

Die Kabbala-Rezeption im Werk Gershom Scholems

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

durch die Philosophische Fakultät der

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von

Kerstin Schreck

aus

Düsseldorf

Betreuer: Prof. Dr. Bernd Witte

Düsseldorf 2009

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung.....	4
Einleitung.....	6
1 Überlegungen zu Leben und Werk eines „eingestandenem Sektierers“.....	17
1.1 Scholem und die <i>Wissenschaft vom Judentum</i>	22
1.2 Überblick über die Quellenlage	32
2 Zur Rezeptionsgeschichte der Kabbala	34
2.1 Kabbala-Rezeption in der hebräischen Literatur.....	36
2.2 Die Literatur der christlichen Kabbala	39
Exkurs: Salomon Maimons <i>Lebensgeschichte</i>	47
I. Kabbala und rabbinisches Judentum	52
1 Zeitgeschichte und rabbinische Welt	53
1.2 Die hebräische Bibel	58
1.3 „Schwarzes Feuer auf weißem Feuer“ - Zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition	62
1.4 Die Form der rabbinischen Literatur: Der Midrasch	65
1.5 Mündliche Tradierung der Lehre - ein Schreibverbot?.....	71
1.6 Hauptwerke der rabbinischen Literatur	73
II. Die Welt der Kabbala – Einführung in die Geschichte und die Grundzüge des mystischen Denkens der Kabbala	81
1.1 Mystisches Denken und mystische Erfahrung	82
1.2 Das Schrifttum der frühen jüdischen Mystik.....	87
1.3 Die klassische mittelalterliche Kabbala	94
1.4 Die theosophische Kabbala des Sohar	102
1.5 Die ekstatische Kabbala Abraham Abulafias	105
1.6 Die neue Kabbala Isaak Lurias: <i>Zimzum – Schevirath ha-kelim – Tikkun</i>	112
2 Die metaphysische Hermeneutik der Kabbala.....	117
2.1 Die Tora als „absoluter Text“.....	120
2.2 Die „Spur“ des Unendlichen: Sprache als Schrift.....	130
2.3 Überlegungen zu einer negativen Hermeneutik unterm Bilderverbot	134
2.4 Der Kommentar als literarische Form der mündlichen Überlieferung	139
III. Gershom Scholem: Geschichtsschreibung zwischen Traditionalismus und säkularer Moderne	142
1.1 Kabbala und säkulare Moderne: Kontinuität oder Bruch?.....	146

1.2	Die jüdische Geschichte „redigieren“	151
1.3	Scholem und das moderne jüdische Denken.....	158
1.4	Historiographie jenseits betrachtet: Klage – Symbol – Kommentar Scholems Theorie einer Tradition im „Übergang“	169
1.5	Kabbalistischer Symbolismus	181
1.6	Scholems symbolische Lektüre der Kabbala oder „alles Sein ist im Exil“	191
	Schlussbemerkung.....	208
	Bibliographie.....	213

„Dir obliegt es nicht, die Arbeit zu vollenden, doch
bist du auch nicht frei, dich ihr zu entziehen.“

Pirke Awot 2,21 (*Sprüche der Väter*)

Vorbemerkung

„Mehr als fünfzig Jahre nach der Schoa“, schreibt die Literaturwissenschaftlerin und erste Rabbinerin Österreichs, Eveline Goodman-Thau, „wird es immer deutlicher, dass wir über das verlorene jüdische Erbe Europas nicht mehr allein unter den Stichworten „Opfer“ und „Täter“ oder „Schuld“ und „Versöhnung“ sprechen können, sondern umfassender den jüdischen Beitrag – [...] – zur Europäischen Geistesgeschichte bewusst zu machen und zu bedenken haben.“ Denn die enorme Präsenz der jüdischen Wissenstradition „geht“, wie Goodman-Thau betont, „nicht in der Formulierung „judeo-christliche“ Tradition [auf]“, da sie immer schon durch die christliche Rezeptionsgeschichte dominiert werde.¹ Der Bindestrich in synthetisierenden Ausdrücken wie jüdisch-christliche Kulturgeschichte verdrängt nicht nur die historische Tatsache, dass Deutsche und Juden auch Jahrzehnte nach der Schoa immer noch eine schwierige und hochgradig ambivalente Beziehungsgeschichte teilen – eine „Doppelbeziehung von Faszination und Aversion, Anziehung und Abstoßung“ (Amos Funkenstein) –, sondern er suggeriert überdies etwas, das so nicht besteht: einen gemeinsamen kulturellen Dialog auf Augenhöhe nämlich. Der Bindestrich zwischen dem Jüdischen und dem Deutschen konstruiert eine imaginäre Kontinuität im Verhältnis beider Kulturvarianten, die angesichts der historischen Wirklichkeit fragwürdig erscheint. Mehr als alles andere verdrängt der Bindestrich den „sprachlosen Abgrund“, den der „Zivilisationsbruch“ der Katastrophe Auschwitz – Ausgangspunkt und Kondition des modernen jüdischen Denkens – zwischen Deutsche und Juden gerissen hat. In diesem Kontext bestand die implizite Herausforderung dieser Arbeit auch darin, das Schweigen im Verhältnis von Deutschen und Juden kritisch zu hinterfragen und das Konzept einer deutsch-jüdischen Literatur² neu zu überdenken. Und zwar schon deshalb, weil der Religionshistoriker und Autor Gershom Scholem ein engagierter Kritiker der Rede von der

¹ Eveline Goodman-Thau/Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Berlin, Wien 2005. S. 18. Vgl. auch: Jean François Lyotard / Eberhard Gruber: Ein Bindestrich – Zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«. Düsseldorf, Bonn 1995.

² Die deutsch-jüdische Literaturgeschichte setzt mit Moses Mendelssohns Bibelübersetzung ein, das heißt etwa zeitgleich mit der Entstehung der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Wie die Anhänger der Haskala sah auch deren großer Vordenker Moses Mendelssohn seine vordergründige Aufgabe darin, die rechtliche und soziale Emanzipation voranzutreiben, indem er auf eine kulturelle „Annäherung“ der jüdischen Bevölkerung an das Deutschtum setzte. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurden die Debatten um die Emanzipation zunehmend von Tendenzen dominiert, die nicht selten um den Preis der selbstgewählten Aufgabe tradiert jüdischer Lebensformen eine deutsch-jüdische „Amalgamierung“ propagierten. Begriffe wie „Assimilation“ oder „Akkulturation“ wurden erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts populär und es ist Martin Buber, der die kulturelle Nähe und Verbundenheit von Deutschen und Juden betonend, von einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ sprach und darin Scholems harsche Kritik herausforderte.

deutsch-jüdischen Kultursymbiose war und der unzweifelhaft vehementen Einspruch gegen eine Etikettierung als deutsch-jüdischer Denker erhoben hätte. Scholem, der im Zuge der dritten Alija im Jahr 1923 nach Palästina übersiedelte, hatte bekanntermaßen Zeit seines Lebens eine überaus schwierige Beziehung nicht nur zu Deutschland, sondern auch zu dem jüdischen bürgerlich-assimilierten Milieu, das ihn umgab. Daher hat er dem deutschen Kulturkreis nicht nur aufgrund des zunehmenden Antisemitismus den Rücken zugekehrt. Vielmehr war schon dem jungen Student das „deutschtümeln“ „Sowohl-als-auch“ des Berliner liberalen Judentums und dessen „unendlich sehnsüchtiges Schielen nach dem deutschen Geschichtsbereich, der den jüdischen ersetzen sollte“³, zutiefst verhasst. Und so resümiert Scholem noch viele Jahre später in seinem Essay *Juden und Deutsche* (1966) nüchtern: „Die Liebesaffäre der Juden mit den Deutschen blieb, aufs Große gesehen, einseitig, unerwidert und weckte im besten Fall etwas wie Rührung [...] oder Dankbarkeit.“⁴

Nur wenn der Bindestrich aufhört den Leerraum zwischen den beiden Kulturvarianten auszufüllen und den konstitutiven Moment des (Ver)Schweigens im deutsch-jüdischen Verhältnis auszuhalten vermag und mitreflektiert, wird für beide Seiten eine ernsthafte Durcharbeitung der Vergangenheit möglich. Wenn das vielbeschworene deutsch-jüdische Gespräch kein bloßer „Mythos“ bleiben soll, dann bedarf es der schonungslos kritischen historischen Aufarbeitung der besonderen „Atmosphäre zwischen Juden und Deutschen“. Einer Aufarbeitung freilich, die, wie Scholem zugesteht, für Deutsche wie für Juden gleichermaßen unbequem und „schwierig“ sei: „Für die Deutschen, weil der Massenmord an den Juden zum schwersten Alpdruck ihrer moralischen Existenz als Volk geworden ist; für die Juden, weil solche Klärung eine kritische Distanz zu wichtigen Phänomenen ihrer eigenen Geschichte verlangt.“⁵ Ein ernsthafter Dialog der Kulturen, der sich gegenseitig inspiriert und korrigiert, setzt auch die Verabschiedung eines fragwürdig gewordenen Modells von Multikulturalität voraus, das Integration immer schon mit gesellschaftlicher Eingliederung durch weitgehende Akkulturation, das heißt aber letztlich durch das stillschweigende Postulat der Aufgabe der spezifischen kulturellen Identität des jeweils sich zu integrierenden Teils in Eins setzt. Hingegen wäre ein dialogisch-kritisches Modell von Interkulturalität gefragt, das ein egalitäres Nebeneinander heterogener Denk- und Traditionsformen gewährleistet und sich in einem fruchtbaren wechselseitigen Diskurs für das offen hält, was der jeweils andere zu sagen hat. In diesem Sinne suchen sich die folgenden Überlegungen dem, mit Verlaub, insbesondere auf deutscher Seite vielfach vernachlässigten Projekt eines Gesprächs einzuschreiben, das auch als ein interdisziplinäres Gespräch zwischen den wissenschaftlichen Fachbereichen der Judaistik und der deutschen Literaturwissenschaft geführt werden muss.

³ Gershom Scholem: *Deutsche und Juden*. In: *Judaica* 2. Frankfurt a. M. 1995. S. 25.

⁴ Ebd.: S. 39.

⁵ Ebd.: S. 22.

Hinsichtlich der Pragmatik des Wortes Judentum orientieren sich die vorliegenden Überlegungen an E. Lévinas Artikel „»Judaïsme«“, den er für die Encyclopaedia Universalis verfasst hat. Er schreibt dort: „»Das Wort >Judentum/Judaismus< enthält in unserer Zeit sehr verschiedene Vorstellungen. Es bezeichnet vor allem eine Religion: ein System von Glaubensinhalten, von Riten und moralischen Vorschriften, die sich auf die Bibel, den Talmud, die rabbinische Literatur stützen, und ist oft verbunden mit der Mystik oder der Theosophie der Kabbala. Die Hauptformen dieser Religion [...] zeugen von einem Geist, der sich gänzlich seiner selbst bewußt ist, der sich in seiner religiösen und moralischen Literatur spiegelt, und der zugleich weiterer Fortsetzungen fähig ist. >Judentum/Judaismus< bedeutet seither eine Kultur. Als Ergebnis oder Basis der Religion, jedoch mit eigenem Werden.“⁶

Einleitung

Gershom Scholem gilt nicht nur als einer der international renommiertesten Historiographen der jüdischen Mystik, sondern er hat mit seiner Persönlichkeit und seinem vielschichtigen Werk die jüdische Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts stark geprägt. Er zählt heute zu den bedeutendsten jüdischen Denkern der Moderne. Sein wissenschaftliches Œuvre wird mittlerweile weit über die Grenzen der Judaistik hinaus rezipiert und findet große Beachtung in der Geschichts- und Sprachphilosophie und zunehmend auch in der Literaturwissenschaft⁷. Eine literaturwissenschaftliche Annäherung an die grundlegende und fachübergreifende Bedeutung des Scholemschen Werks setzt allerdings zunächst die „Überwindung der bestehenden, zwischen Judaistik und deutscher Literaturwissenschaft arbeitsteilig organisierten Rezeption der Schriften Scholems [...]“⁸, mithin die Bereitschaft zu grenzüberschreitendem Denken voraus. Denn Scholems Arbeiten weisen eine charakteristische Interdisziplinarität auf, die die engen Grenzen fachwissenschaftlichen Schreibens naturgemäß überschreitet. So nähert sich Scholem seiner jeweiligen wissenschaftlichen Fragestellung häufig im Kontext religions- und literaturwissenschaftlicher insbesondere aber sprach- und geschichtsphilosophischer Fragen. Zudem war er ein radikal dialektischer Denker, dessen Reflexion sich Zeit seines Lebens auf einem schwierigen und nicht unproblematischen Randgang „zwischen den Disziplinen“, zwischen Historiographie und Philosophie, zwischen Rationalität, exakter Wissenschaft und metaphysischer Tiefe befand. Sein beachtliches Gesamtwerk – dies haben gerade die Veröffentlichungen seiner Tagebuchaufzeichnungen⁹ und Briefe¹⁰ nachträglich bestätigt – integriert nahezu das

⁶ Zit. nach: Bernhard F. Taureck: Emmanuel Lévinas. Hamburg 1997. S. 16.

⁷ Vgl. u. a. auch Robert Alter: Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem. Cambridge 1991; Peter Schäfer/Gary Smith (Hrsg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M. 1995; Stéphane Mosès/Sigrig Weigel (Hrsg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln; Weimar; Wien 2000.

⁸ Stéphane Mosès/Sigrig Weigel (Hrsg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Vorbemerkung IX.

⁹ Gershom Scholem. Tagebücher. Hrsg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M. 1995/2000. Von den Tagebüchern liegen der 1. und 2. Halbband 1913-1917 und 1917-1923 vor. Ich zitiere im Folgenden den 2. Halbband aus den Jahren 1917-1923.

gesamte Spektrum wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Schreibens. Es umfasst neben der großen historiographischen Systematik auch zahlreiche Literaturübersetzungen, Kritiken, Essays¹¹, geschichtsphilosophische Thesen¹², ganz und gar unhistorische Sätze¹³, Biographisches¹⁴, Autobiographisches¹⁵ und selbst Lyrisches¹⁶. “With the 20th century coming to a close, it can be confidently assessed that Gershom Scholem was the greatest scholar in Jewish Studies of the century, and the only one who made a considerable impact outside the discipline of Jewish Studies. [...] Moreover, in the last few years Gershom Scholem has become increasingly regarded as one of the most important contributors to 20th century culture, and his name is constantly present not only in general works devoted to the study of mysticism and religion, but also of philosophy, linguistics and literature.”¹⁷ Scholem war eben nicht nur der große Pionier und nüchterne Historiograph der jüdischen Mystik, als der er gemeinhin zu internationalem Ruf gelangte. Sein wissenschaftliches Werk ist ebenso widerständig und ambivalent wie seine exaltierte und schwer fassbare Persönlichkeit, die zeitlebens ganz bewusst weder auf Diplomatie noch auf Konsens gesetzt hat. Scholem hatte bekanntermaßen eine ausgesprochene Vorliebe für explosive Themen, radikale Standpunkte und überaus provokante Überzeugungen, die nicht nur seine private Umwelt, sondern auch seine eigene wissenschaftliche Zunft gelegentlich zutiefst brüskierten. Gerade seine Freunde und Mitstreiter in der zionistischen Bewegung, die Scholem, wenn es ihm persönlich um „wahrhaft innerliche[n] Angelegenheiten“ ging, geradezu penetrant zu einer thematischen Auseinandersetzung in seinem Sinne nötigen konnte, bekamen es bisweilen zu spüren, dass er ein rücksichtslos streitbarer Gesprächspartner sein konnte, dem der Tonfall „gegenseitigen persönlichen Geschmuse[s]“¹⁸ zuwider war. Er liebte harte Kontroversen und der Jargon, in dem er sie führte, war alles andere als versöhnlich. Scholem war ein überaus unbequemer Fachkollege und demonstrativer wissenschaftlicher Querdenker, dessen geradezu polemisch-despektierliche Abrechnung mit und ironisch-bissiger Abgesang auf die, wie er schreibt, „kleinbürgerlich angepaßte“ „Idylle“, der infolge

¹⁰ Neben seinem Briefwechsel mit Walter Benjamin ist hier vor allem die dreibändige Ausgabe seiner *Briefe*, herausgegeben von I. Shedletzky u. Th. Sparr (München 1994; 1995; 1999) zu erwähnen.

¹¹ Vgl. auch die in den Bänden der Judaica-Reihe (Judaica 1-6. Frankfurt a. M. 1963-1997) versammelten Essays.

¹² Gershom Scholem: *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. In: Ders.: Tagebücher 1917-1923. S. 300-306.

¹³ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In: Judaica 3. Frankfurt a. M. 1970. S. 264-271.

¹⁴ Gershom Scholem hat seine Beziehung zu Walter Benjamin in *Walter Benjamin und sein Engel*. (Frankfurt a. M. 1983) und in *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt a. M. 1997) literarisch verarbeitet.

¹⁵ Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*. Erweiterte Fassung. Deutsche Ausgabe. Frankfurt a. M. 1994.

¹⁶ Scholems Gedichte sind u. a. im Rahmen der Publikationen der Tagebücher und Briefe veröffentlicht. Vgl. auch Sigrid Weigel: *Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie: Klage Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit*. In: Dies./ Stéphane Mosès (Hrsg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln; Weimar; Wien 2000. S. 16-47.

¹⁷ Peter Schäfer/Joseph Dan: Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism. Tübingen 1993. S. 1f.

¹⁸ Gershom Scholem: *Briefe*. Bd. 1. S. 46.

von Assimilation und Emanzipation herabgekommenen Wissenschaft vom Judentum des 19. Jahrhunderts keine Fragen offen lässt.¹⁹

Er selbst hat sich einmal als geistigen „Ketzer“ und „Nihilisten“²⁰ bezeichnet und tatsächlich weist seine Reflexion nicht nur eine mehr als offenkundige anarchistische Färbung auf. Es lässt sich überdies eine zunehmende und scheinbar paradoxe „häretische« Wendung“²¹ in seinem Denken beobachten, die ihren Höhepunkt zweifellos bereits in seiner zwanzig Jahre vor seinem Magnum Opus *Sabbatai Zwi*²² mit seiner aufsehenerregenden Apologetik des Sabbatianismus *Erlösung durch Sünde*²³ erreicht. Wie die großen osteuropäischen Schriftsteller Josef Chaim Brenner, Micha Josef Berdichevsky oder Schmuel Josef Agnon forderte auch Scholem im Anschluss an Nietzsche und Bakunin schon sehr früh einen neuen jüdischen Menschen und eine nihilistische Umwertung aller jüdischen Werte ein. „Was sein Werk zum Vorschein bringt, ist nicht die »Essenz« des Judentums, sondern eine anarchistische Untergrabung aller Essenzen“, konstatiert David Biale zutreffend.²⁴ Unzweifelhaft aber hat man es in der Person Scholems mit einem Denker zu tun, der, wie er in einem Brief an Hannah Arendt aus dem Jahr 1946 ganz offen bekannt gibt, ein „überzeugter“ und „eingestandener Sektierer“ war und der in seinem strategischen „Sektierertum“ durchaus „etwas Entscheidendes und Positives“ sah. Sein „politischer Glaube“, so schreibt er hier ganz unverblümt, sei „[...] – wenn er irgendetwas ist – anarchistisch [...]“.²⁵ Als ein reflexiver Überzeugungstäter war Scholem das, was man heute vielleicht einen modernen Differentisten – oder eher einen leidenschaftlichen Dekonstruktivisten – nennen würde, dessen wissenschaftlicher Denkstil sich stets „haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus“, zwischen lebendiger Revitalisierung der jüdischen Religion und gefährlich radikaler Säkularisierung bewegte²⁶. Die Tatsache, dass er es sich stets gewissermaßen zwischen allen Stühlen bequem gemacht hat, gehört vielleicht zu seinen bewundernswertesten Talenten.

So standen auch seine Studien der jüdischen Mystik ganz im Dienst seiner sehr persönlichen Version eines radikal antiassimilatorischen, kulturell revitalisierten und selbstbewussten Judentums. Und es war nicht die, wie Scholem schreibt, „reaktionäre“

¹⁹ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. In: Die Wissenschaft vom Judentum. Judaica 6. Frankfurt a. M. 1997. S.35f; S.38. Scholems Text, der ursprünglich als Festrede anlässlich des zwanzigjährigen Jubiläums des Instituts für die Wissenschaft vom Judentum an der Hebräischen Universität im Jahr 1944 geplant war, ist aus verständlichen Gründen nur in literarischer Form erschienen und nie als Rede gehalten worden.

²⁰ Vgl. auch: Gershom Scholem. Briefe Bd. 1., S. 5.

²¹ Gershom Scholem: *Ursprünge, Widersprüche und Auswirkungen des Sabbatianismus. Einleitung zu Sabbatai Zwi aus dem Nachlaß*. In: *Erlösung durch Sünde*. Judaica 5. Frankfurt a. M. 1992. S. 119-130. S. 129

²² Gershom Scholem: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Frankfurt a. M. 1992.

²³ Gershom Scholem: *Erlösung durch Sünde*. In: Judaica 5. .

²⁴ David Biale: *Scholem und der moderne Nationalismus*. In: Schäfer / Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 257-277. S. 271.

²⁵ Gershom Scholem: Briefe Bd. 1. 1914-1947. S. 310f.

²⁶ Gershom Scholem: *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*. Briefe. Bd. 1., S. 471.

zionistische Version Theodor Herzls die sein national-jüdisches Denken orientierte.²⁷ Denn diese war, notiert Michael Brenner in seiner *Geschichte des Zionismus*, ganz entschieden „ein Produkt der Emanzipation und der Assimilation des 19. Jahrhunderts“.²⁸ Im Gegensatz zu Herzl sah Scholem im Zionismus weit „mehr als eine [...] politische Sache“: Sein Projekt einer jüdisch-nationalen Renaissance vertrat, gegen Herzl und im Anschluss an den Kulturzionisten Achad Ha'am „kein *imaginäres*“, sondern ein „*gestaltetes* [...], ein *bestimmtes* Judentum [...] mit jüdischen Inhalten“.²⁹ Für Achad Ha'am lag ebenso wie für Scholem „[...] im möglichen Erfolg der Assimilation und der dadurch bedingten Auflösungstendenzen des Judentums die entscheidende Gefahr.“³⁰ In den Jahren 1916-1918 – dem Zeitraum in dem sich der Bruch mit seinem geistigen Mentor Martin Buber abzuzeichnen beginnt – wurde Achad Ha'am zum Leitbild des jungen Rebellen Scholem, ja zu dem rationalen Gegenpart, der „dem Judentum [...], *die Mystik eingeschlossen*, innerlich fremde(n) Erlebnisideologie“³¹ des „Zaddik“ von Heppenheim, wie er Buber in einem Brief an Siegfried Lehmann aus dem Jahr 1916 abschätzig bezeichnet. Anders als die „bei aller Jüdischkeit“ – man führe sich die, für die frühen Tagebuchaufzeichnungen und Briefe im Übrigen überaus symptomatische jugendliche Verstiegtheit nur einmal vor Augen – „im letzten Sinne *nicht jüdische*“ [Hervorh. D. A.] Gestalt Bubers, ist Achad Ha'am, wie der junge Scholem schreibt, „in Wahrheit jüdisch, und der einzige, der in Wahrheit in Zion steht. Buber ist auch geistig in Heppenheim.“³² Festzuhalten bleibt, dass obschon Scholems Urteil im zeitlichen Abstand seiner Autobiographie naturgemäß wesentlich moderater klingt, auch hier die überaus distanzierte Haltung ins Auge fällt, mit der er der „imponierenden“ Persönlichkeit Bubers noch Jahrzehnte später begegnet.

In deutlicher Absetzung zum Reformjudentum seiner Zeit war Scholems Ideal der „nationalen Wiedergeburt“ aus den originär jüdischen Quellen ganz wesentlich mit einer Wiederbelebung der hebräischen Sprache und einer Rückbesinnung auf die mythisch-mystische Welt der Kabbala verbunden. Denn Scholem ist, wie er es selbst einmal formuliert hat, „nicht aus Versehen Kabbalist geworden“, sondern weil er zutiefst davon überzeugt war, dass eine innere, jüdisch-nationale Erneuerung aufs Engste mit einer wissenschaftlichen Rehabilitation der jüdischen Mystik verbunden war. Mit eben jenem weitgehend verschütteten Gebiet also, das die rationale jüdische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts als gefährlich irrationalen Aberglauben und als Inbegriff der Rückständigkeit konsequent ausgeblendet hatte. Für Scholem hingegen markierte schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt seines akademischen Werdegangs gerade die Kabbala den „nationalen

²⁷ Gershom Scholem: Briefe Bd. 1., S. 309.

²⁸ Michael Brenner: *Geschichte des Zionismus*. München 2002. S. 38.

²⁹ Gershom Scholem: Briefe Bd. 1. S. 116f.

³⁰ Michael Brenner: *Geschichte des Zionismus*. S. 46.

³¹ Briefe Bd. 1. S. 49.

³² Ebd.: S. 55.

Bezirk par excellence unter allen Gebieten des Judentums.“³³ Im Kontext der strategischen Rückeroberung genuin jüdischer Werte war in seinen Augen zunächst eine grundlegende dialektisch-kritische Reformierung der Wissenschaft des Judentums selbst unabdingbar. In Wirklichkeit lief dieses wissenschaftskritische Unternehmen auf nichts weniger als eine völlige „Destruktion“ des bestehenden „wissenschaftlichen Gebäudes“ und eine Entideologisierung „sentimentalen“ theologisch-entstellenden Geschichtsbildes der bürgerlich-assimilierten Wissenschaft vom Judentum hinaus. Und so diente ihm das „Skalpelle“ seiner konsequenten und „furchtlosen“ „historischen Kritik“ ganz bewusst einer „destruktiven Aufgabe“³⁴. Denn, so Scholems Credo: „Wo die Gesundheit, da die Verwundung.“³⁵ Eine tiefgreifende und nachhaltige Erneuerung jüdischer Selbstdefinition war seiner Auffassung nach nur unter der Voraussetzung eines „gewaltigen Wertewechsels“, ja einer Umwertung aller bestehenden wissenschaftlichen Werte möglich.³⁶ Die produktive, „Dialektik“ der Dekonstruktion oder wie der junge Scholem es im Anschluss an Michail Bakunin selbst einmal formuliert hat, die „schöpferische[n] Zerstörung der wissenschaftlichen Kritik“, diente der (Re-)Konstruktion jenes „verborgene[n] Leben[s]“ eines entessentialisierten, jeder „verhüllenden [...] und irreführende[r]n Etiketten“ entkleideten, vitalen und widersprüchlichen Judentums.³⁷ Das historisch-philologische Verfahren lieferte ihm in diesem Kontext das wissenschaftliche Instrumentarium seiner destruktiv-konstruktiven Re-Lektüre der jüdischen Geschichte unter gänzlich veränderten Vorzeichen: Seine Historiographie der Kabbala ist eine schonungslose anamnetische Auf- und Durcharbeitung der „erschütternden“ „*sitra achra*“, jener „aufrührerischen“ Seite jüdischer Vergangenheit, die nicht nur den Blick in die verstörenden, nihilistisch-blasphemischen Abgründe jüdischer Geschichte wagt. In seiner historischen Konstruktion einer modernen Gegengeschichte des Judentums spielt Scholem ganz bewusst die Rolle des *Advocatus Diaboli*, indem er sich erklärtermaßen auf die Seite der „Abtrünnigen“, der Häretiker und „Ketzer“ im Auftrag der „Glaubenssache“ schlägt – dies dokumentiert nicht zuletzt seine allgemein bekannte Faszination und leidenschaftliche Parteinahme für den „heiligen Sünder“, den jüdischen Pseudomessias Sabbatai Zwi und seine Nachfolger. Die konsequente archäologische „Freilegung“ der traditionell verschwiegenen und verdrängten Kabbala, diente Scholem aber nicht nur der wissenschaftlichen Rehabilitierung und Reintegration des „irrationalen Stachels [...] der jüdischen Geschichte“, sondern sie entwirft nichts weniger als das Bild einer subversiven und antiassimilatorischen und eben darin „originär jüdischen“ Gegentradition, die zum Symbol eines diskontinuierlichen und „messianisch-anarchisch“ geladenen

³³ Gershom Scholem: *Gedenkrede auf Franz Rosenzweig*. In: Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. 1988. S. 525-549. S. 535.

³⁴ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 19

³⁵ Gershom Scholem: *Gedenkrede auf Franz Rosenzweig*. S. 536.

³⁶ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 42f

³⁷ Ebd.: S. 44.

Judentums zwischen konkreter historischer Exilserfahrung und allgegenwärtiger Hoffnung auf Erlösung wird.

Abschließend möchte ich noch Folgendes anmerken: Wenn Scholem von Kabbala spricht, so hat er im Allgemeinen weniger die klassische mittelalterliche als vielmehr die frühneuzeitliche Mystik Isaak Lurias insbesondere aber die häretisch-apostatische Kabbala des Sabbatianismus im Sinn³⁸. Seit Mitte der dreißiger Jahre konzentrieren sich Scholems Studien in zunehmendem Maße nicht nur darauf, die jeweilige historische Aktualität der unterschiedlichen mystischen Strömungen nachzuweisen, sondern er beschäftigt sich auch fast ausschließlich mit Texten der historisch jüngeren Formen der Kabbala. Scholems wissenschaftliches Augenmerk konzentriert sich schließlich in der Hauptsache auf den utopischen, messianisch-apokalyptischen Aspekt jüdischer Mystik, der seinen äußersten Kulminationspunkt im Phänomen des Sabbatianismus des 17. und 18. Jahrhunderts erreicht. Scholem ist nicht nur mit allen Mitteln darum bemüht, die Kontinuität im Verhältnis von Kabbala und Sabbatianismus zu erweisen. Es wird überdies evident, dass sich seine große Historiographie der Kabbala, die ihren wohl dichtesten Ausdruck in *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* findet, letztlich einzig dem Zweck verschreibt, sein Lesepublikum geneigt und empfänglich zu machen für das widersprüchliche Skandalon und das Paradox jüdischer Häresie nämlich. Die Kabbala, schreibt Scholem in seinem unveröffentlichten Vorwort zu seiner 1957 erschienenen Biographie Sabbatai Zwis, „[...] birgt einen der wichtigsten und unentbehrlichsten Schlüssel zum Verständnis der sabbatianischen Bewegung [...]. Ohne die Kabbala verstehen wir weder die Wurzeln der Bewegung noch das Ausmaß ihres Erfolges, weder die Erfahrung in den Herzen ihrer Anhänger noch die Bedeutung der neuen Ideologie, die sie verfolgte. [...] Die »häretische« Wendung im religiösen und historischen Denken der Sabbatianer ist nichts anderes als eine Wendung im Herzen der zentralen Begriffe der Kabbala selbst.“³⁹ So gesehen wird seine Geschichts-Erzählung der jüdischen Mystik auch lesbar als eine einzige große wissenschaftliche Propädeutik des Sabbatianismus als dem modernen Paradigma eines revolutionär-aufgewühlten „Judentums, das den inneren Bruch mit der jüdischen Tradition, auch wo es sich aus ihr nährt, im Prinzip vollzogen hat [...].“ Eines Judentums auch, das „auf den Umsturz der Werte aller positiven Religion gegründet sein sollte.“⁴⁰ Die „neue“, „volksnahe“ „Ideologie“ aber ist, so betont Scholem, ganz wesentlich ein Produkt der Ghettokultur, die auch durch die jiddische Sprache, den sogenannten Jargon geprägt war. Sie entstammte also ausgerechnet jenem traditionellen Bereich jüdischer Lebenswirklichkeit und Identität, den die Haskala, die jüdische Emanzipation, die um jeden Preis – auch um den der tiefen

³⁸ Eine dezidierte Darstellung des Sabbatianismus, der für sich genommen eine ganz eigene Geschichte innerhalb Scholems Gegen-Geschichte der Kabbala erzählt, hätte bei Weitem den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Der interessierte Leser sei auf Scholems Biographie Sabbatai Zwis, ebenso wie auf seine zahlreichen Arbeiten zum jüdischen Messianismus verwiesen, die unter anderem in der Judaica-Reihe erschienen sind.

³⁹ Gershom Scholem: *Einleitung zu Sabbatai Zwi aus dem Nachlaß*. In: Erlösung durch Sünde. S. 129.

⁴⁰ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. In: Judaica 3. S. 152-198. S. 196.

Selbstentfremdung und des Selbsthasses – dazugehören wollte, als den Inbegriff jüdischen Pariaadaseins auszublenden suchte. Michael A. Meyer weist darauf hin, dass die besondere „Voreingenommenheit“ Moses Mendelssohns gegen den „jüdischdeutschen Jargon“ nicht zuletzt darauf beruhte, dass er ihm, wie den allermeisten Maskilim, den Anhänger der jüdischen Aufklärung auch, als das „traurige Zeichen“ der „Fremdartigkeit“ und „Nichtzugehörigkeit“ „des Parias“ galt.⁴¹ Diejenigen Vertreter der Wissenschaft vom Judentum, die gut aufgeklärt ihre Beziehung zur jüdischen Mystik stets vehement verleugnet hatten, werden von Scholem eines Besseren belehrt, denn er hält ihnen mit seiner ganz eigenen Version der Dialektik der Aufklärung kritisch den Spiegel vor: Seine provokative und wissenschaftlich umstrittene These einer „fortschreitenden Bewegung“ vom Messianismus der frühneuzeitlichen Kabbala über den „religiösen Nihilismus des radikalen Sabbatianismus“ „[...] zur Haskala und zur Assimilation, die ohne Paradox, ja überhaupt ohne Religion das tat, was die Anhänger jener »verfluchten Sekte«, [...] aus dem Elan eines Glaubens voller Widersprüche getan.“⁴² Die Wissenschaft des Judentums habe sich, so Scholem in *Die jüdische Mystik*, schon deshalb der Aufarbeitung des sabbatianischen Zwischenspiels widersetzt, weil diese Aufarbeitung, man höre und staune, zur „Entdeckung“ der „«genealogischen» Beziehungen (der Aufklärer und Reformen) zu jener Sekte“ geführt hätte, „die als die Inkarnation aller möglichen Laster und Verwirrungen galt.“⁴³ Während die Sabbatianer jedoch – und dies scheint mir symptomatisch für Scholems eigentümlich paradoxe Dialektik jüdischer Häresie – mit ihrer destruktiven „Herbeizwingung des Endes“, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, noch im Namen des positiven Glaubens gekämpft hätten, sei in der jüdischen Aufklärung letztlich vom „Nihilismus als religiöser Haltung“ nur noch ein sinnentleertes und unproduktiver Agnostizismus übrig geblieben.

Der implizite Einsatz dieser Arbeit besteht in erster Linie darin, die faszinierende Mehrdimensionalität des Scholemschen Œvres gegen verbreitete Etikettierungen zu verteidigen. Die charakteristische Dialektik seines Denkens und seine Weigerung eindeutige Botschaften zu kommunizieren bedingen eine eigentümliche Sperrigkeit und Widersprüchlichkeit seiner Werke, die geradezu zu Fehldeutungen herausfordern. In der aktuellen Forschungsliteratur mangelt es daher auch nicht an reduktionistischen Pauschalisierungen, die der eigentlichen Bedeutung seiner Schriften nicht gerecht werden. Dies gilt für seinen überaus komplexen Symbolbegriff der sich – glaubt man der verbreiteten, aber nirgends dezidiert begründeten Forschungsansicht⁴⁴ – mal auf die Goethesche und ein

⁴¹ Michael A. Meyer: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. München 1994. S. 51.

⁴² Gershom Scholem: Erlösung durch Sünde. S. 115f.

⁴³ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 328.

⁴⁴ Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem*. In: Stéfane Mosès/Sigrid Weigel: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 51-93. S. 58f; vgl. auch: Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Stuttgart, Weimar 1998. S. 46f.

anderes Mal auf die romantische Theorie des Symbols beziehe. Mit Daniel Weidner⁴⁵ möchte ich behaupten, dass Scholems Symboltheorie weder direkt auf die eine noch auf die andere Konzeption rekurriert – ich werde zu einem späteren Zeitpunkt darauf zurückkommen. Von größerer Tragweite ist da schon die andere, sich hartnäckig behauptende These der metaphysischen Kabbala-Rezeption Scholems, auf die ich im Folgenden etwas näher eingehen möchte. Moshe Idel zielt, wenn auch sehr viel zurückhaltender formuliert, in eine ganz ähnliche Richtung wie Andreas Kilcher, wenn er schreibt: „Scholem began his scholarly activity by attempting to disclose the metaphysical substratum of Kabbalistic thought.“⁴⁶ In seiner Arbeit zur *Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma* sucht Kilcher nachzuweisen, dass die Kabbala-Wahrnehmung des jungen Scholem eine deutliche metaphysische Imprägnierung aufweise, die namentlich durch die Lektüre Franz Joseph Molitors, insbesondere aber durch das sprachtheoretische Denken Novalis vermittelt sei. Diese frühe romantische Orientierung habe, so Kilchers extrapolierendes Resultat, im Kern seine gesamte spätere Kabbala-Beschreibung geprägt. So bringt Kilcher die – bisweilen schwer deutbare und widerständige – Historiographie Scholems kurz und knapp auf die Formel: „Der Brennpunkt von Scholems Historiographie besteht also in der Metaphysik der Kabbala.“⁴⁷ Kilcher bemüht – und man muss schon sagen bequemerweise⁴⁸ – neben Scholems erstem *unhistorischen Satz über Kabbala* stets jene berühmte Passage aus seinem offenen Brief an den Verleger Schocken aus dem Jahr 1937.⁴⁹ Folgt man Kilcher, spricht Scholem hier nicht nur ein „offenes“, sondern man will meinen, auch sein definitiv letztes Wort über die „wahren Absichten“ seiner Kabbalastudien. „Die »höhere Ordnung« einer Metaphysik des Judentums also ist es“, schreibt Kilcher, „die Scholem aus dem verzerrten und »entstellten« Buchstaben der historischen Kabbala herauszulesen sich vorgenommen hat.“⁵⁰ Meines Erachtens nach gilt zunächst einmal Folgendes: Wann immer Scholem – der wie bereits angedeutet, Zeit seines Lebens sehr zurückhaltend war, wenn es um die demonstrative Verkündung vermeintlich unmissverständlicher Botschaften ging – von seinen „wahren Absichten“ spricht, ist dies aus mehrfacher Hinsicht mit Vorsicht zu betrachten. Daniel Weidner hat in seiner dezidierten und überaus interessanten Annäherung an den „manischen Schreiber“ Scholem und die Rhetorik seiner differentiellen Schreibweisen, mit gutem Grund warnend auf dieses Problem aufmerksam gemacht. Scholem habe, so Weidner, bewusst oder unbewusst „eine Reihe von

⁴⁵ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München 2003.

⁴⁶ Moshe Idel: Kabbalah. New Perspectives. S. 12.

⁴⁷ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 20.

⁴⁸ Wie es scheint, hat Kilcher keine anderen eindeutigen textuellen Belege für seine These, sonst müsste er Scholems vermeintlich „offenes Wort“ im sechsten Kapitel seiner Arbeit (S. 333) nicht erneut ins Rampenlicht seiner Gedankenführung stellen. Es ist schon bemerkenswert, wie man ein und dieselbe Textstelle derart überstrapazieren kann.

⁴⁹ Gershom Scholem: *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*. Briefe. Bd. 1. S. 471. Vgl. auch: Andreas Kilcher: Die Kabbala im ästhetischen Diskurs der Frühromantik. In: Goodmann-Thau; Mattenklott; Schulte (1999). S. 143.

⁵⁰ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 20.

Fährten in seine Texte gelegt“, denen unkritisch-naiv zu folgen einzig dazu führe, sich in der charakteristischen Mehrdeutigkeit seiner Arbeiten zu „verirren“. Überdies hat Scholem, wenn es ihm nötig und wichtig erschien, seine wissenschaftlichen Schlussfolgerungen und Standpunkte durchaus selbstkritisch korrigiert. „Nur wenn man wenigstens versucht, die verschiedenen Formen von Scholems Schreiben zu differenzieren, kann man der Gefahr entgehen, kontextlose Einzelzitate aneinanderzureihen und damit rein innerhalb der eigenen Interpretationsmethode zu bleiben bzw. Scholems Rhetorik vollständig ausgeliefert zu sein.“⁵¹ Von weitaus größerer Tragweite ist aber die Tatsache, dass die romantisch-metaphysische (Fehl-)Lektüre Kilchers interpretativen Tunnelblicks – die zu widerlegen sich diese Arbeit vorgesetzt hat – die Komplexität und den modernen Impetus der Scholemschen Historiographie völlig verkennt und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Zielsetzung als vor allem auch im Hinblick auf das ihr zugrundeliegende Geschichtsdenken. Davon einmal abgesehen, weisen dezidierte Annäherungen an Scholems Kabbala-Perzeption, wie etwa die Amos Funkensteins oder Joseph Dans, stets darauf hin, dass sich eine „romantische Befangenheit“ ausschließlich für ein frühes Stadium seiner akademischen Laufbahn, genauer gesagt nur für das „erste Drittel“ problemlos nachweisen lässt. In dieser Zeit war Scholem in der Tat „in den alten kabbalistisch-romantischen Vorstellungen Befangen, nach denen die Kabbala die uralte, [...] geistige Bedeutung des Judentums darstellte.“⁵² Von dieser romantischen Interpretation, die in der Kabbala ausschließlich so etwas wie eine *prisca philosophia* erkannte, hat sich Scholem jedoch im Laufe seiner Kabbala-Studien zunehmend emanzipiert. Um dies noch einmal deutlich zu machen: Es ist unstrittig, dass sich die Kabbala-Wahrnehmung des jungen Scholem zunächst an der „Adresse“ orientierte, die die spätromantische Geschichtsphilosophie Molitors ihm „angab“. Und es ist freilich auch unstrittig, dass auch auf den reifen Scholem zutrifft, was Adorno über Benjamin einmal gesagt hat, dass dieser sich nämlich seinen „geistigen Gegenpol, die Beziehung aufs Absolute [...] nicht verwehren“ ließ.⁵³ Aber so wenig wie Scholem versucht hat das Judentum in Kabbala zu verwandeln, so wenig hat er es unternommen Kabbala in bloße Metaphysik aufzulösen. Auch wenn dieser Gedanke durchaus seinen Reiz hat: Die Kabbala geht nicht bruchlos in ihrer Funktion als ästhetisches bzw. sprachmetaphysisches Paradigma auf – dies muss Scholem schon 1920 geahnt haben, als er sich für die Historie und gegen die Sprachtheorie der Kabbala entschieden hat. Obwohl sprachreflexive Fragestellungen in vielen seiner Texte implizit oder explizit präsent sind, finden sich nur verstreute und eher unsystematische Anmerkungen und Gedanken zur Sprachtheorie der Kabbala in Scholems Werk. Dies war eben seine Art wissenschaftlicher „Bescheidenheit“ und

⁵¹ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. S. 22f.

⁵² Amos Funkenstein: *Gershom Scholem: Charisma, Kairos und messianische Dialektik*. In: Schäfer/Smith. S. 14-32. S. 17. Vgl. auch: Joseph Dan: *Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?* In: Schäfer / Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 56.

⁵³ Theodor W. Adorno: Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a. Main 2003. S. 568.

„Verantwortungsbewusstseins“, hatte er doch eine ungeheuere Achtung und äußersten Respekt vor der Komplexität dieser „Sache“, die ihn doch ein Leben lang in Atem hielt. So begegnet das Thema Sprachphilosophie, wenn überhaupt, so ausschließlich in zwei späten und ausgesprochen schwierigen Texten wieder, die ihre metaphysische Färbung allerdings kaum verhehlen können: In seinem Aufsatz *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*⁵⁴, der ja schon im Titel auf die Terminologie Molitors rekurriert und in seinem Aufsatz *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, der einzigen größeren und zusammenhängenden Systematik zur Sprachmetaphysik der Kabbala.

Der unkritische Reduktionismus und die Selbstverständlichkeit – als sei Scholem die offen „antijüdische“ Tendenz der Romantiker entgangen – mit dem Kilcher Scholems Historiographie in der Tradition der christlichen Kabbala Molitorscher Provenienz verortet und sie darin der deutschen Rezeptionsgeschichte (wieder-)einzugemeinden sucht, ist wohl kaum zu überbieten. Und wenn Kilcher schreibt, dass die „metaphysische Transgression [...] auch und gerade für Scholems Paradebeispiel einer historischen Perzeption der Kabbala, für *Major Trends*“ gelte⁵⁵, dann ist dies sicherlich nur die halbe Wahrheit, denn ihm muss das siebte Kapitel in *Die jüdische Mystik* schlicht entgangen sein. Denn hier ist von der angeblich metaphysischen Kabbala-Wahrnehmung Scholems nicht mehr viel spürbar. Ganz im Gegenteil: Dieses Isaak Luria gewidmete Kapitel jüdischer Geschichte lässt bereits die – für sein gesamtes späteres Werk charakteristische Wucht und das ganze Ausmaß seiner dekonstruktiven historischen Dialektik erahnen – wie sie etwa in seinem Text *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*⁵⁶ von 1968 zum Tragen kommt. Scholems modernes Vokabular einer „apokalyptisch-aufgewühlten“, bedrohlich erosiven Bildersprache evoziert schon atmosphärisch alles andere als die Vision einer mit einer „höheren“, metaphysischen „Ordnung“ versöhnten Realität. Eines zumindest deutet sich schon hier an: Mit schlafwandlerischer Sicherheit bewegt sich Scholems Werk „haarscharf an der Grenze“ zwischen Metaphysik und modernem, dialektisch-kritischem Denken – darin widersetzt es sich hartnäckig jeder Etikettierung. Wenn man Scholem überhaupt klassifizieren kann, dann war er vielleicht so etwas wie ein „nietzschekritischer Nietzscheaner“⁵⁷. Ganz sicher aber ein metaphysikkritischer Metaphysiker. Vor allem aber war er ein „Nationalhistoriker“ mit der Vision eines selbstbewussten, zionistisch revitalisierten Judentums.

Ohne hier weiter auf Kilchers Diagnose eingehen zu wollen, möchte ich abschließend nur noch Folgendes zu bedenken geben: Kilchers romantische oder besser metaphysische Einengung der Scholemschen Kabbala-Rezeption stützt sich überwiegend auf Scholems

⁵⁴ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. In: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M. 1970.

⁵⁵ Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 20.

⁵⁶ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. In: *Judaica* 3. S. 152-198.

⁵⁷ David Biale: *Scholem und der moderne Nationalismus*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 261.

sehr frühe Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1913-1917.⁵⁸ Gerade dies scheint mir allerdings nicht ganz unproblematisch zu sein, denn der Tenor der frühen Tagebücher und Briefe dokumentiert durchgängig und weit davon entfernt aus einem Guss zu sein, zunächst einmal vor allem eines: Das verzweifelte Ringen des jungen Berliner Intellektuellen um kulturelle Identität und eine intellektuelle Heimat. Wie sonst nirgends manifestiert sich hier das geradezu tragische Ausmaß der Orientierungslosigkeit und der geistig-kulturellen Heimatlosigkeit, das die Suche des antibürgerlich-aufbegehrenden Jugendlichen nach einer Standortbestimmung jenseits der Alternative zwischen bürgerlich-assimiliertem „Selbstbetrug“ und jüdisch-orthodoxem Konservatismus auszeichnet. Das Judentum, das sich der jugendliche Scholem erträumte, hatte seine alte „Adresse“ längst verloren und seine leidenschaftlichen Bemühungen um eine neue hatten „noch nicht nach Hause gefunden“. Scholems frühe autobiographische Schriften reflektieren primär den alles andere als geradlinigen Prozess seiner inneren „Konversion“ von *Berlin nach Jerusalem* wie der vielsagende Titel seiner Autobiographie lautet. So umkreiste er seine zentrale Fragestellung nach dem Wesen des bzw. seines persönlichen Judentums aus sehr verschiedenen Richtungen und diskutierte sie im Zusammenhang scheinbar zusammenhangloser Kontexte wie Philosophie, Malerei, Musik, Astronomie oder Mathematik. Unter den Projekten und Deutungsmustern mit denen der junge Scholem experimentierte, die er gewissermaßen ausprobierte und wieder verwarf, hatte seine eher unsystematische und selektive Auseinandersetzung mit der Romantik zwar die nachhaltigste Wirkung auf sein Werk, insbesondere auf sein spätes Sprachdenken. Aber auch für sein Interesse an der Romantik oder besser an *seiner* Romantik trifft zu, was für den Scholem der frühen Jahre ganz allgemein typisch ist: Er konnte sich nämlich in einem Moment enthusiastisch für etwas begeistern, um es im nächsten Moment zu entwerten oder gar in Bausch und Bogen zu verwerfen.⁵⁹ Während er beispielsweise die Lichtgestalt Novalis im Jahr 1916 noch voll der empathischen Begeisterung zelebriert, entnehmen wir einer nur zwei Jahre später verfassten Tagebuchnotiz: „Die Summerei von Friedrich Schlegel muss einem nachgerade auf die Nerven fallen“ und so Scholem weiter: „Wenn ich Fragmente machen würde, würde ich erst

⁵⁸ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 332.

⁵⁹ Dies trifft auf seine ambivalente Beziehung zu Martin Buber ebenso zu wie auf seine Haltung gegenüber Hermann Cohen. Aus den Tagebuchaufzeichnungen und Briefen, die kurz vor und insbesondere nach Cohens Tod verfasst sind, spricht eine eigentümliche Mischung aus „unbedingter Ehrfurcht“ vor dem „prophetischen Wesen“ Hermann Cohens einerseits und völliger Ablehnung und vernichtender Kritik an dessen philosophischem Denken andererseits. So beschreibt er in einem Brief an E. Bauer vom 9. April 1918 seine „allertiefste Erschütterung“ anlässlich des Todes Hermann Cohens: „Es hat mir erst der Tod aufs erschütternste eröffnet, was Cohen für *mich* gewesen ist. [...] Mit Cohen ist ein (und wer weiß ob nicht in diesem Jahrzehnt *der*) Philosoph im letzten, metaphysischen Sinne fortgegangen.“ (Briefe Bd. 1, S. 153f) Und schon einige Monate später liest sich dies so: „Es [Cohens Kant-Interpretation, Anm.d.A.] ist die größte philosophische Enttäuschung, die ich bisher erlebt habe [...]“ (Ebd. S. 169) „Wir arbeiten täglich 2 Stunden Cohen. Es ist das greulichste was sie sich überhaupt vorstellen können und ich weiß wirklich nicht wie Cohen sich vor dem himmlischen Gerichtshof verteidigen wird [...]“ (Ebd., S. 167) In *Die jüdische Mystik* wird Scholem schließlich noch deutlicher, denn hier erscheint Cohen neben Saadja und Maimonides als Teil jener „Dreierbande“, die mit ihrer aufgeklärt-rationalen „Läuterung“ und systematischen Entzauberung jüdischer Theologie den Gegenpol zu Scholems mythisch-mystischer Relektüre des Judentums bildet. (S. 38-41)

einmal eines gegen Novalis machen.⁶⁰ Im Kontext dieses gänzlich diffusen Romantikbegriffs von intellektueller Orientierung zu sprechen, halte ich zumindest für problematisch.

Die folgenden Überlegungen unternehmen den Versuch die Widerständigkeit des Scholemschen Schreibens, dessen Spannungen, (Selbst-)Widersprüche und Aporien zu erhalten und ihnen nachzugehen, ohne sie einzuebnen. Sie suchen sich – auch wenn es zugegebenermaßen kaum möglich ist, dies voneinander zu trennen – weniger dem Historiker und noch viel weniger dem Metaphysiker Scholem als vielmehr dem modernen Denker Scholem zu nähern. In diesem Kontext muss daran erinnert werden, dass Scholem sich selbst in erster Linie als Jude wahrgenommen hat, als Repräsentant einer vitalen, vielfältigen und offenen geistig-kulturellen Gemeinschaft und ihres spezifischen Traditionshorizontes.

1 Überlegungen zu Leben und Werk eines „eingestandenem Sektierers“

Der Religionshistoriker und Philosoph Gerhard (Gershom) Scholem wird 1897 als Sohn einer deutsch-jüdischen Familie in Berlin geboren. Zwischen 1915 und 1921 studiert er Mathematik, Philosophie, Religionswissenschaften und Semitistik in Berlin, Jena, Bern und München. Er übersiedelt im September 1923 nach Jerusalem und ist dort zunächst als Leiter der hebräischen und judaistischen Abteilung der Nationalbibliothek beschäftigt. 1925 wird der junge Wissenschaftler unter anderem aufgrund der Protektion Martin Bubers zu einer der ersten Dozenten des kurz zuvor eröffneten Instituts für Judaistik der Hebräischen Universität Jerusalem berufen⁶¹. Einige Jahre später – im September 1933 – folgt seine Ernennung zum Professor für Geschichte der jüdischen Mystik. Seit der Zeit seines „jüdischen Erwachens“ ist Israel seine intellektuelle, kulturelle und religiöse Heimat. Hier entsteht der überwiegende Teil seiner Schriften, hier engagiert er sich bis zu seinem Tod im Jahr 1982 für seinen kritischen und zuweilen eigensinnigen Entwurf des Zionismus.⁶² Scholems 1982 in einer

⁶⁰ Gershom Scholem. Tagebücher 1917-1923. 2. Halbband. S. 253ff.

⁶¹ Aufgrund eklatanter Finanzierungsprobleme existierte die bereits im Jahr 1918 gegründete Hebräische Universität auf dem Skopusberg in Jerusalem bis 1923 praktisch nur aus dem im Bau befindlichen Institut für Biochemie. Und so blieb, wie Scholem in *Von Berlin nach Jerusalem* rückblickend schreibt, die Grundsteinlegung eine „rein symbolische Zeremonie“ (S. 230). Erst eine größere Stiftung des in den Vereinigten Staaten lebenden, deutsch-jüdischen Bankiers Felix Warburg machte schließlich die Eröffnung eines judaistischen Instituts im Dezember 1924 möglich. Das „Institut für die Wissenschaft vom Judentum“ [so die wörtliche Übersetzung] bildete den Mittelpunkt der nunmehr aus drei Instituten bestehenden Universität. Am 1. April 1925 wurde die Hebräische Universität mit einer feierlichen Zeremonie eingeweiht, die wie Scholem sich erinnert, „großen Wiederhall in der gesamten jüdischen Welt fand“. (A.a.O. S. 233) Anwesend waren neben internationalen Vertretern bedeutender Universitäten und populären „zionistischen Größen“ wie Achad Ha'am oder Chaim Weizmann (von 1920-1930 und 1935-1946 Präsident der Zionistischen Weltorganisation und von 1948-1952 erster Staatspräsident Israels) auch Herbert Samuel, Hochkommissar für Palästina und Lord Arthur J. Balfour, Unterzeichner der gleichnamigen Erklärung vom 2.11.1917, in der sich die britische Regierung prinzipiell für die Zielsetzungen der zionistischen Bewegung aussprach und damit der Forderung nach einer nationalen Heimstätte des jüdischen Volkes – zumindest auf dem Papier – entsprach.

⁶² Im Rahmen seines Engagements für die Idee des Zionismus hat sich Scholem – dies hat ihm nicht selten Kritik aus dem eigenen Lager eingebracht – unmissverständlich für eine friedliche Verständigung zwischen Israelis und Arabern eingesetzt. So schloss er sich im Jahr 1929 zeitweise dem umstrittenen Brit Schalom (hebräisch: „Friedensbund“) an, dessen Programm die Forderung nach einem binationalen Staat Palästina einschloss, in dem beide Völker die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte erhalten sollten. Und noch in seiner im Juni 1967 gehaltenen *Rede über Israel* (veröffentlicht in: *Judaica* 2. Frankfurt a. M. 1995. S. 47-55) betont Scholem, dass das „große Werk im Lande Israel, mit dem die Juden sich selbst bewährt und verwandelt haben, [...] zugleich ein Versuch großer menschlicher Alchemie [ist], in dem Haß und Feindschaft sich einmal in Verständnis, Respekt

erweiterten Neufassung erschienene Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*⁶³ schildert die entscheidenden Stationen seiner Kindheits- und Jugendjahre, die seinen späteren Lebensweg und sein Verständnis des Judentums ganz wesentlich geprägt haben. Aus einer zeitlichen Distanz von über sechzig Jahren beschreibt der mittlerweile hochangesehene Wissenschaftler und Schriftgelehrte rückblickend seine sehr individuell erlebten Begegnungen mit den wichtigsten Geistesgrößen seiner Zeit wie Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Franz Kafka oder Samuel J. Agnon. Vor allem aber rekonstruiert er seine deutsche Jugend als die Geschichte der Suche nach nationaler, religiöser und kultureller Identität zwischen Assimilation und Wiederaneignung eines verlorenen Judentums, zwischen Deutschjudentum und Zionismus – zwischen Berlin und Jerusalem. In diesem Kontext ist, wie er es selbst einmal formuliert hat, insbesondere die Zeit von 1916 bis 1918 für sein ganzes späteres Leben „bestimmend geworden“. Sein „jüdisches Erwachen“ – dies wird in seinen Jugenderinnerungen manifest – ist kein plötzliches Erlebnis, sondern vielmehr ein schrittweiser Prozess der intellektuellen Selbstbestimmung und Orientierung, im Laufe dessen sich der junge Jude Scholem zunehmend vom deutschen Kultur- und „Geschichtsbereich“ ab- und seinem genuin jüdischen Traditionszusammenhang zuzuwenden sucht.

Scholem wächst in einer typisch bürgerlich-liberalen und „weitestgehenden assimilierten“ Familie auf. Die wenigen religiösen Rituale, die in seinem Familienkreis praktiziert werden, scheinen nicht mehr zu sein, als die bloße Makulatur eines in Wahrheit längst vollzogenen Bruchs mit den Traditionen des Judentums. Der Familie Scholems war, wie dem Großteil der akkulturierten Juden, nicht nur die hebräische Sprache des Gebets nicht mehr verständlich. Religiöse Feiertage wurden kurzerhand zu ausgelassenen Familienfesten umfunktioniert, im Rahmen derer es nicht selten vorkam, dass man sich auch gerne einmal die Zigarette am Sabbattleuchter anzündete. Darin lag, wie Scholem bemerkt, „etwas von bewusster Mockerei“, die zeigt, dass es in den meisten bürgerlichen Familien schon zum gut-assimilierten Ton gehörte, sich demonstrativ spöttelnd vom religiösen Herkommen zu distanzieren. So erinnert sich Scholem, dass nicht nur das für die Juden verbindliche Fasten an den hohen Feiertagen von seiner Familie nicht eingehalten wurde. Sondern dass sein Vater selbst anlässlich des höchsten jüdischen Feiertags – des Versöhnungstags – weder fastete, noch die an diesem Tag geltende strikte Arbeitsruhe befolgte. Die Ironie dieser scheinbar unbedeutenden Geschichte liegt darin, dass der Jom ha-Kippurim ein Sühnetag ist, an dem jeder Jude aufgefordert ist, seine Verstöße gegen das Religionsgesetz zu überdenken. „Ein junger Jude am Anfang dieses Jahrhunderts“, so Scholem rückblickend, „stand, wenn er nicht aus der streng gesetzestreuen Minorität stammte, einem Prozess

und Freundschaft transformieren werden. Das ist unsere Hoffnung.“ (S. 54) Auch wenn die Entwicklungen im israelisch-palästinensischen Konflikt die Hoffnung und mit ihr die Aussicht auf eine friedliche Koexistenz beider Völker radikal infrage stellen, so bestätigen sie doch einmal mehr die Tragweite Scholems politischer und moralischer Einsicht, dass „Friede für Israel [...] zugleich auch Friede mit den Arabern [ist]“. (S.53)

⁶³ Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*. Frankfurt a. M. 1997.

fortschreitender geistiger Zerfaserung des Judentums gegenüber. Es gab etwas Atmosphärisches, was aus der Umgebung eindrang; etwas Bewußtes, in dem sich der Wunsch nach Selbstaufgabe und zugleich nach menschlicher Würde und Treue zu sich selbst verschränkten [...]“.⁶⁴ Die Erfahrung der tiefgreifenden Antinomien, der vom überwiegenden Teil des Deutschjudentums am Vorabend des Ersten Weltkrieges in der trügerischen Hoffnung auf staatsbürgerliche und soziale Gleichstellung erstrebten „deutsch-jüdischen Symbiose“ ist eines der „entscheidendsten Erlebnisse seiner Jugend“. In besonderem Maße aber stoßen ihn die „Urteilslosigkeit“ und das naive Wunschdenken ab, mit denen seine jüdische Umgebung – selbst angesichts des wachsenden Antisemitismus innerhalb der deutschen Gesellschaft – an die Assimilation „glauben wollte“.⁶⁵

Scholem ging sehr bewusst den umgekehrten Weg, indem er sich innerlich zunehmend von seiner Umgebung distanzierte. Schon früh besucht er die Synagoge und beginnt schließlich im Alter von 14 Jahren, in bewusster Abgrenzung zu dem ihn umgebenden Geist der „Eindeutschung“, mit großem Enthusiasmus Hebräisch zu lernen. In dieser Zeit entdeckt er neben seinem Interesse an der hebräischen Sprache vor allem seine Begeisterung für die klassischen Quellen des Judentums. Unter der Anleitung des renommierten Talmudgelehrten und orthodoxen Rabbiners Isaak Bleichrode befasst er sich intensiv mit dem Studium der Bibel und des Talmud. „Wenn ich mich frage, ob ich eigentlich je das hatte, was man in meiner Beziehung zum und Erfahrung des Jüdischen ein Erlebnis nennen dürfte, so weiß ich nur eine Antwort. Das war die Erschütterung im Frühjahr 1913, als ich an einem Aprilsonntag bei Bleichrode die erste Seite des Talmud im Original lesen lernte [...]“.⁶⁶ In der Gestalt seines Lehrers begegnet ihm ein längst verlorengegläubtes Judentum: Bleichrode, die „wahre Verkörperung eines »Schriftgelehrten«“, ein „gesetzestreuer und wahrhaft gottesfürchtiger Mann“, vermittelt dem Jugendlichen erstmals das lebendige und faszinierende Bild der „jahrtausendealten Tradition“ der religiösen Überlieferung, die den ambitionierten und lernbegierigen Schüler fortan „mit großer Magie anzieht“. Diese Passagen dokumentieren eindrucksvoll wie lebendig und nachhaltig die Begegnung mit der idealistisch überhöhten Gestalt Bleichrodes, dem mittlerweile reifen Scholem in Erinnerung geblieben ist. Dies liegt meines Erachtens weniger in der Persönlichkeit seines Mentors begründet. Es ist vielmehr die Begegnung des kulturell und religiös wurzellosen Heranwachsenden – in Deutschland bereits nicht mehr zu Hause und im Judentum noch nicht angekommen – mit der jüdischen Religion und ihrem traditionellen Schrifttum, die ihm zum Zeichen der Identitätsfindung wird. Dieses initiale Erlebnis – die Entdeckung der Welt des Talmud, der Mischna und des Midrasch – war, wie er sich erinnert, „stark genug mein Leben zu bestimmen und mich von der lernenden zur forschenden und reflektierenden Vertiefung zu

⁶⁴ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. S. 30.

⁶⁵ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. S. 31. Im Original „wollte“ unterstrichen.

⁶⁶ Ebd.: S. 53.

veranlassen“.⁶⁷ Mehr noch: Auf der Suche nach einer genuin jüdischen Selbstdefinition erscheint dem literaturbegeisterten Studenten, der eine besondere Vorliebe für Autoren wie Jean Paul, Lichtenberg, Mörike, Hamann, Scheerbar oder George hat, die vergessene und verdrängte Literatur des eigenen Kulturkreises nun als ein der deutschen Literatur ebenbürtiges Äquivalent.

Im Sommer 1915 begegnet der Student Scholem erstmals dem um einige Jahre älteren Walter Benjamin, mit dem ihn, bis zu dessen Freitod im September 1940, die wohl wichtigste Beziehung seines Lebens verbindet. Inspiriert durch die oft nächtelangen Gespräche und kontroversen Diskussionen mit Benjamin, entwickelt er seit dieser Zeit nicht nur ein besonderes Interesse für sprachphilosophische und übersetzungstheoretische Fragestellungen, sondern er veröffentlicht überdies in regelmäßigen Abständen – zunächst in der Buchdruckerei des Vaters, später dann in der von Martin Buber publizierten Zeitschrift *Der Jude* – Übersetzungen biblischer sowie modernhebräischer Literatur⁶⁸. Neben Texten des großen hebräischen Nationaldichters Chaim Nachman Bialik übersetzt er vor allem zahlreiche Erzählungen Samuel J. Agnons, des späteren Nobelpreisträgers für Literatur, den er 1917 in Berlin persönlich kennenlernt und für den er Zeit seines Lebens eine besondere Bewunderung hegt⁶⁹. Bereits im Jahr 1915 schafft sich der junge Scholem, der kurz zuvor ein Mathematik- und Philosophiestudium an der Berliner Universität aufgenommen hatte⁷⁰, neben einer russischen Ausgabe des Sohar auch einige sekundäre Texte zur Kabbala an. Darunter die *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853-1875) von Heinrich Graetz, Bubers Schriften zum Chassidismus⁷¹ und Franz Joseph Molitors *Philosophie der Geschichte*⁷². Obwohl, wie Scholem sich erinnert, die „christologischen Umdeutungen“ des liberalen Katholiken Molitor, Schüler Friedrich Wilhelm Schellings und Franz von Baaders, „ganz verfehlt waren“, übt dessen Buch dennoch eine nachhaltige „Faszination“ auf ihn aus.

Im Jahr 1919, als er sich entschließt die Mathematik aufzugeben, um sich voll und ganz seinen jüdischen Studien zu widmen, sieht sich der junge Scholem vor das Problem gestellt, dass in ganz Deutschland nur einige wenige Lehrstühle für nachbiblische und rabbinische

⁶⁷ Ebd.: S. 54.

⁶⁸ Vgl. u.a. Gershom Scholem: *Das Hohe Lied. Alt-Hebräische Liebeslyrik*. Berlin 1915. Veröffentlicht in: Gershom Scholem *Tagebücher*. 1. Halbband 1913-1917. S. 477-491; *Ein mittelalterliches Klagelied*. In: Gershom Scholem: *Tagebücher*. 2. Halbband 1917-1923. Hrsg. v. K. Gründer / H. Kopp-Oberstebrink u. F. Niewöhner. Frankfurt a. M. 2000. S. 607-611; Übersetzung zweier Sabbat-Lieder des bedeutenden mittelalterlichen hebräischen Dichters und Philosophen Jehuda Halewi. In: *Der Jude*. 7. Jg. H. 7-8. 1923. S. 452-454. Wieder abgedruckt in: Scholem. *Tagebücher*. 2. Halbband 1917-1923. S. 714-716.

⁶⁹ Vgl. auch: Gershom Scholem: *S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?* u. ders.: *Agnon in Deutschland. Erinnerungen*. In: Scholem. *Judaica* 2. Frankfurt a. M. 1995. S. 87-121 bzw. S. 122-227.

⁷⁰ Scholem, der sich zu dieser Zeit intensiv mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* auseinandersetzt, dem, wie er in einem Brief an den Freund Aharon Heller schreibt, „vielleicht wichtigsten Buch der Philosophie“, besucht in seiner Berliner Zeit 1915/16 u. a. Vorlesungen von Georg Simmel und dem Neukantianer Hermann Cohen, den er später hauptsächlich aufgrund seiner Kant-Interpretation scharf kritisiert. In Jena sieht sein Studienplan u. a. Theoretische Physik und Logik vor, die er bei Gottlob Frege hört.

⁷¹ Martin Buber: *Schriften zum Chassidismus*. Werke Bd. 3. München; Heidelberg 1963.

⁷² Franz Joseph Molitor: *Philosophie der Geschichte. Oder über die Tradition*. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbala. 4. Bde. Frankfurt a. M.; Münster 1827- 1854.

Literatur existierten. Es gab zwar private Bildungseinrichtungen wie etwa das 1854 gegründete Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau, das sich der Wissenschaft des Judentums, der Erforschung der hebräischen Sprache und Literatur sowie der Geschichte und der Philosophie des Judentums widmete und das gleichzeitig auch Rabbiner und Lehrer ausbildete. Wie die 1872 in Berlin eröffnete und 1942 durch die Nationalsozialisten geschlossene unabhängige Hochschule für die Wissenschaft des Judentums – an der unter anderem führende jüdische Persönlichkeiten wie der Philosoph und Philologe Heymann Steinthal und der einflussreiche Rabbiner und Judaist Leo Baeck unterrichteten – waren diese Institute jedoch weder von offizieller staatlicher Seite anerkannt, noch besaßen sie einen Status, der mit dem einer deutschen Universität vergleichbar war. Die erste Hochschule für jüdische Studien gründete sich erst im Jahr 1979 in der Trägerschaft des Zentralrats der Juden in Deutschland in Heidelberg. Der Schwerpunkt der Hochschule ist die Ausbildung von Religionslehrern, die Kernfächer bilden daher Bibel, Bibelauslegung und Hebräisch. Sie befasst sich in verschiedenen Forschungsprojekten unter anderem mit der Sammlung und Katalogisierung von Handschriften, daneben ist ihr das Zentralarchiv der Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland angeschlossen. Und Scholem lässt es nicht an der nötigen Kritik fehlen, wenn er sich zynisch an die Adresse des deutschen akademischen Betriebs wendend bemerkt: „Heute, wo es kaum Juden mehr in Deutschland gibt und die Ermordung der Juden sie schwer belastet, wollen alle deutschen Universitäten ein Ordinariat für Judaistik gründen. Damals, als es ein lebhaftes und in starker Gärung befindliches Judentum gab, wollte keine Universität [...] etwas davon wissen.“⁷³

Scholem verlässt schließlich die Universität Bern, an der er zu dieser Zeit gemeinsam mit dem Freund Benjamin studiert und übersiedelt nicht, wie man vielleicht annehmen könnte, nach Berlin, sondern ganz bewusst nach München, wo sich noch heute die größte Handschriftensammlung kabbalistischer Texte befindet. Statt seines ursprünglichen Promotionsthemas, „das mir“, wie er schreibt, „durch meine bisherige Lektüre dieser Literatur nahegelegt wurde, mir sachlich fruchtbar und philosophisch relevant schien, nämlich die Sprachtheorie der Kabbala“, bescheidet er sich mit einer Arbeit über Das Buch Bahir⁷⁴, die er Ende 1921 abschließt. Sein ursprüngliches Dissertationsthema, vor dessen Bewältigung er noch 1920 „resigniert“ hatte, nimmt er aus gutem Grund erst „genau fünfzig Jahre später“, nämlich im Jahr 1970 unter dem Titel *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* wieder auf.

Als sich der angehende Wissenschaftler der historisch-philologischen Erforschung der Kabbala zuwendet, sind rund 70% des bedeutenden historischen Textmaterials einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit noch völlig unzugänglich. Dem jungen Forscher wird sehr bald klar, dass die eigentlichen religionshistorischen Problemzusammenhänge wie etwa die

⁷³ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. S. 133.

⁷⁴ Ders.: Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala, auf Grund der kritischen Neuausgabe von Gerhard Scholem. Leipzig 1923.

Fragen nach Alter, Ursprung und Originalität der Kabbala nur auf der Basis der systematischen Durchsicht und editorischen Bearbeitung des Handschriftenmaterials geklärt werden konnten. Neben Veröffentlichungen zu Einzelaspekten der Kabbala publiziert Scholem in den Jahren nach seiner Übersiedlung nach Palästina daher zahlreiche Übersetzungen und Editionen zentraler kabbalistischer Texte. Er hat damit nicht nur einen entscheidenden Beitrag zur Identifizierung wichtiger kabbalistischer Autoren und deren Werke geleistet, mit seinen bibliographischen Arbeiten hat er zudem das Fundament der modernen Erforschung der kabbalistischen Literatur gelegt.⁷⁵ Seine Beiträge zur Phänomenologie und Geschichte der Kabbala sind in ihrer Tragweite bis heute einzigartig und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie besonders für den Außenstehenden einen überraschend unverstellten Blick auf die Vielgestaltigkeit und den Facettenreichtum des Judentums ermöglichen. Scholem hat nicht nur ein sehr präzises Bild der Herkunft und der Anfänge der jüdischen Mystik in der Spätantike und im Mittelalter nachgezeichnet.⁷⁶ Seine große, dem Freund Walter Benjamin gewidmete Historiographie, die 1941 erstmals in englischer Sprache unter dem Titel *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York; Jerusalem)⁷⁷ publiziert wurde, gilt als die erste umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der jüdischen Mystik. Sein auf einer akribisch genau recherchierten philologischen Analyse und Interpretation des historischen Handschriftenmaterials basierendes Buch vermittelt auch dem in Fragen der jüdischen Geistesgeschichte unversierten Laien einen faszinierenden Einblick in die Welt der mystischen Tradition, ihre Geschichte, ihre konzeptionelle Vielgestaltigkeit und ihre kulturelle und religiöse Bedeutung für die moderne abendländische Kultur.

1.1 Gershom Scholem und die Wissenschaft vom Judentum

Auch wenn der reife Scholem nicht gerade ein „Anhänger der Schule“ war, „die annimmt, daß es ein wohldefiniertes und unveränderliches »Wesen« des Judentums gäbe“⁷⁸, zeichnete es sich jedoch schon sehr früh ab, wo er sein Judentum zu finden glaubte. In seinem Brief an den Berliner Pädagogen Siegfried Lehmann, der wie Scholem schon früh Deutschland verließ, um sich in Palästina innerhalb der Jugendalija zu engagieren, umreißt der erst neunzehnjährige Scholem seine Theorie des Judentums so: „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 Luria + Josef Karo [...], die sind zusammen

⁷⁵ Vgl. Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*. Scholem hat die ersten fünfzehn Jahre seines akademischen Schaffens mit der Sichtung und Auswertung des immensen kabbalistischen Manuskriptmaterials zugebracht, das in Bibliotheken und Archiven ganz Europas aufbewahrt wird. Neben seiner *Bibliographia Kabbalistica* (Leipzig 1927), einem Verzeichnis der gedruckten, die jüdische Mystik betreffenden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart, veröffentlichte er auch zahlreiche kommentierte Übersetzungen einzelner Schriften kabbalistischer Autoren und Arbeiten, die sich mit der Frage der Identifikation der Autorschaft bestimmter Texte beschäftigten.

⁷⁶ Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin 1962.

⁷⁷ Ders.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M. 1993.

⁷⁸ Ders.: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. S. 16.

das Judentum. Das ist der *Sinn der Totalität* des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora.⁷⁹ Bereits hier wird deutlich, dass sich die Zielsetzung seines künftigen Vorhabens schon relativ früh abzeichnete: Die Rekonstruktion eines „vollständigen Bildes“ des Judentums als eines komplexen und enorm vielfältigen Ganzen nämlich, das als solches weit davon entfernt war, ein gefälliges und nach Akzeptanz „schielendes“ Salonjudentum zu sein. Die eigentliche Bedeutung der Historiographie Scholems besteht im Wesentlichen auch darin, den von der Geschichtsschreibung der arrivierten Wissenschaft vom Judentum weitgehend ausgeschlossenen Bereich der Kabbala als elementaren und lebendigen Bestandteil der jüdischen Religion wissenschaftlich rehabilitiert und in den umfassenden Zusammenhang jüdischer Geistesgeschichte reintegriert zu haben. Es verwundert daher nicht, dass die kritische Auseinandersetzung mit der Wissenschaft des Judentums und deren Vertretern ganz oben auf seiner Agenda stand. So erinnert er sich in *Geschichte einer Freundschaft*, dass er schon 1921 den Plan gefasst hatte, einen Artikel in Benjamins Zeitschrift *Angelus Novus* zu veröffentlichen, der sich mit dem „Selbstmord des Judentums in der sogenannten Wissenschaft vom Judentum“ beschäftigen sollte.⁸⁰ Diese Arbeit hat Scholem – der sich freilich ebenso selbstverständlich als Teil derjenigen wissenschaftlichen Gemeinde verstanden hat, von der er sich abzusetzen gedachte – erst etwas mehr als zwanzig Jahre später mit seinen, ganz bewusst in hebräischer Sprache verfassten *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*, einer ultimativen Abrechnung mit der jüdischen Wissenschaft, deren „verborgener Geschichte“ und deren Rolle für ein künftiges Judentum vorgelegt. Im Visier seiner Kritik standen vor allem die ganz Großen unter den Repräsentanten der noch jungen Wissenschaft: Der Philologe Leopold Zunz, ein Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation, der Orientalist und Bibliograph Moritz Steinschneider, der Rabbiner Abraham Geiger und der Historiker Heinrich Graetz. In diesem Kontext muss man sich zunächst einmal verdeutlichen, dass es *die* Wissenschaft vom Judentum im Sinne einer etablierten Fachdisziplin noch nicht gab, wurde sie doch weder von offizieller staatlicher noch von universitärer Seite als eine akademische Disziplin anerkannt, daher war sie in die Struktur der deutschen Universitäten nicht integriert. Der akademische Betrieb stand ganz im Gegenteil dem Streben der jüdischen Gelehrten nach Akzeptanz und Anerkennung offen ablehnend gegenüber. So wurde Zunz, der sich im Jahr 1848 um die Einrichtung eines Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Literatur an der Berliner Universität bemühte, seitens der Universitätsleitung eine rüde Abfuhr erteilt. Das Projekt einer Wissenschaft vom Judentum wurde ausschließlich von undogmatischen Einzelwissenschaftlern unterschiedlichster Provenienz verwirklicht, die ihre Anhängerschaft zur jüdischen Emanzipationsbewegung und ihre zumeist ablehnende Haltung gegenüber dem talmudischen Judentum verband. Sie hatten sich das Ziel gesetzt, „Nichtjuden ihre

⁷⁹ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. S. 48f.

⁸⁰ Ders.: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. S. 117.

Geschichte zu erzählen und ihre Religion ausführlich zu erläutern, um die zahlreichen falschen Vorstellungen und Vorurteile durch Fakten zu widerlegen.“⁸¹ Wenn die jüdische Wissenschaft auch im Laufe der Zeit zu differentiellen Selbstdefinitionen gelangte, so verband ihre frühen Vertreter doch eine gemeinsame Motivation: Der alte, aber immer schon vergeblich gehegte Wunschtraum der Haskala von umfassender bürgerlicher Gleichstellung und Akzeptanz, das Streben nach Integration in die deutsche bzw. europäische Kultur und zwar ohne zu konvertieren. Als sich unter dem späteren Vorsitz von Leopold Zunz im Jahr 1819 in Berlin so unterschiedliche Gelehrte wie der Jurist und begeisterte Hegelianer Eduard Gans, der Philologe und Aufklärungsphilosoph Immanuel Wolff, der Prediger Isaak L. Auerbach zum *Verein für Cultur und Wissenschaft* zusammenschlossen – zu dem von 1822 bis zu seiner Konversion im Jahr 1825 auch Heinrich Heine gehörte – lautete das Programm zunächst „Aufgehen“ in der deutschen Gesellschaft ohne in ihr „unterzugehen“. Leopold Zunz, ehemaliger Prediger und überzeugter Anhänger der religiösen Reformbewegung und neben Wolff der führende Kopf des *Culturvereins*, hatte in den zwanziger Jahren sein Studium an der Berliner Universität aufgenommen, an der ganz entschieden das romantische Wissenschaftsideal herrschte. So unterrichteten hier neben einigen der bedeutendsten Denker Deutschlands wie etwa G. W. F. Hegel und F. C. von Savigny – dessen offen antisemitische Haltung Zunz ganz bewusst ignoriert hat – auch der junge K. W. Solger sowie F. Schleiermacher, der gleichzeitig ihr Kanzler war. Zunz war wie Wolff davon überzeugt, dass nur der Geist der auf reine Vernunft gegründeten Wissenschaft die Kluft zwischen der jüdischen und der europäischen Kultur überbrücken konnte. Sie sollte das überindividuelle, „objektive Band“⁸² zwischen den Kulturen bilden und das geistige Paria-dasein des Judentums beenden. Darin hatte sich die Wissenschaft vom Judentum ganz bewusst in den Dienst der jüdischen Emanzipation und der geistig-kulturellen Eingliederung gestellt. Von ihren Anfängen im beginnenden 19. Jahrhundert an hatte die jüdische Wissenschaft neben ihrer intellektuellen immer auch und vor allem eine klare politische Zielsetzung, in der sich ihre gelehrten Pioniere nicht von den Anhängern der Haskala unterschieden. Joseph Dan, der sich in seinem Aufsatz *Jüdische Studien ohne Gewißheit* kritisch mit einer Standortbestimmung der modernen Judaistik auseinandersetzt, unterstreicht den Umstand, dass es noch „zu Beginn des 20. Jahrhunderts [...] kaum Zweifel unter Wissenschaftlern und Persönlichkeiten des jüdischen Lebens [gab], daß das Studium des Judentums ein Mittel zur Erreichung politischer, sozialer und kultureller Ziele sei.“ Daran habe sich im Wesentlichen nicht viel geändert. Und er wendet weiter ein, „daß die Vorstellung, es [sei] möglich beides zu haben – d. h. sich völlig der »reinen« Wissenschaft zu widmen und gleichzeitig politisch-kulturelle Ziele zu fördern – ein unerfüllbarer Traum

⁸¹ Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hrsg.): Die Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000. S. 12f.

⁸² Michael A. Meyer: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. München 1994. S. 202

ist.“⁸³ Für die Begründer der Wissenschaft vom Judentum galt es primär zu einer gesellschaftlich allgemein akzeptierten, säkularen Definition jüdischer Identität zu gelangen, die, wie Michael A. Meyer schreibt, „mit dem intellektuellen Klima des 19. Jahrhunderts im Einklang war wie die Mendelssohns mit dem Geist der vergangenen Epoche.“⁸⁴ Das bedeutete aber nichts anderes, als dass die Aufgabe der assimilatorischen Wissenschaft vom Judentum darin bestand, eine apologetische Ideologie des Judentums zu entwerfen, die anschlussfähig war an das herrschende Wissenschaftsverständnis der Romantik. Im Rahmen ihrer gesellschaftspolitischen Aufgabenstellung suchte die jüdische Wissenschaft all jene Aspekte jüdischer Geschichte und Lebenswirklichkeit selektiv auszuschließen, die sich ihrer Vorstellung nach nicht mit der nachaufgeklärten deutschen Geisteskultur vereinbaren ließen. Von jetzt an sollte die von allen Aspekten spezifisch jüdischer Volkstümlichkeit gereinigte Geschichte des Judentums das rationale Projekt der Emanzipation und des Fortschritts nacherzählen und bezeugen. In diesem Kontext nahm die Erhebung der Apologetik zu einer wissenschaftlichen Methode eine besondere Rolle ein, war sie doch ein machtvolles Instrument jüdischer Selbstzensur. So verfolgt Zunz mit seiner vermeintlich wissenschaftlich-objektiven Raschi-Biographie nur das eine Ziel, nämlich den Nachweis der historiosophischen Bedeutungslosigkeit der Gestalt Raschis – Salomo ben Isaak (1040-1107) war einer der einflussreichsten mittelalterlichen Halachisten und Talmudkommentatoren – für das Projekt einer rationalen Geschichtsschreibung. Zunz – der als Anhänger der religiösen Reformbewegung den Einflussbereich der Rabbinen radikal einzuschränken sucht – trifft mit seinem aufgeklärt-rationalen Verriss die halachische Autorität im Kern, wenn er Raschi als voraufgeklärt, unzeitgemäß und irrational bezeichnet.⁸⁵ Und so passt die Halacha als solche dann auch nicht mehr in das zeitgemäße Konzept eines „rational-geläuterten“ Judentums. Scholems Fazit klingt da schon wesentlich deutlicher, wenn er schreibt: „Ganze Problemblocke liegen da wie Steine und es gibt niemanden, der sie umwälzt. Die Halakah, nicht unter literaturgeschichtlichem Aspekt, sondern unter dem Aspekt der Problemgeschichte, blieb größtenteils ausgeklammert. [...] Als religiöses Problem ist sie genauso aus dem Blickfeld geraten wie die Kabbala“. Denn, so Scholem weiter: „[...] jene Probleme und Fakten standen ihrer ganzen Substanz nach in besonders scharfem Gegensatz zur idyllischen [...] Auflösung, und man kann unmöglich großen Nutzen aus ihnen ziehen.“⁸⁶

Hinsichtlich seiner Fachkollegen hat Scholem stets eine ambivalente Haltung an den Tag gelegt, die sich im Spannungsfeld zwischen Bewunderung und offener Gegnerschaft,

⁸³ Joseph Dan: *Jüdische Studien ohne Gewißheit*. In: Brenner/Rohrbacher (Hrsg.): *Die Wissenschaft vom Judentum*. S. 58-70. S. 58. Zur Geschichte der modernen Judaistik vgl. auch Margarete Schlüter: *Judaistik an deutschen Universitäten heute*. In: ebd. S. 85-97.

⁸⁴ Ebd.: S. 188.

⁸⁵ Vgl. auch: M. A. Meyer: *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz*. S. 205.

⁸⁶ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. In: *Judaica* 6. *Die Wissenschaft vom Judentum*. Frankfurt a. M. 1997. S. 40.

zwischen wissenschaftlicher Anerkennung der „großartigen“ Leistungen der „ersten Koryphäen“ und radikaler Ablehnung deren „apologetischer Kleingeisterei“⁸⁷ bewegte. Im Kontext der Beantwortung der Frage, was Scholem, abseits jeder Polemik, den Vertretern der Wissenschaft vom Judentum – allen voran Zunz, Steinschneider und Geiger, angesprochen waren aber auch seine Jerusalemer Fachkollegen – eigentlich vorhält, spricht vor allem sein 1944 erschienener Essay *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum* eine brüske und schonungslos eindeutige Sprache, die in ihrem Zynismus, ihrem satirischen Spott und vor allem in ihrem leidenschaftlichen Zorn wohl kaum zu überbieten ist. Der Text war ursprünglich als Festrede zum zwanzigjährigen Jubiläum des *Instituts für die Wissenschaft vom Judentum* der hebräischen Universität geplant, wurde aber aus verständlichen Gründen niemals wirklich gehalten. Scholems *Überlegungen* korrespondieren mit seinem Text *Die Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*⁸⁸, seiner berühmten Rede, die er 1959 vor der Leo Baeck-Gesellschaft gehalten hat und über die Scholem in *Geschichte einer Freundschaft* schreibt, sie sei nicht mehr als die „stark verwässerte, allzu kompromißlerische“ Version seiner *Überlegungen*, „über die ich mich jetzt noch ärgere“.⁸⁹ Und in der Tat ist der für Scholems Verhältnisse außergewöhnlich moderate Ton und der „optimistische Anstrich“ dieser sowohl inhaltlich als auch sprachlich radikal zurückgenommenen Arbeit, die sich ganz offenkundig in den Schafspelz schmeichlerischer Diplomatie kleidet, weit entfernt von der eruptiven „rage linguistique“ der *Überlegungen*. In diesem Zusammenhang ist insbesondere eine verspätete und freilich schon durch ihr übertriebenes Pathos relativierte Selbstanklage Scholems aufschlussreich, die einem Kommentar zu entnehmen ist, den er in einem bisher nicht in deutscher Sprache veröffentlichten Interview geäußert hat und den ich der Arbeit Schäfers entnehme. Scholem schreibt dort: „[...] ich sagte mir, daß ich vor einem Publikum wie dem der deutschen jüdischen Bourgeoisie in London nicht so über Zunz, Steinschneider und Geiger, [...], reden könnte. [...] Nun ich bedaure zutiefst, daß ich derart vor den Philistern des (Leo) Baeck-Instituts in London sprechen musste [...]. Ich habe mich ungefähr so verhalten wie jene, die, ohne Nazis zu sein, bereit waren, in *Das Reich* zu schreiben.“⁹⁰ Scholem wäre nicht Scholem, wenn diese Zeilen nur Ausdruck einer reumütigen Selbstbeziehung wären. Daher darf man wie immer auch dieser „Fährte“ nur bedingt folgen, denn seine Äußerungen sind gleichermaßen als öffentliche Anklage zu verstehen. Denn er macht – darin gewissermaßen spontan zu seiner alten Form zurückfindend – zornig seine Werte Kollegenschaft und deren bourgeoise Engstirnigkeit für seinen Selbstverrat verantwortlich. Letztlich dokumentiert dieser Kommentar Scholems aber vor allem die enorme Abneigung, ja geradezu den Hass, den er für alles Spießbürgerlich-Konforme hegte, insbesondere dann,

⁸⁷ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 7-53. S. 41

⁸⁸ Ders.: *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*. In: *Judaica* 1. S. 147-165.

⁸⁹ Ders.: *Walter Benjamin – Geschichte einer Freundschaft*. S. 140.

⁹⁰ Peter Schäfer: *Gershom Scholem und die »Wissenschaft des Judentums«*. In: Ders./Gary Smith (Hrsg.): *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 148

wenn es in wissenschaftlichem Gewand auftrat. Davon einmal abgesehen, dass sein Text *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt* nur ein müder Abklatsch der *Überlegungen* ist, bleibt Scholems Hauptkritikpunkt doch im Wesentlichen derselbe, nämlich die bewusste ideologische Angleichung der jüdischen Geschichtsschreibung an das nachaufgeklärte Wissenschaftsideal des Historismus, die seiner Auffassung nach von Anfang an die Inaugurierung einer originär jüdischen Nationalgeschichte bewusst unterminiert hat. Durch diese bereitwillige Orientierung am Paradigma der deutschen Wissenschaftstradition sei die Bildung kultureller und nationaler Identität im Kern erstickt worden. Die jüdische Wissenschaft sei nicht ihren eigenen Weg gegangen, sondern sie habe sich stets auf fremden, ausgetretenen Pfaden bewegt, dies habe letztlich zu deren „Selbstliquidierung“ geführt. Die *Überlegungen* konstatieren drei Phasen der Entwicklung der Judaistik: Eine erste „romantische“ Früh- oder Aufbauphase, die vor allem mit den Namen Zunz und Steinschneider verbunden ist; eine „kleinbürgerlich-angepasste“ Spätform und die Version einer zionistisch erneuerten Wissenschaft. Die jüdische Wissenschaft, die sich „naiv“ und vorbehaltlos programmatisch an das Ideal der „antijüdischen“ Wissenschaft der deutschen Romantik angeschlossen habe, ist, so Scholems Diagnose, in mehrfacher Hinsicht von Widersprüchen und Spannungen geprägt. Mehr noch, sei ihre Physiognomie von einer „medusenhaften“ Zerrissenheit, einer „dämonischen“ „Doppelgesichtigkeit“ gezeichnet. Diese fatale inhärente Dialektik (der Assimilation) hätten die Repräsentanten der Wissenschaft vom Judentum wissentlich „vertuscht“. Namentlich bei Zunz und Steinschneider komme diese „starke *sitra achra*“ der jüdischen Wissenschaft zum Tragen.⁹¹ Sie ist, wenn man es so will, die Kraft die stets Gutes will und die nicht nur aber vor allem Böses schafft. Denn gerade weil sich ihr Programm bewusst den Zwecken der Emanzipation und der Assimilation untergeordnet hatte, lief Scholem zufolge dem grundsätzlich „konstruktiven“ Vorhaben der Wissenschaft vom Judentum – dem Neuaufbau des „Hauses Israel“ – von Anfang an eine (selbst)„destruktive Tendenz“ entgegen, die dieses Projekt schon im Keim erstickt hat. Was die jüdische Wissenschaft in ihrer „romantischen“ Phase nicht sah oder nicht sehen wollte, war die Tatsache, dass sie letztlich allem anderen diene, nur nicht dem „Aufbau der jüdischen Nation“. Scholem hält der Wissenschaft vom Judentum vor, dass vor allem der verzweifelte Versuch um jeden Preis dazuzugehören einen maßgeblichen Beitrag zur systematischen und nachhaltigen „Entjudung“ der jüdischen Kulturgeschichte geleistet hätten. Die gesellschaftliche und kulturelle Anerkennung jüdischen Lebens und jüdischer Kultur sei durch die Parole vom „Aufgehen der jüdischen in der deutschen Welt“ teuer erkaufte, denn die jüdische Wissenschaft habe entscheidende Bereiche des eigenen geistig-kulturellen Erbes bereitwillig auf dem Altar der Emanzipation geopfert. Darin aber „zelebrierten“ Gelehrte wie Zunz oder Steinschneider, so Scholems zynisches Fazit, „in Gedanken, Worten und Werken“ ganz bewusst die „Leichenprozession“ und den

⁹¹ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 26.

