

Lina Barouch

Sprache zwischen Klage und Rache

Gershom Scholems frühe Schriften zur Sprache
(1917 – 1926)

Alle Klagelieder ihrem inneren Wesen nach [...] klagen an, aber sie klagen [...] nicht irgend jemand unter den Wesen an, sondern die Sprache selber.

Gershom Scholem (Deutschland, 1918)¹

Muß nicht der Abgrund einer heiligen Sprache, die in unsere Kinder gesenkt wird, wieder aufbrechen?

Gershom Scholem (Jerusalem, 1926)²

Wie Itta Shedletzky gezeigt hat, waren Scholems Jugendjahre in Deutschland durch die Trauer um eine verlorene jüdische Tradition gekennzeichnet.³ In Anlehnung an Shedletzky möchte ich zeigen, dass sich diese Trauer in dem esoterischen Aufsatz „Über Klage und Klagelied“ (1917) sowie in anderen polemischen Jugendschriften Scholems als Trauer um den Untergang der Sprache überhaupt und des Hebräischen insbesondere ausdrückt.⁴ Entscheidend für diesen Sprachverfall ist laut Scholem die Abwendung von der „schweigenden Sprache“ des hebräischen Klagelieds (*kina*). Diese Wahrnehmung bleibt für Scho-

¹ Gershom Scholem: [Hiobs Klage] (1918). In: Ders.: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd 2. 1917 – 1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger. Frankfurt am Main 2000, S. 545.

² Gershom Scholem: Bekenntnis über unsere Sprache. In: Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1994, S. 216.

³ Itta Shedletzky: Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum (hebr.). In: Zmanim. A Historical Quarterly, Tel Aviv University, Jg. 16, Nr. 61 (Winter 1997/98), S. 78 – 85. Eine leicht veränderte Fassung des Aufsatzes findet sich in diesem Heft. Siehe hierzu auch Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München 2003.

⁴ Gershom Scholem: Über Klage und Klagelied (1917). In: Ders.: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 128 – 133. Siehe auch Scholem: [Hiobs Klage]. Sigrid Weigel beschreibt den Aufsatz von 1917 als Scholems früheste Theorie der Sprache. Siehe Weigel: Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie. Klage, Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Hg. von Stéphane Mosès und Sigrid Weigel. Köln/Weimar/Wien 2000, S. 16 – 47.

lem auch nach 1923 in Jerusalem bestimmend, und so werden diese Ideen entsprechend weiter thematisiert. Allerdings nimmt in dieser Zeit in Scholems kurzen Schriften über Sprache das apokalyptische Vokabular zu, was auf eine (Sprach-)Krise nach der Einwanderung hindeutet. Scholem beschreibt nicht mehr nur eine Sprache, die sich selbst – in ihrem Verfall – anklagt, sondern warnt vor dem gewaltsamen Ausbruch einer rachsüchtigen Sprache. Diese prophetische Ermahnung findet ihren deutlichsten Ausdruck in Scholems bekanntem Brief an Franz Rosenzweig „Bekenntnis über unsere Sprache“ (1926).⁵

„Über Klage und Klagelied“

„Über Klage und Klagelied“ wurde 1917 als Epilog zu Scholems Übersetzung der biblischen Klagelieder verfasst.⁶ Scholem verstand diesen Epilog als die Fortsetzung von Walter Benjamins Sprachbrief „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ (1916).⁷ Die Idee vom Untergang der Sprache sowie die paradigmatische Dichotomie zwischen dem Aussprechlichen und dem Unaussprechlichen sind in der Tat zentral in beiden Aufsätzen. Scholems philosophisch-logische und mathematische Studien gehen gleichfalls in diesen Aufsatz ein.⁸ Entscheidend jedoch für seine intensive Beschäftigung mit dem Thema von Klage und Trauer überhaupt ist, wie schon erwähnt, Scholems Trauer über den Verlust der jüdischen Tradition und der Versuch, sie durch eine Art „Trauer-Arbeit“ (*avodat evel*) wiederzugewinnen.⁹ „Über Klage und

⁵ Scholem: Bekenntnis, S. 215–217.

