschienen beide Texte (auf Hebräisch und Englisch) in den 1970er Jahren, als Scholem seine autobiographischen Bücher „Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft“ und „Von Berlin nach Jerusalem“ schrieb. Der Aufsatz zur jüdischen Theologie endet weder mit einer Botschaft noch mit einem eindeutigen Glaubensbekenntnis, wohl aber mit dem Aussprechen einer vorsichtigen Hoffnung:

„Eine vollständige Säkularisation Israels halte ich, solange der Glaube an Gott noch ein Grundphänomen des Menschlichen und nicht ‚ideologisch‘ liquidierbar ist, für ausgeschlossen. Eine Auseinandersetzung mit solcher Säkularisation, über ihre Geltung und ihre Grenzen, halte ich für fruchtbar und entscheidend. Ich wüßte die beiden Seiten dieser Auseinandersetzung nicht besser zu bezeichnen als durch die Gegenüberstellung von zwei talmudischen Worten, die wohl die großartigste Synopsis des religiösen Judentums in der Vergangenheit, und vielleicht auch in der Zukunft, bilden. Ich meine die in der jüdischen Tradition seit zwei Jahrtausenden lebendigen Worte von der ‚Freiheit auf den Tafeln‘ des Gesetzes und von den ‚zerbrochenen Tafeln‘, die noch immer bei den heiligen in der Lade des Bundes, das heißt innerhalb der religiösen Dimension des Judentums liegen.“³⁵

BILDNACHWEIS
Abb. 1 u. 2: Jüdische
National- und Universitäts-
bibliothek Jerusalem,
Gershom Scholem Archiv.

³⁴ Die historische Figur von Rabbi Baal Schem Tow (hebr.). In: Molad 18, Heft 144–145 (Sommer 1960). Verb. u. erw. Fassung in: Gershom Scholem: Explications and Implications (Dewarim b'go). Writings on Jewish Heritage and Renaissance. Tel Aviv 1975, S. 287–324, Zitat S. 323.

³⁵ Beide Texte in der deutschen Fassung: Gershom Scholem: Es gibt ein Geheimnis in der Welt. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch. Hg. und mit einem Nachwort von Itta Shedletzky. Frankfurt am Main 2002, Zitat S. 46 f.