„historischen Selbstmord“ des Judentums. „Der Jude will sich von sich selbst befreien, und die Wissenschaft des Judentums ist die Beerdigungszeremonie für ihn, so etwas wie eine Befreiung von dem Joch, das auf ihm lastet.“⁹² Mit dem Anspruch angetreten, „objektive, »reine« Wissenschaft“, also ausschließlich Selbstzweck zu sein, habe sie sich in Wirklichkeit zum Instrument und Erfüllungsgehilfen apologetischer, das heißt letztlich aber fremder Zwecke gemacht. Im Zuge ihrer „politischen Aufgabe“ war, so Scholems Vorwurf, die jüdische Wissenschaft nur allzu gern bereit, diejenigen Themen der jüdischen Geschichte von vorn herein auszuklammern, die sich unter apologetischen Gesichtspunkten diesem Unternehmen nicht einfügen ließen. In *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt* kritisiert Scholem, dass das durch die Wissenschaft vom Judentum „wohlgeordnete“ „Haus“ namens Judentum, alles andere zeige, nur kein „vollständiges Bild“ aller seiner „Stockwerke“, vor allem nicht das seines „verachteten“ „Untergeschoßes“, samt der im „Keller“ befindlichen, wenig „vornehmen“ Leichen.⁹³ Große Teile der religiös-rituellen Lebenswelt, bestimmte Bereiche der Literatur, vor allem die traditionell tabuisierten Themen wie das der Existenz der jüdischen Unterwelt des 18. und 19. Jahrhunderts, die ja eben auch ein durchaus lebendiger Teil jüdischer Lebenswirklichkeit war, seien im Namen eines salonfähigen Bildes jüdischer Kultur schlicht vor die Tür gesetzt worden. Insbesondere aber das Gebiet der jüdischen Mystik, die der Haskala immer schon im höchsten Maße suspekt gewesen sei, sei auf diese Weise der jüdischen Selbstzensur zum Opfer gefallen. Im Sündenregister der Wissenschaft vom Judentum gilt Scholem die ideologische Zurichtung, die „Verzauberung“ und romantische „Idyllisierung“ durch die „Entfernung des irrationalen Stachels und die Austreibung der dämonischen Glut der jüdischen Geschichte durch übertriebene Theologisierung und Spiritualisierung“ als das vielleicht größte Vergehen der jüdischen Wissenschaft. Und Scholem wird noch deutlicher, wenn er schreibt: „Jener dräuende Riese: unsere Geschichte [...] – jenes gewaltige Geschöpf voller Sprengkraft, aus Vitalität, Bosheit und Vollkommenheit zusammengesetzt, macht sich klein, schrumpft in sich zusammen [...]. Der dämonische Riese ist nur noch ein harmloser Idiot, der die Gewohnheiten des fortschritthörigen Bürgers pflegt.“⁹⁴ Was in Folge dieser offenkundigen Geschichtsklitterung im Namen der bürgerlichen Emanzipation übrig blieb, war das grotesk entstellte Bild eines glattpolierten Judentums, das als „Abklatsch des Kleinbürgertums“ zwar gesellschaftsfähig war, das aber an der historischen Realität völlig vorbei ging. Die latente Dialektik konstruktiver und destruktiver Extreme brach, so Scholem schließlich in der Spätphase der Wissenschaft vom Judentum, in der zweiten Hälfte des 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert voll auf. In einer „Orgie der Mittelmäßigkeit“, schreibt er, „entlud“ sich schließlich diese inhärente dialektische Spannung: Denn die Wissenschaft vom Judentum drohte

⁹² Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 22f. Scholem verwendet die Begriffe »Wissenschaft vom Judentum«, »Wissenschaft des Judentums« oder »jüdische Wissenschaft« ohne nähere Differenzierung.

⁹³ Gershom Scholem: *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*. S. 157.

⁹⁴ Ders.: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 36.

zwischen ihren gegensätzlichen Ansprüchen und Zielen innerlich zerrieben zu werden. Diesem Dilemma suchten ihre „Bevollmächtigten“ zu entgehen, indem sie den kleinbürgerlich-liberalen „Mittelweg“ einer „historischen und positivistischen Wissenschaft“ einschlugen, die sich gegenüber ihrer inhärenten Problemstellung schlicht schlafend stellte. Ein beruhigter, spießbürgerlicher Dämmer Schlaf wissenschaftlicher Indifferenz, der wie Scholem schreibt, an „der Hohlheit des romantischen Pathos“, an der „Sentimentalisierung“ und „Vernebelung“ der jüdischen Geschichte ebenso viel „Gefallen“ fand wie an der „Hohlheit des humanistischen und rationalen Pathos“.⁹⁵ Darin aber hatte die „eifrige, doch kastrierte[n] Wissenschaft“ die Chance einer wirklichen Veränderung und eines ernsthaften Neubeginns gründlich verspielt.

In scharfem Kontrast zur Assimilationsgeschichte der jüdischen Wissenschaft entwirft Scholem in einem dritten Teil seines Aufsatzes das Programm und die Zielsetzungen einer zionistisch reformierten und „sich erneuernden“ Wissenschaft, die die assimilatorische Bigotterie seiner gelehrten Vorgänger schonungslos zu demaskieren sucht und die deren Weltansicht gründlich auf den Kopf stellt. Das eigene Wissenschaftsverständnis umreißt Scholem im Rekurs auf ein dynamisch-erosives Vokabular negativer Dialektik, das weder an Deutlichkeit noch an Radikalität zu wünschen übrig lässt. Hier fallen nicht nur drastische Formulierungen wie „Destruktion der Destruktion“ oder „Liquidation der Liquidation“ ins Auge. Sondern Scholem greift erstmals wieder seinen Terminus der „schöpferischen Zerstörung der wissenschaftlichen Kritik“ auf, um darin das eigene wissenschaftskritische Verfahren klar von der „dilettantischen Geisteshaltung“ seiner Vorgänger abzusetzen: „Die kastrierte Idylle, die aufgeklärte Engstirnigkeit und die Zauberkunststücke der Illusion sind nun überflüssig. Fragen, die Bibel und der Talmud aufwerfen, die Probleme der lebendigen jüdischen Gesellschaft und ihre materielle und geistige Welt, rundum alles – ihre Lösung hängt von einer grundlegenden Revision ab, von einer Überprüfung unseres Erbes im Lichte unseres neuen Verständnisses. [...] Kurz: Die Errichtung eines neuen kritischen Gebäudes und das Erstellen eines völlig neuen Bildes unserer Geschichte [...] – das ist die Aufgabe, die der Wissenschaft vom Judentum in der »Generation ihrer Wiedergeburt« auferlegt ist.“⁹⁶ Bei aller Euphorie der zionistischen Aufbruchsstimmung schlägt Scholems Diagnose jedoch nicht in ungehemmte Positivität um. So erinnert er daran, dass es noch verfrüht sei, „ein Loblied anzustimmen“ und so zieht wider Erwarten ein eher skeptisches Resümee. Scholem, der sich, wie Peter Schäfer zu recht schreibt, „nicht als den großen Antipoden der Wissenschaft des Judentums, sondern als deren Vollender“⁹⁷ versteht, hält der zeitgenössischen jüdischen Wissenschaft kritisch den Spiegel vor. Zwar erkennt er an, dass die Judaistik unter dem Einfluss des „frischen Windes“ des Zionismus einen entscheidenden

⁹⁵ Ebd.: S. 32.

⁹⁶ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S.43.

⁹⁷ Peter Schäfer: *Gershom Scholem und die »Wissenschaft des Judentums«*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 141.

Perspektiv- und „Wertewechsel“ vollzogen habe. Aber dieser reformerische Wind gleicht, so Scholem, eher einem lauen Lüftchen, denn einem radikalen reinigenden Sturm: Die zionistisch erneuerte Wissenschaft als deren Vertreter er sich begreift – Scholem spricht hier im Tonfall des revolutionären Kämpfers stets von „wir“ und „uns“ – habe in einem letzten Sinne die „(Irr)wege“ der assimilatorischen Wissenschaft noch nicht wirklich überwunden. „Wir traten als Rebellen an, als Nachfolger finden wir uns wieder.“⁹⁸ Im Grunde stehe die Wissenschaft vom Judentum annähernd denselben „Plagen“ und Problemen gegenüber, nur eben unter den veränderten, zionistischen Vorzeichen. Eines „großsprecherischen“, phrasenhaften und „leeren“ Zionismus allerdings, der nicht mehr als bloße Makulatur ist und dessen „nationale Rhetorik“ nur die theologische der Assimilation abgelöst habe. Auch wenn die säkularisierte Beschreibung der jüdischen Geschichte einen ganz neuen, entideologisierten Blickwinkel eröffne, so unterschlage sie doch weiterhin die „[...] Kräfte, die in unserer Welt wirksam sind, das wahrhaft »Dämonische« außerhalb des Bildes, das wir geschaffen haben.“⁹⁹ Die Kabbala, die Scholems tiefer Überzeugung nach zu den ursprünglichsten, revolutionärsten und bedeutendsten „Kräften“ jüdischer Lebenswelt zählt, wird in diesem Rahmen zwar explizit nicht erwähnt. Wohl aber spielt Scholem im Zusammenhang mit der grundlegenden Reformierung auf Bilder und Konzeptionen an, die ganz eindeutig der Welt der Kabbala entstammen.¹⁰⁰

Auch wenn eine ganze Reihe jüngerer Veröffentlichungen in der Judaistik mittlerweile gezeigt haben¹⁰¹, dass Scholems Forschungsergebnisse zum Teil neu bewertet und in einigen Aspekten gar einer grundlegenden Revision unterzogen werden müssen, so bleibt doch entscheidend, dass er heute als „ein Klassiker der Judaistik im genauen Sinne des Wortes“ gilt, dessen „Errungenschaften in wesentlichen Aspekten [...] Bestand haben“.¹⁰² Obwohl Scholems Interpretation des Judentums heute kontroverser denn je diskutiert wird, hat sein Œuvre nichts von seiner faszinierenden Anziehungskraft, seiner fachübergreifenden Gelehrsamkeit und seinem besonderen „wissenschaftlichen Charisma“¹⁰³ verloren. Auch mehr als ein halbes Jahrhundert nach seiner großen Gesamtdarstellung der jüdischen Mystik genießt das wissenschaftliche Schwergewicht Scholem ein außerordentliches Renommee innerhalb der wissenschaftlichen Fachwelt. Die Arbeitshypothesen seiner Historiographie haben allen nachfolgenden Forschungen noch bis in die späten 1980iger Jahre die

⁹⁸ Gershom Scholem: Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum. S. 49.

⁹⁹ Ebd.: S. 50.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. S. 50. So kann man in Scholems Rede von den „zehn neuen Gewändern“ leicht die dialektische Konzeption der zehn Sefirot wiedererkennen, die stets zwei Seiten – eine dämonische, destruktive und eine produktive und erneuernde – haben. Hier erscheinen sie als Einkleidungen, in denen sich der „Dilettantismus“, die alten „Irrwege und Sünden“ unbemerkt durch die Hintertür wieder einschleichen. Ganz bezeichnend ist in diesem Kontext aber vor allem das Spiel mit kabbalistischen Konzeptionen von Exil und Erlösung, namentlich dem „Bruch der Gefäße“ und insbesondere der Vorstellung des „Tikkun“. Scholem selbst begreift seine wissenschaftliche Historiographie ganz offensichtlich als messianische Arbeit am „tiqqun“, an der Erlösung des Judentums also.

¹⁰¹ Vgl. Joseph Dan: *The Beginning of Ancient Jewish Mysticism*. Brown University Papers 1992 u. insbesondere Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*.

¹⁰² Peter Schäfer/Gary Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen* S. 33

¹⁰³ Amos Funkenstein: *Gershom Scholem: Charsima, Kairos und messianische Dialektik*. In: Schäfer/Smith. S.14-32. S. 15.

maßgebliche Inspiration und die entscheidenden Impulse verliehen. „Scholems Leistung besaß fast ein halbes Jahrhundert lang beinahe unbestrittene Geltung. Alles, was der Außenstehende von der Kabbala wußte, hatte er beim Pionier nachgelesen, der sie eigenhändig wiederentdeckt hatte.“¹⁰⁴ Irving Wohlfahrt spricht hier ein Problem an, das Moshe Idel – Professor für Jüdische Mystik an der Hebräischen Universität Jerusalem und spätestens seit seiner primär phänomenologisch orientierten Arbeit *Kabbalah. New Perspectives*, die im Jahr 1988 erschien, Scholems prominentester Kritiker – in entschieden schärferem Ton formuliert: “Only rarely are Kabbalistic concepts or ideas mentioned in comparative studies, and even then discussions based almost invariably upon secondhand material; the works of Scholem, or in some rare cases, translations of the texts. [...] On more than one occasion, some of these scholars, working in the field of Judaica or in comparative religion, have tended to the notion that his views on Kabbalah are tantamount to Kabbalah itself. [...] Far more than in other fields, we encounter references to the view of Kabbalah that are based solely upon Scholem’s own assertions. This identification is problematic in several respects.”¹⁰⁵

Dass Scholem selbst im letzten Sinne nicht dem identifizierenden Irrtum unterlegen ist, seine „Sichtweise der Kabbala“ sei „gleichbedeutend“ mit dieser „selbst“, dokumentiert seine eher unsystematisch entwickelte Geschichtsphilosophie. Gerade seine metahistorischen Überlegungen fallen durch ihre kritische Distanz und ihre Skepsis gegenüber seinem eigenen wissenschaftlichen Unternehmen auf. Und so schreibt er im ersten seiner *unhistorischen Sätze über Kabbala*, dass die „Hoffnung“ der Geschichtsschreibung auf historische Unmittelbarkeit und Objektivität „etwas Ironisches“ habe. Denn historisches Schreiben ist nicht primär Überlieferung der Geschichte als *res gestae*, sondern vor allem *narratio rerum gestarum*: Überlieferung einer Interpretation des Vergangenen, die dem Gegenwärtigen Sinn und Bedeutung verleiht. Historische Wahrheit hat immer eine mittelbare, „mediale Natur“, sie entsteht überhaupt erst im schreibenden „Spiegel“ der (historischen) Deutung, in der nachträglichen Konstruktion einer visionären historischen Erzählung. Darin besteht für den modernen Leser seiner Geschichte der Kabbala vielleicht ihr eigentlicher Wert und ihre Bedeutung. Die „ursprüngliche“ Geschichte der mystischen Tradition läuft zwangsläufig, so warnt Scholem, Gefahr in den Spiegelungen der (Re)Konstruktion ihrer Überlieferungs- bzw. Rezeptionsgeschichte „zu verschwinden“¹⁰⁶ – darin besteht die ironische Dialektik und das Schicksal jeden (historischen) Schreibens, dass

¹⁰⁴ Irving Wohlfarth: »Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus«. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem. In: Schäfer / Smith: Zwischen den Disziplinen. S. 176-257. S. 211

¹⁰⁵ Moshe Idel: Kabbalah. New Perspectives. Yale University Press. New Haven and London 1988. S. 17. Innerhalb der „neuen“ Kabbala-Forschung ist die „phänomenologische“ Schule Moshe Idels bis heute federführend. Vgl. auch R. J. Zwi Werblowsky: *Messianismus und Mystik*. In: P. Schäfer/J. Dan: Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Werblowsky liefert hier frei nach dem Motto „Viel Lärm um nichts“ eine grandios humorvolle Metakritik der Scholemkritik und einen ironischen Abgesang auf das „Zauberwort“ der aktuellen Kabbala-Forschung, das da lautet „Phänomenologie“. (S. 16)

¹⁰⁶ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In: Judaica 3. Frankfurt a. Main 1970. S. 264.

es sich notwendig von seinem Prä-Text, der „Sache selbst“ entfernt. Scholems Historiographie, bemerkt D. Weidner, „ist nicht ein neutrales Medium, in welchem ›die Sache selbst‹ erscheint, sondern sie transformiert – wie jede Historiographie – ihren Gegenstand auch“¹⁰⁷. Und seine Geschichte, die (Wieder)Erzählung der Kabbala will, vielleicht mehr als alles andere, als eine historische Transformation gelesen werden, die an der Erlösung des Judentums, an seiner Selbstfindung und Vollendung arbeitet.

1.2 Überblick über die Quellenlage

Scholem war von der zentralen Bedeutung der Kabbala überzeugt. Seine anfängliche „jugendliche Vermessenheit“ allerdings verwandelte sich, je deutlicher ihm das Ausmaß und vor allem die Grenzen seines historisch-philologischen Unternehmens klar wurden, sehr bald in vorsichtige Zurückhaltung.¹⁰⁸ Wenn Scholem bemerkt, dass für die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala „nichts getan wurde“, dann spielt er nicht zuletzt auf den bemerkenswerten Umstand an, dass die Anfänge dieser Forschung nicht in der jüdischen, sondern vielmehr in der christlichen Rezeptionsgeschichte liegen. Sie ist zu einem großen Teil aus dem exogenen Blickwinkel christlicher Hebräisten geschrieben. Die hauptsächlich durch Übersetzungen vermittelten philologischen Erkenntnisse dieser frühen Forschungsarbeit waren hinsichtlich einer Rekonstruktion der Physiognomie der historischen Kabbala daher nur in einem sehr eingeschränkten Maße verwertbar. Scholems Interesse galt zunächst vor allem der für ihn ganz entscheidenden Frage nach dem Ursprung, der „Herkunft“ und dem Alter der Kabbala, die sich nur im Rahmen einer systematischen und dezidierten Bearbeitung der überlieferten Quellen eruieren ließ.¹⁰⁹ Die grundlegende und bei

¹⁰⁷ Daniel Weidner: Gershom Scholem. S. 294.

¹⁰⁸ Gershom Scholem: Brief an Chaim Nachman Bialik. S. 66.

¹⁰⁹ Scholem ist dieser Fragestellung bereits in seiner 1922 eingereichten Dissertation (Edition, Übersetzung und Kommentar) über das Buch Bahir nachgegangen. Eine endgültige Eruiierung des hohen Alters der Kabbala legte Scholem vierzig Jahre später in *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Berlin 1962) vor. Er glaubte einen „festen Anhaltspunkt für die Herkunft der Kabbala“ in der neuplatonischen Gnosis gefunden zu haben. Scholem zeichnet hier die spezifische Physiognomie der Kabbala seit ihrem ersten historischen Erscheinen nach und sucht insbesondere das hohe Alter der Kabbala nachzuweisen. Vordergründig beschäftigt ihn jedoch die Frage nach ihren „prähistorischen“ Wurzeln. Er sucht eine Kontinuität zwischen den ältesten Quellen jüdisch-gnostischen Denkens und der Gedankenwelt des Bahir herzustellen. In Auseinandersetzung mit der Theorie seines Vorgängers Gredatz, der das Erscheinen der Kabbala im 12. Jahrhundert als eine Reaktion auf den Rationalismus Maimonides interpretiert, deutet Scholem die remythisierenden Tendenzen der kabbalistischen Reflexion als den Effekt einer weit älteren Entwicklungsgeschichte, deren geografische Anfänge im „Orient“ zu finden seien. Er weist darauf hin, dass bereits in der talmudischen Literatur der amoräischen Zeit (2.-5. Jh.) Zeugnisse über die Reflexion der „Geheimlehren über die Schöpfung, *Bereschith* und über den Thronwagen [...], die Merkaba“ belegt sind. (S.15) Die Spekulation der voll entwickelten Merkaba-Mystik stellt die jüdische Transformation der griechisch-orientalischen Gnosis dar. Die in der Hekhalot-Literatur und im Sefer Jezira thematisierte Lehre der zehn Sefirot spiegelte die affirmative Rezeption der neuplatonisch-gnostischen Äonenlehre wieder. Zudem findet sich hier eine monotheistische Auslegung der Lehre vom Aufstieg der Seele. Insofern das Bahir verschiedene ältere Quellen zitiert, die aus dem Kreis der Merkaba stammen, führe die eigentliche Kabbala die gnostische Reflexion kontinuierlich weiter. Scholem glaubt den „wesentlich gnostischen Charakter“ des Bahir erkannt zu haben. (S. 174) Vgl. auch Moshe Idel: Kabbalah. New Perspectives. Wie einige andere Forscher kritisiert auch Idel vor allem Scholems einseitige „Gnostifizierung“ des kabbalistischen Denkens. (S.30) Idel zufolge kann eher von einer Beeinflussung des entstehenden gnostischen Denkens durch jüdische Motive ausgegangen werden und nicht umgekehrt. (S. 30) Seines Erachtens können die zentralen kabbalistischen Theoreme nur durch eine Erhellung des rabbinischen Schrifttums selbst geklärt und bewertet werden. Im Gegensatz zu Scholem sucht er Kabbala als genuin jüdisches Phänomen zu bestimmen. (S. 33f) Seine These des hohen Alters der Kabbala hat Scholem zu einem späteren Zeitpunkt selbst korrigiert.

weitem größte Schwierigkeit der Kabbala-Forschung resultierte aus der überaus diffizilen Quellenlage der mystischen Literatur. Prinzipiell kann man davon ausgehen, dass die mittelalterliche Kabbala – besonders in der Zeit ihrer Hochblüte zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert – ein gewaltiges Kontingent literarischer Werke hervorgebracht hat. Der enorme Korpus des überlieferten Schrifttums ist jedoch bis heute nicht befriedigend bearbeitet. Denn der Großteil der kabbalistischen Literatur ist in Form von handschriftlichen Manuskripten erhalten, die an den unterschiedlichsten Orten der Welt archiviert werden. Unzählige Handschriften und handschriftliche Fragmente in München, Oxford, London, Paris, Florenz oder New York sind zum Teil noch nicht erforscht und warten auf ihre Bearbeitung. Diese Quellen sind bis heute weder vollständig bibliographisch erfasst, noch sind sie systematisch erschlossen. Kritische Editionen (Konkordanz und Übersetzung) zentraler mystischer Schriften wurden erst in den 80iger und 90iger Jahren des letzten Jahrhunderts in Angriff genommen. Dies gilt beispielsweise für den mittlerweile recht gründlich erforschten Textcorpus der Hekhalot-Literatur (5. - 6. Jahrhundert), dessen Übersetzung und kritische Edition in den Jahren zwischen 1982 und 1996 von Peter Schäfer übernommen wurde.¹¹⁰ Von dem bedeutendsten Werk der theosophischen Kabbala, dem Sefer ha-Sohar, dem Buch des Glanzes (Ende des 13. Jahrhunderts, der hebräische Druck erschien 1558 in Mantua und 1560 in Cremona) gibt es bis heute keine kritische Ausgabe. Die Erforschung der zahlreichen Werke Abraham Abulafias (1240-1291), der wichtigsten Figur der frühen ekstatischen Kabbala, ist ebenfalls nicht abgeschlossen, da die Edition einiger seiner signifikantesten Schriften über den „Pfad der Namen“, die die für die prophetische Kabbala charakteristische Sprachreflexion dokumentieren, noch aussteht.

Man kann außerdem davon ausgehen, dass eine nicht mehr rekonstruierbare Anzahl mystischer Texte nur noch fragmentarisch erhalten oder gänzlich verlorengegangen ist. Einesteils sind viele Schriften zentraler kabbalistischer Persönlichkeiten Progenen und Vertreibungen zum Opfer gefallen – so gingen zum Beispiel einige Bücher R. Moses de Leons, des Verfassers des Sohar in der Folge der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492 verloren. Anderenteils kam es nicht selten vor, dass Texte extremen mystischen Inhalts wie die Schriften Abulafias der kabbalistischen Zensur selbst anheimfielen. Man kann darüber hinaus davon ausgehen, dass es bereits lange vor der Konsolidierung der eigentlichen Kabbala im 12. Jahrhundert eine ausschließlich oral überlieferte mystische Lehre gab. Denn entscheidende Themen mystischen Denkens wurden ganz bewusst vor der Öffentlichkeit geheim gehalten und deren Tradierung unterlag einer strengen Reglementierung.¹¹¹ Die Forschung sieht sich zudem mit einem Problem ganz anderer Natur

¹¹⁰ Peter Schäfer: Übersetzung der Hekhalot-Literatur. 4 Bde. Tübingen 1982-1996. Vgl. auch: Ders.: Hekhalot-Studien. Tübingen 1988.

¹¹¹ Vgl. auch: Moshe Idel: Kabbalah. "There seem to be at least two main conclusions to be drawn from the perception of Kabbalah as an oral teaching during its formative period. The first, and more important, one is the necessity to presume the existence of oral stages in the earliest written documents of Kabbalah. [...] Moreover,

konfrontiert, das mit der hochgradig enigmatischen und bildhaft verschlüsselten Sprache der historisch überlieferten Texte zusammenhängt. Die individuelle mystische Erfahrung, die die kabbalistische Literatur zu überliefern suchte, entzieht sich ja per definitionem jeder Kommunikation. Die Erschließung der kabbalistischen Literatur wird daher durch ihre spezifische Schreibweise zusätzlich erschwert, über die Scholem im Vorwort seiner Publikation zum Buch Bahir schreibt, sie versperre sich hartnäckig gegenüber jeder hermeneutischen „Entzifferung“. Gerade die frühen mystischen Texte seien „oft genug geradezu unverständlich“ und die hermeneutischen Probleme „werden noch durch den Stil vermehrt, wo allein schon der syntaktische Bau der Sätze oft genug den Leser zur Verzweiflung zu treiben geeignet ist“.¹¹²

Das Sefer ha-Bahir ist gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden und gilt als das älteste erhaltene echt kabbalistische Werk. Der Text wurde wahrscheinlich von mehreren Autoren redigiert und ist in Aramäisch und Hebräisch – teilweise in einer Mischform beider Sprachen – verfasst. Die Gedankenführung des Buches weist auf unterschiedliche Einflüsse hin, unter anderem auf die Zahlen- und Buchstabenmystik des Sefer Jezira, das Buch der Schöpfung (3.-6. Jahrhundert), die im Bahir, wie Scholem es ausdrückt, einer gnostischen Umdeutung unterzogen wird. Das Bahir besteht aus mystischen Exegesen oder Paraphrasierungen verschiedener Bibelverse im Stil eines Midrasch. Die Lektüre des Bahir werde, so schildert Scholem sichtlich verärgert, nicht nur dadurch erschwert, dass die Exegese sich einer „ganz verwilderten“ Sprache bediene, sondern auch dadurch, dass die Syntax nicht selten „unverständlich“ sei.¹¹³ Das Buch bestehe zudem zum großen Teil aus „recht bizzaren und paradoxen Gleichnissen, die eher dazu angetan seien den Sinn zu verdunkeln als zu erhellen“.¹¹⁴ Auf der Basis der Äonen-Spekulation der Gnosis entwickle das Bahir die für die spätere Kabbala zentrale Idee der Emanationslehre, dies sei der wirklich innovative Moment dieser Schrift. Anders als das Sefer Jezira reflektiert das Bahir die zehn Sefirot nicht als Symbole der Grundelemente der Schöpfung (Ma'asse Bereschith), sondern bereits als mystische Attribute oder Kräfte der Gottheit. Der wesentliche Unterschied zwischen der Spekulation der Glorie Gottes innerhalb der Merkaba-Spekulation und der frühen Kabbala des Buches Bahir bestehe in jenem „häretischen“ Zug der Reflexion, der später Gegenstand harscher Kritik wurde.

2 Zur Rezeptionsgeschichte der Kabbala

„Seit die europäische Welt am Ausgang des Mittelalters mit der jüdischen Mystik und Theosophie, der Kabbala bekannt wurde“, schreibt Scholem, „hat sie im Laufe der Jahrhunderte die mannigfachsten Vorstellungen mit diesem Komplex »Kabbala« verbunden.“

the manner in which some of them [the early Kabbalists, K.S.] wrote down the earliest esoteric traditions, [...], attests to the fact that these texts reflect prior stages.” (S. 20f.)

¹¹² Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962. S. 2.

¹¹³ Ebd.: S. 48.

¹¹⁴ Ebd.: S. 52.

Der Name der geheimnisvollen Disziplin, [...], wurde ein beliebtes Schlagwort in allen theosophisch und okkultisch interessierten Kreisen der Renaissancewelt und ihrer Nachfolger im Barock. Er wurde eine Art Flagge, unter der – [...] – dem Publikum so ungefähr alles angeboten werden konnte: von wirklich Jüdischem über schwach judaisierende Meditationen tiefer christlicher Mystiker bis zu den letzten Jahrmarktsprodukten der Geomantie und Kartenwahrsagerei.“¹¹⁵ Der Blick auf ihre Rezeptionsgeschichte von der Renaissance bis in die säkulare Moderne bestätigt Scholems Diagnose, dass gerade die okzidentale, christliche Aneignung des religionshistorischen Phänomens Kabbala, nicht nur eine ausgesprochen eklektizistisch-entstellende Tendenz, sondern auch einen usurpatorischen Zug, ja einen Hang zu geistiger Piraterie aufweist. Je nach epistemologischer Provenienz konnte die mystische Hermeneutik der Kabbala von ihrer euphorischen Idealisierung als *prisca theologia* oder *philosophia perennis*, als Paradigma einer universalen Naturerkenntnis, gar als eine vollkommene „Theorie und Praxis der Sinnfindung“ bis zu ihrer pauschalen Diskreditierung als Inbegriff vernunftwidrigen Aberglaubens, magischer Zauberei oder gar als „cabale“, als gefährliche Verschwörungspraxis also, so ziemlich alles sein. Die variierenden Lektüremodelle reichen jeweils von Positionen wohlmeinender Begeisterung und Faszination für dieses exotische, okkulte Wissen auf der einen Seite bis zu blasierter, offen antisemitistischer Propaganda auf der anderen. Abseits dieser extrem polarisierten Wahrnehmungen und ihrer variierenden religiösen, philosophischen, rhetorischen oder ästhetischen Transformationen wird jedoch noch etwas anderes erkennbar: Für die christliche Rezeptionsgeschichte war Kabbala immer schon alles andere nur kein authentisches jüdisches Wissen. Die fremde Kabbala ließ sich nur unter der Bedingung dem Diskurs des Eigenen einverleiben, dass man sie entweder als eine ursprünglich christliche, abgefallene Theosophie disqualifizierte oder aber gänzlich aus ihren religiösen Kontexten herauslöste. Beide Übersetzungsstrategien laufen bewusst oder unbewusst darauf hinaus, dass nicht nur das jüdisch-mystische Wissen, sondern das Judentum insgesamt sich selbst entfremdet wird. Die Tatsache, dass die Erforschung der Kabbala einer exogenen Perspektive folgt, dass sie also wie A. Kilcher betont, einer „Fremdbeobachtung“ entspricht, macht eine klare Differenzierung zwischen der im Vorangehenden beschriebenen, hebräischen Kabbala einerseits und der frühneuzeitlichen Konstruktion einer christlich-lateinischen Kabbala andererseits notwendig. „Richtet man die Aufmerksamkeit auf die interpretative Arbeit wird deutlich, dass die christlichen Hebräisten und »Kabbalisten« das große Korpus an Literatur, ohne Rücksicht auf kontextuelle und inhaltliche Differenzen, nach eigenen Aspekten zu einem neuen Ganzen zusammenstellten, zu einer exogenen Kabbala. Dieses neue Phänomen ist es, welches unter dem lateinischen Namen *Cabala* präsentiert wurde.“¹¹⁶ Diese fremde, christliche Kabbala fungiert als das

¹¹⁵ Gershom Scholem: *Alchemie und Kabbala*. Frankfurt a. M. 1984. S.7f.

¹¹⁶ Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. S. 98

maßgebliche Paradigma der gesamten späteren Kabbala-Perzeption bis in die Romantik. Bevor ich näher auf die unterschiedlichen transformativen Konzeptionen der christlichen Kabbala eingehen werde, möchte ich zunächst kurz auf die innerjüdische Rezeption der jüdischen Mystik zu sprechen kommen.

2.1 Kabbala-Rezeption in der hebräischen Literatur

Jüdische Quellen belegen, dass die ersten kabbalistischen Schriften mit ihrem Erscheinen lediglich vereinzelte anti-kabbalistische Reaktionen aus den Reihen der rabbinischen Autorität hervorgerufen haben. R. Meir ben Simeon aus Narbonne, ein Vertreter der provenzalischen Orthodoxie, kritisiert primär die polytheistischen Implikationen der Verknüpfung von *Kawwana* – der Absicht oder Intention des Gebetes – mit der Kontemplation der zehn Sefirot, der Emanationen der göttlichen Potenzen. Er hält die kabbalistische Lehre nicht nur für unsinnig, sondern wirft ihr auch „Ketzerie“ vor.¹¹⁷ Idel weist in *Kabbalah* auf den bemerkenswerten Umstand hin, dass die Kritik gegen die mystische Lehre der Kabbala mit ihrer Konsolidierung und Verbreitung nicht etwa zugenommen, sondern im Gegenteil eher nachgelassen habe. Für das 15. Jahrhundert sind erste Bemühungen norditalienischer Gelehrter um ein tieferes Verständnis des mystischen Wissens dokumentiert. Die eigentliche historisch-philologische Erforschung der Kabbala beginnt in der Renaissance mit den beiden in ihrer Zeit führenden aristotelischen Philosophen R. Elijah del Medigo (1460-1497) und R. Yehuda Messer de Leon. Beide waren, vermittelt durch Marsilio Ficinos Übertragung von platonischen und neuplatonischen Schriften vom Griechischen ins Lateinische mit diesem Denken bekannt geworden. Wie auch seinem prominenten Schüler Pico della Mirandola war del Medigo die Affinität zwischen der kabbalistischen Emanationslehre der Sefirot und der platonischen beziehungsweise neuplatonischen Philosophie, welche er, wie die meisten jüdischen und christlichen Denker seiner Zeit ablehnte, nicht entgangen. In seinem 1491 abgeschlossenen und erst 1629 erschienenen Hauptwerk *Bechinat ha-Dat* (Prüfungen der Religion) entwickelt del Medigo seine bis heute innerhalb der Judaistik allgemein akzeptierte These der inhaltlichen Verwandtschaft von Kabbala und Platonismus.¹¹⁸ Die Entstehung der Kabbala datiert er daher auf die Zeit nach dem Auftreten des jüdischen Neuplatonismus, also auf das 11. und 12. Jahrhundert. Der Sohar, das Hauptwerk theosophischer Kabbala, so glaubte er, sei etwa

¹¹⁷ R. Meir ben Simeon aus Narbonne warnt in seinem zwischen 1235 und 1245 verfassten Rundschreiben an die jüdischen Gemeinden der Provence vor dem häretischen Charakter der kabbalistischen Gebetsmystik. Er schreibt: „Denn die Wahrheit sollten sie [die Kabbalisten, K.S.] wissen, daß Gott einer ist, ohne Anfang und Ende und ohne Veränderung. Denn er ist einer, noch bevor die Sefiroth erschaffen wurden und emaniert wurden, die wirklich einen Anfang haben, wie ja auch sie zugeben. Und dennoch richten sie die Intention [Kawwana] ihres Herzens in ihren Gebeten auf sie [die Sefiroth, K.S.] [...]. Kurzum, alle ihre Worte sind wie Spreu vor dem Wind, leere Worte, an denen nichts ist, Destruktion der Tora und Ketzerie“. Zit. nach: Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 354

¹¹⁸ Vgl. Idel: *Kabbalah*. „The affinity of Kabbalah to Platonic thought was, [...], recognized by both the medieval and the Renaissance authors interested in Kabbalah or in its critique; modern scholarship has only elaborated, deepened, or explicated their findings.“ (S. 5)

gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden. Der bekannte venezianische Rabbiner, Prediger und Schriftsteller Leon da Modena (1571-1648) publiziert um die Mitte des 17. Jahrhunderts seine unter dem Einfluss del Medigos verfasste, deutlich antikabbalistische Schrift *Ari Nohem*. Da Modena bekräftigt del Medigos platonische Interpretation, wirft der kabbalistischen Literatur allerdings nicht nur eine völlige Verzerrung des griechischen Denkens vor, sondern unterstellt ihr gleichzeitig auch eine gefährlich abweichlerische, das jüdische Denken verfremdende Tendenz. Eine relativ wertfreie Beschreibung der Kabbala als ein primär platonisches Denken entwickelt dagegen da Modenas Zeitgenosse Simone Luzzato mit seinem *Discorso circo il stato de l'Hebrei*, der im 18. Jahrhundert ins Lateinische und Französische übersetzt wurde und dessen Betrachtungen auf diese Weise einer breiten Öffentlichkeit zugänglich wurden. Den Zusammenhang zwischen Kabbala und Gnostizismus stellt erstmals Cornelius Agrippa von Nettesheim in seinen Werken *De Intercertitudine Scientiarum* und *De occulta philosophia* (1533) her. Auch wenn Agrippa, Idel zufolge, den häretischen Aspekt kabbalistischer Theosophie betont, so bleibt seine Annäherung speziell an deren mystische Sprachkonzeption insgesamt jedoch eher affirmativ.¹¹⁹ Agrippa vertritt erstmals die Auffassung, die Kabbala habe nicht nur die Zahlen und Buchstabenspekulation sowie die mit ihr korrespondierende Äonenlehre des Gnostizismus maßgeblich beeinflusst. Auch die auffällige anthropomorphe Symbolik einiger gnostischer Lehren, wie etwa die – des aus der Schule des berühmtesten christlichen Gnostikers Valentinus (2. Jahrhundert n. Chr.) stammenden Markos – seien eindeutig kabbalistisch imprägniert.¹²⁰ So weist Markos eigentümliche Bilderwelt mehr als deutliche Anklänge an die Darstellung des göttlichen Körpers innerhalb der Sch'ur Koma-Spekulation der Hekhalot-Literatur auf. Moshe Idel teilt im Übrigen, gewissermaßen gegen den main stream der aktuellen Forschung, diese Sicht.

Mit der Etablierung der Wissenschaft des Judentums erlebt die hebräische Kabbala-Forschung einen erneuten Aufschwung. Es sind vor allem die historisch-philologischen Arbeiten der vom deutschen Idealismus – der der Kabbala insgesamt positiv gegenüberstand – beeinflussten Denker M. Landauer und seines älteren Zeitgenossen Nachman Krochmal (1785-1840), ein bedeutender galizischer Aufklärungsphilosoph, die erstmals die Bedeutung der Kabbala für das Judentum systematisch ausarbeiten. Darin aber haben sie eine ernsthafte inhaltliche Annäherung an das Phänomen Kabbala allererst möglich gemacht. Das erste umfassende historisch-phänomenologisch orientierte Werk, das nicht mehr von der bloß marginalen Stellung der jüdischen Mystik ausgeht, sondern das im Gegenteil deren fundamentale und integrative Rolle innerhalb des Judentums prononciert, ist

¹¹⁹ Vgl. auch: Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 134f. Kilcher zufolge liefert die kabbalistische Sprachkonzeption, insbesondere ihr Verfahren der Buchstabenkombinatorik, Agrippa das metaphysische Paradigma seiner Theorie des Hebräischen als einer idealen Sprache

¹²⁰ Vgl. auch: Hans Liesegang: Die Gnosis. Stuttgart 1985. S. 5-7. Liesegang betont hier den „mosaikhaften“, eklektizistischen Charakter des griechisch-gnostischen Denkens, der sich darauf zurückführen lasse, dass die Gnosis einen „rücksichtslosen“ Raubbau an fremden Gedankenwelten betrieben habe. „Keine orientalische Religion, die in den Gesichtskreis der Griechen trat, entging dem Schicksal, mit den Mitteln griechischer Methode in eine tiefsinnige Mysterienwelt umgedeutet zu werden.“ (S.2) Zur Buchstabenmystik und zum symbolischen Anthropos bei Markos vgl. ebd. S.329ff

Adolphe Francks *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (1843). Frank betrachtet Kabbala als das „Herz und die Seele“ des Judentums: “[...] the Kabbalah reserved for itself the domain of speculation and the most formidable problems of natural and revealed theology.”¹²¹ Idel weist darauf hin, dass Francks Einschätzung nicht nur weithin mit der Überzeugung Scholems korreliert, sondern das bis in die Ära Scholem kein anderes Werk so viel zur Erforschung der Kabbala beigetragen hat. Auch wenn Francks Übersetzer, der Wiener Rabbiner Adolph Jellinek, die uneingeschränkt positive Evaluierung Francks nicht in allen Punkten teilen kann, so steht auch er in der Tradition derjenigen Forscher, die der Kabbala durchaus offen gegenüberstehen. So notiert er im Vorwort seiner *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* aus dem Jahr 1852, die unbefriedigende Forschungssituation im deutschsprachigen Raum bemängelnd: „[...] es haben aber die verwitterten Ruinen der Kabbala bis jetzt eine so geringe Anzahl von Kennern und Gönnern gefunden; ihre Entwicklungsgeschichte hat noch so wenig Forscher angelockt: dass ich wohl hoffen kann, meine „Beiträge“ mit Rücksicht auf die Schwierigkeit des Terrains und auf die geringen geschichtlichen Vorarbeiten geprüft und gewürdigt zu sehen.“¹²² Jellineks größtes Verdienst besteht jedoch darin, die insbesondere von Landauer vertretene These Abraham Abulafia sei der Autor des Sohar gründlich revidiert zu haben.¹²³

Bleibe noch Folgendes anzumerken: Die Einstellung der beiden „Giganten“ der Wissenschaft des Judentums, Heinrich Graetz und Moritz Steinschneider gegenüber Kabbala war zunächst, so betont Idel, weit weniger ablehnend als Scholems Urteil dies nahelege. Die zunehmend ablehnende Haltung der arrivierten Judaistik sei möglicherweise eine Reaktion auf die jüngsten Entwicklungen innerhalb der jüdischen Mystik zu deuten. Gemeint sind die „desaströsen“ Erscheinungen der nihilistischen Mystik im 17. und 18. Jahrhundert – Sabbatianismus und Frankismus. Idel resümiert: “In general, however, the attitude toward Kabbalah on the part of some of the nineteenth-century Jewish scholars is much more sympathetic than one might deduce from the way Scholem present them.”¹²⁴

Den Beginn der modernen historisch-philologischen Erforschung der Kabbala markiert unzweifelhaft Gershom Scholems umfangreiches Werk. Der Verdienst Scholems bestand, wie der bedeutende Judaist und Scholem-Kenner Joseph Dan schreibt, vor allem darin, dass dieser die Sicht auf die jüdische Mystik wesentlich entessentialisiert habe, denn „Scholem zeigte die jüdische Mystik, wie sie war, und nicht, wie sie hätte sein sollen; und er beschrieb den Ort, der ihr im Judentum und in der religiösen Erfahrung des Menschen zukam, und

¹²¹ Adolphe Frank: *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*. Paris 1892. S. 39. Zit. nach Idel: *Kabbalah*. S. 8.

¹²² Adolph Jellinek: *Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbala*. Nachdruck der Ausgaben Leipzig 1851-54. Hildesheim 1988. Erstes Heft. Leipzig 1852. Vorwort Vf.

¹²³ Vgl. auch: Jellinek: *Moses Ben Schem-Tov de Leon und sein Verhältnis zum Sohar*. Eine historisch-kritische Untersuchung über die Entstehung des Sohar. Leipzig 1851

¹²⁴ Moshe Idel: *Kabbalah*. S. 10

nicht den, der ihr aufgrund einer bestimmten Ideologie hätte zukommen sollen.“¹²⁵ Bedeutende Beiträge zur Bibliographie der Kabbala liefern aktuell unter anderem Alexander Altmann und Georges Vajda. Seither sind darüber hinaus zahllose Untersuchungen erschienen, die sich beispielsweise mit der alten Frage nach dem konzeptionellen Verhältnis von Kabbala und Gnostizismus beziehungsweise Platonismus auseinandersetzten. Einer der führenden Vertreter der sogenannten „phänomenologischen Schule“ ist Moshe Idel, auf dessen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen nicht unbedeutende Teile dieser Arbeit basieren. Mit seinen Arbeiten zur prophetischen Kabbala A. Abulafias gehört er neben Joseph Dan und David Biale in die lange Reihe der modernen Forscher, die mit ihren Studien das Bild der Physiognomie Kabbala wesentlich erweitert haben.¹²⁶

2. 2 Die Literatur der christlichen Kabbala von ihren Anfängen bis ins

19. Jahrhundert

Im Unterschied zur endogenen, hebräischen war die exogene christliche Kabbala, die „cabala christiana“, „ars cabalistica“ oder „scientia cabala“ von ihren Anfängen in der italienischen Renaissance bis in die Moderne ein Unternehmen, das zunächst im Zusammenhang mit der Suche nach einer Urtheologie, einer *prisca theologia* stand. Im Kontext dieser Suche kam der christlich-lateinischen Gelehrtenwelt des 15. und 16. Jahrhunderts, die ein besonderes Interesse an Traditionen okkultur Wissenschaften verband, gerade die enigmatisch und bildhaft verschlüsselte Literatur der jüdischen Mystik entgegen. Die Renaissancedenker glaubten hier nicht nur ein universell interpretierbares, archaisches, mystisch-mythisches Wissen wiederentdeckt zu haben. Mehr noch, wurde Kabbala lesbar als eine allegorisch-symbolische „Entzifferungstechnik“ und esoterische Hermeneutik. Die Frage was eigentlich genau die enorme Attraktivität der Kabbala ausmachte, lässt sich relativ einfach beantwortet: Die sprachmystischen und sprachmagischen Verfahren ihrer Hermeneutik, die die textuelle Syntax und Semantik zugunsten immer neuer Lektürevarianten dekomponiert, lieferten den universellen Lektüreschlüssel nicht nur zum Verständnis der Schrift, sondern auch zur Dekodierung der „Signaturenlehre“ der Natur, wie sie etwa innerhalb der paracelsischen Tradition zum Tragen kommt. Insbesondere die Permutation bzw. Kombinatorik – die Um- und Neuzusammenstellung der Buchstaben einzelner Wörter – galt den christlichen Hebräisten neben Gematria und Notarikon als die wohl probateste Methode der Interpretation. Auf der Basis dieser Lektüremodelle, die die überlieferte Form des Schriftwortes auflösen, wurde es möglich nahezu jeden beliebigen anderen Sinn zu abstrahieren oder herzustellen. Es war der italienische Humanist Pico della Mirandola, der das Verfahren der Permutation erstmals im Kontext seiner christlichen

¹²⁵ Joseph Dan: *Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?* In: Peter Schäfer/Gary Smith (Hrsg.): *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 32-58. S. 56.

¹²⁶ Einen Überblick über die umfangreiche Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts bietet Moshe Idel in *Kabbalah. New Perspectives*. S. 10-16.

Umdeutung der Genesis einsetze: Er vertauscht die Buchstaben des ersten Wortes der Tora – „bereschit“, „im Anfang“ – und leitet durch Kombinatorik einen neuen Satz ab, der Christus an den Anfang der Genesis stellt.¹²⁷ Mit seiner deutlich missionarisch gefärbten Schrift *Conclusiones* (1486) begründet er die in der Rezeptionsgeschichte bis ins 18. Jahrhundert verbreitete Tradition christlich-apologetischer Umdeutungen der hebräischen Bibel. So propagiert Pico die Ansicht, nicht die traditionell rabbinische, sondern vielmehr die mystische Hermeneutik sei in Wahrheit die eigentlich richtige, nämlich die christliche Lesart der Schrift und sucht so das Judentum mit den eigenen Mitteln zu schlagen. Gemäß der Auffassung christlicher Hebräisten war, wie Scholem es formuliert, Kabbala nichts anderes als die „Vorandeutung des Christentums“ und die „Verhüllung christlicher Wahrheiten“, die freilich richtig gelesen, die Kabbalisten selbst als „*unbewußte Christen*“ offenbart.¹²⁸

Die systematische wissenschaftliche Erschließung der Kabbala beginnt mit dem Begründer der lateinischen Kabbala, dem christlichen Hebräisten Johannes Reuchlin (1455-1522), der 1490 in Florenz Pico begegnet war und dem dessen Schriften bekannt waren. Reuchlin wie Pico waren davon überzeugt, dass Mose bzw. Adam neben dem schriftlichen Gesetzestext auch eine vorgängige, geheime Lehre seiner Auslegung überliefert habe: die allen Religionen gemeinsame (christliche) Uroffenbarung namens Kabbala. Scholem, der sich in seinem Text *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart* selbst als „Reinkarnation Johannes Reuchlins“ bezeichnet, zählt diesen ganz explizit zu den Ahnherren des eigenen Forschungsvorhabens. Auch wenn, wie er schreibt, Reuchlins „neue Offenbarung“ freilich „mehr mit eklektizistischer Religionsphilosophie zu tun [hat] als mit Kabbala-Forschung“, verortet sich Scholem explizit in der Tradition der christlichen Kabbala, nicht aber innerhalb der jüdischen Wissenschaftstradition. So betont er, in einem rhetorischen Seitenhieb auf die Vertreter der Wissenschaft des Judentums, dass es ein christlicher Hebräist war, der „vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen“ habe.¹²⁹ In seinem 1517 erschienenen Werk *De arte cabalistica* beschreibt Reuchlin Kabbala als ein paradisisches Wissen, eine adamitische Überlieferung oder auch als eine „symbolische Theologie“ und gleichzeitig als allegorisch-symbolische Technik der Interpretation bzw. Aufdeckung des eigentlichen, verborgenen metaphysischen Schriftsinns, die er „more cabalístico“ nennt. Wie die meisten christlichen Hebräisten war Reuchlin aber vor allem von den schier unendlichen Möglichkeiten der Permutation fasziniert. Christian Knorr von Rosenroths *Kabbala denudata* (1677), ein nach „loci communes“ geordnetes Nachschlagewerk und die erste umfassende Anthologie kabbalistischer Schriften, Agrippa von Nettesheims *De occulta philosophia* (1533) und Reuchlins *De arte cabalistica* lag die gemeinsame Auffassung zugrunde, dass nicht nur die

¹²⁷ Vgl. Klaus Reichert: *Zur Geschichte der christlichen Kabbala*. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hrsg.). Tübingen 1999. S. 1-16. (S. 6f)

¹²⁸ Gershom Scholem: *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart*. In: *Judaica* 3. S. 254.

¹²⁹ Ebd.: S. 247; S. 250.

Kabbala, sondern auch die Sprache, in der sie überliefert ist, eine prämundane, vollkommene Sprache sei. Die hebräische Sprache galt aber nicht nur als Repräsentation der göttlichen Ordnung. Mehr noch, hatten die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets weltkonstitutive Bedeutung. Reuchlin und Agrippa berufen sich explizit auf das *Sefer Jezirah* und dessen magisch-mystische Spekulation der Buchstaben als metaphysische Präfigurationen der Dinge. „Die Konzeption der hebräischen Sprache“, schreibt Kilcher, „und insbesondere ihrer Buchstaben als metaphysische Grammatik der Dinge ist eines der zentralsten Theoreme der christlichen Kabbala.“ Wer diese Sprache zu dekodieren verstand, hatte eine „vollkommene Metaphysik oder Naturphilosophie“ gefunden.¹³⁰

Als repräsentatives Beispiel für die charakteristische Kabbala-Perzeption des 18. Jahrhunderts mag hier die „antikabbalistische“ Betrachtung des Chefideologen des Aufklärungsdenkens Immanuel Kant dienen, die unter dem Vorwand sachlicher Kritik höhnischer und diffamierender gar nicht hätte ausfallen können. In seiner Schrift *Träume eines Geistersehers* (1766), die sich im Übrigen thematisch gar nicht mit Kabbala auseinandersetzt, fungiert der Begriff implizit als Gegenbegriff zum Diskurs der Vernunft: Kabbala ist der Inbegriff einer irrationalen Pseudophilosophie und eines lächerlichen Aberglaubens „kranker Köpfe“, die im günstigsten Fall als „Kandidaten des Hospitals“ „abzufertigen“ seien. Obwohl der Name Kabbala nirgends erwähnt wird, fehlt es nicht an unmissverständlichen Anspielungen auf diese gefährliche „Afterphilosophie“. Die „Geistererzählungen“ der Kabbala und deren „schwindlichte[n] Begriffe einer halb dichtenden halb schließenden Vernunft“, seien einzig dazu angetan, die Philosophie im Allgemeinen – gemeint ist wahrscheinlich eher das eigene, metaphysikkritische Projekt der Transzendentalphilosophie im Speziellen – in Misskredit zu bringen und die es zumindest rhetorisch „zu purgieren“ gelte. „Der scharfsichtige Hudibras“, schreibt Kant spöttelnd, „hätte uns allein das Rätsel auflösen können, denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F–, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“¹³¹ Was Kant hier satirisch als bloßen „hypochondrischen Wind“ oder genauer gesagt, als geistigen Flatus bezeichnet, das sind die „Eingebungen“ „dergleichen Adepten des Geisterreichs“, wie diejenigen eines „gewissen Herrn Schwedenberg“ – gemeint ist der schwedische, okkult-mystische Naturphilosoph und Theosoph Emanuel Swedenborg (1688-1772) –, dessen „ekstatische Schwärmereien“ er hier als das warnende Beispiel unkritisch-fehlgeleiteter Metaphysik präsentiert. „Das große Werk dieses Schriftstellers“, schreibt Kant, „enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche unter dem Titel: *Arcana caelestia* [richtig:»*coelestia*«], der Welt als seine neue Offenbarung vorlegt, und wo seine Erscheinungen mehrents auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei

¹³⁰ Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 134.

¹³¹ Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers*. Werke Bd. 2. Vorkritische Schriften bis 1768. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983. Erster Teil. Antikabbala. S. 959.

ersten Büchern Mosis und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen H. Schrift angewendet werden.“¹³²

Auch wenn es, wie das Beispiel des Theologen Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) zeigt, vereinzelte Versuche einer affirmativen Annäherung im Sinne rationaler Umdeutungen des kabbalistischen Wissens im Rahmen seiner Rettung für das Projekt einer *philosophia perennis* oder *prisca theologia* gab, so war der Kabbala-Begriff der Aufklärung durchgängig negativ konnotiert. Die rationale jüdische Religionsphilosophie von Moses Mendelssohn bis Hermann Cohen bildete da keine Ausnahme. Insbesondere die magisch-mystischen Aspekte der ekstatischen Kabbala, der „cabala practica“, die der Hebräist Johann Christian Wolf in seiner historischen Systematik *Bibliotheca Hebraea* (1715-1735) als das Paradebeispiel des Aberglaubens charakterisiert, geraten ins Visier der Aufklärer. In Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judentum* (1700) und Johann Jacob Schudts *Jüdische Merckwürdigkeiten* (1714-1717) verwandelt sich die aufgeklärte Kritik gar in offen antijüdische Polemik. Bei aller Faszination für Kabbala berufen sich noch Clemens Brentano und Achim von Arnim – in deren 1810 gegründeter, nationalpatriotischer Christlich-Deutschen Tischgesellschaft der antisemitische Ton kaum zu überhören war – auf Eisenmenger.

Im ästhetischen Diskurs der Frühromantik gelangt Kabbala oder genauer: gelangen isolierte Aspekte der Kabbala zu einer bisher ungeahnten Popularität. Aus diesem Grund beschränke ich mich darauf, einige repräsentative Rezeptionsmodelle vorzustellen. Insgesamt kann man zunächst festhalten, dass die frühromantische Kabbala-Rezeption genau jene magischen Elemente der „Anti-Kabbala“ zu rehabilitieren sucht, die der Diskurs der Vernunft als irrationale „Afterlehre“ disqualifiziert hatte. Aufgrund der weitgehenden Unkenntnis der jüdisch-mystischen Tradition stützt sich das romantische Projekt der Konstruktion einer ästhetischen Kabbala weiterhin auf die textuelle Basis der Aufklärungsliteratur, die ihrerseits durch die christliche Kabbala der Renaissance vermittelt war: Die romantische Kabbala-Perzeption ist somit das „Produkt oder Konstrukt einer potenzierten Vermittlung.“¹³³ Im Verlauf der christlichen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte kristallisiert sich daher ein Kabbala-Begriff heraus, der mit der endogenen Kabbala so gut wie gar keine Berührungspunkte mehr aufweist. In der Romantik wird Kabbala schließlich „zu einem verfügbaren Ort [...], zu einer Chiffre, die mit den unterschiedlichsten Bedeutungen aufgeladen werden konnte, und unter der die verschiedensten theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Projekte präsentiert werden konnten.“¹³⁴ Einerseits wurde Kabbala, wie etwa insbesondere in den Texten der Heidelberger Romantik, als eine faszinierende und zugleich obskure Zauberlehre gehandelt

¹³² Ebd.: Zweiter Teil. Ekstatische Reise eines Schwärmers. S. 973.

¹³³ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 241.

¹³⁴ Ebd.: S. 99. Vgl. dazu auch: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Hrsg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott u. Ch. Schulte. Tübingen 1999.

– dies dokumentiert unter anderem deren besonderes Interesse an der polnischen Golemlegende und der hier thematisierten Magie des Gottesnamens¹³⁵ bei Jakob Grimm, Achim von Arnim und Clemens Brentano. Andererseits zeichnet sich bereits mit dem Übergang von der Spätaufklärung zur Frühromantik – genauer mit dem Kabbala-Begriff Johann Georg Hamanns – ein Paradigmenwechsel innerhalb der Rezeption der Kabbala ab. Kabbala wird fortan als ein Modell der Sprache und der ästhetischen Produktion interpretierbar. Im Fokus der frühromantischen Literaten stehen die potentiell unendlichen Möglichkeiten der produktiven Anverwandlung von Kabbala: Im ästhetischen Diskurs des 19. Jahrhunderts wird das Sprachparadigma der Kabbala – gerade aufgrund mangelnder historischer Sachkenntnis – zur Trope einer neuen, universalen oder absoluten Ästhetik. Insbesondere in den Schriften Friedrich Schlegels und Friedrich von Hardenbergs wird Kabbala zum Sinnbild der Eigendynamik der poetischen Sprache. Die kabbalistischen „Entzifferungstechniken“ avancieren – allen voran die mystisch-magische Kombinatorik (Temurah) – zu einer sprachtheoretisch orientierten „Stilistik des Schreibens“.

Genealogisch geht die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala auf Johann Georg Hamanns rationalismuskritische Streitschrift *Aesthetica in nuce* (1762) zurück, daher möchte ich im Folgenden sein Projekt der sprachmagischen Kabbala als „neueste Ästhetik“ kurz skizzieren. Hamann hatte sich bereits seit 1753 mit den Texten der christlichen Kabbala von Reuchlin und Knorr von Rosenroth bis Francis Bacon beschäftigt¹³⁶, den er an Schlüsselstellen seines Textes mehrfach zitiert. In *Aesthetica in nuce* polemisiert Hamann nicht nur ironisch gegen die „Leviten der neuesten Litteratur“ – gemeint sind Lessing, Nicolai und Mendelssohn –, sondern er instrumentalisiert Kabbala als Medium seiner Kritik am Aufklärungsdenken. Zwar setzt Hamann gegen Herders, in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1769) formuliertes, Dementi des göttlichen Ursprungs der Sprache, sein theologisches Sprachursprungsmodell. Dennoch sind sich beide darin einig, dass die klanglich-„tönende“, „sinnliche“ „Natursprache“ – und Herder wie Hamann betonen, dass die „Sprache Kanaans“ bzw. die „morgenländischen Sprachen“, insbesondere aber die „sogenannte göttliche erste Sprache, die hebräische“¹³⁷, dieser „ursprünglichen“ Natursprache am Nächsten kommt – nichts weniger sei als Urpoesie oder eine „*Sammlung von Elementen der Poesie*“.¹³⁸ „Poesie“, schreibt Hamann, die Vorgängigkeit der „kyriologischen“ gegenüber der abstrakt-begrifflichen Sprache der Vernunft akzentuierend, „ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey, – als Schrift: Gesang, – als Deklamation: Gleichnisse, – als Schlüsse

¹³⁵ Zur ästhetischen Transformation des Golem-Mythos bei Jakob Grimm, Achim von Arnim und E.T.A. Hoffmann vgl. auch Eveline Goodman-Thau: *Golem, Adam oder Antichrist - Kabbalistische Hintergründe der Golemlegende in der jüdischen und deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*. In: *Kabbala und Romantik*. S. 81-134. Zur Geschichte der Golem-Vorstellung in der jüdischen Tradition vgl. auch Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Kap. V. Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen. S. 209-S. 259.

¹³⁶ Vgl. auch Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 247 (Fußnote 33).

¹³⁷ Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart 2002. S. 12.

¹³⁸ Ebd.: S. 50.

[...].¹³⁹ Diese „wilde“, ästhetische, sinnliche Seite der Sprache und des Sprechens – die im Übrigen zumindest bei Herder gleichursprünglich mit dem Verstand oder der „*Besonnenheit*“ ist – ist, davon sind sowohl Herder als auch Hamann überzeugt, im Laufe der Entwicklung von Sprache, Kultur und Wissenschaft vom abstrakt-begrifflichen Diskurs der Vernunft dominiert worden. Im Kontext der Hamannschen Sprachreflexion dient Kabbala nicht nur als Gegenbegriff zur „mordlügnerische(n) Philosophie“ der Aufklärung, sondern auch und vor allem als Trope der autopoetischen Eigendynamik der Sprache und als ein die verlorene Urpoesie revitalisierendes Potential. Während Herder der kabbalistischen „Auslegungskunst“ jedoch ablehnend gegenüber steht, erhebt Hamann die magisch-mythische, symbolisch-bildliche oder „kyriologische“ Sprache der Kabbala in den Rang eines universellen Paradigmas poetischen Sprechens, „Übersetzens“ und Schreibens. Die magische Ästhetik der „kabbalistischen Schreibart“¹⁴⁰ ist im Stande die verschüttete Natursprache oder Urpoesie „wiederzuerwecken“ und zu restituieren.¹⁴¹ Was Hamann in *Aesthetica in nuce* als seine „neueste“ Ästhetik präsentiert, ist in Wirklichkeit die „älteste“¹⁴², nämlich die „kyriologische“ oder „hieroglyphische“ Sprache der Kabbala. Mehr noch, wird der kabbalistische Schreibstil – jene zitat- und gleichnishafte, dunkel-allusive, scheinbar irrationale und zusammenhangslose Rhetorik der Uneigentlichkeit, jenes „doppelsinnige“ „durch Winke“ und „Wortspiele“ „reden“ – zum Paradigma seines eigenen Schreibens. Seine *Aesthetica in nuce* ist in der Tat ein Text, dessen rhetorisch verschlüsselter Sinn sich – in Anlehnung an das bekannte kabbalistische Bild – unter der schwer zugänglichen Schale einer Nuss verbirgt. Sie ist, wie der Untertitel es verdeutlicht, im Centostil einer konsequent kabbalistisch-rhapsodischen Form gehalten, das heißt die „ästhetische Nuß“ führt performativ vor, was Hamann als den „kabbalistischen Schreibstil“ bezeichnet. Die Komposition seiner *kabbalistischen Prose* verlässt sich auf, oder besser überlässt sich der autopoetischen, bildhaft-schöpferischen Kraft der Sprache, die als solche einem begrifflich-definierenden Schreiben überlegen ist. Denn, so schreibt Hamann, „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß.“¹⁴³ Hamanns Schreibweise folgt augenscheinlich keiner Systematik, bleibt bruchstückhaft, assoziativ und strategisch verdunkelnd und wird immer wieder unterbrochen durch scheinbar weit hergeholte Bezugnahmen, durch witzig-ironische Anspielungen, Wortspiele, Zitate, Anmerkungen und (biblische) Kommentare. Hamann provoziert darin ganz bewusst zu einer aktiven Rezeptionshaltung. Obliegt es doch dem Leser, Licht ins Dunkel des Textes zu bringen, insofern er die verschlüsselt artikulierten Textfragmente allererst zu einem sinnvollen Ganzen zusammensetzen hat. Der Autor als „kyriologischer Philologe“ begreift sich selbst, wie er in seiner „Apostille“ erläutert, weniger

¹³⁹ Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce*. Sokratische Denkwürdigkeiten. Stuttgart 2004. S. 81f.

¹⁴⁰ Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce*. Sokratische Denkwürdigkeiten. S. 99.

¹⁴¹ Ebd.: S. 129.

¹⁴² Ebd.: S. 147.

¹⁴³ Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce*. S. 83.

als Dichter, denn als Kommentator, Schriftausleger oder „Rhapsodist“, als „Ausleger der Ausleger“ also.¹⁴⁴

Neben F. Schlegel, dessen Kabbala-Rezeption unter anderem A. Kilcher in *Die Sprachtheorie der Kabbala*¹⁴⁵ näher beleuchtet hat, schließt insbesondere Novalis Wissenschaftsmodell an das ästhetische Sprachparadigma der mystischen Tradition an. In den Jahren 1798-1799 arbeitet Novalis vornehmlich an zwei literarischen Projekten - *Die Lehrlinge zu Sais*¹⁴⁶ und *Das Allgemeine Brouillon*¹⁴⁷ – in denen er den Zusammenhang von Ästhetik und Naturwissenschaft, Physik und Metaphysik reflektiert. Was Novalis in seinem Romanprojekt *Die Lehrlinge zu Sais* ankündigt – den Entwurf einer universellen, „höchsten Wissenschaft“, die sich nicht nur mit der systematischen „Dechiffrierung“ der Signaturen einer Naturschrift oder der „Buchstaben der Natur“¹⁴⁸ zu beschäftigen hat, sondern deren Methodik überdies ein einheitliches Naturprinzip zu konzipieren hat – arbeitet er in seinem *Enzyklopädie*-Projekt systematisch aus. Im Kontext dieses Unternehmens liefert ihm die mystische Sprachtheorie der Kabbala, wie sie etwa im Sefer Jezira niedergelegt ist, das Paradigma seiner „Lehre von den Signaturen“: „Enc[y]clopädistik. [...] / Gram[matik]. Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum *spricht* – alles spricht – unendliche Sprachen. / Lehre von den Signaturen.“¹⁴⁹ Das magische Verfahren der Kombinatorik stellt ihm nicht nur die entsprechende Entzifferungstechnik der verborgenen Rhetorizität der Welt zur Verfügung, sondern auch das Verfahren einer allgemeinen Wissenschaftslehre – der Enzyklopädistik als „Combinations[lehre]“, welche „Verhältnisse – Aehnlichkeiten – Gleichheiten – Wirkungen der Wissenschaften aufeinander“ konstruiert.¹⁵⁰ Grundlage dieser Universalwissenschaft oder Naturlehre ist die kabbalistisch-neuplatonische Emanationslehre und das aus ihr notwendig folgende Theorem des verborgenen Zusammenhangs Alles mit Allem oder wie Novalis es ausdrückt, die Idee der Ähnlichkeit oder inneren Verwandtschaft der Naturerscheinungen, die er in *Die Lehrlinge zu Sais* – freilich poetisch transformiert – folgendermaßen beschreibt: „Nun fand er überall Bekanntes wieder, nur wunderlich gemischt, gepaart, und also ordneten sich selbst in ihm oft seltsame Dinge. Er merkte bald auf die Verbindungen in allem, auf Begegnungen, Zusammentreffungen. Nun sah er bald nichts mehr allein.“¹⁵¹ Wie sich die Dinge aufgrund dieser „allgemeinen Sympathie“ unendlich „wechselrepräsentieren“, „paaren“ und kombinieren lassen, so lassen sich auch die wissenschaftlichen Einzeldisziplinen wechselseitig ineinander überführen, in ein Verhältnis setzen und durch Kombinatorik „configurieren“. So notiert Novalis unter dem Eintrag „Magie. (mystische Sprach[lehre])“ Folgendes: „*Sympathie* des *Zeichens* mit dem Bezeichneten

¹⁴⁴ Ebd.: S. 147; Kommentar S. 146.

¹⁴⁵ Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 269-272; S. 289-295; S. 301-304.

¹⁴⁶ Novalis: *Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais*. Stuttgart 2005.

¹⁴⁷ Ders.: *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Hamburg 1993.

¹⁴⁸ Novalis: *Die Lehrlinge zu Sais*. S. 85f.

¹⁴⁹ Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*. S. 27f.

¹⁵⁰ Ebd.: S. 40.

¹⁵¹ Ebd.: S. 62.

(Eine der Grundideen der Kabbalistik.) Die Magie ist von Philos[ophie] etc. ganz verschieden und bildet eine Welt – eine Wissensch[afft] – eine Kunst für sich. Magische Astronomie, Grammatik, Philosophie, Religion, Chymie etc. *Wechselrepräsentationslehre des Universums*. Emanationslehre. (personifizierte Emanation.)¹⁵² Dieses „synkretische“ Unternehmen der Konfundierung der unterschiedlichen Wissenschaften zu einer magisch-kombinatorischen „W[issenschaft] im Großen“ offenbart allererst die metaphysische Einheit und Harmonie des Weltlichen und macht sie gleichzeitig lesbar. Die „Enzyklopädistik“ des *Allgemeinen Brouillon* wird deutbar als die Pragmatik des „*Romantisirens*“, als die Schreibpraxis der „Absolutisierung – Universalisierung – *Classifikation* des individuellen Moments“ nämlich.

Die frühe Kabbala-Wahrnehmung Scholems schließt weniger an die Tradition der ästhetischen oder rhetorischen, als vielmehr an die der deutschen wissenschaftlichen Romantik des Schelling-Schülers und Baader-Anhängers Franz Joseph Molitor an, mit dem die eigentliche historisch-philologische Beschreibung der Kabbala im 19. Jahrhundert beginnt. Scholems Lektüre dessen vierbändigen Werks *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* (1827-1853), das er sich in etwa zeitgleich mit einer russischen Ausgabe des Sohar im Jahr 1916 angeschafft hatte, nahm, wie er selbst mehrfach anmerkt, eine paradigmatische Funktion innerhalb seines akademischen Werdegangs ein. „Es war mir klar“, erinnert sich Scholem in seiner Autobiographie, „– und auch kaum zu übersehen –, daß die christologischen Umdeutungen dieses Autors, [...], ganz verfehlt waren, aber er hatte doch mehr von der Sache verstanden, als seine zeitgenössischen jüdischen Koryphäen.“¹⁵³ Völlig anders als in Graetz *Volkstümlicher Geschichte der Juden* (1887-1889), einer verkürzten Fassung seiner *Geschichte der Juden* aus dem Jahr 1914, in der Kabbala als eine unjüdische und gänzlich irrationale „Scharlatanerei“ präsentiert wird, erscheint die mystische Überlieferung in Molitors historiosophischer Interpretation des Judentums als der Inbegriff der jüdischen „Tradition“. Euphorisch schreibt Scholem in einem Brief an Siegfried Lehmann aus dem Jahr 1916, in dem Molitor geradezu zu einer wissenschaftlichen Leitfigur stilisiert wird: „Nicht mit Leichtsinn hat Franz Molitor, [...] sein außerordentliches Buch über die Kabbala – mit dem die ganze Größe des Mannes tatsächlich in einem Worte kennzeichnenden Titel versehen: *Philosophie der Geschichte oder über Tradition!!!* Herr Lehmann, ein Buch über die jüdische Mystik von einem Mystiker mit dem Titel über Tradition!“¹⁵⁴ Dass Molitor ein christlicher Gelehrter war, hat der junge Zionist im Zuge seiner Begeisterung endlich eine „Adresse“ des eigenen Forschungsinteresses gefunden zu haben, offenkundig bewusst übersehen.

¹⁵² Novalis: Das Allegemeine Brouillon. S. 26

¹⁵³ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. S. 132

¹⁵⁴ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914-1947. Nr. 17. 9.10.1916. S. 47

Exkurs: Salomon ben Maimons *Lebensgeschichte*

„Kabbala“ [...] im weitesten Sinne heißt *Überlieferung* und begreift nicht nur die geheimen Wissenschaften, die nicht öffentlich gelehrt werden dürfen, sondern auch die Methode, aus den in der Heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten, [...]. Ursprünglich war die Kabbala vermutlich nichts anderes als Psychologie, Physik, Moral, Politik und dergleichen, durch Symbole und Hieroglyphen in Fabeln und Allegorien vorgestellt, [...].¹⁵⁵ Salomon ben Josua, der 1753 in Litauen geborene Aufklärungsphilosoph – als bekennender Anhänger der rationalen Philosophie Mose ben Maimons (Maimonides) nennt er sich Salomon Maimon – gehört, neben dem älteren Moses Mendelssohn vielleicht zu den prominentesten Figuren des Judentums im 18. Jahrhundert. Seine 1792 publizierte und mit einem „Vorbericht“ des Freundes und Gönners Karl Philipp Moritz versehene *Lebensgeschichte* ist, zumal für den an der jüdischen Geistesgeschichte interessierten Literaturwissenschaftler, ein ebenso aufschlussreiches wie unterhaltsames Dokument jüdischer Kabbala-Rezeption. Überdies gilt Maimons Bächlein nicht nur als die erste moderne jüdische Autobiographie in deutscher Sprache, sondern es beschäftigt sich, freilich einer gut-aufgeklärten Perspektive folgend, in seinem 14. und 18. Kapitel zudem kritisch mit der kabbalistischen Lehre.

Aufgewachsen in ärmlichsten Verhältnissen eines ostpolnischen Shtetls lernt Maimon, nicht ohne den nötigen Nachdruck, schon früh Talmud, „worin“, wie er sich spöttisch erinnert, „die seltsamsten rabbinischen Grillen mit der feinsten Dialektik und die abgeschmacktesten Untersuchungen mit der höchsten Anstrengung der Geisteskräfte in vielen Bänden durchgeführt werden. Z. B.: Wieviel weiße Haare die rote Kuh haben kann und doch eine rote Kuh bleibt?“.¹⁵⁶ Während seine Talmudstudien ungeliebte Pflichtübungen bleiben, eignet sich der Autodidakt mit wachsender Begeisterung naturwissenschaftliche Kenntnisse an und beschäftigt sich mit Philosophie und Geschichte. Im Jahr 1777 geht er „zur Beförderung der Menschenkenntnis“ und wohl auch aus finanzieller Not nach Berlin, das zu dieser Zeit das Zentrum der Aufklärungsphilosophie war. Von 1783-1785 studiert er – vermittelt durch den jüdischen Aufklärer Moses Wesseley – am Christianeum in Altona und widmet sich gleichzeitig den Schriften Maimonides und Kants. Der berufsmäßige „Müßiggänger“ und stets unangepasste, bei seinen Zeitgenossen nicht gerade beliebte Denker, leidet ständig unter Geldmangel. Denn obzwar seine Schriften insbesondere von Kant – den er bei aller Kritik überaus schätzt – und Fichte gelobt werden, finden sie zumeist nur ein kleines Publikum. Er ist daher ein Leben lang auf die Hilfe gelehrter Mäzene und Wohltäter angewiesen. So schreibt er unter anderem auch einen Bettelbrief an Goethe, den dieser

¹⁵⁵ Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt a. M. 1984. S. 76.

¹⁵⁶ Ebd.: S. 29. Maimon spielt hier ganz offensichtlich auf die, schon früh von Teilen der rabbinischen Autorität kritisierte Methode des Pilpul (von hebräisch „Pfeffer“), der scharfsinnigen rabbinischen Dialektik an, deren Gebrauch sich seit der talmudischen Zeit hinsichtlich der Klärung halachischer Probleme oder innertalmudischer Schwierigkeiten durchgesetzt hatte.

unbeantwortet an Schiller weiterleitet. Zu einer Stellung oder der erbetenen „Pension“ kommt es nicht. Maimons zunehmend kritische Haltung gegenüber der halachischen Orthodoxie führt dazu, dass er sich schließlich völlig aus dem religiösen Leben zurückzieht. Seine „*skeptische* Philosophie“ insbesondere aber seine radikal aufklärerische Religionskritik ist überdies der Grund für das Zerwürfnis mit Mendelssohn. Am 22. November 1800 stirbt Maimon an den Folgen von Alkoholmissbrauch und einer Tuberkuloseerkrankung in einer schlesischen Kleinstadt. „Sein Nachlaß wurde wenige Tage später verbrannt, die jüdische Gemeinde von Glogau verweigerte die Bestattung des Freigeistes und Skeptikers Maimon auf dem jüdischen Friedhof. Niemand kennt sein Grab.“¹⁵⁷

Maimon war davon überzeugt, die von Aberglaube und „Unwissenheit“ geprägte, bedrückende Enge des ostpolnischen Ghettos und dessen religiöse und geistige Engstirnigkeit hinter sich gelassen zu haben. Und dennoch galt er auch im Milieu der jüdischen Aufklärung als „Sonderling“ und ewiger Außenseiter, der, wie Christoph Schulte schreibt, „die Konventionen der Berliner jüdischen Gesellschaft nicht achtete“ und schon rein „äußerlich und in seinem Benehmen jener ewig abgerissene Reb aus Polen [blieb].“¹⁵⁸ Dass er mit seinem „Sprung in fremde Geschichte“, in eine assimilierte Lebensform jüdischer Gelehrsamkeit sein religiöses und kulturelles Herkommen verleugnen musste, war ihm durchaus bewusst. Ob er allerdings, wie sich Zwi Batscha¹⁵⁹ fragt, auch dort angekommen ist, bleibt fraglich. Sein, wenn man so will, gescheiterter Lebenslauf dokumentiert, dass er wie so viele andere Juden einen hohen Preis dafür bezahlt hat, dazuzugehören.

Im ersten Buch seiner *Lebensgeschichte* beschreibt der Autor Maimon – selbst ein galizischer Jude – zwar nicht ohne einen ironischen Unterton, so doch relativ wertfrei, die politische, gesellschaftliche und religiöse Lebenswirklichkeit des Ostjudentums. Das schon strukturell abgesetzte zweite Buch beschreibt kontrastiv seine spätere Berliner Zeit in den Zirkeln und Salons der Haskala, der jüdischen Aufklärung. Maimons Autobiographie bedient darin bewusst oder unbewusst das zu seiner Zeit herrschende Klischee zweier unvereinbarer Stereotypen: Die von chassidischer Frömmigkeit und Orthodoxie geprägte Wirklichkeit des kulturell ‚rückständigen‘, galizischen Getthos mit seiner jiddischen Sprache, dem Talmud, der – daran erinnert sich Maimon mit „Ekel“ – schon den kleinen Kindern unnachsichtig eingebläut wurde, mit dem allmächtigen Rabbiner und nicht zuletzt der an bloßen Aberglauben grenzenden „praktischen“ Kabbala. Dem steht die moderne, westliche Welt als Gegenentwurf jüdischer Aufklärung und Emanzipation gegenüber. Maimons *Lebensgeschichte* ist, darauf weist C. Schulte hin, nicht nur die erste deutschsprachige Darstellung der jüdischen Mystik, sondern sicherlich auch eine der kenntnisreichsten. „Wollte ein deutschsprachiger Leser im Jahr 1800 oder noch 1815 etwas über Kabbala wissen, dazu

¹⁵⁷ Christoph Schulte: *Kabbala in Salomon Maimon Lebensgeschichte*. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. S. 33-67. (S.63)

¹⁵⁸ Christoph Schulte: *Kabbala in Maimons Lebensgeschichte*. S. 64.

¹⁵⁹ Vgl. auch: Maimons Lebensgeschichte. Nachwort des Herausgebers Zwi Batscha S. 311; S. 374.

noch etwas aus authentischer jüdischer Quelle - nirgendwo konnte er in deutscher Sprache quantitativ mehr und qualitativ Besseres finden.¹⁶⁰ Sie ist überdies neben den Beschreibungen aus der Feder christlicher Kabbalisten, die einzige jüdische Quelle, die den Romantikern zur Verfügung stand. Lange vor der Begründung der Wissenschaft des Judentums liefert Maimons, wenn auch aus einer streng rationalen Perspektive geschrieben, einen fundierten Überblick über die Hauptströmungen der historischen Kabbala, ihre Literatur und ihre zentralen Figuren. Zwar steht der Aufklärungsphilosoph Maimon dem religionshistorischen Phänomen Kabbala insgesamt deutlich ablehnend gegenüber, seine Darstellung ist jedoch weit weniger polemisch, als man es von einem rationalen Denker erwarten würde. Die symbolische Sprachtheorie der Kabbala verfolge zwar das „vielversprechende“ Ziel „auf die ganze Natur nach Belieben einzuwirken“, schreibt Maimon, sie sei jedoch „vorzüglich“ eine Lehre für durch „Wissenschaften“ und „gründliche Philosophie unerleuchtete Gemüter“. Kabbala sei, so sein berühmt gewordenes Fazit, keine ernstzunehmende Philosophie, sondern vielmehr „eine Kunst, mit Vernunft zu rasen, oder [...] eine auf Grillen beruhende systematische Wissenschaft“.¹⁶¹ Eine zum romantischen Slogan gewordene Feststellung, die später Fr. Schlegel aufgreifen wird und die ebenso in Hamanns Reflexion des „kabbalistischen Schreibstils“ eine nicht unbedeutende Rolle spielt.¹⁶²

Maimons Darstellung der Kabbala beginnt mit einer Analyse der „theoretischen Kabbala“, in der er sich an den rabbinischen Leitspruch hält: „Ich machte es damit [Kabbala, Anm.d.A.], wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier sagen, der einen Ketzler zum Lehrer hatte: *Er fand einen Granatapfel, aß die Frucht und warf die Schale weg.*“¹⁶³ So identifiziert Maimon – lange vor Gershom Scholem – Mose de Leon, „Rabbi Moses de Lion“, als den Autor des Sohar, den er für das „Hauptwerk“ der theosophischen Kabbala hält.¹⁶⁴ Er nennt zwei „Hauptsysteme“: Die „mehr relle“ und „vernünftiger“ Kabbala des in Safed wirkenden „Kordaweras“, gemeint ist wahrscheinlich Mose ben Josef Cordovero (1522-1570) und dessen Schrift „Pardes“, *Pardes Rimmonim* (1549) auf der einen Seite. Auf der anderen Seite erwähnt er die „mehr formelle“ Mystik „Lorias“, gemeint ist Isaak ben Salomo Luria (1534-1572) und dessen berühmtesten Schüler „Chaiim Witall“. Chajim Vital (1543-1620) verfasste zahlreiche Schriften in denen er die Lehre Lurias, der seine Kabbala vor allem mündlich überlieferte, in systematisierter Form niederschrieb. Von Vitals Hauptwerken, *Ez Chajim* (Der Baum des Lebens) und *Scha'are Keduscha* (Die Tore der Heiligkeit), die Maimon beide explizit erwähnt, hat Maimon zumindest das letztere mit Sicherheit gelesen. Seine Leseliste umfasst daneben auch Werke des spanischen Kabbalisten Joseph Gikatilla

¹⁶⁰ Christoph Schulte: *Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte*. S. 48.

¹⁶¹ Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. S. 77.

¹⁶² Zum Begriff der „mania cabbalistica“ in der Sprachreflexion Hamanns und Schlegels vgl. auch. Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala*. Kap. 5.1.2. b) und c). S. 265-272.

¹⁶³ Maimons *Lebensgeschichte*: S. 78.

¹⁶⁴ Ebd.: S.107.

(1248-1325), eines Schülers Abraham Abulafias, der sich später der theosophischen Kabbala zuwandte. So erwähnt Maimon dessen vom Denken des Sohar beeinflusstes „Scha'arej Ora“ (Tore des Lichts, vor 1293). Während er die frühe, anonym verfasste Schrift *Sefer Rasiel* erwähnt, bleibt das palästinensische Sefer Jezira, das die wohl zentralste, antike Quelle der Kabbala überhaupt ist – ungenannt, obwohl dieser Text schon seit 1552 in einer durch Guillaume Postel vorgenommenen Übersetzung in die lateinische Sprache im Druck vorlag. Es verwundert nicht, dass der aufgeklärte Geist Maimon „mehr an der Kabbala des Rabbi Moses als an der des Rabbi Isaak“ findet, hat Lurias Lehre doch durchaus eine „praktische“, in Maimons Augen verdächtig irrationale Prägung, der er mit völliger Ablehnung begegnet. Seine bis dahin rein wissenschaftliche Beobachtung, gerät anlässlich der Beschreibung der praktischen Kabbala, der „Kabbala Massith“, die er für bloßen „Hokuspokus“ hält, daher nicht ganz unvermittelt zu einer Parodie mystischer Praxis. So erzählt er folgende kleine Anekdote: Da ihm der Rabbiner, offenkundig selbst praktizierender Kabbalist, das äußerst verlockende Angebot macht, ihm vorzuführen wie es möglich wird, durch Fasten und bestimmte Gebetsmeditationen, „alles zu sehen, aber selbst von andern nicht gesehn zu werden“, lässt sich Maimon nicht lange bitten. In der Hoffnung unsichtbar geworden seine „böse Schwiegermutter im Zaum zu halten“, setzt er seine neu gewonnene Kenntnis nach Anweisung spontan in die Tat um. Als er die Probe aufs Exempel macht, kommt es, wie es kommen musste: „Sogleich eilte ich zum Beth Hamidras oder die jüdische Akademie, ging auf einen meiner Kammeraden zu und gab ihm eine Ohrfeige. [...] Dieser war selbst nicht faul und gab mir dieselbe mit Interesse wieder.“ Nachdem auch ein zweiter Versuch dieser Art fehlschlägt, gibt Maimon „mit großer Betrübniß [...] die Hoffnung [auf]“ sich „unsichtbar zu machen“.¹⁶⁵ Auch die philosophische Erschließung der praktischen Kabbala will ihm nicht so recht gelingen.

In jeder Hinsicht ungewöhnlich ist vor allem Maimons ausführliche Beschreibung des Chassidismus, des, wie Scholem schreibt, „letzte Stadium der jüdischen Mystik“. Der Chassidismus, der in Südpolen entstanden war, verbreitete sich kurz vor der Mitte des 18. Jahrhunderts lauffeuerartig in ganz Polen, Galizien, Ungarn und in der Ukraine und wurde in kürzester Zeit zu einer populären religiösen Massenbewegung. Maimon ist nicht nur ein glaubwürdiger Zeitzeuge der historischen Entwicklungen, sondern er sympatisiert auch für einige Zeit mit dieser „Sekte“ und „wünschte [...] nichts so sehnlich, als Mitglied dieser ehrwürdigen Gesellschaft zu werden“. Diese positive Einstellung ändert sich allerdings später gründlich. Maimons *Lebensgeschichte* ist ein einzigartiges Dokument der Rezeptionsgeschichte der Kabbala, denn nirgendwo sonst erhält der Außenstehende so intime Kenntnisse der Theorie und Praxis chassidischer Lebenswirklichkeit.

Sein Buch ist aber noch in einer anderen Hinsicht höchst interessant. So entwickelt er im 18. Kapitel seiner Lebensgeschichte eine These, die in eine ähnliche Richtung zielt, wie

¹⁶⁵ Salomon Maimons Lebensgeschichte. S. 82

diejenige Scholems, der ebenfalls den reformerischen Charakter kabbalistischen Denkens ausarbeitet. Der Sohar, schreibt Maimon in einer zentralen Passage dieses Kapitels¹⁶⁶, habe nämlich „gleich dem Janus, ein doppeltes Gesicht und erträgt zweierlei Explikationen“. Offiziell sei Kabbala bloß eine unverfängliche mystische Hermeneutik, die ausschließlich etwas für „kabbalistische Literatoren“ sei und als solche werde sie auch dem „Volke debitiert“. Inoffiziell aber, und dies macht ihren eigentlichen subversiv-konspirativen Charakter aus, hat Kabbala einen hochbrisanten „politischen Inhalt“, der als solcher nur einer kleinen Gruppe stets anonymer „Obere“ „bekannt [ist]“ – darin gleicht sie eher einer politisch-religiösen Loge. Kabbala präsentiert sich nach Außen als eine, wenn man so will, harmlose Lehre der „Auslegung der Heiligen Schrift“. In Wirklichkeit hatte sie, folgt man Maimon, immer schon eine deutlich religionspolitische Ausrichtung. Denn diese exklusive Oligarchie kabbalistischer „Reformer“, die wie Maimon richtig konstatiert, selbst aus dem „gesetzgebenden Korps“, also aus dem rabbinischen Milieu stammte, verfolgte, wenn auch mit wenig Erfolg, so doch ein modernes, aufklärerisches Projekt: Die, so Maimon, dringend notwendige Umwandlung der „aristokratischen“ jüdischen Religionsverfassung in ein auf „Vernunft begründetes“, „reines Moralsystem“. Hauptangriffsziel war der seit langem herrschende „Mißbrauch der rabbinischen Gelehrsamkeit“, die Machtkonzentration der halachischen Orthodoxie. Gerade durch die Popularisierung der Kabbala im Chassidismus wird, folgt man Maimons Argumentation, das latent aufrührerische Potential der Kabbala schließlich manifest. Vor allem mit dem radikalen mystischen Denken des „berüchtigten“ Sabbatai Zwi, schlägt die bis dahin nurmehr auf eine „Abschaffung“ religiöser Misstände gerichtete kabbalistische „Aufklärung“ in eine offene Revolte, eine Revolution um, die „notwendig“ auf eine „völlige Abschaffung des ganzen Systems“ abziele – wie Scholem stellt auch Maimon eine direkte Verbindung zwischen Mystik und Aufklärung her. Maimons, den häretisch-nihilistischen Aspekt des Sabbatianismus schlicht ignorierende Argumentation, kommt meiner Ansicht nach einer aufgeklärten Apologetik des Sabbatianismus gleich. Die im höchsten Maße umstrittene Gestalt Sabbatai Zwis steht, so Maimon, wie auch der „Stifter der christlichen Religion“ in der Tradition jener umstürzlerischen und unbequemen religiösen Aufklärer, mit denen der radikale Religionskritiker Maimon offenkundig sympathisiert. Der Chassidismus hatte, Maimons Auffassung nach, durchaus das Potential eine „der größten Revolutionen“ der „jüdischen Nation“ in Gang zu setzen.¹⁶⁷ Die Gruppe der chassidischen Aufklärer konnte sich jedoch nicht durchsetzen, sondern die Physiognomie dieser Bewegung wurde vielmehr schließlich von wundertätigen „Taschenspielern“, „Geisterbeschwörern“ und „Amulettenschreiber“ dominiert, zu denen er bemerkenswerterweise auch den Begründer des Chassidismus in Osteuropa, Israel ben Elieser Ba'al Schem Tov (um 1700-1760)

¹⁶⁶ Salomon Maimons Lebensgeschichte: S. 106-109.

¹⁶⁷ Ebd.: S. 121.

zählt.¹⁶⁸ Zumal die „Zyniker“ – gemeint sind wohl eher die Kyniker – dieser „Sekte“ hätten aufgrund „ihrer Ausschweifung in der Fröhlichkeit“ und ihres demonstrativ anstößigen Lebenswandels, ihrer zu dieser Zeit gerade in Litauen nicht unbedeutenden Gegnerschaft, selbst „die Waffen gegen sie in die Hand gegeben.“¹⁶⁹

Zusammenfassend kann man sagen, dass Maimon zwar ein durchaus kritisches, aber dennoch weitgehend wertfreies Bild der Kabbala entwirft. Sie wird weder pauschal trivialisiert, noch abschätzig diskreditiert, wie es für die Aufklärung und auch Teile der späteren rationalen Wissenschaft des Judentums üblich war.