⁶ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 128.

⁷ Walter Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1980, S. 140–157. Über Scholems eigenes Verständnis von der Beziehung beider Spracharbeiten siehe: Scholem: Tagebücher, Halbbd. 2, S. 88 (3.12.1917).

⁸ Siehe Scholems Tagebuchnotizen über Mathematik und sein Referat über Logik: 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. 467 (7.1.1917); Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 109 ff. sowie S. 213 (Winter 1917–1918). Siehe auch Weidner: Gershom Scholem, S. 178.

⁹ Siehe Shedletzky: Auf der Suche; Weidner: Gershom Scholem. David Biale versteht Scholems frühe Auseinandersetzung mit der Frage der Sprache als seine Reaktion auf eine theologische Krise im Judentum. Vgl. David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge, MA/London 1982, S. 113.



Walter Benjamin
während eines
Aufenthalts in Dachau,
1917

Klagelied“ ist demnach nicht nur als ein diskursiver Text zu lesen, sondern vielmehr als eine Art Einschreibung in die Tradition zu bewerten.¹⁰

Scholem entwickelt eine bewusst paradoxe Theorie von der Sprache der Klage, indem er sie als die schweigende und vernichtende „Sprache der Grenze“ definiert. Die Klage oszilliert durchweg zwischen den sprachlichen Reichen des Offenbart-Aussprechlichen und des Verschwiegen-Symbolisierten.¹¹ Die Spannung zwischen Enthüllung und Geheimnis ist zentral für Scholems Denken über die Tradition.¹² In Anlehnung an Franz Joseph Molitors „Philosophie der Geschichte“ (1827) erklärt Scholem schon in seinen frühen Schriften die Überlieferung von Traditionen und das Tradieren

der Klage durch das Zusammenspiel von esoterischer und exoterischer Tradition.¹³ In dem Aufsatz von 1917 führt diese von der Überlieferungspraxis ausgehende Faszination auch zu einem Experimentieren mit der *Apophysis* – einem Diskurs, der bestrebt ist, im Kontext der negativen Theologie das schlechthin Unausprechliche (das Transzendente) sprachlich auszudrücken.¹⁴

¹⁰ Weidner schreibt hierzu: „Schreiben ist hier Handlung, Praxis und auch Entwurf, d.h. es stellt einen Versuch dar, sich zu verwirklichen und einen Ort zu finden. Scholems Texte sind weniger eine Beschreibung als eine Einschreibung: Über Tradition zu schreiben, heißt immer auch, sich in die Tradition stellen; über Zionismus zu schreiben, heißt immer auch, als Zionist zu schreiben.“ Ders.: Gershom Scholem, S. 21.

¹¹ Scholem: Über Klage und Klagelied, S. 128 f.

¹² Weigel: Scholems Gedichte, S. 18. Siehe auch die Einleitung von Itta Shedletzky in: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 3. Hg. von Itta Shedletzky. München 1999, S. VII–XV; Stéphane Mosès: Scholem and Rosenzweig. The Dialectics of History. In: History & Memory, Jg. 2, Nr. 2 (1990), S. 100–116.

¹³ Franz Josef Molitor: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frankfurt am Main 1827. Zu Molitors Einfluss auf Scholem siehe Weidner: Gershom Scholem, S. 177–180; Moshe Idel: Abulafia, G. Scholem, and W. Benjamin on Language. In: Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Hg. von Jens Matern, Gabriel Motzkin und Shimon Sandbank. Berlin 2000, S. 131–138; Eric Jacobson: Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York 2003; Mosès: Der Engel, S. 164 f.

¹⁴ Für eine nähere Definition von Apophysis siehe Michael Sells: Mystical Languages of Unsaying. Chicago/ London 1994, S. 2 f.