I. Kabbala und rabbinisches Judentum

Das hebräische Wort *kabbala* bedeutet zunächst ganz allgemein Überlieferung. Noch in Talmud und Midrasch bezeichnet der Begriff die Gesamtheit der mündlichen und schriftlichen Überlieferung des Judentums der Zeit nach dem Abschluss des Pentateuch oder der Tora, dem Kernstück der Heiligen Schrift des Judentums, das etwa 400 v. Chr. abgeschlossen war. Erst im Sprachgebrauch der späteren Zeit wird die Bezeichnung Kabbala dann primär auf die mystische Tradition eingeschränkt. Heute versteht man unter Kabbala im engeren Sinne diejenigen Strömungen der jüdischen Mystik, die Elemente der jüdisch-gnostischen Merkaba-Spekulation der Hekhalot-Literatur und der Zahlen- und Buchstabenmystik des Sefer Jezira (3. - 6. Jahrhundert) verbindet und zu einem komplexen System göttlicher Kräfte oder Emanationen – der zehn Sefirot – ausarbeitet, wie es bereits im Sefer ha-Bahir angedeutet ist, das in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts in der Provence Verbreitung fand. Den literaturgeschichtlichen Höhepunkt erlebt die klassische mittelalterliche Kabbala jedoch mit ihrem Hauptwerk, dem Ende des 13. Jahrhunderts in Spanien publizierten Sefer ha-Sohar, einem mystischen Kommentar zum Pentateuch. Das *Buch des Glanzes*, der bis heute einflussreichste kabbalistische Text, verdeutlicht in einzigartiger Weise nicht nur das Denken und die symbolische Weltauffassung der Kabbalisten, er dokumentiert auch den für die Literatur der jüdischen Mystik so überaus typischen poetischen und bilderreichen Stil. Vor allem aber liefert er ein eindrucksvolles Beispiel mystischer Bibelexegese und Schriftverständnisses. Seitdem hat die hebräische Kabbala eine, wie Scholem es einmal formuliert hat, zwar bis in die Gegenwart ununterbrochene, so doch wechselvolle, ja nicht selten „dramatische“ Geschichte erlebt, die es im ersten Teil dieser Arbeit nachzuzeichnen gilt.

„Die jüdische Mystik“, schreibt Scholem in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, „stellt die Gesamtheit der Versuche dar, den Sinn des rabbinischen Judentums, wie es sich in der Periode des zweiten Tempels und später herauskristallisiert hat, im Rahmen mystischer

¹⁶⁸ Salomon Maimons Lebensgeschichte: S. 108.

¹⁶⁹ Ebd.: S. 121. Maimon spricht hier auf die sogenannten „Mitnagedim“, die rabbinischen Gegner des Chassidismus an.

Auffassungen und Begriffe zu interpretieren.“¹⁷⁰ In dem Bemühen um ein differentielles Verständnis der Physiognomie und der historischen Bedeutung des Phänomens Kabbala darf man, darauf weist Scholem hier zurecht hin, nicht unberücksichtigt lassen, dass Kabbala allererst der Name einer Überlieferung ist, die ihrerseits ein wesentlicher Teil einer sehr viel älteren Tradition, ihrer religiösen Gebräuche, Dogmen und Werte ist. Eine nicht unbedeutende Zahl der führenden Kabbalisten war ja gerade aus diesem traditionellen Milieu der Talmudschulen des rabbinischen Judentums hervorgegangen. Bevor man sich also näher mit dem Phänomen Kabbala beschäftigt, muss man sich daher zunächst den geistes- und religionshistorischen Kontext verdeutlichen, in dem sie entstanden ist, der sie zutiefst geprägt hat und den sie schließlich im Sinne ihres mystischen Welt- und Schriftverständnisses umzudeuten und neu zu interpretieren suchte – das rabbinische Judentum. Hier stellt sich naturgemäß die Frage nach dem Verhältnis von rabbinischer und mystischer Tradition. War die mystisch-mythische Lehre der Kabbalisten tatsächlich unvereinbar mit dem, wie Scholem es stark vereinfachend konstatiert, generell antimythischen, traditionell rationalistischen Denken des rabbinischen Judentums? Waren dem biblischen und nachbiblischen Judentum metaphysische und theosophische Spekulationen und Motive wirklich fremd und war die Kabbala tatsächlich der Träger eines „neuen“, originären, ja umstürzlerischen Wissens? Hat die Kabbala, wie Scholem dies wiederholt anmerkt, mit der arrivierten religiösen Tradition bewusst oder unbewusst gebrochen und darin tatsächlich eine konkurrierende „Autorität“ begründet, deren geradezu „revolutionäres“ Potential dazu in der Lage war, ein nicht nur durch äußere „Krisen“ destabilisiertes, sondern auch ein in religionsgesetzlichen Debatten innerlich erstarrtes Judentum von Grund auf zu revitalisieren? Oder muss Scholems folgenreiche Grundannahme des konfliktionären Verhältnisses von Mystik und traditionellem rabbinischen Denken nicht vielmehr in einigen Punkten relativiert werden? Diesen Fragen möchte ich im Kontext einiger Überlegungen zum Selbstverständnis des rabbinischen Judentums und seines Schrifttums, in dem es unzweifelhaft seinen vollendetsten Ausdruck findet, nachgehen.

1.1 Zeitgeschichte und rabbinische Welt

„Während der Tempel brannte, raubten die Soldaten, was ihnen unter die Hände kam, und hieben die Juden, die sie trafen, zu hunderten nieder. Kein Erbarmen hatten sie mit dem Alter, keine Achtung vor der Würde. Kinder und Greise, Laien und Priester ohne Unterschied erlagen dem Schwerte des Feindes, und unter den Angehörigen aller Volksklassen wütete die Kriegsfurie, ganz gleich, ob die Leute um Gnade flehten [...]. Der Tempelberg schien von Grund aus zu glühen, da er rings in Feuer gehüllt war; aber noch voller als die Flammenbäche schienen die Blutströme zu fließen, und fast zahlreicher als die Mörder

¹⁷⁰ Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. S. 49.

waren die Gemordeten. Nirgends sah man mehr von Leichen den Boden; über ganze Berge von Toten stürmten die Soldaten den Fliehenden nach.“¹⁷¹ Mit diesen Worten beschreibt Flavius Josephus, jüdischer Historiograph und Augenzeuge des ersten großen jüdischen Aufstandes gegen die römischen Machthaber, der mit dem Ziel eines unabhängigen nationaljüdischen Staates im Jahr 66 in Galiläa begann und mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels durch Titus im Jahr 70 endete. Noch heute erinnert ein Fast- und Trauertag (9. Tag des Monats Aw [Juli/August]) an dieses für die innerjüdische Entwicklung und das jüdische Bewusstsein folgenschwere Ereignis. Im Jahr 70 verloren die Juden Palästinas, die seit 63 v. Chr. unter römischer Herrschaft standen, nicht nur ihr Nationalheiligtum, sondern auch das, was von ihrer Eigenstaatlichkeit noch übrig war. Die Niederschlagung der zweiten und letzten großen Revolte gegen die Römer, der Bar-Kochba-Aufstand (132-135), führte schließlich zur Vertreibung der Juden aus Jerusalem und ihrem Kernland Judäa. Die Zerstörung des Tempels und die endgültige Verhinderung seines Wiederaufbaus markiert einen historischen Wendepunkt innerhalb der jüdischen Geschichte, der vor allem drei entscheidende Folgen hatte: Erstens löste sich die seit biblischer Zeit bestehende priesterliche Machtordnung auf und der Tempelkult wurde durch den synagogalen Gottesdienst abgelöst. In religionspolitischer Hinsicht machte das Jahr 135 zweitens eine umfassende Neuorganisation der jüdischen Selbstverwaltung und die Schaffung einer „Ersatzinstitution“ außerhalb Jerusalems notwendig. Diese etablierte sich zunächst in Jawne (südlich des heutigen Tel Aviv) mit seinem von dem bedeutenden Gesetzeslehrer und Mystiker Jochanan ben Zakkai kurz nach 70 gegründeten Lehrhaus, der späteren Akademie. Der Hochschule angeschlossen war der Sanhedrin, die oberste politische, juristische und religiöse Körperschaft der Juden, dem ein Patriarch (Rabban) oder Nassi als das Oberhaupt der jüdischen Gemeinden Palästinas vorstand. Nach dem Bar-Kochba-Aufstand verlagerten sich die Zentren jüdischer Selbstverwaltung und Gelehrsamkeit von Jawne nach Uscha, Bet Shearim, Sepphoris und Tiberias und auch in Babylonien entstanden seit dem 3. Jahrhundert einflussreiche Akademien wie u. a. in Pumbedita oder Sura. Zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert konsolidiert sich in Folge der historischen Entwicklungen schließlich drittens eine neue religiös-rechtliche Führungsschicht – die Rabbinen. Wie Günter Stemberger schreibt, waren „der Verlust der Eigenstaatlichkeit und des Tempels die Voraussetzungen für den Aufstieg des rabb(inischen) Judentums.“¹⁷² Er weist auf den für die Geschichte und die Selbstwahrnehmung des normativen Judentums entscheidenden Punkt hin, dass der Verlust des Tempels spätestens seit 135 – als man endgültig verinnerlicht hatte, dass es keine „Restauration früherer Zustände geben werde“ – ganz klar als Zäsur zwischen der älteren, pharisäischen und der rabbinischen Schrifttradition nach dem Tempel wahrgenommen wurde. „Nun erst wurde der Bruch von 70 als irreparabel

¹⁷¹ Flavius Josephus: Geschichte des Jüdischen Krieges. Wiesbaden 1994. VI, 5, 1. S. 591f.

¹⁷² Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 1982. S. 15.

bewußt und nunmehr begann man auch, explizit an die Zeit vor 70 anzuknüpfen, die geistigen Stammväter der rabb(inischen) Bewegung in Hillel und Schammai und ihren Schulen bewußt darzustellen, ja den Ahnen bis in die Zeit Simeons und Esras nachzuspüren, die Kontinuität bis Mose herzustellen.¹⁷³ Einerseits suchten die Rabbinen durch die Bewahrung und „Erinnerung an die Vergangenheit“ so etwas wie eine im Bruch der Ereignisse von 70 verlorengegangene kollektive Identität wiederherzustellen. Andererseits sahen sie sich als Träger und legitime Fortführer der seit je her autoritativen und ungebrochenen Überlieferung des Sinns des Schriftwortes von Generation zu Generation. Sie betonten dieses Verhältnis historischer Kontinuität durch den, wie der Historiker A. Funkenstein anmerkt, „absichtlichen Gebrauch rechtsgeschichtlicher Fiktionen“, wie diejenige, die im Talmud erzählt wird: „Moses empfing die Tora am Sinai und gab sie an Josua weiter, und Josua gab sie an die Ältesten weiter, die Ältesten an die Propheten und die Propheten an die Mitglieder der großen Versammlung. Diese sagten drei Worte: Seid vorsichtig beim Richten! und: Stellt viele Schüler auf! und: Machet einen Zaun für die Weisung!“ Auch wenn sich die Rabbinen nach der Zerstörung des Zweiten Tempels nicht als Pharisäer (Schrifterklärer), sondern als Chachamim, Weise der Halacha, des Religionsgesetzes, verstanden, so dokumentieren gerade die halachischen Diskussionen, die den überwiegenden Teil der rabbinischen Literatur ausmachen, doch ein spezifisches und für die jüdische Identität zentrales Geschichts- und Traditionsbewusstsein. „Obgleich die traditionelle jüdische Literatur kaum Geschichtsschreibung enthielt“, schreibt Funkenstein, „und der Midrasch sogar ein Musterbeispiel vollkommen ahistorischer Deutungen lieferte, existierte dennoch an anderer Stelle ein Ansatz von geschichtlichem Bewußtsein - nämlich im Bereich rechtlicher Argumentation.“¹⁷⁴ Die rabbinischen Texte halachischen Inhalts enthalten zwar keine Historiographie im klassischen, das heißt säkularen Sinne. Wohl aber liegt der rabbinischen Literatur ein spezifisches historisches Schriftverständnis zugrunde, das sich in ihrer Tradition widerspiegelt. So besteht der Sinn der Tradition vor allem in der lebendigen und generationsübergreifenden Aktualisierung der Tora und im Nachweis ihres überzeitlichen Sinns, ihrer Authentizität und absoluten Autorität. Die mündliche Lehre, die lebendige Auseinandersetzung mit der Schrift, die sich in den rabbinischen Diskussionen über Jahrhunderte hinweg widergespiegelt hat, stellt die immer wieder aufs Neue Beziehung von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigen her. Durch die für die Autoren halachischer Texte so typische, ostentative Erinnerung des Vergangenen – es existiert kein halachischer Text, der nicht die historische Zeugenschaft einer mehr oder weniger langen, genealogischen Kette von Namen rabbinischer Autoritäten zitiert – stellt sich jeder neue Kommentar, jede neue Auslegung der Schrift in einen immer schon bestehenden, kollektiven und identitätsstiftenden Traditionszusammenhang.

¹⁷³ Amos Funkenstein: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt a. M. 1995. S. 28. Vgl. auch: Der Talmud Mischna Awot I, 1-1,15. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer. München 1999. S. 365.

¹⁷⁴ Amos Funkenstein: Jüdische Geschichte. S. 27

Die geistige und religiöse Welt der Rabbinen war die Welt des Lehrhauses (Jeschiwa) oder der Akademie, wo man sich ausschließlich mit der Lehre der Tora, ihrer Auslegung und Apologetik und ihrer bewahrenden Überlieferung, das heißt mit ihrer beständigen interpretativen Relativierung beschäftigte. Gemäß der rabbinischen Tradition besitzt die schriftliche Offenbarung ewige und überzeitliche Bedeutung, Wahrheit und Autorität und ist das bindende und einende Band zwischen Mensch und Gott. In seiner jüdisch-orthodoxen Darstellung der *Pflichten Israels in der Zerstreung* aus dem 19. Jahrhundert schreibt der Verfasser Samson Raphael Hirsch: „Da tritt zuerst die Pflicht uns entgegen, beizutragen, dass die Schriften der Tora der Mit- und Nachwelt zu Händen kommen. Und wenn du es fühlst, wie diese Tora das einzige Lebensgut ist, das Jisrael zu Jisrael macht, und darum auch das einzige Gut ist, das Jisrael mit hinaustrug aus dem Einsturz seiner äußeren Herrlichkeit in die grosse *Galut*wanderung durch die Zeiten, [...], wenn du es fühlst, wie von der Erhaltung dieses Gutes das ganze Jisraeldasein und Leben abhängt –: so wirst du das Heilige und Grosse dieser Verpflichtung erkennen [...].“¹⁷⁵ Insbesondere in der Akademie oder Lehrhaus (Jeschiwa) wurde der Geist des rabbinischen Schriftverständnisses vermittelt und die Pragmatik des Wortes Tradition wurde zu lebendiger Wirklichkeit. Hier fand die Unterweisung, Ausübung und Aktualisierung der Halacha, des gesetzlichen Systems des Judentums statt. Die Halacha beinhaltet sowohl Komponenten der schriftlichen Offenbarung als auch solche rabbinischen Ursprungs. Sie umfasst daher die Gesamtheit der Ge- und Verbote (Mitzwot), der schriftlichen und mündlichen Überlieferung, und regelt das säkulare und religiöse Leben gläubiger Juden. Morgens und abends hielt der Rosch Jeschiwa, der Vorsitzende der Akademie, Lektionen halachischen Inhalts ab, die von einem Tanna (Wiederholer) begleitet wurden. Der Tanna prägte sich diese oral überlieferte Tora (Lehre) mit Hilfe normierter Mnemotechniken, wie ständig sich wiederholende Sprachmuster, Sprachphrasen oder bestimmte Merkworte ein und repetierte sie öffentlich. Da die Lernmethode bestand primär im Auswendiglernen durch ständiges Wiederholen und lautes Lesen. Daher spielte der Tanna als der Bewahrer der Lehre eine besondere Rolle. Die Tannaiten – Meister der rein mündlich tradierten Lehre – waren eigens für diese Aufgabe bestellte Rabbinen, eine Art „Einpauker“ des Lehrstoffs. Als „lebendige Studienbibliotheken“ hatten sie insbesondere in der vorliteralen Phase der Überlieferung eine zentrale Rolle. Noch heute gehört es zu den traditionellen religiösen Grundauffassungen, dass die Tora laut gelesen und ihre einzelnen Worte vernehmlich ausgesprochen werden müssen. Traditioneller Auffassung gemäß war schon die heilige Schrift selbst ursprünglich ausschließlich mündlich überliefert worden. Und noch Martin Bubers Bibelübersetzung, die er gemeinsam mit Franz Rosenzweig unternommen hat, ist im besonderem Maße diesem zentralen Aspekt der ursprünglichen Mündlichkeit der hebräischen Bibel verpflichtet. Die Bibel muss, so Buber, primär als ein Produkt oraler Tradierung gelesen werden. Daher sei

¹⁷⁵ Samson Raphael Hirsch: *Chorew. Versuch über Jisraels Pflichten*. Zürich, Basel 1992. Kap. 92. § 588. S. 462.

das „akustische Verständnis der Bibel“ konstitutiv. Der „Dolmetsch [muß]“, so formuliert Buber, „aus dem hebräischen Buchstaben wirkliche Lautgestalt empfangen; er muß die Geschriebenheit der Schrift in ihrem Großteil als die Schallplatte ihrer Gesprochenheit erfahren, welche Gesprochenheit sich – als die eigentliche *Wirklichkeit* der Bibel – überall neu erweckt, wo ein Ohr das Wort biblisch hört und ein Mund es biblisch redet.“¹⁷⁶ Die dialogische, von der Dynamik der mündlichen Rede geprägte, Dimension der Schrift wird vielleicht nirgends so lebendig wie in Bubers Projekt der Bibelübertragung. Das in der Tora festgehaltene Gotteswort ist Anrede, Appell und bedarf gemäß des spezifischen Schriftverständnisses des Judentums einer Interpretation, einer Antwort. Lesen ist eine solch vernehmliche Antwort und zugleich „Ruf“, Anrufung, Vergegenwärtigung: „Lesen als Ruf überbrückt, was unüberbrückbar ist. Die Distanz, aber auch die Nähe zu Gott. Im Aussprechen des Rufes erkennt das Äußere sich ganz im Inneren. Es setzt ein Gegenüber, einen Hörer voraus, der durch das An-rufen Präsenz gewinnt.“¹⁷⁷

Wie die Lebenswirklichkeit der jüdischen Gemeinden, die sich in den unterschiedlichsten Kulturbereichen angesiedelt hatten, war auch ihr Religionsgesetz dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Im Laufe der Zeit wurde es notwendig einzelne Halachot der bestehenden Religionsgesetzgebung den jeweiligen historischen, gesellschaftlichen oder politischen Lebensbedingungen der Juden anzupassen und zu aktualisieren. Diese Aktualisierung vollzog sich im Rahmen von ausgedehnten Diskussionen exegetischer Natur und oft kontrovers geführten rechtlichen Debatten zwischen führenden rabbinischen Autoritäten unterschiedlicher Auslegungsschulen, an denen auch die Studenten teilnehmen konnten. Eine erste umfassende schriftliche Fixierung der mündlichen Halacha repräsentiert die im 2. Jahrhundert entstandene Sammlung der Mischna. In der Regel hing die jeweilige Verbindlichkeit einer Halacha von ihrem Alter, vom Nachweis einer langen Traditionskette und von ihrer Bestätigung durch eine rabbinische Autorität ab. Bei besonders umstrittenen Halachot war traditionell der Mehrheitsentscheid maßgebend.

Nahezu alles, was wir über die Rabbinen wissen, entstammt der autoritativen rabbinischen Literatur selbst und ist daher nur bedingt zuverlässig, ist sie doch zutiefst von deren religiöser Weltsicht und ihrem Selbstverständnis geprägt. Erschwerend kommt die Tatsache hinzu, dass die Rabbinen, darin den späteren Kabbalisten nicht unähnlich, keinerlei Interesse an biographischen Aufzeichnungen hatten. Lebensdaten und Informationen über die jeweiligen Lebensumstände fehlen fast völlig und auch die erst sehr viel später entstandenen „Biographien“ der Rabbinen liefern kein authentisches Bild. Diese eher in den Bereich der Legendenerzählung fallenden Berichte über bedeutende religiöse Gestalten waren zweckgerichtet und dienten primär der Bewahrung und Vermittlung des

¹⁷⁶ Die Schrift. Bd. 1. Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Stuttgart 1992. Anhang. *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. S. [8]

¹⁷⁷ Eveline Goodmann-Thau: *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*. Berlin, Wien 2002. S.51

rabbinischen Ideals der Lehre. Eine weitere literaturgeschichtliche Schwierigkeit im Umgang mit rabbinischen Texten ergibt sich aus dem Umstand, dass sie keine Datierungen überliefern. Die Chronologie oder Periodisierung rabbinischer Schriften ist daher überaus problematisch. Sie lässt sich nur mit Hilfe bestimmter, textimmanenter Datierungshilfen rekonstruieren, die wiederum völlig dem Selbstverständnis und den Interessen der Rabbinen selbst folgen. Hier wäre die traditionelle Einteilung der rabbinischen Zeit in vier Perioden zu nennen, denen sich jeweils fünf Generationen paarweise angeordneter Rabbinennamen entsprechen. Daraus ergibt sich in etwa folgende Genealogie der rabbinischen Literatur und ihrer Verfasser: Die Periode der Tannaiten umfasst die Zeit vom 1. bis ins frühe 3. Jahrhundert und wird mit dem „ältesten“ Gelehrtenpaar der Auslegungsschulen Hillels und seines späteren Widersachers Schammai dem Älteren (50 v. Chr. - 30 n. Chr.) bis auf Rabbi (Jehuda -ha Nassi, Patriarch und bedeutendster Kompilator der Mischna) und seine Söhne identifiziert. Ihnen folgen die Perioden der Amoräer (bis etwa 500), Saboräer (Bearbeiter des babylonischen Talmud, bis frühes 7. Jahrhundert) und der Geonim (Gaon war der Titel der Oberhäupter der großen babylonischen Akademien bis ins 11. Jahrhundert). Die Zeit in der die rabbinische Literatur und mit ihr die rabbinische Welt entstanden ist, reicht vom 1. nachchristlichen Jahrhundert bis zum Niedergang der babylonischen Akademien mit dem Tod Chai Gaons (1038), spätestens aber bis zur Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahr 1099. Das Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit verlagerte sich bis zum 12. Jahrhundert nach Spanien, Frankreich und Deutschland. „Mag auch die literarische Tätigkeit im Geist der Rabbinen noch einige Zeit weitergegangen sein“, resümiert Stemberger, „ihre Zeit war endgültig vorbei, und die Schriften der Rabbinen wurden nun selbst Gegenstand von Kommentaren und Kompendien, wurden Primärliteratur.“¹⁷⁸ Dies sind grob skizziert die historischen Rahmenbedingungen der wichtigsten Literaturen der rabbinischen Periode, um die es im Folgenden gehen soll.

1. 2 Die hebräische Bibel

„Kern- und Mittelstück des hebräischen Schrifttums ist ein einziges Buch, das *Alte Testament*, mit seinem griechischen Namen *Bibel* das Buch der Bücher schlechthin. Für den gläubigen Leser ist es ein oder vielmehr *das* Zeugnis göttlicher Offenbarung, für jeden geistig empfänglichen Leser der literarisch vollkommendste Wesensausdruck seines Schöpfungsvolks, der Juden.“ Die hebräische Bibel ist, so Lajb Fuks weiter, mehr noch „die geistige Essenz eines ganzen Zeitalters und seiner schriftlichen und mündlichen Überlieferung“. Sie reflektiert daher nicht nur die historische, sondern auch „die geistige und soziale Entwicklung des jüdischen Volkes.“¹⁷⁹ Das griechische Wort *Bibel* bedeutete ursprünglich Buchrolle, Buch oder Schrift im Allgemeinen. Der Begriff *Biblia*, der wie der Begriff *Altes Testament*

¹⁷⁸ Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 14

¹⁷⁹ Leo Priejs (Hrsg.): Hauptwerke der hebräischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen von Bibel und Talmud bis zur Moderne. Mit einem Nachwort von Lajb Fuks. München 1978. S. 105.

christlichen Ursprungs ist und seit Chrisostomos die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments bezeichnet, wird erst im 12. Jahrhundert gebräuchlich. In der jüdischen Tradition wird das Alte Testament vielmehr *kitwe ha-kodesch* (Heilige Schriften) oder *mikra* (das Gelesene) genannt. Obwohl die Schrift ein geschlossenes Ganzes ist, das keine Entwicklungsstufen mehr erkennen lässt, ist sie kein einheitliches Werk. Sie ist vielmehr das Produkt der Auswahl und Sammlung mehrerer Redaktoren und Editoren, die in unterschiedlichen historischen Perioden gelebt und gearbeitet haben. Die lange Entstehungsgeschichte der Bibel, die etwa um 1000 v. Chr. mit der Einwanderung der Israeliten nach Palästina beginnt, lässt immer noch viele Fragen, wie die nach dem eigentlichen Urtext oder dem Alter einzelner Schriften offen. Allgemein geht man davon aus, dass es etwa um 400 v. Chr. zu einem Abschluss der Tora kam und dass die heiligen Schriften insgesamt zwischen 100 v. Chr. und 100 n. Chr. abgeschlossen wurden. Vom 7. bis zum 10. Jahrhundert bemühten sich zunächst die Massoreten (von hebr. Überlieferung) Babyloniens und Palästinas um die genaue sprachliche Überlieferung des Bibeltexes. Da die hebräische Schrift eine Konsonantenschrift ist, kam es immer wieder zu Missverständnissen und Fehldeutungen. Dem wirkten die Massoreten entgegen, indem sie mit Hilfe von im Wesentlichen zwei Vokalisationssystemen (dem palästinensischen und dem babylonischen bzw. tiberianischen) die Punktation und Akzentuierung und damit die genaue Aussprache des Textes festlegten. Die bedeutendsten Massoreten entstammten der tiberianischen Familie Ben Ascher, so auch Aaron Ben Ascher, der um 930 den zuverlässigsten Bibeltext – den nach seinem Aufbewahrungsort benannten Codex von Aleppo – edierte. Er enthält den vollständigen Kanon der heiligen Schriften und ist die Grundlage des massoretischen, das heißt des überlieferten Bibeltexes der Synagoge.

Seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. wurde in der babylonischen und ägyptischen Diaspora, aber auch in Palästina schon das von den Persern verwendete, sogenannte „Reichs-Aramäisch“ als allgemeine Umgangssprache verwendet, daher wurde im Rahmen des Synagogengottesdienstes eine Übersetzung der Tora ins Aramäische notwendig. Die bekannteste Übertragung der Bibel ins Griechische ist die sogenannte Septuaginta (Interpretatio septuaginta vivorum – die „Übersetzung der siebenzig Männer“). Tatsächlich sprachen die Juden in Palästina spätestens seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. differentielle zum Westaramäischen gehörige Dialekte. Die Sprache der Juden im Exil war das babylonische Aramäisch, das zum Ostaramäischen zählte. Daher entstanden je nach Region verschiedene Bibelübersetzungen ins Aramäische, die während der Tora-Lesung versweise mündlich vorgetragen wurden. Der Meturgeman, der Übersetzer, hatte jedoch nicht nur den Wortlaut des gelesenen hebräischen Bibeltexes zu übertragen, sondern er hatte zudem die Aufgabe, die entsprechenden Bibelverse allgemeinverständlich zu erklären, indem er diese durch Beispiele verdeutlichte und auf die jeweilige Situation der Gemeinde hin auslegte. Und so entstanden zahlreiche, schon früh schriftlich fixierte Targumim (aramaisch:

Übersetzungen) der im Gottesdienst verlesenen Bibelabschnitte, die den Originaltext relativ frei wiedergeben und auch aktualisierende Auslegungen umfassten – in der Literatur wird daher gelegentlich daraufhingewiesen, dass Targum und Midrasch – die Form der späteren rabbinischen Auslegung – nicht streng unterschieden werden können.¹⁸⁰ Zu den bedeutendsten vollständigen und für das Judentum autoritativen Targumim zählt insbesondere der wortgetreu auf dem masoretischen Text basierende Targum Onkelos, der zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert in Babylonien entstanden ist.

Die hebräische Bibel enthält 24 kanonische Schriften, die nach ihren drei Bestandteilen – Tora (Fünf Bücher Moses), Propheten (Newiim), Hagiographen (Ketuim) – auch TaNaKh (Tanach) genannt wird. Anders als die Septuaginta und die christlichen Ausgaben hat die hebräische Bibel eine andere Reihenfolge der kanonischen Schriften. Im engeren Sinne aber gilt die Tora (Lehre, Unterweisung) als *die* heilige Schrift des Judentums. Mose hat nach traditionellem jüdischem Verständnis die Tora auf „Geheiß Gottes“ niedergeschrieben, während die Prophetenbücher und die Hagiographen unterschiedlichen zum Teil anonymen Autoren zugeschrieben werden. Die voraussetzungslose Annahme des Religionsgesetzes am Sinai – einer rabbinischen Erzählung zufolge hatte Gott die Tora allen Völkern angeboten aber nur Israel hat sie entgegengenommen – gilt als der Gründungsakt des Judentums. Der Empfang und die uneingeschränkte Bereitschaft zur Verwirklichung der Offenbarungsbotschaft besiegelt das exklusive Verhältnis zwischen Gott und seinem „erwählten“ Volk. Lange bevor sich der Monotheismus als theoretisches Prinzip durchgesetzt hat, erkennt Israel Gott durch diesen Bund (hebr. Berit) als seinen alleinigen Bundesherrn an. Die Tora, die der rabbinischen Auslegung zufolge 613 Gebote und Verbote enthält, gilt dem religiösen Juden als Wegweiser und Ratgeber in allen Lebenssituationen. Die biblische Weisung umfasst und bestimmt bis ins Detail die gesamte Lebenswirklichkeit des religiösen Juden. Daher existiert für ihn auch keine Trennung von Profanem und Religiösem, Alltagsleben und Religionsausübung. Das von Gott gegebene Religionsgesetz, das die verbindlichen ethischen, rechtlichen und religiösen Pflichten von Individuum und Gemeinschaft festschreibt, ist das Zeichen der singulären Stellung Israels und seiner „Sonderung“. Als solches ist es dem Judentum nicht nur als beständige Aufgabe verliehen, sondern auch als Läuterung auferlegt. So wird die Rede vom „auserwählten Volk“ Gottes gerade von Christen allzu häufig missverstanden. Denn der religiöse Jude betrachtet die Erwählung nicht als eine Bevorzugung, sondern als eine Pflicht zu toragemäßigem Leben. Er sieht in ihr auch nur insofern das Zeichen einer religiösen Exklusivität, als sie das Volk Israel vor allen anderen Völkern in besonderem Maße zur religiösen Handlung, das heißt zur Erfüllung und Umsetzung der Gesetze im alltäglichen Leben und zur praktischen Ausübung von Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Mitleid verpflichtet. Die Tora mi Sinai, die „Erwählungspflicht“ oder der Gedanke des „Jochs der Tora“, ist daher auch eine zentrale

¹⁸⁰ Vgl. auch Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 234

religiöse Grundauffassung des Judentums. Als Zeichen der absoluten Ehrerbietung gegenüber der Autorität der heiligen Schrift wird die Tora noch heute traditionell von Hand auf eine besonders schmuckvoll ausgestattete Pergamentrolle geschrieben und in einem Schrein aufbewahrt. Die ganzjährige, abschnittsweise Toralesung der Synagoge bildet seit je her den lebendigen Mittelpunkt religiösen Lebens. Die fortlaufende Lesung, die auf mehrere Personen verteilt wird, beschreibt traditionell einen einjährigen Zyklus, der aus 54 Wochenabschnitten (Parascha oder Sidra) besteht, die mit Gen 1,1 - 6,8 (Bereschit) beginnen. Es folgen Ex 1,1 - 40,38; Lev 1,1 -27,34; Num 1,1 - 36,13 und Dtn 1,1 - 34,12.

Neben der schriftlichen Tora, der im Pentateuch und den übrigen heiligen Schriften des Tanach niedergelegten Religionslehre des Judentums, existierte bereits in biblischer Zeit eine ebenfalls autoritative Tradition der Deutung und Aktualisierung der Bibel – die sogenannte mündliche Lehre, die sich auch und vor allem in der rabbinischen Literatur manifestiert. Zunächst muss man sich vor Augen führen, dass diese mündliche Tradition keinesfalls ein in sich homogenes Phänomen ist, sondern dass sie, entsprechend der demokratischen Praxis der Diskussionskultur des Judentums, einen ganzen „Komplex“ heterogener und gleichermaßen autoritativer Auslegungstraditionen der Lehre umfasst, die unter historischen Gesichtspunkten betrachtet, ungeachtet ihrer inhaltlichen Differenzen, gleichberechtigt nebeneinander existierten und noch existieren. In unserem Kontext sind dies im Wesentlichen die mündliche Lehre der Rabbinen, das heißt die traditionelle rabbinische Überlieferung einerseits und die mündliche Lehre ihres mystischen, kabbalistischen Verständnisses auf der anderen Seite. Im weitesten Sinne umfasst der jüdische Begriff der Tradition jedoch die Gesamtheit der schriftlichen und mündlichen Lehren nach dem Abschluss der Tora – die wortgetreue sprachliche Überlieferung des biblischen Textes und die Lehre von seiner fortlaufenden Interpretation. Während jedoch Talmud und Midrasch diesen gesamten Korpus der jüdischen Überlieferung noch ganz allgemein als Kabbala, Überlieferung, bezeichnen, setzt sich in nachtalmudischer Zeit der Begriff Massoret (die exakte sprachliche Überlieferung des Bibeltextes) als Bezeichnung für die rabbinische Tradition durch. In Absetzung von der wesentlich freieren Auslegungspraxis der mystischen Tradition und ihrer exzentrischen Verfahren der Interpretation betonten die Rabbinen mit der terminologischen Eingrenzung vor allem ihre besondere Bindung an die Autorität des überlieferten Schriftwortes und der streng textimmanenten Techniken der Auslegung des Gesetzestextes. Die mündliche Lehre dient der Ableitung des Religionsgesetzes, der Rechtsbegründung und Rechtsfindung. Dies bringt die rabbinische Tradition von Natur aus in eine gewisse „Spannung“ zu den mystischen Verfahren der Schriftauslegung. Ob man aber, wie Scholems Forschungsthese dies nahelegen, tatsächlich von einem geradezu „gewaltsamen“ „Zusammenstoß“ von „religiöser Autorität“ und mystischem Denken sprechen kann, wird sich noch erweisen müssen.

Eines gilt mit Sicherheit: Was A. Kilcher der Kabbala bescheinigt, dass sie nämlich eine „[...] ursprüngliche Verdoppelung, eine Spiegelung und eine »mis en abyme« [enthält]“, gilt gleichermaßen für die rabbinische Lehre. Kabbala und Tradition sind zumindest strukturell vergleichbare Begriffe, denn der Begriff der mündlichen Lehre, gleich welcher Traditionslinie sie folgt, bezieht sich gleichermaßen auf die Theorie der Schrift, auf ein spezifisches Textmodell, wie auf dessen rezeptionelle bzw. hermeneutische Pragmatik. Denn der Sinn, die Wahrheit des biblischen Textes offenbart und entfaltet sich jüdischem Schriftverständnis zufolge allererst im konkreten „Vollzug“ seiner interpretierenden Auslegung, im Verhältnis von Text und Kommentar.

1. 3 „Schwarzes Feuer auf weißem Feuer“ – Zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition

Schriftliche und mündliche Tora, Offenbarung und Tradition, Text und Kommentierung sind, wie Eveline Goodman-Thau schreibt, untrennbar miteinander verbunden und verwoben, denn: „Die Worte des heiligen Textes fordern einen Interpreten, um zu über-leben.“¹⁸¹ Der verlebendigende Prozess der Exegese ist ein Prozess der historischen Sinngebung, der immer neue, unbekannte und überraschende Facetten des scheinbar „altbekannten“ biblischen Textes offenbart. Darin bleibt das Schriftwort in der jeweiligen Gegenwart immer aktuell und bedeutend. Empfang ist niemals bloß rezeptiv-passives Lesen, sondern, wie Scholem anmerkt, immer schon ein produktiver Akt der „Spontaneität“ – sinnstiftende Neuschöpfung, Schreiben. Mehr noch, existiert im eigentlichen Sinne keine Trennung zwischen der „Theorie“ der Tradition, der schriftlichen Tora und der textuellen „Praxis“ ihres Verstehens, sondern „Es gibt *nur* Heilige Schrift“.¹⁸² Die Schrift entfaltet sich als eine Pragmatik des Verstehens wie sie sich in der Kontinuität der Kommentar-Tradition der mündlichen Lehre reflektiert. Das „Strukturprinzip“ der Intertextualität ist in der hebräischen Bibel selbst bereits angelegt: Ihre einzelnen Texte – ihre Bücher, Abschnitte und Verse – referieren, dem Prinzip der „empathischen Wiederholung“ folgend, sich wechselseitig erklärend, ergänzend und „illuminierend“ aufeinander und bilden so die „Textur“, das textuelle „Gewebe“ der Schrift. In diesem Kontext möchte ich ein Wort Martin Bubers zitieren, das eindrücklich das Prinzip der sprachlichen und inhaltlichen Interdependenz bzw. Korrespondenz der unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Elemente der Heiligen Schrift beschreibt. In der *Schlussbemerkung* seiner *Verdeutschung der Schrift* schreibt er: „Es geht hier vielmehr wesentlich um das Bezogenwerden zweier oder mehrerer Textstellen, es sei im gleichen Abschnitt, in verschiedenen Abschnitten, sei es auch in verschiedenen Büchern, aufeinander durch Wiederholung von Wörtern, Wortstämmen, [...], und zwar solcherweise, daß die Stellen im Verständnis des Hörers einander erläutern, die neugehörte

¹⁸¹ Eveline Goodman-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 50.

¹⁸² Ebd.: S. 54.

die altbekannte verdeutlicht, aber auch diese die neue zulänglicher erfassen hilft.¹⁸³ Daher besteht das verbindlichste Postulat rabbinischer Exegese auch in dem streng textimmanenten Prinzip der Interpretation der Bibel durch die Bibel. Auch wenn die Rabbinen traditionell zwischen schriftlicher und mündlicher Tora unterscheiden – wohl vor allem um die überzeitliche Vorgängigkeit der heiligen Schrift gegenüber dem abgeleiteten, menschlichen Wort zu betonen –, so ist es ihnen doch ganz selbstverständlich, dass der biblische Text erst durch seine Auslegung für den Menschen zugänglich und erfahrbar wird. Neben der Massora, der wortgetreuen sprachlichen Überlieferung des biblischen Textes gab es daher immer auch schriftbegleitende Texttraditionen, die sich um den praktischen „Vollzug“, die Entfaltung und Objektivierung des Gesetzestextes in seiner jeweiligen „historischen Zeit“ bemüht haben. Die aktualisierende „Übersetzung“ des Schriftwortes, verstanden als sein Hinübersetzen in die jeweils historische Zeit des menschlichen Verstehens, verleiht der Offenbarung immer wieder aufs Neue Gestalt. Die für die jüdische Hermeneutik charakteristische Historisierung, die Verzeitlichung des biblischen Wortes in der ungebrochenen Tradition seiner Auslegung, sichert die Kontinuität seines „Über-Lebens“. Die für das jüdische Schriftverständnis, insbesondere aber für die rabbinische Philologie und Hermeneutik so überaus charakteristische Dialektik von Text und Kommentar, initiiert eine unabschließbare intertextuelle Dynamik der Überlieferung. Eine sakrale Texttradition, die mit jeder neuen Deutung, mit jedem neuen Kommentar die biblische Erzählung wiederholt und zugleich an ihrer Vollendung schöpferisch weiterschreibt – darin sichert sie die lebendige Kontinuität der Geschichte der Schrift. „Die Kunst, die Leere des biblischen Textes mit Lehre zu füllen, ist in den rabbinischen Diskussionen im Talmud vorgegeben, in einem Text also, der sich – wie die Bibel – aus einem Zusammenfließen von verschiedenen Texten zu einem Gewebe konstituiert und der sein Leben dem Akt des Kommentierens verdankt. Keine ganzheitliche Wahrheit ist hier vernehmbar, sondern das Gesagte wird immer wieder relativiert durch eine Vielfalt von Gegensätzen, die dem Text eine wunderbare Glaubwürdigkeit verschafft.“¹⁸⁴ Die großen rabbinischen Kompendien wie etwa die Mischna, insbesondere aber der Talmud – das bedeutendste Werk der jüdischen Traditionsliteratur, an dem sieben Generationen von Rabbinen gearbeitet haben und das die Ergebnisse einer vielhundertjährigen Debatte um die Auslegung des Religionsgesetzes dokumentiert – reflektieren auf einzigartige Weise die Dialogik der Kommentierungsgeschichte der biblischen Schrift, an der bis Heute weitergeschrieben wird. Mit dem größten Respekt gegenüber der Meinung des Diskussionspartners, entfalten sich hier anhand von Argument und Gegenargument, Einwänden und Antworten, Beispielen und Erläuterungen aus dem Bibeltext, die Streitgespräche unzähliger Gesprächsteilnehmer oder „Sprecher“, deren Namen überliefert werden. Denn die adäquate Auslegung der Gesetzeslehre ist

¹⁸³ *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift.* In: Die Schrift. 4 Bde. Verdeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig. Anhang Bd. 4. Stuttgart 1992. S. 21.

¹⁸⁴ Eveline Goodmann-Thau: *Aufstand der Wasser.* S. 50.

rabbinischem Verständnis nach nicht Sache eines Einzelnen, sondern sie wird stets innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft ausgehandelt. Schon die äußere Form des Druckbildes des Talmud macht den spezifischen intertextuellen, dialogischen Charakter dieses nahezu 3000 Seiten umfassenden Mammutwerkes deutlich: Jeweils in der Mitte einer jeden Seite befinden sich einzelne Wörter oder auch ganze Passagen aus dem älteren Text der Mischna – der ersten Kompilation rabbinischer Lehrdebatten. Dieser bildet die Diskussionsgrundlage aller späteren Kommentare der mündlichen Überlieferung, die ihn ringsum umschließen.

Das reziproke Verhältnis von Text und Interpretation findet sein theosophisches Äquivalent nicht zuletzt in einer alten Midrasch-Tradition, deren neuplatonische Transformation innerhalb der späteren Kabbala zum Ausgangspunkt einer mystischen Interpretation der Tora im speziellen und zu einer metaphysischen Theorie der hebräischen Buchstaben im allgemeinen wurde und die seit dem 13. Jahrhundert eine wichtige Rolle im esoterischen Denken der Kabbala einnimmt. Zuzufolge dieser altjüdischen Überlieferung wurde die präexistente Tora vor Gott als „schwarzes Feuer auf weißem Feuer“ geschrieben.¹⁸⁵ Die verborgene Ur-Tora, die im Bild des „weißen Feuers“ vorgestellt wird, ist als solche eine gestalt- und bedeutungslose, unlesbare Tabula rasa. Ihr „weißes Feuer“ – die mystische Tiefenschicht des unvokalisierten heiligen Textes – wird allererst im Kontrast der Konsonanten und Vokalpunkte des „schwarzen Feuers“ anschaulich, die Schwärze der Buchstabenschrift der mündlichen Lehre, die den Sinn der Tora überhaupt erst offenbart, ja gewissermaßen erst ins Leben ruft. Die Kabbalisten vergleichen diesen Vorgang der Hervorbringung des Textes mit dem Akt der Emanation der verborgenen göttlichen Potenzen. „Damit wäre also impliziert“, schreibt Scholem in seinem berühmten Aufsatz zum Verhältnis von *Offenbarung und Tradition*, „daß, was wir auf Erden schriftliche Tora nennen, selber schon durch das Medium der mündlichen Tora gegangen ist und darin eine sinnliche Form angenommen hat.“¹⁸⁶ Wie Scholem hier bemerkt, kann man letztlich zwischen schriftlichem und mündlichem Aspekt der Tora, zwischen Offenbarung und Tradition, „Theorie“ und „Praxis“ der Schrift, das heißt aber auch zwischen „Original“ und „Übersetzung“ nicht mehr differenzieren. Wenn die Tora immer schon im Reflex des subjektiven und zeitlichen Verständnisses des Menschen vermittelt ist, das heißt wenn sich der Sinn der schriftlichen Tora immer schon erst im Reflex der mündlichen konstituiert und manifestiert, dann wird die Frage nach dem Ursprung, nach einem ursprünglichen „Original“ obsolet. Dann gibt es nämlich nur noch eine Pragmatik der Schrift – eine „Praxis, die die Theorie bedingt – nicht umgekehrt.“¹⁸⁷ Dann gibt es nur noch schöpferische, „heilige“

¹⁸⁵ Vgl. auch: Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. *Text und Lektüre in der jüdischen Tradition*. In: Aleida Assmann (Hrsg.): *Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1996. S. 29-44. S. 39ff.

¹⁸⁶ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. In: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a. Main 1970. S. 90-120. S. 108f.

¹⁸⁷ Eveline Goodmann-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 60.

„Übersetzungen“, interpretative „Neuschöpfungen“, die sich mit jeder textuellen Fortsetzung ihres Prä-Textes unendlich potenzieren. Darin entfernt sich – Scholems erster *unhistorischer Satz* erinnert daran – ironischerweise jeder neue Versuch das „Original“ erinnernd zu bewahren immer weiter von seinem eigentlichen (Ursprungs-)Text. Jüdische Hermeneutik ist ganz wesentlich ein Verstehen im Auszug aus dem Text. Eine heimatlose, entfernte Hermeneutik, die dennoch das, wovon sie abgeleitet ist, nicht aus den Augen zu verlieren droht – die religiöse Überzeugung nämlich, das „die Welt [...] erst Schöpfung [wird] durch die Offenbarung“.¹⁸⁸

1.4 Zur Form der rabbinischen Literatur: Der Midrasch

Das Judentum betont insbesondere die Rolle des Menschen und der konkreten religiösen Praxis. Um die Religionsgesetzgebung im einzelnen voll anwendbar zu machen und ihre Durchführung zu garantieren, bedurfte es ihrer ständigen Anpassung an die sich wandelnde Lebenswirklichkeit der jüdischen Gemeinden. So entwickelte sich im Laufe der Zeit die mündliche Lehre der Rabbinen, die den vielfach klärungsbedürftigen Sinn der gesetzlichen Bestimmungen allgemeinverständlich erläuterte, die den biblischen Text um ergänzende oder präzisierende Vorschriften erweiterte und normierte. Mit ihren Gesetzesauslegungen folgten die Rabbinen primär dem „göttlichen Auftrag[s], der in die Offenbarung gesetzt ist“: Der Realisierung des Gesetzes einerseits und seiner Bewahrung und seines Schutzes andererseits. Die Deutungen der Toralehrer erfüllten zum einen die Funktion den jüdischen Gemeinden in allen Bereichen und Situationen des Alltagslebens praktikable und zumal in schwierigen Grenz- oder Einzelfällen eindeutige Gebrauchsanweisungen der gesetzlichen Bestimmungen auf den Weg zu geben, um auf diese Weise die konsequente Verwirklichung der Gesetze zu erleichtern. Vor allem aber ist die mündliche Überlieferung, wie der Talmud in einer seiner zentralen Aussagen formuliert, „ein Zaun für die Weisung“, der in einer weitgehend heidnisch geprägten Umwelt das eigentliche Zentrum jüdischer Religion und Frömmigkeit, das „Geschenk“ der Tora, schützend umgibt. Seit die Tora, die immer schon als das exklusive religiöse Besitztum des Judentums betrachtet wurde, ins Griechische übertragen und damit zu einem Allgemeingut geworden war, wurde das Problem der Sicherung der Lehre gegen Profanisierung und Missbrauch durch Nichtgläubige immer dringlicher. Der Umstand, dass die jüdischen Gemeinden gerade im zwischenmenschlichen Bereich zwangsläufig in Berührung mit der Lebensform nicht-jüdischer Kultur und deren religiösem Brauchtum kam, schaffte ein zusätzliches und vielleicht weitaus größeres Problem. Denn diese ganz selbstverständlichen und alltäglichen sozialen Kontakte mit Andersgläubigen stellten eine enorme Gefährdung der bis in die kleinsten tagtäglichen Verrichtungen hinein durch das Gesetz geprägten Lebenswelt der Juden dar. Um einer

¹⁸⁸ Eveline Goodmann-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 60.

religiösen Vermischung und damit dem Verlust jüdischer Identität präventiv entgegenzuwirken, zogen die Rabbinen daher mit und durch die Halacha eine prägnante und lückenlos abgesicherte Demarkationslinie zwischen Juden und Nicht-Juden. Die scharfsinnige Argumentation rabbinischer Kasuistik reagierte auf jeden sich aktuell ergebenden und scheinbar noch so unbedeutenden Einzel- oder Ausnahmefall. Hinsichtlich der Klärung jeder denkbaren gesetzlichen Lücke oder Grauzone schufen die Rabbinen neue, präzisere Bestimmungen. In langwierigen Gesetzesdebatten entwickelten sie – die ja noch Heute für die überaus spitzfindige und „gepfefferte“ Dialektik ihrer Beweisführung, den sogenannten Pilpul berühmt sind – ständig neue und in ihren Anwendungsmöglichkeiten immer detailliertere Vorschriften. Die Fülle an gesetzlichen Bestimmungen, wie sie sich beispielsweise in den zahllosen und für den Außenstehenden oft befremdlich wirkenden Speisevorschriften manifestiert, diente ursprünglich dem ganz pragmatischen Ziel, dem Einfluss fremder Kulte und magischer Praktiken entgegenzuwirken. So „umzäunte“ die rabbinische Auslegung – einen alten kanaanäischen Milch- bzw. Fruchtbarkeitszauber abwehrend – das in Ex 23,19 formulierte Gebot: „Koch nicht ein Bäcklein in der Milch seiner Mutter“ mit einer Anzahl dezidierter Bestimmungen, die strikte Trennung von Milch- und Fleischspeisen betreffend, die im Laufe der Zeit auf immer weitere Anwendungsbereiche ausgedehnt wurde. Die Bemühungen der rabbinischen Tradition den Status der Exklusivität der Tora zu bewahren, spiegeln sich vielleicht am deutlichsten in der Lehre von der mündlichen Weitergabe der Überlieferung. In dieses Bild fügt sich die Tatsache, dass spätestens seit dem dritten Jahrhundert eine explizite Kritik der Rabbinen an einer schriftlichen Fixierung der mündlichen Lehre laut wird. Mit dem Postulat der Mündlichkeit, wenn es sich aus praktischen Gründen auch nie allgemein durchgesetzt hat, suchten die Schriftgelehrten und Rabbinen auf ihre ganz eigene Art und Weise einen exklusiven „Zaun um die Weisung“ zu errichten, der das Judentum vor Selbstentfremdung bewahren sollte. Denn eine Überlieferung, die nicht auf schriftlich fixierten Texten, sondern hauptsächlich auf der oralen Tradierung ihres Wissens beruht, ließ sich naturgemäß nicht problemlos durch fremdes Denken vereinnahmen oder entstellen. Ungeachtet der terminologischen Ausweitung des Begriffes prägt die mündliche Tradition den Charakter und das spezifische Denken des Judentums: „Die mündliche Lehre, die sich im Laufe der Jahrhunderte in der jüdischen Tradition entwickelte, ist der Ausdruck des geistigen und religiösen Lebens des Volkes und unterscheidet Israel von den anderen Nationen der Welt.“¹⁸⁹

Das rabbinische Schrifttum ist methodisch betrachtet fortlaufender Bibelkommentar, der als Midrasch, Exegese bezeichnet wird. Die religiöse Deutung aber – daran erinnert Moshe Idel in seiner Arbeit zum Verhältnis von Text und Lektüre im Judentum – unterscheidet sich ganz wesentlich von den säkularen Verfahren der Rezeption. Zunächst zeichnet sich die religiöse Lektüre, wie Idel anmerkt, durch ein „radikales Vertrauen in den Text“ und die

¹⁸⁹ Eveline Goodmann-Thau: Aufstand der Wasser. S. 47.

Autorität seines Urhebers, des Autors aus. Der religiöse Leser „unterhält“ eine „vertikale Beziehung“ zum Text, der ihm ein „Gegenstand seines Glaubens“ ist. Denn in seinen Augen – und genau diese scheinbar anachronistische, rezeptive Haltung unterscheidet ihn vom modernen Rezipienten – „spiegelt [der Text] eine höhere Ordnung wider, die es aufzunehmen, nachzuahmen oder wenigstens zu verehren gilt.“¹⁹⁰ Es verwundert daher nicht, dass die religiöse Lektüre im Gegensatz zu den tendenziell dissoziativen oder dekonstruktiven Lektüerverfahren des modernen säkularen Lesers immer schon wesentlich „synthetischer“ verfährt. Der Midrasch (abgeleitet von hebräisch *darasch*, suchen, das Gesetz Gottes erforschen) ist die traditionelle Form, in der sich die theologische Lektüre der Rabbinen entwickelt. Nach G. G. Porton ist der Midrasch “[...] a type of literature, oral or written, which stands in direct relationship to a fixed, canonical text, considered to be the authoritative and revealed word of God by the midrashist and his audience, and in which this canonical text is explicitly cited or clearly alluded to.”¹⁹¹ Obwohl die Lehre des vierfachen Schriftsinns, die sich mit dem Akronym PaRDeS verbindet, den Rabbinen durchaus bekannt war, bedient sich die Midrasch-Literatur in der Hauptsache eines plain reading – der Peshat genannten, ersten Stufe des vierstufigen Auslegungssystems. Diese Lesart entspricht einer „mit Lesezeichen versehenen“, wortwörtlichen Lektüre, die sich eng an das überlieferte Schriftwort anschmiegt und diesem gewissermaßen auf Schritt und Tritt folgt. Ganz anders als die Kabbalisten, deren „mikroskopische Perspektive“ die sprachliche Struktur des Textes zu demontieren sucht oder die, wie im Falle der ekstatischen Kabbala Abraham Abulafias, das linguistische „Gewebe“ geradezu atomisiert, bewahrt die traditionelle rabbinische Lesart des Midrasch die Syntax und Semantik des Textes, die sie als geschlossene Einheit begreift. So gilt neben den noch zu erläuternden traditionellen hermeneutischen Regeln ganz allgemein das streng textimmanente Prinzip der kontextuellen Auslegung der Bibel aus der Bibel. Denn, „[...] nur auf diese Weise konnten sie [die Rabbinen, K.S.] Botschaften ermitteln und weitergeben, die zu den veränderten geschichtlichen Umständen sprachen.“¹⁹² Eine zentrale Funktion der Auslegung besteht ja gerade darin, die Gegenwartsbedeutung der Bibel als einer konkreten ethisch-religiösen „Mitteilung“ an den Menschen lesbar zu machen und sie immer wieder an die wechselnden Lebensbedingungen des einfachen Volkes anzupassen. Da der Midrasch in der Hauptsache praktische bzw. „angewandte Bibelexegese“ ist, ist er naturgemäß auch eher auf einer sozialen und kommunikativen Ebene angesiedelt. Innerhalb der Midrasch-Tradition, die in Palästina entstanden ist und die sich, wie Stemberger anmerkt „organisch aus der Eigenart der biblischen Literatur entwickelt hat“, unterscheidet man zunächst formell zwischen exegetischen und homiletischen Midraschim: Während der exegetische Midrasch die Bibel Wort für Wort, Vers für Vers

¹⁹⁰ Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. S. 30.

¹⁹¹ G. G. Porton: Defining Midrash. In: J. Neuser (Hrsg.): The Study of Ancient Judaism. 2 Bde. 1981. Zit. nach: Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S.233.

¹⁹² Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. S. 37.

auslegt, orientieren sich die Deutungen des Predigtmidrasch an bestimmten Versen bzw. an den jeweiligen Wochenabschnitten der Toralesung. Im unmittelbaren Anschluss an die Tora, die sowohl einen halachischen als auch einen nichtgesetzlichen Teil, die Aggada (Erzählung, Erzähltes) umfasst, lassen sich hinsichtlich der spezifischen „Zielrichtung“ weiterhin zwei Grundformen der Auslegung differenzieren. 1. Die Midraschim halachischen Inhalts – die zu den ältesten Midraschim überhaupt zählen, sie entstanden bereits im 3. Jahrhundert – behandeln Teile des Pentateuch und sind Auslegungsmidraschim zu Ex bis Dtn. Sie tragen eigene Titel wie etwa „Mekhilta“ zu Exodus, „Sifra“ zu Leviticus oder „Sifre Numeri“. Die halachische Exegese liefert nicht nur die entsprechenden rechtlichen Details und präzisierenden Erläuterungen bestimmter Gesetzesvorschriften nach, sie gleicht überdies inhaltlich widersprüchliche Anweisungen der Bibel aus. Im Rahmen der Auslegung entwickelten die Rabbinen aber auch neues Recht, das sie direkt aus der Schrift abzuleiten und mit Hilfe der Schrift abzustützen suchten. Hinsichtlich ihrer Rechtsfindung orientierten sich die Rabbinen einerseits am genauen Wortlaut der Schrift, denn ihrer Überzeugung nach enthält der biblische Text schon alles, was je über seinen Sinn gesagt werden kann. Zum Anderen stützte sich die Auslegung der „Meister der Tora“ auf überlieferte Beweisverfahren bzw. hermeneutische Regeln (Middot), die rabbinischer Auffassung nach Mose am Sinai mündlich übergeben wurden. In der Hauptsache sind dies die sieben Middot Hillels, dessen wichtigste Beweisverfahren der Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine und das Analogieschlussverfahren waren; die dreizehn Regeln R. Jischmaels, der die Verfahren Hillels ausarbeitet; und die 32 Regeln R. Eliezers (Eliezer ben Jose ha-Gelili)¹⁹³. Er beschreibt nicht nur das allegorische Auslegungsprinzip, sondern er führt auch die Techniken der Gematria, der Buchstabenberechnung und des Notarikon, eines komplizierten Zerlegungs- und Abkürzungsprinzips einzelner Worte an. Beide Verfahren spielen im sprachmystischen Denken der späteren Kabbala bezeichnenderweise eine zentrale Rolle.

Von den halachischen Midraschim unterscheidet man 2. die Midraschim aggadischen, das heißt nichthalachischen Inhalts, die wie der Name Aggada, Erzähltes, es schon sagt, in Themenwahl und Ausdruck wesentlich freier und phantasiereicher als die halachischen Midraschim sind, da sie nicht auf die Herleitung religiös-praktischer Normen abzielen. Der älteste Auslegungsmidrasch ist *Bereschit Rabba* (Großes Buch Genesis), ein Kommentar zur Genesis aus dem 5. Jahrhundert. Interessanterweise zählen auch einige der wichtigsten Schlüsseltexte der Kabbala wie etwa das *Sefer Jezira*, das *Alphabet des R. Aqiba* (zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert) oder das Korpus der Hekhalot-Literatur zu den nichthalachischen Midraschim. Die erzählende Literatur der Aggada hat eine wichtige didaktische Funktion und dient vor allem der Erbauung oder der Illustration ethischer und religiöser Grundanschauungen der biblischen Schrift innerhalb der Predigt. Die aggadischen

¹⁹³ Vgl. auch: Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 32-40. Stemberger liefert hier einen fundierten und umfassenden Einblick in die differentiellen hermeneutischen Verfahren der Rabbinen.

Midraschim bedienen sich entsprechend ihrer Zielrichtung ganz unterschiedlicher Prosaformen wie etwa die politische und soziale Satire, Parabeln, Mythen, Chroniken, Legenden oder auch Rätsel und Witze. Nach Stemberger lassen sich innerhalb der aggadischen Literatur „zwei Hauptrichtungen“ differenzieren: Einerseits findet sich hier eine Art Geschichtsschreibung, die „biblische Erzählungen auf[füllt], indem sie Details ergänzt, Personen identifiziert, die Lebensverhältnisse der biblischen Gestalten anachronistisch zeichnet, [...], Widersprüche bereinigt, durch Analogie die Details der Erzählungen miteinander verbindet [...]“, und andererseits begegnet in der Aggada eine kreative „Philologie“, die sich primär mit sprachlichen Einzelfragen wie etwa der Vokalisierung bzw. der Aussprache der Worte auseinandersetzt.¹⁹⁴ Die erste Anthologie aggadischen Schrifttums erschien im 13. Jahrhundert unter dem Titel *Jalkut Schimoni*, Sammlung des Predigers Simon. Das im 16. Jahrhundert veröffentlichte Sammelwerk der Aggada *Ejn Jaakov, Jakobs Quell* gilt als das wichtigste Volks- und Schulbuch, das insbesondere in Osteuropa viele begeisterte Leser fand. Auch wenn es mittlerweile viele Bearbeitungen gibt – die bekannteste, das *Sefer ha-Agada* stammt von dem bedeutenden hebräischen Dichter Chaim Nachman Bialik – so ist die Fülle des gerade für Literaturwissenschaftler interessanten aggadischen Materials jedoch immer noch nicht vollständig erfasst. Das bis heute meistaufgelegte hebräische Buch ist die *Hagada schel Pessach*, die Häusliche Liturgie der Osternacht.

Ich möchte im Folgenden einige Textpassagen aus dem Talmud in ganzer Länge wiedergeben, da sie den doch sehr abstrakt anmutenden und umständlich wirkenden hermeneutischen Überlegungen der Rabbinen ein praktisches und gar humorvolles Gesicht zu verleihen vermögen. Zunächst eine Passage zur Bedeutung des einfachen Wortsinns: „Abbaje sagte zu Raw Dimi, andere sagen: zu Raw Iwja, andere sagen aber: Raw Joseph zu Raw Dimi, [...], wieder andere sagen: Abbaje zu Raw Joseph: Was war der Grund für Rabbi Elieser, daß er sagte: Das sind Schmuckstücke für ihn? Weil geschrieben steht: Gürtel, Held, dein Schwert an die Hüfte, deinen Stolz und deinen Glanz! Raw Khana sagte zu Mar, Rawinas Sohn: Ist denn das in den Worten der Weisung geschrieben? Er sagte zu ihm: Kein Schriftvers kann von seinem einfachen Wortsinn abgehen.¹⁹⁵ Wie hier ersichtlich wird, hatte für unseren R. Mar, Sohn Rawinas, der einfache Wortsinn ebenso wie für R. Jischmael den Vorrang vor einer metaphorischen Auslegung, die damals ebenfalls üblich war. Die nun folgende Sugia thematisiert die Auslegung aus dem textuellen Gesamtzusammenhang: „Unsere Meister lehrten [hier verweist eine Fußnote auf 2. Mose 20,15, Anm. d. A.]: *Du sollst nicht stehlen!* Die Schrift redet hier über einen Menschendieb. Du sagst: Über einen Menschendieb? Aber vielleicht ist das nicht so, sondern sie redet von einem Gelddieb? Ich will dir sagen: Gehe hin und lerne von den dreizehn Regeln, nach denen die Weisung

¹⁹⁴ Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 236.

¹⁹⁵ Der Talmud. Hrsg. v. R. Mayer. S. 302f.

ausgelegt wird: [hier folgt eine Fußnote mit dem Hinweis auf eine dieser Auslegungsregeln R. Jischmaels, Anm. d. A.]. Ein Wort wird von seinem Gesamtzusammenhang her ausgelegt. Worüber redet der Text? Über Menschen. So redet er auch hier über Menschen. An anderer Stelle wird gelehrt: *Ihr sollt nicht stehlen!* [hier verweist eine Fußnote auf 3. Mose 19,11, Anm. d. A.] Die Schrift redet hier über einen Gelddieb. Du sagst über einen Gelddieb? Aber vielleicht ist das nicht so, sondern sie redet über einen Menschendieb? [...] Ein Wort wird aus seinem Gesamtzusammenhang her ausgelegt. Worüber redet der Text? Über Geld. So redet er auch hier über Geld.¹⁹⁶ Dieser Textausschnitt macht auf eine sehr einleuchtende Weise deutlich, dass einzelne Bibelstellen nie aus ihrem textuellen Kontext isoliert werden dürfen. Während sich der Wortlaut des Gebotes im Kontext 2. Mose 20,15 tatsächlich nur auf Menschen bezieht, gewinnt das fast gleichlautende Gebot im Kontext 3. Mose 19,11 durchaus eine andere Bedeutung, denn hier werden wie in 3. Mose 19,9 und 10 im weitesten Sinne eigentumsrechtliche Belange angesprochen. Schließlich eine Passage, die nicht ohne ein gerüttelt Maß an Selbstironie das „Ringeln um Entscheidung“ dokumentiert: „Es wird gelehrt: An jenem Tage brachte Rabbi Elieser alle Einwendungen der Welt vor. Aber sie nahmen diese nicht von ihm an. Er sagte zu ihnen: Wenn die geltende Norm meiner Meinung entspricht, so wird es dieser Johannesbrotbaum beweisen. Da rückte der Johannesbrotbaum hundert Ellen weit von seinem Ort, andere sagen vierhundert Ellen. Sie sagten zu ihm: Vom Johannesbrotbaum bringt man keinen Beweis. Wiederum sagte er zu ihnen: Wenn die geltende Norm meiner Meinung entspricht, so wird es dieser Wasserlauf beweisen. Da zog sich der Wasserlauf zurück. Sie sagten zu ihm: Von dem Wasserlauf bringt man keinen Beweis. Wiederum sagte er zu ihnen: Wenn die geltende Norm meiner Meinung entspricht, so werden es die Wände des Lehrhauses beweisen. Da neigten sich die Wände des Lehrhauses, um einzustürzen.“ In diesem Moment betritt R. Jehoschua die Bühne und sucht die Wogen des Gelehrtenstreits zu glätten, was R. Elieser nicht lange von seinem einmal begonnenen Unternehmen abhalten kann: „Wiederum sagte Rabbi Elieser zu ihnen: Wenn die geltende Norm meiner Meinung entspricht, so werden sie es vom Himmel her beweisen. Da ging eine Art Stimme hervor und sprach: Was habt ihr mit Rabbi Elieser? Die geltende Norm ist auf jeden Fall, wie er sagt. Da stellte sich Rabbi Jehoschua auf seine Füße und sagte: Nicht im Himmel ist sie. Was bedeutet: Nicht im Himmel ist sie? Rabbi Jirmeja sagte: Daß die Weisung schon am Berge Sinai gegeben worden ist. Wir kümmern uns nicht um eine Art Stimme, denn schon am Berge Sinai hast du in die Weisung geschrieben: Sich zur Mehrheit neigen. Rabbi Natan traf Elia und sagte zu ihm: Was tat der Heilige, gelobt sei er in dieser Stunde? Er sagte zu ihm: Er lächelte und sprach: Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt.“¹⁹⁷

¹⁹⁶ Der Talmud: S. 303.

¹⁹⁷ Ebd.: S. 313.

1.5 Mündliche Tradierung der Lehre – ein „Schreibverbot“?

Im Folgenden möchte ich kurz auf die konkrete Praxis des leicht misszuverstehenden Begriffs der mündlichen Überlieferung zu sprechen kommen. Zunächst sollte man vielleicht, zur Präzisierung des bisher Gesagten doch noch einmal deutlich machen, was der Begriff der mündlichen Tradition nicht impliziert, nämlich das die religiöse Lehre ausschließlich oral tradiert worden wäre. Angesichts der enormen Menge des Traditionsmaterials erklärt es sich von selbst, dass die Vorstellung „einer Jahrhunderte lang wortgetreuen oder auch nur sachgetreuen Überlieferung durch mündliche Weitergabe“, völlig abwegig und überdies auch wissenschaftlich unhaltbar ist.¹⁹⁸ So war die Mündlichkeit zu keiner Zeit ein für die offizielle Überlieferungspraxis relevantes Diktum der Rabbinen. Das Modell der oralen Tradierung der Tora hatte nie den Status eines religiösen Dogmas, sondern es blieb vielmehr ein Postulat, das in der Praxis weitgehend libertitär gehandhabt wurde. Diese Situation führte dazu, dass von einem nicht mehr rekonstruierbaren Zeitpunkt an parallel zur oralen Tradierungsform – die tendenziell allerdings bevorzugt wurde – immer auch schriftliche Niederlegungen der Lehre angefertigt wurden, die zunächst nur für den privaten Gebrauch gedacht waren. Wie Stemberger betont, hatte die Lehre von der Mündlichkeit weder eine strikte Einschränkung auf die Form der oralen Weitergabe des Überlieferungsmaterials noch vor allem ein explizites „Schreibverbot“ zur Folge. Was besagt der Begriff der mündlichen Tradition also und warum gebrauchten die Rabbinen absichtlich eine solch anachronistische Methode, zumal wo sie doch in einer von Schriftkultur geprägten Umwelt lebten? Ein Grund liegt, wie Stemberger anmerkt, zunächst in der Lehre von der Tora selbst. Denn fest steht, dass schon die Tannaiten, die Kompilatoren der Mischna – unter Berufung auf eine überlieferte Deutung von Ex 34,27 – das Gebot der oralen Tradierung anmahnten. Laut des entsprechenden Bibelverses dürfe, was Gott Mose nur mündlich nicht aber schriftlich mitgeteilt habe, auch nur mündlich weitergegeben werden. Überdies betont ja schon der Begriff Mischna – der ganz allgemein zunächst nur Lernen bzw. Auswendiglernen durch ständig sich wiederholendes Rezitieren bedeutet – das Paradigma des auf die Mündlichkeit beschränkten Studiums und der Lehre.¹⁹⁹ Dass es eine frühe Periode rein oraler Tradierung gegeben hat, ist ganz unbestritten, auch wenn sich die ursprünglich „mündliche Komposition“ naturgemäß nur noch indirekt, anhand bestimmter Stilmerkmale überlieferter Texte wie Sprachrhythmus, „Standardphrasen“ oder „Merkworte“ generieren lässt. Man kann davon ausgehen, dass die bedeutendsten rabbinischen Texte, wie beispielsweise die im 2. Jahrhundert kompilierte Mischna oder auch der Talmud, vor ihrer endgültigen Niederschrift eine längere vorliterarische Phase durchlaufen haben, in der ihre Lehrinhalte ausschließlich oral kommuniziert und überliefert wurden. In diesem Kontext spielte der Tanna eine entscheidende Rolle, denn insofern er, die ihm übergebene mündliche Überlieferung

¹⁹⁸ Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch: S. 49.

¹⁹⁹ Ebd.: S. 52.

wortwörtlich auswendig gelernt hatte und sie im Unterricht später authentisch rezitieren konnte, diente sein Gedächtnis lange Zeit als ein der Verschriftung adäquates Medium. In der Praxis allerdings, darauf weist Stemberger hin, könne man, bei aller Lobpreisung des „phantastischen Gedächtnisses des Orientalen“ davon ausgehen, dass auf dem Wege der mündlichen Tradierung durchaus auch Wissen verloren ging. Ungeklärt bleibt, wann genau sich der offizielle Übergang vom mündlichen zum schriftlichen Tradierungsmodell vollzogen hat. Wahrscheinlich war die Zeit der oralen Überlieferung durch Auswendiglernen spätestens um das Jahr 1040 mit dem Untergang der großen Akademien Babyloniens abgelaufen.²⁰⁰ Die Gründe für die Verschriftung als offizielle Tradierungspraxis liegen auf der Hand und sind wiederum rein praktischer Natur. Das jüdische Volk lebte seit der Zeit der Zerstörung des Zweiten Tempels zu einem Großteil in der Diaspora. Wie sollte man auf lange Sicht einen Konsens hinsichtlich einer für die gesamte jüdische Bevölkerung gleichermaßen verbindlichen Gesetzeslehre herstellen, wo doch die legitimen Träger der Tradition über ganz Palästina zerstreut waren? Ganz zu schweigen von der geographischen Distanz zwischen den großen Akademien und Gerichtshöfen Palästinas und Babyloniens, die ja letztlich den Ausschlag für die unabhängige Entstehung der zwei Talmudim – *palästinensischer* und *babylonischer* Talmud – gegeben hat. Das Medium Schrift hatte zumindest den Vorteil, dass die Lehre durch eine zusätzliche und überdies bewegliche textuelle Basis abgesichert war, was die Kommunikation der Rabbinen untereinander und damit die Rechtsfindung wesentlich erleichterte. Da der textuelle Überlieferungskorpus im Laufe der Zeit ständig anwuchs, wurde seine redaktionelle Bearbeitung und Kodifizierung zu einer vordringlichen Aufgabe der Rabbinen. Dies ließ sich naturgemäß leichter im Rahmen der Verschriftung bewerkstelligen. Die „großen geordneten Texteinheiten“ wie die jüngsten Editionen von Mischna und Talmud sind, so Stemberger, daher zumeist erst bei der Verschriftung entstanden. Ein Problem der „Textkritik“ stellt insbesondere der Umstand dar, dass es eine ausgedehnte Periode einer relativen Parallelität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit gab. Die enge Verflechtung von inoffizieller Niederschrift und offizieller mündlicher Überlieferung führte nicht selten dazu, dass derselbe Stoff in mündlicher und schriftlicher Tradierungsform nebeneinander trat. Die älteste erhaltene Niederschrift eines halachischen Textes – eine synagogale Mosaikinschrift – stammt bereits aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Ungefähr aus derselben Zeit – dem 7. und 8. Jahrhundert – sind die Genisafragmente²⁰¹ der ersten Verschriftungen von Mischna, *palästinensischem* Talmud und Midraschim erhalten. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Verschriftung der Lehre nicht einem „organischen“ Übergang gleichkam, sondern vielmehr einen deutlichen „Bruch in

²⁰⁰ Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch: S. 53

²⁰¹ Das Bet ha-Genisa war ein besonders in Synagogen verbreiteter Aufbewahrungsort, in dem unbrauchbar gewordene heilige Bücher oder andere Kultgegenstände archiviert wurden. Die bedeutendste Genisa befindet sich in einer Synagoge in Kairo. Sie wurde im 9. Jahrhundert erbaut und beherbergte über 200.000 Texte und Textfragmente, die heute in Cambridge und New York aufbewahrt werden. Unter anderem stammen die ältesten erhaltenen Fragmente von Mischna-Texten aus der Genisa von Kairo.

die Tradierungsgeschichte [bringt], der nicht überbetont werden kann“. Denn sie markierte den Beginn eines, wie Stemberger im Anschluss an M. Dibelius formuliert, „neuen, rein literarischen Werdens“.²⁰²

1.6 Hauptwerke der rabbinischen Literatur: Mischna und Talmud

Historisch lassen sich, wie bereits erwähnt, verschiedene chronologisch aufeinander folgende Phasen innerhalb der rabbinischen Zeit unterscheiden, die mit einem spezifischen Verständnis von Tradition und Lehre korrespondieren. Die mischnaische Zeit, die Zeit der Tannaiten, reichte vom Beginn der Zeitrechnung bis in das frühe 3. Jahrhundert. In den großen Akademien Palästinas und Babyloniens hatten verschiedene tannaitische Schriftgelehrte damit begonnen, den sich anhäufenden Traditionsstoff zu systematisieren und zu bearbeiten. Die Grundlage der späteren Mischna, einer Sammlung von Lehrsätzen der älteren mündlichen Tora, war das Werk des bedeutenden Lehrers Rabbi Akiba (Akiba ben Josef, 1. Jahrhundert) und seines Schülers Rabbi Meïr. Die Mischna wurde im 2. Jahrhundert von R. Jehuda ha-Nassi (2. bis Anfang 3. Jahrhundert), einem einflussreichen Patriarchen und Politiker aus Bet Shearim, entscheidend erweitert und redigiert. Er kompilierte schon bestehende Sammlungen – vor allem die des R. Meïr – und unterteilte das Material nach bestimmten Ordnungskriterien. Es ist allerdings nicht sicher, ob bereits R. Jehuda seine Mischna schriftlich fixiert hat oder ob dies nicht vielmehr erst durch seine Schüler unternommen wurde. Sicher ist, dass der Korpus des von ihm bearbeiteten Materials sowohl hinsichtlich der Form als auch des Inhalts in seiner schriftlichen Fixierung zum Standardkanon wurde.

Die Mischna enthält sechs Ordnungen, die jeweils in zahlreiche Traktate und diese wiederum in Kapitel und Lehrsätze gegliedert sind: 1. Scarim (Saaten) umfasst Gebote hinsichtlich der Ernte, des Bodens, dessen Nutzung und Besteuerung; 2. Moed (Festzeiten) regelt die Details der Festzeiten wie etwa das Laubhüttenfest oder Joma, den Versöhnungstag. 3. Naschim (Frauen) behandelt um Ehe und eherechtliche Regelungen. 4. Die wichtige Ordnung Nesikin²⁰³ (Schädigungen) umfasst das eigentliche Zivil- und Strafrecht (u.a. Miet-, Kauf- und Erbrecht, thematisiert werden aber auch die verschiedenen Arten der Todesstrafe oder die Anwendung körperlicher Züchtigung). 5. Kodashim (Heilige Dinge) enthält Opfervorschriften und betrifft Fragen des Tempels und des Tempeldienstes. 6.

²⁰² Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 50

²⁰³ Das in acht Kapitel unterteilte Traktat *Edujot*, Zeugnisse, der Ordnung Nesikin bildet R. Mayer zufolge „die Urzelle der Mischna“, da sie „die Sammlung ältester Traditionen aus den verschiedensten Bereichen durch die Meister von Jawne [enthält].“ R. Mayer weist zudem in seinem Kommentar zum Talmud darauf hin, dass „Auge“, „Zahn“, „Horn“ oder auch „Ochse“ ausschließlich „symbolische Bezeichnungen für die Höhe der entsprechenden Geldbuße [sind], die ein Schädiger dem Geschädigten zu leisten hat“, keinesfalls aber „eine Vergeltung und Legalisierung der Körperverstümmelung eines anderen nach der Regel »wie du mir - so ich dir«. Alle Vergeltung ist mit ausdrücklicher Berufung auf die Schrift bekämpft worden.“ (S. 248, Fußnote) Im ersten Traktat der Ordnung Nesikin bezeichnen die entsprechenden Ausdrücke nach Stichworten des Bibeltextes eingeteilte Arten von Schädigungen. Die landläufige Auslegung des biblischen „Auge um Auge – Zahn um Zahn“ ist daher völlig verfehlt.

Toharot (Reinheiten) beschäftigt sich vornehmlich mit Entscheidungen, was „rein“ bzw. „kultfähig“ und was „unrein“ bzw. nicht „kultfähig“ ist, wie beispielsweise bestimmte Nahrungsmittel und Kultgeräte, deren Verunreinigungen bzw. rituelle Reinigung. Die in der Mischna erstmals in großem Umfang schriftlich fixierte Lehre der Rabbinen ist, wie R. Mayer in seinem Kommentar zum Talmud schreibt ausschließlich eine „sachliche Bestandsaufnahme von Gebräuchen und Einrichtungen“ und bildet neben der Gemara – der späterer Auslegung der Mischna – den unveränderlichen Grundstock des Talmud: Mischna und Gemara (Vollendung) konstituieren den verbindlichen äußeren Rahmen des Talmud.

Mit der amoräischen Periode, die etwa bis 500 reichte, setzte die eigentliche Tradition des kommentierenden Lehrgesprächs ein: Die Mischna wurde nun selbst zum Gegenstand der Auslegungen, die in der Gemara, die den größten Teil des Talmud einnimmt, schriftlich niedergelegt wurden. Auf diese Weise entstand gegen Ende des 5. Jahrhunderts zunächst der *palästinensische* Talmud oder *Jeruschalmi* als Sammlung der Mischna-Kommentare der amoräischen Schriftgelehrten. Aufgrund der schwierigen politischen Lage Palästinas – die von Kaiser Hadrian (117-138) veranlasste Vertreibung der Juden aus Jerusalem und das unter Androhung der Todesstrafe ausgesprochene Verbot der Religionsausübung wurde zwar 212 durch Kaiser Caracalla (211-217) aufgehoben, die Lage der Juden in Palästina verschlechterte sich jedoch radikal, als im Jahr 380 das Christentum zur Staatsreligion erklärt wurde – musste die Bearbeitung des *Jerusalemmer* Talmuds vorzeitig und unvollendet abgebrochen werden. Das Zentrum des rabbinischen Gelehrtentums und des Judentums insgesamt begann sich bereits seit dem Bar-Kochba-Aufstand nach Babylonien zu verlagern, das von nun an zunehmend an Bedeutung erlangte. Der *babylonische* Talmud entstand in der saboräischen und gaonischen Zeit, im 6. und 7. Jahrhundert, wurde jedoch wahrscheinlich erst im 8. Jahrhundert endgültig abgeschlossen. Da die Saboräer und die späteren Geonim in dem nichtchristlichen Exilland Babylonien, das seit etwa 640 unter arabischer Herrschaft stand, weitgehend frei von politischen und religiösen Repressionen leben und arbeiten konnten, entwickelte sich hier eine sehr viel umfangreichere Version des Talmud, der daher nach jüdischer Auffassung auch als der Talmud schlechthin gilt.

Bevor ich mich der Struktur und dem Inhalt des Talmud zuwenden werde, möchte ich zunächst einen kurzen Einblick in seine Wirkungsgeschichte geben, denn abgesehen von einigen wenigen Büchern, hat es wohl kaum je eine Literatur gegeben, die solchermaßen kontroverse Reaktionen und aggressive Polemiken provoziert hat. Zumindest aber hat es meines Wissens nie ein Buch gegeben, dessen Publikation zu einer existentiellen Bedrohung eines ganzen Volkes geworden ist. Ich möchte an dieser Stelle keine ausschweifenden Vermutungen darüber anstellen, welche Bedeutung der Talmud für den religiösen Juden hat. Dies steht einer exogenen Annäherung an das Judentum auch gar nicht zu. Eines scheint jedoch festzustehen: Der Talmud avancierte sehr schnell zum religiösen Symbol der rabbinischen Gesetzstradition, die sowohl intern als vor allem auch

extern das Bild des Judentums in entscheidendem Maße geprägt hat. Gleichzeitig wurde der Talmud zum Gegenstand eines völlig unreflektierten und blindwütigen Hasses. Von den Christen als Fundgrube antijüdischer Argumente missbraucht, zieht sich seine rigide Verfolgung wie ein roter Faden durch die gesamte Geschichte und richtete sich stets gegen das jüdische Volk als ganzes. Wenn der Zugriff auf die Juden aus verschiedenen, zumeist aber pekuniären Gründen nicht möglich war, so verbrannte man an ihrer Stelle die Inkorporation des jüdischen Geistes und dies schon lange bevor die Vernichtungsmaschinerie der Nationalsozialisten die „Judenfrage“ in Auschwitz, Dachau, Majdanek, Buchenwald und anderswo planmäßig ihrer endgültigen „Lösung“ zuführte.

Der Talmud ist das Resultat der jahrhundertelangen Arbeit seiner Architekten, der Rabbinen. Als die Verkörperung der religiösen Autorität des Judentums war er seit seiner Publizierung massiven Anfeindungen ausgesetzt und zwar nicht nur von christlicher, sondern auch schon sehr früh von jüdischer Seite. Wie der späteren Haskala galt der frühen innerjüdischen Kritik, die sich bereits vor seinem Erscheinen gegen die Notwendigkeit einer erklärenden Interpretation der Bibel aussprach, ausschließlich die heilige Schrift als autoritativ. Bereits im Kontext der Opposition der Karäer, einer im 8. Jahrhundert entstandenen jüdischen Sekte, kristallisierte sich die eigentliche machtpolitische Stoßrichtung der internen Talmud-Kritik heraus, nämlich die als anmaßend, autoritär und selbstherrlich empfundenen Träger der Überlieferung, die Rabbinen. Die Religionskritik von Moses ben Maimon bis Moses Mendelssohn verband mit der Polemik gegen den Talmud primär die Abneigung gegenüber dem rabbinischen Establishment, dessen Einfluss es einzuschränken galt. Die Haskala bezog sich im Rahmen der Emanzipation durch weitgehende Angleichung an die deutsche Kultur ganz bewusst nur noch auf die Bibel. Denn für das Projekt der Aufklärung war die orthodoxe Gesetzestreue des Talmud das Relikt einer überkommenen und rückständigen Tradition und damit ein Hindernis auf dem Weg in ein gesellschaftlich respektiertes, weltoffenes und tolerantes Judentum. Indem sie die talmudische Überlieferung schlicht als sekundär ignorierte, grenzte sie damit den Machtbereich der Orthodoxie deutlich und unmissverständlich ein. Moses Mendelssohn als ein vor allem durch Kant und Spinoza inspirierter Aufklärungsphilosoph forderte zwar die durch das Gesetz begründete sittlich-religiöse Tat. Die Religion aber, die ihm in Gestalt der Dogmen und Wertvorstellungen der rabbinischen Überlieferung entgegentrat und die zur Gesetzestreue verpflichtete, betrachtete er nicht als eine geoffenbarte Religion, sondern als erzwungenen Glauben. Während der Talmud im aufgeklärten, modernen Judentum immer stärker an Bedeutung verlor, ist das Studium von Tora und Talmud in traditionellen Kreisen bis heute eine zentrale religiöse Pflicht. „Der babylonische Talmud ist [...] „der“ Talmud schlechthin geworden, nach dem sich die gesamte Halakha bis in die Gegenwart richtet und

der zumindest bis ins 18. Jh. auch der in den Lehrhäusern des Judentums absolut vorrangige, wenn nicht überhaupt ausschließliche Lehrstoff gewesen ist.“²⁰⁴

Im Kampf gegen den Talmud tat sich aber vor allem die römisch-katholische Kirche hervor, die dafür sorgte, dass der Talmud auf den ersten Index der verbotenen Bücher von 1559 gesetzt wurde. Im Vergleich zu den zum Teil blutigen Konsequenzen der christlichen Talmudverfolgungen nimmt sich die innerjüdische Kritik vergleichsweise harmlos aus. Ich kann hier die Geschichte dieser Verfolgung im einzelnen nicht darstellen, denn dies hieße die lange Geschichte der gewaltsamen und planmäßigen Unterdrückung der jüdischen Religion und des jüdischen Volkes zu rekapitulieren, die in ihren perfiden und pervertierten Konsequenzen letzten Endes zur Massenvernichtung der Juden im Dritten Reich geführt hat. Daher möchte ich in diesem Kontext nur einige wenige Eckdaten und Hintergründe der antijüdischen Kirchenpolitik des Mittelalters und der frühen Neuzeit ansprechen. Aufgrund der schwierigen Überlieferungsbedingungen ist die bedeutendste und wahrscheinlich einzige vollständig erhaltene Handschrift des *babylonischen* Talmuds die sogenannte Münchener Handschrift, der Kodex München Hebräisch 95 von 1343. Der Erstdruck des Werkes erfolgte 1520 - 1523 und 1531 in Venedig durch Daniel Bomberg.²⁰⁵ Jedoch wurde bereits kurze Zeit nachdem der eher liberale Papst Leo X. zunächst die Drucklegung autorisiert hatte, diese unzensierte Ausgabe durch seinen Nachfolger Papst Julius III. verboten. Auf Drängen der Inquisition fand am 9. Sept. 1553, dem Tag des jüdischen Neujahrsfestes in Rom, eine offizielle Talmudverbrennung statt. Die Talmudvernichtung hatte eine lange, gut christliche Tradition im Kampf um den rechten Glauben und die Judenmission: Angefangen mit dem 553 – von Justinian I. veranlassten Verbot der außerbiblichen, mündlichen Überlieferung – zog sich die strenge Zensur und Konfiskation und schließlich die wiederholte und demonstrative Verbrennung des Talmud – u. a. 1242 in Paris und 1559 in Cremona – durch das gesamte Mittelalter und die frühe Neuzeit. Im Rahmen dieser Verfolgungen wurde zumeist gleich das gesamte jüdische Schrifttum, dessen man habhaft werden konnte, vernichtet. Den Verfolgungen gingen häufig öffentliche Talmuddisputationen oder sogenannte christlich-jüdische Religionsgespräche (Barcelona 1263, Tortosa, 1413/14) voraus, die initiiert durch die Kirchenväter, ausschließlich Mittel und Zweck der Aufforderung zur Konversion waren. Die Rabbinen, die hier ihren Glauben und nicht selten ihr Leben und das Leben der jüdischen Bevölkerung zu verteidigen hatten, wurden ihres angeblich antichristlichen und daher ketzerischen Gottesbegriffes und ihrer Messiasauffassung halber beschuldigt, vom rechten Glauben abgefallen zu sein. Veranlasst und durchgeführt wurden

²⁰⁴ Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 215.

²⁰⁵ Der Bombergsche Druck bestimmt bis heute die äußere Form aller Ausgaben des babylonischen Talmud. Die Seitenzählung der Traktate beginnt stets auf Seite 2; Vorder- und Rückseite eines Blattes werden mit a bzw. b zitiert. Annähernd alle folgenden Ausgaben des Talmud wurden durch die Zensur verstümmelt. Eine bedeutende Ausgabe ist jedoch die Ausgabe Romm, Wilna 1880-86. Sie liegt als Basistext der durch das *Institute for the Complete Israeli Talmud* in den 1980iger Jahren begonnenen Ausgabe zugrunde. Eine erste englische Übersetzung hat I. Epstein, London 1935-52 übernommen. Eine deutsche Übersetzung bietet L. Goldschmidt. Der babylonische Talmud. 12 Bde. Berlin 1929-1936. Nachdr. Königstein/T. 1980-81.

diese Talmuddisputationen zum Teil auf besonderes Betreiben rabbinisch ausgebildeter konvertierter Theologen, die sich als die eifrigsten Verfechter der Talmudkritik entlarvten und deren Kenntnisse der römisch-katholischen Partei im Kampf um die Missionierung der Juden zu Gute kamen. Während der Debatten zu Beginn des 16. Jahrhunderts, die durch die religiösen Unruhen der Reformation verschärft wurden, fand der Talmud einzig in dem deutschen Humanisten Johannes Reuchlin, der sich intensiv mit der Lexik und Grammatik der hebräischen Sprache und der kabbalistischen Lehre auseinandergesetzt hatte, einen überzeugten Verteidiger. Reuchlin, der sich gegen die Kölner Dominikaner und vor allem gegen seinen Hauptwidersacher den Konvertiten Johann Pfefferkorn und damit für die Religionsfreiheit und den Rechtsschutz der Juden aussprach, weigerte sich vehement an der Verfolgung des Talmud teilzunehmen. Dies brachte ihm ein Verfahren vor der Inquisition und die öffentliche Verurteilung seiner Lehren und Schriften ein.

Sowohl die äußere Form als auch die innere Struktur des Talmuds dokumentieren seine lange Entwicklungsgeschichte und seine vielfältigen Vorformen. Von einer einheitlichen Redaktion im modernen Sinne kann hier keine Rede sein – in der Forschung wird vielmehr diskutiert, ob nicht von „Schicht für Schicht entstandenen lokalen Talmuden auszugehen“ sei.²⁰⁶ Zwar spricht einiges für die traditionelle These des „sedimentären Wachstums“ des Textes, die zum Beispiel durch die Tatsache erhärtet wird, dass sich einige Traktate durch ihre sprachlichen und grammatikalischen Besonderheiten deutlich vom Rest des Talmud abheben. Stemberger tendiert jedoch mit Blick auf die Forschungsliteratur eher zu der Auffassung, dass der Text eine zumindest „im Wesentlichen geschlossene Konzeption“ besitzt, die durchaus nach „einheitlichen Kriterien vorging“. Aufgrund der noch ausstehenden Einzeluntersuchungen lässt sich die Frage der Einheitlichkeit des Textes wie auch Fragen der Datierung einzelner Traktate letztlich nicht eindeutig beantworten. Strittig bleibt auch die Frage des ungefähren Zeitpunktes der Endredaktion. Während Mayer davon ausgeht, dass der *babylonische* Talmud um 500 n. Chr. abgeschlossen wurde²⁰⁷, datiert Stemberger unter Berufung auf aktuelle Forschungsergebnisse den Zeitpunkt der Endredaktion der wesentlichen Teile des Talmud in das frühe 8. Jahrhundert.²⁰⁸ „Wie schon die Redaktionsgeschichte von bT [*babylonischer* Talmud, Anm. d. A.] zeigt, ist dieser nicht durch einen bestimmten Herausgeber oder Kreis von Herausgebern zu einer genau datierbaren Zeit redigiert worden. Damit haben wir auch nie einen einheitlichen und allgemein anerkannten bT-Text anzunehmen.“²⁰⁹ Man kann vielmehr davon ausgehen, dass schon vor der eigentlichen Endredaktion zahlreiche „Textvarianten“ verfasst wurden. So etwas wie einen Ur-Text gibt es also nicht. Die textkritische Arbeit wird zusätzlich noch dadurch erschwert, dass schon sehr früh eine Selbstzensur der Rabbinen eingesetzt hat, in Folge

²⁰⁶ G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 202.

²⁰⁷ Der Talmud. Hrsg. v. R. Mayer. S. 20/21.

²⁰⁸ Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch. S. 202; 207.

²⁰⁹ Ebenda: S. 208.

derer Texte magischen oder theosophischen Inhalts gestrichen wurden. Vollends verstümmelt wurde der Text jedoch erst mit der christlichen Zensur, der ganze Traktate zum Opfer gefallen sind.

In seiner äußeren Struktur folgt der Talmud bzw. sein die Gemara umfassender Teil thematisch den sechs Ordnungen der Mischna. Der Talmud wird, nach der Abkürzung von Schischa Sidrei, was so viel wie die Sechs Ordnungen (der Mischna) heißt, daher auch Schas genannt. Der eigentliche Text des Talmuds besteht jedoch in der Gemara, der Zusammenstellung der Kommentare der Mischna, insofern sind Gemara und Talmud korrespondierende Ausdrücke. Der Text der Gemara besteht aus systematisch geordneten Grundeinheiten verschiedenen Umfangs, die sich als solche der redaktionellen Auswahl und Bearbeitung der Herausgeber verdanken. Diese Grundbausteine, die Sugiot (aram.: gehen) halten, wie ihr Name es schon sagt, den Verlauf der talmudischen Diskussionen oder den Gang einer Entscheidungsfindung im Rahmen einer Kontroverse fest. Der Talmud hat, wie bereits erwähnt, zwei Bestandteile, die chronologisch eine frühere und mehrere spätere Schicht der Überlieferung dokumentieren. Der Traditionsstoff der älteren Diskussionen der Mischna, die zunächst buchstabengetreu wiederholt und gelernt wurde, bildete das Fundament der Gemara. Das dialogische Verhältnis von Mischna und Gemara, Text und Kommentar, dokumentierte sich auch rein optisch: Der ältere Text der Tradition liegt stets in der Mitte jeder Seite. Im Anschluss an den mehrere Zeilen umfassenden Mischna-Text der zentralen Kolumne folgt – mit einem Sternchen* gekennzeichnet und durch Großbuchstaben (Abkürzung von Gemara) abgesetzt – der Text der Gemara, der sich über mehrere Seiten erstrecken kann, bevor das nächste Mischna-Wort beginnt. Zur Gemara gehören auch die verschiedenen mittelalterlichen Kommentare des Talmuds, denn obwohl die eigentliche redaktionelle Arbeit am Text im 8. Jahrhundert beendet war, ging seine lebendige Diskussionen kontinuierlich weiter. Erste Kommentare zum gesamten Talmud bzw. zu einzelnen Traktaten sind bereits im 10. und 11. Jahrhundert nachweisbar. Diese späteren Schriften kommentieren die jüngeren, mit Gemara versehenen Traktate des Talmuds. Der berühmteste ist wohl der Kommentar Salomo ben Isaaks, genannt RaSCHI (1040-1107, Troyes, Frankreich), der sich auf fast alle Traktate des Talmud bezieht. Raschi begründete nicht nur das wichtigste Lehrhaus seiner Zeit, sondern er war auch Verfasser eines bedeutenden Bibelkommentars. Der Tora gewidmete Teil wurde 1475 als das erste hebräische Buch gedruckt. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts wird sein Kommentar in jeder Talmudausgabe mitabgedruckt. In den modernen Ausgaben findet er sich als schmale Spalte auf der Innenseite des Blattes. Die von ihm für den Kommentar eingeführte Kursivschrift, die sogenannte Raschi-Schrift, war seither die Standardschriftart für den Kommentar. Im 13. Jahrhundert war es vor allem der spanische Rabbiner und Kabbalist Mose ben Nachman, genannt RaMBaN (1194-1270), der mit seinen zahlreichen Chidduschim (Novellen) der Diskussion um den Talmud eine neue Richtung gegeben hat.

Neben Mischna, älterer Gemara und Kommentar archiviert der Talmud eine weitere und zeitlich noch spätere Überlieferungsschicht: Die aus dem 12. bis 14. Jahrhundert stammenden Tosafot (Hinzufügungen, Ergänzungen der Mischna oder allgemeiner der offiziell gelehrten Halacha), die ihrerseits den Raschi-Kommentar bearbeiten. In ihren Ergänzungen und Einwänden, die der Talmud auf der Außenseite des Blattes festhält, rekurrieren die Tosafisten zum Teil auf sehr altes Material, das historisch weit hinter Raschi zurückgeht.

Während der formale Aufbau durch Mischna und Gemara bestimmt ist, differenziert sich die innere Form des Talmuds in Halacha und das reiche Erzählgut der rabbinischen Tradition. „BT weist insgesamt enzyklopädischen Charakter auf. Alles, was in den rabb. [rabbinischen, K. S.] Schulen gelehrt wurde und für erhaltenswert galt, wurde aufgenommen: vielerlei Legenden, [...], Anekdoten über die Rabbinen, historische Erinnerungen, Wissensstoff aus Medizin, Biologie, Mathematik, Astronomie, Astrologie usw. So ist bT weniger ein thematisch geschlossenes Buch als vielmehr eine im Aufbau an M [Mischna, K.S.] orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums.“²¹⁰ Die aggadische Lektüre der Schrift sucht auf einer kreativ-schöpferischen und prosaischen Ebene diejenigen religiösen und ethischen Ideen und Wertvorstellungen didaktisch zu veranschaulichen und zu vermitteln, die sich mit dem Religionsgesetz verbinden. „Bei aller Unterscheidung sind beide Formen jedoch nicht geschieden, sie ergänzen einander wie Gebot und Evangelium. Die Halacha wird in der Aggada beispielhaft erklärt und vertieft, oft auch weitergeführt, und die Aggada zielt immer auf eine konkrete Situation und das in ihr notwendige Gebot hin. [...] So wirken im Talmud Halacha und Aggada zusammen, einander haltend und belebend“.²¹¹ Innerhalb der Aggada hat die *Haggada schel Pessach* eine besondere Stellung. Maßgeblicher Teil des rituellen Ablaufs des Pessach-Festes, das alljährlich zum Gedenken an den Auszug der Juden aus Ägypten und als Fest der Befreiung gefeiert wird, ist die Lesung der *Pessach-Haggada*. Das Familienoberhaupt ist traditionell zur Weitergabe der Geschichte des Exodus am Sederabend von Pessach verpflichtet. Im Laufe der Zeit wurde diese für das Selbstverständnis des Judentums zentrale Literatur durch Legenden und Erzählungen erweitert und durch volkstümliches Material ausgeschmückt. Die ersten Manuskripte und Drucke dieser zum Teil über Generationen weitergegebenen Aggada enthalten zudem kunstgeschichtlich bedeutsame Illustrationen. Der umfangreiche aggadische Teil des Talmuds ist naturgemäß im Sprachstil und in seiner Thematik wesentlich freier und ungebundener als sein der Halacha gewidmeter Teil. Und es ist gerade die Aggada, die auch für den modernen, nichtjüdischen Leser seine Faszination ausmacht. Der Talmud stellt einmal mehr unter Beweis, dass sich das rabbinische Judentum eben nicht nur durch seine Gesetzstradition auszeichnet, sondern ebenso durch seine gänzlich

²¹⁰ Stemberger: S. 193.

²¹¹ Der Talmud. Hrsg. v. R. Mayer. S. 28.

unspektakulär daherkommende und alles andere als antiquierte Weisheit, seinen bestechenden Scharfsinn und seinen ganz einzigartigen Humor.

Der Ausdruck Talmud bezeichnet im Judentum ganz allgemein Lehre, Gelehrsamkeit oder Wissen, aber auch den Inhalt der Begründung und Diskussion von Lehrsätzen. Überdies ist Talmud auch ein „[...] exegetischer Fachausdruck der häufig den antwortenden Bibelvers auf die Frage nach der Begründung einer These einleitet.“²¹² Seine exegetischen Ausführungen werden oft entweder mit einer Einführungsformel wie „Raw Jehuda sagte“ oder „Raw Awira legte aus“ eingeleitet und die verschiedenen Lehrmeinungen der Sprecher werden mit den Namen ihrer Autoren tradiert. Oder aber sie beginnen mit einer formalisierten Frage wie „was bedeutet“, der dann z. B. die entsprechende Deutung eines ebenfalls namentlich genannten Tradenten folgt. Um die Frage bzw. die These des Exegeten zu stützen, antwortet der Text dann immer mit Talmud, mit dem entsprechenden Bibelwort, das durch typische, standardisierte Zitierformeln wie „Denn es heißt: ...“ oder „Es steht geschrieben: ...“ eingeleitet wird. Die für die mündliche Tradition so charakteristische Dialogik spiegelt sich auf diese Weise in der inneren Struktur des Talmud und seiner Schreibweise wider. So trägt auch ihr sprachlicher Stil alle Zeichen der Verschriftung, der unmittelbaren Transkription eines scheinbar tatsächlich stattgefundenen, lebendigen Gesprächs. Unter stilistischen Gesichtspunkten betrachtet, enthält der Text – der ursprünglich in einer Mischung aus Hebräisch und einem ostaramäischen Dialekt verfasst wurde und der zudem zahllose Begriffe aus der griechischen, lateinischen und persischen Sprache hinzugefügt wurden – deutliche Merkmale einer vorliteralen Phase der Überlieferung. „Dieses wissenschaftliche Streitgespräch folgt nicht dem Gang der Logik, die einen einzigen Gedanken klar und folgerichtig aus dem anderen heraus entfaltet und zu einem Abschluss bringt, ehe der nächste beginnt, sondern dem Springen der Dialogik, die nachgelernt werden will, wie ja schon der Name Talmud es besagt.“²¹³

Durch den Abschluss dieses tausende von dicht beschriebenen Seiten umfassenden Werks wurde die Kontinuität der mündlichen Tradition jedoch nicht unterbrochen, sondern im Gegenteil, die Talmud-Auslegung wurde ständig fortgesetzt. Denn das Religionsgesetz musste flexibel bleiben, wenn es seine zentrale Stellung innerhalb der jüdischen Religion behaupten wollte. Auch in der nachtalmudischen Zeit arbeiteten viele Generationen rabbinischer Schriftgelehrter an einer reichhaltigen und breiten Kommentar-Literatur über den Talmud weiter. Von besonderer Bedeutung ist aber das reichhaltige und thematisch vielschichtige Textkorpus der Responsen, das bis heute etwa 300.000 Kommentare rabbinischer Gelehrter umfasst. Der Ausdruck Responsen ist eine rabbinische Bezeichnung für einen geehrten Briefwechsel, im Rahmen dessen eine Seite die andere über strittige Auslegungen bzw. Anwendungen des Gesetzes befragte. Diese Tradition des schriftlichen

²¹² Der Talmud. Hrsg. v. R. Mayer: S.10.

²¹³ Ebd.: S. 32.

Meinungsaustausches der Rabbinen findet bereits im Talmud Erwähnung und gewann seit dem 7. Jahrhundert immer stärker an Bedeutung. Zumal die Juden in der Diaspora, die mit dem Talmud nicht mehr so vertraut waren, suchten häufig Rat in religionsrechtlichen Fragen. Sie richteten ihre Fragen an die Akademien, wo sie diskutiert und beantwortet wurden. Die Akademien standen in einer weitverzweigten Korrespondenz mit allen Zentren jüdischer Gelehrsamkeit. Durch diesen ständig anwachsenden Textkorpus, in dessen Kontext sich im Laufe der Zeit spezifische Literaturgattungen herauskristallisierten, gewährleisteten die Rabbinen auch in der nachtalmudischen Zeit die ungebrochene Kontinuität der mündlichen Tradition.

II. Die Welt der Kabbala – Einführung in die Geschichte und die Grundzüge des mystischen Denkens der Kabbala

In seinem Buch *Das Herz der Kabbala* schreibt Daniel C. Matt: „Das hebräische Wort *kabbalah* bedeutet «empfangen» oder «das, was empfangen wurde». Damit ist einerseits die uralte, hochgeschätzte Tradition gemeint, die durch die Jahrhunderte überlieferte Wahrheit. Andererseits die sich immer wieder spontan offenbarende Wahrheit, die den, der wahrhaft empfänglich ist dafür, auf einzigartige, unorthodoxe, noch nie dagewesene Art und Weise überrascht. Die mystische Tradition des Judentums bot stets Platz für beide Möglichkeiten: Überlieferung und Offenbarung. Deshalb enthält sie so viele Begriffe, die der Sohar [...] «neu-alte Worte» nennt.“²¹⁴ Kabbala ist in der Tat ein „neu-altes“ Wissen, das ebenso sehr im rabbinischen Schrifttum verwurzelt ist, wie es diese Literatur in ihrer spezifischen symbolischen Weltsicht neu zu verstehen und zu transformieren sucht. Scholem sieht dies freilich nicht ganz so, denn seiner Ansicht nach, standen seit dem Erscheinen der Kabbala die strikt „konservativen“ Kräfte der Tradition, gemeint sind die Rabbinen, immer schon in einem konfliktionären, ja geradezu antinomischen Verhältnis zu ihren „innovativen“ Kräften: „Mit der Veröffentlichung des Buches Bahir tritt eine jüdische Form mythischen Denkens in Konkurrenz und unabweisbare Auseinandersetzung mit den rabbinischen und philosophischen Ausprägungen des mittelalterlichen Judentums.“²¹⁵ Die Kabbala, davon war Scholem überzeugt, war kraft ihres wesentlich neuplatonisch-gnostischen Charakters, das heißt kraft ihrer dem halachischen Judentum zutiefst fremden, mythisch-mystischen Tendenzen, auf dem besten Wege die klassische Form des Judentums von innen heraus zu sprengen. Die moderne Forschung ist mittlerweile zu der Auffassung gelangt, dass diese Sicht Scholems drastisch relativiert werden muss. Und so akzentuiert insbesondere Moshe Idel auch die Momente der Kontinuität im Verhältnis von rabbinischem Judentum und kabbalistischem Denken. Gegen Scholem und mit Idel stimme ich darin überein, dass alte

²¹⁴ Daniel C. Matt: *Das Herz der Kabbala*. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden. Bern, München, Wien 1996. S. 13.

²¹⁵ Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. S. 174; vgl. auch: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S.12.

und „neue“ Tradition weitaus mehr Gemeinsamkeiten aufweisen, als Scholems ganz bewusst – ist es doch zweifelhaft, dass ihm die Anknüpfungspunkte in der Beziehung von rabbinischer und mystischer Tradition entgangen sind – „simplizistisch“ formulierte These der Inkommensurabilität von „antimythischem“, rabbinischen Judentum und mystisch-mythischer Kabbala dies zu vermitteln sucht. „Scholem was correct in emphasizing the strengthening of mythical elements in Kabbalah“, schreibt Idel, „but his assumption that myth was conquered by rabbinic Judaism, which led to a tension between Kabbalah and rabbinism, remains to be proven.“ Anders als Scholems „gnostifizierende“²¹⁶ Sichtweise der Kabbala, geht Idel von der grundlegenden Annahme aus, dass dem religiösen Denken der Rabbinen mythisch-mystische Elemente weder neu noch fremd waren und noch viel weniger seien das biblische und rabbinische Judentum gar „mythosfeindlich“ eingestellt gewesen. Idel kann im Gegenteil nachweisen, dass die rabbinische Literatur – insbesondere im Rahmen ihres Verständnisses der Gebote – Residuen und „Spuren“ altjüdischer Theosophie und prä-gnostischen, das heißt aber originär jüdisch-mythischen Denkens „aufbewahrt“. Idel gibt zu bedenken: „If this approach is correct, then there is no particular tension between Kabbalah and halakhah that need be emphasized.“²¹⁷ Dies stellt die zweite zentrale These Scholems Wahrnehmung der Kabbala, dass nämlich mit der kabbalistischen Literatur ein „originär neues“, „revolutionäres“²¹⁸ Denken in das in bloßem Konservatismus und „Ritualismus“ erstarrte halachische Judentum eingebracht sei, in ein prinzipiell anderes Licht.

Im Rahmen einer ersten Annäherung an diesen Problemzusammenhang wird ein Blick auf die Literatur der Kabbala hilfreich sein. Die nun folgenden Überlegungen werden sich kontrastiv mit den Grundthemen des kabbalistischen Denkens, mit seiner Geschichte und seiner Literatur beschäftigen. In diesem Kontext werde ich so weit als möglich die Kontinuität, aber auch die Divergenzen im Verhältnis von rabbinischer und mystischer Tradition ausarbeiten.

1. 1. Mystisches Denken und die mystische Erfahrung

In der Einleitung seiner Arbeit *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* schreibt Scholem kurz und knapp: „Die Kabbala, wörtlich «Überlieferung», nämlich Überlieferung von den göttlichen Dingen, ist die jüdische Mystik.“²¹⁹ Der Name Kabbala entstammt dem rabbinischen Hebräisch und bedeutete dort ganz allgemein Tradition oder mündliche Überlieferung der Offenbarungslehre. Bereits mit dem Erscheinen der klassischen mittelalterlichen Kabbala im 12. Und beginnenden 13. Jahrhundert kündigt sich ein Bedeutungswandel in der Auffassung

²¹⁶ Vgl. insbesondere auch: Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Kap. I. S. 10; Kap. II,2. S. 58 u. *Die jüdische Mystik*. Kap. I. S.38; Kap. II. S. 59; S. 79. Vgl. auch: M. Idel: *Subversive Katalysatoren: Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*. S. 80-122. Idel weist darauf hin, dass insbesondere die Kabbala A. Abulafias „nichts zu tun hat mit historischem Gnostizismus und seinen Mythen.“ (S. 96)

²¹⁷ Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*. S. 157.

²¹⁸ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 14.

²¹⁹ Ebd.: S. 7.

des Ausdrucks Tradition an. Im Selbstverständnis der Exponenten der mystischen Lehre bezeichnete Kabbala eine exklusive esoterische Überlieferung, eine mystische Lehre der Geheimnisse der Gottheit und ihrer Kräfte, deren Übermittlung – zumindest in der Frühzeit der Kabbala – nur im Rahmen restriktiver ritueller Vorkehrungen stattfand. Besonders in der Periode ihrer Konsolidierung war Kabbala nur einer kleinen intellektuellen und rabbinisch gebildeten Elite vorbehalten, die ihre Lehre nicht in die Öffentlichkeit brachten. Von Seiten der offiziellen rabbinischen Autorität eher mit Gleichmut, denn mit offenem Misstrauen beobachtet, verstanden sich die wichtigsten Figuren der frühen mittelalterlichen Kabbala ganz selbstverständlich als Verteidiger, Bewahrer und Fortführer der rabbinischen Tradition. Dies gilt für Isaak den Blinden (1160-1235), führender Vertreter des provenzalischen Kabbalistenkreises und der eigentliche Vater der Kabbala ebenso wie für den spanischen Rabbiner Moses ben Nachman (1194-1270), eine anerkannte Autorität der Geronenser Kabbala. Die Gemeinsamkeiten im Verhältnis von mystischem und traditionell rabbinischem Denken betonend, waren die „Meister der Kabbala“ zunehmend bestrebt ihre mystische Lehre als eine authentische und legitime Überlieferung innerhalb der bestehenden Tradition zu verankern. In ihrem Bestreben nach religiöser Legitimität beriefen sich die Kabbalisten nicht unmittelbar auf göttliche Offenbarungen, sondern auf die ekstatischen Visionen des Propheten Elia, der aufgrund seines Kampfes für den Monotheismus innerhalb der jüdischen Tradition eine besondere Rolle spielte. Der zum Engel erhobene Prophet, dessen unangefochtene religiöse Autorität nur noch mit der Mose selbst verglichen wird, galt als bedeutender Halachist, als Vorläufer der Schriftpropheten und als der Ahnherr der kabbalistischen Tradition. Einerseits war das Denken der klassischen mittelalterlichen Kabbala also in seinen traditionskonformen oder, wie Scholem es eher polemisch formuliert, „konservativen“ Aspekten tief in der Welt der biblischen und rabbinischen Theologie, ihren Dogmen, Wertvorstellungen und Riten verwurzelt. Andererseits nehmen die kabbalistischen Autoren schon früh eine Haltung zu zentralen religiösen Themen ein, die sich von der klassischen rabbinischen Interpretation deutlich unterscheidet: Auf der Suche nach einer neuen religiösen Tiefendimension unterzieht die kabbalistische Spekulation den Korpus der kanonischen Literatur und den Sinn der Tradition selbst einer mystisch-mythischen Transformation. Bereits in protokabbalistischen Texten wie insbesondere dem Buch Jezira kündigt sich ein entscheidender religiöser Sichtwandel an: Während die rabbinische Theologie die Distanz zwischen dem transzendenten göttlichen Bezirk und der Schöpfung akzentuiert, setzt das mystische Denken Gott und den Menschen, göttliches und menschliches Sein, Mikrokosmos und Makrokosmos unmittelbar in einen Bezug eigentümlich symbolisch verschlüsselter Ähnlichkeiten, Analogien und Korrelationen. Im Mittelpunkt der kabbalistischen Theosophie steht jenes „Allerheiligste“, jener innere Bezirk, den die biblische Theologie mit dem Bilderverbot umzäunt: Die mystische Vergegenwärtigung Gottes und seiner Manifestationen oder Potenzen, die sich in zehn

Stufen der Emanation – den zehn Sefirot – in der Schöpfung offenbaren. Schon die älteste esoterische Literatur beschreibt die mystische Erfahrung in der für die spätere klassische Kabbala charakteristischen, offen anthropomorphen Redeweise. So wird das sefirotische System auch im Rückgriff auf das Bild des primordialen Ur-Menschen, des Adam Kadmon vorgestellt – in der frühneuzeitlichen Kabbala Isaak Lurias verkörpert er gar die erste Sefira oder Manifestation Gottes. Dass dem kabbalistischen Anthropomorphismus jedoch eine ganz eigene, paradoxe Dialektik eignet, führt die in der Merkaba-Mystik entwickelte Spekulation des Schi'ur Koma, der mystischen Gestalt Gottes beispielhaft vor: Die grotesk, ja geradezu „monströs“ übertriebene Größe und Ausdehnung der Glieder des göttlichen Körpers, die hier veranschaulicht werden soll, übersteigt in Wirklichkeit jedes Maß der menschlichen Vorstellungskraft und zielt umgekehrt darauf ab, die Unmöglichkeit der Veranschaulichung des absoluten Wesens Gottes zu demonstrieren.

Von grundlegender Bedeutung für die gesamte mittelalterliche Kabbala – die frühe esoterische Tradition war noch auffallend zurückhaltend hinsichtlich dieser Thematik – war die Frage, wie oder in welcher Form Gott innerhalb der Schöpfung in Erscheinung tritt und was der Mensch von seinem Wesen erkennen kann. Das klassische kabbalistische Denken unterscheidet zwischen dem biblischen Schöpfergott und dem unpersönlichen *deus absconditus*, dem jeder Erkenntnis absolut entzogenen Wesen Gottes. Die reine Immanenz seines Wesens nennt der Kabbalist En-soph – *das Unendliche* oder *das Unfassbare*, das die Theosophie des Sohar auch als das „mystische *Nichts*“ bezeichnet. Das „Kunstwort“ En-soph ist, so Scholem, das „Symbol der absoluten Unmöglichkeit“ der „intellektuellen Gotteserkenntnis“. Es umschreibt das „verborgene Selbst Gottes“, dem keinerlei positive Bestimmungen zukommen und dennoch ist es die übergeordnete Wirkursache alles Weltlichen. Diese Welt des metaphysischen „An sich“ bleibt auch der mystischen Erfahrung verschlossen. Alles, was der Mystiker von ihm erkennen oder erfahren kann, gleicht der Rückseite eines Spiegels: Nur insofern die potentiellen Kräfte Gottes im Prozess der Emanation aus ihrer „Verborgenheit hervortreten“ und sich als Wirkursache der Schöpfung manifestieren, erhält sein Wesen mystische Eigenschaften oder Potenzen – die zehn Sefirot. Für den Kabbalisten sind dies zehn fundamentale Manifestationen oder „mystische Attribute“, die wiederum in sich selbst unendlich differenziert sind. Die Sefirot beschreiben daher ausschließlich Aspekte oder Erscheinungsweisen des unendlich verborgenen „Universums des göttlichen Lebens“. In *Die jüdische Mystik* schreibt Scholem: „Die Sefirot in ihrer Gesamtheit erscheinen im Sohar [...] unter Bezeichnungen, die uns ein Licht darüber aufsetzen, wie weit diese mystischen Qualitäten Gottes sich von der rein theologischen Konzeption der Attribute entfernt.“²²⁰ In dem Versuch sich spekulativ schreibend dem mystischen *deus absconditus* zu nähern, entwickelten die Kabbalisten ein kompliziertes „*corpus symbolicum*“. Die Sefirot erscheinen in Form zahlloser symbolischer Korrelationen:

²²⁰ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 233.

Sie sind „Lichter“ und „Gewänder“ Gottes, sie werden im Bild des mystischen Urmenschen oder des Baums vorgestellt, der in En-soph selbst wurzelt. Vor allem aber findet die mystische Welt Gottes ihre Entsprechung in der Welt der Sprache, denn die Sefirot sind die zehn Namen Gottes, mit denen er angesprochen werden kann und mit denen er die Welt erschaffen hat. Als Ganzes bilden sie den einen großen Eigennamen Gottes.

Der historische Ursprung der Sefirot-Theorie kann bis auf die präkabbalistische Spekulation der Merkaba-Mystik, der himmlischen Schau des Thronwagens, zurückverfolgt werden. Ihren ersten literarischen Niederschlag fand sie im Sefer Jezira, dem Buch der Schöpfung (3.-6. Jahrhundert), dessen anonymem Autor die Welt der griechischen Gnosis offensichtlich nicht ganz unbekannt war. Hier wird, obwohl die Bezeichnung Sefirot nicht explizit gebraucht wird, erstmals und sehr präzise die Vorstellung entwickelt, dass Gott die Welt aus den 10 Urzahlen und den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets erschaffen hat, die mit den „32 Wegen“ seiner Sophia identisch sind. Die Zahl zehn oder die Ur-Dekas verkörpert ein metaphysisches Organisations- oder Ordnungsprinzip des Kosmos. Zwar lässt sich aus dem Text nicht eindeutig erschließen, in welchem Verhältnis Sefirot und Buchstaben gedacht werden. Die Buchstaben, so viel wird jedoch deutlich, emanieren nicht aus der „Urluft“, der zweiten Sefira, sie werden vielmehr unmittelbar aus ihr erschaffen. Durch die sublime Kombination dieser 22 primordialen und elementaren Bausteine oder „Instrumente der Schöpfung“ erhält der Kosmos und der Mensch seine raum-zeitlichen Grundbestimmungen. Diese Vorstellung der magisch-mystischen Bedeutung der Buchstaben ist in der Tat nicht neu: „In oracular and ritual practices, mystic and kabbalistic doctrine, Gnostic and humanistic beliefs, the letters have been considered as fundamental elements of the cosmos, or of divine or human knowledge. The attributes of their visual forms have been assigned values which extend far beyond their capacity to function as the orthography [(...)] and instead have allowed them to be construed as indices of the most profound mysteries of the universe.“²²¹ Die griechische Bezeichnung für das Alphabet – stoicheia – bedeutet auch ‚Elemente‘ und zwar im Sinne kosmischer Urelemente, die als solche begrenzt und unteilbar sind. Ebenfalls im griechischen Alphabet entsprachen den Buchstaben bestimmte Zahlenwerte, da die Zahl der Inbegriff des Energetischen war. Insbesondere die nicht-christliche hellenistische Gnosis war von der neupythagoräischen und neuplatonischen Zahlenmystik und der Reflexion der Buchstaben als kosmologische Grundbausteine durchdrungen. Scholem vertritt die These, dass das Denken des Sefer Jezira von diesen für die Gnosis besonders charakteristischen Vorstellungen durch und durch imprägniert sei. Auch das weit spätere Buch Bahir reflektiere in seinen früheren Schichten nicht nur die Zahlen- und Buchstabenmystik des Sefer Jezira, sondern auch die gnostische Emanationslehre, die hier mit der Sefirot-Theorie verbunden werde. Die Sefirot bilden von nun an die „Stationen der Offenbarung“, eine hierarchische und unendlich zirkuläre Ordnung,

²²¹ Johanna Drucker: *The Alphabetic Labyrinth. The Letters in History and Imagination.* London 1995. S. 12.

die beginnend mit der ersten Manifestation des höchsten Sein (Kether, die höchste Krone der Gottheit) alle Stufen der Kosmologie bis hin zur Schechina, dem mystischen Bild der Gemeinde Israel nachzeichnet. In der mittelalterlichen Kabbala wurde, wenn auch mit recht unterschiedlicher Akzentuierung innerhalb ihrer verschiedenen Schulen, die Sefirot-Lehre des Sefer Jezira zu einer diffizilen mystischen Theorie ausgebaut, systematisiert und vielfältig mystisch umgedeutet. Die irdische Welt wurde nicht nur als das chiffrierte Spiegelbild der Welt der göttlichen Kräfte oder Potenzen gelesen. Diese wurden zudem anhand eines extravaganten Systems mystischer Symbolisationen beschreib- und kommunizierbar und in den unterschiedlichsten Kontexten dargestellt.

Die bei weitem verbreitetste und wichtigste kabbalistische Vorstellung oder wie Scholem es ausdrückt „*façon de parler*“ identifizierte, wie bereits erwähnt, die Sefirot mit den schöpferischen Namen, mit denen Gott benannt werden kann bzw. mit denen er sich selbst benennt und die den Dingen Wirklichkeit verschaffen. Das für die gesamte kabbalistische Reflexion maßgebliche Sprachdenken begreift die sprachliche Ordnung primär nicht als ein innerweltliches Bezeichnungs- oder Referenzsystem, sondern als ein Medium der Selbstmitteilung des vollkommenen schöpferischen Wortes Gottes. Innerhalb der Sprachmystik der Kabbala ist Sprache primär eine Namen-Sprache. Weit davon entfernt ein bloßes Medium der Kommunikation zu sein, teilt die Sprache etwas mit, das sich als solches jeder Mitteilbarkeit entzieht. In der Sprache des Menschen scheint als ihre geheime Tiefendimension symbolisch die vollkommene Sprache Gottes auf. Das Zeichen als Name begriffen, teilt nichts mit als sich selbst. Der Name ist absolut unmotiviert, zwischen ihm und seinem Träger/Referenten besteht keinerlei „natürliches Band“. Dies erlaubt den Umkehrschluss, dass die Elemente der Schriftsprache gleichzeitig als durch ihre primordiale Ursache absolut motiviert gedacht werden können. Der unergründliche Eigenname Gottes ist gleichermaßen metaphysische Arche und Telos jeder Sprachbewegung: Das magisch-mystische Vehikel der Schöpfung, in der sich seine Sprache auf unergründliche Weise offenbart und widerspiegelt. Alles Irdische trägt, so die mystische Vorstellung, die Inschrift oder das Signum seines transzendenten Ursprungs – darin berührt sich menschliche und göttliche Sprache. Die metaphysische Sprachtheorie der Kabbala sucht den mystischen Innenraum der menschlichen Sprache als Zeichen der vollkommenen Sprache Gottes zu entziffern. Insbesondere die theosophische Sprachauffassung des Sohar setzt die Welt der Sefirot mit der Welt der Sprache in Eins: Die Tora ist der eigentliche Ort, an dem sich die Elemente der primordialen Sprache Gottes als Schrift manifestieren und entfalten. Mehr noch: Der „Prozeß des Lebens in Gott, [...], kann [...] als eine Entfaltung sprachlicher Elemente aufgefaßt werden.“²²² In ihrer kabbalistischen Konzeption ist die Tora nichts Erschaffenes, sondern sie „repräsentiert“ den dynamischen innergöttlichen Prozess der

²²² Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 235.

Emanation, den die Mystiker im Rückgriff auf die symbolische Welt der Sefirot zu beschreiben suchten.

1.2 Das Schrifttum der frühen jüdischen Mystik

Die ersten mittelalterlichen Kabbalisten verstanden sich als die Bewahrer und die unmittelbaren legitimen Träger eines uralten esoterischen Wissens über die Schöpfung und die göttliche Thronwelt, das sich der kabbalistischen Vorstellung nach bis auf den Urvater Adam zurückführen ließ. Die kabbalistische Spekulation legitimierte sich aufgrund einer langen Überlieferungskette, deren präkabbalistische Höhepunkte durch drei autoritative Schriftdokumente markiert sind: Die Hekhalot-Traktate, das Sefer Jezira und das Sefer-ha Bahir. Die mystischen Vorstellungen, die geistige Atmosphäre und die sprachliche Ausdruckswelt dieses Schrifttums haben den Charakter der Kabbala entscheidend geprägt.

Gershom Scholems Theorie des „wesentlich gnostischen Charakters“ der frühen jüdischen Mystik, die er in *Ursprung und Anfänge* der Kabbala ausarbeitet und historisch-philologisch nachzuweisen sucht, ist u. a. durch die Ergebnisse der modernen Gnosis-Forschung wenn nicht widerlegt, so doch zumindest relativiert worden. Die Beantwortung der nicht ganz unwichtigen Frage, ob die frühe jüdische Mystik tatsächlich ihren maßgeblichen Impuls durch die „fremde“ Gnosis erhalten hat, oder ob nicht vielmehr umgekehrt – diese Auffassung vertritt Idel ganz entschieden – wesentliche Vorstellungen des Judentums in die griechische Gnosis eingegangen sind, möchte ich den Spezialisten auf diesem Gebiet überlassen. Sicher ist jedenfalls, dass das mythisch-mystische Denken der verschiedenen gnostischen Bewegungen eine Vielzahl unterschiedlichster Elemente der babylonischen, ägyptischen, griechischen und der jüdischen Gedankenwelt mosaikartig in sich vereinte. „Like other syncretic religious practices which originated in Egypt, Gnosticism exhibits the various influences present in Alexandria at the close of the Hellenistic era, borrowing from Greek, Coptic, Mandeian and Jewish sources.“²²³ Sicher ist auch, dass die ägyptischen Juden vermittelt über die Gnosis nicht nur mit der Welt des griechischen Mythos, sondern auch mit der platonischen bzw. neuplatonischen Vorstellungswelt in Kontakt gekommen sind. So sucht die Bibelinterpretation des bekannten jüdischen Philosophen Philon von Alexandria (5/10 v. Chr. bis 40 n. Chr.) eine Synthese zwischen der heiligen Schrift und der platonischen und stoischen Philosophie, zwischen Judentum und Hellenismus – in dessen Atmosphäre ja auch die Gnosis gehört – herzustellen. Wie bereits zwei Jahrhunderte zuvor der jüdische Philosoph Aristobul versucht auch Philon einen Beweis für die Übereinstimmung von griechischer Philosophie und jüdischer Religiosität mit Hilfe der allegorischen Methode herzustellen. Wie groß der Einfluss der hellenistisch geprägten Umwelt auf die Lebensbedingungen der in Ägypten lebenden Juden war, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass die „Juden in Alexandria [...] schon im 3. Jahrhundert v. Chr. das alte Testament ins

²²³ Johanna Drucker: *The Alphanumeric Labyrinth*. S. 79. Vgl. auch Hans Liesegang: *Die Gnosis*. Stuttgart 1985. S. 5.

Griechische übersetzen [müssen], weil die Gemeinde das Hebräische nicht mehr versteht“.²²⁴

Die früheste jüdische Esoterik entstand naturgemäß nicht im hellenisierten Ägypten sondern in Palästina und zwar bezeichnenderweise etwa in der selben Zeit, in der die hebräische Bibel abgeschlossen wurde, nämlich im 1. nachchristlichen Jahrhundert. Die zeitliche Nähe dieser beiden Daten legt den Schluss nahe, dass, wie Idel und andere dies betonen, Mystizismus und Religion im Judentum immer schon zwei organisch miteinander verbundene Phänomene waren. Mystisches Denken war – anders als Scholem dies hartnäckig behauptet – gewissermaßen nichts originär Neues und schon gar war es der jüdischen Religion nicht wesensfremd. Mehr noch: “The term ‘Qabbalah’ that received currency in the Middle Ages literally means ‘reception’ or ‘tradition’. The lack of a specific term for mysticism in Hebrew makes it obvious that from an internal point of view Hebrew religiousness did not recognize a separate realm of experiences that deserved or required a special term.”²²⁵ Die strategische Demarkationslinie zwischen Mystik und Religion, die Scholem bereits im ersten Kapitel von *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* thematisiert und die er im Verlauf seiner Historiographie ausbaut, lässt sich mithin nur schwer aufrechterhalten. Vor allem scheint mir widersprüchlich zu sein, dass Scholem im zweiten Kapitel derselben Arbeit selbst eine Lesart des Ursprungs der Kabbala unterbreitet, die eine eindeutige Differenzierung von Mystik und Religion gar nicht mehr zulässt. Denn er schreibt hier, dass die jüdische Mystik in ihrer Frühzeit zunächst „[...] nichts anderes als Erklärung der betreffenden Bibelabschnitte [...]“ gewesen sei.²²⁶ Die Bibelpassagen, die Scholem hier anspricht, sind das 1. Kapitel der Genesis insbesondere aber das 1. Kapitel Ezechiel. Gerade diese Bibelstellen aber dokumentieren sehr eindrücklich, dass schon die Bibel selbst mystische Vorstellungen reflektiert. Der Prophet Ezechiel gibt hier einen dezidierten Bericht seiner visionären Schau der Engel und der von Flammen umgebenen, hell glänzenden Gestalt Gottes auf dem Thron (Merkavah). „Der anschaulichste Bericht über eine mystische „Vision“ schreibt Daniel C. Matt, „ist zweifellos das Eröffnungskapitel im Buch Ezechiel. [...] Schon bevor das Buch, das seinen Namen trägt, als Teil der Bibel kanonisiert wurde, war seine Vision im Judentum zum Prototyp mystischer Erhebung geworden“.²²⁷ Abgesehen von der Tatsache, dass die mystischen Dimensionen der hebräischen Bibel gar nicht deutlicher zu Tage treten können, ist es schlecht vorstellbar, dass es bei einer einfachen „Erklärung“ des Wortsinns dieser – von Natur aus die spirituelle Phantasie geradezu herausfordernden – Textstelle geblieben ist. Sicher ist, dass diese biblische

²²⁴ Hans Liesegang: Die Gnosis. S. 8.

²²⁵ Ithamar Gruenwald: *Reflections on the Origins of Jewish Mysticism*. In: Peter Schäfer/Joseph Dan (Hrsg.): *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism. Tübingen 1993. S. 28.

²²⁶ Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. S. 45.

²²⁷ Daniel C. Matt: *Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden*. Bern, München, Wien 1996. S. 17.

Darstellung Anlass zu zahllosen, zum großen Teil aber mystischen Kommentaren gegeben hat, die von führenden Rabbinern verfasst wurden. Sicher ist auch, dass sich die Kabbala aus einer sehr viel älteren Tradition entwickelt hat, nämlich der rabbinischen Exegese der Geheimnisse der heiligen Schrift. Oder mit anderen Worten: Die jüdische Religion war nicht nur reine Gesetzesreligion, sondern hatte immer schon auch nicht-halachische, mythisch-mystische Tendenzen.

Die jüdische Mystik war eine Tradition, die sich aus und in unmittelbarem Anschluss an die rabbinische Exegese dieser beiden zentralen biblischen Quellen entwickelt hat. Zeitgleich mit dem Abschluss der hebräischen Bibel wurde eine mündliche Tradition nicht-halachischer Natur überliefert, die sich später zu der esoterischen Geheimlehre entwickelte, die Scholem als die historisch älteste Hauptströmung der jüdischen Mystik und als einen direkten Vorläufer der Kabbala identifiziert – die Merkaba-Gnosis. Die Träger dieser esoterischen Tradition waren vor allem tannaitische Mischna-Gelehrte wie etwa Jochanan ben Sakkai (1. Jahrhundert), Schüler Hillels und Begründer des Lehrhauses in Jawne oder Akiba ben Josef (50 bis 135), dessen Schule die Exegese des halachischen und aggadischen Midrasch durch eine eigenständige Methode wesentlich systematisiert hat. Seine Überlieferung bildete das Fundament der Mischna. In *Ursprung und Anfänge der Kabbala* schreibt Scholem, dass die späteren Hekhalot-Bücher der Merkaba-Gnosis „[...] in echtem und ungebrochenen Traditionszusammenhang mit der bereits in der Mischna belegten, talmudischen Geheimlehre [über die Schöpfung und den Thronwagen, K.S.] stehen.“²²⁸ Beide Vorstellungen gehören mithin zu einem sehr alten exklusiven spirituellen Erbe. Entscheidend für diese frühe Periode mystischer Spekulation ist die Tatsache, dass bereits die Hekhalot-Literatur eine wohl organisierte Gruppe von Mystikern, die Jorde Merkaba, kennt. Dies weist darauf hin, dass es schon vor dem Erscheinen der literarischen Fixierung der Merkaba-Spekulation – das heißt wahrscheinlich lange vor dem dritten Jahrhundert – eine Schule kontemplativer Natur gegeben haben muss, deren Lehren streng geheim gehalten wurden.

Das bedeutendste literarische Zeugnis der frühen jüdischen Mystik ist die Sammlung der Hekhalot-Traktate, die die Reise des Mystikers durch die sieben himmlischen Paläste und seinen Aufstieg zum göttlichen Thronwagen beschreiben. Die frühe jüdische Mystik ist, wie Peter Schäfer, ein intimer Kenner dieser Literatur anmerkt, „die erste in einem kompletten literarischen System greifbare »mystische« Bewegung, in deren Zentrum der bei Ezechiel [...] geschilderte Thronwagen steht und die man daher auch Merkava-Mystik nennt.“²²⁹ Innerhalb der Hekhalot-Literatur lassen sich vier verschiedene „Makroformen“²³⁰ differenzieren, die jeweils unterschiedliche Elemente und Aspekte der göttlichen Welt akzentuieren. Im Mittelpunkt von *Hekhalot-Rabbati* steht eine ganze „Theologie des

²²⁸ Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. S. 16.

²²⁹ Peter Schäfer: *Der verborgene und der offenbare Gott*. Tübingen 1991. S. 1.

²³⁰ In *Der verborgene und der offenbare Gott* verwendet Schäfer den Terminus Makroform „[...] anstelle der Begriffe »Schrift« oder »Werk«, um dem fluktuierenden Charakter der Texte der Hekhalot-Literatur Rechnung zu tragen“. (S. 6., Fußnote)

göttlichen Thrones“: Die dezidierte Beschreibung des göttlichen Throns als dem sichtbaren Zeichen der unendlichen Machtfülle Gottes und der von unzähligen, einzeln mit Namen genannten Engeln und Torwächtern – einer besonderen Gruppe von Engeln, bei denen man sich unvermittelt an Kafkas Torhüter erinnert fühlt – bevölkerten himmlischen Welt. Der Mystiker benötigt eine genaue Kenntnis mystisch-magischer Praktiken, er muss die Beschwörungsformeln und die entsprechenden magischen Siegel kennen, die ihn unbeschadet die Torwächter der himmlischen Hallen passieren lassen. Der Mystiker erscheint hier in Gestalt des „*yored merkava*“, der den gefährvollen Weg durch die himmlischen Paläste, vorbei an den ebenso bedrohlichen wie hilfreichen Torhütern zum Thron Gottes unternimmt. Bereits hier wird augenfällig, was mit Ausnahme von 3. *Henoch* ganz typisch ist für die Reflexion der Hekhalot-Bücher, ihr magisch-theurgischer Aspekt nämlich. „Während das rabbinische Lehrhaus sich »mit Mühe und großem Schmerz« mit der Tora abplagt, besitzt der Merkava-Mystiker die Tora mit Hilfe magischer Mittel in einem einzigen Akt der Erkenntnis.“²³¹ Denn weit mehr als nur ein Buch, ist die Tora der Schlüssel zur Beherrschung der Weltordnung. So wird der magische Gottesname nicht nur beschwörend rezitiert, sondern er wird ebenso auf bestimmte Gegenstände oder Materialien geschrieben, die dann zum Teil verzehrt werden, um sich die mit ihm verbundene Kraft einzuverleiben – diese theurgische Vorstellung der magischen Kraft des Gottesnamens wird unter anderem in der osteuropäischen Golem-Legende wieder aufgenommen und ausgearbeitet. Die Hekhalot-Traktate entwickeln, wie Schäfer schreibt, einen komplexen „Tora-Mythos“ im Rahmen dessen dem Namen Gottes eine alles beherrschende Kraft zugesprochen wird. Und wer den unaussprechlichen Namen kennt, dem eröffnet nicht nur die Tora ihre Geheimnisse, sondern der wird selbst in die Lage versetzt, Wunder zu vollbringen. Die Hekhalot-Literatur überliefert neben verständlichen auch zahllose konkrete, für den Außenstehenden jedoch völlig unverständliche Epitheta und „*nomina barbara*“, vor allem Tetragramm-Variationen, um *schem ha-meforasch*, den unaussprechbaren Gottesnamen zu beschwören.

Für Scholem besteht der eigentliche revolutionäre Charakter der Literatur der Merkaba-Mystik aber vor allem darin, dass hier erstmals eine „neue“, anstößige und provokative „Offenbarung“ evident werde. Eine Offenbarungslehre, die sich nicht mit der rabbinischen Auffassung der Tora vereinen lasse: Der offen die religiöse Vorstellungswelt des Judentums herausfordernde Anthropomorphismus der Schi'ur Koma-Spekulation, der Spekulation des göttlichen Körpers nämlich. Es ist primär der mystische Anthropomorphismus, der Scholem das Argument für seine These der Inkommensurabilität von Mystik und rabbinischer Tradition liefert. So schreibt er: „Haben sich doch von je her an der Rechtfertigung des Anthropomorphismus die Wege der rationalen Theologie und der Mystik im Judentum

²³¹ Peter Schäfer: Der verborgene und der offenbare Gott. S. 51.

geschieden.²³² Während er die Merkaba-Mystik als Ganzes auf die Schi'ur Koma-Spekulation zu reduzieren sucht, weist Schäfer in *Der verborgene und der offenbare Gott* darauf hin, dass in der Hekhalot-Literatur insgesamt die Spekulation der Gestalt Gottes keine solch übergeordnete Rolle einnehme. In ausgeprägter Form erscheine sie einzig in *Merkava Rabba*, wo in deutlich antropomorpher Rede die Maße der Glieder Gottes gewissermaßen von Kopf bis Fuß beschrieben werden. In einem muss man Scholem zumindest Recht geben, dass man es nämlich „hier, gegenüber der im Judentum stets so nachdrücklich aufrecht erhaltenen Bildlosigkeit und Unsichtbarkeit Gottes mit einer Vorstellung zu tun haben, die eine Projektion dieses Gottes in einer mystischen Gestalt kannte [...]“.²³³

Eine Ausnahmeerscheinung innerhalb der Hekhalot-Traktate bildet die „Makroform“ 3. *Henoch*, die Peter Schäfer 1994 als Band 1 seiner Übersetzung der Hekhalot-Bücher vorgelegt hat.²³⁴ Neben einer Eschatologie und einer sich an den traditionellen rabbinischen Vorstellungen orientierenden Anthropologie am Ende des Buches, thematisiert 3. *Henoch* weniger die Gottesnamen, sondern entwickelt vielmehr eine komplexe Angeologie. Im Zentrum der 80 Paragraphen umfassenden Schrift steht unter anderem die Apotheose Henochs zum Engelsfürsten – Metatron – und Stellvertreter Gottes, der zum Führer durch die himmlischen Paläste wird.

Während Scholem zu dem Schluss kommt, die Hekhalot-Literatur betone insgesamt eher die unhintergehbare Distanz zwischen der „unendlich fernen“ Transzendenz Gottes und dem Menschen – in dieses Bild passt auch seine in der Forschung wohl einzigartige Leugnung der *unio mystica*²³⁵ –, wendet Schäfer ein, dass die „Himmelsreise“ ja gerade zu dem Zweck unternommen werde, „den räumlichen Abstand zwischen Himmel und Erde, Mensch und Gott, zu überbrücken.“²³⁶ Dennoch stimmen beide darin überein, dass die frühe jüdische Mystik – und darin besteht ihr progressiver oder „innovativer“ Aspekt – durch ihre starke Akzentuierung magisch-theurgischer Momente – den „umfassenden Versuch“ einer „Transformation“ der klassischen rabbinischen Literatur unternommen habe.²³⁷

Die in den literarischen Dokumenten der Merkaba-Schau entwickelten Vorstellungen des göttlichen Körpers, der himmlischen Paläste und der Glorie Gottes auf dem Thron haben sich bis ins Mittelalter erhalten und galten hier bereits als zentrale Bestandteile einer autoritativen esoterischen Überlieferung, die sich im Orient und in ganz Europa verbreitet hatte. Neben der Literatur der Hekhalot-Bücher entsteht, wie bereits angesprochen, in der Zeit zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert in Palästina das vielleicht einflussreichste präkabbalistische Schriftdokument, das wie Scholem schreibt, geradezu „[...] als ein Vademecum der Kabbala gelesen und gedeutet wurde“ – das Buch der Schöpfung, Sefer

²³² Scholem: Die jüdische Mystik. S. 68.

²³³ Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 17.

²³⁴ Peter Schäfer: Übersetzung der Hekhalot-Literatur I. §§ 1-80. Tübingen 1994.

²³⁵ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 60; S. 132. Vgl. auch: Moshe Idel: Studies in Ecstatic Kabbalah. State University of New York Press. Albany 1988. S. 4.

²³⁶ Peter Schäfer: Der verborgene und der offenbare Gott. S. 144.

²³⁷ Ebd.: S. 155.

Jezira. Es verwundert nicht, dass nicht nur jüdische Philosophen wie Saadja Gaon, Salomon ibn Gabirol oder Jehuda Halewi, sondern auch die bedeutendsten Kabbalisten ihrer Zeit wie etwa Isaak der Blinde, Abraham Abulafia oder Nachmanides Kommentare zum Sefer Jezira verfasst haben. Dieses unscheinbare Büchlein umfasst nur knapp 1200 Worte und gilt heute als die wichtigste Quelle der Sprachmystik der mittelalterlichen Kabbala. Hier erscheint die Buchstabenschrift als eine machtvolle, magisch-mystische Kraftquelle und ein weltkonstitutives Instrument: Aus den sechs Kombinationen der drei Buchstaben des Tetragrammtons, des großen Eigennamens Gottes, „zeichnete“, „meißelte“ und „hieb“ Gott die Welt und „versiegelte“ den „Anfang“ und ihre sechs „Enden“. Von nun an sind die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets – der im Tetragrammton versinnbildlichte eine große Eigenname Gottes – symbolische Darstellungen oder besser Selbstdarstellungen seiner Unendlichkeit und seiner schöpferischen Macht. Um einen Eindruck der spezifischen Sprachmetaphysik des Jezira zu vermitteln, möchte ich folgende kurze Passagen aus dem ersten und fünften Kapitel der im Jahr 1830 erschienenen ersten deutschen Übersetzung des Lutheraners und christlichen Kabbalisten Johann Friedrich Meyer zitieren: „In zweiunddreißig wunderbaren Wegen der Weisheit zeichnete [...] der lebendige Gott, und König der Welt, [...], durch drei Sepharim: durch Sepher (oder Sopher) und Sepher (oder Sopher) und Sipur (Zahlen): durch Zahl, und Zähler, und Gezähltes. [...] Zehn Zahlen ohne was, zweiundzwanzig Buchstaben des Grundes, drei Mütter [die drei Buchstaben des Tetragramms, K.S.], und sieben doppelte, und zwölf einfache.“²³⁸ Gleichzeitig findet sich hier nicht nur eine eigentümlich anthropomorphe Sprache, sondern auch eine signifikante Gleichsetzung von Makro- und Mikrokosmos: „Zwölf einfache [...], er zeichnete sie, und bildete mit ihnen die zwölf Gestirne, [...]. Und dies sind die zwölf Anführer in der Seele: zo Hände, zween Füße, zwo Nieren, [...]. Er machte sie nach Art einer Landschaft, und rüstete sie nach Art eines Krieges, und auch Eins gegen das Andere machte Gott. Drey Mütter, welche sind drey Väter, von denen ausgeht Feuer und Geist und Wasser.“²³⁹ Diese strukturelle Isomorphie setzt sich im 4. Abschnitt des letzten Kapitels fort, in dem der mystische Körper Gottes bzw. des „Herrn des Alls“ und die Gliedmaßen „Abrahams“ in eine Beziehung zur rituellen Beschneidung gesetzt werden.

In der mittelalterlichen Kabbala wird die Lehre von den Potenzen Gottes oder den zehn Sefirot systematisch ausgearbeitet. Während die Sefirot im Buch der Schöpfung noch als „lebendige Zahlenwesen“ erscheinen, werden sie später in einem überaus komplizierten Diagramm schematisiert, dem Baum des Lebens: Die höchste Sefira ist Kether, die Krone oder der Wille Gottes, links und rechts neben ihr angeordnet Binah, das Verstehen oder die Einsicht und Chockmah, die Weisheit oder Sophia, darunter jeweils paarweise sich

²³⁸ Das Buch Jezira in der Übersetzung von Johann Friedrich Meyer hrsg. v. Eveline Goodmann-Thau und Christoph Schulte. Nachdr. Berlin 1993. S. 6.

²³⁹ Ebd. S. 13.

gegenüberliegend Geburah, das Gericht und die Strenge Gottes und Chesed, die Liebe und Gnade, in der Mitte darunter Tiphareth, die Schönheit und die Harmonie, wiederum unterhalb von Tiphereth sind Hod, die Pracht und Majestät und Nezach, die Ewigkeit. Den Stamm des Sefirot-Baumes bilden Jesod, das Fundament und Shekhinah oder Malkuth, die Gemeinschaft Israel oder das Königreich, später auch die göttliche Immanenz und der weibliche Teil Gottes. Und schon früh erscheint die theurgische Vorstellung, dass sich eine toragerechte Lebenspraxis jedes einzelnen Gläubigen auf die innere Dynamik und das Gleichgewicht der Emanation auswirkt. Die religiöse Tat erhält so eine ganz entscheidende Rolle hinsichtlich der Verwirklichung, der Erhaltung und der Förderung der göttlichen Kräfte.

Das Bindeglied zwischen der präkabbalistischen Überlieferung der Merkaba zur voll entwickelten Lehre der klassischen mittelalterlichen Kabbala ist das Buch Bahir. Dieses älteste Buch der Kabbala im engeren Sinne steht, wie Scholem sich ausdrückt, an einen „Scheideweg“ zwischen der „midraschischen Literatur“ und „der kabbalistischen Werke“. Die nun folgenden Erläuterungen folgen im wesentlichen Scholems breit angelegter Forschungsarbeit über das Buch Bahir. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts berichtet ein spanischer Kabbalist über eine bedeutende Schrift mystischen Inhalts mit dem Namen Bahir, die den rabbinischen Gelehrten Frankreichs vermittelt über die deutschen Chassidim zugekommen sei. Das Sefer-ha Bahir war also im 12. Jahrhundert schon ein fester Bestandteil der esoterischen Tradition der mündlichen Überlieferung, deren Bedeutung nur noch vom späteren Sohar, dem Buch des Glanzes, übertroffen wurde. Der Text, der primär Bibelstellen kosmogonischen und kosmologischen Inhalts deutet, entstand wahrscheinlich zu großen Teilen im Orient und wurde, so Scholem in der Zeit zwischen 1160 und 1180 von verschiedenen mystisch bewanderten Autoren redigiert. Das Bahir ist in der Form eines mystischen Midrasch konzipiert: Die zitierten Bibelstellen dienen jedoch nicht mehr wie sonst im Midrasch üblich der Erklärung der Bibel, sondern der Extraktion ihrer eigentlichen mystisch-mythischen Tiefendimension. Die mystische Exegese entwickelt den verborgenen Gehalt bestimmter Bibelverse und greift in diesem Kontext „ohne jede besondere Entschuldigung“ auf offen anthropomorphe und mythische Bilder zurück. Das Buch Bahir deutet nicht nur die Bibel mystisch um, sondern unterzieht auch exoterische Quellen, wie den Talmud, einer allegorischen und symbolischen Lektüre. Wie Scholem nachzuweisen sucht, verwandelt die mytisch-mystische Lektüre die ihr zugrundeliegende Literatur ganz nach gnostischer Manier in ein einziges großes Mysterium. Die mystische Exegese des Bahir greift mit Vorliebe und besonders häufig auf Gleichnisse zurück, die nicht selten einen „recht bizarren und paradoxen Anstrich“ haben und die ihren Inhalt „eher verdunkeln als [...] erhellen“. „Das neue und spezifische Element, das dem Bahir seine Bedeutung verleiht“, resümiert Scholem, beruht im wesentlichen auf zwei miteinander korrespondierenden Aspekten: „Hier liegt eine neue Auffassung von der Gottheit vor und hier treten gnostische Elemente ans Licht, die an allen möglichen Stellen in das Buch hineingewoben sind und

seine besondere religiöse Physiognomie bedingen. Der Gott des Buches Bahir ist uns aus keiner anderen Quelle jüdischen Denkens vor dem 12. Jahrhundert bekannt“.²⁴⁰ Die Kosmogonie und die Kosmologie des Bahir befinden sich auf einem Randgang zwischen Pantheismus, Mythos und Monotheismus oder um es kabbalistisch zu formulieren: das Buch Bahir ist dem paradoxen Unternehmen gewidmet, absolute Gegensätze zu synthetisieren.

Anders als die Spekulation der Hekhalot-Bücher ist das Denken des Bahir, wie Scholem es beschreibt, im Wesentlichen in gnostischer Terminologie formulierte Theosophie: Am Anfang aller Schöpfung steht die für die Gnostik zentrale Vorstellung des göttlichen Pleromas, das in seiner hebräischen Version, der in der Bibel beschriebenen „Fülle Gottes“ entspricht. Im Bahir bleibt die gnostische Äonen-Spekulation allerdings auf die Zahl zehn beschränkt. In diesen zehn Logoi ist das göttliche Pleroma die „Pflanzung“, die als der kosmische Weltenbaum vorgestellt wird. Das Bild des Weltenbaums repräsentiert eine Art universellen Mythos der Schöpfung. Im Anschluss an die Vorstellung des Pleromas entwickelt das Bahir seine Theorie der Sefirot, die bereits die für die spätere Kabbala übliche Differenzierung in drei obere und sieben untere Sefirot als „Urtage der Schöpfung“ kennt. Obwohl das Bahir den Begriff des Adam Kadmon noch nicht verwendet, werden die sieben unteren Sefirot auch als die Glieder eines primordialen Ur-Menschen dargestellt. Von entscheidender Bedeutung ist die unterste Sefira, die Schechina, die auch mit der mündlichen Tora identifiziert wird. Im Unterschied zur talmudischen Literatur wird die Schechina hier durch Symbole des Weiblichen, so zum Beispiel als Braut oder Königstochter dargestellt. Die Kenesseth Israel wird in diesem Bild zur Braut Gottes.

Scholem zufolge wirkte das Bahir als ein einflussreicher Transformator, dem die spätere Kabbala ihren eigentlichen „historischen Wert“ verdankt – nämlich die Rettung der jüdischen Theologie und die Erneuerung der Tradition durch die „Wiederaufnahme mythischer Erfahrungen“. „Mit der Veröffentlichung des Buches Bahir tritt eine jüdische Form mythischen Denkens in Konkurrenz und unabweisbare Auseinandersetzung mit den rabbinischen und philosophischen Ausprägungen des mittelalterlichen Judentums. Dieser Prozeß wird uns im Folgenden zu beschäftigen haben.“²⁴¹ Und tatsächlich sucht Scholem ganz bewusst in nahezu allen späteren Forschungsarbeiten implizit oder explizit vor allem die Diskontinuitäten im Verhältnis von mystischer und rabbinischer Tradition auszuarbeiten.

1.3 Die klassische mittelalterliche Kabbala

Die Kabbala im engeren Sinne entsteht in der Periode zwischen 1150 und 1220 im westlichen Teil der Provence, im Languedoc, und gelangt im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts nach Spanien. Die ersten kabbalistischen Schriften erscheinen in einem religionshistorisch brisanten Millieu, das geprägt ist durch innere und äußere Spannungen

²⁴⁰ Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 58.

²⁴¹ Ebd.: S. 174.

und Krisenherde. Zunächst ist das 12. Jahrhundert eine Zeit, in der sich ganz unterschiedliche religiöse Reformbewegungen konsolidieren, wie etwa die Waldenser, die Albigenser und die Katharer, die gerade aufgrund ihres betont bescheidenen Auftretens bei der Bevölkerung größte Popularität genossen. Die Machtposition der katholischen Kirche wurde vor allem durch den wachsenden Einfluss der „Ketzersekte“ in ihren Grundfesten erschüttert. Das religiöse Denken der Katharer entwickelte sich im Anschluss an das wichtigste spätantike System der Gnosis – den Manichäismus. Neben dem Verzicht auf irdische Güter und der persönlichen Vervollkommnung durch strenge Askese, propagierten die Katharer die zentrale Lehre zweier ewig widerstreitender Prinzipien, des Guten und des Bösen. Dieser dualistische Gottesbegriff diente der Kirche zum Vorwand ihrer gewaltsamen Verfolgung. Innozenz III. (1198-1216) reagierte auf die katharische Bedrohung mit einem obrigkeitlich sanktionierten Extirpationsprogramm, der Inquisition. Scholem vermutet, dass die jüdischen Gemeinden, die im Frankreich des 12. Jahrhunderts eine kulturelle und religiöse Hochblüte erlebten, in regem „Gedankenaustausch“ mit der Bewegung der Katharer standen, einte beide Gruppen doch nicht nur ihr Antikatholizismus. Maßgeblich für die Entstehung und Genese der Kabbala hat sich jedoch ein anderes, innerjüdisches Phänomen des 12. Jahrhunderts ausgewirkt: der Maimonidesstreit. Maimonides, genannt RaMBaM, gilt als der prominenteste jüdische Philosoph und Rechtsgelehrte des 12. Jahrhunderts. Er wurde 1135 in Spanien geboren, wo er wie andere jüdische Denker des Mittelalters durch arabische Übersetzungen und Bearbeitungen mit den Schriften des Aristoteles bekannt wurde. Neben den Werken Avicennas (980-1037) spielten primär die klassischen Aristoteles-Kommentare des in Spanien geborenen arabischen Philosophen und Arztes Averroes (1126-1198) eine zentrale Rolle innerhalb der mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte des Aristotelismus. Das philosophische Denken Maimonides war ganz wesentlich durch diesen arabischen Aristotelismus geprägt. Sein 1190 vollendetes philosophisches Hauptwerk, *More Newuchim (Führer der Unschlüssigen)*, ist das bedeutendste Werk der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Mit Maimonides, der sich sowohl hinsichtlich der Kosmologie und der Ethik als auch der Theologie am aristotelischen Weltbild orientierte, setzte sich der jüdische Aristotelismus endgültig als die beherrschende Philosophie des mittelalterlichen jüdischen Denkens durch. Die rationale Philosophie Maimonides suchte ein synthetisches Verhältnis zwischen den Offenbarungslehren der Tora und dem rationalen Wissenschaftsbegriff herzustellen. Er vertrat die Auffassung, dass die Einsichten der aristotelischen Philosophie in allegorischer Form in der Bibel bereits vorgegeben seien. Während sich die aristotelische Tugendlehre mit der rabbinischen Moral noch verknüpfen ließ und die Verwendung der Psychologie und der Politik Aristoteles gerade noch vertretbar war, führte die Anwendung der aristotelischen Metaphysik auf die jüdische Glaubenswelt immer wieder zu Kontroversen innerhalb der religionsphilosophischen Debatten. Denn eine Synthese der biblischen Vorstellung eines personalistischen Schöpfergottes und der

rationalen Konzeption des Weltgeistes, ließ sich nur schwer herstellen. Die Vorstellung einer in sich selbst ruhenden absoluten Formkraft, die als solche reines tätiges Denken ist, die Idee des Ersten Bewegers, der nicht in die Schöpfung eingreift, war der religiösen Glaubenswelt des Judentums fremd. Maimonides rationale Umdeutung der religiösen Offenbarungslehre löste daher immer wieder heftige Kontroversen zwischen seinen Anhängern und seinen zahlreichen Gegnern innerhalb des traditionellen rabbinischen Judentums aus. Seine Attacken richteten sich insbesondere gegen den alten spirituellen Gehalt der Bibel, die längst zu einem allgemein anerkannten Bestandteil des religiösen Traditionsgutes geworden war. Als Folge des zweiten Maimonidesstreites, 1232, wurden seine Schriften auf Veranlassung der katholischen Kirche in Montpellier verbrannt und die jüdischen Antimaimonisten der Provence antworteten auf seine Werke mit dem Bann. Die erste große Welle des Protestes löste sein Werk *Mischne Tora* aus, eine Kodifizierung des Religionsgesetzes und der jüdischen Glaubenslehre, die noch zu Lebzeiten Maimonides veröffentlicht wurde. Einige Talmudisten empfanden Maimonides Unternehmen einer endgültigen und verbindlichen Fixierung der Halacha als eine unglaubliche Anmaßung. Ein führender Gegner des Maimonides war der provenzalische Gelehrte Abraham ben David aus Posquières (1125-1180), der später zu den ersten Kabbalisten zählte.

In groben Zügen sind sich Scholem und Idel darüber einig, dass das erste Erscheinen kabbalistischer Schriften als eine indirekte Antwort auf den philosophischen Rationalismus interpretiert werden kann. Der implizite rationalismuskritische Impetus der Literatur führender Vertreter der Kabbala kann zumindest als Zeichen einer, wie Idel sich ausdrückt, „stillen“ Reaktion auf die innerjüdische Kontroverse zwischen rationalistischen und mystischen Tendenzen gewertet werden. Scholems Einschätzung ist zwar vorsichtiger und zurückhaltender formuliert, zielt aber meiner Ansicht nach in eine ähnliche Richtung: „Wie schon gesagt, ist die Kabbala keineswegs als Gegenschlag gegen die philosophische Aufklärung entstanden, wohl aber ist es richtig, daß sie als Gegenschlag gegen diese Aufklärung gedient hat und wirkte“.²⁴²

In den knapp einhundert Jahren zwischen 1200 und dem ausgehenden 13. Jahrhundert ist die literarische Produktivität der Kabbalisten explosionsartig angestiegen und so sind aus dieser Periode der Entwicklungsgeschichte der Kabbala auch zahllose Werke erhalten. Hier wird die Frage evident, wie sich diese demonstrative Öffnung der Kabbala, die ja zwangsläufig aus der Popularisierung ihrer Schriften resultierte, mit den esoterischen Auffassungen der älteren mystischen Tradition übereinbringen ließ, der zufolge die Exklusivität des mystischen Wissens durch eine Beschränkung auf eine rein orale Tradierungsmethode der Lehre bewahrt werden sollte. Das mystische Wissen wurde ja traditionell ganz bewusst unter Verschluss gehalten. So äußert sich etwa Jehuda ben Barzilai, der Autor eines im 12. Jahrhundert verfassten Kommentars zum Buch der

²⁴² Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. S. 26.

Schöpfung, über das in Mischna Hagiga II, 1 formulierte generelle Verbot der Thematisierung des Wesens Gottes: „Die Weisen haben hierüber nicht ausführlich gehandelt, damit nicht etwa die Leute dazu kommen, sich Gedanken über das zu machen, ‚was oben ist‘ und dergleichen, und daher pflegten sie diese Sache ihren Schülern und den Weisen nur flüsternd und im Geheimen als Tradition zu überliefern“.²⁴³ Hier wird deutlich, dass die älteren Kabbalisten ihre Lehre als eine esoterische Überlieferung verstanden haben, die es vor jeder Profanisierung zu schützen galt. Und noch bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde Kabbala fast ausschließlich mündlich weitergegeben und das auch nur innerhalb kleiner Zirkel von Eingeweihten, die überdies bestimmten Familien angehörten. Dementsprechend löste die Nachricht über die Veröffentlichung der ersten Schriften bedeutender Exponenten der Kabbala vehemente Debatten aus. Isaak der Blinde, die wichtigste Figur der provenzalischen Kabbala, schreibt in einem Brief an Mose ben Nachman: „Denn ich wurde von großer Besorgnis erfüllt, als ich Gelehrte, Einsichtige und Chassidim sah, die sich in langen Reden ausließen und sich vermaßen, in ihren Büchern und Briefen über große und erhabene Gegenstände zu schreiben. [...] Ich aber bin ganz anders gewöhnt worden [nämlich nicht über Kabbalistisches öffentlich zu sprechen oder zu schreiben], denn meine Väter waren zwar die Vornehmsten des Landes und Lehrer der Tora, aber niemals kam ein Wort aus ihrem Mund und sie verfahren mit ihnen [den Uneingeweihten] wie mit Menschen, die in der Weisheit nicht bewandert sind, und ich habe von ihnen gesehen und meine Lektion gelernt“.²⁴⁴ Gegen alle Proteste und kabbalistische Selbstzensur setzte sich im ausgehenden 13. Jahrhundert ein Prozess der zunehmenden Öffnung der Kabbala durch, dem nicht zuletzt ein verändertes Selbstverständnis zugrunde lag. Denn die Kabbalisten sahen ihre Rolle nicht mehr nur darin, ein altes esoterisches Wissen zu bewahren und vor dem Zugriff der Öffentlichkeit zu beschützen, sondern sie begriffen sich als Träger und aktive Propagisten dieses Wissens, das es weiterzuentwickeln und zu entfalten galt. In dem Maße, in dem sich die Kabbala immer selbstverständlicher mit ihren Schriften an die religiöse Öffentlichkeit wandte, verlor die mystische Überlieferung ihren streng esoterischen Charakter. Es bildeten sich rasch kabbalistische Schulen, innerhalb derer die mystische Lehre diskutiert wurde und die ihre spezifische Kabbala an künftige Generationen von Adepten weitergaben. Der Prozess der Extensivierung der Kabbala vollzog sich zunächst nur langsam, denn die Mystiker hatten immer schon sehr effektive Mittel ihre Lehren vor einer Profanisierung zu bewahren. Das nachhaltigste war sicherlich die, wie Scholem sich ausdrückt, „mystisch-anarchische Politik“ der kabbalistischen Schreibweise selbst, die „Geheimnisse durch Aussprechen besser schützt als durch Verschweigen“.²⁴⁵

²⁴³ Jehuda ben Barzilai zit. nach Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 230.

²⁴⁴ Brief Isaak des Blinden an seine Freunde Nachmanides und Jona ben Gerondi. Zit. nach Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 349.

²⁴⁵ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In: *Judaica* 3. S. 265.

Der erste überlieferte Vertreter der Kabbala in Südfrankreich war der Talmudist Abraham ben Isaak aus Narbonne, Schüler Jehuda ben Barzilai, dem ja die frühe Sefirot-Lehre des Sefer Jezira durchaus bekannt war. Das nächste Glied in dieser Traditionskette war der im Kontext des Maimonidesstreits bereits erwähnte R. Abraham ben David aus Posquières, Vater Isaak des Blinden. Hier finden sich erstmals in der Geschichte der kabbalistischen Literatur erste Ansätze einer theosophischen Spekulation über den verborgenen, inneren Bezirk der Gottheit, die in der klassischen Kabbala eine zentrale Stellung einnimmt. R. Abraham identifiziert diese Innenseite des Schöpfergottes explizit mit der Welt der Sefirot. Obwohl in seinem Denken der zentrale symbolische Begriff des En-Soph noch nicht thematisiert wird, nähert sich doch seine Vorstellung der höchsten Sefira, das „Begreifen, das kein Ende hat“, dieser enorm komplexen und nicht ganz unproblematischen theosophischen Konzeption. Die herausragendste Figur der frühen provenzalischen Kabbala ist Isaak der Blinde, hauptsächlich zitiert als der Chassid, der Fromme. Neben einem sehr einflussreichen Kommentar zum Jezira sind von Isaak dem Blinden zahlreiche Kawwanoth – kleinere Schriften zur meditativen Gebetsmystik – erhalten. Isaaks Interesse konzentrierte sich hauptsächlich auf die mystische Lehre der Kawwana, einer intensivierten Gebetsmeditation, die sich später zu einer wichtigen mystischen Disziplin entwickelte. Die traditionelle Konzeption der Kawwana im Gebet und während der Verrichtung der Gebote stammt bereits aus rabbinischer Zeit. Hier bezeichnet Kawwana die bewusste spirituelle Konzentration auf die Begegnung des Betenden mit der Schechina, der Gegenwart oder Anwesenheit Gottes. Die sogenannte Kawwana des Herzens ist der Ausdruck des lebendigen und tief empfundenen Glaubensbekenntnisses und der Verbundenheit von Mensch und Gott im Gebet. Innerhalb Isaaks mystischer Konzeption der Kawwana wird zwar der Wortlaut der traditionellen Gebete beibehalten, die Intention des Betenden richtet sich jedoch auf eine oder mehrere Manifestationen Gottes. Mystischem Verständnis zufolge, ist Kawwana gleichbedeutend mit der Meditation der Sefirot, die von einer Rezitation der Worte des Gebets begleitet und unterstützt wird. Innerhalb Isaaks Konzeption bilden die Sefirot ein System göttlicher Eigenschaften oder Manifestationen, dessen Gesamtheit mit dem Wesen Gottes identisch ist. In *Kabbalah* schreibt Idel: “The earliest comprehension of the ten Sefirot as being divine entities and forming the divine structure seems to be found in the texts of R. Isaak the Blind.”²⁴⁶ Isaak vertritt mit seiner Theorie der Sefirot eine Auffassung, die insbesondere für die Literatur der späteren theosophischen Kabbala charakteristisch sein wird: Die Sefirot sind Elemente der grenzenlosen und ungeschiedenen göttlichen Einheit. Jede einzelne Sefira ist, wie Isaak es im Bild der Flammen und der Kohle verdeutlicht, mit ihrer Quelle identisch und in ihrer Totalität bilden die Sefirot die Essenz Gottes. Im Sinne Isaaks Sprachmystik ist die Welt der Sefirot, identisch mit der Welt der göttlichen Worte als Elemente der Schöpfung: In den Buchstaben des hebräischen Alphabets konfigurieren sich

²⁴⁶ Moshe Idel: *Kabbalah*. S. 137.

die Worte Gottes. Das eigentlich Neue an Isaaks Lehre besteht darin, dass er der Sefirot-Spekulation eine entschieden sprachorientierte Wendung verleiht. „Der Weg der Mystik, wie ihn Isaak am Anfang seines Jezirakommentars beschreibt, ist [...] der der systematischen Aufdeckung des Göttlichen mit den Mitteln denkender Betrachtung und im Innersten solcher Betrachtung. Es sind vor allem drei Stufen im Mysterium der Gottheit und ihrer Entfaltung in Schöpfung und Offenbarung, die Isaak statuiert. Sie heißen bei ihm das Unendliche, En-soph, der Gedanke und die Rede“.²⁴⁷ Die höchste Stufe der Kontemplation und das Maximum dessen, was der Mensch annähernd erfassen oder besser erahnen kann, ist die Mahschabha, das reine Denken Gottes. Isaaks komplexe Gedankenführung beschreibt den Prozess der Emanation – die schrittweise Entwicklung und Differenzierung vom Nicht-Sein zum Sein, vom „Subtilen“ zum „Geformten“ – als einen Sprachprozess. „Was immer es mit der höchsten Sefhira auf sich hat“, schreibt Scholem, „so ist jedenfalls die *Hokhma* [die zweite Sefira, Anm. d. A.] der „Beginn des Seins“, wie sie auch „der Beginn des *Dibbur*“ [der Rede, Anm. d. A.] ist. Von ihr an sind alle Sephiroth in einer klaren Kette der Emanationen hervorgegangen. Alle göttlichen Dinge sind im Sinne seiner Sprachmystik zugleich die göttlichen Worte. Die Ideen sind Namen. [...] Freilich ist für den Kabbalisten die Sprachmystik zugleich eine Mystik der Schrift und der Buchstaben. Das Verhältnis von Sprache und Schrift ist in der Kabbala konstitutiv. Jedes Sprechen ist in der geistigen Welt zugleich ein Schreiben, und jede Schrift ist potentielle Rede, die bestimmt ist lautbar zu werden“.²⁴⁸ Das Konzept der mystischen Kawwana basiert auf der grundlegenden Auffassung, dass die Worte des Gebets Symbole göttlicher Potenzen sind, die sich in der Schöpfung offenbaren. Die Kontemplation der einzelnen Worte der Gebete bildet den Ausgangspunkt des gnostisch-meditativen Aufstiegs des Kabbalisten. “According to this understanding, kavvanah effects an elevation of human thought from the words of prayer to the sefirotic realm, apparently achieved without any intermediary mental operation or external factor. The intrinsic affinity of language to its sources in the divine realm enables human thought to ascend to the Sefirot and to act upon them.”²⁴⁹

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gelangte die Lehre Isaak des Blinden nach Spanien, wo das sefardische Judentum unter maurischer Herrschaft eine kulturelle und geistige Hochblüte erlebte. Viele Juden, die selbst bedeutende Talmudgelehrte waren, bekleideten als Hofärzte, Offiziere oder als Exponenten des Geisteslebens einflussreiche Stellungen. Sie genossen nicht nur bei der arabischen Obrigkeit ein hohes Ansehen, sondern sie galten auch in ihren jüdischen Gemeinden als anerkannte Autoritäten, die insbesondere die Schriftgelehrten und die Lehrhäuser finanziell unterstützen. Ein zentrale Figur der spanischen Juden des 12. und 13. Jahrhunderts war der Dichter, Philosoph und Arzt Jehuda Halewi, der nicht nur über eine umfassende rabbinische Bildung verfügte,

²⁴⁷ Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 233.

²⁴⁸ Ebd.: S. 244.

²⁴⁹ Moshe Idel: Kabbalah: S. 103.

sondern der zudem als Rechtsgelehrter tätig war. In der Zeit zwischen 1210 und 1260 entstand in Gerona, der zweitgrößten jüdischen Gemeinde nach Barcelona, das wichtigste Zentrum der theosophischen Kabbala, das in regem geistigen Austausch mit den kabbalistischen Zirkeln in der Provence stand. Torabeflissene Schüler absolvierten nicht nur ihr Studium in den Lehrhäusern Frankreichs, sondern sie lernten auch die Lehre Isaaks kennen, die sie nach ihrer Rückkehr nach Spanien propagierten. Im Gegensatz zu den Kabbalisten Frankreichs zeichneten sich die spanischen Mystiker durch eine hohe literarische Produktivität aus. Kabbala wurde zunehmend zu einem einflussreichen und vieldiskutierten religiösen und kulturellen Faktor innerhalb der jüdischen Öffentlichkeit. Von einigen wenigen kritischen Einwänden einmal abgesehen, tolerierte die rabbinische Autorität bestimmte Ansichten der neuen Lehre und die führenden Vertreter der Kabbala ihrerseits verstanden sich ganz entschieden als Traditionalisten. Zu den frühesten Autoren Geronas und den ersten Kabbalisten, die ihre Ansichten öffentlich vorgetragen haben, gehören Ezra ben Salomo (gest. um 1235) und sein Zeitgenosse Azriel von Gerona, der unter dem Titel *Erklärung über die zehn Sefirot* eine Art Propädeutik der Sefirotlehre verfasst hat, die sich direkt an die Lehren Isaaks anlehnt. Der Kabbalist R. Jakob ben Schescheth trat als radikaler Gegner der Schriften des Maimonides auf. Als einer der ersten Kabbalisten erörtert Jakob ben Schescheth in seiner Schrift *Buch vom Glauben und der Hoffnung* ganz offen und dezidiert kabbalistische Fragestellungen und entfaltet originär neues Gedankengut, das sich auf keine autoritative mystische Tradition beruft. Daneben hat Jakob unter dem Titel *Die Himmelspforte* (1243/1246) die erste kabbalistische Schrift in Reimprosa veröffentlicht, die sich mit den Sefirot, ihrer Bedeutung und ihrer Symbole auseinandersetzt. Die einflussreichste Gestalt des Geronaser Kabbalistenkreises war der spanische Rabbiner, Philosoph und Arzt Mose ben Nachman (1194-1270). Aufgrund seiner allgemein anerkannten Autorität wurde Nachmanides zum offiziellen Sprecher der aragonischen Juden im christlich-jüdischen Religionsgespräch von Barcelona im Jahr 1263 ernannt. Seine unnachgiebige Haltung in Glaubensfragen brachte dem bereits siebzijährigen Nachmanides die Verbannung ein. 1267 wanderte er nach Palästina aus, wo er bis zu seinem Tod tätig war. Im Unterschied zu Isaak dem Blinden sind von Nachmanides mehr als 50 Werke erhalten, die meisten von ihnen sind Chidduschim – Texte, die im Rückgriff auf talmudische und rabbinische Quellen die Halacha novellieren. Nachmanides ist nicht nur der Verfasser einer der bedeutendsten Bibelkommentare, er veröffentlichte neben seinen halachischen Beiträgen auch religiöse Dichtungen, in denen er die kabbalistische Symbolik entwickelte. Die einzige ausschließlich kabbalistische Schrift ist sein Kommentar zum ersten Kapitel des Jezira. Nachmanides war eben in erster Instanz ein Vertreter der halachischen Autorität, sozusagen ein Mann des Gesetzes und nur in zweiter Linie Kabbalist. Dennoch verbinden sich in seinem Denken beide Elemente, die Welt der Kabbala und die Welt des rabbinischen Judentums auf das Engste. Die mystisch-symbolische Lektüre der kanonischen Texte war

für ihn neben der Entfaltung des Wortsinns und der talmudischen Exegese ein vertrautes Verfahren. Anders als die Lektüren der rationalen Philosophen und auch die Deutungen mancher kabbalistischer Kollegen verzichtet Nachmanides kabbalistische Exegese völlig auf die Allegorese. Nachmanides lehnt die maimunistische Vorstellung strikt ab, dass das Schriftwort der Tora nichts anderes sei als die Einkleidung philosophischer Wahrheiten. Das Schriftwort der Tora galt Kabbalisten wie Nachmanides als der Hort und die Quelle unendlicher und ewiger Geheimnisse, die es vor einer rationalen „Spiritualisierung“ zu bewahren galt. „Der Kampf, den die Geronarer Kabbalisten in verschiedenen Tonarten gegen die Maimunisten führen“, schreibt Scholem parteilich, „bezweckt im Grunde die Zerstörung eines Weltbildes der allegorischen Immanenz. Gerettet werden sollten die Gebote und Rituale der Tora als Symbole der Transzendenz, die in unsere Welt an gewissen Stellen einbricht, nicht als Allegorien innerweltlicher Ideen.“²⁵⁰

Allen Kabbalisten war die Grundauffassung gemeinsam, dass der Mensch und vor allem der Mystiker eine besondere Stellung innerhalb der Schöpfung einnimmt: Der Sohar erinnert immer wieder mit Nachdruck daran, dass das „Unten“, die „untere Welt“, der „untere Mensch“ untrennbar mit der vollkommenen „oberen Welt“ oder dem „oberen Menschen“ verbunden ist. Mehr noch: Das Gleichgewicht des gesamten sefirotischen Systems basiert auf der energetischen Symmetrie komplementärer Oppositionen wie Oben und Unten, Tag und Nacht, Männlich und Weiblich, rechte und linke Seite der Emanation (Gut und Böse). Der Verstoß gegen die Gesetze der Tora erzeugt ein Ungleichgewicht in der Welt der Sefirot und hat nicht nur fatale Folgen für die „Welt der göttlichen Dinge“, sondern auch für die Schöpfung, denn er bewirkt, dass sich die göttlichen Kräfte aus der irdischen Welt zurückziehen. Wenn, wie Idel es salopp formuliert, Mensch und Gott miteinander „kooperieren“, wirkt dies wie eine Art magisches „Gegengift“ gegen das Böse und sichert damit den Status quo des Systems. „Solange die Thora in der Welt ist, hat die Welt Bestand, weil die Thora der Baum des Lebens ist, durch den sie Bestand hat. Solange die Thora unten wach gehalten wird, weicht der Baum des Lebens nicht von oben. Wird die Thora unten unterbrochen, dann kann sich der Baum des Lebens aus der Welt entfernen. Solange daher die Weisen an der Thora ihre Wonne haben, hat Samael keine Macht, denn es ist geschrieben: „Die Stimme ist die Stimme Jakobs und die Hände sind die Hände Esaus. Es ist die obere Thora, welche „Stimme Jakobs“ genannt wird. Solange diese Stimme nicht unterbrochen wird, hat das Wort Macht. Darum soll das Studium der Lehre niemals unterbrochen werden.“²⁵¹ Hier wird die magisch-theurgische Auffassung vom Sinn der Gebote und des Torastudiums besonders deutlich: Toragemäßes Leben erhält die Präsenz der Welt der göttlichen Potenzen in einer stabilen Ordnung des Weltlichen. Insbesondere die Gebetsmeditation, die Kawwana, wirkt wie ein machtvoller Stimulus auf die Emanation und

²⁵⁰ Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 361.

²⁵¹ Ernst Müller (Hrsg.): Der Sohar. Nach dem Urtext ausgewählt, übertragen und herausgegeben von Ernst Müller. München 1982. S. 36.

es obliegt der Perfektibilität und der Intensität der Kawwana des Mystikers, in welchem Maß sie den göttlichen „Ausfluss“ ins Irdische herabzuziehen vermag.

Wenn sich die mystische Spekulation der frühen mittelalterlichen Kabbala Geronas auch auf keine einheitliche Konzeption der Vorstellung des En-soph einigen konnte, so war es doch ab etwa 1250 durchaus üblich geworden En-soph mit der ersten Sefira zu identifizieren. Dennoch besitzt das höchste Sein auch hier einen, wenn auch diskret formulierten Entzugsmoment, einen dem Denken und der Meditation unzugänglichen Bereich und dies ist sein „absolutes Nichts“ oder sein „bestimmungsloses Wesen“. Daher bezeichnet Nachmanides die erste Sefira auch als das „mystische Nichts“, aus dem Gottes Sophia und die zweite Sefira emaniert. Sie ist die „ersehnte labende Quelle für den Mystiker“ und die höchste Stufe des mystischen Aufstiegs. Die kabbalistische Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts beschreibt jenen Übergang von der ersten zur zweiten Sefira als einen Akt in Gott selbst: „Fragt dich einer: was ist Gott? so erwidere: der nirgends mangelhaft ist. Fragt er dich: gibt es etwas außer ihm? so erwidere: es gibt nichts außer ihm. Fragt er dich: wie hat er Sein aus Nichts hervorgebracht [...]: wer Sein aus Nichts hervorbringt, dem mangelt dadurch Nichts, denn das Sein ist im Nichts auf die Art des Nichts, und das Nichts ist das Sein auf die Art [d. h. der Modalität] des Seins. [...] Dies lehrt, daß das Nichts das Sein ist und das Sein das Nichts.“²⁵²

1. 4 Die Theosophische Kabbala des Sohar

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts lassen sich innerhalb der spanischen Kabbala bereits zwei religiöse Dispositive differenzieren, die jeweils unterschiedliche Paradigmen mystischer Erfahrung und mystischen Denkens repräsentieren: Die anthropozentrische Kabbala Abraham Abulafias und die theozentrische Kabbala des Sefer ha-Sohar. Idel und Scholem sind sich darin einig, dass es sich bei den beiden Hauptrichtungen kabbalistischer Reflexion in der Tat nicht nur um verschiedene Schulen, sondern wie Scholem es ausdrückt, um spezifische „Formen von Religiösität“ handelt, die sich sowohl hinsichtlich ihrer Ziele und ihrer mystisch-spekulativen Lehre als auch vor allem im Hinblick auf die Form deren Überlieferung klar voneinander absetzen. Im Mittelpunkt der Reflexion der theosophischen Kabbala stehen die zehn Sefirot und die theurgische Bedeutung der Gebote des jüdischen Religionsgesetzes. Im Gegensatz zur anthropozentrischen – dies ist Scholems beharrlich vertretene Forschungsthese – sei die theosophische Kabbala an extremen Formen der *unio mystica* (Debekuth) nicht interessiert, da sie von einer uneinholbaren Distanz von Schöpfer und Geschöpf ausgeht, die auch die mystische Erfahrung nicht zu überbrücken vermag. Die theosophische Kabbala entwickelt zudem ein komplexes System der Symbolisationen der Qualitäten Gottes, die als eine Art dynamischer mystischer Organismus aufgefasst werden. Der 2400 Seiten umfassende Sohar entstand Ende des 13. Jahrhunderts in Kastilien und

²⁵² Azriel v. Gerona zit. nach Ernst Müller (Hrsg.): Der Sohar. S.375.

wurde schon sehr bald zu einem kanonischen Text der Kabbala, auf dessen Lehren ein großer Teil der kabbalistischen Literatur rekkuriert. Die wichtigsten Nebenschriften des Sohar sind *Sifra di-Zeniutha*, *Das Buch der Verborgenheit*, *Idra Rabba* und *Idra Sutta*, die *Große und die Kleine Halle*, *Sithre Tora*, *Geheimnisse der Tora* und *Midrasch ha-ne'elam*, ein mystischer Midrasch zur Tora. Mindestens zwei Teile des Buches – *Ra'aja Mehemma*, *Der treue Hirte* und *Tikkune ha-Sohar*, *Ergänzungen* – stammen aus späterer Zeit. Der Sohar ist ein nicht ungewöhnliches Beispiel kabbalistischer Pseudepigraphie: Der Verfasser tritt nicht namentlich auf, sondern spricht durch einen personalen Erzähler, den berühmten Talmudisten R. Simon ben Jochai, ein Zeitgenosse R. Aqibas (gest. 136 n. Chr.). Der Hauptteil – die Geschichte des R. ben Jochai und seiner Offenbarungen –, der eine Art Rahmenhandlung innerhalb der ansonsten eher unsystematisch geordneten Darstellung bildet, präsentiert sich „in der Form eines endlosen, in keiner Weise (außer durch die traditionellen Bibelabschnitte) äußerlich gegliederten, auf- und abwogenden Diskurses.“²⁵³ Und in der Tat besteht dieser Teil des Sohar aus längeren oder kürzeren monologischen Passagen des R. Simon (R. Schimon), die mystische Deutungen einzelner Sätze oder Verse der fünf Bücher Mose enthalten und kabbalistischen Lehrgesprächen bzw. Dialogen der mystischen Gemeinschaft um R. Simon, die nur gelegentlich von kürzeren Erzählungen unterbrochen werden. Insgesamt ist der Sohar im Stil eines Auslegungs-Midrasch abgefasst, er lässt jedoch die für einen echten Midrasch typische Stringenz und den Scharfsinn der rabbinischen Argumentationsführung vermissen. Die Exegese dient weniger der Erklärung der Bibel, vielmehr ist sie der Ausgangspunkt der mystischen Darlegung der theosophischen Lehre. Der Stil des Sohar zeichnet sich durch seinen kreativen und eigenwilligen Umgang mit der Sprache aus: Der Autor hat, wie Scholem bemerkt, eine Vorliebe für Neologismen und auffällige sind auch die häufigen superlativischen Formulierungen wie „Mysterium der Mysterien“, der „Alte der Alten“ oder aber Bildungen, die dem neuplatonischen Vokabular nahe kommen wie „All“, „All-Tiefe“, der „Allheilige“. Besonders augenfällig, jedoch für die spätere Kabbla nicht unüblich, sind die überreichlichen sexuellen Anspielungen und Bilder des Sohar, mit Hilfe derer der Autor das Mysterium der Emantion beschreibt. Die kabbalistische Literatur ist nun im allgemeinen alles andere als sexualfeindlich, denn im Kontext der Darstellung der göttlichen Geheimnisse und der mystischen Erfahrung greift sie ganz unbefangen und mit Vorliebe auf ein sehr vitales Vokabular der Erotik zurück. Der Autor des Sohar hat diese Tradition mit einiger Finesse perfektioniert. Die geschlechtliche Liebe ist nicht nur das Symbol des Bundes zwischen Gott und der Gemeinde Israel, sondern die „Paarung zur Einheit“, die Liebesvereinigung von Mann und Frau ist die anthropomorphe Generalmethapher, das irdische Analogon der Idee der mystischen Vereinigung und der absoluten Einheit Gottes. Die Vorstellung der Identität im Heterogenen, der Einheit in der Vielheit wird zu einem kosmologischen und kosmogonischen Leitprinzip erhoben.