Gleichermaßen setzt Scholem in seinen polemischen Jugendschriften eine Art „beredtes Schweigen“ um, das ihm hilft, das „Geschwätz“ und die Propagandasprache der deutschen Zionisten und der jüdischen Jugendbewegung zu bekämpfen.¹⁵

Deutschland: Der Aufstieg des Zionismus und der Untergang der hebräischen Sprache

Scholems Polemik gegen die Geschwätzigkeit seiner Zeitgenossen kann an vier Beispielen gezeigt werden. Erstens beschuldigt Scholem schon ab 1916 führende Persönlichkeiten und Institutionen der jüdischen Erwachsenenbildungsbewegung, wie etwa Siegfried Lehmann und das Jüdische Volksheim, die Vermittlung des Hebräischen lediglich als Mittel zum Zweck, wie z.B. zur Nationalisierung der Jugend, zu benutzen.¹⁶ Auf diesem Wege, so Scholem, würden keine wahren Zionisten, sondern höchstens „salonfähige“ Hebraisten, welche sich Martin Bubers Erlebnisideologie aneigneten, gewonnen.¹⁷

Der zweite Angriff Scholems gilt der jüdischen Jugendbewegung, die die Bubersche Erlebnisideologie enthusiastisch übernahm und so der „pseudozionistischen Gemeinschaftslüge“ verfiel. Die Jugend wurde somit „sprachlos“ und lernte Hebräisch nicht um der Tora und Zions willen und um letztendlich „Hebräisch schweigen zu können“, sondern um begrenzte politische Ziele zu erreichen. Scholem fügte in seinem offenen „Abschiedsbrief“ an „Jerubaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend“ hinzu, dass diese Jugend ihre Sprache nur durch Abkehr von ihren bisherigen Aktivitäten und Institutionen beziehungsweise durch Schweigen und Einsamkeit wiedergewinnen und sich nur durch Klage erlösen könne.¹⁸

¹⁵ Scholem schreibt 1918 an Werner Kraft: „Denke Dir zwischen den einzelnen Sätzen jedesmal eine sehr lange Pause, angefüllt mit dem beredtesten Schweigen, und Du hast, was ich eigentlich mit diesen Zeilen meine.“ Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Hg. von Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986, S. 68. Siehe hierzu auch Weidner: Gershom Scholem, S. 88–91. Weidner zeigt, dass besonders ab den 1920er Jahren Scholems zionistische Aussagen esoterischer und seltener werden, während zugleich sein Ethos weniger revolutionär und asketischer wird (Ebd., S. 85).

¹⁶ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1989, S. 47 ff. (9.10.1916).

¹⁷ Ebd., S. 47–52 (9.10.1916).

¹⁸ Gershom Scholem: Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift. In: Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 289.

Die dritte Gruppierung, welche von Scholem ihrer korrupten Sprache wegen angegriffen wird, ist der organisierte deutsche Zionismus. Laut Scholem entartete die Sprache deutsch-zionistischer Organisationen zu einem überladenen, feuilletonistischen Jargon. So stehe die politische, oft sozialistische Propagandasprache von Publikationsorganen wie „Die Arbeit“ des Hapoël Hazair in starkem Gegensatz zur Keuschheit und zum Schweigen des hebräischen und zionistischen Gesetzes.¹⁹

Das vierte hier anzuführende Beispiel spiegelt diese Idee mit konkretem Bezug zur Klage wider. Scholem bezieht sich dabei dezidiert auf zionistische Schriften wie das „Buch Jiskor“, an dessen Übersetzung ins Deutsche er arbeitete.²⁰ Ironischerweise, so schreibt Scholem, fehle in diesem Buch, das ein Andenken an die gefallenen jüdischen Männer in Palästina sein solle, die Klage. Anstatt zur Klage zu werden, entarte dieses Buch zu einer Sprache der Propaganda, die die Erinnerung an die Toten zynisch für die politischen Zwecke eines aufsteigenden „Muskeljudentums“ und eine Mystifikation der Gewalt verwende.²¹

Jerusalem: Sprache zwischen Sieg und Katastrophe

Nach seiner Emigration im Jahre 1923 setzt Scholem seinen Angriff gegen die Instrumentalisierung der Sprache und gegen die Abwesenheit der Klage in der Sprache jüdischer und zionistischer Kreise fort, allerdings mit zunehmend apokalyptischem Vokabular. Scholem spricht jetzt nicht nur von der Anklage der Sprache selbst. Der paradigmatische Verlust von Klage und Tradition führt zum „Aufstand der Sprache“. Scholem „importiert“ diese Ideen seiner Jugend und transportiert Begriffe des literarischen Modernismus sowie distopische Konzepte seiner Generation – und somit eine schon existierende Sprachkrise – nach Jerusalem.²² Die Zuspitzung dieser Ideen

¹⁹ Ebd., S. 494 (Fußnote 63). Siehe auch Scholems Brief an Ludwig Strauß. Ebd., S. 489 (Fußnote 50), (22.7.1919).

²⁰ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 487. Jiskor (Berlin: Jüdischer Verlag, 1918).

²¹ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 2. 1948–1970. Hg. von Itta Shedletzky. München 1999, S. 143 f. (26.02.1918).

²² Robert Alter behauptet, dass Scholem in seiner Interpretation vor-moderner Materialien bestimmte zentrale Begriffe (wie Abgrund, Dialektik, Krise, Glut und Feuer) benutzt, die nicht aus diesen Texten stammen, sondern auf eine historische Vision der Moderne hinweisen. Ders: Scholem and Modernism. In: Poetics Today, Jg. 15, Nr. 3 (Herbst 1994), S. 432. Andererseits weisen Recherchen über jüdische Mystik auf die zentrale Rolle ge-

in der neuen Umgebung weist allerdings auf eine weit akutere Krise hin. Die Idee einer gewaltsamen, rachsüchtigen Sprache muss also vor dem Hintergrund von Scholems unmittelbarer Konfrontation mit dem Hebräischen als modernisierter Alltagssprache und mit dem sich realisierenden Zionismus im damaligen Palästina verstanden werden.

Scholem erkannte weder den empirischen Zionismus und die historische Rückkehr ins Land Israel noch die Verweltlichung der hebräischen Sprache als metaphysisch erlösende Schritte an. Da seinem Glauben nach die Klage sich erst im (unendlich aufgeschobenen) messianischen Reich als Folge der Restitution der Sprache auflöst, muss die Klage als Ausdruck von Instabilität und Vorläufigkeit in der Gegenwart weiterleben.²³ Dennoch, so schreibt Scholem, kehrte sich der politische Zionismus in dem Versuch, die Kultur des Exils zu negieren, von der Klage ab und schuf das instrumentale Geschwätz des modernen Hebräisch.

In Scholems Schriften der ersten Jahre nach der Einwanderung schwankt die hebräische Sprache – verstanden einerseits als modernisierte, verfallene Umgangssprache des zeitgenössischen Zionismus, andererseits als vollkommene Sprache der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung – zwischen einem begrenzten Sieg (des politischen Zionismus) und einer kommenden Katastrophe.²⁴ Am prägnantesten zeigt sich die Idee von einer solchen Katastrophe in Scholems bekanntem Brief an Franz Rosenzweig von 1926. Hier wie auch in anderen teils noch unveröffentlichten Schriften aus den 1920er Jahren beschreibt Scholem das Neuhebräische als ein gespenstisches „Volapük“, das trotz seiner scheinbaren Verweltlichung und Säkularisierung seinen religiösen, apokalyptischen Stachel nicht verloren habe. Die Sprecher dieser aktualisierten Sprache, so warnt

rade solcher Bilder von Feuer und Ausfluss in mystischen Texten hin. Siehe z.B. Melila Hellner-Eshed: *A River Issues Forth from Eden. On the Language of Mystical Experience in the Zohar* (hebr.). Tel Aviv 2005; Joseph Dan: *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences* (hebr.). Jerusalem 2005.

²³ „In der Aufrichtung des messianischen Reiches verschwindet die Klage“. In: Scholem: *Tagebücher*. Halbbd. 2, S. 215.

²⁴ Gershom Scholem: 1925. Dasselbe wie stets. Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599/277-1/54. Dieses Stück bespricht auch Weigel: Gershom Scholem, S. 39. Siehe auch Scholem: *Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben* (1924), Arc. 4° 1599/277-1/52 (Ebd.); Scholem: *Die Verzweigung der Siegenden* (1926), Arc. 4° 1599/277-1/57 (Ebd.).