²⁵³ Ernst Müller (Hrsg.): Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. S. 17.

Hinsichtlich des „Urzusammenhangs der Geschlechter“, dem archetypischen Bild dieser komplementären Einheit, schreibt der Autor in *Idra suta*: „Das Weibliche ist untrennbar von der Region des Männlichen, darum wird es genannt: »meine Taube, meine Reine (Hohelied 5,9). Lies nicht: »meine Reine«, sondern »mein Zwilling«. [...] Wenn sie sich dann verbinden, erscheinen sie als *ein* Körper wahrhaftig. Daraus folgt, dass das Männliche allein nur als ein halber Körper erscheint... und ebenso das Weibliche; [...] Was darum nicht Männlich und Weiblich enthält, wird ein halber Körper genannt.“²⁵⁴ Alle „halben Dinge“, so lesen wir weiter, sind „makelig“ und „mangelhaft“ und haben daher weder in der oberen noch in der unteren Welt Bestand. In ihrer mystischen Umdeutung des Hoheliedes entwickelt die Exegese des Sohar das Konzept einer solchen komplementären Zweiheit in der Einheit (Gottes) im Bild des Zwillings. Innerhalb der spiegelbildlichen Optik des Sohar wird der mystische Ur-Mensch als ein zweigeschlechtlich bzw. „zweigesichtig“ geschaffenes Wesen – *du-parzufim* – vorgestellt. Bezeichnenderweise folgt im unmittelbaren Anschluss an diese Textpassage eine mystische Erörterung des Sefirot-Baumes und der Schechina Gottes, der „oberen Mutter“, die „alles Untere erfaßt“. Das kabbalistische Verständnis der Schechina geht, so Scholem in einer für das Judentum ganz außergewöhnlichen „Repristination des Mythos“ jedoch weit über die traditionelle Vorstellung hinaus. E. Müller schreibt in seiner Einleitung zu *Der Sohar*: „Die Kabbala des Sohar bringt das weibliche Gotteselement der Schechina, [...], besonders stark zur Betonung, die Einseitigkeit des männlichen Elements in der Tendenz des Mosaismus dadurch paralyisierend.“²⁵⁵ Denn hier entspricht die Schechina dem weiblichen, empfangenden und rezeptiven Aspekt Gottes, den der Sohar durch das esoterische Symbol der Mutter, Matrone, Braut, Tochter oder der Königin darstellt. Diese weibliche Hälfte Gottes, die „obere Mutter“ ist die Sefira Binah, die sich entfaltende Intelligenz Gottes, die aus dem Urpunkt, Hokhma emaniert. Nicht selten wird die Schechina auch mit der zehnten Sefira, Malchuth identifiziert, dem Abglanz Gottes im Irdischen, dem Reich Gottes, das sich in der Ecclesia Israels, der menschlichen Seele und in der geoffenbarten Tora manifestiert. Aus der mystischen Hochzeit Gottes mit seiner Schechina, die im eigentlichen Sinne einer Wiedervereinigung – Tikkun – gleichkommt, entspringt die untere Welt der Sefirot, die nur „blüht durch Israel“. Das Bild der Vereinigung des Menschen, das sich im Beischlaf vollendet, wird nun zum Paradigma der divinitorischen Konjunktion, des männlichen und des weiblichen Aspektes in Gott selbst, aus der quasi in einem autoerotischen Zeugungsakt der Weltenbaum, das heißt die unteren sieben Sefirot hervorgehen. „Dann breitet sich das Männliche nach der Rechten und Linken, sein Erbe in Besitz nehmend. Wo dann alle Farben zur Verbindung kommen [...]. Hier gelangt der ganze Körper zum Heile, und da baut sich ein Baum, groß und mächtig, stattlich und schön, »in dessen Schatten bergen sich die Tiere des Feldes, in seinen Zweigen wohnen die Vögel des

²⁵⁴ Ernst Müller (Hrsg.): *Der Sohar*. S. 140.

²⁵⁵ Ebd.: S.19.

Himmels und alles findet in ihm Nahrung«. Seine Arme sind ein rechter und ein linker. Im rechten ist Leben und Liebe, im linken Tod und Stärke.“²⁵⁶ Hier ist zunächst das für das theosophische Denken des Sohar charakteristische Zusammendenken von Gegensätzen auffällig: Das sefirotische System grenzt die negative, dunkle Seite nicht aus, sondern integriert sie als konstitutives und komplementäres Element des Lebens. Nach Möglichkeit jedoch zielt diese Ordnung auf eine Harmonie der Kräfte ab. Eine zentrale Funktion hat daher das Symbol der Schönheit und der ausgleichenden Vermittlung, die Sefira Tiphareth. Die Barmherzigkeit Gottes schafft die Brücke zwischen den widerstreitenden Kräften seiner Liebe und Gnade, der Sefira Din und seiner richtenden Strenge, der Sefira Chesed.

Eine nicht unbedeutende Stellung nimmt die Reflexion des Ursprungs des Bösen, der linken Seite oder *sitra achra* ein – ein Topos, der Scholem zeitlebens besonders fasziniert hat. Das Widergöttliche und Dämonische ist, dies ist charakteristisch für das dialektische Denken des Sohar, ein Aspekt der sefirotischen Dynamik, das heißt, das Negative und Zerstörerische hat seinen Ursprung in Gott selbst. Das Böse hat unabhängig vom Menschen eine bestimmte metaphysische Existenz und Bedeutung, ja Notwendigkeit und seinen Ort in der Welt. Der Sohar entwickelt eben keine Moraltheologie, sondern eine mystische Theosophie und so beschreibt er den Menschen als durch Gut bzw. den Buchstaben Teht und Böse bzw. den Buchstaben Resch „vollendete Einheit“. Gewinnt das Böse jedoch die Obermacht, ist dies stets der Effekt einer angemessenen Trennung, eines sündhaften Verstoßes gegen das Prinzip der Einheit, der Ordnung und des Gleichgewichts des göttlichen Systems. Wenn der Qualität der strafenden Macht und des unnachgiebigen Rechts Gottes, die wie Scholem sich ausdrückt, „der tiefste Grund des Bösen ist“, nicht die ausgleichende Macht seiner Barmherzigkeit gegenüberstehen würde, dann geräte sein Zorn außer Kontrolle und verselbstständigte sich. Die Perspektive des Sohar ist jedoch eine zutiefst theozentrische: Seine Kawwana und den Blick sozusagen stets nach oben gerichtet steht der Mensch in der Verantwortung gegenüber Gott. Seine Gesetzestreue und sein Glaube garantieren und vollenden die absolute Einheit Gottes: “Man is therefore an extension of the Divine on earth; his form and soul not only reflect the Divine but also actually are divine [...]. Man is conceived as a source of energy parallel to, or perhaps even essentially identical with, the Divine; nevertheless, the distance between the human and the divine entities is not eliminated, as it is in the [...] Christian mystic.“²⁵⁷

1.5 Die ekstatische Kabbala Abraham Abulafias

Abraham ben Samuel Abulafia wird 1240 in Saragossa in Aragon geboren. Abulafia wird im Kindesalter durch seinen Vater in der Bibel unterwiesen und besitzt nur geringe Kenntnisse der Mischna und des Talmud, im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit der Kabbalisten

²⁵⁶ Ernst Müller (Hrsg.): Sohar: S. 141.

²⁵⁷ Moshe Idel: Kabbalah. S. 180.

seiner Zeit besitzt er daher keine klassische rabbinische Ausbildung. Er vertritt also einen völlig neuen Typus kabbalistischer Denker. Seine hauptsächlich durch göttliche Inspiration und visionäre Schau legitimierte transzendente Erkenntnis steht der traditionellen gelehrten Kabbala der Rabbiner mit kritischer Distanz gegenüber. Abulafia beginnt in Capua sein Studium der Philosophie wo ihn Rabbi Hillel ben Samuel, ein zeitgenössischer Philosoph und Talmudist, erstmals mit der Lehre des Mose ben Maimons bekannt macht, deren Studium er sich seit den 1260er Jahren widmet. Wie seine berühmten kabbalistischen Zeitgenossen R. Moses de Leon, R. Isaac Ibn Latif und R. Joseph Gikatilla beschäftigt sich auch Abulafia eingehend mit den Schriften Maimonides. Während sich de Leon und Gikatilla jedoch vom jüdischen Aristotelismus ab- und der vom Neuplatonismus beeinflussten Theosophie zuwenden, bleibt er der Lehre Maimonides verpflichtet und zieht in den folgenden Jahren von Ort zu Ort, um Maimonides *Führer der Unschlüssigen* zu unterrichten. 1279, das Jahr in dem er seine ersten prophetischen Schriften verfasst, führt ihn zurück nach Capua. Bereits zu dieser Zeit stößt Abulafia aufgrund seines besonderen Verfahrens die Lehre des *Führers der Unschlüssigen* zu vermitteln insbesondere aber wegen seines Anspruches auf prophetische Erleuchtung, auf vehemente Kritik aus den Reihen der herrschenden rabbinischen Autorität.

Im Zentrum der Lehre Abulafias, der sich selbst als prophetischen Genius begreift, steht im Gegensatz zur klassischen kabbalistischen Theosophie nicht die Kontemplation der Sefirot als mittelbare Symbolisationen des Göttlichen, sondern einzig sein exklusiver Weg der Prophetie oder Ekstase. Sein *Pfad der Namen* umfasst praktische mystische Techniken, die auf eine unmittelbare Gotteserkenntnis abzielen: Im Zustand prophetischer Erleuchtung werden menschliche und göttliche Erkenntnis untrennbar eins. In dieser mystischen *unio* partizipiert der Mensch an der absoluten Weisheit Gottes und transformiert zu einem reinen Medium der göttlichen Rede: Die unhintergehbare Distanz von Schöpfer und Geschöpf wird in Abulafias Konzeption der *unio mystica* aufgehoben. Die in der *unio mystica* empfangene Botschaft bedarf keiner weiteren Rechtfertigung, denn ihr unmittelbarer Ursprung ist die primordiale Stimme Gottes. Mit dieser Anmaßung machte sich Abulafia nicht nur die Traditionalisten, sondern auch seine Konkurrenten innerhalb der Kabbala zum Feind, denn beide Gruppierungen fassten seinen Anspruch auf die unmittelbare göttliche Legitimation seiner mystischen Lehre als eine ungeheuere Provokation auf. So sah sich der führende Halachist seiner Zeit, der zugleich auch Kabbalist war, R. Salomo ben Abraham Ibn Adret veranlasst Abulafia mit dem Bann zu belegen. Die Feindschaft der beiden zentralen Figuren der Kabbala fand erst mit dem Tod Abulafias Ende 1291 bzw. Anfang 1292 ein Ende.

Die literarische Laufbahn Abraham Abulafias, des großen Systematikers der prophetischen Kabbala, beginnt im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts in Italien. Während der Sohar bereits zu einem kanonischen Text der Literatur der theosophischen Kabbala geworden war, blieben die zahlreichen Schriften Abulafias bis ins 19. Jahrhundert

ungedruckt. In den Jahren zwischen 1271 und 1291 verfasste Abulafia annähernd fünfzig Werke, die sich primär mit der mystischen Erfahrung und den Techniken ihrer Erlangung beschäftigen. *Das Buch vom ewigen Leben* (1280), *Das Licht des Intellekts* (1285) oder *Das Buch der Kombinationen* (1291) liefern exakte Praxisanleitungen zu seiner kontemplativen Lehre. Daneben entstanden exegetische Texte (Kommentare zur Tora, zum Jezira und insbesondere zum *Führer der Unschlüssigen*) und einige prophetische Schriften, die jedoch zum großen Teil verlorengegangen sind. Abulafia, der lange Zeit fälschlicherweise als der Verfasser des Sohar gehandelt wurde, gelangte erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einiger wissenschaftlicher Bedeutung. Zwar lieferten die Forschungsarbeiten führender Judaisten wie Heinrich Graetz, Moritz Steinschneider und Adolph Jellinek eine erste Würdigung seines Lebenswerks, die Gestalt Abulafias blieb jedoch bis in die neueste Zeit eher eine Randerscheinung innerhalb der Kabbala. Jellinek ließ nicht nur einen großen Teil der Schriften Abulafias drucken, sondern konnte auch erstmals die Autorschaft des Sohar richtigstellen, indem er R. Moses de Leon als Verfasser des Buches identifizierte. Die Abtrennung des Sohar vom Œvre Abulafias ermöglichte nun einen unverstellten Blick auf seine Schriften.

Eine erste eingehendere Analyse der Lehre und der Grundgedanken Abulafias und seiner prophetischen Kabbala erfolgte allerdings erst zu Beginn dieses Jahrhunderts durch Gershom Scholem. Scholems wissenschaftliche Validierung der Kabbala Abulafias war bis in die 80iger Jahre maßgeblich, daher verdankt seine mystische Lehre ihren zweifelhaften Ruf als eine Art sekundärer, praktisch-empirischer Abweichung von der eigentlichen theosophischen Kabbala in der Hauptsache Scholems Marginalisierung dieser Form der gnostisch-ekstatischen Erkenntnis. Die dezidiertesten Beobachtungen der Lehre Abulafias liefert Moshe Idel, der sich vor allem mit der Bedeutung, den Strukturen und den Techniken der mystischen Erfahrung innerhalb des ekstatischen Systems Abulafias befasst.²⁵⁸ Sowohl die Perspektive der mystischen Erfahrung der prophetischen Kabbala als auch der ihr zugrundeliegende Gottesbegriff unterscheiden sich ganz eindeutig von der Kabbala des Sohar. Die rationale Kabbala Abulafias umkreist weniger Gott als die Wege der intellektuellen Erkenntnis Gottes, die die mystische Erfahrung eröffnet. Seine Lehre, die er im „Pfad der Namen“ entwickelt, ist in der Tat die, wie Scholem es formuliert, „vollendete Antithese“ zur Kabbala des Sohar, denn sie beschreitet, dies unterstreicht auch Moshe Idel, ganz entschieden den Weg der sozialen Isolation und des Rückzugs des Mystikers in die Innerlichkeit (*Hitbodedut*). Einzig in der ekstatischen Versenkung in das Selbst ist die vollendete mystische Vereinigung mit Gott, die *Debekuth* als *unio mystica*, das heißt als völlige Verschmelzung des menschlichen Intellekts mit dem göttlichen *intellectus agens*

²⁵⁸ Moshe Idel: *Studies in Ecstatic Kabbalah*. State University of New York. 1988; Ders.: *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1994; Ders.: *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. New York 1988; Ders.: *The Concept of the Torah in Heikhalot Literature and its Metamorphoses in Kabbalah*. In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 1. 1981. S. 23-84.

möglich.²⁵⁹ Während dem Sohar eine theosophische Gottesvorstellung zugrunde liegt, basiert die prophetische Lehre auf dem über den arabischen Aristotelismus vermittelten Gottesbegriff Maimonides. Innerhalb des Systems Abulafias spielt Theurgie keine Rolle, denn das Ziel des mystischen Weges – der Zustand der Prophetie – im Sinne einer Transformation der intellektuellen Potenz des Mystikers, ist ein völlig interesseloses Eintauchen, eine Versenkung in den Strom der göttlichen Energie. Zu diesem Zweck hat Abulafia ein komplexes System meditativer Techniken entwickelt, in deren Zentrum die Kontemplation der Kombination, Zeruf, und der Permutation der Buchstaben als Elemente des göttlichen Namens steht. Abulafias ekstatische Theorie kann daher auch als primär linguistisch orientierte Kabbala bezeichnet werden.

“R. Moses ben Maimon – Maimonides – is the most prominent Jewish author of the Middle Ages [...] His works have been disseminated, debated, interpreted, and printed again and again [...] R. Abraham Abulafia, was a different figure; of poor halakhic education, and a mediocre thinker if judged as a philosopher. Like Maimonides, however, he was the subject of admiration and bitter critiques. Unquestionably, he is a central figure in Jewish mysticism [...]. The sober Maimonides and the enthusiastic Abulafia are, prima facie, two antipodes of the Jewish medieval intellectual and spiritual arena.”²⁶⁰ Im Anschluss an Maimonides und dessen aristotelischen Wissenschaftsbegriff sucht Abulafia seine mystische Lehre der Kontemplation der Buchstaben ganz bewusst rational zu legitimieren. Er begreift seine ekstatische Kabbala nicht als eine irrationale, rauschhafte Erweiterung des Gefühls, sondern im Gegenteil als eine objektive Theorie, die die Bedingungen der Möglichkeit einer grenzüberschreitenden Extension der intellektuellen Erkenntnis entwickelt. Der Begriff der Ekstase als Bewusstseinsweiterung begriffen, korrespondiert mit dem Begriff des „Enthusiasmus“, der Erhebung des menschlichen Intellekts über sich selbst oder der

²⁵⁹ In seinen Forschungsbeiträgen zur Struktur und Bedeutung der mystischen Erfahrung in der Literatur A. Abulafias insbesondere in *Studies in Ecstatic Kabbalah* und in *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung* ebenso in *Kabbalah. New Perspectives* relativiert Idel Scholems mehrfach und nachdrücklich dokumentierte These, dass die *unio mystica* nur eine Extremform der *Debhequth* darstelle, die nur in äußerst seltenen Fällen Gegenstand der kabbalistischen Literatur sei. Bereits das erste Kapitel von *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* thematisiert die im 6. Kapitel (S. 154) erneut aufgegriffene These, dass die *unio mystica* ausschließlich Ziel der christlichen Mystik nicht aber ein „allgemeiner Wesenszug der jüdischen Mystik“ sei. (S. 6) Im 3. Kapitel von *Ursprung und Anfänge der Kabbala* schreibt Scholem: „*Debhequth* ist also nicht *unio*, sondern *communio*. Es hat im Sinne des kabbalistischen Sprachgebrauchs stets bei aller Intimität ein Element der Distanz in sich. *Debhequth* ist nicht Einswerden mit Gott, sondern unendlich enge Verbindung mit ihm, entsprechend etwa dem, was die christlichen Mystiker des Mittelalters *adhaeresis* nennen.“ (S. 267) Scholems ganz offensichtlich zu kurz gegriffene These korrespondiert meines Erachtens unmittelbar mit seiner theosophischen Engführung der Kabbala, die sozusagen alle Aspekte zu marginalisieren sucht, die innerhalb seiner Perzeption nicht ‚echt‘ kabbalistisch sind. Dazu gehören bestimmte sprachmagische Verfahren des deutschen Chassidismus ebenso wie auch die „praktische Mystik“ Abulafias insgesamt. Denn für solcherlei „ekstatische Abendheuer“ hat der sachliche Historiograph Scholem, wie es scheint, „nicht viel übrig“. (*Die jüdische Mystik*. S. 133) Zudem steht das Konzept der *unio mystica* im Widerspruch zu Scholems historischem Dreistufenmodell, das ja in seiner „romantischen Periode“ des Abgrundes zwischen Schöpfer und Geschöpf geradezu konstitutiv bedarf, um ihn im mystisch-mythischen Symbol zu sublimieren. “This view of the most intimate connection of the human soul with God as adhesion or communion – versus *unio mystica* – seems to be an important specific illustration of Scholem’s Hegelian theory of the emergence of mysticism. [...] Therefore, mysticism can be regarded as the Hegelian synthesis, which includes both the thesis – the first period which denies the divine transcendence – and the antithesis, where the transcendence is central.” (*Studies in Ecstatic Kabbalah*. S. 3f)

²⁶⁰ Moshe Idel: *Studies in Ecstatic Kabbalah*. S. 1.

„Erregung, die die Gotterfülltheit indiziert“. In der mystischen Erfahrung wird das Denken, der aktualisierte Intellekt vom Absoluten, dem universalen Intellekt Metatrons²⁶¹ und seiner siebenzig Namen ergriffen und transformiert. Abulafia unterzieht das aristotelische bzw. maimonideische System einer mystischen Umdeutung, die so Idel, in der radikalen Spiritualisierung des menschlichen Intellekts kulminiert.²⁶² Zwar vertritt er einen Maimonides verwandten Gottesbegriff, der der aristotelischen Vorstellung des Weltgeistes als *nous*, als Identität von Denken, Denkendem und Gedachtem sehr nahe kommt. Abulafias Konzept der *unio mystica* rekuriert jedoch eindeutig nicht auf Maimonides, sondern auf die durch R. Samuel Ibn Tibbon vorgenommene Übersetzungen der Aristoteles-Kommentare Averroes. Idel kann nachweisen, dass Maimonides *Führer* die Möglichkeit einer *imitatio dei*, der Kenntnis der göttlichen Natur oder gar einer *unio* des aktualisierten menschlichen und des göttlichen Intellekts prinzipiell ausschließt. Für Maimonides ist eine Überschreitung dieser Grenze prinzipiell nicht möglich.²⁶³ Abulafias Auslegung hingegen postuliert die Möglichkeit der Wiederherstellung einer ursprünglichen Identität von Mensch und Gott auf der Ebene des reinen Denkens. Das höchste Ideal, mithin das Ziel der prophetischen Erfahrung, ist die Restitution dieser primordialen Einheit des Denkens im Strom der göttlichen Energie. Der Weg der prophetischen Erkenntnis ist ein Weg der kontinuierlichen Extensivierung der Vergeistigung und er führt notwendig über die „Auslöschung“ des Körpers zur „Auslöschung“ der Inhalte des Denkens und schließlich zu einer rein geistigen Perzeption der Gegenstände. „Though deeply interested in the perfection of the individual, the ecstatic Kabbalah ends with his complete disintegration; this is obviously the continuation of the philosophical tendency to suppress the non-intellectual parts of the human person, reducing him to a purely intellectual being.“²⁶⁴ Abulafia entwickelt eine ganze Reihe meditativer Praktiken, die den Mystiker in die Sphären des eigenen Selbst führen, ihn loslösen von irdischen Bedingtheiten, Leidenschaften und persönlichem Interesse, die ihn anleiten, sich auf die rein geistigen Anteile seines Bewusstseins zu konzentrieren.

Abulafias linguistische Kabbala beruht auf der – durch das Jezira vermittelten – Theorie der Buchstaben als primordiale Urelemente der Schöpfung und auf der Vorstellung der Tora als einem unendlichen Gewebe göttlicher Namen. Hitbodedut – die Fokussierung des Denkens auf die Buchstaben des Alphabets – ist die eigentliche mentale Grund- bzw. Vorbedingung seiner praktischen Kabbala. Erst die Verbindung von hitbodedut mit den spezifischen Techniken der Kontemplation macht die Theorie und das charakteristische

²⁶¹ Der zum höchsten Engel erhobene Patriarch Henoch empfing nach seiner Metamorphose den Namen Metatron, dessen Ursprung ungeklärt ist. Ab dem 2. Jahrhundert wird die Bezeichnung Metatron auch mit den wichtigsten Charakteristika des Engels Jahohel identifiziert. Jahohel ist der erste unter den „Siebenzig Namen Metatrons“ und wird später als Abkürzung des Tetragramms JHWH – des Eigennamen Gottes verwendet. Innerhalb der Merkaba-Gnosis nimmt die Metatron-Mystik eine nicht unbedeutende Stellung ein: In den Hekhalot-Traktaten ist Metatron der „Fürst des göttlichen Angesichts“ und mystischer Lehrer, der den Auserwählten das Geheimnis der Thronwelt und Visionen der Endzeit offenbart.

²⁶² Moshe Idel: *Studies in Ecstatic Kabbalah*. S. 9.

²⁶³ Ebenda: S. 4f.

²⁶⁴ Ebenda: S. 18f.

Wesen der prophetischen Kabbala aus. Abulafia selbst bezeichnet seine methodischen Anweisungen zur Meditation als „Chochmath ha-Zeruf“ – die Wissenschaft oder Weisheit der Kombination der Buchstaben. Die Buchstaben der Schriftsprache bilden den eigentlichen Brennpunkt oder die zentrifugale Kraft der mystischen Kontemplation und bestimmen gleichzeitig ihr Verfahren. Damit er das Denken nicht selbst in irgendeiner Form affiziert, muss der Gegenstand der Meditation, so Abulafia, idealerweise selbst „leer“ bzw. inhaltslos sein. Als selbst bedeutungsloses, „leeres“ Zentrum darf er weder einem Erfahrungsbegriff noch einer abstrakten Vorstellung entsprechen. Genau dies trifft aber auf die Buchstaben als Elemente des Namen Gottes zu. Denn sie besitzen selbst keine spezifische Bedeutung, sie transportieren als solche keinen bestimmten Sinn, der sie an das Irdische bindet. Als „Hieroglyphen“ einer „absoluten Hieroglyphe“, wie Scholem sich ausdrückt, sind die Buchstaben des Gottesnamens – um es im Jargon der modernen Linguistik auszudrücken – absolut unmotiviert, denn sie haben keinen innerweltlichen Referenten. Scholem präzisiert dieses komplizierte mystische Theorem folgendermaßen: „Abraham Abulafia sucht [...], einen absoluten Gegenstand solcher Meditation, das heißt einen solchen, der zwar den Zweck erfüllt, ein tieferes Leben in der Seele entstehen zu lassen und sie von den natürlichen Formen zu entleeren, der also höchste Bedeutung annehmen kann, selber aber möglichst keine Bedeutung besitzt [...]. Denn das ist ja der eigentliche, [...] der jüdische Sinn solcher Versenkung: der Name Gottes, der etwas Absolutes ist, indem er das verborgene Wesen und die Fülle des höchsten Sinns ausdrückt, der Name, der allem Bedeutung gibt und dennoch selber, an menschlichen Anschauungen gemessen, nichts bedeutet, keinen konkreten Inhalt oder Sinn hat. [...] Wer also, so argumentiert Abulafia, dazu gelangt, diesen großen Namen Gottes, das Unanschaulichste auf der ganzen Welt, zum Gegenstand seiner Versenkung zu machen, ist auf dem richtigen Wege, auf dem das verborgene Leben in der Seele geöffnet werden kann.“²⁶⁵ Abulafia vergleicht Chochmath ha-Zeruf auch der Musik: Dem reinen Hören von Tönen, der Komposition bzw. der Erzeugung unzähliger neuer Klangfolgen durch die Dekomposition bestehender Melodien. Diese intentionslose „Musik des Denkens“ überlässt sich völlig sich selbst und ist an keine bestimmten Inhalte mehr gebunden. Im eigentlichen Sinne basiert das Verfahren der linguistischen Kombinatorik nicht darauf, eine bestimmte Bedeutungen zu schaffen. Im Gegenteil: Das Ziel der Meditation besteht darin, das Schriftwort von jeder (menschlichen) Bedeutungsfunktion zu befreien, um es auf seinen primordialen Ursprung – den bedeutungslosen Gottesnamen – zurückzuführen. Die mystische Kombinatorik als Ziel und Weg der Ekstase besteht in der vollständigen Demontage, ja der Atomisierung der Syntax und Semantik der Schrift. In der mystischen Kontemplation werden die Buchstaben der Schrift solange vertauscht und neu zusammengesetzt bis auch der letzte kommunizierbare Sinn verloren geht. Abulafias Werke sind primär Handbücher der Theorie und der Praxis der Erlangung der Ekstase durch

²⁶⁵ Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. S. 144.

Kombination und Permutation der Buchstaben der Tora, so wird etwa in seiner Schrift *Sefer chaje ha-'olam ha-ba*, dem *Buch vom ewigen Leben*, die Kombinatorik des Gottesnamens aus 72 Buchstaben dargestellt und in seiner Schrift *'Or ha-sechel, Licht des Intellekts*, beschreibt er die Möglichkeiten der Kombination des Tetragrammats. „Die Methode des Kombinierens wird im *Sefer 'or ha-sechel* exemplarisch am Buchstaben Alef erläutert, der mit jedem Buchstaben des Tetragramms der Reihenfolge nach verbunden wird. Auf diese Weise erhält man vier Kombinationen, nämlich 'J,'H,'W,'H. Jede dieser vier Einheiten wird ihrerseits mit den vorhandenen fünf Vokalen kombiniert, mit Cholam, Kamatz, Chirik, Zere und Kubbutz und zwar in der Reihenfolge 'J wie J' usw. Auf diese Art und Weise erhält man vier Tabellen, von denen jede fünfzig vokalisierte Kombinationen umfaßt.“²⁶⁶ Begleitet von einer bestimmten Körperhaltung und einer spezifischen Atemtechnik folgt der Weg der Ekstase im Wesentlichen den drei Realisationsformen der Buchstaben - Schrift, Sprache und Denken. Zunächst müssen die Kombinationen und Permutationen laut rezitiert werden oder genauer, ihre Vokale müssen gesungen werden. In einem nächsten Schritt werden sie niedergeschrieben und schließlich, dies ist die höchste Stufe der Ekstase, erfolgt das meditative Überdenken, die gedankliche Rekapitulation des Niedergeschriebenen nach dem Prinzip der Assoziation oder des sogenannten „Springens“, wie Abulafia es nennt. Dieses Stadium der ekstatischen Entrückung bezeichnet Idel als „innere Rezitation“: Während der Rezitation abstrahiert die imaginative Vorstellung in einem fortschreitenden Maße von der äußerlich-sinnlichen Erscheinungsform der Buchstaben und gelangt so zu visuellen Vorstellungen ihrer rein intellektuellen Form als Elemente des *intellectus agens* Gottes. Im *Sefer chaje ha-'olam ha-ba* beschreibt Abulafia seinen Weg zur Prophetie: „Bereite dich vor deinen Gott zu treffen. Bereite dich vor ihm dein Herz zu schenken. Reinige deinen Körper [...]. Sei völlig allein [...]. Dann nimm Tinte, Feder und Tafel [...]. Beginne die Buchstaben [des Namens Gottes, K.S.] zusammensetzen, wenige oder viele, stelle sie um und vertausche sie, bis dein Geist sich erwärmt [...]. Richte jetzt deine Gedanken auf die Visualisation des Namens Gottes [...]. Meditiere über sie [die Buchstaben des Namens, K.S.] als Ganzes und in allen ihren Einzelheiten, wie einer, dem ein Gleichnis, ein Rätsel oder ein Traum erzählt wird, oder einer, der ein weises Buch studiert und über eine Stelle nachdenkt, die er nicht verstehen kann [...]. Je stärker der geistige Fluß ist, um so schwächer werden deine Organe und Glieder. [...] Du wirst glauben, daß du stirbst, weil deine Seele sich vor Freude über ihre Erkenntnis, vom Körper lösen wird. Wähle bewußt den Tod, denn du weißt, daß ein solcher Tod nur den Körper betrifft, und die Seele ewig lebt.“²⁶⁷ Zum körperlosen Intellekt transformiert wird der Initiierte zum Medium der göttlichen Botschaft, des göttlichen Influxes. Nun ist er bereit den „Kuss“ des göttlichen *intellectus agens* in der *unio mystica* zu empfangen. Die mystische Erfahrung kulminiert im

²⁶⁶ Moshe Ide: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung. S. 34.

²⁶⁷ Abraham Abulafia: *Hayyei ha-Olam ha-Ba* (Das Buch vom ewigen Leben). Zit. nach Daniel Matt (Hrsg.): *Das Herz der Kabbala*. S. 125f. Vgl.: Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 148f.

Wesentlichen in der Divination des Menschen oder der Transformation des Intellekts des „ausgezeichnete[n] Mensch[en]“ in den *intellectus agens* Gottes, diejenige „kosmische Kraft, die aus der Welt der reinen Formen und Intelligenzen herkommt“.²⁶⁸

1. 6 Die „neue Kabbala“ Isaak Lurias: Zimzum – Schevirath ha-Kelim – Tikkun

Die Geschichte des Judentums ist seit der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. geprägt durch Verfolgung, Zwangstaufe, Pogrome und Massaker. Im Verlauf des gesamten Mittelalters kam es immer wieder zu Wellen gewaltsamer Ausschreitungen und Massenvertreibungen der jüdischen Bevölkerung. Allein in der Zeit der Kreuzzüge zwischen 1096 und 1192, die mit unvorstellbar grausamen Judenverfolgungen verbunden waren, starben hunderttausende jüdischer Bürger. Im 14. Jahrhundert begann sich von Südfrankreich aus die Pest in ganz Europa zu verbreiten, für die sehr schnell ein Sündenbock gefunden wurde – die Juden. Neben den Ritualmordvorwurf und die Hostienfrevellegende trat nun auch noch die Brunnenvergiftungslegende – der bereits schon für die Antike belegte Verdacht, die Juden hätten die Brunnen vergiftet, um die Christen auszurotten. Die Pestepidemie lieferte der Kirche, insbesondere aber den örtlichen Zünften und den bei Juden verschuldeten Adeligen, das Motiv einer brutal durchgeführten und sich flächenbrandartig ausbreitenden Verfolgungs- und Vertreibungspolitik. Im Verlauf der Pestverfolgung 1348-1350, bei der wirtschaftliche Motive eine ganz entscheidende Rolle gespielt haben, fielen über 300 jüdische Gemeinden in ganz Europa blutigen Pogromen zum Opfer. Vom Ende des 12. bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden die Juden aus Bologna (1171), der Île-de France (1182), aus der Bretagne (1239), aus Oberbayern (1276), aus England (1290) und aus Frankreich (1394) vertrieben. In Deutschland folgten weitere Vertreibungen unter anderem aus Speyer, Augsburg und München. Den grausamen historischen Höhepunkt des Judenhasses bildete während der Inquisitionszeit die vollständige Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) und Portugal (1497).

Die Juden des Mittelalters lebten mit einer ununterbrochenen und allgegenwärtigen existenziellen Bedrohung, die sie nicht nur in der Ausübung ihrer Religion betraf, sondern die die individuelle Lebenswirklichkeit und die Selbstwahrnehmung jedes einzelnen Menschen jüdischen Glaubens nachhaltig prägte. Viele Juden reagierten mit Massenflucht oder konvertierten freiwillig, wenn sie nicht vorher schon unter Androhung der Todesstrafe dazu gezwungen worden waren. Die sich bis zum Jahr 1492 immer weiter zuspitzende Situation der sefardischen Juden spiegelte sich, so Scholem, nicht zuletzt auch in der Qualität der Literatur der Kabbala wieder: Das mystische Schrifttum des 15. Jahrhunderts weise nicht nur eine „unverkennbare Schwäche der religiösen Konzeptionen“ auf, auch mangle es ihm an „Dichte in Gedankenführung“. Die historischen Bedingungen hätten sich aber vor allem insofern in der Literatur der Kabbala niedergeschlagen, als in den Texten dieser Periode

²⁶⁸ Scholem: Die jüdische Mystik. S. 151.

zunehmend apokalyptische und messianische Elemente in den Vordergrund gerückt seien. Die historische Katastrophe des Exodus wird, so Scholems Interpretation, zum prägenden Moment des Lebensgefühls und zum entscheidenden Movers der kabbalistischen Literatur nach 1492. „Leben überhaupt wird immer mehr als Leben in der Verbannung und im Widerspruch begriffen, und die Abgründe und Ängste solchen Lebens werden immer nachdrücklicher mit den zentralen Auffassungen der kabbalistischen Lehre von Gott und den Menschen verbunden, werden weniger überbrückt und beruhigt als vielmehr immer bewußter aufgerissen und aufgepeitscht. Die Zweideutigkeit und Widerspruchsfülle eines unerlösten Lebens, die sich auch auf die Besinnung über Tora und Gebet selbst übertragen, führen zur Aufstellung letzter Werte.“²⁶⁹ Innerhalb Scholems Perzeption der Kabbala nimmt die Erfahrung der historischen Katastrophe der vollständigen Vertreibung Juden aus Spanien und des anschließenden Exils eine enorm wichtige Bedeutung an. Er interpretiert die innere Entwicklungsgeschichte der Kabbala der folgenden Jahrhunderte – und dies scheint mir bei aller Kritik bis zu einem gewissen Grad auch naheliegend und gerechtfertigt – als einen Effekt und als Antwort auf dieses traumatische Ereignis.²⁷⁰ Im Vergleich zur älteren theosophischen Kabbala hat die mystische Lehre, die sich nach 1492 in Palästina kristallisierte eine neue historisch-philosophische Qualität. Die Physiognomie der mystischen Überlieferung Isaak Lurias, ihres bedeutendsten Vertreters, ist in einem entscheidenden Maße durch die Erfahrung des Exils und die damit verbundene Reflexion der Möglichkeit messianischer Erlösung strukturiert. Scholem hatte bekanntermaßen eine ausgesprochene Vorliebe für die frühneuzeitliche Theosophie Isaak Lurias, die, so schreibt er „etwa von 1625 an so etwas wie die wahre *theologica mystica* des Judentums wurde“. Die spezifischen Beweggründe und die Konsequenzen dieser Überbewertung der Stellung der Lurianischen Kabbala, die mittlerweile von der aktuellen Forschung relativiert worden ist, können hier im Einzelnen nicht erörtert werden. Dennoch möchte ich zumindest einen zentralen Problemzusammenhang kurz ansprechen. Für Scholem war Lurias Kabbala in mehrfacher

²⁶⁹ Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 273.

²⁷⁰ Idel kritisiert in *Kabbalah. New Perspectives* – freilich seiner phänomenologischen Perspektive folgend – Scholems historische Argumentation, dass „die Vertreibung der Juden aus Spanien das besondere Interesse der Lurianischen Kabbala an Fragen des Exils, des Messianismus und des Bösen strukturiert“ habe. (S. 265) „Scholem’s universally accepted theory regarded the interconnection of the two is in fact only one of many options that could easily be advanced; the demonstration of their validity, of course, would be difficult, if not impossible. But Scholem’s thesis, [...], places psychology between history and theosophy.“ (a. a. O.) Die Lurianische Lehre bedürfe, so Idel keines exogenen, das heißt historischen Erklärungsmodells, da sie keine wesentlichen bzw. genuin neuen Konzeptionen liefere. Ich möchte Idel insoweit zustimmen, als das die Konzeptionen des *Zimzum* – darauf macht übrigens Scholem in *Ursprung und Anfänge der Kabbala* selbst aufmerksam – bereits erstmals innerhalb der Lehre des Nachmanides erscheint und auch das entscheidende Theologem des *Tikkun* ist innerhalb der theosophischen Kabbala eine durchaus gängige Vorstellung. Dies erklärt jedoch nicht die Tatsache, dass diese beiden kabbalistischen Themenkreise innerhalb der Lurianischen Kabbala eine enorme und in der Tat nie dagewesene Hochkonjunktur erleben. Idel moniert zudem, dass Scholems eigene „historiosophische“ Prämissen – hier muss ich Idel allerdings zustimmen – im Widerspruch zum Impetus seiner Historiographie stünden. So akzentuiert Scholem einerseits das kabbalistische Desinteresse an allem Historischen, den zunehmenden historischen Eskapismus der Kabbala, deren Spekulationen „der Geschichte zu entkommen“ suchen (*Die jüdische Mystik*. S. 22) und das „kontemplative Zurückwandern“ der Kabbala „aus dem Historischen“ (ebd. S. 268) auf der anderen Seite aber, insistiert er auf der Bedeutung der Kategorie des Historischen, denn die historische Erfahrung des Exils habe die Physiognomie und die „Theologumena“ der Lurianischen Kabbala nachhaltig geprägt. (ebd. S. 273ff).

Hinsicht der Wegbereiter für die messianische Bewegung des Sabbatianismus. Die Lehren des Pseudomessias Sabbatai Zwi und seiner Nachfolger sind im Judentum bis heute besonders umstritten und gelten als religiöse Abweichung und häretischer Irrglaube. Die Lurianische Kabbala und die sabbatianische „Volksbewegung“ bilden ganz offensichtlich die zwei Kulminationspunkte Scholems Interpretation der Entwicklungsgeschichte der Kabbala. So sei es beiden religiösen Phänomenen gelungen, sich bei großen Teilen der jüdischen Bevölkerung durchzusetzen und zwar deshalb, weil ihre mystischen Ausdruckswelten im Zeichen eines volksnahen, lebendigen Mythos von Exil und Erlösung – den kollektiven Grunderfahrungen des Judentums – standen. Das mystische Denken Lurias verdanke seine Popularität primär der Tatsache, dass es die historische Erfahrung der Vertreibung der Juden aus Spanien in Form religiöser Symbole aufgenommen und transformiert habe. Die Gestalt Lurias wird Scholem geradezu zu „einem Helden der kabbalistischen Verinnerlichung des sefardischen Exodus“.²⁷¹ Luria habe gar einen „Fundamentalmythos“ des Exils entworfen. Die „mystische Theologie“ Lurias, schreibt Scholem in *Die jüdische Mystik*, „verlieh also offenbar zum letzten Male innerhalb des alten rabbinischen Judentums einer Welt religiöser Wirklichkeit Ausdruck, die noch dem ganzen Volk gemeinsam war. Es muß dem Philosophen der jüdischen Geschichte zu denken geben, daß die Theorie, die das zum letzten Male vermocht hat, ihrer inneren Struktur nach alle Anzeichen der Gnosis trägt.“²⁷² Die durch die griechisch-orientalische Gnosis vermittelte Wiederaufnahme mythischen Denkens habe dem mystischen Denken insgesamt – insbesondere aber der Lurianischen Kabbala – ihre einzigartige „revolutionäre“ Kraft und ihre spezifische Physiognomie verliehen. Aufgrund der Reintegration des Mythos sei die kabbalistische Reflexion in „Konkurrenz und unabweisbare Auseinandersetzung“ mit der „anti-mythischen rabbinischen Theologie“ des strengen Monotheismus getreten. Der latente Konflikt zwischen rabbinischer Tradition und Kabbala sei spätestens mit der sabbatianischen Bewegung – die, so Scholem, dem Versuch einer konstruktiven „Revolution des Judentums von innen her“ gleichkam – vollends aufgebrochen und zu einer realen Bedrohung geworden. Während der Sabbatianismus zu einer hochbrisanten und extrem erosiven Kraft wird, die die Wertvorstellungen des alten rabbinischen Judentums massiv unterminiert, bewegt sich Lurias Kabbala noch innerhalb der Grenzen der Tradition. Sowohl die Kabbala Lurias, die in „engster Verwandtschaft mit der Gnosis“ stehe, als auch insbesondere die nihilistischen Extremformen des Sabbatianismus, mussten Scholems persönlichem dialektischem Krisendenken, ja seiner Faszination für die krisenhaften Momente der jüdischen Religionsgeschichte in besonderem Maße entgegenkommen. Tatsächlich dreht sich Lurias Spekulation um drei zentrale Konzeptionen: *Zimzum*, die mystische Kontraktion Gottes oder der Rückzug in sein inneres Exil, *Schevirath ha-kelim*, der Bruch der Gefäße – die Urkrise

²⁷¹ Idel: Kabbalah. S. 265.

²⁷² Scholem: Die jüdische Mystik. S. 314.

oder der Urmakel in der Welt der Sefirot als mystische Elemente alles Weltlichen, im Verlaufe derer sich Heiliges mit Unheiligem, Gutes mit Bösem vermischte – und *Tikkun*, die Restitution der ursprünglichen Einheit in Gott und die Wiederherstellung der Einheit Gottes und seiner Schöpfung.

Isaak Luria – Isaak (Aschkenasi) ben Salomo (1534-1572), auch genannt ha-ARI, eine Abkürzung für „der göttliche Rabbiner Isaak“ – wurde als Sohn deutscher Einwanderer in Jerusalem geboren. Er ging 1569/70 nach Safed in Obergaliläa, eine der vier heiligen Städte und seit dem 15. Jahrhundert das Zentrum des Judentums im Orient, um Kabbala zu studieren. Dort lernte er den bedeutenden Kabbalisten Moses ben Jakob Cordovero (1522-1570) und seine Lehre kennen. Cordovero beschäftigte vor allem die Frage in welcher Beziehung das mystische Wesen En-sophs zur Welt der Schöpfung steht bzw. wie sich der verborgene Aspekt Gottes zu den Sefirot verhält. Die Sefirot oder Emanationen Gottes, die zur Weltschöpfung führen, sind innerhalb Cordoveros dialektischem Denken sowohl unveränderliche göttliche Substanzen als auch bloße „Instrumente“ der Schöpfung oder „Gefäße“. Im Gegensatz zu Luria, der seine Kabbala nicht schriftlich fixiert hat, war Cordovero in dieser Hinsicht ein enorm produktiver Geist, der eine ganze Anzahl umfangreicher Schriften hinterlassen hat. Isaaks Lehre ist hauptsächlich durch die Aufzeichnungen seines Schülers Chajim Vital (1543-1620) bekannt geworden. Die Popularisierung seiner Lehren verdankte sich der Propaganda des Kabbalisten Israel Sarug, der Lurias Kabbala zwischen 1592 und 1598 in Italien verbreitet hat. Idel interpretiert Lurias Festhalten an der mündlichen Form der Überlieferung als eine bewusste Revitalisierung der konservativen esoterischen Tradition und als Reaktion auf die zunehmende Öffnung der Kabbala: „The Kabbalistic writings of Cordovero and of his students, the printing of the Zohar in Italy, and the dissemination of Kabbalah among Christians prompted a return to stringent orders for secrecy in the circle of R. Isaac Luria.“²⁷³

Isaaks Auffassung nach stand am Anfang des Schöpfungsdramas ein dialektischer Urprozess der Verhüllung oder Verbergung En-sophs, der seit Nachmanides in der Kabbala unter dem Namen *Zimzum* bekannt war. In Lurias mystischer Lehre nimmt die Idee des *Zimzum* fortan eine zentrale Stellung ein. Aus *Zimzum*, das zunächst nur „Konzentration“ oder „Kontraktion“ bedeutete, wird bei Luria die Selbstverschränkung Gottes: die (Selbst)Verbannung oder der freiwillige Rückzug Gottes in das Exil des eigenen Selbst. Die Lehre des *Zimzum* basiert auf der „ziemlich naturalistischen“ Frage: „Wie kann eine Welt existieren, wo doch Gottes Wesen überall ist? Wie kann Gott aus dem Nichts schaffen, wenn es doch gar kein Nichts geben kann, da sein Wesen alles durchdringt? [...] Luria meint, um die Möglichkeit der Welt zu gewährleisten, mußte Gott in seinem Wesen einen Bezirk

²⁷³ Idel: Kabbalah. S. 257. Idels Auffassung, dass Lurias Lehren noch lange Zeit nach seinem Tod von seinen Schülern „eifersüchtig“ geheimgehalten wurden und daher nur einer kleinen kabbalistischen Elite vorbehalten waren, kollidiert freilich mit Scholems These, dass sich das Lurianische System „siegreich in allen Teilen des Volkes und ohne Ausnahme in allen Ländern der Diaspora durchzusetzen vermochte“. (Die jüdische Mystik. S. 314).

freigeben, aus dem er sich zurückzog, eine Art mystischen Urraum, in den er in der Schöpfung und Offenbarung hinaustreten konnte.“²⁷⁴ Innerhalb der Lehre Lurias wird dieser Akt des Exils Gottes in den „Urraum“ seines mystischen Selbst paradoxerweise zur Möglichkeitsbedingung der Emanation der Sefirot, das heißt, des Nach-Außen-Tretens seiner Manifestationen oder Lichtstrahlen und damit der Ingangsetzung des Schöpfungsprozesses. Alles, was sich im Rahmen dieser Dynamik abspielt, hat sozusagen bis ins Detail Folgen für die Konstitution der Ordnung der Sefirot und die der Welt. Innerhalb des göttlichen „Urraums“, der noch nicht den Ort der Schöpfung, wohl aber den Schauplatz desjenigen Dramas bezeichnet, das sich beständig wiederholt und in dessen Verlauf die Urbilder alles Seins entstehen, vermischen sich Reste Gottes unnachgiebiger Strenge und seiner richtenden Gewalten unkontrolliert mit seinen positiven Kräften. Noch vor jedem Anfang der Emanation zeichnet sich also eine Krise, ein Defekt ab, der sich in ungemilderter Schärfe gewissermaßen nach unten fortsetzt und sich dort widerspiegelt. Die Welt der Sefirot enthält von Beginn an positive wie auch zerstörerische und dämonische Kräfte, die aus Augen, Nase und Mund des mystischen Adam Kadmon wie „gebrochene Lichter“, wie wahre „Lichtfluten“ ausströmen. Die Gefäße, die bestimmt waren sie aufzunehmen, sind jedoch unter der enormen Wucht zerbrochen, mit der die Lichter auf sie aufgeprallt sind. Die Kräfte der Emanation, gute wie böse, strömen durch diesen Bruch der Gefäße – *Schevirath ha-kelim* – ungemildert nach unten und zerstreuen sich. Der Zustand der Welt verdankt sich dieser Urkatastrophe. Alles Sein trägt fortan das Zeichen dieses Makels, „alles ist irgendwo anders“, schreibt Scholem. „Ein Sein aber, das nicht an seinem Orte ist, ist im Exil. Und so ist denn alles Sein von jenem Urakt an ein Sein im Exil und bedarf es der Rückführung und Erlösung.“²⁷⁵ Neben *Zimzum* und *Schevirath ha-kelim* tritt als drittes und ganz zentrales Prinzip die Vorstellung der Möglichkeit einer Restitution der ursprünglichen Einheit, der inneren Harmonie En-sophs und der Schöpfung – *Tikkun*. In der Schöpfung sind die Welt der Zerstreuung, *Schevirath ha-Kelim* und die Welt des *Tikkun*, dämonische Unordnung und erlösende Ordnung vermischt. Die zentrale Aufgabe und die maßgebliche messianische Verantwortung des Menschen ist es, beide Welten durch ein Leben im Sinne der Erfüllung der Mizwot, der Gebote, des Gebets und des Studiums der Tora voneinander zu trennen. Der Mensch muss seine religiöse Kawwana einzig auf dieses Ziel, die Wiedervereinigung des göttlichen Namens konzentrieren. Innerhalb des Prozesses des *Tikkun* nimmt die Vorstellung der Seelenwanderung, die schon im Buch Bahir und im Geroneseer Kabbalistenkreis eine bestimmte Rolle gespielt hat, eine besondere Bedeutung an. So ist die menschliche Seele seit dem Sündenfall gewissermaßen immer schon unerlöst und im Exil, das heißt auf der Wanderung. Die Metempsychose ist bei Isaak eine Chance zur Wiedergutmachung und damit zur Vollendung der göttlichen Einheit, das heißt der

²⁷⁴ Scholem: Die jüdische Mystik: S. 286.

²⁷⁵ Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. S. 151.

messianischen Erlösung. Während bei Luria das Erscheinen des Messias den Abschluss des *Tikkun* und damit den Endpunkt der Geschichte bildet, entwickelt die häretische Kabbala des Sabbatai Zwis und ihres eigentlichen Hauptvertreeters Nathan von Gaza (1644-1680) eine ganze Lehre vom Messias bereits vor der Erlösung. Lurias kabbalistische Lehre vom *Zimzum*, dem Bruch der Gefäße und von der prinzipiellen Möglichkeit der Erlösung, *Tikkun* wurden zum letzten mal im 17. und 18. Jahrhundert in der sabbatianischen Bewegung – hier freilich in einer gänzlich entstellten Form – und im polnischen Chassidismus des Israel Baal-schem, der „letzten Phase der jüdischen Mystik“ aufgenommen.

In der frühneuzeitlichen Mystik Lurias und seiner Schule sind die wichtigsten Konzeptionen und Begriffe des kabbalistischen Denkens zu ihrer vollen Entfaltung gelangt. Die häretische Kabbala des Sabbatianismus kann hier im Einzelnen nicht eingehend behandelt werden, denn dies würde bei Weitem die Grenzen dieser Arbeit sprengen. Ich möchte mich daher darauf beschränken, auf Scholems monumentale Biographie Sabbatai Zwis zu verweisen, die bis heute zu den wissenschaftlich unangreifbarsten Seiten seines Werkes gilt.

2. Die metaphysische Hermeneutik der Kabbala

Von Beginn der kabbalistischen Bewegung an haben ihre Vertreter besonderen Wert darauf gelegt, ihre Lehre mit den religiösen Wertvorstellungen und Dogmen des rabbinischen Judentums übereinzubringen. Die Exponenten der mystischen Lehre galten im rabbinischen Milieu weder als „Fundamentalisten“ noch als „Radikale“. Denn schon dem „alten“ Judentum waren Mystik und Theurgie nicht wirklich fremd, auch wenn es keine voll entwickelten „metaphysischen Theosopien“ ausgearbeitet hat. Idel – der deutlicher als dies üblich ist, zwischen Theurgie und Magie unterschieden wissen will – betont, dass das Judentum bereits lange vor dem Erscheinen der Kabbala den rituellen Vollzug der Gebote nicht nur als „God-maintaining activity“, sondern auch als „universe-maintaining acts“ betrachtet habe. Idel macht – im Kontext seiner in aller nötigen „Klarheit“ formulierten Antwort auf Scholems implizite und explizite Kritik an der Tradition – deutlich, dass sich das rabbinische Judentum nicht zuletzt deshalb mit Erfolg behaupten können, weil es sich immer schon durch ein lebhaftes theurgisches Interesse ausgezeichnet habe. Talmudischem Verständnis zufolge, war eine der grundlegendsten Rückwirkungen der Erfüllung der Gebote die Einwohnung der Schechina, der Präsenz Gottes in der Gemeinde Israel. Der Vollzug der Religionsgesetze und das Leben im Einklang mit den Ritualen und Geboten des Judentums wurden seit jeher als machtvolle Instrumente betrachtet, die in der Lage waren, die göttliche Ordnung und die Ordnung des Kosmos zu bewahren und positiv zu beeinflussen.²⁷⁶ Die Differenzen im Verhältnis von rabbinischer Theologie und mystischem Denken treten vielleicht am deutlichsten im Kontext des jeweiligen Verständnisses des Wesens der Offenbarung und

²⁷⁶ Moshe Idel: Kabbalah. S. 171. Vgl. auch a. a. O.: Ancient Jewish Theurgy. S. 156-172.

ihrer Deutung in Erscheinung. Obzwar die mystischen Transformationen der überlieferten Texte, wie Scholem es formuliert, „tief an jüdische Denkgewohnheiten“ und insbesondere an deren „autochthone“ Schreibform, den Kommentar „gebunden“ bleiben²⁷⁷, liegt ihnen doch ein ganz charakteristisches Konzept des Sinns der Schrift zugrunde.

Der Ausdruck Kabbala bezeichnet nicht nur den Inhalt der mystischen Lehre, also „das, was empfangen wird“. Kabbala heißt wörtlich auch ganz allgemein Empfang oder Rezeption, im engeren Sinne aber unmittelbare mystische Rezeption der verborgenen und geheimnisvollen Dimension der Tora und ihrer Weisheit. Kabbala ist daher auch und vor allem der Name einer Theorie und Pragmatik der Interpretation und ihrer spezifischen Lektüre-Modelle. A. Kilcher spricht in diesem Zusammenhang auch von der „*mis en abyme* der Kabbala“, die man auch als die *mis en abyme* ihrer Hermeneutik bezeichnen könnte, denn das kabbalistische Modell der Hermeneutik reflektiert und vollzieht die eigenen „Parameter der Rezeption“.²⁷⁸ Mit anderen Worten: Die kabbalistische Literatur reflektiert nicht nur bestimmte Exegesemodelle, das heißt sie enthält implizite Anweisungen wie die Tora zu lesen und zu verstehen ist, sondern ihr liegt auch ein aus tiefer Kontemplation geborenes und für die kabbalistische Interpretationsgemeinschaft verbindliches Konzept des mystischen Sinns der Offenbarung zugrunde. Die verschiedenen hermeneutischen Verfahren der Kabbala suchen eine Verbindung herzustellen zwischen der endlichen Welt der Schöpfung und der unendlichen Welt des verborgenen Gottes.

Der mystische Kommentar und die ihm zugrundeliegende Theorie der Hermeneutik umkreisen im wesentlichen eine metaphysische Tiefenschicht des Textes, die wie Scholem sich ausdrückt, nicht ohne weiteres in das Schriftwort der hebräischen Bibel „hingelesen“ werden kann, sondern die sich eher der Spiritualität und der mystischen Reflexion verdankt – die aus dem „Überdenken“ der Schrift „hervorgewachsen“ ist.²⁷⁹ Verstehen ist ein aktiver und kreativ-schöpferischer Prozess des kontemplativen Denkens und Schreibens, der von der Vorstellung ausgeht, dass der autoritative Text absolute göttliche Wahrheiten enthält. Während der moderne, säkulare Leser sich längst die diskurstheoretische Rede M. Foucaults vom „Verschwinden des Autors“ und seiner „klassifikatorischen Funktion“ zu eigen gemacht hat, den „Schreiber“ längst nicht mehr als „Eigentümer“, geschweige als Urheber des textuellen Sinns begreift und die „solide und grundlegende Einheit von Text und Autor“²⁸⁰ dekonstruiert hat, zeichnet sich die religiöse Lektüre naturgemäß durch ihr uneingeschränktes „Vertrauen“ gegenüber der Position des Autors aus. Moshe Idel charakterisiert die unterschiedlichen Leserhaltungen folgendermaßen: „Ein religiöser Leser gründet seine Lektüre nicht auf Geschichte, sondern auf eine zeitlose und überlegene Kraftquelle. [...] Die Leseweise des modernen Lesers ist um vieles analytischer und

²⁷⁷ Scholem: Die jüdische Mystik. S. 224.

²⁷⁸ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 7f.

²⁷⁹ Scholem: Die jüdische Mystik. S. 224.

²⁸⁰ Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: Schriften zur Literatur. Frankfurt a. M. 1988. S. 7ff.

aufspaltender; sie untergräbt eher als daß sie verbindet. [...] Die Situation des religiösen Lesers scheint [...] im wesentlichen synthetischer zu sein. Der Text spiegelt eine höhere Ordnung wider, die es aufzunehmen, nachzuahmen oder wenigstens zu verehren gilt.²⁸¹ Die überzeitliche und unendliche Sinnfülle der Offenbarung, so die Grundannahme der kabbalistischen Hermeneutik, geht dem begrenzten historischen Buchstaben der Schrift der Tora-Rolle als ihr überweltlicher Ursprung und ihre verborgene transzendente Essenz immer schon voraus. Die konstruktive Lektüre offenbart den metaphysischen Innenraum des Schriftwortes und seiner Elemente, der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Jedes noch so unbedeutende Schriftzeichen der Tora wird auf diese Weise als ein geheimes Signum des „verborgenen Lebens der wirkenden Gottheit“ lesbar. Die mystischen Lektüreverfahren entdecken und bestätigen gewissermaßen das, was das kontemplative Denken zuvor als ein hermeneutisches Grundaxiom „statuiert“ hat, nämlich die prinzipielle Möglichkeit des „Hervortreten[s] Gottes aus der Verslossenheit seiner Gottheit zu solch geheimem Leben“.²⁸² Mehr noch, Lesen und Schreiben, „die Hervorbringung des Textes [dient]“, darin sind sich Idel und Scholem ganz entschieden einig, „als Metapher für Emanation“.²⁸³ Der mystische Kommentar verwandelt jenes „verborgene Leben der wirkenden Gottheit“ als das große Geheimnis der Offenbarung in seiner, wie Idel es formuliert, „pneumatischen“ Lektüre, in Schrift und bringt es darin zur Erscheinung. Die symbolischen und linguistischen Lesarten der Schrift suchen den Vorgang der Emanation nicht nur zu erfassen und zu beschreiben, sondern sie scheinen ihn geradezu heraufbeschwören zu wollen: Kabbala ist die Pragmatik einer mystisch-theurgischen Hermeneutik.

Im Unterschied zur traditionellen, empirisch-praktischen Auffassung der Tora als Gesetzestext und Leitfaden für das tägliche Leben der jüdischen Gemeinschaft, dessen Bedeutung nicht nur erklärt, sondern notwendigerweise auch beständig aktualisiert, neu formuliert und den jeweiligen Lebensumständen angepasst werden musste, postuliert die mystische Lektüre einen überzeitlichen, eher statischen und absoluten Sinn der Schrift. „Während sich der Midrasch natürlicherweise auf die mündlichen, fließenden Aspekte von Kommunikation bezieht, befaßten sich die mystischen und magischen Deutungen der Thora im Mittelalter mit den einzigartigen und unveränderlichen Botschaften, die aus der Schriftlichkeit der Thora durch exzentrische Lektüreverfahren entnommen wurden.“²⁸⁴ Die rabbinische Exegese hat die Gegenwartsbedeutung der Tora stets von neuem zu erheben und im Rahmen der mündlichen Tradition weiterzuentwickeln, um sie den Bedürfnissen des Menschen und seines Alltagslebens anzupassen. Da die exklusive mystische Exegese sehr viel weniger an einer möglichen ethisch-praktischen, sozialen oder kommunikativen Dimension der Tora interessiert war, blieb sie dem äußeren, formalen Schriftaspekt der Bibel

²⁸¹ Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. In: A. Assmann: Texte und Lektüren. S. 29-47. S. 30.

²⁸² Scholem: Die jüdische Mystik. S. 225.

²⁸³ Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. S. 41.

²⁸⁴ Ebenda: S. 37.

als einem einmaligen, vollkommenen oder absoluten Text stärker verbunden, denn jede Einzelheit der Schrift gilt dem Mystiker als der „wahre Hort“ göttlicher Geheimnisse. Dieses differentielle Schriftverständnis spiegelt sich dann auch in den spezifischen Lektüerverfahren wieder: Die rabbinische Kommentartradition des Midrasch bewegt sich primär auf der literalen Oberflächenebene der Syntax und der Semantik des Textes. Nach dem Grundsatz, dass alles schon hier enthalten ist, wird die Tora mit der Tora erklärt. Die Tiefenhermeneutik der „exzentrischen“, symbolischen oder linguistischen Verfahren der mystischen Interpretation dagegen, ist der unveränderlichen göttlichen Wahrheit der Schrift auf der Spur, die sich hinter dem textuellen Korpus der Buchstabenschrift verbirgt. Auch wenn die kabbalistische Hermeneutik ebenso wie die traditionelle Exegese zunächst von der einfachen, wörtlichen Bedeutung des Textes ausgeht, so betrachtet sie diese textuelle Oberfläche doch nur als eine Art Einkleidung des wahren, mystischen Sinns der Schrift, zu dem sie sich zu erheben sucht. Die folgenden Überlegungen gehen den drei „Grundprinzipien“ nach, die Scholem in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* als die für die Kabbala maßgeblichen „Vorstellungen über die wahre Natur der Tora“ erkennt: „1. das Prinzip des Namens Gottes, 2. das Prinzip der Tora als Organismus, 3. das Prinzip der unendlichen Sinnfülle des göttlichen Wortes.“²⁸⁵

2.1 Die Tora als „absoluter“ Text – Hermeneutik im Aufstand

Die Kabbala beschreibt die mystische Emanationslehre im Wesentlichen im Rückgriff auf zwei korrelierende Konzeptionen: die symbolische Ordnung der Sefirot und die der göttlichen Sprache. Die Emanation der göttlichen Potenzen wird auch als die prozesshafte Entfaltung, das Nach-Außen-Treten der göttlichen Sprache beschrieben, wie sie sich in der Buchstabenschrift der Tora objektiviert. Darin wird die Tora zu einer Quelle potentiell unerschöpflichen Sinns. Nach Auffassung der Kabbalisten ist die Tora ein unendlich subtiles „Gewebe“, eine „Textur“ der Namen Gottes, manifest gewordene Selbstdarstellung des Unendlichen im Endlichen. Die Schrift ist, wenn man so will, die dem Menschen zugewandte sinnlich wahrnehmbare Außenansicht der verborgenen, jeder endlichen Erkenntnis entzogenen Innenseite Gottes. Sie wird lesbar als ein einziges großes Symbol der metaphysischen Gottheit, als die unendlich chiffrierte Selbstentfaltung seines Wesens. Bereits in der Hekhalot-Literatur findet sich die mystische Auffassung, dass die Tora ursprünglich auf Gottes Gliedmaßen oder auf seine Haut geschrieben wurde – Gott und Tora sind Eins. Und auch der Sohar beschreibt die alte Vorstellung der Korporalität Gottes, die sich im Körper der Tora widerspiegelt: „Alle Gebote der Thora haben ihre Einheit am Leibe des Königs, einige im Haupte, einige im Rumpf, einige in den Händen, einige in den Füßen, und keines, das aus dem Körper des Königs herausträte. Wer darum eines der Gebote der

²⁸⁵ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 55.

Thora verletzt, ist, als verletze er den Leib des Königs.“²⁸⁶ In deutlich anthropomorpher Redeweise spricht der Sohar auch über „Mund“, „Herz“ und „Kopf“ der Tora. Die Identifizierung der Schrift mit Gott selbst legte schon sehr früh die andere Konzeption des Wesens der Tora als lebendiger mystischer Organismus nahe: In Analogie zum Bau des menschlichen Körpers hat auch die heilige Schrift Organe und Gliedmaßen, die zusammengenommen die Struktur eines textuellen Organismus oder Gewebes bilden. Die heilige Schrift enthält daher keine sinnvollen oder weniger sinnvollen Textelemente, denn die Vorstellung des strukturellen Zusammenhangs zwischen dem Körper oder dem inneren Bauplan der Tora, der Morphologie des menschlichen Körpers und dem perfekten göttlichen Körper begründet eine absolute Gleichwertigkeit aller Elemente der Schrift. Jedes Wort, jeder Buchstabe der Tora wird unabhängig davon, ob er in menschlichen Kategorien gedacht, Sinn kommuniziert oder nicht, zum Bedeutungsträger, da alle Buchstaben der Tora zusammengenommen die absolute Gestalt Gottes bilden. Daraus folgt aber, dass jeder Baustein des Textes, jeder Absatz und jeder Vers hinsichtlich seiner Bedeutung allen anderen Elementen absolut gleichgeordnet ist. Da der Text als Totalität eine syntaktische und semantische Einheit darstellt, stehen seine distinkten Elemente in einer konstitutiven Beziehung zum System als Ganzem – der Tora als des vollkommenen oder idealen Körpers Gottes. Sobald auch nur ein Buchstabe fehlt, ist die perfekte und harmonische Einheit der Tora zerstört. Bei der sprachlichen Überlieferung der Tora, der Massora, wurde daher größter Wert auf die exakte Schreibweise jedes noch so kleinen und scheinbar unbedeutenden sprachlichen Details gelegt, denn so Idel: „Die Bibel ist [...] in ihrer Idealgestalt ein vollkommenes Buch, das die höchste Offenbarung Gottes einschließt, die im gesamten Text in anthropomorpher und symbolischer Gestalt dargeboten wird.“²⁸⁷ Die Schrift ist die Form, die das Nichtkommunizierbare im Kommunizierbaren, das Unanschauliche im Anschaulichen annimmt, darin wird sie zum Zeichen, zum negativen Abdruck und zur „Spur“ des Absoluten. Scholem schreibt: „Die geheime Welt der Gottheit ist eine Welt der Sprache, eine Welt göttlicher Namen, die sich nach ihrem eigenen Gesetz auseinander entfalten. Die Elemente der göttlichen Sprache erscheinen als die Buchstaben der Heiligen Schrift.“²⁸⁸ Mit der in einer alten aggadischen Midrasch-Tradition formulierten Vorstellung, dass die Tora mit „schwarzem Feuer auf weißem Feuer“ geschrieben sei, verbindet sich die Auffassung, dass die empirische Form der Offenbarungsschrift bereits den Endpunkt einer stufenweise erfolgten, emanativen Bewegung darstellt. Aus der noch unentfalteten und als solche unlesbaren Ur-Tora sind in der Farbe des „weißen Feuers“ die schriftliche und in der Farbe des „schwarzen Feuers“ die mündliche Tora hervorgegangen, die *zusammengenommen* die schriftliche Tora bilden. Während die metaphysische Ur-Tora – die „Tora der Emanation“ oder „Tora de aziluth“ – gewissermaßen noch im Innersten En-Sophs ruhend vorgestellt

²⁸⁶ Der Sohar: S. 45.

²⁸⁷ Moshe Idel: »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. S. 31.

²⁸⁸ Ebd.: S. 54.

wird, ist die „Tora der Schöpfung“ oder „Tora de-briah“ – obzwar selbst prämundan – doch bereits ein Geschaffenes. Das transzendente Signifikat, das metaphysische Feuer der schriftlichen Tora wird, als solches selbst „unkörperlich“ und „bedeutungsleer“ zu einer Quelle unendlicher Sinnfülle. So gesehen bedeutet schriftliche Tora „die bloße Virtualität und Möglichkeit des Lesens und Verstehens“.²⁸⁹ In einem genauen Sinne entspräche mündliche Tora der Aktualisierung oder Objektivierung dieser reinen Potentialität des Sinns im deutenden Prozess der Kommentierung „Heilige Schrift“.²⁹⁰ Der gestaltlose metaphysische (Innen-)Raum der Offenbarung – gelesen als die Entfaltung des Gottesnamens – wird allererst im und durch den Kontrast der Schwärze der sinnlich wahrnehmbaren Buchstabenschrift als ein absoluter Text lesbar und verstehbar. Das „schwarze Feuer“ der Kommentierung ist sinnliche Veranschaulichung und „hermeneutische Entfaltung“, „Lesbarmachung“ und „Übersetzung“ der Potentialität des absolut bedeutsamen Eigennamens Gottes. Das Schriftzeichen ist das „Element der Weltschrift“ und gilt der Kabbala des Sohar gleichzeitig als sinnliche Gestaltung des übersinnlichen Gestaltlosen, als die körperliche Manifestation der unendlichen Machtfülle des metaphysischen Ursprungs, der immerwährenden Quelle der Schöpfung. Jeder einzelne der 22 Konsonanten des hebräischen Alphabets besitzt als Insiegel oder Inskription der Divination und des Ursprungs in Gott einen geheimnisvollen, nichtkommunizierbaren Binnenraum. Gewissermaßen von Anbeginn an wird die unendliche Bedeutsamkeit des göttlichen Namens erst im Verhältnis der intertextuellen Pragmatik von Text und Kommentar aktualisiert und objektiviert. In *Der Name Gottes*, seinem großen Aufsatz zur Sprachtheorie der Kabbala aus dem Jahr 1970, beschreibt Scholem das Verhältnis von Text und Kommentar folgendermaßen: „Was aus Schöpfung und Offenbarung zu uns spricht, das Wort Gottes, ist unendlich deutbar und reflektiert sich in unserer Sprache. [...] Was Bedeutung hat, Sinn und Form, ist nicht dies Wort selber, sondern die Tradition von diesem Worte, seine Vermittlung und Reflexion in der Zeit.“²⁹¹ Textueller Sinn generiert und konkretisiert sich allererst im Verhältnis von Text und Kommentar: Er ist das Ergebnis einer intertextuellen hermeneutischen Pragmatik. Darin bleibt jeder Text notwendig immer nachträglich, „verspätet“. Mehr noch, lebt jede Deutung in der zunehmenden Entfernung von ihrem „Ursprungstext“, denn der Sinn (der schriftlichen Tora) existiert nur in der Form, der er in ihrer rezeptionellen Praxis angenommen hat. Es sollte in diesem Kontext vielleicht angemerkt werden, dass die strukturellen Parallelen zwischen Benjamins historisch-dialektischer Dekonstruktion der metaphysischen Ursprungslogik, wie sie etwa in der *Erkenntniskritischen Vorrede* des Trauerspielbuchs oder in *Die Aufgabe des Übersetzers* formuliert ist und Scholems Verständnis der Gleichursprünglichkeit von mündlicher und schriftlicher Lehre, hier wohl auf der Hand liegen: Einen Urtext als solchen gibt es nicht, denn der „ursprüngliche“ Text ist bereits selbst schon

²⁸⁹ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 35.

²⁹⁰ Vgl.: Goodmann-Thau: Aufstand der Wasser. S. 60.

²⁹¹ Gershom Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. In: Judaica 3. S. 7-71. S. 69.

Teil der Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte der Schrift. Und es wird deutlich, dass noch die „Interlinearversion“ des, sich gewissermaßen „virtuell“ selbst übersetzenden, „heiligen Textes“ als „Urbild oder Ideal aller Übersetzung“ kein selbstidentisches Absolutum, sondern vielmehr schon Relativierung in der menschlichen Sprache, eben selbst Übersetzung in der historischen Zeit ist.²⁹² Denn Sinn existiert nur als ein nachträglicher Effekt eines prinzipiell unabschließbaren sprachlichen Versinnlichungs-, Vermittlungs- und Transformationsprozesses in der produktiven Lektüre. Es ist mithin nicht die Kategorie des authentischen oder ursprünglichen Sinns und noch viel weniger die, der Repräsentation, die das Verhältnis von Text und Kommentar, Original und Übersetzung legitimieren. Die *mis en abyme* der Dialektik des Ursprungs wohnt jedem „Ursprungsphänomen“ „bei“, denn ihr „Strudel“, schreibt Benjamin, „betrifft“ gleichermaßen das Wesen von Text *und* Rezeption, „Original“ *und* „Übersetzung“, „reißt“ sie gleichermaßen „in seine Rhythmik [...] hinein“.²⁹³ Das heißt aber – und darin besteht Benjamins unmissverständlicher (metaphysikkritischer) Einwand gegen das Ursprungs- und Identitätsdenken der *prima philosophia* –, dass die Form von Text und Kommentar gleichermaßen durch die Logik der Differenz und der irreduziblen Nichtidentität legitimiert wird. Sinn und Wahrheit sind dem Text einzig in der Form eines negativen Präsenzmodus eingeschrieben. Es ist dieser eigentümliche, abwesend-anwesende, dieser „flüchtige“ Präsenzmodus der Wahrheit, der eine prinzipiell unabschließbare sprachliche Dynamik des Aufschubs der Bedeutung oder ein, wie Benjamin es in *Die Aufgabe des Übersetzers* formuliert, „haltloses“ „Strömen“ des sprachlichen Ausdrucks, ein semiotisches Fließen generiert, das seinerseits die Sprache des Schreibverfahrens ergreift, dessen „Abgründen“ und „bodenlosen Sprachtiefen“ das Sagen des Unsagbaren verfällt, ja geradezu anheimfällt.

Dieses Modell der Rezeption zielt meines Erachtens nach gerade nicht, wie A. Kilcher im Anschluss an Robert Jauß formuliert, darauf ab, den Text auf einen ursprünglichen, „authentischen Sinn“ zurückzuführen, denn die Konzeptionen von Ursprünglichkeit und Authentizität werden ja gerade in einer selbstreflexiven Bewegung in Frage gestellt. Im Übrigen ist die Interpretation für diese Texttheorie weder ein bloßes Supplement noch gar eine „Entfremdung des originalen Sinns“. Dennoch ist es unzweifelhaft „dualistisch angelegt“: Einer absoluten, unendlichen „Sphäre des Semiotischen“, des transzendentalen Signifikats einerseits, korrespondiert eine endliche, begrenzte, ja defizitäre „Sphäre des Semantischen“, des sprachlichen Ausdrucks andererseits.²⁹⁴ Der Überfülle des außersprachlichen Signifikats

²⁹² Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Bd. IV•I. Unter Mitwirkung v. Th. W. Adorno u. Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. Main 1991. S. 21.

²⁹³ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. *Erkenntniskritische Vorrede*. In: Walter Benjamin. Abhandlungen. Gesammelte Schriften. Bd. I•I. S. 226.

²⁹⁴ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 9f. Vgl. auch: Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Scholem bemerkt hier, dass das jüdische Denken die Idee des Dualismus einer Innen-/Außenperspektive der Sinnschichten der Tora aus „islamischen Kreisen“ übernommen habe. Allerdings handele es sich nicht um eine hierarchische Entgegensetzung eines inneren und eines wesensfremden, äußeren Aspektes der Tora, sondern

entspricht ein produktiver Mangel des sprachlichen Ausdrucks. Jedoch bleibt das imaginäre An-Sich des „absolut Semantischen“ – dies ist der metaphysikkritische Einwand dieses Modells – als solches selbst bedeutungslos, denn bedeutsam wird es erst in und durch den hermeneutischen Verstehensprozess und seine semiotisierenden, veranschaulichenden Schreibverfahren. Die Ordnung des absoluten Signifikats geht der Ordnung der Signifikanten nicht voraus, sondern ist mit ihr gleichursprünglich beziehungsweise gleichzeitig und weit davon entfernt, bloß deren sekundäre oder gar entstellende „Kehrseite“ zu sein. Anders als der „abendländischen Tradition“ des philosophischen Denkens ist das transzendente Signifikat der jüdischen Tradition immer schon „Signifikant, Spur, Schrift“.²⁹⁵ Das Sagen des Unsagbaren, dass das Hermeneutikmodell des mystischen Kommentars legitimiert, verwandelt das Absolute, das absolut Semantische in Schrift und „ruft“ es solchermaßen überhaupt erst in die Welt. Der spezifische Präsenzmodus des Absoluten unterminiert die Logik des Ursprungs- und Identitätsdenkens ebenso wie das Prinzip der Intentionalität (der Exegese) im Kern. Die Schreibverfahren der negativen Hermeneutik der jüdischen Tradition sind, wie Benjamin bemerkt, vielmehr einer eigentümlichen historisch-dialektischen „Doppeleinsicht“ folgend, in der Annäherung an ihr Original rekonstruktiv oder „restaurativ“ nur insofern, als sie notwendig fragmentarisch, „unvollendet“ bleiben. Nur darin ist der Signifikant dem Signifikat, die Übersetzung ihrem Original, die Interpretation ihrem Prä-Text ähnlich, dass sie neben ihrem Übersetzbaren immer auch ein Nichtübersetzbares kommuniziert.²⁹⁶ Der mystische Kommentar ist eine, dem göttlichen „Ruf“ folgende und antwortende Deutung, das heißt historische Gestalt- und Sinnggebung, ohne die das Wort Gottes, seine Offenbarung nicht rezipierbar wäre. Es ist das Prinzip einer von Ferne „lockenden“ und dennoch unendlich entrückten, unbegrenzten Sinnfülle der Schrift, das eine hermeneutische Pragmatik inauguriert und legitimiert, die die Möglichkeiten der Interpretation und der Kommentierung unendlich potenziert. Mystische Hermeneutik unterm Bilderverbot reflektiert ihren absoluten Ursprung einzig negativ: Der Name Gottes, das absolut bedeutsame Signifikat, ist als solches zwar ansprechbar, aber nicht aussprechbar. Gleichermäßen Ziel und zentrales Problem einer solchen Hermeneutik ist die Frage der Kommunikation des Nichtkommunizierbaren, nach einer adäquaten Sprache, das heißt nach den Möglichkeiten der Übersetzung des göttlichen Wortes ins menschliche. Denn die Sprache Gottes bedarf des „schwarzen Feuers“ der Kommentierung, in deren unendlichen Brechungen und Spiegelungen es sich allererst objektiviert und so lesbar wird. Die mündliche Tradition, dies reflektiert ein Bild des Sohar, korrespondiert dem Leben im Exil und die schriftliche Tora dem Zustand der Erlösung. Im Auszug aus dem „unzugänglichen Bereich der heiligen Sprache“ und auf der Suche nach einer Wiederbegegnung mit der

das kabbalistische Denken betone darin nur, dass die Tora gleichermaßen „verborgen wie offenbar ist, esoterisch und exoterisch in einem [...]“ S. 73.

²⁹⁵ Jacques Derrida: *Grammatologie*. Frankfurt a. M. 1990. S. 35.

²⁹⁶ Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. S. 226.

verlorenen „[eignen]“ „[fühlt sich]“ das jüdische „Sprachleben“, wie Franz Rosenzweig schreibt, „stets in der Fremde“.²⁹⁷ Und so wandern die exillierten Schreibverfahren der mündlichen Tradition im Auszug aus einer imaginären, nicht mehr verfügbaren Urschrift, dem absolut Sinngebenden, „umher“. „Getrieben von der Sehnsucht, will ein heiliger Text das Unsagbare sagen, nämlich die unmittelbare Erfahrung der Gottesbegegnung, in der Sagen und Sein, Wort und Ding eins sind.“²⁹⁸ Und es ist diese Sehnsucht nach dem versagten Erfahrungsbereich, der versagten, „sinnlichen“ Berührung des fernen Absoluten, die auf einzigartige Art und Weise in den heiligen Schriften der mystischen Tradition ebenso zum Ausdruck kommt, wie in den entferntesten Texten säkularer jüdischer Philosophie. Die Darstellung des Undarstellbaren generiert eine spezifisch ästhetische Schreibweise, in der sich „ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Worts und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens [...]“ bekundet.²⁹⁹

Scholems Einschätzung nach, kommt das kabbalistische Denken zu einem „neuen“, anarchisch aufbegehrenden Schriftbegriff, der sich auch insofern vom rabbinischen Verständnis unterscheidet, als dieser das hermeneutische Prinzip der unendlichen Sinnfülle der Tora in seiner Pragmatik nicht nur systematisiert, sondern auch entscheidend erweitert hat. Während die schriftliche Offenbarung gemäß der rabbinischen Auffassung vollständig „auf Erden“ ist, „als schriftliche Lehre in menschlicher Sprache (spricht)“, verweist sie die mystische Hermeneutik ganz entschieden in den extramundanen, „weißen“ Bereich des Transzendentalen. Folgt man Scholems Einschätzung, dann radikalisiert die kabbalistische Hermeneutik, die bereits im rabbinischen Judentum verbreitete Vorstellung der präexistenten Tora als Entfaltung des Gottesnamens dahingehend, dass dieses Gewebe des göttlichen Namens zunehmend der Exegese entrückt und verdunkelt wird. Für die Kabbalisten hat, so Scholems nicht ganz unproblematische Hypothese, die schriftliche Offenbarung keinerlei Bedeutung für die religiöse Praxis, denn sie kommuniziert keine lesbaren Botschaften, keine „konkreten Mitteilungen“. Die Offenbarungsschrift ist vielmehr ein „Absolutum“, das „absolute Wort“, eine rein metaphysische Größe also. Für die Kabbalisten, schreibt Scholem in seinem berühmten Aufsatz *Offenbarung und Tradition*, „[gibt es] schriftliche Tora im Sinne einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Wortes als solche gar nicht“.³⁰⁰ Der metaphysische Ursprungstext, das „weiße Feuer“ der schriftlichen Offenbarung bleibt, im präzisen Sinne völlig im Dunklen – ein „rein mystischer Begriff“.³⁰¹ Scholems Interpretation zufolge, „sakralisiert“ das Denken der Kabbala geradezu das Prinzip der Kommentierung und reduziert darin im gleichen Atemzug das „weiße Feuer“ des absolut Semantischen auf den radikalen Entzugsmoment seines Nichtübersetzbaren. Das zunehmend „mystifizierende“

²⁹⁷ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. 1988. S. 337.

²⁹⁸ Eveline Goodman-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 74.

²⁹⁹ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. S. 335.

³⁰⁰ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. In: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a. M. 1970. S. 108f.

³⁰¹ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 71.

Offenbarungsverständnis der Kabbala, das sich in der Metapher des „schwarzen Feuers auf weißem Feuer“ abzeichnet und dem, wie Scholem unverhohlen bekannt gibt, „die Tendenz innewohnt, die Tora mehr und mehr der menschlichen Einsicht [...] zu entziehen“,³⁰² habe zu einer „Verabsolutierung“ des Begriffes der schriftlichen Tora als „zeitloses Substrat“, als „absoluter“ Text einerseits und zu einer Aufwertung, ja zu einer Verabsolutierung der mündlichen Lehre, ja geradezu zu einer Divination des Begriffes der Deutung andererseits geführt.³⁰³ A. Kilcher spricht nicht zu Unrecht in diesem Kontext von einem „Rückzug der Offenbarung“, dem auf der anderen Seite eine „Generalisierung von Tradition und Interpretation“ entspreche. „Damit aber wird die Interpretation zu einem wesentlichen Bestandteil der Offenbarung. Interpretation und Kommentar sind keine akzidentiellen Zusätze zur Tora, sondern ermöglichen erst ihre Verwirklichung. Die Unendlichkeit der Sinnfülle legitimiert jede mögliche Interpretation [...]“.³⁰⁴ Insofern die mystische Theorie der Offenbarung der schriftlichen Tora jegliche religiös-praktische Bedeutung als ein wie auch immer entzifferbares Buch konsequent abspricht und mehr noch, darauf abzielen scheint sie gänzlich von ihrem Vollzug im menschlichen Verständnis zu separieren, entfernt es sich ganz eindeutig von der Vorstellungswelt rabbinischer Theologie. Der mystifizierende Rückzug und die Selbstverschränkung heiligen Textes als des Unlesbaren, „Unvollziehbare(n) schlechthin“ geht mit einer zunehmenden Säkularisierung der Schrift einher. Folgt man Scholems Gedankenführung, dann arbeitet die kabbalistische Hermeneutik paradoxerweise ganz massiv daran, ihr metaphysisches Substrat, den fernen Namen Gottes vor dem Zugriff exegetischer Aneignung zu retten. Exegese besteht dann aber nicht mehr in einem Entschlüsselungs-, sondern im Gegenteil in einem strategisch betriebenen Verschlüsselungs- bzw. Chiffrierverfahren. Der semantischen Verdunkelung der schriftlichen Tora entspricht auf einer anderen Ebene ihre zunehmende Semiotisierung in der hermeneutischen Praxis der Kommentierung. Mehr noch, droht das göttliche Wort zusehends im Primat des menschlichen Wortes zu verstummen. Das kabbalistische Verständnis des Sinns der Offenbarung „verläßt“ nicht nur „die personalistische Grundlage des biblischen Gottesbegriffes“,³⁰⁵ wie Scholem anmerkt, sondern es scheint Mensch und Gott in der wachsenden „Entfernung“ des Kommentars geradezu zu entfremden. Das mystische Denken sucht, folgt man Scholems dialektischer Sicht, den Schöpfer geradezu aus der Schöpfung austreiben zu wollen, indem es ihn, gewissermaßen gut aufgeklärt in den Bereich des absolut „Imaginären“ der religiösen „Glaubensüberzeugungen“ verbannt und darin zum Schweigen bringt. Scholems Argumentation treibt das „neue“ Denken der kabbalistischen Hermeneutik und die traditionellen Auffassungen der jüdischen Theologie strategisch auseinander. Auch die Leugnung der *unio mystica*, seine These, die mystische

³⁰² Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. S. 63.

³⁰³ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. S. 100.

³⁰⁴ Andreas Kilcher: Die Sprachtheorie der Kabbala. S. 36.

³⁰⁵ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 13.

Erfahrung ziele keineswegs auf eine „Vereinigung mit Gott“ ab, sondern sie „übersteigere“ im Gegenteil das „*Anderssein*[s] Gottes“, fügt sich in diesen Themenkomplex. So wird er nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die kabbalistische Spekulation die unüberbrückbare „Kluft“ zwischen „Schöpfer und Geschöpf“ als solche reflexiv offen halte: „Kein Versuch wird gemacht, die Distanz zu überspringen oder im Gefühl aufzuschmelzen.“ Gott – „[...] der in unendlichen Fernen thronende König“ – wird, wie Scholem schreibt, „nicht in die Welt hineingezogen.“³⁰⁶ Die mystische Erfahrung gipfelt nicht in der ekstatischen Vereinigung, sondern in der „Konformität des menschlichen mit dem göttlichen *Willen* [Hervorh. D. A.]“.³⁰⁷ Es verwundert daher nicht, dass Scholems rationalistische Betrachtungsweise des kabbalistischen Offenbarungsverständnisses als das Paradigma „echter Tradition“ mit einer zunehmenden Säkularisierung einhergeht, die sich mit den Grundannahmen des Judentums nicht mehr problemlos übereinbringen lässt – ich werde zu einem späteren Zeitpunkt auf diese Problemstellung und ihren Zusammenhang mit der eigentlichen „Gretchenfrage“, Scholems Beziehung zur Religion nämlich zurückkommen. Seine verabsolutierende Gegenüberstellung der Offenbarung auf der einen und der Tradition ihrer Kommentierung auf der anderen Seite scheint mir schon insofern problematisch, ja sogar zum Teil widersinnig zu sein, als sie gleichzeitig mit einer radikalen und zumindest aus religiöser Sicht illegitimen, reflexiven Unterscheidung von „Theorie“ und „Praxis“ der Offenbarung einhergeht, die sich, wie Eveline Goodman-Thau kritisiert, mit dem grundlegenden jüdischen Verständnis von Tradition nicht mehr ohne Weiteres vereinbaren lässt. Genau darauf aber legt Scholem besonderen Wert, dass nämlich der „neue Begriff von Tradition“, zu dem das kabbalistische Denken kommt „spezifisch jüdisch [bleibt]“. Am deutlichsten tritt dieses Problem unzweifelhaft in seinem berühmten Aufsatz *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum* zu Tage, der ja, wie es bereits der affirmative Titel seiner Arbeit ankündigt, auf einer im Anschluss an die christliche Kabbala Molitors formulierten Differenzierung von mündlicher und schriftlicher Tradition beruht, die Goodman-Thau als solche für völlig falsch und unzulässig hält. Denn jüdischem Selbstverständnis zufolge sind die „zwei Aspekte“ der Tradition aneinander gebunden, denn das göttliche Wort bedarf der Interpretation durch das menschliche Wort um zu „über-leben“. Man kann die Offenbarung, wie Scholems säkulare und nicht nur radikal „enttheologisierende“, sondern wie er selbst es nennt, „antitheologische“ Interpretation des Verhältnisses von schriftlicher und mündlicher Überlieferung dies nahelegt, nicht von ihrem menschlichen Verständnis trennen. Scholems wiederholt formulierte Verabsolutierung, die kategorisch „Außen- und Innenaspekte des biblischen Wortes zu trennen“ sucht, „verdeckt“ nicht nur den, für den jüdischen Begriff der Tradition signifikanten, „dialektischen Aspekt“, wie Goodman-Thau moniert³⁰⁸, sondern sie scheint ihn gar – freilich nur um den Preis eines unübersehbaren Selbstwiderspruchs – mit

³⁰⁶ Scholem: Die jüdische Mystik. S. 60; vgl. auch ebd. S. 6, S. 132.