Scholem, bewegten sich auf einen Abgrund zu, denn sie ahnten nicht, dass diese Sprache sich an ihnen rächen werde.²⁵

Scholem fügt jedoch hinzu, dass zukünftige Generationen sich vor diesem katastrophalen Ausbruch schützen könnten, indem sie den religiösen Gehalt der Sprache wieder anerkennen lernten und sich der Tradition beugten. Einen solchen Hoffnungsschimmer bietet für Scholem die Sprache S. J. Agnons, welcher sich als Mitglied eines „Übergangsgeschlechts“ am Kreuzweg der Sprache befinde. Im Gegensatz zum traditionsfremden hebräischen „Volapük“ seiner Zeit arbeite Agnon „in den Steinbrüchen der Überlieferung und durch das Potential großer Formen, das in ihr angelegt war“,²⁶ an der Erneuerung der hebräischen Sprache. Scholem erklärte Agnons unsentimentalen und zurückhaltenden Stil mit der Nüchternheit der rabbinischen Prosa, die zusammen mit dem „Geist der Trauer“ die Lücke zwischen Alt und Neu zu überbrücken wusste und somit die Restitution der Sprache ermöglichte. Das schweigende, apokalyptische Wort der Klage, das Scholem in Agnons Werken wiedererkennt, versteht er also als die fundamentale Bedingung für die wahre Erneuerung der hebräischen Sprache.²⁷

Scholems frühe Schriften zur Sprache weisen auf entscheidende Motive in seinem Gesamtwerk hin: Schöpfung, Offenbarung, Apokalypse und Dialektik. Es muss nochmals betont werden, dass Scholems Umgang mit diesen metaphysischen Motiven eng mit seiner persönlichen Erfahrung geschichtlicher Krisenmomente in Zusammenhang steht. Demzufolge muss der Übergang von einer Terminologie des „Geschwätzes“ zu einer verstärkt apokalyptischen Weltanschauung vor dem Hintergrund seiner persönlichen Krise nach der Einwanderung verstanden werden. Diese Krise ließ gleichzeitig auch Raum für ein dialektisches Verständnis geschichtlicher Bruchstellen. In einem Interview aus dem Jahre 1974 erklärt Scholem selber, dass er die Dialektik weder von Hegel noch von den Marxisten

²⁵ Scholem: Bekenntnis. Zu weiteren Analysen dieses Briefes siehe: Jacques Derrida: *The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano*. In: *Acts of Religion*. Hg. von Gil Anidjar. New York/London 2002, S. 191–227; Mosès: *Der Engel der Geschichte*; Weigel: Gershom Scholem.

²⁶ Gershom Scholem: S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker. In: Ders.: *Judaica*. Bd. 2. Frankfurt am Main 1970, S. 90.

²⁷ Die klagende Sprache Agnons bespricht Scholem in den späten 1920er Jahren vor allem in Zusammenhang mit *bedmi jameha* und *shnej sugot*. Siehe Manuskripte in der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599/277-1/59 und Arc. 4° 1599/277-1/65.

gelernt habe. Vielmehr seien ihm seine eigenen Erfahrungen und seine eigene Beobachtung der schwierigen historischen Umsetzung des Zionismus von Nutzen gewesen.²⁸ Dieses dialektische Verständnis, das Scholems bedingte Billigung einer „verfallenen“ Sprachform und seine Wertschätzung der Erneuerung des Hebräischen durch Agnon ermöglichte, ist in der neunten These seiner „Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala“ wiedergegeben: „Nur das Fragmentarische an der Sprache macht die Sprache sprechbar. Die ‚wahre‘ Sprache kann nicht gesprochen werden, sowenig wie das absolute Konkrete vollzogen werden kann.“²⁹

BILDNACHWEIS
Jüdische National- und
Universitätsbibliothek
Jerusalem.

²⁸ Gershom Scholem: *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance* (hebr.). Hg von Avraham Shapira. 2. Auflage. Tel Aviv 1976, S. 42.

²⁹ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In: *Judaica*. Bd. 3. Frankfurt am Main 1973, S. 270 f.