³⁰⁷ Ebd.: S. 133.

³⁰⁸ Eveline Goodman-Thau: Aufstand der Wasser. S. 21.

Stumpf und Stiel beseitigen zu wollen. „Die schriftliche Tora“, gibt Scholem in seinem ganz unter dem Zeichen des „Bruchs [...], ja der totalen Negierung der Tradition“ stehenden Aufsatzes *Die Krise der Tradition* bekannt, „bedeutet hier [in der Kabbala, Anm. d. A.], [...], nicht mehr das, was sie den Talmudisten bedeutete, das heißt einen in der biblischen Urkunde selber umschriebenen Bereich von auch konkret vollziehbaren Geboten und Verboten [...]. Den Mystikern zufolge betrifft die schriftliche Tora, die Offenbarung als solche, überhaupt keinen Anwendungsbereich im konkreten Vollzug.“³⁰⁹ Die Tora bleibt, wozu Scholems historisch-kritische Lichtung des „imaginären“, religiösen „Nebels“ sie verurteilt: Ein der religiösen Erfahrung gänzlich unzugängliches, abstraktes „Absolutum“, das der Schöpfung, gewissermaßen selbstgenügsam in sich ruhend und in Schweigen verfallen, nichts mehr zu sagen hat. Insofern er den „streng“ oder „rein“ mystischen Begriff der Schrift zum Pradigma „echter Tradition“ erhebt, sucht er den für das religiöse Selbstverständnis des Judentums bezeichnenden, ontologischen Zusammenhang von schriftlicher und mündlicher Offenbarung, Text und Kommentar, dem der Moment des „konkreten Vollzugs“, der „konkreten Exegese“ durchaus konstitutiv ist, zu demontieren. Die „dynamische Hermeneutik“ des Judentums hingegen schlägt, so betont Goodman-Thau, eine Brücke zwischen Schöpfung und Offenbarung. Denn in der reziproken Beziehung von Text und Kommentar, der Wechselrede der Intertextualität der mündlichen Lehre, „begegnen“ sich Mensch und Gott. Mit seiner verabsolutierenden Trennung reißt Scholem den genuinen und konstitutiven Zusammenhang von „Form“ und „Inhalt“ des jüdischen Begriffes der Tradition auf. In diesem Punkt allerdings versteigt sich Scholems entschlossen säkularisierende Lektüre und schießt über das Ziel hinaus. Denn insofern seine Interpretation des Begriffs der Tradition offenkundig auf der impliziten und dem jüdischen Denken wesensfremden Unterscheidung von Offenbarung und Tradition des „katholischen Kabbalisten“ F. J. Molitor beruht, macht sie sich in diesem spezifischen Fall zumindest ungewollt einer christlichen Perspektive verdächtig. So lesen wir in *Offenbarung und Tradition* unter anderem: „Natürlich drängen sich dem Religionshistoriker die starken Parallelen zum *katholischen Begriff der Tradition* auf [...]. Auch hier herrscht die Meinung vor, daß Gegenwart und Vergangenheit vor Gott in der Tradition lebendig verbunden werden.“³¹⁰ Abgesehen davon, dass dieser „strukturelle“ Vergleich als solcher mehr als fragwürdig ist, wird hier noch etwas anderes deutlich, das Goodman-Thau in ihrer Arbeit zur jüdischen Hermeneutik als das eigentliche Problem identifiziert: Scholems Geschichtsdenken differenziert zwischen Ursprung, Vergangenheit und Gegenwart, zwischen einer Tora in der Vergangenheit und einer aktualisierenden Überlieferung, die das göttliche Wort in der Gegenwart übersetzt. Aus einer religiösen Perspektive betrachtet, ist die historische Frage jedoch schon deshalb sekundär, weil die biblische Geschichtsschreibung in ihrer Zeitenthobenheit ewige Gegenwärtigkeit

³⁰⁹ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. In: *Judaica* 3. Frankfurt a. M. 1973. S. 152-198. S. 180f.

³¹⁰ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. S. 98.

besitzt. Ursprung, Vergangenheit und Gegenwart müssen nicht „verbunden werden“, denn sie sind „immer gleich nah“. Geschichte und Geschichtsschreibung haben, dies wird hier deutlich, für den säkularen Historiker Scholem eine völlig andere Bedeutung, als für den gläubigen Juden. Oder um es anders auszudrücken: Die „fundamentale historische Fragestellung“ – die Scholem in *Offenbarung und Tradition* mit Nachdruck aufwirft und die letztlich der „Enttheologisierung“, das heißt der rationalen Austreibung des religiösen „Nebels“ dient, der die Überlieferung umgibt – ist ungeeignet den religiösen Begriff der Tradition im letzten Sinne zu „durchdringen“. So sucht sein historisch-kritischer Versuch dem „Problem der Tradition“ näher zu kommen, indem er eine intrinsische „Spannung“ konstruiert zwischen der Tora und einer als „Tora auftretenden Tradition“ – gemeint ist die „rabbinische Autorität“, insbesondere aber deren „Dogma vom Offenbarungscharakter der mündlichen Überlieferung“.³¹¹ Goodman-Thau hält dem entgegen, dass es jüdischem Verständnis zufolge keinen Unterschied gibt zwischen der Offenbarung und „dem menschlichen Verständnis dieser Offenbarung im Laufe der Geschichte des jüdischen Volkes“. Die beständige Auslegung verleiht der Überzeitlichkeit der Schrift überhaupt erst eine „zeitliche Bedeutung“, das heißt religiös-historischen Sinn. Religiöse Hermeneutik reflektiert einen Zeit- und Geschichtsbegriff, der sich signifikant von dem des Historikers unterscheidet: „Die Erfahrung der Zeit in ihrer Funktion als Zeit *und* Ewigkeit“ [ist] eines der Merkmale des jüdischen Zeitverständnisses [...].“³¹² In *Der Stern der Erlösung* beschreibt Franz Rosenzweig den jüdischen Zeitbegriff folgendermaßen: Das „geschichtliche Leben“ des Judentums „steht irgendwie zwischen“ einem „weltlichen“ und einem „heiligen“ Zeitverständnis – es hat „die eigene Zeit“. Die Tora „[hebt] das Volk aus aller Zeit- und Geschichtlichkeit des Lebens [heraus], [...]“ Schriftliche und mündliche Lehre, „Sitte und Gesetz, Vergangenheit und Zukunft, werden zu zwei unveränderlichen Massen; und indem sie das werden, hören sie auf, Vergangenheit und Zukunft zu sein, und werden, also erstarrt, nun gleichfalls eine unveränderliche Gegenwart. [...]; eine einzige, Sitte und Gesetz in eins schließende Lebensform erfüllt den Augenblick und macht ihn ewig.“ Die Geschichtsschreibung der Tora wird zum „Maß der Zeit“ und so wird Geschichte erinnert als eine kollektive, „immer gleich nahe, eigentlich nicht vergangene, sondern ewig gegenwärtige“ Erfahrung.³¹³ Das Judentum reflektiert einen einzigartigen Zeitbegriff und es ist dieses charakteristische religiöse Zeitverständnis, das die Identität, die „Lebensform“ und den „Bestand“ eines „wurzellos in der Erde“, „ewig wandernden“ Volkes „über die Zeit sichert“.

Festzuhalten bleibt, dass sich Scholems Interpretation zufolge, mit dem innovativen Impetus der „kabbalistischen Idee von der Tradition“ – und zwar in einer impliziten Revolte gegen die rabbinische Theologie und deren Autorität über den Sinn der Tora – ein säkulares Offenbarungsverständnis durchsetzt. Die kabbalistische Hermeneutik reflektiert einen

³¹¹ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. S. 100.

³¹² Eveline Goodman-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 63.

³¹³ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. S. 337.

entschieden modernen Textbegriff: Die Offenbarung wird, losgelöst von jedweder religiösen Funktion und Bedeutung lesbar als ein „absoluter“, „offener“ Text. Die von keiner Deutung je einholbare oder beherrschbare Sinnfülle der Schrift als des „Absoluten, Bedeutunggebenden“ generiert und organisiert das semantische Fließen einer potentiell unabschließbaren hermeneutischen Pragmatik, die unaufhörlich „neue Facetten des Sinns aufdeckt“. Die mystische Hermeneutik erweist sich gegenüber der „verfestigenden“ und daher jederzeit vom „Verfall“ bedrohten rabbinischen Exegese als überlegen, insofern ihr, wie Scholem schreibt, etwas „unendlich Bewegte[s], dauernd Fortschreitende[s] und sich Entfaltende[s]“ eignet. Darin garantiert sie die „organische Wachstumskraft“ und den „Fortbestand der Tradition“ und kehrt zu „ihrem ursprünglichen Sinn“ zurück.³¹⁴

2.2 Die „Spur“ des Unendlichen – Sprache als Schrift

Ein Merkmal jüdischer Gelehrsamkeit ist das auffällige Interesse an der Sprache, ihrer sozio-kulturellen Bedeutung, ihren Bedingungen und Möglichkeiten bis hin zu dem Moment, wo der sprachliche Ausdruck selbst an seine unhintergehbare Grenze stößt, verstummt und in Schweigen umschlägt. Im philosophischen, politischen, anthropologischen und ästhetischen Denken Walter Benjamins, Theodor W. Adornos, Jacques Derridas oder Jean-François Lyotards – um hier nur einige wenige prominente Beispiele zu nennen – nehmen Sprachdenken und Sprachkritik implizit und explizit eine entscheidende erkenntnistheoretische Rolle ein. Jüdische Reflexion teilt eine radikale Skepsis gegenüber einer ästhetischen, philosophischen oder politischen Sprache, die sich unkritisch in den Dienst des Identitätsdenkens stellt. Denn ein „Bewußtsein, dem Anschauung und Begriff, Bild und Zeichen eins wären, ist“, wie Adorno schreibt, „wenn anders es je existierte, mit keinem Zauberschlag wiederherstellbar, und seine Restitution fiel zurück ins Chaotische.“³¹⁵ Gemeinsam ist es jüdischer Sprachreflexion, dass sie im Gegenteil nachdrücklich „[...] dem Bewußtsein der Nichtidentität Rechnung [trägt], ohne es auch nur auszusprechen“, sie ist „radikal im Nichtradikalismus, in der Enthaltung von aller Reduktion auf ein Prinzip, im Akzentuieren des Partiellen gegenüber der Totale, im Stückhaften.“³¹⁶ Gemeinsam ist jüdischem Sprachdenken auch ein genereller Widerstand gegen die autoritäre „Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen“. Prinzipiell „äquivokations-“ und immanenzkritisch unterminiert die sprachreflexive Wendung jüdischen Denkens die „Einheit“ des sprachlichen Zeichens: die ontologische Identität von „Sache und Begriff“. Die Darstellung hat die sprachliche Ordnung von den intentionalen Zurichtungen des „Identitätszwangs“ zu befreien, dem der „Jargon der Eigentlichkeit [entspringt], in dem Worte vor Ergriffenheit tremolieren, während sie verschweigen, worüber sie ergriffen sind.“³¹⁷ Mit dem metaphysischen

³¹⁴ Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition*. S. 110f.

³¹⁵ Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur I. Der Essay als Form*. Frankfurt a. M. 2003. S. 13

³¹⁶ Ebd.: S. 17.

³¹⁷ Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur. Der Essay als Form*. S. 14.

Repräsentationsmodell verabschiedet jüdische Sprachreflexion auch den Primat der Präsenz und jedweder Ursprünglichkeit – die illusionäre „Idee urtümlichen Sagens“. Sprache transportiert außer ihrem Mitteilbaren immer auch ein Nicht-Mitteilbares, das in der Unmittelbarkeit verheißenden Identitäts- und Repräsentationslogik abstrakter Begrifflichkeit und „striker Definitionen“ nicht aufgeht. Religiösen wie säkularen Verstehensmodellen der jüdischen Wissenstradition liegt die Auffassung zugrunde, dass es keinen einfachen, ganzheitlichen Sinn gibt, den der Verstehensprozess als solchen nur mehr aus dem Text zu extrahieren oder „herauszuschälen“ hätte. Sinn und Bedeutung sind prinzipiell nachträgliche Effekte eines „vermittelnden Prozesses“. Dies erklärt die jüdische Vorstellung eines Primats der kommentierenden Schrift gegenüber verfestigenden Formen der Archivierung von Präsenz und Identität. Weil der sprachlichen Darstellung Totalität verwehrt bleibt, eignet ihr notwendig die Form des „Experimentellen“, „Tastenden“ – der Charakter des Aufschubs, des „frei schwebenden“, „unfertigen“ Versuchs. „Das Wort Versuch“, schreibt Adorno in *Der Essay als Form*, „[vermählt] [...] die Utopie des Gedankens, ins Schwarze zu treffen, mit dem Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit und Vorläufigkeit [...]“.³¹⁸ Die Darstellung ist vor die im letzten Sinne unerfüllbare Aufgabe gestellt, das ganz andere der Sprache – ihr in keine begriffliche Form zu bannendes Unsagbares – anzusprechen und zu bezeugen. Es ist die Zeitlichkeit der Intertextualität der Schrift, die dem Anderen der Sprache immer wieder aufs Neue eine, wenn auch nur vorläufige und relative, so doch eine räumlich und zeitlich wahrnehmbare Form verleiht, durch die dessen Geschichte allererst lesbar wird. Darin wird die kommentierende Schrift zur negativen „Spur“ des Nicht-Identischen schlechthin.

Innerhalb der religiösen Hermeneutik ist das Problem der Übersetzbarkeit der Sprache der Offenbarung im „Medium“ der menschlichen Sprache eine zentrale Frage. Voraussetzung der Übersetzbarkeit ist der symbolische Charakter der Sprache: Sie besitzt eine immanente Tiefendimension, die sie mit der göttlichen Sprache verbindet und qua derer sie eine besondere metaphysische Dignität erhält – sie hat Teil an der vollkommenen Sprache Gottes. Durch die symbolische Natur des sprachlichen Zeichens, die eine Brücke schlägt zwischen der absoluten Rede Gottes und der endlichen, begrenzten des Menschen, wird es überhaupt erst möglich, denjenigen Bereich anzusprechen, der sich ansonsten der Sprachlichkeit entziehen würde. Die Erfahrung der Zweiseitigkeit der sprachlichen Ordnung, dass sie nämlich zugleich „Sprache der Offenbarung“ und „Sprache der menschlichen Vernunft“ ist, führte so Goodman-Thau im Anschluss an Scholem, in der jüdischen Mystik zu der „Idee der Sprache als Offenbarung“.³¹⁹ Die kabbalistische Sprachtheorie radikalisiert die Auffassung von der Zweiseitigkeit der Sprache insofern, als göttliche und menschliche Sprache nicht nur „innig verbunden“ sind, sondern dass sich das Wort Gottes im menschlichen Wort reflektiert. Mehr noch, erhält die Sprache in der mystischen

³¹⁸ Darin hat die sprachliche Darstellung des Undarstellbaren ihr „Kunstähnliches“, ohne freilich selbst Kunst zu sein. Ebd.: S. 26; S. 25.

³¹⁹ Eveline Goodman-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 32.

Sprachtheorie selbst Offenbarungscharakter, denn das göttliche Wort spricht sich – freilich in dem ihm eigenen dialektischen, verhüllend-offenbarenden Präsenzmodus – im menschlichen Wort aus, wird im menschlichen les- und vernehmbar. In *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* präzisiert Scholem, das sich die „Sprachauffassung der Kabbalisten“ mit der „überschwenglich positive[n] Deutung der Sprache als des »offenbaren Geheimnisses« alles Seienden [...] als höchst aufschlußreiches Paradigma einer mystischen Sprachtheorie ausweisen dürfte.“³²⁰ Das mystische Denken reflektiert schon sehr früh ein charakteristisches Konzept der Sprache „[...] als metaphysische Struktur und Form der Dinge, der Geschichte und des Wissens [...]“.³²¹ Die Sprachmystik der Kabbala ist, insofern ihr die Vorstellung zugrunde liegt, dass die Tora der Ort der unendlichen Selbstenthüllungen Gottes ist, dass mehr noch, die Buchstabengestalt der schriftlichen Offenbarung mit der Gestalt Gottes in Eins gesetzt wird, zugleich eine Mystik der Schrift. Bereits hier wird evident, dass das jüdische Wissen einen Schriftbegriff reflektiert, der sich ganz entscheidend von der traditionellen abendländischen, das heißt aristotelischen Konzeption der Schrift unterscheidet. Sprache und Schrift stehen nicht in einem hierarchischen Verhältnis der Abbildlichkeit, wie es etwa Ferdinand de Saussure in *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* ausgearbeitet hat.³²² Im „Licht“ der ersten Emanation des göttlichen Wortes, „leuchteten“, so der Sohar, *gleichzeitig* die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets auf. Schrift ist die sinnlich wahrnehmbare Form, die die göttliche Rede angenommen hat. Sie ist gleichermaßen konstitutive göttliche Schöpfungssprache und Sprache der Schöpfung: „Konfiguration[en] göttlicher Schöpferkraft“ und „Weltsprache“, die geheime Sprache, die in allem Erschaffenen lebt. Gott ist gleichermaßen „unendlicher Redner“ und „urbildlicher Schreiber“: Sein überzeitliches schöpferisches Wort schreibt sich in

³²⁰ Gershom Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 10.

³²¹ Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. S. 34.

³²² Bei aller Selbstverständlichkeit, mit der der unscheinbare Bindestrich die Gemeinsamkeiten und die Kontinuität im jüdisch-christlichen Kulturerbe herzustellen sucht, scheint eines sicher: Jüdische und christliche Tradition trennt die Theorie des Zeichens. Das logozentrische Sprachdenken des okzidentalischen Vernunftdiskurses setzt traditionell auf das Modell der Repräsentation und der (semantischen) Identität. Noch der Mitbegründer der modernen Semiotik, Ferdinand de Saussure, reflektiert, hinter die metaphysikkritische Zielsetzung seiner Werttheorie zurückfallend, nicht nur einen synthetischen Zeichenbegriff – *image vocale* und *concept, signifié* und *signifiant*, bilden, vorgeblich unabhängig voneinander, eine symbiotische Einheit, nämlich die „zentrale“ „Einheit des Wortes“. (Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin 1967. S. 77f, S. 132) Er gibt – dies legt zumindest §2 des vierten Kapitels der *Grundfragen* nahe – überdies der Sinnseite des Zeichens in gewisser Weise den Vorrang und zwar insofern er zwischen Bedeutung und sprachlichem Wert unterscheidet: Die „Bedeutung“, der Gedanke bleibt etwas Unveränderliches, während sich die sprachlichen Werte verschieben. (S. 138) Diese, wenn auch dezente Zurücksetzung der substanziellen Seite des sprachlichen Zeichens – „die Sprache ist eine Form und nicht eine Substanz“ (S. 134; S. 146) – findet ihr reflexives Pendant in der Derivation der Schrift und der Privilegierung des phonischen Wesens der Sprache. Mehr noch, ist ihm die „Befreiung vom Buchstaben“, dem „geschriebenen Wort“, „ein erster Schritt zur Wahrheit“. (S. 38) Innerhalb Saussures verräterischer Innen/Außen-Optik bleibt die Schrift der „fremde“ Außenbezirk des „inneren System[s] der Sprache“. Die geschriebene Form ist im höchsten Falle ein entstellendes „visuelles Bild“ des Originals, eine materielle Abweichung, ja „Verunstaltung“ der ursprünglich immateriellen, phonischen Natur der Sprache. Unter Missachtung des in den *Grundfragen* formulierten ersten sprachwissenschaftlichen „Grundsatzes“ – der „Beliebigkeit des Zeichens“ –, der das Konzept der Repräsentationslogik prinzipiell verbietet, wird das Modell der schriftlichen „Überlieferung“ als eine sekundäre Technik, ein bloßes „Verfahren“ der Darstellung der Sprache des gesprochenen Wortes definiert. Vgl. in diesem Kontext auch Derridas Kritik am Saussureschen Schriftbegriff in *Grammatologie*.

die endlichen, zeitlichen Dinge ein. „Das Verhältnis von Sprache und Schrift ist“, schreibt Scholem, „für die Kabbala konstitutiv. Jedes Sprechen ist zugleich ein Schreiben, und jede Schrift ist potentielle Rede, die bestimmt ist lautbar zu werden. Der Sprechende gräbt gleichsam den dreidimensionalen Wortraum in die Ätherfläche ein. Die Schrift, dem Philologen nur ein sekundäres und zudem höchst unbrauchbares Abbild der wirklichen Sprache, ist dem Kabbalisten der wahre Hort ihrer Geheimnisse.“³²³ Mit der sprachmystischen Vorstellung das Sprache und Schrift, Schöpfung und Offenbarung, gleichermaßen „Signaturen“ des vollkommenen göttlichen Wortes sind, korrespondiert die Auffassung, dass Sprache mehr ist, als ein bloßes Medium der Mitteilung. Denn der unaussprechliche Eigenname Gottes – absoluter Ursprung der Sprache und des Sinns –, der sich in der Offenbarung entfaltet, kommuniziert nichts und teilt nichts mit, sondern ist vielmehr reine Selbstmitteilung einer „adamitischen“ Sprache, einer urbildlichen Namensprache. Walter Benjamin formuliert dies folgendermaßen: „Der Name hat im Bereich der Sprache einzig diesen Sinn und diese unvergleichlich hohe Bedeutung: daß er das innerste Wesen der Sprache selbst ist. Der Name ist dasjenige, *durch* das nichts mehr, und *in* dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt.“³²⁴

Neben einer großen Anzahl von Beinamen, die allerdings nur bestimmte Attribute Gottes beschreiben und seiner Ansprache dienen, erwähnt die hebräische Bibel auch die Buchstabenfolge JHWH wahrscheinlich ein Akronym des Satzes „Ehje ascher ehje“ – „Ich bin, der ich bin“ oder „Ich werde sein, der ich sein werde“, mit dem sich Gott in seiner Begegnung mit Moses selbst benennt. Aus kabbalistischer Sicht wird die mystische Idealform der Tora als eine symbolische Textur lesbar, die aus den Elementen des göttlichen Eigennamens – dem Tetragramm – gewebt ist. Sprache und Schrift sind nicht nur gleichursprünglich, sondern sie besitzen gewissermaßen auch ontologisch denselben Status: Sprache *ist* Schrift – „Verräumlichung“ und „Temporalisation“ einer metaphysischen Namensprache. Das, wenn man so will, absolut arbiträre Wort Gottes, mit dem das menschliche Wort Kraft seiner symbolischen Natur verbunden ist, kennt keine Grammatik und keine Logik der Bedeutungen. Im Endlichen wird der Name lesbar als schöpferische Inschrift, als die „Lineamente“, „Eingrabungen“ oder Insignien des Unendlichen. Oder um es mit Derrida auszudrücken: Sprache als Schrift ist „Abdruck“, „Gravur“ oder „Spur“ der abwesend-anwesenden Präsenz des Absoluten. Die Schöpfung trägt also in einem ganz veritablen Sinn die Züge der Handschrift Gottes: Die Ordnung der Sprache Gottes als Weltchrift ist die überzeitliche Essenz, das transzendente Signifikat, das der Ordnung der Signifikanten und der Schöpfung inhärent ist.

³²³ Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala. S. 244.

³²⁴ Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. II/1. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991. S. 144.

Die äußerliche, semiotische Gestalt der Schrift ist die Ausgangsbasis einer „vertikalen“, sukzessive immer weiter in die textuelle „Seele“ der Tora und ihren mystischen Sinn vordringenden Tiefenhermeneutik. Denn der Innen-/Außenperspektive der kabbalistischen Hermeneutik zufolge, verbirgt sich die eigentliche, mystische Tora unter der Schale einer „Nuss“ – ihrer lesbaren textuellen Oberfläche. Für den Kabbalisten ist die Offenbarung der „Schrein“, der den Sinn der Worte gleichermaßen entbergend wie verbergend offenbart. Die mystische Exegese ist – in einer konsequenten Weiterentwicklung der rabbinischen Vorstellung des vierfachen Schriftsinns, die sich mit der Abkürzung *PaRDeS* verbindet –, wie Scholem anmerkt, ein Prozess der stufenweisen Entkleidung und Enthüllung der „lebendigen Hierarchie der Bedeutungen und Sinnesschichten“ der Offenbarung. Der sakrale Text verbirgt, jenseits seiner Oberflächenstruktur, eine enigmatische, symbolisch verschlüsselte Tiefenstruktur der Soddot, der Geheimnisse der göttlichen Offenbarung, die die exegetischen Verfahren zu enthüllen und zu durchdringen suchen. Die Rede von den Sefirot und die Rede von den Namen Gottes thematisieren ein und denselben Sachverhalt: Sie suchen in den Grenzen der Sprache etwas an- oder auszusprechen, oder wie Idel sich ausdrückt, etwas „anzugreifen“, ja geradezu zu „beschwören“, das sich als solches mit und in der Sprache nicht ausdrücken lässt. Die Symbolik der Sefirot und die der Namen bilden zwei korrelierende „façons de parler“: „Die Welt der Sefiroth ist die verborgene Urwelt der Sprache, die Welt der Namen Gottes. Sie sind die schöpferischen Namen, die Gott in die Welt hineinrief, mit denen er sich selber benannte. Das Wirken und Sich-Ausbreiten der geheimen Kraft, die als Same in alle Schöpfung ausgesät ist, wird, dem Sohar zufolge, von der Schrift als Sprache bezeichnet.“³²⁵

2.3 Überlegungen zu einer negativen Hermeneutik unterm Bilderverbot

Ein wesentliches Strukturmerkmal der mystischen Sprachtheorie der Kabbala besteht, wie bereits erwähnt, in ihrer impliziten Kritik am Repräsentationsmodell der Sprache, die Michel Foucault in *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) als das Zeichen des Übergangs vom klassischen Zeitalter zur Moderne identifiziert. Dem Schriftbegriff der Kabbala liegt die Auffassung zugrunde, dass sich im sprachlichen Zeichen, weit über seine bloße kommunikative Funktion hinaus, ein „Mehr“ an Ausdruck und Bedeutung artikuliert, das in der Logik der Abbildlichkeit nicht aufgeht. In *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, beschreibt Scholem dieses „Paradox“ folgendermaßen: „Der Mystiker entdeckt an der Sprache eine Würde, eine ihr immanente Dimension oder, wie man heute sagen würde: etwas an ihrer Struktur, was nicht auf Mitteilung eines Mitteilbaren ausgerichtet ist, sondern vielmehr – [...] – auf Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren, das ausdruckslos in ihr lebt [...].“³²⁶ Die sprachliche Darstellung bleibt daher immer ein

³²⁵ Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 235.

³²⁶ Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 8f.

sekundärer Nachtrag dessen, was sie einzuholen oder „abzubilden“ sucht. Und ihre „Intentio“ wäre, wie Benjamin in *Die Aufgabe des Übersetzers* kritisch anmerkt, verfehlt, „wenn sie Ähnlichkeit mit dem Original ihrem letzten Wesen nach anstreben würde.“³²⁷ Die Übersetzung ist, wie er in seiner *erkenntniskritischen Vorrede* zum Trauerspielbuch schreibt, „als Restauration, als Wiederherstellung“ eines ursprünglichen Sinns notwendig selbst ein „Unvollendetes, Unabgeschlossenes.“³²⁸ Benjamins historisch-dialektisches Verfahren besteht in einer kritischen „Durchstreichung“ der metaphysischen Konzeptionen von Wahrheit, Identität, Präsenz oder Totalität – der, wie Adorno formuliert, „obersten eleatischen Werte“ des Immanenzdenkens. Es besteht auch in einer dekonstruktiven Lektüre der metaphysischen Konzeption des Ursprungs, die wie Derrida anmerkt, „den Ausschluß der Schrift ermöglicht“ hat.³²⁹ Die „echt idealistische Haltung“, notiert Benjamin, „[gibt] das Kernstück der Ursprungsidee [preis]“, insofern sie die „Dialektik, die dem Ursprung beiwohnt, auf[ge]zeichnet“. Auch wenn im Kontext dieser Arbeit dem Zusammenhang zwischen Derridas Konzeption der „»différance«“ und Benjamins Reflexion des Ursprungs als eines dialektischen, eigentümlich „wurzellosten“, in sich gebrochenen Prinzips nicht nachgegangen werden kann, so ist er meines Erachtens nach doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Ähnlich Derridas „»différance«, der „reinen Spur“ – Ursprung aller Bewegung der Differenzierung –, die obzwar ein transzendentes Wirkprinzip, doch „niemals ein Anwesend-Seiendes außerhalb jeder Fülle ist“³³⁰, so ist auch Benjamins Ursprungsbegriff gleichermaßen in dieser Welt, denn er „hebt sich [...] aus dem tatsächlichen Befunde nicht heraus“, wie er ihr als eine alles „Werden“ konstituierende „Rhythmik“ vorgeordnet ist. Das Absolute, „der Ursprung“, so Benjamins metaphysikkritischer Einwand, „steht“ selbst „[...] im Fluß des Werdens“. Es ist daher nicht der Anfang eines „Werdens“, sondern ein selbst schon der Dialektik von „Werden und Vergehen *Entsprungenes* [Hervorh. d. A.]“. „Ursprung“, schreibt Benjamin, ist einzig als ein selbst schon historisch-dialektisch *Gewordenes* dem „Bestand“ alles Weltlichen, der Struktur der „Phänomene“ und der Bedeutung eingeschrieben: Als der „Strudel“, der alles „Faktische“ als ein „Entstehungsmaterial“ „in seine Rhythmik hinein[reißt]“, ist der „Ursprung“ dem Weltlichen weder historisch, noch gar ontologisch vorgeordnet. Darin „betrifft“ er gleichermaßen die „innere“ „Vor- und Nachgeschichte“ von Text *und* Kommentierung. Das Original geht der Übersetzung nicht wesenhaft voraus, vielmehr „erweist“ die historische Dialektik des Ursprungs „Einmaligkeit und Wiederholung durcheinander sich bedingt“.³³¹ Werk und Interpretation sind gleichermaßen der dialektischen Ordnung des Nicht-Identischen als eines Wirkprinzips überantwortet. Eben darin besteht der „Wesenszusammenhang“, „entdeckt“ sich die Deutung

³²⁷ Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. Gesammelte Schriften Bd. IV•I. S. 12.

³²⁸ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Erkenntniskritische Vorrede. Abhandlungen. Gesammelte Schriften. Bd. I•I. Frankfurt a. Main 1991. S. 226.

³²⁹ Jacques Derrida: *Grammatologie*. S. 125.

³³⁰ *Grammatologie*: S. 109.

³³¹ Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 226.

im Text, „erkennt“ sich die Übersetzung im Original „wieder“ und fühlt sich angesprochen, dass sie ebenso wie jenes notwendig „unabgeschlossen“ und „unvollendet“ bleibt. Das Verfahren eines deutenden Verstehens im Ausgang aus dem Präsenz- und Immanenzdenken, sucht weder die „Einheit“ des Textes zu „konstruieren“, noch sucht es so etwas wie „Totalität“ des Sinns „rettend“ darzustellen. Vielmehr erzählt die Übersetzung die Geschichte des „Fortlebens“ ihres Originals als Vollendung der messianischen Geschichte der Schrift und der Wahrheit – hier fühlt man sich nicht ganz unvermittelt an das Selbstverständnis der talmudischen Gelehrten erinnert, die sich auch als die „Vollender“ der Lehre betrachteten. Text und Kommentierung stehen ganz wesentlich „unter der entscheidenden Kategorie der Zeit“, die ihre prinzipielle Vorläufigkeit, ihren relativen und „flüchtigen“ Charakter generiert und offenbart. Die erkenntniskritische Transposition des alttestamentarischen Bilderverbots, die sich in Benjamins Postulat der „Unmöglichkeit einer Abbildtheorie“ reflektiert und die das Verhältnis „des fremden Wortes“ zu den „Wehen des eigenen“ organisiert, generiert die Sprache eines, wie er schreibt, „eigentümlichen Darstellungsmodus“³³², einer „Manier“, die freilich mit dem negativen Präsenzmodus der Wahrheit korreliert. Und es ist die „Sehnsucht“ nach dem jeder Mitteilung inhärenten, „entscheidenden“ „Nicht-Mittelbaren“, nach dem „Unübersetzbaren“, nach der „Sprache der Wahrheit“, der „wahren Sprache“, die sich in jeder „Übersetzung bekundet“. In „dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind.“³³³

Jüdisches Denken unterm Bilderverbot legt Zeugenschaft ab für das selbst sprachlose und sich jeder Reflexion widersetzende Inkommensurable und Heterogene. Es inauguriert auf diese Weise eine negative ästhetische Pragmatik einer Hermeneutik im kritischen Ausgang aus den Prinzipien, der Terminologie und den Konzeptionen der *prima philosophia* – darin antizipiert die kabbalistische Philosophie die Grundpositionen der (post-)modernen philosophischen Theorie. In einer „linguistischen Wendung“ stellt sich das jüdische Denken nicht mehr die Frage nach dem Inhalt der philosophischen Reflexion, sondern es befindet sich vielmehr auf dessen äußersten Grenzen. Das beredte Schweigen des unterm Bilderverbot stehenden Absoluten, ist der Erkenntnis unzugänglich und dem sprachlichen Ausdruck der Deutung einzig im präzisen Sinne dessen präsent, was Kants *Dritte Kritik* – freilich im Hinblick auf die Konzeption der Sittlichkeit – als eine ästhetische, eine „negative Darstellung“ bezeichnet.³³⁴ Der „Vernunftbegriff vom Übersinnlichen“, das unanschauliche

³³² Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. S. 12.

³³³ Ebd.: S. 19.

³³⁴ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 8. Darmstadt 1983. In seiner *Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile* schreibt Kant: „jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, (...).“ Die „Darstellungsart“ des

„An-sich“ der intelligiblen Welt trägt in ihrem charakteristischen Entzugsmoment immer schon alle Zeichen Adornos Begriff der „Schwärze“, der Negativität. Das Absolute verweigert sich nicht nur jeder positiven „Demonstration“, sondern macht sie vielmehr auch unmöglich, insofern es der sprachlichen Darstellung ihre absolute Grenze setzt, ja die Grenze der Sprache selbst markiert. „Das alttestamentarische Bilderverbot hat“, schreibt Adorno in *Ästhetische Theorie*, „neben seiner theologischen Seite eine ästhetische. Daß man sich kein Bild, nämlich keines von etwas machen soll, sagt zugleich, kein solches Bild sei möglich.“³³⁵ Dies ist gewissermaßen die dunkle, negative und „furchterregende“ Seite der erkenntnistheoretischen Transposition des Bilderverbots. Die Kantische „Unlust“ auch, dieses, wie Lyotard es nennt, „dunkle Gefühl“, das die „ästhetische Reflexion“ begleitet, wenn sich die Einbildungskraft bis an ihre „Grenze“ „angespannt“, die Idee des Unbegrenzten zu veranschaulichen sucht und das die Insuffizienz, ja die Kapitulation des bestimmenden Denkens indiziert. Denn, wenn überhaupt, schreibt Kant, lässt sich das Absolute, das stets „mit großer Anziehungskraft“ lockt, nur „umwegig“ ansprechen, es lässt sich einzig „indirekt“, bildhaft anspielend, „symbolisch“ darstellen, das heißt aber ästhetisch transformiert veranschaulichen. Die „symbolische“ oder „intuitive Vorstellungsart“ ist nun eine „Anschauung“, die eine bildhafte, „indirekte Darstellung des Begriffs“ „enthält“. Genauer ist die symbolische Darstellung, die „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“.³³⁶ Sie ist eine dem ästhetischen Denken vorbehaltene nichtbegriffliche Technik, die den „Begriff selbst“ durch Beifügung von „verwandten Vorstellungen“ und „Attributen“ „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert“ und „mehr denken“ lässt, „als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann [...]“ oder „[sich] in einem bestimmten Sprachausdrucke zusammenfassen läßt.“³³⁷ Dem Defizit und der absoluten Begrenztheit der abstrakt-begrifflichen Sprache einerseits, entspricht auf der anderen Seite ein entgrenztes „Mehr“, ein luxurierender Überfluss poetisch-substituierender Ausdrucksmöglichkeiten. Darin erweist die ästhetische Reflexion ihre eindeutige „Überlegenheit“ über das begrifflich-identifizierende Denken, das sie zumindest „indirekt“ etwas darzustellen vermag, das der Erkenntnis verwehrt bleibt. Ästhetisches Denken, das Kant bezeichnenderweise auch die „konsequente Denkungsart“³³⁸ nennt, prozediert letztlich „lustvoll“ und immer wieder aufs Neue die „Unangemessenheit“ der Vernunft – darin bleibt sie einzig negativ und darum ist das „Wohlgefallen am Erhabenen“, anders als das die Lust, die das Schöne indiziert, auch eine „negative Lust“³³⁹. Und es verwundert daher nicht, dass

Vernunftbegriffs des Übersinnlichen, dem „keine Anschauung korrespondiert“, bleibt, so Kant, immer „gänzlich negativ“. (S. 365f) Vgl. auch Lyotard: *Die Analytik des Erhabenen*. Kap. VI

³³⁵ Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1992. S. 106

³³⁶ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Dialektik der ästhetischen Urteilskraft. § 59. S. 459.

³³⁷ Ebd.: §49. S. 415f.

³³⁸ Ebd.: §40. S. 390.

³³⁹ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. §23. S. 329.

Kant diesen eigenartig ambivalenten Zustand im Denken, jene Mischung aus Lust und „Unlust“ nämlich, an anderer Stelle auch als „Melancholie“ bezeichnet.³⁴⁰

Eine spezifische Nähe von Ethik, Ästhetik und Rhetorik lässt sich, mehr oder weniger deutlich ausgeprägt, für das gesamte moderne jüdische Denken ausmachen. Insgesamt kann man, mit einiger Zurückhaltung doch sagen, dass sich mit dem leidenschaftlichen jüdischen Denken unterm Bilderverbot, ungeachtet seiner naturgemäß sehr differentiellen inhaltlichen Konzeptionen, ein überaus charakteristischer philosophischer Stil verbindet. Die vernunftkritische Pragmatik dieses Denkens des Absoluten – dies gilt für die Schreibweise des Autors des *Stern der Erlösung*, Franz Rosenzweig, das Widerstreitsdenken Jean François Lyotards, die *Grammatologie* Jacques Derridas ebenso, wie für das Verfahren Adornos, Benjamins oder Scholems – weist sich durch etwas aus, das Kant im Unterschied zur wissenschaftlichen Darstellungsmethode, den „modus aestheticus“ oder die ästhetische „Manier“ nennt, die er der Kunst vorbehält.³⁴¹ Kunst und Philosophie, darauf allerdings weist Adorno in seiner *Negativen Dialektik* hin, „haben ihr Gemeinsames nicht in Form der gestaltenden Verfahren, sondern in einer Verhaltensweise, welche Pseudomorphose verbietet.“³⁴² Der „mimetische“ Moment im Verhältnis von Kunst und Philosophie besteht einzig darin, dass sich beide, moderne Kunst und kritische Reflexion jeder Form der Abbildlichkeit enthalten. Das Bilderverbot als erkenntniskritische Figur generiert eine spezifische Schreibweise, die notwendig nicht mehr auf die Überzeugungskraft ihrer Darlegung und die „Logozität“ ihrer Sprache setzt. Die logische „Bündigkeit“ einer begrifflich-identifizierenden und definitorisch eingrenzenden Terminologie sucht man hier vergebens. Begriffsskeptisch experimentierend und „gegen das Risiko des Abgleitens ins Beliebiges [...] ungeschützt“³⁴³, sucht sich die Kommunikation des Nichtkommunizierbaren durchaus nicht dem frenetischen Bedürfnis einer potentiellen Leserschaft nach Eindeutigkeit anzubiedern. Ihre Perspektive ist nicht die Totale, ihr „Wesen“ nicht das des „Résumés“, ihr Ziel nicht die Systematik. Deduktive Gedankenführung und argumentative Stringenz sind ihr ebenso fremd, wie „enzyklopädische[n]s Umfassen“, denn: „Darstellung ist Umweg“, schreibt Benjamin, zeitraubend also. Die philosophische „Manier“ eines wie Adorno präzisiert, „offenen“, „unreglementierten“, ja geradezu „schwindelerregenden“ Denkens³⁴⁴ im Auszug aus der *prima philosophia* trägt alle Züge dessen, was im rationalen Vernunftdiskurs als ausgemachte Schwäche gilt – mangelnde Kommunizierbarkeit und fehlende inhaltliche Prägnanz, Antisystematik und „methodische Inkohärenz“ nämlich. Darin besteht vielleicht der wirkliche Mut und die selbstreflexive Stärke dieses Denkens, dass es seine Methode nicht schon besitzt, sondern vielmehr immer wieder aufs Neue „zu komponieren“, zu erfinden sucht.

³⁴⁰ Immanuel Kant: Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Werke Bd. 2. Vorkritische Schriften. S. 840.

³⁴¹ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. §49. S. 420.

³⁴² Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966. S. 26.

³⁴³ Ebd.: S. 45.

³⁴⁴ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. S. 42.

Der kritischen Reflexion des Undarstellbaren ist der Versuch gemeinsam, den Anspruch des Sinnlichen und Diesseitigen in seiner Heterogenität und disparaten Pluralität geltend zu machen und vor dem entstellenden Zugriff idealistischer Philosophie „rettend“ zu bewahren. Rosenzweigs *Stern der Erlösung* setzt nicht ohne Grund „an den Anfang seines Systems“ den „Mensch in seiner schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens“. Daher hebt seine Kritik am metaphysischen Denken mit der „Kreaturhaftigkeit“ der Schöpfung, der existentiellen Todes-„Angst“ der menschlichen Existenz, also mit dem durch und durch „Irdischen“ an. Mit Fragen also, auf die die idealistische Philosophie keine Antworten parat hat. Denn es ist jenes scheinbar so unbedeutende Empirische und „Einzelne“, das die idealistische Philosophie, wie Rosenzweig schreibt, radikal „aus der Welt schaffen muß“, um die „Kontingenz der Welt [...] zu bewältigen.“ Rosenzweig sucht aber genau jene „Kontingenz“ des Leiblichen zu retten, insofern er ostentativ daran erinnert, dass das Denken „ein Bestandteil der Welt“ ist und das nicht die „Wahrheit [...] die Wirklichkeit bewährt, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit.“³⁴⁵ Und der Leitspruch Adornos: „Nicht über Konkretes ist zu philosophieren, vielmehr aus ihm heraus“³⁴⁶, gilt gleichermaßen für Benjamins Unternehmen der philosophisch-kritischen „Rettung der Phänomene“.

Die Pragmatik des jüdischen Denkens unterm Bilderverbot inauguriert geradezu eine Schreibweise „in der Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler“. Die Kommunikation des Nichtkommunizierbaren setzt eine umwegige, visuell-beschwörende, eine poetische Sprache frei, die dem Anderen des Denkens eine Sprache zu verleihen sucht. Und was Adorno über Benjamin sagt, dass dessen Schreibweise einer „Dialektik von Bildern anstatt einer des Fortgangs und der Kontinuität“ entspreche, gilt zumindest in bestimmter Hinsicht auch für Scholems bildhafte Schreibweise, die gerade dort evident wird, wo sie sich als wissenschaftliche Systematik ausgibt.

2. 4 Der Kommentar als literarische Form

Im Kontext eines tieferen Verständnisses des für das jüdische Modell des Verstehens zentralen Begriffs der Kommentierung wird es noch einmal notwendig, sich bewusst zu machen, dass das Judentum eine spezifische Konzeption von Wahrheit reflektiert, die sich von der abendländischen Tradition von Wahrheit als Präsenz prinzipiell unterscheidet. Das hängt damit zusammen, dass die Form, in der Wahrheit und Sinn empfangen, rezipiert, überliefert werden, jüdischer Auffassung zufolge, eben nicht in eine visuelle, sondern ganz wesentlich in eine immaterielle, akustische Sphäre fällt und damit weniger der Kategorie des Raumes, als vielmehr der der Zeit eingeschrieben ist. Das jüdische Bilderverbot inauguriert eine strukturelle Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, die gleichermaßen Text und Kommentierung organisiert. „Es sprach Haschem [der Name, Anm. d. A.] aus der Mitte des

³⁴⁵ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. S. 16.

³⁴⁶ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. S. 43.

Feuers; Stimme der Worte hörtet ihr, aber Gestalt schautet ihr nicht, ganz allein Stimme.“ Die Form, die die Offenbarung annimmt, in der Wahrheit offenbar wird, ist einzig die einer immateriellen Verlautbarung. Denn, so kommentiert Samson Raphael Hirsch, ein bedeutender Rabbiner des 19. Jahrhunderts und Vertreter der Neuorthodoxie, das Bilderverbot: „Was du von Ihm [Gott, Anm. d. A.] siehst, was du von Ihm erfahren hast, was du von Ihm weisst und denkst und aussprichst, Offenbarungen von Ihm sind es, Stimmen von Ihm [...]“.³⁴⁷ Rezeption ist zunächst ein akustischer Akt – ein Hören auf den Ruf eines abwesenden, „entfernten Anderen“. Dieses Andere ist in Erwartung einer noch „auszuhandelnden“, noch ausstehenden Antwort, seiner „urkundlichen“ Beglaubigung. Rezeption ist an einen Auftrag gebunden, der ihr „statt thematisch, ethisch“ gegeben ist und den Lyotard in *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹* so beschreibt: „Das Andere gebietet bleibend als Buchstabe, entziffert, vokalisiert, kantiliert und rhythmisiert, übersetzt und ausgelegt zu werden [...]“ Der Moment des Ethischen in der kommentierenden Schrift besteht darin, dass sie das „Befremdetwerden schützt: das so nah wie möglich zu bewahren“ sucht, das ihr „am entferntesten ist.“³⁴⁸ Es ist diese für das jüdische Denken charakteristische Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Ferne, die die „lektorale Überlieferung“ reflektiert. Denn das „Fortwährend-Begehrte“, „erhält“ sich einzig „im Rückzug“ der zunehmenden Entfernung der Geschichtlichkeit der kommentierenden Schrift, die es „beurkundet“.³⁴⁹ Als „die autochthone Form echt jüdischen Denkens“³⁵⁰ erweist sich der Kommentar als fortgesetzter „Kampf um den abwesenden Buchstaben“, den abwesenden Sinn. Jüdischer Hermeneutik ist die Auffassung ganz wesentlich, dass Wahrheit, Sinn und Bedeutung nicht schon da sind, sondern dass sie vielmehr Gegenstand eines Handels sind – sie wollen im Verhältnis von Text und Kommentar, in der Intertextualität der kommentierenden Schrift, „erhandelt“, erstritten und entfaltet werden.

Der Kommentar als die literarische Form par excellence der jüdischen Überlieferung ist in Midrasch, Talmud und Sohar – als dem Paradigma des mystischen Kommentars – formal systematisiert. Die Pragmatik jüdischer Hermeneutik manifestiert sich vor allem in der Dialogik des Talmuds, die in Frage und Antwort, Argument und Gegenargument, ein intertextuelles Gewebe zu einem prinzipiell offenen Ganzen integriert. Das Verhältnis von Text und Kommentar ist bereits schon in der Intertextualität der Bibel angelegt, die als inhaltliches Strukturprinzip und stilistisches Prägmoment, wie Martin Buber in seiner *Schlussbemerkung zur Verdeutschung der Schrift* erklärt, ihre ursprüngliche, „fundamentale Mündlichkeit“, ihre „heilige Gesprochenheit“ reflektiert. Dies setze aber ein wesentlich „akustisches Verständnis“ der Bibel voraus, ist sie doch selbst schon Übersetzung:

³⁴⁷ Samson Raphael Hirsch: *Chorew. Versuch über Jisraels Pflichten*. Zürich, Basel 1992. S. 590f.

³⁴⁸ Jean-François Lyotard / Eberhard Gruber: *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*. Bonn 1995. S. 48f.

³⁴⁹ Ebd.: S. 29.

³⁵⁰ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 224

Transskription des vernehmbaren, „natürlichen, gesprochenen Wortes“, des oralen Tradierungsmaterials in verfestigende Schrift. Der „Gehalt“ der heiligen Schriften ist daher ganz wesentlich durch die Ordnung der Diskursivität „rhythmisiert“, durch die „Form“ des lebendigen Lehrgesprächs, der fließenden und fortlaufenden Reziprozität von Rede und Gegenrede. Die im Judentum gebräuchliche Praxis, das Schriftwort laut vorzutragen, trägt der ursprünglichen Mündlichkeit des biblischen Textes Rechnung. So merkt Buber an, „die hebräische Bezeichnung für »lesen« bedeutet: ausrufen, der traditionelle Name der Bibel ist: »die Lesung«, eigentlich also die Ausrufung“.³⁵¹ Rezeption ist im Judentum ganz wesentlich ein sinnlicher Prozess: jedes Lesen ist in einem ganz veritablen Sinne ein Lesen mit dem Ohr, ein Hören also. „Es ergab sich mir vor allem“, schreibt Buber, „daß für eine mündliche – und das heißt: nicht objektivierende Textentstehung und Textbewahrung von vornherein eine elementare Verbundenheit von Form und Gehalt besteht.“³⁵² Worte, Sätze und Textpassagen der biblischen Schrift korrespondieren (mit-) einander und beziehen sich inhaltlich aufeinander – „die Kundgebung strömt dauernd zwischen ihnen“.³⁵³ Der Intertextualität der Bibel folgend, ist die kommentierende Schrift ganz wesentlich fortwährende „Illumination“, Entfaltung, „Erläuterung“ und Ergänzung der „Kundgebung“ eines vorgegebenen Textes. Ihre exegetische Methode des Sich-in-Bezug-Setzens besteht in der „empathischen Wiederholung“ der „Sagweise“ der sprachlichen Struktur des Textes. „Da es“, wie Buber anmerkt, „schlechthin keine zuverlässige Methode gibt, »hinter« den Text, zu einem »ursprünglicheren« Wortlaut zu gelangen“, bleibt die kommentierende Schreibweise der Treue gegenüber dem Wort, der Wortwörtlichkeit verpflichtet, denn, um noch einmal Benjamin zu bemühen, „der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.“³⁵⁴ Die Übersetzung antwortet, indem sie den Text in die Sprache hinein „ruft“, in den „einzigsten Ort hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag.“³⁵⁵ Insofern er den „Tigersprung ins Vergangene“ wagt, ist der Kommentar auch die „Arkade“ zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zwischen Schöpfung und Erlösung, darin ist er, wie Goodman-Thau schreibt, das Zeichen einer „Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik der Umkehr“.³⁵⁶ Denn dem „Gewesenen“ eignet immer schon eine „messianische Kraft“: Die Vergangenheit „führt“, wie Benjamin in der zweiten seiner *geschichtsphilosophischen Thesen* formuliert, „einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“³⁵⁷ Die Kommentierung als „bezeugend-erzeugende“ Pragmatik einer messianischen

³⁵¹ Martin Buber: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zum ersten Band. In: Buber/Rosenzweig: Die Schriftwerke. S. [9].

³⁵² Martin Buber: *Schlussbemerkung zur Verdeutschung der Schrift*. In: Martin Buber und Franz Rosenzweig: Die Schriftwerke. Bd. 4. S. 20.

³⁵³ Martin Buber: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. In: Die Schriftwerke. Bd. 1. S. [12].

³⁵⁴ Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. S. 18.

³⁵⁵ Ebd.: S. 16.

³⁵⁶ Eveline Goodman-Thau: *Aufstand der Wasser*. S. 63.

³⁵⁷ Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Walter Benjamin. Abhandlungen. Gesammelte Schriften. Bd. 1•2. S. 693 ff.

Geschichtsschreibung gewährleistet das Fort- und Überleben der Schrift, indem sie immer wieder aufs Neue „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ sucht und darin die Gegenwart mit sinnhafter, messianischer Zeit „aufläd“. Im Kommentar „wachsen“ so „[...] Vergangenheit und Zukunft, sonst einander fremd, jene zurücksinkend, wenn diese herankommt, – [...] in eins: das Erzeugen der Zukunft ist unmittelbar Bezeugen der Vergangenheit.“³⁵⁸

III Geschichtsschreibung zwischen Traditionalismus und Moderne

In den frühen Tagebuchaufzeichnungen und Briefen des jungen Scholem, der „ohne jüdische Kindheit“ aufgewachsen war, manifestieren sich deutliche Spuren eines leidenschaftlichen, bisweilen gar besessenen Ringens um Verortung in einem imaginären Judentum, das er selbst nie wirklich erfahren hatte. Es ist augenfällig, dass der junge Intellektuelle seine verlorene geistig-kulturelle Orientierung in ganz unterschiedlichen, unerwarteten und überraschenden Kontexten wiederzufinden suchte. So beschäftigt er sich etwa, inspiriert durch den Besuch der Sturm-Ausstellung im Jahr 1917 mit dem „tiefen“ Zusammenhang von Judentum, Mathematik, Mystik und Kubismus: „Die Mathematik ist jüdische Kunst. Die jüdische Kunst ist Symbolik der Lehre. Die jüdische Kunst beginnt bei der Zahl 3, [...]. [...] Unsere Kunst ist der Kubismus, [...]“³⁵⁹ Seine frühen Briefen dokumentieren, dass sich Scholem mit großer Konsequenz, Ernsthaftigkeit und Hingabe dem Studium jüdischer Quellen widmete. Es wird überdies deutlich, dass er seine zionistische Position mit „alleräußerstem Radikalismus“, ja mit einer an Dogmatismus grenzenden Kompromisslosigkeit bis in seine persönlichen Beziehungen hinein verfolgte, was in nicht unbedeutendem Maß dazu beigetragen hat, dass er in seinem privaten Umfeld isoliert war. Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt zeichnet sich die für die sperrige und schwer durchschaubare Persönlichkeit des reifen Historikers Scholem so überaus bezeichnende Sprache einer unversöhnlich dissoziativen Dialektik ab. Der Prozess jüdischer Selbstfindung war ein Prozess der zunehmend entschiedener werdenden Distanzierung gegenüber allem, was der Konstruktion seiner persönlichen Vision des Judentums widersprach. Da in seinen Augen das Projekt der Assimilation gründlich gescheitert war, wurde vor allem das assimilierte Judentum, die „schlechten“, „andern Juden“ zum Gegenstand seiner aggressiven Attacken. Aber auch dies wird evident: Im Kontext der Suche nach Identität nimmt die Synthese von Zionismus und Mystik schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt seines Werdegangs eine entscheidende Rolle ein.

Scholem war immer schon ein ausgesprochen polarisierender Denker, der zumal im Kontext zionistischer Themen kein Pardon kannte. Kaum der hebräischen Sprache wirklich mächtig, betrachtete er sich bereits in der Frühphase seines „zionistischen Erwachens“ als

³⁵⁸ Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. S. 331.

³⁵⁹ Gershom Scholem: Tagebücher 1917-1923. S. 30ff. S. 34.

ausgewiesener Fachmann in jüdischen Fragestellungen und als einen Erneuerer des Judentums. Man konnte nur für ihn, dass hieß „»Scholemianer«“ oder gegen ihn, dass hieß aber „unjüdisch“ und „assimiliert“ sein. Weil sein guter Freund Harry Heymann – und diese kleine Episode scheint mir symptomatisch zu sein – in jüdischen Fragen, Scholems Auffassung nach, wenig Sachkenntnis bewiesen hatte, wirft ihm dieser, in einem Brief aus dem Jahr 1917 mit Bausch und Bogen vor: „Aber du bist eben assimiliert!“³⁶⁰ Für den jungen Rebell hatte dieses „assimiliert“ annähernd denselben ideologischen Stellenwert wie „antijüdisch“. Es wird evident, dass im Kontext der Frage nach der eigenen Identität und nach einer authentischen Adressierung bzw. Verortung des Eigenen trennscharfe Grenzziehungen eine übergeordnete reflexive Bedeutung einnehmen. So suchte sich Scholem in seinen autobiographischen Schriften der frühen Jahre vor allem von seiner jüdisch-assimilierten Umwelt zu distanzieren: Im Rückgriff auf gefährlich polarisierende Kategorisierungen wie „jüdisch“/„unjüdisch“, „guter Jude“/„schlechter Jude“, unterscheidet seine antagonistische Rhetorik klar zwischen sich und dem Lager der Feinde, der „andern“, gewissermaßen illegitimen Juden, für die er nur Verachtung hegte. Von der überwiegenden Mehrheit der Berliner Juden setze er sich schon deshalb ab, weil seine deutsche Herkunft für ihn, wie er betont, nie wirklich eine Rolle gespielt habe. „Die Auseinandersetzung mit dem Deutschtum“, schreibt Scholem, „die für so viele Juden ein schmerzliches Problem bildet, ist für mich niemals eins gewesen, auch die absolut unjüdische Umgebung, in der ich aufgewachsen bin, hat daran nichts zu ändern vermocht. Zu Werten, die ihre Legitimation erst im deutschen Wesen erhalten, habe ich nie ein Verhältnis gesucht und gefunden. Die deutsche Sprache selbst, die ich spreche, verschwindet für mich ganz gegen das Hebräische, das meine Kinder sprechen werden, ja, das ich selbst zu sprechen beginne.“³⁶¹ Bei genauerer Betrachtung jedoch zeigt sich jedoch, dass sich der junge Student, abseits seines zionistischen Engagements, wie selbstverständlich in jener Kultur des Deutschtums bewegte, deren Einfluss auf die eigene Individuation er herunterzuspielen, ja geradezu zu verleugnen sucht.³⁶² Auch wenn dies *Die Geschichte einer Freundschaft* zweier „Sonderlinge und Außenseiter“ eher zu verschweigen sucht, so war es doch ganz unzweifelhaft der um einige Jahre ältere Freund und Mentor Walter Benjamin, der Scholem nicht nur einen ersten Zugang zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte eröffnet hat, sondern der mehr noch, dessen Denken zutiefst geprägt hat. Denn es war Benjamin, der ihn vor und während der für die geistige Entwicklung Scholems so bedeutenden und inspirierenden gemeinsamen „Schweizer Jahren“ 1918/19, mit den sprachtheoretischen und sprachphilosophischen Schriften Gustav Landauers und Wilhelm von Humboldts bekannt gemacht hatte. Auf

³⁶⁰ Scholem: Briefe Bd. 1. 1914-1947. Brief 47. S. 128

³⁶¹ Scholem: Briefe. Bd. 1 Brief 34. S. 94.

³⁶² Ein eher amüsantes Beispiel für Scholems intime Kenntnis deutscher akademischer Gelehrsamkeit liefert sein, dem Kommilitonen Benjamin gewidmetes, *Amtliches Lehrgedicht der Philosophischen Fakultät der Haupt- und Staats-Universität Muri* aus dem Jahr 1918, in dem er den universitären Betrieb ironisch verspottet. In: Scholem Tagebücher 1917-23. S. 307.

Anraten Benjamins liest Scholem unter anderem den ihn tief beeindruckenden Hölderlin und setzt sich mit Rilkes *Malte Laurids Brigge* auseinander, das ihm nicht recht gefallen will. Vor allem hat Benjamin Scholem in endlosen Literaturgesprächen einen ersten Eindruck der Schriften Franz von Baaders, Friedrich Schlegels, Friedrich Wilhelm Schellings oder Jean Pauls vermittelt und ihm dadurch einen ersten Zugang zur Literatur der Frühromantik eröffnet. Mehr vielleicht als die Lektüre des Baader-Schülers F. J. Molitor hat Scholem die enorm produktive Beziehung zu dem „prophetischen“ Geist Walter Benjamins inspiriert. Eines scheint zumindest sicher: Im Ausgang aus der deutschen Kulturgeschichte, vor allem aber im Auszug aus jenem Anderen im Eigenen – dem Judentum „der andern Juden“³⁶³ – von dem er sich geradezu trotzig abzusetzen suchte, hat Scholem mit seinen poetischen, philosophischen, historischen und politischen Arbeiten seiner Vision eines imaginären Judentums leidenschaftlich schreibend Gestalt gegeben. Darin befindet sich sein Werk im Spannungsfeld zweier geistig-kultureller Traditionshorizonte, die er – freilich nur um den Preis eines tiefen inneren Widerspruchs – ebenso trennscharf voneinander abgrenzt, wie er sie ganz selbstverständlich zu integrieren suchte. Und so scheint es mir auch symptomatisch, wenn der junge Scholem mit dem suggestiven Bannspuch, ja der geradezu magischen Beschwörungsformel: „Ich bin kein deutscher Jude. [...] ich spreche diesen Satz aus mit der vollkommensten Sicherheit: ich bin keiner [...]“³⁶⁴, jenes fremde Deutsche auszublenden, ja mehr noch, auszutreiben sucht, das einer zionistischen, unverfälscht jüdischen Imagination des Eigenen im Wege stand. Die magische Bannung, die die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Individuation umgeht, schützt freilich nicht vor der Wiederkehr des Verdrängten. Die Widerständigkeit und Ambivalenz des Scholemschen Werkes verdankt sich nicht zuletzt der Tatsache, dass das faszinierende, das subversive Fremde – ob im Schafspelz der Romantik oder dem der Gnosis – im Schreiben Scholems explizit oder implizit stets anwesend ist und vielleicht wider Willen eine besondere Funktion in seinem Denken eingenommen hat. Und so war Scholem, wie Irving Wohlfarth anmerkt, „vielleicht weniger rein-jüdisch, als er dachte [...]“.³⁶⁵ Dennoch berechtigt etwa der Umstand, dass Scholems Denken Anklänge an die philosophische Ästhetik der Romantik aufweist, nicht zu dem Umkehrschluss seine Historiographie sei ‚deutsch‘. Dies wäre schon deshalb verfehlt, weil Scholem die frühromantische Theorie ausschließlich als Inspirationsquelle, nicht aber als Legitimation seines Denkens gedient hat. „Diejenigen Kritiker“, schreibt Joseph Dan, „die Scholems Ansatz in durchaus unangemessener Weise mit einem ethnischen Begriff belegt und als »deutsch« bezeichnet haben, stehen hier vor einem Problem [...]“, denn so Dan weiter, „Scholem [...] war während seiner Zeit in Deutschland und noch in den folgenden anderthalb Jahrzehnten »nicht deutsch«. Sein »deutscher« Ansatz trat erst hervor,

³⁶³ Scholem: Briefe. Bd. 1. S. 71.

³⁶⁴ Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. 1917-1923. S. 55.

³⁶⁵ Irving Wohlfarth: »Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus«. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem. In: Schäfer/Smith: Gershom Scholem zwischen den Disziplinen. S. 176-257. S. 228.

als seine Verbindungen zu Deutschland wegen der Nazi-Herrschaft abbrechen.³⁶⁶ Dies ändert allerdings nichts daran, dass Gershom Scholem als Anhänger eines elitären Kulturzionismus und als Nationalist der ersten Stunde von Anfang an weder als ein Vertreter „reinen Menschentums“, noch aber „als Träger eines inzwischen geschichtlich gewordenen Erbes“³⁶⁷ geschrieben hat, sondern er wollte ganz bewusst als Jude wahrgenommen werden. So schreibt er in einem Brief an den damaligen Leiter des Schocken-Verlages Moritz Spitzer, dass er gerade in seiner Position als Professor an der Hebräischen Universität mehr als nur „große seelische Hemmungen“ habe sein „Buch“ – an dem er seit 1934 arbeitete und das erstmals 1941 in englischer Sprache unter dem Titel *Major Trends in Jewish Mysticism* erschienen ist – „zuerst auf Deutsch veröffentlicht zu sehen“, wollte er sich doch nicht dem „Vorwurf der Illoyalität“ aussetzen.³⁶⁸ Und als Jude stand für ihn Zeit seines Lebens das Problem einer grundsätzlichen geistig-kulturellen Re-Judaisierung des Judentums an erster Stelle, die sich für ihn mit dem Sieg des Zionismus und der Gründung des Staates Israel keineswegs erledigt hatte. Denn als gänzlich illusionsloser Skeptiker, der er nun einmal war, war ihm im Gegenteil nur allzu klar, dass „die politische Laufbahn des Zionismus“, dessen Anhänger er jedoch bei aller angebrachten Kritik immer blieb, „die zweifelhaftesten, bedenklichsten und kompromittierendsten Situationen geschaffen hat.“³⁶⁹ Das „Staatsproblem“, schreibt Scholem in seinem berühmten Brief an Hannah Arendt aus dem Jahr 1946 weiter, „ist mir vollkommen schnuppe, da ich nicht glaube, daß die Erneuerung des jüdischen Volkes von der Frage seiner politischen, ja sogar von der Frage nach seiner sozialen Organisation abhängt.“³⁷⁰ Scholem suchte, freilich mit recht wenig Erfolg, vor allem die intellektuelle jüdische Elite davon zu überzeugen, dass das Projekt einer Kulturrenaissance des Judentums in einem ganz entscheidenden Maße von der rigorosen Aufarbeitung des in Folge des Selbstbetrugs der Assimilation entstandenen neurotischen Traumas abhing. Die freiwillige Verleugnung des letzten Restes jüdischer Identität habe zu einer katastrophalen und nachhaltigen Selbst-„Entjudung“, zu einer völligen Paralyse jüdischer Selbstwahrnehmung geführt. Und so sucht Scholem – der Gesetzmäßigkeit der eigenen Neurose gehorchend – schreibend die „Trümmer“ und „Ruinen“ jenes imaginären, ursprünglichen und im Zuge der Assimilationsgeschichte verschütteten Eigenen freizulegen. Seine „Beschwörung der Kabbala“ zählt ganz sicher zu den „modernen [...] Phantasmagorien von »Heimat«“³⁷¹, aber als solche ist sie ebenso wenig „ganz nach Hause gekommen“ wie seine Imagination des Eigenen. Wenn er auch die Frage danach, was jüdisch ist nur in bestimmten Grenzen beantwortet hat, so stand für ihn doch zumindest fest, was „unjüdisch“ war: Die Bigotterie der assimilatrischen sich andienenden Weltsicht, insbesondere aber

³⁶⁶ Joseph Dan: *Gershom Scholem - Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 38.

³⁶⁷ *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*. S. 9.

³⁶⁸ Gershom Scholem: *Briefe*. Bd. 1. S. 257.

³⁶⁹ Ebd.: S. 313.

³⁷⁰ Ebd.: S. 310.

³⁷¹ Irving Wohlfarth: »*Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus*«. S. 228.

diejenige der gelehrten jüdischen Elite. Jude zu sein, bedeutete für Scholem primär eine Geisteshaltung einzunehmen, die sich kategorisch und couragiert weit jenseits der „greulichen“ „Idiotie und Verlogenheit der Assimilanten“ – und sei es der des American Jewish Committees – positionierte. Und so verwundert es nicht, dass sich Scholems revisionistische Konstruktion einer national-jüdischen (Gegen-)Geschichte programmatisch am diametral entgegengesetzten Ende, ja an den äußersten Grenzen dessen verortete, was er als ein ideologisch entstelltes und verfälschtes Judentum wahrgenommen hat. Auf der Suche nach einer Definition authentischer jüdischer Identität erklärte Scholems anarchisch aufbegehrende Geschichtsschreibung der Kabbala – darin paradoxerweise selbst immer „haarscharf“ an der Grenze zwischen „Religion und Nihilismus“, Traditionalismus und „totale(r) Negierung der Tradition“³⁷² wandelnd – gerade das Diskontinuierliche, das fremde Andere, Nichtjüdische zum eigentlichen, wesenhaften Kern eines modernen, säkularen Judentums. So reagiert er in einem Brief an Theodor W. Adorno aus dem Jahr 1939 auf dessen „Erstaunen“ über die „paradoxen“, „dialektischen Zusammenhänge“ von Kabbala und neuplatonisch-gnostischer „Tradition“, ohne weiter auf die eigentliche Problematik einzugehen: „Selbstverständlich ist eben das Unheimliche und Anziehende, wie sehr die originellsten Produkte jüdischen Denkens sozusagen assimilatorischer Natur sind. [...] Daß nun hier ausgerechnet die Gnosis den roten Faden durch das Labyrinth liefert, zeigt wie vertrackt die einschlägigen Verhältnisse sind.“³⁷³ Gerade der der rabbinischen Tradition fremde „anarchisch-nihilistische“ Zug der Kabbala, ihr inhärentes Krisenpotential avanciert zu einem machtvollen Katalysator, der so etwas, wie eine künftige Reformierung und grundlegende innere Modernisierung der Tradition allererst ermöglicht.

1.1 Kabbala und säkulare Moderne: Bruch oder Kontinuität?

Im Kontext seines Projektes der Revitalisierung der jüdischen Überlieferung hat Scholem zunächst allerdings wiederum klare Grenzen oder besser Gräben gezogen, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen: „In unseren Tagen“, lesen wir in Scholems Arbeit über *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, „steht im Vordergrund der Aufmerksamkeit gerade der Bruch, die Aufgabe, ja die totale Negierung der Tradition im Interesse eines Neuaufbaus. Der Bruch ist die Möglichkeit, die dort am meisten betont wird, wohin wir am ehesten hören: von der stürmenden Jugend her. Auch da bleibt die Frage, die sich uns im Verlauf dieser Ausführungen aufdrängen wird: Was bleibt auch noch im Bruch? [...] Gibt es etwas Konsistentes, das sich in alldem hält? Und ist dieses Konsistente formulierbar?“³⁷⁴ Scholems Aufsatz – der bezeichnenderweise im Jahr 1968 publiziert wird, in einer Zeit also, in der das gesellschaftspolitische Stimmungsbarometer auf Sturm steht – akzentuiert wie kaum eine andere Arbeit zur jüdischen Mystik das konfliktionäre und umstürzlerische

³⁷² Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. In: *Judaica* 3. S. 152-198. S. 152.

³⁷³ Gershom Scholem: *Briefe*. Bd. 1. S. 275.

³⁷⁴ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition*. S. 152.

Krisenpotential des mystischen Denkens. Kabbala erscheint hier als die subversive Triebkraft einer radikalen religiösen Fundamentalopposition gegen die verkrusteten Strukturen des jüdischen Traditionalismus, vor allem aber gegen das religiöse Establishment. Seine schreibende „Versenkung“ in die Vergangenheit jüdischer Geschichte entdeckt in der Kabbala den hochaktuellen Impulsgeber einer grundlegenden und längst überfälligen Modernisierung des Judentums. Interessanterweise – und dies scheint mir symptomatisch zu sein für die „radikale Tendenz“ seiner Persönlichkeitsstruktur – ist eine gewisse Sympathie, des inzwischen hochangesehenen Wissenschaftlers für die anarchistisch-aufbegehrende Studentenrevolte der 68iger Zeit kaum zu überhören. In diesem Kontext muss jedoch nicht betont werden, dass Scholem – der ungeachtet seines extremen reflexiven Temperaments durchaus wertkonservative Prinzipien hatte – weder hinsichtlich der Mittel, noch aber der Inhalte mit der jungen intellektuellen Linken konform ging. Dennoch gibt es zumindest zwei Anknüpfungspunkte zwischen dem, wie Dan ihn nennt, „rebellischen Geist“³⁷⁵ des Historikers Scholem und der modernen, „stürmenden Jugend“. Ungeachtet aller inhaltlich-sachlichen Differenzen bescheinigt ihm die Forschung einhellig neben einem prägnanten, „radikalen Temperament“³⁷⁶ auch einen unverkennbaren „anarchistischen Zug“, der ganz in das Bild eines anti-bürgerlichen Nonkonformisten zu passen scheint. Und in der Tat hegte Scholem eine nahezu frenetische Antipathie gegen jede Form kleinbürgerlicher Engstirnigkeit. Sein wiederholt explizit geäußertes und implizit stets spürbares, tief empfundenes Ressentiment gegenüber dem religiösen Konformismus jüdischer Orthodoxie, machte ihn, wenn auch nicht gerade zu einem Antipoden, so doch zumindest zu einem leidenschaftlichen Kritiker des religiösen Traditionalismus. Daher wird seine große kabbalistische Gegengeschichte auch und vielleicht vor allem als eine im Geiste und in der Terminologie Nietzsches³⁷⁷ formulierte, dialektisch-demontierende Polemik gegen die rabbinische Tradition und deren religiöses Selbstverständnis lesbar. Der „autoritäre“ Dogmatismus und die sich hartnäckig jeder kritischen Revision widersetzende Weltsicht des normativen Judentums repräsentieren – so Scholems freilich sehr eingeschränkter Optik folgendes Fazit – die Inkorporation des „Traditionalismus par excellence“.³⁷⁸

Scholem ist bis ins hohe Alter ein überzeugter, bisweilen jugendlich-trotziger und streitbarer Verfechter seiner persönlichen Version des Judentums geblieben, der den Konflikt mit dem wissenschaftlichen und religiösen Establishment nicht nur billigend in Kauf genommen, sondern der ihn mehr noch, in mancher Hinsicht geradezu lustvoll zelebriert hat. Er war eben auch ein einzelgängerischer Querdenker der, wie er in *Walter Benjamin - Die Geschichte einer Freundschaft* ostentativ und nicht ohne einen gewissen Stolz verkündet, nicht nur

³⁷⁵ Joseph Dan: *Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 32-70. S. 53.

³⁷⁶ Stéphane Mosès: *Gershom Scholems Autobiographie*. In: Ders./Sigrid Weigel (Hrsg.): *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*. Köln; Weimar; Wien 2000. S. 3-15. S. 10.

³⁷⁷ Vgl. auch: David Biale: *Scholem und der moderne Nationalismus*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 257-272. S. 258; S. 261.

³⁷⁸ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. S. 153

immer schon „radikalen Forderungen anhing“, sondern der sich selbst überdies sehr bewusst als Provokateur, als „Außenseiter“³⁷⁹ und als ein wissenschaftliches *enfant terrible* wahrgenommen hat.

Zwar begreift sich Scholems Geschichtsschreibung als eine reflexive Fortsetzung der Tradition des Judentums mit anderen, das heißt mit modernen Mitteln. Dennoch überschreitet seine reflexive Umwertung aller religiösen Werte der Tradition nicht selten die Grenzen jüdischer Selbstdefinition – darin nimmt Scholems Wiedererzählung der Kabbala bewusst oder unbewusst in Kauf, dass sie sich bisweilen eher vom Judentum entfernt, als dass sie sich ihm nähert. In *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus* oszilliert seine Schreibweise haarscharf an der Grenze zwischen „völliger“ Auflösung, Destruktion des Begriffs der Tradition und der Konstruktion ihres „irgendwie“ gestalteten Fortbestandes, zwischen Traditionalismus und Moderne. So scheint seine nihilistische Beschwörung des Endes im mystischen Messianismus zwar den radikalen Bruch mit dem offiziellen Begriff der Tradition als Möglichkeitsbedingung ihres modernen „Wendepunkts“ zu vollziehen. Tatsächlich aber läuft sein Unternehmen keineswegs auf die Verabschiedung oder die „Aufgabe der Tradition“ als solche hinaus, sondern es versteht sich im Gegenteil als ihre moderne Rettung. Die Kabbala, die den Anspruch vertat selbst Tradition, also legitime Überlieferung zu sein, hat sich – vielleicht mit Ausnahme der nihilistisch-häretischen Mystik des Sabbatianismus – stets innerhalb der Grenzen des rabbinischen Judentums bewegt. Dennoch hat sie, wie Scholem schreibt, einen völlig anderen „Weg“ eingeschlagen, „auf [dem] die Tradition [sich] in der Geschichte entfaltet und entwickelt“. Sie markiert den modernen Richtungswechsel innerhalb des religiösen Herkommens. Und so fragt sich der Autor: „Ist der Bruch einer Tradition wirklich ein Bruch? Setzt sie sich nicht, auch wenn die Metamorphose scheinbar abgelehnt wird, auch in neuen Formeln und Gestalten irgendwie fort?“³⁸⁰ Kabbala entlarvt sich in Wirklichkeit nicht als „totale Negierung der Tradition“, sondern vielmehr als deren transformative Fortsetzung und revitalisierende „Metamorphose“ – Kabbala ist der lebendige Moment der Diskontinuität in der Kontinuität der Tradition. Dient Scholems Projekt der Geschichtsschreibung der jüdischen Mystik doch nicht zuletzt dem Versuch die Idee der Tradition in die Moderne hinüber zu retten. Sein Verfahren konzentriert sich daher auf die wissenschaftliche Beschreibung und Rehabilitierung derjenigen Kriterien der jüdischen Überlieferung, die er für anschlussfähig an die *condition modern* hält: Apokalyptik, Mythos und Symbolismus. Scholem war, wie Alter bemerkt, aber nicht nur deshalb von der jüdischen Mystik fasziniert, weil sie eben jene modernen Begriffe im Rahmen ihrer Theorie und Praxis der Tradition systematisiert hat, sondern weil sie mehr noch, die „Idee der Tradition selbst problematisiert“ habe.³⁸¹ Darin aber kommt sie seinem eigenen Projekt der Reformulierung einer Theorie der Tradition, die der säkularen Moderne

³⁷⁹ Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. S. 32

³⁸⁰ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition*. S. 152.

³⁸¹ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. In: Schäfer/Smith (1995). S. 157-176. S. 160; S. 167.

etwas zu sagen hat, entgegen. Das dialektisch-aufgerissene und zumindest implizit traditionskritische Denken der Kabbala markiert die Zäsur in der Kontinuität der Tradition und den (Ein-)Bruch der Moderne in eine Überlieferung, die, wenn man so will der Vergangenheit angehört. Kabbala wird Scholem zum Topos einer machtvollen inneren Erneuerung der jüdischen Religion und zum Paradigma eines modernen, messianisch-geladenen Judentums. Einer Überlieferung auch, die sich nicht länger aufgrund imaginärer und diffuser religiöser „Konstruktionen“ legitimiert, die eher etwas für das „gläubige Bewußtsein“, denn für den moderenen, aufgeklärten Geist sind.³⁸² Seine wahre „Beglaubigung“ findet der neue Begriff der Tradition, davon ist Scholem überzeugt, nicht im „nebulösen“ Bereich der Theologie, sondern in einer anderen „Sphäre“: In einem sehr weltlichen Offenbarungsverständnis, das als solches nicht nur die „personalistische Grundlage des biblischen Gottesbegriffes“³⁸³ verabschiedet, sondern das mehr noch das Wort Gottes hinter das menschliche Wort der (Welt-)Auslegung zurücktreten lässt. In Wirklichkeit ist es die zunehmend enttheologisierende Lehre der Kabbala von der Tora als eines absoluten, „unendlich fruchtbaren“ Textes, die einen modernen, aufgeklärten Begriff von Tradition „beglaubigt“. Die Kabbala hat der Moderne, wie es scheint, eben mehr zu sagen, als das traditionelle Judentum – darin gewährleistet sie nicht nur die Kontinuität und Anschlussfähigkeit der jüdischen Überlieferung, sondern sie ist mehr noch, der Königsweg in eine säkulare Moderne. Der mit der Lurianischen Kabbala manifest werdende, apokalyptisch-dämonische Moment eines in seinen Grundfesten bedrohten, zunehmend instabilen, „unerlösten Lebens“ und seine symbolisch-bildhafte Transformation antizipieren geradezu die Wirklichkeitserfahrung der Moderne – auch darin deckt sie sich mit Scholems eigener Auffassung einer zunehmend inkonsistenten und fragilen Welt am Rande des Abgrunds. Der nicht unerhebliche Preis, den die jüdische Tradition für ihre moderne Rettung zu zahlen hat, ist freilich ihre radikale Säkularisierung. Die zunehmend mystifizierende Verdunkelung der Offenbarung in der „anarchistischen“ und „gänzlich untheologische(n)“ Lektüre der Kabbala – prinzipielle Voraussetzung ihrer „unendlichen Fruchtbarkeit“ – korrespondiert mit dem sukzessiven Rückzug Gottes aus der Schöpfung, den die Kabbala im modernen Bild des *Zimzum* reflektiert.

Scholem hat es offenkundig billigend in Kauf genommen, dass sich eine solchermaßen modern-säkular transformierte Überlieferung, m. E. haarscharf an den Grenzen dessen befindet, was noch „spezifisch jüdisch“ ist. Denn es ist ihm keineswegs entgangen, dass das, was sich hier stillschweigend und freilich „unter dem Banner der Überlieferungstreue“ als „gewagte und radikale Neuerungen einführt[en]“³⁸⁴, jederzeit davon bedroht ist, in einen gefährlich destruktiven „Umsturz der Werte aller positiven Religion“ umzuschlagen. Und

³⁸² Gershom Scholem: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*. S. 98.

³⁸³ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 13

³⁸⁴ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. In: Schäfer/Smith: *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. S. 157-176. S. 167

muss die in *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus* aufgeworfene zentrale Frage nach dem „Konsisten“ im modernen Bruch des Judentums letztlich offen bleiben.³⁸⁵

Das Projekt eines posttraditionellen Judentums wird allererst durch eine systematische historisch-philologische Aufarbeitung und kritisch-anamnetische „Durcharbeitung“ der jüdischen Geschichte und ihrer diskontinuierlichen und paradoxalen Momente und der Reaktivierung deren enorm vitaler Kraft avisierbar. Eine nachhaltige innere Revitalisierung des Judentums kann, seiner Auffassung nach, nur um den Preis eines „gewaltigen“ wissenschaftlichen Wertewechsels herbeigeführt werden. Dieser reflexive Paradigmenwechsel des modernen „historischen Bewußtseins“ der Scholemschen Geschichtsschreibung zeichnet sich durch die säkulare Perspektive einer entschieden „antitheologischen Geisteshaltung“³⁸⁶ aus, die auf der Basis der „schöpferischen Zerstörung der wissenschaftlichen Kritik“³⁸⁷ den „idyllisch-verklärten“ Blick auf das Judentum gründlich zu bereinigen sucht. Auch wenn Scholem immer auf der Suche nach einer den modernen „Abgrund“ des Wirklichen überbrückenden Synthese war, baut seine Historiographie, wie im Übrigen auch seine dialektische Weltsicht im Allgemeinen, ganz bewusst nicht auf die „Illusion“ romantisch-versöhnlicher „Totalität“ oder stabiler Identität. Die implizite dialektisch-kritische Perspektive seines Werkes, die die analytisch-erosive Kraft seiner wissenschaftlichen Schreibweise legitimiert, antizipiert m. E. zumindest in bestimmter Hinsicht das postmoderne Widerstreits- und Dissensdenken. Scholems Geschichtskonstruktion sucht mit Hilfe des Instrumentariums des historisch-philologischen Verfahrens die irrationalen, mythisch-mystischen und antinomischen Aspekte des Judentums archäologisch „freizulegen“ und zu revitalisieren und darin für die Moderne fruchtbar zu machen. Denn, dies ist eine zentrale These Scholems, gerade die „dunkle“ Seite, die „*sitra achra*“ der jüdischen Geschichte weist aufgrund ihrer zersetzenden, häretisch-nihilistischen „Tendenzen“ eine signifikante Ähnlichkeit mit der *condition moderne* auf. Gerade Kraft ihrer lebendigen Vielfalt und ihrer Durchlässigkeit für den Pluralismus heterogener Denkmuster und Sichtweisen erweist die mystische Überlieferung ihre Aktualität, das heißt aber auch ihre Anschlussfähigkeit an das Projekt der Moderne. Scholems Arbeiten stellen einen Begriff der Tradition zur Disposition, der den „Bestand“ eines heterogenen, diskontinuierlichen, polisemantischen Judentums zu retten sucht – darin ist er bereit, bis an die Grenzen des Erlaubten zu gehen. Sein Schreiben befindet sich im beständigen dialektischen Widerstreit mit und im Auszug aus dem „Konformismus“ einer Geisteshaltung, die es sich in den traditionell etablierten Denkmustern- und Strategien unkritisch bequem zu machen sucht. So zielt seine Beschreibung der Kabbala auf einen radikalen programmatischen Richtungswechsel ab, der mit einem historisch-kritischen „Neuanfang“ verbunden ist, mit anderen Worten, sie setzt auf eine dialektische Modernisierung des Judentums. Darin

³⁸⁵ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. S. 152.

³⁸⁶ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 7-53. S. 39.

³⁸⁷ Ebd.: S. 44.

konstruiert ihr philosophisches Vorhaben, auch und vor allem eine „akute“ historische Vision, der die implizite Hoffnung einer „messianischen Utopie“ zugrunde liegt, die sie gleichermaßen orientiert und legitimiert. Die jüdische Mystik, insbesondere aber ihr symbolisches Sprachdenken, wird Scholems Geschichtsschreibung zu einer Projektionsfläche, ja zu einem reflexiven Topos: Kabbala ist gleichermaßen der in den „Trümmern“ der Vergangenheit verschüttete, idealtypische Ort, der das „geheime“, dialektische „Leben des Judentums“ „angibt“ und das historische Paradigma seiner messianisch aufgeladenen Zukunftsversion. Scholems rebellische Geschichtsschreibung der jüdischen Mystik entwirft ein „Bild der Vergangenheit“, das mit „Jetztzeit erfüllt“ ist – die brisante und provokative Vision eines sich in der religiösen Krisis erneuernden Judentums.

1.2 Die jüdische Geschichte „redigieren“

Scholems Beschreibung der jüdischen Mystik weist, so der Literaturwissenschaftler Robert Alter zu Recht, eine „spezifisch moderne Färbung“³⁸⁸ auf, der die folgenden Überlegungen nachgehen werden. Allerdings mit dem diskreten Einwand, dass ich Scholems historisch-philosophische Perspektive riskanterweise, aber dennoch aus gutem Grund, weniger als modern, denn als *postmodern* bezeichnen möchte und zwar im genauen Sinne des Lyotardschen Begriffes. Jean-François Lyotard korrigiert wiederholt und nachdrücklich die irrierte, aber sich dessen ungeachtet hartnäckig behauptende Auffassung, der Präfix *post-* im Begriff der Postmoderne proklamiere lautstark und demonstrativ „das Ende der Moderne“ und den Beginn von etwas „völlig Neuem“, eines genuin neuen philosophischen und kulturellen Projekts, das die „veraltete“, aus der Mode gekommene Epoche der Moderne ablöst oder schlicht überholt hat.³⁸⁹ Lyotards Reflexion des Begriffs der Postmoderne basiert gerade auf der dialektisch-kritischen Demaskierung der sich in einem simplen „Anti-Modernismus“ erschöpfenden Begriffsverengung – die insbesondere in der selbsternannten postmodernen Architektur zu einiger Prominenz gelangt ist – im Kern zugrundeliegenden Idee der historischen Periodisierung: „Das "post-" von "Postmodernismus" wird hier im Sinne einer bloßen Aufeinanderfolge, einer diachronischen Folge von Perioden, von denen jede einzelne für sich klar identifizierbar bleibt, verstanden. Das "post-" weist auf so etwas wie eine Bekehrung hin: eine neue Richtung nach der vorherigen.“³⁹⁰ Ein solches, wie Lyotard kritisiert, selbst noch „modernes“ Geschichtsdenken aber, gehe klassischerweise von der grundlegenden Voraussetzung aus, dass die *Geschichte keine Sprünge* macht. Es setzte

³⁸⁸ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. In Schäfer/Smith: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 157-175. S. 160.

³⁸⁹ Zur Unterscheidung der Bedeutung des Begriffs Postmoderne bzw. des Neostrukturalismus insbesondere im „neuzeitlichen“, französischen Denken vgl. auch: Manfred Frank: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a. Main 1984. S. 30ff. Als „neostrukturalistisch“ bzw. „postmodern“ bezeichnet Frank ganz allgemein ein „Denken im Schatten des Nihilismus“ (S. 31), als eine Philosophie „nach dem Tode der Metaphysik“ also. „Der entscheidende Angriff, den das »postmoderne« Unternehmen gegen das »moderne« führt, richtet sich allem voran auf den (metaphysischen) Begriff der Beherrschbarkeit des Systems.“ (S. 37)

³⁹⁰ Jean-François Lyotard: Postmoderne für Kinder. Notizen über die Bedeutung von "post-". Briefe aus den Jahren 1982-85. Hrsg. v. Peter Engelmann. Wien 1996. S. 100.

vielmehr implizit auf die grundlegende Vorstellung der „Geradlinigkeit“ und der ungebrochenen Kontinuität historischer Entwicklung. Das Problem der vereinheitlichenden „Erzählung“ eines sich unkritisch permanent selbst überholenden, positiven Emanzipations- und Fortschrittsdenkens aber besteht, Lyotard zufolge, darin, dass die „Bekehrung“, der scheinbar radikale Richtungs- oder Paradigmenwechsel, den das Selbstverständnis des jeweils ganz neuen Denkens einer „Transavantgarde“ einschlägt stillschweigend auf einem „Vergessen“ oder besser, auf einem Prozess der fundamentalen „Verdrängung“ der eigenen Möglichkeitsbedingungen beruht. Darin ist es aber im genauen Sinne der Psychoanalyse Freuds dazu verurteilt, die „moderne Neurose“ – die Fehlinterpretationen und „Schizophrenien“ – desjenigen Denkens zu wiederholen, das es überwunden zu haben glaubt. Das postmoderne Unternehmen ist ganz im Gegenteil eine Denkrichtung, die ihr philosophiegeschichtliches „Erbe“ nicht „verschleudert“, indem sie ihre Verwurzelung in den großen Erzählungen der „neuzeitlichen“ Philosophie – die aufgeklärt-rationalen „Metaerzählung“ der spekulativen Vernunft und die der Emanzipation und des Fortschritts im deutschen Idealismus – schlicht verleugnet, sondern die sich vielmehr explizit als ein „transgressives“ Denken, eine kritische Geisteshaltung im Anschluss an das neuzeitliche Projekt begreift. Die postmoderne, anamnetische Pragmatik der Reflexion besteht darin, dass sie sich gewissermaßen im Blick zurück auf die Genese des Reglements und des philosophischen Begriffsinstrumentariums der eigenen Wissensdispositive permanent kritisch analysiert und selbstreflexiv „durcharbeitet“. Das „nachneuzeitliche“ Denken zeigt, dass die großen Erzählungen der Legitimierung des Wissens in der „postmodernen Kultur“ ihre „Glaubwürdigkeit verloren“ haben,³⁹¹ indem es systematisch die „innere Erosionskraft“ der neuzeitlichen Wissensdispositive, ihre inhärenten „Keime der Delegitimierung“ „ortet“ und reflexiv freilegt: Diejenigen modernen ästhetisch-philosophischen Traditionen nämlich, die wie die des „europäischen Nihilismus“, der ja „aus der Selbstanwendung des wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs auf diesen Anspruch selbst resultiert“³⁹², das neuzeitliche Denken in eine systemimmanente Legitimationskrise geführt haben. Darin bezeichnet Lyotard insbesondere „den Ludwig Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* und den Immanuel Kant der *Kritik der Urteilskraft*“ als „Epilog der Moderne und Prologe einer achtenswerten Postmoderne“.³⁹³ Daneben zählt er aber auch Friedrich Nietzsche ebenso zu den Ahnherren und Wegbereitern des „nachmodernen“ Denkens wie Martin Buber oder Emmanuel Lévinas. Weit davon entfernt das „Ende der Moderne“ zu verkünden, konnotiert der Präfix *post-* paradoxerweise die Genese eines Werdens: Er bezeugt die „permanente Geburt“ des „Modernismus“ im Reflex einer immer schon skeptizistisch-selbstreflexiven Tradition des paralogischen Widerstreitsdenkens. Das *postmoderne Wissen* knüpft an die inhärente „transgressive“ Bewegung der ästhetisch-

³⁹¹ Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Wien 1993. S. 112.

³⁹² Ebd.: S. 115.

³⁹³ Ders.: Der Widerstreit. S. 12.

philosophischen Moderne an und betrachtet sich insofern nicht als Überwinder, sondern als Fortführer einer dialektisch-kritischen Tradition, die sich im Bewusstsein ihres „evolutionären“, epistemologischen Gewordenseins beständig auf die eigenen Möglichkeitsbedingungen und Voraussetzungen hin befragt, „durcharbeitet“ und „redigiert“³⁹⁴. Das *post-* präzisiert daher einen „*Ana*“- Prozeß der Analyse, Anamnese, Anagogie und Anamorphose, der das "ursprüngliche Vergessen" abarbeitet“.³⁹⁵ Die postmoderne Wissenschaft nach dem Legitimationsverlust der Erzählungen ist katastrophisch und diskontinuierlich: Sie legitimiert sich durch das Modell der „als Paralogie [Nebenvernünftiges, Anm. d. A.] verstandene(n) Differenz“ und durch die antisystematische, subversive Kraft variabler „Mikrologien“ – die Pluralität und Heterogenität der „kleine(n) Erzählung(en)“. Sie setzt auf die „Unentscheidbarkeit“ und den Dissens statt auf wissenschaftlichen Konsens; auf „*Frakta*“ statt auf die Idee der „Totalität des Systems“; auf „Katastrophen und pragmatische Paradoxa“³⁹⁶ statt auf wissenschaftliche Überzeugungskraft. Vor allem aber vertraut sie auf die deliberative Pragmatik des Widerstreits und auf das kreative Widerstandspotential der pluraler „Sprachspiele“³⁹⁷ statt auf die Idee stabiler Identität.

Auch wenn Scholems Historiographie – seine „grand récit“ der Kabbala –, die ja auch und vielleicht vor allem eine moderne, diskontinuierliche „Erzählung“ des Judentums entwirft, dem metaphysischen „Wiederholungszwang“ ebenso wenig entgeht, wie Lyotards postmodernes Widerstreitsdenken, so weist sie doch eine spezifisch (post-)moderne Imprägnierung in dem weiter oben erläuterten Sinne auf. Ich möchte dies im Ausgang aus R. Alters Arbeit kurz präzisieren.

1. „Fragen, die die Bibel und der Talmud aufwerfen“, schreibt Scholem in *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*, „die Probleme der lebendigen jüdischen Gesellschaft und ihre materielle und geistige Welt (...) – ihre Lösung hängt von einer grundlegenden Revision ab, von einer Überprüfung unseres Erbes im Lichte unseres neuen Verständnisses. Wir dürfen uns nicht mit einem allgemeinen Orientierungswechsel zufrieden geben, der Blick muß in jede einzelne Einzelheit eindringen – sie von neuem im Lichte der Quellen prüfen, in jedes Problem für sich – es neu denken und in seine tiefste Tiefe hinabsteigen.“³⁹⁸ Die von der Wissenschaft des Judentums propagierte Ideologie einer assimilierten Legitimationserzählung des Judentums hat, so konstatiert Scholem, ihre Glaubwürdigkeit und ihre Überzeugungskraft verloren. Ihr „bigottes“ „antijüdisches“ Legitimationsmodell umfassender Emanzipation durch Assimilation trägt den „Keim“ seiner Delegitimierung, die Tendenz zum „historischen Selbstmord“ nämlich, zur „Liquidation und Auflösung“ bereits in sich. Die „Abrechnungen“ der bürgerlich-assimilatorischen Wissenschaft „mit der Vergangenheit“ konnte schon deshalb „nicht »glatt gehen«,“ weil deren einseitige und

³⁹⁴ Vgl. auch: Jean-François Lyotard: Die Moderne redigieren. Bern 1988.

³⁹⁵ Jean-François Lyotard: Postmoderne für Kinder. S. 105.

³⁹⁶ Ders.: Das postmoderne Wissen. Wien 1993. S. 173.

³⁹⁷ Vgl. auch: Jean François Lyotards philosophisches Hauptwerk *Der Widerstreit*. München 1987.

³⁹⁸ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 43.

„übertriebene Theologisierung und Spiritualisierung“ die andere, inkommensurable Seite jüdischer Geschichte zugunsten der „zensierten“ Engführung eines romantisch „verfälschten“ und entstellenden Bildes „kastrierter Idylle“ schlicht einebnet. Durch das „Herunterspielen“ und das „Verheimlichen von Phänomenen, die nicht dem Fortschrittsglauben entsprachen“, „entstand“, so Scholem, die „Illusion einer großen historischen Linie, die anhand der Geschichte Israels die Lehre vom Fortschritt an sich illustrierte.“³⁹⁹ Die Delegitimierung der Erzählung der Emanzipation durch Assimilation macht, dies ist Scholems Fazit, eine grundlegende und „antidilletantische“ „Überarbeitung“ der zentralen Problemstellungen jüdischer Wissenschaft und Theologie notwendig. Voraussetzung dieser wissenschaftskritischen Revision ist freilich ein konsequenter Richtungswechsel: Die „Befreiung unseres religiösen Denkens aus dem Gefängnis entstellender Ideologie, die die himmlischen und irdischen Ursprünge ihrer Vision verleugnet“⁴⁰⁰ und der damit verbundene „utopische[n] Rückzug des jüdischen Volkes auf seine eigene Existenz“ sowie der „Entschluß, diese eigene Existenz einzusetzen“.⁴⁰¹ Die Rettung der jüdischen Überlieferung in die Moderne hinein hängt, so Scholem, in ganz entscheidendem Maße von dieser selbstkritischen Durcharbeitung der Möglichkeitsbedingungen und der Genese der *condition* des eigenen Wissens, der eigenen Kultur und der eigenen Religion ab. In einer kritischen Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstradition des Historismus „arbeitet“ sich Scholems „anamnetisches“ Projekt an der „verdrängten“ „Anti-Kabbala“ „ab“. Seine Geschichtsschreibung ist ihrem Selbstverständnis gemäß ganz wesentlich eine Geschichtsschreibung gegen das Vergessen der reflexiven „Sprengkraft“ der als „unjüdisch“ und „entartet“ diskreditierten Elemente jüdisch-mystischen Denkens. Und genau hier setzt Scholem sein wissenschaftskritisches Seziermesser, das „Skalpelli der Kritik“ an: Mit Hilfe des Instrumentariums der historisch-philologischen Kritik „hebt“ Scholem die transgressiven und im Kern demontierenden Aspekte der jüdischen Geschichte „aus dem Abgrund der Geniza“ „herauf“. Seine Historiographie gilt in einem ganz veritablen Sinne der strategisch betriebenen archäologischen „Freilegung“ und reflexiven Rehabilitierung der konstruktiv-destruktiven Dialektik der jüdischen Religionsgeschichte: Die „schöpferische“ „Erosionskraft“ einer Verschränkung von Messianismus und Nihilismus im „letzten Stadium“ des Sabbatianismus. Der transgressive Zug einer krisenhaften, ketzerischen religiösen Tradition tritt also am deutlichsten im radikalen „Nihilismus“ des Frankismus zu Tage, jenem Kulminationspunkt häretisch-apostatischen Denkens. Mitten im Herz der jüdischen Religion, über die Scholem schreibt, dass sie geprägt sei durch ihren „strikten Standard“ und ihren „ethischen Rigorismus“, konnte etwas entstehen, das die große theologische Legitimationserzählung des rabbinischen Judentums in eine „akute“, zu tiefst destabilisierende Krise stürzt: Die „Kraft der schöpferischen Zerstörung“ des religiösen

³⁹⁹ Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*: S. 38.

⁴⁰⁰ Ebd.: S. 44.

⁴⁰¹ Gershom Scholem: *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt*. In: *Judaica* 1. S. 162.

Nihilismus revidiert die Werte aller positiven Religion und treibt darin die jüdische Religion bis an ihre „äußersten“ Grenzen. Denn, so schreibt Scholem in *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*: „Nur ein Glaube, der bis zur Krise kommt, kann zeigen, ob in ihm noch Keime von Lebenskraft stecken.“⁴⁰² Die dialektische Verschränkung von Messianismus und Nihilismus – die *Erlösung durch Sünde* – im Sabbatianismus markiert den modernen Wendepunkt der jüdischen Religionsgeschichte: Die jüdische Mystik liefert Scholem das Legitimationsmodell eines sich selbst revitalisierenden und erneuernden, anarchischen und dialektisch-aufgerissenen Glaubens, der sich „haarscharf an der Grenze von Religion und Nihilismus“ bewegt. Genau dies aber identifiziert Scholem als den modernen Zug und darin besteht der eigentliche Wert der mystischen Überlieferung, dass sie die Tradition in ein „neues Zeitalter“ geführt und ihr „von innen her“ den „Weg“ in die aufgeklärte säkulare Moderne „geöffnet“ habe. Die „nihilistische Theorie“ des Messianismus ist, so schreibt Scholem, freilich ein sehr hoher, nämlich der „äußerste[n] Preis“ den das Judentum für die „messianische“ Rettung der Kontinuität der Tradition „gezahlt hat“.⁴⁰³ Genau diesen dialektischen Moment des Gebrochenen, Inkonsistenten und Diskontinuierlichen teilt die religiöse Tradition mit der gesellschaftlichen, ästhetischen und philosophischen *condition moderne*: die Bedrohung der „totalen Negation“, der „unvermischten“ Häresie – der Mythos ihres ersehntes „Konsistentes“ erweist sich als äußerst fragil und inkonsistent.

Wenn man sich also fragt, wie sich Scholems „Affinität“ zu seinem präferierten Forschungsgegenstand generiert bzw. wie sich seine lebenslange Faszination und Begeisterung für das Denken der jüdischen Mystik erklären lässt, dann muss die Antwort lauten: Weil sie für ihn *der* entscheidende Katalysator eines entscheidenden inneren Modernisierungsprozesses war. Die „neue Welt“ der Moderne ist gleichsam ein Kind des „Ausbruchs“ der Krise, der Erschütterung, des radikalen „Umsturzes“, aus deren Geburtswehen die erlösende „Utopie“ eines „messianisch-anarchistischen Judentums“ hervorgeht.⁴⁰⁴ Folgt man der dekonstruktiven Perspektive Scholems, dann markiert die Kabbala den „Einbruch“ des Irrationalen, des Mythos und gleichzeitig ist sie der zentrale Motor einer fundamentalen Legitimationskrise der jüdischen Tradition. Die jüdische Mystik formuliert den metakritischen, „reflexiven Moment“ der jüdischen Überlieferung, der die Möglichkeitsbedingungen des eigenen Wissensdispositivs grundlegend überarbeitet, insofern sie den Begriff der Tradition und darin die Dogmen und die „Werte“ des strengen Monotheismus nicht nur problematisiert, sondern mehr noch, in ihrer geradezu ikonoklastischen „Umdeutung“, radikal „redigiert“.

Scholem hat explizit deutlich gemacht, dass es ihm keineswegs darum ging, der pauschalen und „oberflächlichen Verwerfung“ der jüdischen Mystik seitens der arrivierten Judaistik mit einer „ebenso unkritische[n] und obskurantische[n] Glorifizierung der Kabbala“

⁴⁰² Gershom Scholem: *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*. S. 39.

⁴⁰³ Ders.: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. S. 202.

⁴⁰⁴ Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*: S. 196.

zu begegnen.⁴⁰⁵ Dennoch bleibt es dem Leser seiner Historiographie nicht verborgen, dass Scholems die kabbalistische Interpretation der jüdischen Überlieferung, in den Rang eines neu-alten Wissensparadigmas erhebt und mehr noch, als Inbegriff eines modernen Judentums inauguriert. Ich möchte Scholem auch insofern einen (post-)modernen „Differentisten“ nennen, als seine Wissenschaftstheorie und seine spezifische und überaus kennzeichnende Schreibweise durch eine prinzipiell dissoziative, zumeist streng antithetische Logik orientiert wird. Seine wissenschaftlichen Schlussfolgerungen und Forschungsthesen entwickelt ihre eigentliche reflexive Tiefenschärfe ganz wesentlich im Kontrast strategisch forcierter Inkommensurabilität und ostentativ akzentuierter, struktureller Dichotomien und extremer Polarisierungen: Die systeminhärenten Widersprüche des Judentums und seiner Geschichte werden systematisch ausgearbeitet, „Krisen“- und Konfliktfälle, „Zusammenstöße“, „Spannungen“, „Brüche“ und „Agründe“ werden, wenn nicht konstruiert, so doch wenigstens reflexiv zugespitzt formuliert. Überdies lässt sich Scholems wissenschaftliche Perspektive als insgesamt rationalismuskritisch und tendentiell eher „paralogisch“ charakterisieren. So legitimiert sich sein Denken gerade auf der Basis derjenigen mystisch-mythischen und sprachphilosophisch orientierten Denkmodelle, die aufgrund ihrer irrationalen, antinomischen und paradoxalen Struktur traditionell aus dem performativen Diskurs der Vernunft ausgeschlossen werden. Seine wissenschaftliche Verortung korrespondiert mit einer skeptizistisch-kritischen Weltansicht, die bezeichnenderweise nicht nur den *linguistic turn* – die moderne „Bekehrung“ zur konstitutiven Bedeutung der sprachlichen Ordnung (des Diskurses) – vollzogen hat. Die Krisenphilosophie Scholems teilt mit der ästhetisch-philosophischen Moderne neben ihrem „machtvollen“ reflexiven „Ikonoklasmus“⁴⁰⁶ vor allem ein geradezu katastrophisches „Weltbewusstsein“, dass die fundamentale Instabilität und Inkonsistenz der *condition moderne* betont. Gerade dort, wo sein Œuvre die begrifflich-definitivische und nüchterne Sprache des wissenschaftlichen Diskurses verlässt und in den „Jargon“ einer literarischen Schreibweise verfällt, entwirft der (Geschichten-)Erzähler Scholem das Szenario die „dämonische“ Lebenswirklichkeit einer dialektisch „aufgerissenen und aufgepeitschten“, „exilierten“ menschlichen Existenz. Dies wird vielleicht nirgends so deutlich, wie in dem, der Lurianischen Kabbala gewidmeten Kapitel in *Die jüdische Mystik: Der „modus logicus“ des „methodischen“* Darstellungsstils schlägt hier wie so oft scheinbar unvermittelt in die „Manier“⁴⁰⁷ einer begriffsskeptischen, ästhetisch-philosophischen Schreibweise um, die im Rückgriff auf ein enorm destruktives Vokabular, „unheimliche“, „katastrophische“ Bilder eines geradezu „apokalyptisch aufgewühlten“ „Daseins“ entwirft. Eines bodenlosen, „unerlösten“,

⁴⁰⁵ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 39.

⁴⁰⁶ Robert Alter: Scholem und die Moderne. In: Schäfer/Smith. Gershom Scholem. *Zwischen den Disziplinen*. S. 157-175. S. 168.

⁴⁰⁷ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Deduktion der reinen ästhetischen Urteile § 50. S. 420.

„völlig heimatlosen Daseins“, das vom „Schrecken des Exils“ bedroht ist.⁴⁰⁸ Auffällig ist, dass Scholems Vergegenwärtigung der jüdischen Geschichte nicht nur dem Geschichtsverständnis Walter Benjamins sehr nahe kommt, sondern dass sie sich überdies an markanten Schlüsselpositionen seines Werkes den sprachlichen Bilderwelten, ja selbst der spezifischen Terminologie der Spekulation Benjamins – wie er sie insbesondere in seinen Überlegungen zur barocken Allegorie in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entwickelt – mehr als nur ähnlich macht. Ohne hier die signifikanten konzeptionellen und inhaltlichen Differenzen der Denkmodelle Scholems und Benjamins einebnen zu wollen, lässt sich mit Th. W. Adorno zumindest sagen, dass beide der „Spott jüdisch-theologischer Tradition gegen die Auferstehung der Metaphysik auf dem Markt“ verbindet.⁴⁰⁹ Auch wenn Scholems reflexive Haltung gegenüber dem Identitätsdenken der „idealistischen Metaphysik“ im Vergleich zu Benjamins philosophischer Reflexion nachweislich eher ambivalent war, ist beiden doch zumindest die moderne historiosophische Perspektive gemeinsam: Nämlich ein apokalytisch-„verfinsterter“, „melancholischer“, ein allegorisch-„zerstückelnder“, „fragmentierender“ und dialektisch-„zerschlagender“ „Blick“, der in der „Menschengeschichte“ „eine einzige Katastrophe“⁴¹⁰, einen einzigen „ruinösen“ „Trümmerhaufen“ erkennt. Beide heben die „Bruchstellen“, die „Gebrochenheit“, die „Natur“- und „Todverfallenheit“, den Schuldzusammenhang menschlicher Existenz, ja mehr noch, den fundamentalen „Makel[s] der ganzen Welt“⁴¹¹ hervor, die namentlich Benjamins allegorische Lektüre in den Sinn-Bildern der „Ruine“, des „Torsos“ und des „Totenkopfs“ komprimiert: „Auf dem Antlitz der Natur steht ›Geschichte‹ in der Zeichenschrift der Vergängnis. Die allegorische Physiognomie der Natur-Geschichte, die auf der Bühne durch das Trauerspiel gestellt wird, ist wirklich gegenwärtig als Ruine. [...] Und zwar prägt, so gestaltet die Geschichte nicht als Prozeß eines ewigen Lebens, vielmehr als Vorgang unaufhaltsamen Verfalls sich aus.“⁴¹² Ohne beiden „die gleichen Konzepte“ zu unterstellen, spricht R. Alter in diesem Kontext doch zumindest von einer „gemeinsame[n] „Phänomenologie der Imagination“, die sie wiederum mit den „unterschiedlichen Repräsentanten der Moderne“ in eine „Konstellation“ bringen.⁴¹³

Scholems Geschichte der jüdischen Mystik jedenfalls beschwört mit der ihr eigenen, gleichermaßen dialektisch-erosiven, wie poetisch-schöpferischen und konstitutiven Kraft, den immer schon antinomischen, „krisenhaften“ Charakter der konkreten historischen Wirklichkeit des Judentums, deren „brodelnde“ „Abgründe“ er „aufreißt“, um den Blick in das „dunkle Grauen, das um alles Lebendige ist“ zu wagen.⁴¹⁴ Neben dem immer wiederkehrenden „Schlüsselbegriff“ des Abgrunds, der als generalisierende, „interpretative Metapher [fungiert]“, ist es vor allem das „Wiederaufleben der Mythologie“, die, so Alter, die „spezifisch

⁴⁰⁸ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 273ff.

⁴⁰⁹ Theodor W. Adorno: *Einleitung zu Benjamins Schriften*. In: *Noten zur Literatur*. S. 572f.

⁴¹⁰ Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. S. 697.

⁴¹¹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 273.

⁴¹² Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Ges. Schriften Bd. I•1. Abhandlungen. S. 353.

⁴¹³ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. S. 170.

⁴¹⁴ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 39.

moderne Färbung“ seines Denkens bestimmt.⁴¹⁵ Und in der Tat besteht der vielleicht konsequenteste Selbstwiderspruch des Scholemschen Denkens darin, dass er, der ja angetreten war, den essentialistischen Mythos eines traditionell unkritisch „idyllisierten“ und „verklärten“ Judentums historisch-kritisch zu dekonstruieren, einen, wenn auch radikal dialektisch modernisierten, so doch deshalb nicht weniger persönlichen, kabbalistischen Mythos konstruiert. Denn es ist die Kabbala, die weit über ihr subversives, dialektisch-kritisches Widerstandspotential hinaus, so etwas wie eine, die Abgründigkeit der menschlichen Existenz „überbrückende“ „Utopie“ in Aussicht stellt: Die symbolische Sprachreflexion der jüdischen Mystik, macht nicht nur die „verborgene“ Präsenz des Absoluten im Endlichen transparent. Vor allem ihre „symbolische Weltauffassung“⁴¹⁶ verheißt überdies eine, wenn auch gefährdete und fragile, so doch wenigstens „momentane Totalität“ und Identität. Denn es ist das sprachliche Symbol – R. Alter spricht in diesem Kontext von Scholems „Akzentuierung“ der „ontologischen Notwendigkeit des Symbols“⁴¹⁷ –, das von der messianisch-„utopischen Ordnung“⁴¹⁸ des *Tikkun*, der Restitution der im *Bruch der Gefäße* zerstörten, ursprünglichen Identität kündigt und das so etwas wie eine konsistente und kontinuierliche Sinnhaftigkeit „alles Seienden“ in der Diskontinuität des fundamentalen Bruchs einer „unerlösten Welt“ transparent macht, der sich durch die Schöpfung zieht.

1.3 Scholem und das moderne jüdische Denken

Jüdisches Denken ist eine „Reflexion aus den Quellen des Judentums“, die „sich als implizite oder explizite Rezeption dieser Quellen vollziehen kann, etwa in Modellen der Neufassung ursprünglich religiöser in säkulare Gehalte.“ Aufgrund der Tatsache, dass der Begriff *jüdische Philosophie* insbesondere in Israel sehr umstritten ist, versuche ich ihn zu vermeiden und ziehe es vor, im Anschluss an Valentin/Wendel stattdessen von *jüdischem Denken* zu sprechen.⁴¹⁹ Als solches weist es, ungeachtet der unterschiedlichen inhaltlichen und konzeptionellen Differenzen, doch bestimmte Strukturähnlichkeiten und markante Berührungspunkte auf, die einen gemeinsamen Kultur- und Traditionshorizont erkennen lassen. Neben dem Motiv des Exils als dem Zeichen der fundamentalen Bedrohtheit von Identität und geistig-kultureller Verortung wird vor allem die Rezeption des im Schriftvers Ex. 20, 4-6 formulierten absoluten Darstellungsverbots Gottes zu einem zentralen Topos jüdischer Reflexion. Das Bilderverbot des strengen Monotheismus unterscheidet das jüdische Gottesverständnis von dem aller anderen Weltreligionen und es bildet gleichsam die Demarkationslinie zwischen dem christlichen Trinitätsglauben und der jüdischen Vorstellung

⁴¹⁵ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. S. 160.

⁴¹⁶ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 28; S.30.

⁴¹⁷ Robert Alter: *Scholem und die Moderne*. S. 162.

⁴¹⁸ Gershom Scholem: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*. S. 185.

⁴¹⁹ Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hrsg.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt 2000. S. 5.

der absoluten Einheit Gottes. Das „Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht [...]“⁴²⁰ untersagt Idolatrie gleich welcher Art und umzäunt gleichzeitig – gewissermaßen als seinen absolut sakrosankten Innenraum – den heiligen Namen Gottes, mit einer unüberwindlichen Mauer, die ihn vor Missbrauch durch magisch-manipulative Praktiken bewahrt. Das religiöse Dogma selbst spricht das Schriftwort in der Form des kategorischen Imperativs aus, dem die unmissverständlich warnende Drohung auf dem Fuße folgt: „[...] denn ich dein Gott bin ein eifernder Gottherr, zuordnend Fehl von Vätern ihnen an Söhnen, am dritten und vierten Glied“.⁴²¹ Der bekannte orthodoxe Rabbiner Samson Raphael Hirsch hat das Bilderverbot folgendermaßen ausgelegt: „Keine Gestalt schautest du am Chorew - die Stimme des unsichtbaren Alleinen vernahmst du – [...] – so hüte dich denn, dass du dir das Unsichtbare sichtbar machen, das unter kein Bild zu Fassende im Bild darstellen willst; [...] – Wolltest du [...] selbst zum Dienst des Alleinen den Alleinen dir durch Bild vergegenwärtigen, so sündigst du [...] gegen Seine Heiligkeit, ja vernichtest seinen Gedanken in dir; denn eben dass kein Bild Ihn darzustellen vermag und kein Zeichen (Symbol) Ihn bezeichnet, das entspringt eben verneinungsweise aus der Wesenheit des Alleinen [...]“.⁴²² Mit einiger Zurückhaltung möchte ich behaupten, dass die Rezeption des alttestamentarischen Bilderverbotes – und zwar lange bevor Lyotard mit seinem entschiedenen Plaidoyer für das Absolute an die Öffentlichkeit ging – die unterschiedlichsten Modelle einer Denktradition legitimiert, orientiert und integriert hat, die sich in ihrer faszinierenden Vielgestaltigkeit leidenschaftlich streitend, erzählend, kommentierend und philosophierend der Darstellung des Undarstellbaren verschrieben hat. Mehr als alles andere und unabhängig davon, ob seine Exponenten im religiösen Glauben verwurzelt sind oder nicht, legt das jüdische Denken Zeugnis ab für das im Epizentrum des Bilderverbotes verortete Undarstellbare, dem einzig ein negativer Präsenzmodus einget. Es sucht – wider das Vergessen – die Dignität des ganz anderen Fremden, des Nichtverfügbaren zu retten, indem es ihm Stimme und Sprache zu verleihen sucht. Denn es ist der sich frei entscheidende und handelnde Mensch, der sich stets bereithält das Absolute zu empfangen und es im eigenen Wort zu erwidern – darin holt er es gewissermaßen in die Welt und schreibt es der Überlieferung ein. Dies setzt jedoch eine besondere Aufmerksamkeit und eine prinzipielle Offenheit für das „*geschieht es?*“, für die Ereignishaftigkeit des „Geheimnisses“ voraus. Neben dieser ethisch-ästhetischen Attitüde besteht der vielleicht auffälligste Zug der jüdischen Reflexion des 20. Jahrhunderts – die alten Kabbalisten haben es beispielhaft vorgeführt – in ihrem scheinbar mühelosen und ganz selbstverständlichen Zusammendenken der Gegensätze von Verbergung und Entbergung, Transzendenz und Immanenz, Metaphysik und dialektisch-kritischer Theorie, das ihr gelegentlich, wenn nicht gar den Vorwurf des verkappten Neokonservatismus, so doch wenigstens den der Bodenlosigkeit eingebracht hat. Das jüdische Denken des 20.

⁴²⁰ Martin Buber/Franz Rosenzweig: Die Schrift. Bd. 1. Namen 19,3-20,7. S. 205.

⁴²¹ A.a.O.

⁴²² Samson Raphael Hirsch: Chorew. Versuch über Jisraels Pflichten. Zürich, Basel 1992. Kap. 117. S. 591.

Jahrhunderts ist, wenn man so will, ein „freischwebendes“, exiliertes Denken, das im Ausgang aus den Denkbestimmungen des abendländischen Identitäts- und Präsenzdenkens, dessen terminologischem Repertoire und dessen wissenschaftlichen Verfahren, „unterwegs“ ist auf der Suche nach einer „lebendigen“ „Dialektik der Wahrheit“, nach jeweils adäquaten Verfahren des Verstehens und der wissenschaftlichen Darstellung. Und auch das Wissensverständnis des Grenzgängers Scholems lässt sich implizit und explizit in den größeren Rahmen jüdischer Traditionen der philosophischen Moderne einordnen: Nicht nur ist seine Wissenschaftstheorie durch und durch von einer spezifisch anarchisch-nihilistischen Tendenz geprägt, die die irrationalen und dissoziativen Momente der Wahrheit, der Geschichte und des Denkens, ihre „Brüche“ und katastrophischen Krisen akzentuiert. Seine Schreibweise befindet sich in dem hochbrisanten Spannungsfeld eines ständigen Oszillierens zwischen den Extremen, zwischen einander widersprechenden oder gar ausschließenden Positionen, zwischen völliger anarchischer Zersetzung einerseits und visionärer, schöpferischer Konstruktion andererseits. Ebenso selbstverständlich wie ihr das Zusammendenken von Immanenz und Transzendenz ist, wird ihr das Paradox – „die Synthesis der Antinomie“⁴²³ – zum reflexiven Normalfall. Scholem kommt zumindest dem sehr nahe, was Paul Feyerabend einen „theoretischen Anarchisten“ nennt: Der „theoretische Anarchist ist wie ein Geheimagent, der das Spiel der Vernunft mitspielt, um die Autorität der Vernunft (der Wahrheit, der Ehrlichkeit, der Gerechtigkeit usw.) zu untergraben.“⁴²⁴ Und so diente Scholem, der gerne den Wolf im Schafspelz gab, das historisch-philologische Verfahren nicht nur, aber auch als Mittel zum Zweck seiner Vernunftkritik.

„In ihrem Interesse für die [...] Grenzen der Präzision der Kontrolle, die Quanten, die Konflikte unvollständiger Information, die „*Frakta*“, die Katastrophen und pragmatischen Paradoxa entwirft die postmoderne Wissenschaft die Theorie ihrer eigenen Evolution als diskontinuierlich, katastrophisch, nicht zu berichtigen, paradox. [...] Und sie legt ein Legitimationsmodell nahe, das keineswegs das der besten Performanz ist, sondern das der als Paralogie verstandenen Differenz.“⁴²⁵ Dieses Programm eines evolutionären Wissenschaftsverständnisses setzt weder auf Konsens noch auf Überzeugungskraft, sondern vielmehr auf den Widerstreit, auf Theorie- und Methodenpluralismus, wenn nicht gar auf die systematische Unmethode. Es baut auf die Originalität des produktiven Missverständnisses, auf Unvernunft und schöpferisches Chaos, denn so Paul Feyerabend: „Selbst eine »Gesetz- und Ordnungs«- Wissenschaft wird nur dann Erfolg haben, wenn gelegentlich anarchistische Schritte zugelassen werden.“⁴²⁶ Darin widersetzt es sich hartnäckig einem „Denken totaler Verfügungsmacht, das kein Geheimnis, kein ‚Anderes‘ kennen und anerkennen will“. Es widersetzt sich auch dem traditionell im abendländischen

⁴²³ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 65.

⁴²⁴ Paul Feyerabend: Wider den Methodenzwang. Frankfurt a. Main 1986. S. 38.

⁴²⁵ Jean François Lyotard: Das postmoderne Wissen. S. 173.

⁴²⁶ Paul Feyerabend: Wider den Methodenzwang. S. 31.

Denken dominierenden Identitäts- und „Repräsentationszwang“, der „Suche nach totaler Darstellungs-, Benennungs- und Begriffsmöglichkeit“.⁴²⁷ In deutlicher Absetzung von den Denkbestimmungen der *prima philosophia* – namentlich von der Form, die sie im deutschen Idealismus angenommen hat – wendet sich die moderne jüdische Reflexion Franz Rosenzweigs, Walter Benjamins, Th. W. Adornos und auch die Scholems – wie nach ihnen auch die Jacques Derridas oder Jean François Lyotards – konsequent der Frage nach dem „*geschieht es?*“, „*Geschieht die Geschichte?* Und wenn: wo und wie geschieht sie?“⁴²⁸ –, dem „Ereignis“, der Ereignishaftigkeit von Wahrheit, Sinn, Sein usw. und dem „konkret Erscheinenden“, den „Phänomenen“ zu. Insofern der Idealismus die unhintergehbare Differenz von Sein und Denken zugunsten der Identität des denkenden (transzendentalen) Bewusstseins einebnet, sucht er, so Rosenzweigs unmissverständlicher Vorwurf, den Anspruch der Pluralität und Heterogenität des einzelnen empirischen Seins, des singulären „Etwas“, der Welt und des Menschen in seinem Begriff der „Allheit“ zu „entthron[t]en“, ja „abzuschaffen“. Die „Welt des Idealismus“ kennt, so Scholem in seinem Nachwort zu Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*, „nichts Verächtlicheres als dieses „Gegebene“, das den Idealisten sozusagen unangenehm berührt, wie einer, der an einen begangenen Frevel erinnert, denn die idealistische Vermittlung des Seins und des Denkens, gleich einem Gewaltakt, und das Stöhnen des vergewaltigten Ich störte die Ruhe der edlen Philosophen.“⁴²⁹ Der Universalitätsanspruch der Metaphysik als *prima philosophia*, insbesondere aber ihr Legitimationsmodell der Autonomie des selbstpräsenten Geistes hat traditionell das Besondere und Einzelne dem „Alles“ des impliziten Identitätsdenkens, dem reflexiven Kalkül des „Sein=Denken“ opfernd einverleibt. Darin aber stellt das metaphysische Denken nicht nur eine Bedrohung des „tatsächlichen“, einzelnen Seins, der „Selbthaftigkeit des Menschen“, sondern auch des „Wissens“ dar. „Es ist die Einheit des Denkens“, schreibt Rosenzweig, „die hier gegen die Vielheit des Wissens ihr Recht durchsetzt in der Behauptung der Allheit der Welt.“⁴³⁰ Die „neue Philosophie“ Rosenzweigs geht mithin nicht vom Denken und Wissen, sondern in einem ganz veritablen Sinne zunächst von der erkenntniskritischen Position des „Nicht“-Wissens aus, das erst im Gespräch, in der diskursiven Auseinandersetzung zu einem „etwas“ des Wissens wird – die Wahrheit ist mithin ein permanentes Werden, jede Wahrheit ist vorläufig und unabgeschlossen. Dieses programmatische Bekenntnis zum Nicht-Wissen ist keinesfalls gleichzusetzen mit einem zur Schau getragenen Agnostizismus, sondern es markiert vielmehr eine kritisch-skeptizistische Haltung gegenüber dem Totalitätsanspruch eines Denkens, das das Recht auf Letzgewissheiten erhebt. Und das mehr noch, die Pluralität möglicher heterogener „Sätze“

⁴²⁷ Saskia Wendel: Jean-François Lyotard – Zeugnis für das Undarstellbare. In: Dies./Joachim Valentin: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. S. 264-279. S. 266.

⁴²⁸ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 65.

⁴²⁹ Gershom Scholem: *Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“. Worte des Gedenkens, gesprochen am dreißigsten Tag nach seinem Tode an der hebräischen Universität zu Jerusalem von Gershom Scholem.* In: Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* S.531.

⁴³⁰ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* S. 12.

alternierender Wissensdispositive entweder als ein Nicht-Integrierbares von vorn herein ausschließt oder gewaltsam dem Prinzip der Kongruenz einverleibt und sie so dazu verdammt im Eigenen unterzugehen. Rosenzweigs erkenntnistheoretisches Postulat der „Nichtidentität“ erweist vielmehr das Denken als einen „wesentliche[n] Bestandteil der [Welt]“: „Die Wahrheit bewährt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit. Das Wesen der Welt ist diese Bewahrung (nicht Bewährung) der Wahrheit.“⁴³¹ Und auch das erkenntniskritische Denken Benjamins ist vielleicht nicht das schlechteste Beispiel einer Philosophie, die sich im Namen der Wahrheit der „Rettung der Phänomene“ verpflichtet hat. Die philosophische Methodik der sucht, so Benjamin, seit je her einen logischen, homogenen „Zusammenhang“ zwischen zwei heterogenen Legitimationsbereichen, dem des Denkens und dem des Gedachten nämlich herzustellen. In ihrem Begriff des transzendentalen Subjekts bzw. des reinen Denkens stellt die idealistische Reflexion die absolute Identität von Welt und selbstpräsentem, denkendem Bewusstsein her. Das heterogen Seiende, das ganz andere des Denkens wird, wenn nicht gar gänzlich eliminiert, so doch zumindest reflexiv zugerichtet. „Denn der „Idealismus“, schreibt Rosenzweig, „mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt.“⁴³²

Genau an diesem Punkt setzt Benjamins Kritik am metaphysischen Denken ein – hat er sich doch ebenso mit dem Identitätsproblem beschäftigt wie Scholem⁴³³ –, denn er sucht eben das offen zu halten, was der Idealismus auf Kosten des konkret Erscheinenden zu synthetisieren sucht. In seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* zum Trauerspielbuch macht Benjamin deutlich, dass die „Idee einem grundsätzlich anderen Bereiche an[gehört] als das von ihr Erfaßte“, nämlich dem Bereich der sich selbst darstellenden Wahrheit und diese „tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale.“ Daraus folgt aber, dass die „Phänomene“ nicht in den Ideen „enthalten“ sind oder ihnen gar problemlos „einverleibt werden können.“ Ganz im Gegenteil „treten die Ideen ins Leben erst, wo die Extreme sich um sie versammeln.“ „Philosophische Forschung“, wendet Benjamin ein, hat sich daher „im Mittel der Empirie“ zu vollziehen.⁴³⁴ Daher liegt diesem Philosophieren nicht nur eine tiefe Skepsis gegenüber jeder Form der Identitätslogik, sondern auch ein generelles Misstrauen gegenüber einer begrifflich-identifizierenden Sprache – der Macht des Wortes – zugrunde. Im Auszug aus den Letztgewissheiten der *prima philosophia* als eines „totalen Wissens“, dass seine Inhalte – Wahrheit, Subjekt, Geist, Einheit – absolut setzt und sich der Ordnung der Sprache, der „Verkettung von Sätzen“ und des Diskurses zu bemächtigen sucht, wendet

⁴³¹ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*: S. 16.

⁴³² Ebd.: S. 4.

⁴³³ Walter Benjamin: *Thesen über das Identitätsproblem*. In: Benjamin. *Gesammelte Schriften*. VI. S. 27-29. Vgl. auch: Scholem. *Tagebücher* 2. Halbband. S. 68f.

⁴³⁴ Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels. Erkenntniskritische Vorrede*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I. S. 214ff.

sich das jüdische Denken begriffsskritisch experimentierend jenem „verschwiegenen“ Nicht-Identischen zu und gibt ihm Stimme und Sprache. Der Ruf nach einem schweigenden Hören auf die Stimme des Anderen, des „sich in Bezug halten zu dem, was jeden Bezug ausschließt: das absolut Ferne, das absolut Fremde“⁴³⁵, das durchgängig auch in der säkularen jüdischen Philosophie laut wird, appelliert nicht an das Denken, sondern in einem ganz veritablen Sinne an das Wahrnehmungsvermögen. Erst in der, wie Benjamin es formuliert, „dialektischen Stillstellung“ des Denkens, in der Zäsur des Innehaltens wird die Stimme des fremden Anderen vernehmbar. Paradigma dieser spezifisch ethisch-ästhetischen Transposition ist der biblische Schriftvers *Schema Jisrael* – „Höre Jisrael: Er unser Gott, Er Einer! Liebe denn Ihn deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht ...“(Dtn 6,4ff)⁴³⁶ – der zu einem grundlegenden jüdischen Glaubensbekenntnis geworden ist. Das säkulare Modell der Rezeption des *Schema* besteht in der durchgängigen Betonung der Achtung gegenüber der Singularität und der Nicht-Verfügbarkeit des Anderen. Sprache und Denken bedürfen der Zäsur, die das innehaltende Schweigen eröffnet und die das Hören auf den Anderen allererst möglich macht. Die „Verkettung von Sätzen“ gehorcht nicht der konsistenten Ordnung eines „All“-Denkens, das sich im vollen Besitz seiner Wahrheiten weiß, sondern sie verlangt, wie J. F. Lyotard es in seinem kontrovers diskutierten philosophischen Hauptwerk *Der Widerstreit* schreibt, ganz wesentlich „Aufmerksamkeit gegenüber dem Vorkommnis“, das heißt, „dass man nicht bereits weiß, was geschieht. Sie lässt die Frage offen: Geschieht es? Sie versucht, das Jetzt zu bewahren.“⁴³⁷ Die Frage was *die* Wahrheit, *der* Mensch oder *die* Sprache ist, muss im Einzelfall immer wieder aufs Neue im Diskurs *über* die Wahrheit, den Menschen, die Sprache erhandelt werden. Die jüdische Wissenschaftstradition lässt daher das Nebeneinander einer „Vielheit“ heterogener Wissensmodelle zu, die allesamt nicht den Anspruch erheben, das letzte Wort zu haben.

Vor allem aber sucht der jüdische Vernunftdiskurs von Franz Rosenzweig bis in die französische Postmoderne das von der rationalen Wissenschaftstradition ausgeschlossene Vorbegriffliche, Irrationale und Widersinnige, die Unvernunft, das Paradoxale und die Unmethode zu rehabilitieren und produktiv zu reintegrieren. Dies trifft, wie wir gesehen haben, in besonderem Maße auf den präferierten Gegenstand der historiosophischen Reflexion Scholems zu, der sein Wissenschafts- und Wahrheitsverständnis allerdings stets im Kontext der Frage nach einer „utopischen“, messianischen Theorie der Tradition entwickelt hat und der sich gerade in den späteren Jahren seines akademischen Schaffens eher selten explizit zu allgemeinen philosophischen Fragestellungen geäußert hat. Im Kontext seiner Beschreibung der Kabbala wird zumindest deutlich, dass sich Scholems

⁴³⁵ Maurice Blanchot: *L'entretien infini*. Paris 1969. S. 187f. Zit. nach: Bernhard H. F. Taureck: E. Lévinas. S. 24.

⁴³⁶ Zit. nach: *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht v. Martin Buber u. Franz Rosenzweig. Stuttgart 1992. Bd. 1. Die fünf Bücher der Weisung. Reden 5,28-6,8. S. 494ff.

⁴³⁷ Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*. München 1987. S. 16

reflexive Position von der der jüdischen Aufklärung von Saadja bis Cohen abzusetzen gedenkt. Scholem hält der rationalen jüdischen Philosophie vor, dass sie „dringende[n] Fragen“ der jüdischen Lebenswirklichkeit schlicht ignoriert habe. Darin sei das aufgeklärt-rationale Denken – und hier fühlt man sich unvermittelt an die erste Seite Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* erinnert – der ganz realen Seinsbedrohtheit, der „Lebensangst und der Todesangst des einfachen Menschen“ und der damit verbundenen Frage nach der „Realität des Bösen“ und des „dunkle[n] Grauen[s], das um alles Lebendige ist“ „ausgewichen“. ⁴³⁸ Insofern die rationale jüdische Theologie von Saadja bis Cohen die Existenz des Widersinnigen mit Hilfe ihres abstrakt-begrifflichen Instrumentariums „vornehm“ als „Scheinproblem“ entlarve oder es in das Reich des Mythischen und Irrationalen verbanne, um diesen dann schlicht „auszuschalten“, habe sie sich im Gegensatz zur Kabbala ganz entscheidend vom lebendigen „Volks glauben“ entfernt. Die rational-entzaubernde Weltauslegung der Philosophie hatte, so Scholems Überzeugung, den Bedürfnissen, den Ängsten und Sorgen des einzelnen Menschen nichts mehr zu erwidern. Ein Grund für die enorme Popularität des mystischen Denkens bestand, Scholem zufolge, unzweifelhaft darin, dass es dem Urinteresse des „Volkes“ dahingehend entgegen kam, als es den Mythos von Exil und Erlösung absorbiert und in Form von lebendigen Symbolen produktiv in seine Lehren integriert hat. So hat sie sich „von den Höhen der theosophischen Spekulation“ gewissermaßen in die Niederungen „der primitiven Schichten des menschlichen Lebens“ und des „volkstümlichen Denkens“ begeben. Vor allem aber wird eines deutlich: Auf der Suche nach eigenen Ausdrucksmöglichkeiten eignet sich die frühe Kabbala zunächst das Repertoire der philosophischen Terminologie an. Allerdings nicht ohne es gewissermaßen konsequent umzudichten und darin gründlich gegen den Strich zu lesen. Die Schwäche der Kabbala, ihr scheinbares Missverständnis philosophischer Begrifflichkeit – ihr „Makel an den Begriffen“ – ist in Wirklichkeit ihre eigentliche Stärke. Denn die symbolische Sprache der kabbalistischen Fehllektüre der rationalen Begriffswelt erweist sich aus sprachökonomischer Perspektive als ausgesprochen effizient und als höchst produktiv, „ist doch“, wie Scholem schreibt, „das Mißverständnis oft nur die paradoxe Abkürzung eines originellen Gedankenganges.“ ⁴³⁹ Scholem sucht zu zeigen, dass nicht die definitorische Sprache der „intellektuellen Erkenntnis“ der Religionsphilosophie, sondern vielmehr die vorrationale, „unbegrenzte“ Symbolsprache der Um- und Missdeutungen des mystischen Denkens das effizientere hermeneutische Modell der Gotteserkenntnis liefert. Und er geht noch einen Schritt weiter, wenn er am Beispiel des Begriffes der „»Schöpfung aus Nichts«“ gar verdeutlicht, dass die begrifflich-identifizierende Darstellung des philosophischen Deutungsmodell die unendliche Sinnfülle des göttlichen Wortes nicht nur limitiert und „verdeckt“, sondern geradezu korrumpiert. Denn für die philosophische Lektüre ist die Tora

⁴³⁸ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 38ff.

⁴³⁹ Ebd.: S. 27

einzig ein Mittel, ein „Vehikel“ der Selbstbespiegelung: Die Schrift dient nichts weniger als der Apologetik einerseits und der allegorischen Verkleidung philosophischer Begriffe andererseits. Das scheinbar voraufgeklärte Denken der kabbalistischen Tradition wird Scholem zu einem Mittel der Widerlegung rationaler jüdischer Theologie. Und noch etwas wird deutlich: Obwohl beide Modelle der Weltauslegung mehr oder weniger bildhaft sind, so bleibt das allegorisch-entziffernde Verfahren der Philosophie doch gewissermaßen stets innerhalb der Grenzen des Weltlichen, des „Ausdrucks und der Sprache“ nämlich befangen. Der Allegorie, schreibt Scholem – der allerdings in einer bewussten oder unbewussten Fehllektüre Benjamins Sprachtheorie selbst nicht wenig zur „Denunzierung“ dieser Form beiträgt – „kann in einem unendlichen Netz von Bedeutungen und Korrelationen alles als Zeichen für alles dienen [...]. Aber in der Allegorie verliert der Gegenstand, auf den sie angewandt wird, sein ihm eigenes Leben zugunsten eines anderen, dem er als Vehikel dient.“ Das mystische Symbol hingegen, „[erhebt] sich weit über die Welt der allegorischen Bedeutungen [...]“, weil „an“ ihm ein transzendentes Sprachloses erscheint, das jeder Mittelbarkeit entzogen ist.⁴⁴⁰ Bei Benjamin liest sich dies so: „Jede Person, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten. Diese Möglichkeit spricht der profanen Welt ein vernichtendes doch gerechtes Urteil: sie wird gekennzeichnet als eine Welt, in der es aufs Detail so streng nicht ankommt.“ Aber dabei lässt er es nicht bewenden und so ist man geneigt, Scholem mit Benjamin zu entgegnen: „Doch wird, und dem zumal, dem allegorische Schriftexegese gegenwärtig ist, ganz unverkennbar, daß jene Requisiten des Bedeutens alle mit eben ihrem Weisen auf ein anderes eine Mächtigkeit gewinnen, die den profanen Dingen inkommensurabel sie erscheinen läßt und sie in eine höhere Ebene hebt, ja heiligen kann.“⁴⁴¹ Das heißt, von einer, wie Scholem es interpretiert, reinen „Immanenz der Allegorie“ kann bei Benjamin also keine Rede sein, denn was in ihr „aufleuchtet“, ist die metaphysische Dignität, die jedem sprachlichen Zeichen eignet. Dennoch besteht Scholem für seinen Teil darauf: Bei allem dialektischen Tiefsinn, den er der Allegorie zuerkennt, bleibt ihr Kennzeichen doch die Profanisierung, bleibt sie bei Scholem, was Benjamin vehement bestreitet, dass sie nämlich bloß „spielerische Bildertechnik“, bloß ein „profanes“ sprachliches Zeichen, bloß Medium der Mitteilung sei. Ganz anders verhält sich dies mit dem „*corpus symbolicum*“ der Kabbala: Das Symbol ist zwar Zeichen, „aber nicht Zeichen allein“, denn in ihm wird eine ausdruckslose, in keine Sprache fassbare, transzendente „Wirklichkeit“ „transparent“. Das kabbalistische Symbol, schreibt Scholem in *Die jüdische Mystik* „[...] «bedeutet» nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht.“ Für die Kabbalisten, so Scholem weiter, „[ist] die ganze Welt [...] ein *corpus symbolicum*: aus der Realität der Schöpfung heraus, ohne daß diese ihr Sein zu verleugnen [...] braucht, wird das unaussprechbare Geheimnis der Gottheit sichtbar. [...]

⁴⁴⁰ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 28f.

⁴⁴¹ Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels. Allegorie und Trauerspiel*. S. 350f.

Das Unendliche leuchtet durch das Endliche und macht es mehr und nicht weniger wirklich.⁴⁴² Das unterm Bilderverbot stehende absolute (mystische) Sein Gottes aber entzieht sich dem bestimmenden Denken und der identifizierenden Darstellung. Das Symbol ist, wenn man es so will ein Zwitterwesen, denn es ist Mitteilung, konventionelles Zeichen und gleichermaßen nicht Zeichen, Ausdruck eines Nichtsprachlichen nämlich, dessen „Wirklichkeit“ „an ihm erscheint“ und „*unmittelbar*“ [Hervorh. d. A.] „transparent“ wird. Als solches ist es (Selbst-)Darstellung eines Undarstellbaren, (Selbst-)Mitteilung eines Nichtmitteilbaren – Einschreibung, Wirklichkeit gewordene, immanente Transzendenz.

Ich werde zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer auf Scholems Symbolverständnis eingehen, denn wie sich herausstellen wird, ist dies nicht Scholems letztes Wort über das Symbol. Bei genauerer Betrachtung erweist sich nämlich, dass Scholem keineswegs – wie dies die oben zitierte Passage ja durchaus nahelegt – einen homogenen Symbolbegriff reflektiert. Dies soll ein kurzer Blick auf sein Frühwerk dokumentieren, denn hier steht sein Symboldenken noch ganz im Spannungsfeld von Mystik, Mathematik und Ästhetik, die ihm zunächst einen ersten Zugang zur Sprachtheorie vermittelt. Und so entnehmen wir einer frühen Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1918: „Die Kunst des Judentums beruht auf der symbolischen Zerlegung des Raumes, von der Stiftshütte bis Chagall. Der kabbalistische Baum wirkt kubistisch. Die Menora zerlegt den Raum. [...] Das Verbot des Bildnisses im Judentum bedeutet eben dies: Zerlegung in die Einheiten des Symbols. Die jüdische Kunst ist architektonisch.“⁴⁴³ Bereits hier wird deutlich: Das im Zentrum des Bilderverbots stehende Absolute verweigert sich der Perspektive der Totale und orientiert vielmehr die sprachliche „Architektur“ einer fraktalen, mehrdimensionalen, geometrisch „zerlegenden“ Darstellungsform, in der sich jede Form der Abbildlichkeit verbietet. Erst die Auflösung der Gegenständlichkeit durch ästhetische Zerstückelung erzeugt die Gesamtheit der potentiellen Ansichten des Gegenstandes und schafft so neue Perspektiven. Dies klingt ein Jahr zuvor noch sehr viel präziser: „Die Kunst des Judentums (von der Symbolik der Stiftshütte an über den Tempelbau, mystische Symbole wie kabbalistischer Baum usf. bis zu Chagall als letztem Gipfel) scheint mir in der Tat auf der symbolischen Zerlegung des Raumes zu beruhen. Was in der Kabbala [...] [*ez chajjim, Baum des Lebens*] besonders klar wird, der ja beinahe kubistisch wirkt. Die Menorah zerlegt den Raum. Die »Ordnungen der Schöpfung« zerlegen den Raum symbolisch. Die tiefe Beziehung des Judentums zur Mathematik offenbart sich hier. Zion ist die Mitte des Raumes. [...] Die jüdische Kunst beruht nicht auf dem Bildnis, sondern auf der starren großen Linie. [...] Das *jüdische* Bild eines Menschen muß kubistisch sein.“⁴⁴⁴ Scholem wiederholt diese Auffassung ebenfalls in der achtundachtzigsten und neunzigsten seiner *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, die die oben zitierte Passage eher weiter verdunkelt, als das sie sie erhellt: „Die *absolute* Fläche und der *symbolische*

⁴⁴² Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 30.

⁴⁴³ Gershom Scholem. Tagebücher. 2. Halbband. S. 200.

⁴⁴⁴ Ebd. S. 33f.

Raum: In ihnen vollzieht sich der letzte Gehalt des Judentums.“⁴⁴⁵ Der Nachhall Scholems intensiver Auseinandersetzung mit der Zeichensprache der Mathematik, insbesondere aber mit der formalen Logik Freges, Russells, Lotzes und Peirce' mit der er sich seit 1916 beschäftigt hatte, ist hier wohl unüberhörbar.⁴⁴⁶ In einer der Sprache der Mathematik entlehnten Rhetorik sucht sich Scholem hier weniger über eine Bedeutungstheorie als vielmehr über die Phänomenologie des Zeichens, die Form und die Möglichkeiten seiner Einschreibung (in den Raum) klar zu werden. Allerdings – und dies macht eine Erhellung seiner, wie mir scheint, doch stark an Peirce orientierten und alles andere als konsequenten Zeichentheorie nicht gerade einfacher – differenziert Scholem nicht eindeutig zwischen Symbol und Zeichen. Denn einerseits ist jedes Zeichen Symbol, andererseits jedoch symbolisiert es als solches nichts, denn es ist kein Bild, sondern eher eine Funktion der Sprache, wie mir scheint. Zunächst aber wird deutlich, dass über das Symbol bzw. die Art und Weise seiner Einschreibung nur symbolisch gesprochen werden kann: Interessanterweise wiederholt oder exemplifiziert Scholems geradezu enigmatisch verschlüsselte Schreibweise das Gesagte im Rückgriff wiederum auf Symbole – das des sefirotischen Baumes, dessen Äste die undenkbbare Machtfülle Gottes, wenn man so will, auf zehn Aspekte begrenzt und das der siebenarmigen Menora, die jüdischem Verständnis nach, unter anderem das unbegrenzte Universum in die Himmelsrichtungen teilt. Anders als die Allegorie, in der etwas für etwas anderes steht, das in der bildhaften Darstellung „annihiliert“ wird, sein „eigenes Sein verliert“, wie Scholem schreibt, bleibt im Symbol die „ursprüngliche Form“ und der „ursprüngliche Gehalt“ des zum Symbol gewordenen Gegenstandes „bestehen“ und als solcher entzifferbar. Dies ist dann auch der Grund, warum es nicht übersetzt werden muss, „unmittelbar“ lesbar ist. Das Zeichen ist kein Bild, sondern vielmehr eine Funktion – und man möchte meinen eine Funktion des Absoluten: Es „zerlegt“ den Raum, schafft begrenzte „Einheiten“ und macht gewissermaßen zwischen diesen „Einheiten“ etwas sichtbar, das außerhalb der Ordnung des Sprachlichen verortet ist und das gleichzeitig gewissermaßen schweigend in jedem Zeichen ver- oder geborgen ist. Darin wird das Zeichen zum Symbol und darin besteht die „symbolische Natur“ der Sprache. Hinsichtlich der Darstellung der unterm Bilderverbot stehenden „absoluten“, „mystischen Fläche“, des Unendlichen, verbietet sich nicht nur per se die Perspektive der Totale, sondern sie erweist sich auch als unmöglich – Kants *Dritte Kritik* macht es am Beispiel des Dynamisch-Erhabenen mehr als deutlich. Die Darstellung schafft naturgemäß Grenzen und insofern schreibt sich die als solche unanschauliche Totalität des Absoluten, der veranschaulichenden Darstellung nur „indirekt“ und „negativ“, das heißt nur in Form der Begrenzung des Unbegrenzten ein. Erst die allusive „Architektonik“ der „Zerlegung“ in die distinkten „Einheiten des Symbols“, in „gleichnishafte“, anspielende sprachliche

⁴⁴⁵ Gershom Scholem: *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. In: Scholem. Tagebücher Bd. 2. Halbband. S. 305.

⁴⁴⁶ Gershom Scholem: *Über den Logikkalkül*. In: Tagebücher. 2. Halbband. S. 109-111.

Supplemente, macht das Irrelationale erfahrbar und mitteilbar. Die unendliche Mehrdimensionalität der Manifestationen Gottes scheint allererst in den Bruchstücken einer symbolisch-zerlegten Sprache auf. Scholem setzt an anderer Stelle den „*symbolische[n]* Raum“, den er als „das Plastische (legitim Räumliche)“, als das Dimensionierte, begrenzte „nicht Mystische“ bezeichnet, in eine Relation zu seinem äußersten, entgegengesetzten Ende: Der unbegrenzten, „*absolute[n]* Fläche“ oder der „dimensionslose[n] „Ordnung“ des „Mystischen“.⁴⁴⁷ Die Sprache der „Thora“ ist der „Limes“, sie bildet die Demarkationslinie zwischen beiden Polen, darin aber gehört sie beiden Bereichen an. Sie ist, wie die Klage auch, gleichermaßen ein Grenzphänomen und die Grenze selbst. Während Scholem seinen Symbolbegriff im Kontext der Motive der Grenze und des Schweigens weiter ausarbeitet und sie auf das Verhältnis von Offenbarung und Tradition überträgt, ist er in den späteren Jahren dieser mathematischen Symbolkonzeption allerdings nicht weiter nachgegangen und dies wohl auch deshalb, weil sie ihm ungeeignet erschien sein anderes Projekt, das nämlich der mystischen Sprachtheorie der Kabbala wesentlich zu erhellen. Die symbolische „Architektur“ kabbalistischer Textwelten, dies kündigt sich jedoch bereits schon hier an, sucht im Hier und Jetzt das Unanschauliche anschaulich, das Unsagbare sagbar zu machen. Darin wird sie zu einem vielzitierten Modell eines Denkens, das sich der Rettung des Absoluten verschrieben hat.

Die erkenntnistheoretische Transposition des biblischen Bilderverbots legitimiert und orientiert die entschiedene Sprachwendung der Reflexion, die Überzeugung nämlich, dass, wie es der junge Scholem formuliert, die „Wahrheit [...] eine stetige Funktion der Sprache ist“⁴⁴⁸ oder um es mit Lyotard auszudrücken: „Das Denken, die Erkenntnis, die Ethik, die Politik, die Geschichte, das Sein [stehen] von Fall zu Fall an den Nahtstellen zwischen den Sätzen auf dem Spiel [...]“.⁴⁴⁹ Darin findet sie ihr Paradigma in der talmudischen Tradition, denn ihr ist die „richtige Verkettung“ ihrer „Sätze“ nicht schon vorgegeben. Wahrheit und Bedeutung (der Tora) werden in einem unabschließbaren Diskurs *über* die Wahrheit in Rede und Widerrede, Frage und Antwort allererst erstritten. Der Kommentar ist die Form eines Denkens, das die Frage des „geschieht es?“, die Frage nach der Ereignishaftigkeit von Wahrheit prinzipiell offen hält. Dies bedeutet aber auch, dass für den hermeneutischen Verstehensprozess der reflexive Inhalt hinsichtlich des entscheidenden Problems der Übersetzung, das heißt der sprachlichen Darstellung in den Hintergrund rückt. Jüdischem Schreiben, insofern es implizit die Frage nach einer adäquaten Sprache als ihr Darstellungsproblem reflektiert, eignet daher ein allusiver Stil, dessen Rhetorik sich stets an der Grenze von Sagbarem und Unsagbarem, an der Grenze der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten überhaupt befindet. Die bisweilen „schwindelerregende“ philosophische Rhetorik Derridas *Grammatologie* – deren Schreibweise beispielhaft vorführt,

⁴⁴⁷ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 356.

⁴⁴⁸ Gershom Scholem: *95 Thesen über Judentum und Zionismus*. In: Tagebücher. 2. Halbband. S. 302.

⁴⁴⁹ Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*. S. 11.

was sie problematisiert und darin in der Tat stets davon bedroht ist, „in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren“⁴⁵⁰ – bedient sich eines ganzen Repertoirs eigentümlicher Paraphrasierungen wie „Spur“, „Trasse“, „Brisur“, „Spalte“ und verfällt schließlich gar auf Kunstworte wie das der „différance“. Denn auf der Darstellungsebene erzeugt der Verweigerungsmoment des Unaussprechlichen ein sprachliches Defizit, einen Mangel an Begriffsklarheit und definitorischer Schärfe – gerade die postmoderne Philosophie musste sich nicht zuletzt deshalb von Anfang an den Vorwurf der Beliebigkeit gefallen lassen –, dem auf der Ausdrucksebene paradoxerweise ein enormer Überfluss ästhetischer Supplementierungen korreliert. Darin nähert sich die narrativ-philosophische Schreibweise dieses Denkens implizit oder explizit der Ästhetik, oder genauer demjenigen, was Kants *Dritte Kritik* die „Ästhetik des Erhabenen“ nennt. Ähnlich der Kunst befinden sich die Schreibverfahren unterm Bilderverbot stets am „Rande des Verstummens“. Wie die „schwarze Kunst“ Adornos, so ist auch die Darstellung des Denkens der „bestimmten Negation“ von einer „Verarmung der Mittel“ gekennzeichnet. Vor allem aber – und hier gilt es sich an Kants Definition des erhabenen Gefühls, als einer „negativen Lust“ zu erinnern, die bekanntermaßen das Undarstellbare, die reine Vernunftidee indiziert – „vermögen“, wie Adorno es formuliert, eben jene „finsternen Momente der Kunst“ und des Denkens, so „etwas wie Lust“ zu bereiten. Allerdings: „Negation vermag in Lust umzuschlagen, nicht ins Positive“, schreibt Adorno.⁴⁵¹

1. 4 Historiographie jenseits betrachtet: Klage – Symbol – Kommentar.

Scholems Theorie einer Tradition im „Übergang“

„Eine streitbare Wahrheit, eine Wahrheit, die das zu wecken und aufzustören vermag, was in unseren Tiefen schlummert, ja die unsere Finsternis aufzuhellen vermöchte, kurz: eine Wahrheit, die lebt und bereit ist, unter die Lebenden hinauszutreten – bewahrt nicht lange ihre vornehme Einfachheit. Ihre innere Vitalität wird das Einfache sprengen, und was noch gestern [...] als glatte, in sich geschlossene Kugel erschien, erweist sich heute als Knäuel von Problemen und Widersprüchen, die an den Abgrund führen. *Die verborgene Seite der Wahrheit ist das Hervortreten ihrer inneren Widersprüche* – dieses große grundlegende »Geheimnis« nennen wir in der Sprache der großen Philosophen die »Dialektik der Wahrheit«.“⁴⁵² Wie bereits angedeutet, fällt in Scholems Texten eine deutlich dissoziative und dialektisch-aufspaltende Schreibweise ins Auge, die weit davon entfernt ist, idyllische Identität zu erzeugen, sondern deren erosive Kraft im Gegenteil noch dadurch potenziert wird, dass Scholem im Rahmen seiner Deutungen auf ein modernes Repertoire beunruhigend destruktiver, durchweg negativ konnotierter Leitmetaphern recurriert, die allesamt zu einem

⁴⁵⁰ Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers. S. 21.

⁴⁵¹ Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie. S. 66.

⁴⁵² Gershom Scholem: Erlösung durch Sünde. Ursprünge, Widersprüche und Auswirkungen des Sabbatianismus. *Einleitung zu Sabbatai Zwi aus dem Nachlaß*. In: Judaica 5. S. 119.

festen Bestandteil seines Schreibens geworden sind. Obwohl *Die jüdische Mystik* als eine große historiographische Systematik angelegt und in einem „bewußt lehrbuchartigen“ „Vortragsstil“ gehalten ist, betont Scholem, dass er bei aller Systematik der Darstellung nicht den Anspruch hatte, ein „mit aller Beweislast und Detailforschung ausgestattetes Werk“ zu verfassen.⁴⁵³ Schon in *Die jüdische Mystik* hat Scholems Schreibweise „nach Hause“ oder besser, zu sich selbst gefunden. Denn sie trägt der Tatsache Rechnung, dass es keine „einfache“ oder unschuldige Version der Wahrheit gibt. Insofern ist sie nicht nur Ausdruck seines dialektisch-kritischen Denkens, sondern auch und vor allem seiner säkularen Wirklichkeitssicht. So besticht sein historiographisches Schreiben ja gerade dadurch, dass seine dynamische und explosive Begrifflichkeit eine, wie Alter schreibt, eindeutig „moderne Färbung“ aufweist, die seiner Beschreibung der jüdischen Geschichte ihre Brisanz und ihre enorme Lebendigkeit verleiht. Mit seinem Werk hat Gershom Scholem der Nachwelt nicht nur den „Grundriß“ der historischen Kabbala hinterlassen, sondern auch den Entwurf einer philosophischen Kabbala oder genauer, einer Philosophie der Tradition, die schon in seinen frühen autobiographischen Schriften Gestalt annimmt. So verfasst Scholem im Kontext der Probleme von Sprache, Wahrheit und Tradition in den Jahren zwischen 1916 und 1918, insbesondere aber im Winter 1917/18 eine Vielzahl von Texten, die sich weit weniger mit historischen, denn mit philosophischen, sprachtheoretischen, literaturwissenschaftlichen und religiösen Fragestellungen auseinandersetzen und deren Grundannahmen unzweifelhaft in sein späteres Werk, unter anderem in seine *Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala* Eingang gefunden haben. Gleichzeitig war dies die Zeit, in der er in intensivem Kontakt zu Walter Benjamin und dessen Sprachdenken stand. Benjamin wird Scholem in dieser so überaus wichtigen Zeit geradezu zu einem lebensnotwendigen⁴⁵⁴ Reflexionsmedium des eigenen Denkens. Wie eng Scholems Verhältnis zu Benjamin war, mag folgender Eintrag vom Dezember 1917 – er hat seine Übersetzung der Klagelieder gerade abgeschlossen – verdeutlichen: „Die Fortsetzung der Spracharbeit [Benjamins Text *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, A. d. A.] wäre damit [Übersetzung der Klagelieder und *Über Klage und Klagelied*, A. d. A.] eigentlich nun begonnen, von mir.“⁴⁵⁵ Scholem betrachtet sich hier als der „symphilosophische“, der legitime Kommentator, „Fortsetzer“ und Vollender des Benjaminschen Denkens. Überdies fällt in diese Phase seines Schaffens seine Auseinandersetzung mit der Terminologie der philosophischen Frühromantik, deren Bedeutung für Scholems Denken, darauf weist Daniel Weidner hin, man weder

⁴⁵³ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. S. 256.

⁴⁵⁴ Vgl. auch Scholems Tagebucheintrag vom 5.12. 1917. Nach dem Erhalt eines sehnsüchtig erwarteten Briefes Benjamins, schreibt Scholem: „[...] – o du größtes aller Glücke – verstanden zu werden. [...] Diese zehn Zeilen machen mein Leben gesund. Walter, lieber Walter, ich danke dir aus meiner allertiefsten Seele, aus so tiefer Seele, daß ich niemals werde dir Dank aussprechen können. [...] Denn welche Bedrängnis kann mein Herz nun finden, wo mir Gott selber [!] durch den Mund seines treuesten Propheten *Mut* hat erwecken lassen.“ (S. 91) Und Anfang 1918 notiert er: „Das einzige Verhältnis, das sich unbedingt und immer festigt, ist das zu Walter. Ich liebe Walter.“ (ebd. S. 138)

⁴⁵⁵ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 88.

unterschätzen, noch aber vor allem überschätzen sollte.⁴⁵⁶ Denn erstens ist die Romantik-Rezeption des jungen Scholem, insbesondere die der Schellingschen Philosophie, gewissermaßen zuvor durch das „Medium“ Benjamin gegangen, das heißt Scholems „diffuser Romantizismus“ reflektiert, dies betont auch Weidner, einen durchaus vermittelten Romantik-Begriff. Und zweitens war Scholem wenig bis gar nicht an Ästhetik interessiert. Wenn er dennoch die Begrifflichkeit der philosophischen Ästhetik auf sein Denken der jüdischen Tradition anwendet, dann in einer grundlegend transformierten Form. Was Scholem jedoch ganz sicher mit den romantischen Denkern teilte, war zunächst der innere Diskussionszusammenhang mit der Philosophie Kants. Und so machte der junge Scholem – wie andere große Geister vor ihm auch – seine initiale Bekanntschaft mit Kant: „Solange ich Kant nicht anerkannt oder in mir widerlegt habe, darf ich nicht daran denken weiterzubauen. Meine innersten Überzeugungen werden hier mit einem riesigen Fragezeichen versehen. Ein furchtbarer Angriff auf Metaphysik, von der ich doch weiß, daß sie möglich ist und erst Philosophie bedeutet, ist noch nie geschehen, auch kaum denkbar.“⁴⁵⁷ Allerdings hat sein Kant-Erlebniss – und dies ist sehr bezeichnend für Scholem – keinen Kantianer aus ihm gemacht. Entscheidender als die inhaltliche Auseinandersetzung mit Kant war das Problem, dass sich der junge Scholem – der sich ja für einige Zeit durchaus vorgenommen hatte Philosoph zu werden – zunehmend klarer wurde, dass weder die logische Sprache der Mathematik noch aber die kantische bzw. neukantianische Terminologie des akademisch-philosophischen Diskurses, dessen er sich wie selbstverständlich bediente, im Kontext einer noch zu entwerfenden Philosophie der Tradition brauchbar waren. Daher kommen Scholems frühe Tagebuchaufzeichnungen im Kontext seines Schreibens immer wieder auf das Problem einer eigenen philosophischen Sprache, bzw. auf die Frage nach einer adäquaten Darstellungform seines Denkens zurück. „Ich glaube, mir allmählich klar über eine der Ursachen geworden zu sein, aus denen mir das Schreiben so schwer fällt. [...] Der Umfangsschwindel ist es, den ich so fürchte. Und deshalb schreibe ich immer eher zu kurz als zu lang. Ich denke nicht in Gedanken, sondern in Systemen. [...] Ich verfasse symbolische Literatur, die nur für mich verständlich ist. [...] Das System der Philosophie aber werde ich nur tradieren. Und das ist gewiß paradox. Aber es ist dies eben eine eminent jüdische Paradoxie.“⁴⁵⁸ Zunächst wird hier Scholems Kritik am Systemgedanken deutlich – die er im Übrigen mit Schlegel teilt –, dann erhellen seine Überlegungen aber auch, was er eigentlich sucht, nämlich eine originär jüdische Form des Philosophierens und eine dementsprechend authentische Schreibweise, die es ihm ermöglicht in der eigenen Sprache

⁴⁵⁶ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. Weidner moniert, dass die in der Sekundärliteratur generell dominierende Überbetonung des „Romantischen“ in Scholems Werk übersehe, dass dessen Rezeption durch Benjamin vermittelt war, der seinerseits einen ausgesprochen kritischen Romantikbegriff reflektiert habe. (S. 197)

⁴⁵⁷ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 43. Zur Kant-Rezeption Scholems vgl. auch Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. S. 165-173.

⁴⁵⁸ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 423.

zu philosophieren. Im Anschluss an Kierkegaard, insbesondere aber an die Philosophie Schlegels, die ihm mit dem Begriff des „Reflexionsmediums“ zunächst einen erkenntnistheoretischen Zugang zur Tradition eröffnet, beschäftigt sich Scholem mit dem zentralen Problem des Paradoxons – „Der systematische Gedanke unsystematisch, das heißt losgelöst aus ihm, ausgesprochen ist paradox.“⁴⁵⁹ Methodisches Paradigma dieses Philosophierens in Gegensätzen, eines Zusammendenkens „disparater Begriffe“ ist, obzwar durch diesen inspiriert, weniger Schellings Begriff des Paradoxenen, sondern der des mystischen Paradoxons: „Es ist alles eins und: es ist alles verschieden. Diese beiden Sätze widersprechen sich in der Mystik nicht. [...] So ist die chassidische Thora in einem genauen Sinne Ordnungslehre. Sie weiß, was sich ordnet (eben das identische Wesen), und sie weiß, wie es sich ordnet. Ihr ist der Begriff des Mediums ein zuinnerst vertrauter.“⁴⁶⁰ Mit Scholems systemkritischen Denken korreliert eine zunehmend fragmentarische, „kubistisch“ „zerlegende“ Schreibweise sprachlicher Verknappung. So besteht sein Frühwerk vorwiegend aus kleineren Aufsätzen, Kritiken, mehr oder weniger konzentrierten Aphorismen, assoziativen Notizen, zerstreuten Anmerkungen, Thesen und stark komprimierten, formelhaften Sätzen, eigentümlichen „Abkürzungen“ – die „Abkürzung ist der Übergang zum Schweigen, indem die Schrift als Abkürzung nichts mehr ausspricht“⁴⁶¹ –, die sich an den mystischen Formen des Schreibens, oder besser, des Chiffrierens orientieren und selbst dem geneigtesten Leser mehr als nur einmal eine Deutung geradezu unmöglich machen. Kurz, es fehlt, wie es auf den ersten Blick scheint, jegliche Stringenz und Systematik der Darstellung. Scholem bedient sich vielmehr, gewissermaßen immer auf der Suche nach einem jüdischen Begriff von Wahrheit, nach dem wahren Schreiben, dem Schreiben der Wahrheit, sehr bewusst einer wenig mitteilbaren, symbolisch-„verschwiegenen“ Privatsprache, die die Schreibweise der Tagebücher strategisch verdunkelt und zunehmend unlesbar macht. So entwickelt er die Idee eines mystischen Denkens, das jenseits aller Verlautbarung nichts mehr mitteilt, sondern vielmehr in Schweigen verfällt: „Die Sprachen der Symbolik aber schweigen. Nur der Denkende selbst würde also die Gedanken verstehen, wenn die Mittel der Lautsymbolik nicht benutzt würden – was an sich durchaus denkbar wäre.“⁴⁶² Und an anderer Stelle: „Die Sprachen der Symbolik schweigen. Wenn ich also die Mittel der Lautsymbolik nicht benutzen würde – *was an sich durchaus möglich wäre* –, so würde mich niemand verstehen außer mir selbst.“⁴⁶³ Die Sprache einer wahrhaftigen Tradition, einer mystischen Tradition, die zu sich selbst zurückgefunden hat, oder besser, die vollständig bei sich ist, befindet sich mithin ganz entschieden auf dem Rückzug in die Innerlichkeit. Sie zieht sich, um im Bild des mystischen *Zimzum* zu bleiben, in ihr innerstes Wesen, das Schweigen zurück. Das Judentum kennt solche Traditionen des Schweigens

⁴⁵⁹ Ebd.: S. 404.

⁴⁶⁰ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 367.

⁴⁶¹ Ebd.: S. 331.

⁴⁶² Ebd.: S. 110.

⁴⁶³ Ebd.: S. 68.

und eine davon ist unzweifelhaft die der Kabbala. Und so schreibt Scholem im Jahr 1918 in einem für seine Tagebuchaufzeichnungen ganz ungewöhnlich nüchternen und unpräzisen Ton, gewissermaßen die Lebensaufgabe des reifen Geschichtsschreibers der jüdischen Mystik vorwegnehmend: „Dies ist das Unglück und Elend der jüdischen Geschichte: daß die verschwiegenen Traditionen verloren gingen, als man das Schweigen verlernte, nicht an die Sprache, sondern eben in jenen Abgrund des Vergessens, wo sie auf uns warten, die sie herausholen sollen.“⁴⁶⁴

Zu den vielleicht wichtigsten Arbeiten aus Scholems Frühzeit zählt sein im Rahmen seiner Übersetzungstätigkeit entstandener Text *Über Klage und Klagegedicht*⁴⁶⁵ aus dem Jahr 1917 in dem er das Problem der Tradition im Kontext von Klage und Dichtung diskutiert und in dem er die, für seine spätere Sprachreflexion charakteristische Dialektik des „Offenbartens“ einerseits und des „Schweigens“, des „Verschwiegenen“ andererseits reflektiert. Wie Benjamin erkennt Scholem in der Sprache ein Kind zweier „Reiche“, sie partizipiert an zwei „Bereichen“: Dem gewissermaßen deprivierten des „Aussprechlichen“, des „Redens“, in dem die Sprache zum „Vehikel“ – der Begriff unterscheidet sich klar von dem des „Mediums“, er ist vielmehr sein ganzes Gegenteil – der Kommunikation wird und einer divinierten Sphäre des „Symbolisierten“, in dem die Sprache nichts mehr mitteilt, nichts mehr kommuniziert, sondern nur „andeutet“ und darin eben „verschwiegen“ ist. „Klage aber ist nichts als Sprache an der Grenze, Sprache der Grenze selbst.“ Die Sprache der Klage, schreibt Scholem, „[...] offenbart nichts, denn das Wesen, das sich in ihr offenbart, hat keinen Gehalt (und darum kann man sagen, das sie *alles* offenbart) und verschweigt nichts, denn ihr ganzes Dasein beruht auf einer Revolution des Schweigens.“⁴⁶⁶ Die Klage, deren „geistiges Wesen“ die Trauer ist, wird wie vormals die Tradition bzw. die Lehre, zu einem Grenz- und Ordnungsbegriff, der hier auch einer Verwischung der Legitimationsbereiche der beiden Bereiche der Rede einerseits und des Schweigens, als negatives Zeichen des Undarstellbaren andererseits, dient. Als reiner Grenzbegriff hat die Klage an beiden „Reichen“ teil, sie kann in jeder Sprache sprechen. Im „*labilen*“ Zustand der Klage als der reinen Sprache, der Sprache des Schweigens, ist die Sprache, wenn man so will, ständig davon bedroht sich unwiederbringlich selbst zu verlieren, sich selbst zu vernichten, darin ist sie das ganze Gegenteil der absoluten, der absolut stabilen Sprache der Offenbarung. Offenbarung und Klage erscheinen hier als die zwei entgegengesetzten Pole zwischen denen alles Sprachliche oszilliert. Während die Offenbarung Erwidern einfordert, „nach Antwort verlangt und sie ermöglicht“, gibt es auf die Klage nur eine Antwort und das ist das „Verstummen“. „Die Lehre“, schreibt Scholem und wird zunehmend deutlicher, „umfaßt nicht nur die Sprache, sie umfaßt in besonderer Weise auch das Sprachlose, das Verschwiegene,

⁴⁶⁴ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 278.

⁴⁶⁵ Gershom Scholem: *Über Klage und Klagegedicht*. In: Ders.: Tagebücher. Bd. 1. S. 128-133.

⁴⁶⁶ Ebd.: S. 128.

zu dem die Trauer gehört.“⁴⁶⁷ Eine wahrhaftige, klagende und trauernde Tradition verstummt nicht, sondern sie spricht vielmehr die beredte Sprache des Schweigens, sie gibt dem Sprachlosen eine Sprache, füllt die „Leere“ des Schweigens mit „Lehre“. Tradierbar ist die Klage in der Dichtung, dies verdankt sie der „Paradoxie“ ihres Grenzdaseins, als solches sie ihre Sprache verlassen kann, oder besser, als solches sie in jeder Sprache sprechen kann. In dem nichtsubstanziellen, wortlosen und „schweisame[n] Rhythmus der Monotonie“, wie ihn nur die Dichtung kennt, erhält das sprachlose Schweigen eine Form, wird vernehmbar, denn sie „ist das tiefe sprachliche Symbol des Ausdruckslosen, [...], der Dunkelheit der Trauer“.⁴⁶⁸ Nicht die Substantialität des Wortes, sondern der immaterielle Rhythmus der „Monotonie“ in der Dichtung, erscheint hier als das geeignetste Darstellungsmedium, das dem „Verschwiegenen“, Nichtsprachlichen eine Stimme zu verleihen und es transparent zu machen vermag. Die Klage zeugt nicht nur von einer fundamentalen Bedrohtheit alles Sprachlichen, sondern sie ist auch das Zeichen des *Tikkun* – der Versöhnung und Restitution der Sprache, denn „zwar [hat] die Sprache den Sündenfall erlitten [...], das Schweigen aber nicht.“⁴⁶⁹ In seinem Text *Über Klage und Klagelied* hat Scholem das Motiv des Schweigens erstmals verhältnismäßig systematisch ausgearbeitet, dass im Zusammenhang seiner Theorie der Tradition eine nicht unbedeutende Rolle einnimmt und auf das er immer wieder zurückkommt. Die künftige Lehre, deren Theorie Scholems philosophische Schriften zu entwickeln sucht, hält sich innerhalb oder besser auf der Grenze und im Spannungsfeld von Klage bzw. Dichtung, Schweigen und Offenbarung auf. Und dies wird hier ersichtlich, die wirkliche wahrhaftige Lehre wird keine konkreten Botschaften kommunizieren, ja sie wird überhaupt nichts mehr mitteilen, sondern sie ist gleichermaßen der „absolute Spiegel“, das reine Medium der Reflexion, der Entfaltung und der Verräumlichung der verschwiegenen Wahrheit (Gottes) im Kommentar. Wie Benjamins Denken sind auch Scholems Reflexionen nichts weniger auf der Spur als einem genuin jüdischen Begriff der Wahrheit, den er mittels seines terminologischen Repertoires immer weiter einzugrenzen und zu umzäunen sucht. Aber anders als Benjamin, bezieht Scholem seine Überlegungen auf den Bereich der Tradition, den es grundlegend neu zu konzeptionieren gilt.

Hinsichtlich seiner frühen Texte, muss man also festhalten, dass sie sich in ähnlicher Weise – wenn auch sehr viel unsystematischer und noch in einer ästhetischen Terminologie formuliert – wie seine Spätschriften auch, um eine ganz bestimmte, sehr prägnante und immer wiederkehrende Begrifflichkeit zentrieren – wie etwa Schrift, Sprache, Symbol, Klage, Schweigen, Kommentar, Dichtung, Paradox –, die der Entwicklung und Entfaltung seiner Reflexion der Theorie einer künftigen Tradition als Grenz- oder Ordnungsparameter dienen. Weiterhin ist augenfällig, dass Scholem – diese Angewohnheit hat er sich ein Leben lang

⁴⁶⁷ Ebd.: S. 131.

⁴⁶⁸ Gershom Scholem: *Über Klage und Klagelied*. S. 132.

⁴⁶⁹ Ebd.: S. 133.

erhalten – seine Texte permanent überarbeitet: Er entwickelt einen Gedankengang und lässt ihn wieder fallen, um ihn wenig später einem anderen Kontext zu assoziieren und in ein neues Licht zu stellen. Bezeichnend für seine philosophische Schreibweise ist daher die fortgesetzte Wiederholung, die (Selbst-)Zitierung als kritisch-revisionäre Durcharbeitung des eigenen Schreibens und als eine Methode das eigene Denken zu strukturieren und zu präzisieren. In einer Art *work in progress* kommentiert, paraphrasiert, ergänzt und korrigiert er, aus jeweils ganz unterschiedlichen Perspektiven, das eigene Schreiben permanent bespiegelnd. Darin verortet sich Scholem im Anschluss an eine bestimmte Form der Tradition, eignet sich deren Schreibweise an und macht sie mehr noch, zum Paradigma des eigenen Schreibverfahrens: Den talmudischen Stil der Kommentierung bzw. die talmudische Form der Überlieferung des Wissens und der Wahrheit. In der ein Jahr nach seiner Klageliedarbeit entstandenen *Notiz über den talmudischen Stil*⁴⁷⁰ als der „Kunst des Schweigens“ kommt er auf das Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Tradition zurück und zwar diesmal im Rekurs auf den Begriff des Kommentars bzw. den des „Mediums“. Scholem entwickelt hier im genauesten Sinne Weidners eine „Ästhetik des Verschwindens“⁴⁷¹, denn das Schweigen bzw. das „Verschwiegene“ wird paradoxerweise als der eigentliche „materiale Gehalt“ der Überlieferung im talmudischen Stil dingfest gemacht, denn es ist die stumme Zäsur zwischen den Sätzen, die der Kommentierung allererst ihren originären Raum eröffnet. „Zwischen zwei Sätzen fehlen fünf. Sie sind die Tradition, darum auch ist das Talmudlernen die Kunst, ohne Lehrer jene Sätze rekonstruieren zu können in der ihnen eigenen Sphäre des mündlichen Wortes, d. i. des Kommentars einer bestimmten Schicht.“⁴⁷² Im Anschluss an die frühromantische Konzeption des Reflexionsmediums versteht Scholem den Kommentar – wie im Übrigen den Talmud auch – als ein „Medium“: Der Kommentar ist, so gesehen der Spiegel in dem sich die Wahrheit (der Schrift) in der ihr eigenen, „verdunkelten“ Existenzform, das heißt übersetzt in menschliche Sprache im Hier und Jetzt des Textes reflektiert. Die Idealform der Kommentierung entdeckt Scholem im Musivstil: „Die im *Stil* in Permanenz erklärte Tradition ist die Idee des Musivstils, der ein wahrhaft historischer ist.“ Der Musivstil kommt traditionell vor allem in der religiösen Dichtung – so auch im Werk Agnons, in dem er zum festen Inventar gehört – zur Anwendung. Die Technik des Musivstils stellt einen Text aus Versatzstücken der überlieferten Literatur her oder bettet direkte Bibelzitate in einen neuen Zusammenhang. Er verwandelt „das kanonische Wort zum dichterisch (*traditionell*) bestimmten“. Auch wenn der Musivstil der religiösen Dichtung eine weitaus größere Freiheit im Umgang mit der Tradition erkennen lässt, dokumentiert er dennoch die tiefe Verwurzelung in und historische Anbindung an die kanonischen Texte. Im Musivstil der nachkanonischen Literatur, die ja naturgemäß keine der Rechtsfindung dienende Exegese ist, werden Bibelreminiszenzen zu Bausteinen eines sich

⁴⁷⁰ Gershom Scholem: *Notiz über den talmudischen Stil*. In: Tagebücher. 2. Halbband. S. 311f.

⁴⁷¹ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. S. 192.

⁴⁷² Scholem: *Notiz über den talmudischen Stil*. Tagebücher. S. 311.

selbst kommentierenden literarischen Mosaiks. „Der Musivstil“, schreibt Scholem, „ist Kommentar im Text.“ Die musivische Schreibweise der Kommentierung systematisiert die im talmudischen Stil bereits angelegte „Kunst des Verschweigens“. Ganz anders als der „kanonische Stil“, der die Form einer limitierenden „Antwort“ hat und darum „nicht potenziert werden [kann]“, verschweigt und verbirgt der talmudische mehr als er ausspricht, darum ist in ihm die Wahrheit unendlich potenzierbar, deutbar: „[...] der Kommentar und jede neue Ordnung in ihm bedeutet eine neue Potenz der Frage.“⁴⁷³ Die musivische Kommentierung spiegelt mosaikhafte den unendlichen Facettenreichtum des autoritativen Textes, darin will sie nichts originär Neues sagen und nichts „verstehen“, sondern sie ist reines „Medium“ der Intertextualität der Schrift. Die Form des musivischen Kommentars ist die der „Erwiderung“, der „Umkehr“ der „in Permanenz gesetzten“ „Frage“ – das heißt „ihre Antwort muss wesensmäßig wieder eine Frage sein“⁴⁷⁴ –, die sie als solche in der Zeit entfaltet. Im musivischen Verfahren tritt der Autor hinter das Schriftwort zurück und wird gewissermaßen zu einem Medium der (Selbst)Entfaltung und Historisierung der Offenbarungsschrift. Die Schrift „ist Offenbarung“, wie Scholem an anderer Stelle schreibt, eben darum bedarf sie keiner Deutung oder Interpretation. „Die Wandlung der Worte braucht gleichsam nicht erzwungen zu werden wie sonst, sondern ist eben darin a priori beschlossen, dass sie biblisch sind. Der Musivstil besagt, daß es im *Schrifttum* nicht darauf ankommt, den Autor zu »verstehen«, d. h. wie er es gemeint hat [...]. Er leugnet die Literaturgeschichte als legitime Sicht auf das Schrifttum.“⁴⁷⁵ In dieser medialen, intentionslosen Form des Sich-in-Bezug-Setzens zur Schrift im musivischen Kommentar erkennt Scholem einen „tief mystischen Stil“ wieder. Während schon in *Klage und Klage lied* Dichtung und Tradition in eine direkte Beziehung gesetzt werden, erscheint hier der Begriff des Historischen als das vermittelnde bzw. verbindende Dritte. Der Musivstil zitiert das biblische Wort als das, worauf sich jeder Kommentar historisch bezieht und gleichzeitig entfaltet sich in der „alles umfassenden Deutbarkeit des musivischen Wortes“, das ja das biblische ist, die Idealform der Tradition: Frei von jeder apologetischen Funktion der Exegese wird die Kommentierung zu Dichtung.

Wahrheit, Sinn und Gotteserkenntnis sind wie Scholem im dritten seiner *Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala* schreibt, „unabwendbar“ „medialer Natur“. „Die mediale Natur der Erkenntnis enthüllt sich in der klassischen Form der Frage: Erkenntnis als eine in Gott gegründete Frage, die keiner Antwort entspricht.“⁴⁷⁶ Der Kommentar als die „authochtone Form“ der Überlieferung ist Vollzug des „absolut Konkreten“ im Aufschub: Sein Gegenstand, das „strahlende“ Absolute, das absolute Wort Gottes, offenbart sich einzig „verdunkelt“, das heißt in den potentiell unendlichen Brechungen und Spiegelungen des menschlichen Wortes. Unmittelbarkeit bleibt ihm ebenso verwehrt wie die Perspektive der

⁴⁷³ Gershom Scholem: *Notiz über den talmudischen Stil*. Tagebücher 2. Halbband: S. 312

⁴⁷⁴ Ebd.: S. 311.

⁴⁷⁵ Gershom Scholem: *Tagebücher*. 2. Halbband. S. 357.

⁴⁷⁶ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. S. 265.

„Totale“. Das talmudische Paradigma des Kommentars ist als die „innere Form der mündlichen Lehre“ und als ihr „Ordnungsbegriff“⁴⁷⁷ der eigentliche Einschreibungsmodus der Überlieferung der Schrift und der Wahrheit. Gerade weil er das Schweigen als sein Nichtverfügbares und Offenes reflektiert, ist der Kommentar prinzipiell unendlich potenzierbar. Und jeder Versuch die Kommentierung durch die „Forderung nach methodischer Einheit“ zu limitieren, wie sie etwa in der rationalen Theologie Cohens thematisiert ist, ist wie Scholem schreibt, „zum Scheitern a priori verurteilt“.⁴⁷⁸ Die Pragmatik des Kommentars im talmudischen Stil inauguriert eine evolutionäre, fragende Philosophie der Tradition, in der sich Schicht für Schicht, Text für Text so etwas wie Wahrheit allererst entwickelt und entfaltet und in der textuellen Erzeugung verräumlicht. Als eine solche Verräumlichung oder Einschreibung der Wahrheit in die Kontinuität der Tradition, trägt jeder Text die unendlichen Möglichkeiten seiner potenzierenden Transformationen und Spiegelungen bereits in sich – er ist Reflexion des „absoluten Spiegels“ (Tora) und zugleich Medium der Reflexion. Eben weil er „medialer Natur ist“, weil er Wahrheit und Sinn nie ganz ausspricht, weil er nicht antwortet, sondern sie nur in der Potenzierung der Frage aufschiebt. „Das System der Antwort ist, jüdisch gesprochen, das rein Dämonische. Die Antwort ist der Zauber, der verboten ist.“⁴⁷⁹ – „Ontologie des Teufels“.⁴⁸⁰ So gesehen verwandelt Scholems fragende Philosophie die Tradition tatsächlich in so etwas wie eine paradoxe „Ästhetik des Verschwindens“: Mit jeder neuen Frage, mit jeder neuen Kommentierung schwindet der „materiale Gehalt“ der Offenbarung zunehmend. Er schrumpft im Reflex des „materialen Gehalts“ des mündlichen Wortes der Überlieferung – im Schweigen der unlesbaren „Abbrüviatur“ der Schrift, als dem „nurmehr Bedeutende(n)“. Darin aber besteht, so Scholem der ironische Moment der verschwiegenen Schreibweise, dass sie ungeschützt ist vor der Gefahr unlesbar zu werden.

Schon in den frühen Tagebuchaufzeichnungen kündigt sich, wenn auch noch sehr zurückhaltend, jene verabsolutierende Säkularisation der Tradition an, die sich in systematisierter Form in seinem Aufsatz *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum* wiederfindet. Das in *Offenbarung und Tradition* thematisierte „streng mystische“ Schriftverständnis der kabbalistischen Lehre verdunkelt die Offenbarung schließlich bis zur Grenze der Unlesbarkeit. Und auch hier legitimiert der Begriff der Tora als des selbst bedeutungslosen, absoluten Textes die Deutung. Die mystische Ästhetik des Verschwindens kulminiert in der Divinierung des Kommentars, in einer Verabsolutierung des menschlichen Wortes, in der das Offenbarungswort unterzugehen bzw. völlig zu verstummen droht. Die Kategorien von Offenbarung und Tradition stehen sich schließlich geradezu als Gegen- oder Grenzbegriffe gegenüber. Und wenn man sich fragt, was eigentlich genau Scholems

⁴⁷⁷ Gershom Scholem: Tagebücher. S. 198.

⁴⁷⁸ Ebd.: S. 312. Vgl. auch: Scholem. Tagebücher. S. 276; S. 275.

⁴⁷⁹ Ebd.: S. 311.

⁴⁸⁰ Ebd.: S. 275.

Position ist, so gibt es darauf, wie immer, nur eine eindeutig zweideutige Antwort: „Das Leben auf der Grenze des philosophischen und des religiösen Gebietes, die ihre Einheit bedeutet, halte ich für das, was wir erstreben sollen“⁴⁸¹ – ein dialektisch-kritisches Dasein zwischen Kanonischem und dessen Überwindung in einer verschwiegenen, fragenden Philosophie, „haarscharf an der Grenze von Religion und Nihilismus“ eben. Dies beantwortet jedoch letztlich die Frage nach dem Verhältnis zum Kanonischen, nach dem, wie es scheint paradoxen Verhältnis von Offenbarung und Tradition, Philosophie und Religion nicht. Haben die fragenden, potenzierten Lektüren einer Philosophie der Tradition auf der Grenze überhaupt noch einen (religiösen) Boden? Wenn nein, ist sie keine religiöse Tradition mehr, sondern eben *bloß* eine höchst „*fragile*“, fragende Philosophie. Wenn ja, was wird in einer verschwiegenen Tradition eigentlich *wie* tradiert? In einem letzten Sinne hat Scholem dieses Problem nicht eindeutig beantwortet und dennoch zeichnet sich eine Lösung ab: Die Kommentierung problematisiert implizit, gewissermaßen in einer erkenntniskritischen, selbstreflexiven Bewegung, die Frage nach der Offenbarung, die immer wieder aufs Neue als eine offene Frage zur Disposition gestellt und solchermaßen tradiert wird. Der Kommentar wäre dann das Fragezeichen hinter der Offenbarung, das das „*geschieht es?*“ prinzipiell unbeantwortet lässt. Als solcher wäre er das Zeichen einer säkularen, metaphysikkritischen Philosophie der Tradition, die die „Ontologie des Teufels“ zu bannen sucht. Darin wäre der Bezug zum Kanonischen zumindest negativ hergestellt und die Lehre wird dann tatsächlich in Form einer Frage tradierbar. Der Kommentar tradiert den Begriff der Schrift einzig negativ, als sein ganz Anderes, als sein absolut fremdes Nichterfragbares. Die „Differenz von Offenbarung und Tradition“, schreibt Daniel Weidner, „die sich im Frühwerk eher angedeutet hat, [...] erweist sich als fundamental für Scholems Denken: Obwohl Scholem sie in eine enge Beziehung setzt, identifiziert er beide letztlich niemals; weder wird die Tradition selbst zur Offenbarung, noch wird die Offenbarung ganz in Tradition aufgelöst. Gerade diese Spannung macht Scholems Denken produktiv und beweglich: In immer neuen Figuren artikuliert Scholem die Differenz von Offenbarung und Tradition, ohne daß er dabei zu einer stabilen und eindeutigen Unterscheidung findet.“⁴⁸² Scholems Haltung gegenüber der jüdisch-orthodoxen Theologie war eine entschieden ablehnende, dies ist zumindest sicher. Und Scholems Gott ist ein sehr moderner „weggetriebener“, ein „selbstverschränkter“, exillierter Gott, den „wiederzufinden“ es – so will es die Perspektive seiner negativen Theologie – erst einer gänzlich sinn-„entleerten“ Welt bedarf: „Vielleicht war das Verschwinden Gottes bis zum Punkt des Nicht von höherer Notwendigkeit und wird sich nur in einer Welt, die entleert ist, sein Königtum offenbaren, gemäß dem Schriftwort: „Ich ließ mich von denen erforschen, die nicht gefragt, ließ mich finden von denen, die mich nicht

⁴⁸¹ Gershom Scholem: Tagebücher. 2. Halbband. S. 92.

⁴⁸² Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches, historiographisches Schreiben. S. 251. Weidners überaus interessante Analyse setzt sich sehr dezidiert mit der Genese Scholems theologischen Schreibens auseinander. (Kap. 2. Teil B: Theologie. S. 230-276). Im Rahmen dieser Arbeit kann der religiösen Reflexion Scholems allerdings nicht nachgegangen werden.

gesucht.“⁴⁸³ Das moderne Judentum lebt, davon war Scholem überzeugt, in einer mit messianischer Hoffnung geladenen Zeit, in einer anarchistischen Übergangszeit, in der die alte rabbinische Tradition ihre Legitimität verloren hat und in der eine neue, autoritative Überlieferung noch nicht erfunden ist. “We must therefore wait”, formuliert Scholem in einer 1939 geführten Diskussion, an der auch Martin Buber teilgenommen hat, “for our *own* oral Thora which will have to be for us, leaving no room for free, non authoritative decision. [...] I myself believe in God, but I am a religious anarchist, I do not believe in the Thora of Moses from Sinai. If [!] God really exists, then there is something sublime in the very wrestling over belief in Him.”⁴⁸⁴ Ich möchte dieses sehr persönliche Bekenntnis Scholems zu einer Art negativer Theologie, das für sich spricht, unkommentiert lassen. Interessanter scheint mir, dass Scholem in seinem 1937 erschienenen Aufsatz *Erlösung durch Sünde*, ebenfalls im Kontext des religiösen Anarchismus, diese Interimsphase einer Lehre in der Erwartung als die eines durchaus notwendigen „Nihilismus des ›Zwischen den Zeiten‹“ bezeichnet und darin nicht als das Ziel einer zukünftigen Tradition, sondern als ein, wenn auch unabdingbares, Zwischenspiel begreift, was seiner nihilistischen Rede vom kabbalistischen Umsturz aller bestehenden religiösen Werte einiges an Schärfe nimmt, wie ich meine. Kabbala erscheint in diesem Licht als der Name einer Tradition im „Zustand der Moderne“ – *condition moderne* – oder besser, der messianischen „Verwandlung“ in der kritischen Überarbeitung ihrer überlieferten Werte: „Mystik ist diejenige Konstellation der Lehre, die sie in der Kategorie der Verwandlung darstellt. Unterscheidung ist Verwandlung – dies ist der mythische Methodos. Die Permanenz der Unterscheidung – anders gesagt: die Zeit der Verwandlung, heißt messianisches Reich.“⁴⁸⁵

Die Art von dialektisch-gebrochener „historischer Wahrheit“ die der Denker und Chronist der jüdischen Mystik Gershom Scholem mit seinem wissenschaftlichen wie nicht-wissenschaftlichen Schreiben zur Disposition stellt, ist in der Tat alles andere als unidirektional, als „einfach“ oder gar bequem, sondern im Gegenteil höchst beunruhigend, „aufstörend“ und widerständig. Die innere Verwandlung der Wahrheit der Tradition will „erstritten“, erkämpft und schonungslos zur ausgefochten werden. Wissenschaftstheorie im Ausgang aus der (assimilierten) Idylle des Identitätsdenkens stellt aber nicht nur die klassische Definition des Begriffes und mit ihr die Verfügbarkeit von objektiver Wahrheit und absoluter Gewissheit, sondern auch die traditionellen Verfahren der Entwicklung und Entfaltung von Erkenntnis, das heißt aber letztlich, die Logik des rationalen, begrifflich-identifizierenden Denkens selbst in Frage. Der ganz und gar unassimilierte Geist der vernunftkritischen Position der Scholemschen Wissenschaftstheorie, „insofern“ er, wie Adorno in seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* schreibt, selbstkritisch „der Unmöglichkeit

⁴⁸³ Gershom Scholem: Nachwort zu Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*. S. 534.

⁴⁸⁴ Paul R. Mendes-Flohr: *Divided Passions*. Zit. nach Weidner S. 263. Weidner bezieht sich hier auf das Protokoll einer Diskussion des Ha-'ol Kreises, an der Scholem im Jahr 1939 teilgenommen hat und weist darauf hin, dass die hier veröffentlichten Äußerungen Scholems „mit Vorsicht zu interpretieren“ seien.

⁴⁸⁵ Gershom Scholem: *Tagebücher*. 2. Halbband. S. 362.

des eigenen Ansatzes Rechnung trägt und in jedem Schritte von dem Ungenügen der Sache selbst sich treiben läßt⁴⁸⁶, der sich gegen die traditionellen „Denkgewohnheiten“ couragiert den modernen Abgründen seines Gegenstandes überlässt und dessen inhärente Aporien und Paradoxien offen hält, entspricht im genauen Sinne dem, was Adorno an anderer Stelle als eine „unreglementierte“, „entfesselte Dialektik“ der „bestimmten Negation“ bezeichnet.⁴⁸⁷ Und so überantwortet sich Scholems dialektisch-kritische Theorie mit aller Konsequenz der widerstreitenden Struktur seines Gegenstandes, ja „wirft“ sich geradezu an ihn „weg“ und „philosophiert“, darin Benjamin nicht unähnlich, mit bis zur Verstiegenheit reichender „Hingabe“ nicht „über Konkretes“, „sondern vielmehr aus ihm heraus“.⁴⁸⁸ Jedwede erkenntnistheoretische Methodik, so Scholems metakritischer Einwand im ersten seiner *unhistorischen Sätze über Kabbala* – welchem Projekt sie auch immer zweckdienlich ist und sei es dem historisch-philologischen – hat, wie die „Sache selbst“, der Erkenntnisgegenstand selbst, notwendig „etwas Ironisches“ und „Nebulöses“. Sie behält stets ein beunruhigendes Residuum der reflexiven „Ungewißheit“ und Unentscheidbarkeit, das das metaphysische Postulat der „Identität des Geistes mit sich selbst“, die Identität von Denken und Gedachtem, das „Gesetz der Sache selbst“ nämlich, radikal unterminiert. Das Postulat der Omnipotenz des selbstpräsenten Geistes verleugnet, so Scholem, die prinzipiell begrenzte, weil „mediale Natur der Erkenntnis“, die insbesondere den unvermittelten Zugang zu transzendenten Gegenständen unmöglich macht. „Erkenntnis“, schreibt Scholem in seinem denkwürdigen *dritten Satz* über Kabbala, „spiegelt“ sich paradoxerweise immer nur „verdunkelt“. Die absolute „Quelle“ aller Erkenntnis kann nicht unmittelbar erkannt werden, darin aber wird sie zum Zeichen par excellence der Differenz, des Nichtverfügbaren und der Nichtidentität. Der abwesend-anwesende Präsenzmodus des Absoluten offenbart sich einzig „verdunkelt“, das heißt vermittelt durch die unendlichen Brechungen und Spiegelungen des Diskurses über die Wahrheit. Denn Erkenntnis, davon war Scholem zutiefst überzeugt, besteht vor allem in einem konsequenten reflexiven Offenhalten der prinzipiellen Differenz, des Widerstreitscharakters der Wahrheit, der Geschichte und der konkreten jüdischen Erfahrung zwischen Exil und Erlösung. Sein Denken wagte den Blick in die dialektischen Spannungsfelder und auf die abgründigen „Ränder“ jüdischer Überlieferung – bisweilen auch einen Schritt darüber hinaus. Mehr noch: Seine „philosophischen Randgänge“⁴⁸⁹ waren magisch angezogen von jener *sitra achra*, der ganz anderen Seite jüdischer Religionsgeschichte, von ihren paradoxalen, nihilistischen und häretisch-blasphemischen Aspekten. Scholems bis an seine äußersten Grenzen getriebenes Krisendenken, seine verstörende, „messianisch-anarchisch“ imprägnierte Optik der jüdischen Überlieferung – darin besteht der metaphysikkritische Impetus und die moderne Herausforderung seiner

⁴⁸⁶ Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Frankfurt a. Main 1990. S. 33.

⁴⁸⁷ Ders.: Negative Dialektik. S. 48.

⁴⁸⁸ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. S. 43.

⁴⁸⁹ Vgl. auch: Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie. Hrsg. v. Peter Engelmann. Wien 1999.

Historiographie – vermittelt weder das Bild beruhigender Positivität, noch gar idyllisch-verklärter, bruchloser Kontinuität. Und so befindet sich Scholems Historiographie der Kabbala, sein großer Versuch über das, oder besser sein Judentum als einer höchst lebendigen Religion der konstruktiven Widersprüche und einer Überlieferung im Aufstand des „Übergangs“, der nicht zuletzt eine Antwort auf die Herausforderungen einer Moderne darstellt, aus der sich Gott zurückgezogen hat, auf einer nicht unproblematischen Gratwanderung zwischen Traditionalismus und säkularisierter Moderne.

1. 5 Kabbala und Symbolismus

Der Begriff des Symbols zählt unzweifelhaft zu den zentralen Beschreibungskategorien der Historiographie Scholems. In *Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem* reflektiert Idel die in der Sekundärliteratur häufig vertretene Auffassung, Symbolik nehme eine „überragende Bedeutung“ innerhalb Scholems Beschreibung der Kabbala ein und bilde neben der „Leugnung der *unio mystica*“ und des „Pantheismus“ eine der „Hauptachsen“ seines Werks.⁴⁹⁰ Ich möchte dem nicht widersprechen, weise aber mit Weidner darauf hin, dass diese eingeschränkte Perspektive übersieht, dass Scholem durchaus auch auf andere zentrale Beschreibungskategorien – wie etwa Text, Kommentar oder Sprache – zurückgegriffen hat. Vor allem aber reflektiert Scholem, auch darin stimme ich mit Weidner überein, zwei sehr unterschiedliche Symbolkonzeptionen, die gleichermaßen eine bedeutende Rolle innerhalb seiner Beschreibung der Kabbala einnehmen und denen es im Folgenden nachzugehen gilt.⁴⁹¹ Im Hinblick auf Scholems Kabbala-Perzeption möchte ich jedoch zunächst auf das generelle Problem hinweisen, dass sich nämlich seine symbolische Interpretation, wie Idel anmerkt, „durchaus nicht zwangsläufig aus der Lektüre kabbalistischer Schriften“ ergebe. Scholems These der Kabbala als eines im Wesentlichen symbolischen Denkens, müsse, so Idel, schon deshalb relativiert werden, weil der Begriff des Symbols „[...] keinen bei sämtlichen Kabbalisten gebräuchlichen *terminus technicus* wiedergibt“. Und so Idel weiter: „Somit ist Scholems nachdrückliche Rede von der symbolischen Natur der Kabbala eine akademische Aussage, ausgehend von der Annahme, daß diese Kategorie dem kabbalistischen Diskurs als ganzem zugrunde liege.“ Scholems Beschreibung der Kabbala als einer „überwiegend symbolischen Diskursform“ korreliere vielmehr mit seiner ganz allgemein „pansymbolischen Sicht der Wirklichkeit“.⁴⁹² Ich werde auf diese Diagnose Idels später noch einmal zurückkommen und möchte im Folgenden kurz die wesentlichen Differenzen zwischen den Positionen Idels und Scholems ansprechen. Idel zufolge, erlebte der kabbalistische Symbolismus seine Hochblüte gegen Ende des 13.

⁴⁹⁰ Moshe Idel: *Zur Symbolik bei G. G. Scholem*. In: Stéfane Mosès/Sigrid Weigel (Hrsg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 51-93. S. 51f. S. 53. Idel bezieht sich hier auf den Freund und Schüler Scholems Nathan Rotenstreich und dessen Aufsatz *Symbolism and Transcendenc: On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem' Opus*. In: *Revue of Metaphysics* 31. (1977/78). S. 605.

⁴⁹¹ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches, historiographisches Schreiben. S. 174f.

⁴⁹² Moshe Idel: *Zur Symbolik bei G. G. Scholem*. S. 53.

Jahrhunderts in Castilien, das sich zwischen 1270 und 1290 zu einem bedeutenden Treffpunkt von Kabbalisten der verschiedenen Strömungen und Traditionen entwickelt hatte. Die hier erstmals einsetzende gegenseitige Kenntnisnahme und der damit verbundene rege Austausch variierender kabbalistischer Konzeptionen, habe die Konstituierung einer völlig neuen, „innovativen Kabbala“ in Spanien begünstigt, die sich insbesondere durch ein zunehmend „symbolisches Bewußtsein“ auszeichnete. Eine der Hauptdomänen der Kabbala Spaniens war der mystische Symbolismus: Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts entstanden erstmals – als eigenständiges literarisches Genre – umfassende Kommentare der zehn Sefirot. Sie enthielten dezidierte Register zahlloser Symbole und der ihnen korrespondierenden Sefirot. Aufgrund der Tatsache, dass immer mehr neue Symbole eingeführt wurden, mussten diese „Kataloge“ ständig aktualisiert werden – einige Autoren wie R. Joseph Gikatilla oder R. Moses de Leon überarbeiteten gar mehrfach die eigenen Konkordanzen. Die Kabbalisten nutzten diese Symbol-Listen aber nicht nur um die Bibel zu dekodieren, sondern mit dem Sohar entstand, wie Idel es ausdrückt, die erste literarische „Komposition“ eines echten „symbolischen Opus“ oder wie Scholem es formuliert, „ein mystischer Roman“. Symbole beginnen von nun an eine „vitale Rolle“ im Denken und vor allem im literarischen Schaffen der spanischen Kabbala einzunehmen. In dem Maße, in dem sich die „neue Lehre“ durchsetzt, der zufolge die Vokale der Torarolle nicht schriftlich fixiert werden dürfen, weil eine gewissermaßen endgültige Vokalisation nicht nur die unendliche Polisemantik des heiligen Textes, sondern auch seine Interpretationsmöglichkeiten limitiert, wird eine „Aktivierung hermeneutischer Freiheit und Kreativität“ in Gang gesetzt, die ihren Ausdruck nicht zuletzt in einem „eruptiven Ausbruch“ symbolischer Produktion fand.⁴⁹³ Eine erste Konsequenz dieser hermeneutischen Konzeption bestand darin, dass – abhängig von der jeweiligen Interpretation qua Vokalisation – den Worten der Tora mehr als nur eine distinkte Bedeutung zugeordnet werden konnte. Die vormals durch die schriftliche Fixierung der Vokale festgeschriebene, stabile Relation von Signifikant und Signifikat, Symbol und Symbolisiertem wird zunehmend aufgelöst. Das linguistische Gewebe der unvokalisierten Tora wird gemäß des „neuen Weges der Exegese“ lesbar als der sublimen Hort potentiell unendlicher, symbolisch kodierter Bedeutung. Jedes Wort des biblischen Textes verwandelte sich unter der symbolischen Lektüre der Mystiker zu einem Zeichen der übernatürlichen, verborgenen Welt Gottes. „Now the time had come when the Kabbalists [...] were able to compose novel variations, elaborating upon older motifs and creating new ones. This new work was the *Zohar*, which constituted both the first outpouring and the climax of Kabbalistic symbolic creation.“⁴⁹⁴ Auch wenn in der theosophischen Kabbala unzweifelhaft das symbolische Lektüremodell dominiert, ist der Sohar, um Idels Standpunkt ganz deutlich zu machen, das erste und gleichzeitig auch das letzte große, dichterische Werk des

⁴⁹³ Moshe Idel: Kabbalah. New Perspectives. 213.

⁴⁹⁴ Ebd.: S. 215.

kabbalistischen Symbolismus – in seiner „geheimnisvollen Atmosphäre“ und „subtilen, anspielenden“ Symbolik vergleichbar nur noch mit den späteren Gedichten Isaak Lurias und den chassidischen Erzählungen R. Nachman ben Simchas aus Brazlaw (1772-1811), einem Urenkel des Baal Schem Tow. Die symbolistische Kabbala wie sie im Sohar ihren höchsten Ausdruck fand, repräsentiert, so Idel, eine enorm fruchtbare, aber kurze Episode in der Literaturgeschichte der jüdischen Mystik. Denn in der Folgezeit entstanden unzählige Literaturen, die sich mit der Kommentierung, Decodierung und Systematisierung seiner Symbolwelten beschäftigten. Insbesondere das Werk Moses Cordoveros und Isaak Lurias – das, so Idel, keine bedeutenden Kommentare der zehn Sefirot mehr produziert habe – überführte die mehrdeutige, anspielende Symbolik des Sohar in ein „relativ verständliches“ und allgemein kommunizierbares „konzeptionelles System“ von Bildern. „Symbols rarely maintain their freshness, ambiguity, and allusiv characteristics when they become integrated into a more elaborate and detailed structure.“ In dem Maß, in dem sich detaillierte theosophische Konzeptionen durchsetzten, verlor der kabbalistische Diskurs seinen „vitalen“ „symbolischen élan“. „The spirit of zoharic symbolic creation, rather than symbolic interpretation, was lost.“⁴⁹⁵

Diese skeptische Einschätzung Idels steht aber nun in einem krassen Gegensatz zu Scholems euphorischer Überbetonung der durchgängig zentralen Bedeutung und Funktion der Symbolik. Ich möchte Scholems symbolische Perspektive kurz rekapitulieren, um Idels Haupteinwände zu verdeutlichen. Die Symbolwelten der Kabbala liefern, folgt man Scholem, den Schlüssel zu ihrem universellen Verständnis. Seiner „pansymbolischen“ Weltansicht wird der kabbalistische Diskurs über die symbolische Sprache in der Tat zum Zeichen eines Denkens, das „die konkrete Wirklichkeit“ in eine „symbolische Größe“ verwandelt, in der sich als solcher „ein göttliches Geheimnis widerspiegelt“. Die Schöpfung selbst wird zu einem „[...] symbolischen Ausdruck für die Ebene dessen, was dem Denken nicht zugänglich ist.“⁴⁹⁶ Dem Kabbalisten wird, wie Scholem es in *Die jüdische Mystik* beschreibt, die „ganze Welt“ lesbar als ein einziges großes „*corpus symbolicum*“. Die Schöpfung wird, „ohne daß diese ihr Sein zu verleugnen oder zu annihilieren braucht“, zu einem negativen Zeichen ihres Anderen, des „unaussprechbare(n) Geheimnisse(s) der Gottheit“ nämlich.⁴⁹⁷ Das kosmogonische und kosmologische Denken der theosophischen Kabbala sucht sich dem Wesen jenes absolut unergründlichen *deus absconditus* – dem mit mystischer Bedeutungsfülle gesättigten Bedeutungslosen – in Form kontemplativer Versenkung in die Welt der unendlich referentiellen Symbolik seiner Manifestationen zu nähern. Die konventionelle Symbolik der zehn Sefirot, die der Gestalt des *Adam Kadmon*, des mystischen „Urmenschen“, die des mystischen Baumes und die der göttlichen Namen sind

⁴⁹⁵ Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*. S. 217.

⁴⁹⁶ Gershom Scholem: *The Historical Development of Jewish Mysticism*. In Ders.: *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other Essays*. Hrsg. v. A. Shapira. Philadelphia 1997. S. 140. Zit. nach: Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem*. S. 54

⁴⁹⁷ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 30.

korrelierende Symbolisationssysteme des Absoluten. Innerhalb des mystischen Wirklichkeitsverständnisses eignet allen Phänomenen, neben ihrem Erscheinungscharakter auch und vor allem eine symbolische, „sprachliche Natur“. Eine verborgene „Signatursprache“, ein bildhafter Zeichencharakter, der über ihre Bedeutung hinaus auf die abwesend-anwesende Präsenz des Transzendentalen Signifikats verweist. Gemäß der Vorstellung der Kabbalisten ist nicht nur die Schrift, sondern auch die Schöpfung der Ort der – symbolisch kodierten – Selbstdarstellung und Selbstentfaltung des unaussprechlichen Gottesnamens. Und so ist alles Endliche zugleich immer auch symbolisches Engramm des Unendlichen, einer göttlichen Inschrift als die der Mystiker Schrift und Schöpfung zu entziffern sucht. Da ihm jeder direkte Zugang zum Absoluten versperrt bleibt, ist das sprachliche Bild „das einzige Medium zur Erfassung des ansonsten unaussprechlichen Göttlichen“, es fungiert gleichsam „als Stellvertreter der unerreichbaren Gottheit.“⁴⁹⁸ Da es der sprachlichen Darstellung verwehrt ist ihren übernatürlichen Gegenstand unmittelbar, durch eine abstrakt-begriffliche Rede anzusprechen, bleibt sie notwendig mittelbar, anschaulich, das heißt ästhetisch vermittelt. Die kabbalistische Sprache sucht nichts weniger, als die unter dem Verdikt der Unabbildlichkeit stehende, nichtkommunizierbare Ordnung der absoluten Sinnhaftigkeit und der Bedeutung ins Symbol zu bannen und transparent zu machen. Scholem betont allerdings, dass die Versinnlichung des Undarstellbaren mittels des Symbols keine „naiv“ abbildliche, bloß mimetische Darstellung ihres transzendentalen Gegenstandes, keine *imitatio dei* sei. Das Kernproblem der sprachlichen Darstellung der mystischen Erfahrung ist ja gerade die „Abwesenheit der Fähigkeit zum Ausdruck“, denn sie ist eine „unbestimmbare“, „gestaltlose Erfahrung“, die sich im eigentlichen Sinne nicht „übersetzen“ lässt.⁴⁹⁹ Die „verborgene Wurzel der Schöpfung“, schreibt Scholem, offenbart sich niemals unverstellt, „auch nicht in Symbolen“.⁵⁰⁰ Der symbolischen Darstellung bleiben Präsenz und Identität verwehrt. Das sprachliche Bild gleicht vielmehr im genauen Sinne demjenigen, was Kants *Dritte Kritik* eine „indirekte“ oder „negative Darstellung“ nennt. Die sprachliche Darstellung vergegenwärtigt, wenn man so will, die Unmöglichkeit von Abbildlichkeit überhaupt und bewahrt sich so die absolute Differenz des Undarstellbaren. Diese Auffassung Scholems korrespondiert mit einer anderen zentralen These, nämlich der, der prinzipiellen Leugnung der *unio mystica*: In bewusster Absetzung zur christlichen Mystik, betone die mystische Erfahrung der Kabbala und ihre Transformation im Symbol die nicht einzuholende Distanz von Mensch und Gott. „Aber dennoch finden wir hier nichts von einer *unio mystica* zwischen Gott und der Seele“, schreibt Scholem in *Die jüdische Mystik*. „Stets bleibt deutlichst gewahrt das Bewußtsein der Persönlichkeit, des *Andersseins* Gottes, ja es wird hier noch übersteigert! Aber auch die

⁴⁹⁸ Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem*. In: Gershom Scholem. *Literatur und Kritik*. S. 63

⁴⁹⁹ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 20

⁵⁰⁰ Ebd.: S. 53.

Person des Mystikers verliert ihre Konturen nicht, selbst nicht in der höchsten Ekstase. Schöpfer und Geschöpf stehen sich unvermischt gegenüber.“⁵⁰¹

Genau an diesem Punkt aber setzt Idels Kritik an, denn er kann in *Studies in Ecstatic Kabbalah* und in *Kabbalah. New Perspectives*⁵⁰² überzeugend nachweisen, dass Scholems pauschales Dementi der *unio mystica* ebenso korrigiert werden muss, wie seine damit korrespondierende, einseitige Sicht der symbolischen Natur der Kabbala. Und zwar insofern, als beide Thesen auf einer „unilateralen Wahrnehmung“ der Kabbala als Theosophie gründen. Idel kann aufzeigen, dass der Symbolismus nur innerhalb der theosophischen Kabbala – dort nämlich, wo die *unio mystica* tatsächlich keine Rolle spielt, eben weil hier die Auffassung dominiert, dass der Mensch prinzipiell keinen direkten Zugang zum Absoluten hat – eine überragende Vermittlerposition einnimmt. Er schreibt: “The centrality of symbolic expression is obvious and indisputable only in theosophical Kabbalah, whose central work was the *Zohar*.”⁵⁰³ Innerhalb der ekstatischen Strömungen der Kabbala, die Scholems Perspektive bewusst außer Acht lässt, ist die Vereinigung von Mystiker und übergeordneter Entität durchaus das letzte Ziel kontemplativer Versenkung. Allerdings bedarf es hier keines symbolischen Mittlers, da es sich bei der ekstatischen *unio* um eine „psychologische“ oder besser intellektualistische Erfahrung handelt: “The focus of ecstatic Kabbalah is the perfect man, namely the perfect intellect that undergoes a mystical union with the supernal intellect. This process is perceived directly by the individual, who needs no symbols to describe it. [...]; the theosophical process, objective as it may be, is beyond full human apprehension and therefore can only be reflected through symbolic language.”⁵⁰⁴ Es sei daher nicht verwunderlich, dass der Symbolismus in der linguistischen Kabbala Abraham Abulafias, wenn dann überhaupt nur einen marginalen Stellenwert einnehme. Im Gegenteil: Abulafia polemisiere unmissverständlich gegen die symbolische Bildervielfalt der Theosophen, denn – und ich zitiere hier den Kenner und Liebhaber der „rationalen“ Kabbala Abulafias – diese überspiele bloß deren „Mangel“ an intellektueller „Klarheit“ und begrifflicher „Präzision“. Mit Scholems theosophischer Engführung der kabbalistischen Symbolik korrespondiert noch ein weiteres Problem, das mit der spezifischen Funktion theosophischer Symbole und schließlich mit der Frage zusammenhängt, was kabbalistisches Wissen seinem Wesen nach eigentlich ist. So lesen wir in Idels neuen Perspektiven der *Kabbalah*, in dem Kapitel mit dem vielsagenden Titel „Symbolism and Dynamism“, den scheinbar unverfänglichen Satz: “A Kabbalistic symbol invented one to act rather than to think.”⁵⁰⁵ Diese Auffassung spielt mehr als deutlich auf Idels andere zentrale These an, die besagt, dass Kabbala eine praktisch-„empirische Überlieferung“ – „an experiential lore“ –, ein anthropozentrisches Wissen sei, das die konkrete menschliche Lebenswirklichkeit und weniger die Reflexion eines absolut

⁵⁰¹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 60. Vgl. auch: Ebd. S. 132; S. 246.

⁵⁰² Vgl. auch: *Kabbalah. New Perspectives*. S. 173ff u. *Studies in Ecstatic Kabbalah* S. 4ff.

⁵⁰³ Moshe Idel: *Kabbalah*. S. 201.

⁵⁰⁴ Ebd. S. 206.

⁵⁰⁵ Ebd.: S. 223.

entrückten göttlichen Prinzips fokussiere. „Symbolism is therefore to be viewed as part of the deepening of the understanding of human activity, oriented to the higher world”.⁵⁰⁶ Idel betont dementsprechend, und zwar in deutlicher Absetzung zu Scholem, auch den „dynamischen“, „aktivistischen“ und appellativen Charakter, das heißt nichts weniger, als die „theurgische“ Funktion des mystischen Symbolismus.⁵⁰⁷ Das kabbalistische Symbol reflektiere, anders als das vom Platonismus beeinflusste, christliche Symbol, keine unveränderliche und mit sich selbst identische Entität. Daher besteht der mystische Symbolismus auch in mehr, als nur in einer bloßen Repräsentation der Welt der Sefirot. Die theosophische Vorstellung dieses Kosmos der göttlichen Manifestationen oder Emanationen entspreche weniger der einer prästabilisierten Ordnung als vielmehr der eines vitalen, lebendigen und stets in Bewegung und im Wandel befindlichen Organismus. Eines dynamischen, fluktuierenden und veränderlichen Systems, dessen Entitäten in einem reziproken Kräfteverhältnis standen und dessen Gleichgewicht gewissermaßen ständig gefährdet war. Der Mystiker war, so Idel, primär daran interessiert, die Wechselwirkungen und die interaktiven Entwicklungen in der Beziehung der Sefirot zueinander zu erkennen, zu erklären und zu versinnbildlichen. So werden konkrete Dinge und Verhältnisse zu szenischen Bildern emanativer, dynamischer Ereignishaftigkeit eines innergöttlichen Dramas. Das heißt aber auch, dass das Symbol nicht bloß isolierte Entitäten oder Kräfte repräsentiert, sondern dass das Verfahren der Symbolisation vielmehr eine bestimmte Prozesshaftigkeit im Verhältnis der Sefirot zueinander illustriert. Das Symbol erscheint daher häufig in einer bestimmten Relation oder in Verbindung mit einem anderen oder mit einer Reihe anderer Symbole. Das weibliche Attribut, das die Sefirah *Malkhut* symbolisiert, erscheine beispielsweise nur selten als separierte Größe, sondern zumeist in einem komplementären Verhältnis zu seinem männlichen Gegenpart, der Sefirah *Tiferet*, mit der es interagiert.⁵⁰⁸ Auch die Beziehung zwischen dem „göttlichen Du“ und dem menschlichen Ich (der Gemeinde Israel) wird durch die Symbole von Braut und Bräutigam, König und Königin etc. illustriert. Es muss nicht betont werden, dass gerade die häufig verwendete, deutlich sexuell konnotierte Symbolsprache des Sohar – die neunte Sefirah *Jessod* etwa, wird ungewöhnlich oft durch eine phallische Symbolik dargestellt – die Dynamik und die Prozesshaftigkeit der Emanation, in all ihren unitaristischen wie auch dissoziativen Momenten, auf eine besonders

⁵⁰⁶ Ebd.: S. 224.

⁵⁰⁷ Vgl. auch Moshe Idel: Kabbalah. Kap. 7. S. 157. Idel definiert hier den Terminus Theurgie folgendermaßen: „The term *theurgy*, or *theurgical*, will be used below to refer to operations intended to influence the Divinity, mostly in its own inner state or dynamics, but sometimes also in its relationship to man.” Es sei hier der Einwand gestattet, dass obwohl Idel zwischen den Begriffen Theurgie und Magie durchaus zu differenzieren weiß, meiner Meinung nach beide Konzeptionen doch sehr nah beieinander liegen. Dessen ungeachtet beschreibt der Begriff die kabbalistische Grundauffassung, dass der Vollzug des religiösen Rituals, die Achtung gegenüber den Religionsgesetzen, insbesondere aber die *Kawwana*, die „bewusste Absicht beim Gebet“ oder die kontemplative Gebetsandacht, die aktive, menschliche Tathandlung also, ein machtvolles Instrument der Einflussnahme auf die Erhaltung des „status quo“ des inneren Gleichgewichts der übernatürlichen Kräfte und sogar auf die Forcierung der Emanation darstellen. (vgl. auch ebd. S. 179ff.)

⁵⁰⁸ Moshe Idel: Kabbalah. Der Autor exemplifiziert seine Schlussfolgerungen anhand einer Interpretation einiger ausgewählter Passagen des Sohar, die ich hier im Einzelnen nicht wiedergeben kann, da das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. (S. 223).

eindrückliche Weise unterstreicht. Ist doch das „Mysterium der Geschlechter“ in der Tat nicht nur „für den Kabbalisten von wahrhaft schauerlicher Tiefe.“⁵⁰⁹ Zwar vermittele der mystische Symbolismus die Erkenntnis der Dynamik innergöttlicher Ereignisse, dies allein sei aber nicht sein „ultimatives Ziel“. Mehr als alles andere müsse die symbolische Lehre des Sohar als eine Handlungsanweisung, die Aufforderung zu einer adäquaten, praktischen Umsetzung der mystischen „Botschaft“ aufgefasst werden – und spätestens hier gehen die ontologische Symbolkonzeption Scholems und die phänomenologische Idels vollends auseinander. Denn die individuelle und nur auf praktischem Wege zu erreichende Vervollkommnung des Mystikers trage in einem ganz entscheidenden Maß zur Stabilisierung, ja zur Beförderung der emanativen Prozesse bei. Die bloße Einsicht in die innergöttliche Dynamik sei, so Idel, bloß eine Art Propädeutik, ein erster Schritt in Richtung der weitaus bedeutsameren Funktion des mystischen Symbolismus: Der Modifizierung der menschlichen Handlung im Sinne der Erhaltung und der Harmonisierung des emanativen göttlichen Kräftegleichgewichts. „For the time being, I would propose accepting Erwin Goodenough’s description of the symbol as an object or a pattern which, whatever the reason may be, operates upon men, and causes effects in them, beyond mere recognition of what is literally presented in the given form.“⁵¹⁰ Die kabbalistische Symbolik fordere den Kabbalisten dazu auf, teilzuhaben am mystischen Geheimnis der sefirothischen Sphäre und zwar durch „*imitatio*“ ihrer Dynamik, nicht aber durch bloß passive, geistige „Erleuchtung“ oder intellektuelle „Erkenntnis“. Eines der entscheidendsten Merkmale des Symbolismus sei daher ganz unzweideutig sein empirisch-praktischer Zug. Scholems theosophisch-mystifizierendes Symbolverständnis hingegen akzentuiere vornehmlich die spirituelle, intermediäre Funktion des Symbols als des irdischen Vermittlers einer ansonsten unausdrückbaren und absolut entrückten Existenzebene, den die Kabbala zu enthüllen suche. Idel hält Scholems Ansicht, ein Charakteristikum der Welt der Sefiroth sei deren völlige Verborgenheit, gar für „bizarrr“. Das „Epitheton“ der Entzogenheit sei, wenn überhaupt nur im Hinblick auf die höheren Sefirot und En-Soph angemessen, über die sich der Sohar ja gerade in ausgedehnten Diskussionen auslässt und auch hier könne von absoluter Verborgenheit nicht die Rede sein.⁵¹¹ Auch wenn dies unzweifelhaft nur die eine Seite der Scholemschen Symbolkonzeption ausmacht, kommuniziert das symbolische Zeichen – und darin stimme ich mit Idels Auffassung überein – in der Tat die Nichtmittelbarkeit und die absolute Entrücktheit einer ontologisch unendlich höheren Ordnung. Dieser „selbstgenügsamen“ und „eskapistischen“ Vorstellung spricht Idel jeglichen praktischen Wert ab. Kabbalistischer Theosophie sei eine solchermaßen spekulativ aufgeladene und im höchsten Maße abstrakte Symbolkonzeption gänzlich fremd. Idel hält Scholem nicht nur vor, dass dieser ein christlich-spekulatives Symbolverständnis reflektiere,

⁵⁰⁹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 247.

⁵¹⁰ Moshe Idel: Kabbalah. S. 234. Vgl. auch: Erwin Goodenough: Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Princeton, New York 1954. S. 28.

⁵¹¹ Idel: Kabbalah. S. 232.

das klar in der Tradition Platons und Goethes stehe. Er bemängelt zudem, um es einmal vorsichtig zu formulieren, Scholems einseitig gnostisch-neuplatonische Interpretation kabbalistischer Theosophie im Allgemeinen.⁵¹² Für Scholem wie für Goethe bestehe die epistemologische Funktion des Symbolismus darin, die Gottheit als die ursprüngliche, stets mit sich selbst identische und allem Irdischen entrückte Einheit, als den „unbewegten Bewegter“ oder als die „Dauer im Wechsel“ zu offenbaren und im Bild transparent zu machen. Auch die intellektualistische, negative Theosophie Scholems, die die absolute Verborgenheit zu einer grundlegenden und immer gleichbleibenden Qualität Gottes erkläre, entgeht so Idel, dieser abendländisch-christlichen Logik nicht. Mehr noch gerate eine Theosophie, die sich auf die bloße Kontemplation mystischer Symbole eines „statischen“ *deus absconditus*, einer unpersönlichen Gottheit beschränkt, die nicht mehr ist als eine gänzlich jenseitige, abstrakt-theoretische Konstruktion, zu reinem Selbstzweck – dies ist zweifellos Idels Hauptkritikpunkt. Kabbala hingegen reflektiere ein lebensnahes, lebendiges Symbolverständnis, das es ermögliche, den „Wechsel in der Dauer“, das heißt die sich beständig wandelnde Realität Gottes zu begreifen.⁵¹³ Die Sefira *Nezach* – die „beständige Dauer“ – möchte ich hinzufügen, entspricht ja nur einer der mystischen Qualitäten Gottes und sie gehört nicht einmal zu den höheren Seinsformen. Der theosophische Symbolismus, sei so Idel, weit entfernt davon ein Gegenstand bloßer religiöser Spekulation zu sein, vielmehr ein machtvoll Instrument, ja eine Art praktischer Lebenshilfe, die den Mystiker dabei unterstütze seine alltägliche Wirklichkeit aktiv zu gestalten und zu bewältigen.

Scholem ist – und darin stimme ich mit Idel überein – in der Tat primär ein Theoretiker der Kabbala, der gegenüber der praktischen Mystik stets eine mehr als skeptische Haltung eingenommen hat. Dies mag vielleicht auch daran gelegen haben, dass Scholem in mancher Hinsicht doch sehr viel religionskonformer und konservativer gedacht hat, als er dies durch seine oft polemische Kritik am traditionellen Judentum nach außen dokumentiert hat. Eigentümlicherweise bereitet es Scholem keinerlei Schwierigkeiten die offenkundig häretischen Momente der Kabbala mit seiner persönlichen Sicht von Religion und Glauben in Einklang zu bringen, während ihre ebenso offenkundige Tendenz zu magischen und prophetischen Praktiken mit seinen religiösen Überzeugungen unvereinbar scheint. Pantheismus, Magie und *unio mystica* sind die drei maßgeblichen Faktoren, gegen die Scholem seine Konzeption von Kabbala programmatisch abzusetzen sucht.⁵¹⁴ Und zwar weil sie, wie ich meine, auf jeweils unterschiedlichem Wege jene absolute Dignität Gottes antasten, die Scholem wieder und wieder zu retten sucht. Dies gilt naturgemäß in besonderem Maße für die prophetische Kabbala. Im Zustand mystischer Prophetie ist die

⁵¹² Vgl. auch: Moshe Idel: *Subversive Katalysatoren: Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik*. In: Schafer/Smith: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 81ff.

⁵¹³ Ebd. S. 232.

⁵¹⁴ Nathan Rotenstreich: *Symbolism and Transcendence. On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus*. In: *Revue of Metaphysics* 31 (1977/78) S. 605. Zit. nach: Moshe Idel: Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem. In: S. Mosès/S. Weigel: Gershom Scholem. S.51.

Distanz zwischen Mensch und Gott aufgehoben. Der Prophet betrachtet sich selbst als ein Medium des göttlichen Willens: In der mystischen *unio* empfängt er eine unvermittelte göttliche Botschaft, die er den Menschen übermittelt. Der prophetische Mystiker spricht im Auftrag der Gottheit und legt seine Offenbarungen aus, daher benötigen seine Verkündungen keine weitere Legitimierung. Auch wenn Scholem dies meines Wissens nirgends explizit äußert, so sind es doch gerade die nicht zu leugnenden magisch-manipulativen Beschwörungstechniken der praktischen Kabbala, die ihm ausgesprochen suspekt sind. Scholems Historiographie teilt die mystische Lehre daher in zwei miteinander unvereinbare „Richtungen“: Die praktische Kabbala Abraham Abulafias – „praktische Kabbala« [bedeutet] im Wortgebrauch der Kabbalisten [einfach Magie]“, schreibt Scholem⁵¹⁵ – und ihre „so ziemlich entgegengesetzte Tendenz“, die theosophische Kabbala nämlich. Auch wenn, wie Scholem dies zugesteht, Magie und Religion immer schon „tiefere Berührungspunkte“ haben, sucht er doch zwischen den aus religiöser Sicht legitimen und erlaubten Formen der Theurgie und allen unstatthaften Ausprägungen missbräuchlicher, nach außen gerichteter Magie zu differenzieren. Daher ist es keineswegs so, dass er Abulafias Weg zur Prophetie in Bausch und Bogen verwirft, denn er komme „den erlaubten Methoden“ einer „heilige[n] Form“ der „Magie der Innerlichkeit“ sehr nahe, die die „ungeheuren Kräfte der Namen freimacht“. Wohl aber lehnt er explizit jede Form der Magie ab, deren „Interesse“ in der reinen Beherrschung und Kontrolle der Natur besteht, das heißt die abgetrennt ist von ihrer religiösen bzw. spirituellen Funktion.⁵¹⁶ Abulafias Schriften, dies bestreitet Scholem nicht, verfügen durchaus über eine „echte“ reflexive „Tiefe“, die jedoch durch ihre ebenso „offensichtliche[r] Abstrusität“ schon im Ansatz in Frage gestellt werde. Scholems eigentlicher Kritikpunkt besteht darin, dass Abulafia durch die übereifrige, von bloßer Eitelkeit geleitete Veröffentlichung seiner Schriften dafür gesorgt habe, dass die magisch-mystischen Anweisungen des alten Wissens um die Macht der göttlichen Namen auch von Nicht-Initiierten umgesetzt werden konnten. Damit nicht genug, seien die hier publizierten magisch-mystischen Techniken zur Erlangung der Prophetie „durchaus anwendbar“ und zwar „in einem solchen Maße, daß sie über das, was Abulafia selber wollte, in Wirklichkeit hinausgehen.“⁵¹⁷ Abulafias mystischer Weg zur „wahren Gotteserkenntnis“ – weil er nämlich nicht nur für „orthodoxe Juden“, sondern vielmehr von „jederman, der Lust dazu hat“, also auch von „Unberufenen“ und von Nicht-Juden praktiziert werden könne – habe der Möglichkeit des Missbrauchs durch „weniger orthodox gestimmte[n] Gemüter[n]“ und Uneingeweihte Tor und Tür geöffnet. Darin berge seine Lehre ungewollt die Gefahren „ins“ bloß „Magische abzugleiten“⁵¹⁸. Es verwundere daher nicht, dass die kabbalistische Community dafür gesorgt habe, dass seine Schriften nicht gedruckt wurden. Bei aller

⁵¹⁵ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 157.

⁵¹⁶ Ebd.: S. 157f.

⁵¹⁷ Ebd.: S. 134f.

⁵¹⁸ Ebd.: S. 284.

Sympathie für die „Magie der Innerlichkeit“, die die Reflexion des Namens beschreitet, bleibt Scholem dennoch stets eigentümlich distanziert gegenüber der Person Abulafias. Idels Vorwurf Scholem exkludiere die Lehre Abulafias ganz bewusst als eine „unterirdische“ Erscheinung und verwandele darin Kabbala als Ganzes in Theosophie, ist meiner Meinung nach nicht ganz von der Hand zu weisen. Denn schon die Bezeichnung praktische Kabbala ist für Scholem wenn nicht anrühlich, so doch zumindest verdächtig, daher wehrt er sich insbesondere gegen die „Einbürgerung“ der „unglückseligen Terminologie von *praktischer Kabbala* für das Iurianische System.“⁵¹⁹ Die Rolle der „spirituellen Aktion“ der klassischen Formen mystischer Praxis wie insbesondere die der *Kawwana* gewinnt erst im Licht der Kabbala Isaak Lurias ihre volle Bedeutung, hinsichtlich ihres Stellenwerts innerhalb der theosophischen Spekulation bleibt sie durchaus zweitrangig.

Der onto-theologische Status des mystischen Symbolbegriffs Scholems betont die absolute Entrücktheit Gottes und ist so qua seiner rein spirituellen Akzentuierung nicht nur über jeden praktisch-manipulativen Verdacht erhaben. Überdies repräsentieren Scholems Verleugnung der *unio mystica* auf der einen Seite und seine Symboltheorie auf der anderen in der Tat, wie Rotenstreich diagnostiziert, die „epistemologische und die ontologische Komponente“ ein und derselben argumentativen „Achse“.⁵²⁰ Scholems spezifisches Symbolverständnis macht zudem evident, dass er wie Idel insistiert, eine einseitig gnostifizierende Sicht kabbalistischer Theosophie vertritt. So scheint es für ihn abgemacht, dass zumindest die Emanationslehre der mittelalterlichen Mystik nach dem Modell der „Neuplatoniker von oben nach unten in eindeutiger Linie [verläuft]“⁵²¹, das heißt aber, dass sie einen bloß „horizontalen“, unidirektionalen Prozess beschreibt, der die Distanz zwischen dem empirischen Bereich des Endlichen und jener Sphäre des entrückten Transzendenten betont. Auch bleibt sein Vokabular im Vergleich zu Idels Ostension der Ereignishaftigkeit einer innergöttlicher Dynamik eher verhalten, wenn er von der „inneren Bewegung des göttlichen Lebens“, der „dynamischen Einheit“ oder vom „Lebensprozeß Gottes“ spricht, die im theosophischen Symbol ihren Ausdruck finden.

In Scholems Augen überliefert die klassische Kabbala des Sohar eine primär symbolisch vermittelte Gnoseologie, eine mystische Erkenntnislehre Gottes als des *deus absconditus*. Unter dem Eindruck der historischen Katastrophe von 1492, das heißt mit der frühneuzeitlichen Kabbala Isaak Lurias und ihres „neuen“ Symbolverständnisses, das zunehmend den Menschen und seine historische Wirklichkeitserfahrung in den Mittelpunkt kabbalistischer Reflexion rückt, beginnt sich dies, so Scholems Ansicht, radikal zu wandeln. Hier wird im Symbol nicht nur tatsächlich ein innerer „Makel“ der Perfektibilität und eine

⁵¹⁹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 284.

⁵²⁰ Nathan Rotenstreich: *Symbolism and Transcendence. On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus*. Zit. nach: Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem*. In: S. Mosès/S. Weigel: Gershom Scholem. S.51.

⁵²¹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 285; S. 308; S. 314. Vgl. auch: Ders.: Ursprung und Anfänge der Kabbala.

latente Gefährdung des inneren Gleichgewichts der göttlichen Kräfte manifest, deren konfliktionäre „Dramatik“ eine ganz eigene Dynamik entwickelt. Scholem betont mehr noch, dass das kabbalistische Denken damit auch eine entschieden anthropozentrische, ja aktivistische Wendung nehme. Denn mehr und mehr ist es die „praktische Verwirklichung des kabbalistischen Weges“ – die Reintegration der durch den *Bruch der Gefäße* exilierten Kräfte der göttlichen Ordnung –, die ins Zentrum kabbalistischer Reflexion tritt. Der mystische Symbolismus spiegelt, so Scholem, von nun an nicht mehr die ewig gesicherte und „makellose“ Einheit Gottes, sondern er dokumentiert – und nicht nur diese Passage hat Idel offenkundig überlesen – im Gegenteil, dass das „Leben aller Welten und Bereiche [...] in beständigem Fluß und beständiger Entwicklung [ist].“ Die solchermaßen dissoziierte innergöttliche Sphäre wird Isaak Luria und seinen Nachfolgern zum Paradigma des durchaus irdischen Gefühls einer zunehmend instabilen Realität. Die „neue“ Kabbala reflektiert mit anderen Worten keine weltabgewandte „unpersönliche Substanz“, sondern einen lebensnahen Schöpfergott. En-Soph, der Gott des Sohar „spielt“, wie Scholem es vermeldet, „für Lurias religiöse Interessen nur noch eine ganz geringe Rolle.“ Die lurianische Kabbala entwickle vielmehr ein präzises Bewusstsein der „religiösen Aktion“: Die mystische Kawwana des „Betenden“ wird zu einem „Instrument“, das einen maßgeblichen „ordnenden Einfluss“ auf die Welt der „Gottheit“ nimmt und das als ein „wesentliches Stück“ am „großen messianischen Prozesses des *Tikkun*“ teilhat. Die „ungeheure Macht“ die die lurianische Kabbala dem Menschen „über die inneren Welten“ verleiht, bedeutet „zugleich“ eine absolute Verpflichtung. Die Apotheose des Menschen ist verbunden mit der „ungeheure[n] Verantwortung für die Erfüllung seiner messianischen Aufgabe“. ⁵²² Scholem schlägt einen für seine Reflexion ungewohnt undistanzierten Tonfall ein: „Es ist mit anderen Worten der Mensch, der dem Antlitz Gottes die letzte Vollendung gibt [...]. Göttliches und menschliches Sein sind im Geschehen der Welt an bestimmten Punkten miteinander verschlungen. [...] Der historische Prozeß und dessen geheimste Seele, nämlich die religiöse Tat des Juden, bereiten die *endgültige* [Herv. d. A.] Restitution aller versprengten, ins Exil der Materie gesandten Lichter [...] vor.“ ⁵²³ Die „neue“ Lehre überliefert ein mächtiges theurgisch-messianisches Wissen des *Tikkun*, dass dem Menschen in der Tat die schier übermenschliche Aufgabe „überträgt“, in der exilierten, endlichen menschlichen die unendliche göttliche Ordnung rettend wiederherzustellen.

1.6 Scholems symbolische Lektüre der Kabbala oder „alles Sein ist im Exil“

„Symbolik“, schreibt Moshe Idel, „ist eine der entscheidenden interpretativen Kategorien in Gershom Scholems wissenschaftlichem Werk: daraus nährt sich seine Auffassung vom Wesen der Kabbala, sein Verständnis der jüdischen Geschichte, selbst seine Sicht der

⁵²² Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 303.

⁵²³ Ebd.: S. 300.

Wirklichkeit hängt damit zusammen; [...].⁵²⁴ Und in der Tat, in allen bedeutenden Forschungsarbeiten Scholems spielt Symbolik eine übergeordnete, ja ich möchte behaupten, *die* zentrale Rolle. Die Weltauffassung der Kabbala verstehen, schreibt Scholem in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, heißt in erster Linie ihre historisch „gewachsene“, mystische Bilderwelt zu verstehen: „Denn den Kabbalisten ging es nicht mehr um Allegorien einer Weltansicht, die auch mit anderen Mitteln mittelbar gewesen wäre. Was sie geschaffen haben, sind Symbole im präzisen Sinn. Ihnen erscheint die Welt des Judentums in symbolischer Transparenz und enthüllt solcherart dem Kabbalisten das Weltgeheimnis.“⁵²⁵

Wenn man versucht dem Bilddenken Scholems auf die Spur zu kommen, ist es geradezu unumgekehrbar über dasjenige des Historiosophen Benjamin zu sprechen. Und zwar nicht nur deshalb, weil sich Scholem als das philosophische *alter ego* Benjamins verstand, sondern auch deshalb, weil sich beider Geschichtsverständnis recht nahe kommt. Scholems Beschreibung der jüdischen Mystik – sein der Sinnsuche verschriebener „Tigersprung“ in Vergangenes –, schreibt Irving Wohlfahrt „insbesondere seine Deutung der lurianischen Lehre vom Zimzum“ entspreche „weitgehend [...] dem, was Benjamin unter materialistischer Geschichtsschreibung verstand.“⁵²⁶ „Der eigengentümliche Bildcharakter von Benjamins Spekulation, wenn man will sein mythisierender Zug“, schreibt Adorno, „kommt eben daher, daß unterm Blick seines Tiefsinns Geschichtliches in Natur sich verwandelt kraft der eigenen Hinfälligkeit und alles Natürliche in ein Stück Schöpfungsgeschichte. [...] Mit Natur hängen die Benjaminschen Bilder nicht als Momente einer sich selbst gleichbleibenden Ontologie zusammen, sondern im Namen des Todes, der Vergängnis als der obersten Kategorie des natürlichen Daseins, zu der Benjamins Spekulation fortschreitet. Ewig an ihnen ist einzig das Vergängliche.“⁵²⁷ Obzwar Scholems Wahrnehmung der lurianischen Bilderwelten häufig in einer bloß historischen Optik befangen bleibt und schon aus diesem Grunde die philosophische Tiefenschärfe der Benjaminschen Reflexion bei weitem nicht erreicht, hat auch sein Bilddenken unzweifelhaft einen erkenntniskritischen, modernen Zug. Scholems Bilder sind wie Benjamins auch „dialektische Bilder“, Ausdruck einer katastrophischen, bedrohten, exilierten Welt, die alles andere als den „falschen Schein“ versöhnter Realität zu verewigen suchen. Sie sind vielmehr Momentaufnahmen der Vergänglichkeit und Todverfallenheit der (Natur-)Geschichte. Und noch dort, wo Scholems Symbolbegriff Versöhnung verheißend metaphysisch wird, bricht er mit jeder Abbildtheorie. Wo Kabbala nämlich nicht mehr nur theosophisch, weltabgewandt und selbstgenügsam, das heißt rein spekulativ ist, verändere sich, so Scholem, mit einer zunehmend dissoziativen Wahrnehmung der Wirklichkeit auch die Qualität der kabbalistischen Bilder: „Das völlig

⁵²⁴ Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem*. S. 51. In: Mosès/Weigel (Hrsg.): Gershom Scholem.

⁵²⁵ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 126.

⁵²⁶ Irving Wohlfarth: »*Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus*«. Zum Begriff des Zimzum bei Gershom Scholem. S. 210.

⁵²⁷ Theodor W. Adorno: Einleitung zu Benjamins »Schriften«. In: Ders.: *Noten zur Literatur*. S. 574f.

heimatlose Dasein wird zum unheimlichen Symbol des Widergöttlichen, zum Grenzbegriff aller moralischen und seelischen Katastrophe.⁵²⁸ Scholems Symbole sind also, darin den Benjaminschen nicht unähnlich, weit davon entfernt – und dies muss A. Kilcher entgangen sein – jene „gemütvolle Dämmerung“ zu verbreiten, die, wie Benjamin in seinem der Allegorie gewidmeten Kapitel des Trauerspielbuchs schreibt, „[...] seit dem Ende der Frühromantik immer dichter geworden ist.“ Was für die dialektischen „Denk-Bilder“ Benjamins gilt, dass sie nämlich das genaue Gegenteil beruhigender Identität evozieren, gilt ebensowohl für diejenigen Scholems. Auch sie demontieren die „unzertrennliche Verbundenheit von Form und Inhalt“ – die romantische „Einheit von Erscheinung und Wesen“ im Symbol nämlich – und auch sie bestreiten die Möglichkeit einer „unverbindlichen“, unmittelbaren „Erkenntnis des Absoluten“ vehement. Die frühromantische Ästhetik, schreibt Benjamin, habe den „theologischen“ Symbolbegriff um den Preis seiner missbräuchlichen „Entstellung“ ihrer Philosophie des Schönen einverleibt. Unvermittelt „glänzende“ Identität stelle die romantische Philosophie einzig vermittelt einer illegitimen „Erschleichung“ her: der Anwendung der theologischen auf die ästhetische Diskursart nämlich. Die frühromantische „Rede vom Symbolischen“ habe den theologischen Begriff des Symbols „usurpatorisch“ vereinnahmt, in dem sie ihn im ästhetischen Diskurs „heimisch gemacht“ habe.⁵²⁹ Darin aber verleugnen solchermaßen reflexiv zugerichtete Bilder ihren „unergründlichen Ursprung“ und ihren spezifisch dialektischen, der Kategorie der Zeit unterworfenen Charakter.⁵³⁰ Im Gegensatz zum verewigenden „Kunstsymbol“ ist der historische Zeitmodus, die „Zeiterfahrung“ des „echten“ Symbols das flüchtige „mystische Nu“, in dem die Fülle seiner Bedeutung „aufleuchtet“, um im selben Augenblick „unterzugehen“. Zu Sinn-Bildern der historischen „Konstellation“ der „Jetztzeit“, der modernen Wirklichkeitsverfassung werden Benjamins Bilder wie Scholems auch erst vermöge ihres historisch-dialektischen, inkonsistenten, das heißt ihres zeitlichen Charakters. „Was die Bilder von den »Wesenheiten« der Phänomenologie unterscheidet, das ist ihr historischer Index“, schreibt Benjamin.⁵³¹ Historische Sinnhaftigkeit, das „wahre Bild der Vergangenheit“, schreibt er in seinen geschichtsphilosophischen Thesen, „huscht vorbei“, es „blitzt auf“, um „im Augenblick seiner Erkennbarkeit (auf Nimmerwiedersehen)“ zu verschwinden.⁵³² Das Bild ist, so Adorno, „[...] apparition [...]: empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als der Dauer, [...], aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt.“⁵³³ Als ein solches unlesbares Schriftzeichen, ist das Bild „Spur“, Erinnerungs- und Geschichtszeichen auch, eine vergängliche Momentaufnahme einer von Sinn gesättigten „Konstellation“, es ist die Zäsur im Fluss der Zeit und der Erscheinungen,

⁵²⁸ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 273.

⁵²⁹ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 336.

⁵³⁰ Ebd.: S. 340.

⁵³¹ Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. S. 577. Bd. 1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1983.

⁵³² Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. Gesammelte Schriften. Bd. I·2. S. 695.

⁵³³ Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. S. 125f.

ein sinngebendes Innehalten, eine „Stillstellung des Geschehens“. „Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand.“⁵³⁴

In seiner Arbeit *Figuren des Endes* vertritt A. Kilcher bezugnehmend auf eine Passage in *Ursprung und Anfänge der Kabbala* die Auffassung Scholems Symbolverständnis rekurriere ganz eindeutig auf Goethe und die Frühromantik, insbesondere sei die Nähe zu Schellings Symbolbegriff unübersehbar.⁵³⁵ Es hat sich gezeigt, dass – auch wenn es nicht von der Hand zu weisen ist, dass das Denken des jungen Scholem vom romantischen Ästhetikdiskurs, insbesondere aber von der Philosophie Schellings inspiriert war – dieser generalisierende Moment Kilchers Argumentation zu kurz greift, denn er ebnet die Komplexität und den paradoxalen, dialektisch-messianischen Moment des Scholemschen Symbolverständnisses zugunsten einer einseitig romantisch-metaphysischen Lesart ein. Scholem reflektiert vielmehr einen Symbolbegriff im genauen Benjaminschen Sinne. Das Symbol ist das Zeichen einer Weltsicht, die nicht in einer Metaphysik des Schönen aufgeht: Der „Abgrund zwischen bildlichem Sein und Bedeuten“, Endlichem und Unendlichem wird nicht ästhetisch verklärt. Wohl aber vermittelt das sprachliche Bild Kraft seiner messianischen „Ladung“ „eine Verklärung des Unterganges“, in der „[...] das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, [...]“⁵³⁶

Scholems Konzeption des Symbols unterscheidet sich, so Daniel Weidner, „[...] prägnant vom Symbolbegriff der romantischen Ästhetik [...]“. Überdies reflektiere Scholem „[...] sowohl das vieldeutige, tiefsinnige und gleichnishafte mystische Symbol, aber auch das ganz entgegengesetzte terminologische Symbol, das gerade ein rein konventionelles Zeichen bar aller Ikonizität oder Indexalität“ sei.⁵³⁷ Im Großen und Ganzen stimme ich Weidner zu, möchte aber daran erinnern, dass Scholem eine im Wesentlichen symbolische Zeichen- bzw. Sprachkonzeption reflektiert, im Rahmen derer es gar keine *bloß* konventionellen Zeichen gibt, sondern alles Sprachliche ist immer auch zugleich symbolischer Natur – es verweist außer auf einen innerweltlichen Referenten zugleich auf eine „unendlich höhere Ordnung“. Überdies ist selbst das „terminologische“ oder wie Scholem es selbst nennt, „konventionelle Symbol“ im letzten Sinne nicht gänzlich frei von „jeder Ikonizität“, dann wäre es unzweifelhaft kein Bild mehr. Abgesehen davon, dass Scholem, wie Weidner selbst anmerkt, keine Zeichen- bzw. Sprachtheorie im eigentlichen Sinne entwickelt und daher eben auch kein primär linguistisches, sondern ein rein sprachphilosophisches Interesse verfolgt hat, hält Scholem das Problem wie immer in der Schwebel. Denn er reflektiert in der Tat keinen durchgängig homogenen Symbolbegriff, sondern er rekurriert vielmehr kontextabhängig auf einen mystischen einerseits und einen „terminologischen“ oder besser,

⁵³⁴ Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. S. 577.

⁵³⁵ Andreas Kilcher: *Figuren des Endes*. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 180.

⁵³⁶ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 343.

⁵³⁷ Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches, historiographisches Schreiben. S. 175.

historiosophischen Symbolbegriff auf der anderen Seite. Das Symbol hat, wie Scholem in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* schreibt, paradoxerweise „zwei Seiten“. Seine Doppelgesichtigkeit rührt daher, dass es ein endliches, konventionelles sprachliches Zeichen und zugleich Anzeichen eines Nicht-Kommunizierbaren ist. Es verwandelt die subjektive mystische Erfahrung in ein mitteilbares sprachliches Bild. „Schon im selben Moment, wo der Mystiker sich über seine eigene Erfahrung reflektiv klar zu werden versucht, [...] um wie viel mehr erst, wenn er es unternimmt, sie anderen mitzuteilen, drückt sie sich ihm notwendigerweise innerhalb eines Rahmens konventioneller Symbole und Ideen aus. Zwar ist stets irgendetwas da, was der Mystiker nicht zureichend [...] mitteilen kann. Wenn er es aber versucht – [...] –, so interpretiert er seine eigene Erfahrung [...], in Bildern, [...], die vor ihm und für ihn geschaffen wurden.“⁵³⁸ Ungeachtet der Tatsache, dass auch konventionelle Bilder, zumindest vom ästhetischen Standpunkt aus, eben Bilder bleiben, argumentiert hier wiederum nicht der Linguist, sondern der Sprachphilosoph Scholem und so verwundert es nicht, dass sein Symbolbegriff schwer greifbar und inkonsistent bleibt. Wie noch zu zeigen sein wird, sind es in erster Linie die historischen Symbole – die Geschichts- und Erfahrungsbilder der Lurianischen Kabbala –, die qua ihrer tiefen Verwurzelung in der kollektiven Erfahrung des jüdischen Volkes und ihrer messianischen „Ladung“ einer breiten Öffentlichkeit kommunizierbar werden.

Festzuhalten bleibt, dass jede undifferenzierte Annäherung an Scholems überaus diffiziles Symbolverständnis der dialektischen Struktur seines Denkens bei weitem nicht gerecht wird. Daher möchte ich einmal mehr im Sinne Scholems und gegen Kilcher, jene Passage aus *Ursprung und Anfänge der Kabbala* zu Ende lesen, die Kilchers Lektüre im Interesse des eigenen Unternehmens unterschlägt: „Das Symbol“, schreibt Scholem hier, „ist schließlich aus der Erinnerung an ekstatische Momente unaussprechlichen Gehalts geboren. Es hat etwas *Aufreißendes* und *Erschütterndes* an sich [Hervorh. d. A.]. Die Kabbalisten von Gerona unternahmen es, das Symbol in die Kontemplation zu bannen, ohne es zur reinen Allegorie werden zu lassen.“⁵³⁹ Der metaphysikkritische Einwand des Scholemschen Symboldenkens ist hier wohl kaum zu überhören. Allerdings: Scholems Reflexion verbietet sich ebensowenig wie diejenige Benjamins den Blick in metaphysische Untiefen – ohne sich freilich darin zu verlieren: Das Absolute bleibt „indemonstrabel“, es verweigert sich hartnäckig jeder positiven Darstellung. Und so bestreitet Scholems Denken jede Form eines, wie Benjamin schreibt, direkten, „unverbindliche[n]“ Zugangs zum Undarstellbaren. In diesem Kontext wird Scholems Dementi der *unio mystica* lesbar als ein kritisches Dementi der Repräsentationslogik des Identitätsdenkens. Die mystischen Konzeptionen des En-Soph, des *deus absconditus* oder des mystischen *Nichts* – die ja am deutlichsten auf den unhintergehbaren Entzugsmoment jenes Absoluten der Reflexion anspielen – konnotieren

⁵³⁸ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 16.

⁵³⁹ Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. S. 361. Vgl. auch: Andreas Kilcher: *Figuren des Endes*. S. 180.

den negativen Aspekt der Nichtverfügbarkeit, den das sprachliche Bild notwendig reflektiert. „Es ist etwas unendlich Trostloses um die Aufstellung der Gegenstandslosigkeit der höchsten Erkenntnis, die auf den ersten Seiten des Buches *Sohar* gelehrt wird“, schreibt Scholem im dritten seiner *Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala* und trifft darin genau den Ton des modernen metaphysikkritischen Denkens. Der symbolisierte „Gegenstand“ hat stets sein „Gesicht, uns abgewandt, nach innen gekehrt“, er hat „keinen Ausdruck“, denn er ist „der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung entrückt.“⁵⁴⁰ Auch wenn das ersehnte Absolute gewissermaßen jederzeit durch die „Ritzen“ des Endlichen „hindurchscheint“, lässt sich diese andere Seite der Schöpfung und der Sprache, dasjenige nämlich, das „jenseits aller Bedeutung steht“, in einem veritablen Sinne eigentlich auch im symbolischen Zeichen nicht mehr darstellen oder übersetzen.⁵⁴¹ Anders als das mystische bleibt das historische Symbol endliches Zeichen einer unhintergebar bedrohten und heimatlosen „Naturgeschichte“ im Spannungsfeld der Erfahrung von Exil und Erlösung – dies wird vielleicht nirgends so deutlich, wie in dem Isaak Luria gewidmeten Kapitel in *Die jüdische Mystik* und hier insbesondere in Scholems Lektüre der mystischen Konzeption des *Zimzum*. Die Kabbala Lurias markiert für Scholem den modernen Wendepunkt der jüdischen Religionsgeschichte, gerade weil sich in ihr ein neues Symboldenken durchsetzt, das nur noch wenig mit dem bildhaften Denken theosophischer Spekulation gemein hat. Es ist die „revolutionäre“, „neue“ Mystik Lurias und seiner Nachfolger, die Scholem zum Paradigma seiner Kabbala-Lektüre erhebt.

Scholems Reflexion und sein Schreiben – darin steht er in der Tradition moderner jüdischer Philosophie und Hermeneutik – umkreist enttheologisierend-retheologisierend und den ästhetischen Ausdrucksmoment des Denkens betonend, ebenso wie Benjamins Reflexion, jenes Nichtkommunizierbare, „leere“ Zentrum des Denkens. Beide Denker zeichnen sich dadurch aus, dass sie den *linguistic turn* konsequent vollzogen haben, denn für beide ist die Sprache das einzige „Medium“, der Ort der Objektivierung von Subjekt, Welt und Wahrheit: „Nur dialektische Bilder sind echte (d. h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.“⁵⁴² Die Stärke des philosophischen Verfahrens Benjamins bestehe, wie Adorno schreibt, bei aller „antiquarischen Bindung [...] an Kant“, gerade in seinem „radikal“ „antisystematischen Impuls“⁵⁴³, in jenem Impuls also, der den philosophischen Frühschriften Scholems durchaus nicht fremd war, dem er aber in späteren Jahren – leider möchte man sagen – nicht konsequent gefolgt ist. Die „Verschiedenheit“ der „Charaktere“ und der Temperamente beider Denker – Scholems geradezu naive Idyllisierung des Freundschaftsverhältnisses und seine schrankenlose Idealisierung der „prophetischen“ Figur Benjamins erhält spätestens in der gemeinsamen Schweizer Zeit 1918-1919 erste

⁵⁴⁰ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 29

⁵⁴¹ Vgl. auch: Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem*. S. 76. Idel spricht genau dieses Problem im Kontext seiner Überlegungen zum mystischen Symbol des *Zimzum* an.

⁵⁴² Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*. S. 577.

⁵⁴³ Th. W. Adorno: *Noten zur Literatur. Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. S. 575

Risse – hat sich unbestreitbar auch auf ihren philosophischen Stil ausgewirkt. Die häufig einvernehmlichen, aber eben auch zunehmend von Konflikten geprägten Auseinandersetzungen der Freunde haben vor allem im Werk Scholems deutliche Spuren in Form struktureller Ähnlichkeiten zum Denken Benjamins hinterlassen – Scholem verdankt der Reflexion Benjamins weit mehr, als er dies je zuzugeben bereit war. Obzwar insbesondere ihre Schreibstile unterschiedlicher gar nicht sein können, „hegten“ beide – dies möchte ich, im Anschluss an Adorno einmal mehr zu bedenken geben – „den Spott jüdisch-theologischer Tradition gegen die Auferstehung der Metaphysik auf dem Markt.“⁵⁴⁴ Der metaphysikkritische Impetus der sich im Werk Scholems zugegebenermaßen diskreter artikuliert als dies bei Benjamin der Fall ist, verbindet beide ebenso, wie die Betonung der erkenntnistheoretischen Bedeutung literatur- und sprachwissenschaftlicher Kategorien. Denn sowohl für Benjamin als auch für Scholem werden in jeweils unterschiedlicher Gewichtung Sprache, Übersetzung und Kritik zu interpretativen Kriterien ihres Denkens. Das vielleicht auffälligste Verwandtschaftsmerkmal zwischen dem Historiographen der jüdischen Mystik und dem Philosophen und Literaturkritiker Benjamin besteht, meiner Meinung nach, aber in der unübersehbaren Bildqualität ihres Schreibens: Beide reflektieren das Bilderverbot – der eine sucht es onto-theologisch, der andere epistemologisch zu retten und beide beschwören es durch die Macht des Bildes. Oder mit anderen Worten: Beide suchen ihre erkenntniskritische Diagnose der *condition moderne* – der eine freilich eher unter historischen, der andere unter historiosophischen und ästhetischen Gesichtspunkten – ins sprachliche Bild zu setzen.

„Die bilderlose Gottesverehrung des Judentums“, schreibt Scholem im Kontext einer seiner gewohnt kritischen Seitenhiebe gegen das rabbinische Establishment, „enthielt eben in ihrer Bilderlosigkeit die Absage, ja die polemische Verwerfung der Welt der Bilder und Symbole, in denen die mythische Welt zur Sprache kommt.“⁵⁴⁵ Eine der Hauptachsen der Scholemschen Kabbala-Rezeption bildet, wie gesagt seine symbolische Lektüre der jüdischen Mystik als ein einziges großes „*corpus symbolicum*“. Das „Geheimnis“ des „ungeheueren Erfolgs“ zumal der frühneuzeitlichen Kabbala bestand, Scholem zufolge, ganz eindeutig in ihrer lebendigen, besonders „volksnahen“ Bilderwelt. Das kabbalistische Denken war im Stande breite Bevölkerungsgruppen anzusprechen, gerade weil es – anders als das begriffliche Denken der rationalen Religionsphilosophie – seine Inhalte in einer breitenwirksamen, psychologisch-eingängigen Form mythisch-mystischer Bilder kommuniziert hat. Die bildhafte Sprache der jüdischen Mystik seit Isaak Luria war, so

⁵⁴⁴ Th. W. Adorno: *Noten zur Literatur. Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. S. 572. Vgl. auch: Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In diesem literaturwissenschaftlich noch weitgehend unerschlossenen Text fasst Scholem im 7. Satz seinen metaphysikkritischen Ansatz zusammen. So kritisiert er hier die „verhängnisvolle“, undialektische „Konfundierung“ der metaphysischen Emanationslehre mit den „Strukturen des Seienden“. „Diese Konfusion“, schreibt Scholem, „pervertiert ihre [Kabbala, K.S.] aussichtsreichsten Ansätze zugunsten der bequemsten und denkfaulsten aller Theorien.“ (S. 269f) Diese Passage ist meines Wissens nach die einzige Stelle im Werk Scholems, an der er nicht nur seine Kritik am metaphysischen Denken, sondern auch an der kabbalistischen Reflexion explizit zum Ausdruck bringt.

⁵⁴⁵ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 118.

Scholems Argumentation, unmittelbar und allgemein verständlich, das heißt sie musste nicht erst rational „enträtselt“ werden. Kraft seiner allgemeinverständlichen mythisch-mystischen Bilder war das kabbalistische Wissen breiten, eben auch nicht gebildeten Bevölkerungsschichten vermittelbar. Ganz anders als die begrifflich orientierte Allegorie schreibt Scholem in *Das Davidsschild*, hat das Symbol nichts mehr von einer „Geheimschrift“, die nur durch umständliche, „logische“ „Vertiefung“ aufschließbar oder entzifferbar ist. Sein Gehalt „leuchtet“ vielmehr spontan und „blitzartig“ auf.⁵⁴⁶ Und fragt man sich, was dieses „blitzartig“ „Aufleuchtende“ ist, dann kann die Antwort nur lauten: Das kollektive Lebensgefühl der fundamentalen Bedrohtheit, das das Symbol kommuniziert und allererst allgemein kommunizierbar macht. Nicht anders als das die Idee (der Sittlichkeit) indizierende Kantische Erhabene wird auch Scholems Symbol aufgrund eines „sensus communis“ mitteilbar, der sich freilich hier einer gemeinsamen historischen Exilerfahrung verdankt. Glaubt man Scholem so eignete der auf das kollektive Lebensgefühl setzenden, bildhaften „Rede“ der frühneuzeitlichen Kabbala geradezu eine „emotionale Gewalt“, die so etwas wie den Kantischen *sensus communis* nicht nur anspricht, sondern geradezu erzeugt. Das mystische Symbol kommuniziert die leidvolle historische Erfahrung des Exils, gleichzeitig aber kündigt es von der messianischen Hoffnung, die sich mit dem Prozess der Erlösung – dem „Mythos Tikkun“ – verbindet. Seine Funktion und seine Bedeutung besteht darin, das Lebensgefühl einer religiösen Gemeinschaft im Bild transparent zu machen und zu integrieren: Das Symbol ist gleichermaßen ein Geschichtszeichen und das Zeichen messianischer Erwartung, das aufgrund seiner psychologischen und historischen „Ladung“ zu einem entscheidenden religiösen und gesellschaftlichen Faktor wird. Es hat eine zentrale onto-theologische Funktion und zwar, wie Scholem es ausdrückt, vermittelt seiner „Affinität“ zum Mythos. Denn das kabbalistische Symbolsystem sucht nichts weniger als die verlorene, mystisch-mythische Einheit von Mensch und Gott, Seiendem und transzendentelem Sein im Bild rettend zu restituieren und erfahrbar zu machen. Dem bildhaften Denken gelingt, was dem begrifflich-rationalen der Philosophie versagt bleibt: Es „überbrückt“ zumindest für den Augenblick die „Kluft“ zwischen Schöpfer und Schöpfung, es macht „blitzartig“ und spontan die Verheißungen einer ursprünglichen, transzendentalen Identität fühlbar. Mehr noch: Die Kabbalisten haben in einem eindeutigen und gar „nachdrücklich“ betonten Verstoß gegen das monotheistische Bilderverbot – und Scholems Interpretation arbeitet hier geradezu lustvoll den provokativ-ketzerischen Moment solchen Denkens aus – „ohne jede Apologie und Entschuldigung für ihre Kühnheit“ durch ihre „unverstellt mythische[r]“, das heißt bildhafte „Rede von Gott“ das traditionelle religiöse Herkommen auf den Kopf gestellt.⁵⁴⁷ Die symbolische Rede der Kabbala ist, dies akzentuiert Scholems Interpretation, deutlich „vernehmbar“ als der Ausdruck eines oppositionellen, ja revolutionären religiösen

⁵⁴⁶ Gershom Scholem: *Das Davidsschild*. In: Judaica 1. Frankfurt a. Main 1997. S. 76f.

⁵⁴⁷ Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. S.122.

Selbstverständnisses, das gewollt oder ungewollt, die Grenzen orthodoxen Glaubens sprengt. Gerade darin aber bestehe der, die rational-entleerte Theologie remythisierend-revitalisierende Moment des kabbalistischen Symbolverständnisses. Die symbolische Sprache der mystischen Reflexion avanciert innerhalb der Scholemschen Optik zu einem diakritischen Verfahren, das nicht nur zum Gegenmodell traditionellen rabbinischen Denkens wird, sondern das überdies seine Überlegenheit über die rationale jüdische Philosophie erweist. Zwar haben, wie wir in *Die jüdische Mystik* lesen, Philosophie und kabbalistisches Wissen, gleichermaßen die „rettende“ Reformierung des „alten Judentums“ vorangetrieben – auch der philosophischen Allegorese gesteht Scholem in beschränktem Maße zu, dass sie die „klassischen Texte der rabbinischen Literatur“ „verwandelt“ habe. Dennoch bestehe zwischen beiden eine „außerordentliche“ Diskrepanz. Denn während die allegorischen Verfahren der Religionsphilosophie traditionelle, religiöse Inhalte lediglich begrifflich-rational transformiert und darin sich selbst entfremdet hätten, habe gerade die produktive, symbolische Fehllektüre, das „originelle“ Missverständnis „orthodoxer“ Begrifflichkeit, der jüdischen Theologie zu neuer, lebendiger „Größe und Dignität“ verholfen.⁵⁴⁸ Scholems antithetische Argumentation entwickelt sich auch hier entlang zweier Achsen: Der mythosfeindlichen, rationalen jüdischen Philosophie und ihren allegorischen Darstellungs- und Lektüreverfahren auf der einen Seite und der symbolischen Verfahren der Kabbala auf der anderen, die dazu in der Lage sind, Theologie und Glauben grundlegend zu reformieren und wiederzubeleben. Die hier angesprochene Passage in *Die jüdische Mystik*, in der das Verhältnis von Symbol und Allegorie verhandelt wird und in der die Symbolik ganz klar der Allegorese ihren Rang abläuft, erinnert wie bereits erwähnt, wohl nicht ganz unvermittelt an den Beginn des der Geschichte der Allegorie gewidmeten Kapitels des *Trauerspielbuches*, in dem er insbesondere die Bedeutung der barocken Allegorie ausarbeitet. Denn Scholems inhaltliche und stilistische Ausgestaltung seiner Überlegungen lassen darauf schließen, dass ihm Benjamins Bild-Reflexion mehr als vertraut war, daher möchte ich diese Zeilen nochmals wiederholen: „In der Allegorie“, schreibt Scholem, „kann in einem unendlichen Netz von Bedeutungen und Korrelationen alles Zeichen für alles dienen, wobei aber doch alles innerhalb der Welt des Ausdrucks und der Sprache bleibt [...]. *Aber in der Allegorie verliert der Gegenstand, auf den sie angewandt wird, sein ihm eigenes Sein zugunsten eines anderen, dem er als Vehikel dient.*“ [Hervorh. D. A.] Benjamin schreibt, den „antinomischen“, entwertend-aufwertenden Charakter der Allegorie beschwörend: „Jede Person, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten [...].“ Und wenig später: „Wird der Gegenstand unterm Blick der Melancholie allegorisch, läßt sie das Leben von ihm abfließen, bleibt er als toter, *doch in Ewigkeit gesicherter zurück* [Hervorh. D. A.], so liegt er vor dem Allegoriker, auf Gnade und Ungnade ihm überliefert. Das heißt: eine Bedeutung, einen Sinn auszustrahlen, ist er von nun an ganz unfähig; an Bedeutung kommt ihm das zu, was der

⁵⁴⁸ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 25ff.

Allegoriker ihm verleiht.⁵⁴⁹ Zunächst einmal wird, wie ich meine, evident, dass Scholem Benjamins Allegoriebegriff durchaus richtig verstanden hat. Allerdings ist es unübersehbar, dass Scholems Präferenz des Symbols in scharfem Kontrast zu Benjamins Plädoyer für die Allegorie als eine unter der „Herrschaft“ der frühromantischen Ästhetiktheorie „denunzierte Ausdrucksform“ steht. Wie sich gezeigt hat, ist Kilchers Behauptung Scholem reflektiere einen Symbolbegriff, der Benjamins Konzeption „diametral entgegensteht“,⁵⁵⁰ wenig plausibel. Auch wenn Scholem im Gegensatz zu Benjamin für das Symbol und gegen die Allegorie argumentiert, so ist ihm doch schwerlich ein ästhetisch „entstellter Symbolbegriff[s]“ nachweisbar. Denn darin sind sich beide einig, Symbolik hat im „Bereich“ der Religion und nur hier ihre volle Berechtigung als adäquates Darstellungsverfahren – und nur hier erlangt sie, im weitesten und genauen Sinne des Scholemschen Denkens Bedeutsamkeit. Das ist es ja gerade, was Idel Scholem zur Last legt, dass dessen Kabbala-Perzeption nämlich von einer „religiösen Geschichtsauffassung“ imprägniert sei, die zwanglos die Grenzen von theologischem und historischem Diskurs verwische. Die Auffassung, die Idel hier vertritt, ist in der Tat „neu“, wird Scholem doch gemeinhin eher sein ausgesprochen säkularer Blick auf die jüdische Geschichte vorgeworfen. Scholems „Umkehrung des orthodoxen Zugangs zur *historia sacra*“, schreibt Idel, sei deshalb jedoch nicht weniger „religiös“, denn das „Dämonische“ sei, wie das „Göttliche“ auch ein religiöser Begriff. Die theologisch gefärbte, symbolische Lektüre Scholems sei, so Idel „wahrscheinlich die schlechteste Art, einen historischen Text zu lesen“.⁵⁵¹ Ich möchte diese Bewertung hier unkommentiert lassen, zeigt sie doch nur wie enorm widerstreitend die Rezeption des Scholemschen Werks gelegentlich ausfallen kann.

In Scholems Geschichtsdenken und in seiner Wirklichkeitssicht kommen sowohl der katastrophische Charakter der jüdischen Geschichte als Exilsgeschichte zum Tragen als auch ihr hoffnungs- und sinnträchtiger, messianischer Moment: Sein Denken befindet sich nicht ohne Grund im Spannungsfeld des großen jüdischen „Fundamentalmythos“ von Exil und Erlösung. Daher verwundert es nicht weiter, dass seine Bilder freilich auch eben jene, rettenden Erinnerungsspuren des „verborgenen Lebens des Transzendenten“ anzusprechen suchen, die ihm zu messianischen Zeichen der Erlösung werden. Dass Scholems späte Forschungsarbeiten gerade die verdrängten, häretischen Aspekte der jüdischen Religionsgeschichte fokussieren, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass seiner Ansicht nach hier die messianische Dialektik voll aufbricht und in nie zuvor gekannter Konkretion zur Sprache kommt. Warum also präferiert Scholem im Gegensatz zu Benjamins allegorischer Lektüre der Wirklichkeit und der „Naturgeschichte“ eine kabbalistisch-symbolische Lesart? Was leistet Scholems Meinung nach das Symbol? Zunächst einmal ist Scholems kritische

⁵⁴⁹ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 350/ S. 359.

⁵⁵⁰ Andreas Kilcher: *Figuren des Endes*. In: Gershom Scholem. Literatur und Romantik. S. 180.

⁵⁵¹ Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem*. In: Stéphane Mosès/Sigrid Weigel: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 92.

Gegenrede gegen die Allegorie zweifellos primär durch sein Ressentiment gegen die rationale Religionsphilosophie von Maimonides bis Cohen motiviert. Das kabbalistische Wissen und seine Symbolik bildet methodisch den Rationalismuskritischen Gegenpol zur Weltauslegung des Vernunftdiskurses. Die allegorische Darstellung ist das präferierte Instrument eines Denkens, das so Scholem, auf die rationale Enträtselung, ja auf die Austreibung der „Transzendenz“ aus allem Wirklichen hinausläuft. Im Symbol als eines hinweisenden Anzeichens wird die ontologische Teilhabe der Schöpfung an einer unendlich höheren Ordnung der Sinnhaftigkeit zumindest negativ rezipierbar. Die symbolische Weltlektüre der Kabbala vergegenwärtigt die abwesend-anwesende Präsenz Gottes im Bild und macht so die messianische Inschrift alles Wirklichen lesbar. Benjamins historiosophisches Bilddenken des Trauerspielbuchs hingegen bleibt, wie Scholem es durchaus richtig diagnostiziert, sehr viel entschiedener der konkreten Welt der Erscheinungen, vor allem aber „der Welt des sprachlichen Ausdrucks“ verpflichtet. Der allegorischen Auslegung der „Naturgeschichte“ und des „Menschendaseins“ fehlt jeder, wie auch immer gestaltete „Schimmer der Transzendenz“, jeder noch so diskrete, versöhnliche Bezug zum Absoluten, den Scholems theologisches Bildverständnis vorsichtig ausgedrückt, zumindest aber von Weitem anzusprechen sucht. Mehr noch: Benjamin „mißbilligt“ die Beziehung von „Mythos auf Allegorie“ und betont vielmehr die „seltsame Verschränkung von Natur und Geschichte“ im „Kern“ ihrer „Todverfallenheit“. Die „allegorische[n] Betrachtung“, schreibt Benjamin im Trauerspielbuch, ist nichts weniger als die „weltliche[n] Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls.“⁵⁵² Wie anders verhält sich dies in seinen geschichtsphilosophischen Thesen: In *Über den Begriff der Geschichte* ist die theologische Dimension von Geschichtlichkeit unüberhörbar. Das Geschichtsdenken Benjamins wie Scholems ist orientiert durch ein spezifisch messianisches Zeitverständnis. Beide teilen einen eschatologischen Messianismus in dessen Kontext dem Geschichtsschreiber die fundamentale Aufgabe zukommt, einer solchermaßen „leidvoll“-aufgerissenen, immer schon „verfehlten“, „todverfallenen“ Natur- und Menschheitsgeschichte Sinn zu geben. Geschichts-Schreibung konstruiert immer wieder aufs Neue die „Jetztzeit“, als mit einer „schwache[n] messianische[n] Kraft“ „erfüllte“ Zeit. „Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist [...]“⁵⁵³ Und auch wenn Scholem dem historischen Materialismus eher kritisch gegenüberstand, so unternimmt auch seine Geschichts-Schreibung der Kabbala den Versuch jenen „[...] heimlichen Index [der Vergangenheit] [...]“ aufzudecken, „durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“⁵⁵⁴ Scholem wie Benjamin „[bürsten] die Geschichte gegen den Strich“, um darin ihre implizite messianisch-apokalyptische Dialektik transparent zu machen.

⁵⁵² Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 343

⁵⁵³ Ders.: *Über den Begriff der Geschichte*. 695.

⁵⁵⁴ Ebd.: S. 693.

Der Verdienst der jüdischen Mystik besteht Scholems Interpretation zufolge, weniger darin neuartige Symbole erschaffen zu haben, als vielmehr darin die traditionellen Formen jüdischer Religiösität auf eine völlig neue, „revolutionäre“ Art gelesen zu haben. Die symbolische Weltlektüre insbesondere der frühneuzeitlichen Kabbalisten ist Reflex und Ausdruck einer spezifischen Wahrnehmung jüdischer Geschichte und Lebenswirklichkeit. Während die „theogonische“ und „kosmogonische“ Symbolkonzeption der mittelalterlichen Kabbala eher dazu angetan war, die Distanz zwischen Mensch und Gott, Schöpfer und Schöpfung zu „überbrücken“, setzt, das betont Scholem, im 15. Jahrhundert – bedingt durch die historischen Ereignisse von 1492 – eine „vollkommene Wandlung“, eine spezifische Transformation des mystischen Symbolverständnisses ein. „Die Geburtswehen der messianischen Zeit, in der die Geschichte sich vollendet oder, wie es dem Gefühl apokalyptischer Geschichtsbetrachtung angemessener auszudrücken wäre, zusammenbricht, haben mit der Vertreibung eigesetzt.“⁵⁵⁵ Mit der Kabbala Lurias und seiner Nachfolger, setzt sich so Scholem, ein deutlich messianisch-apokalyptisch imprägniertes Symbolverständnis durch, das dem „Lebensgefühl“ einer Gemeinschaft korrespondiere, deren Existenz zunehmend als sinnentfremdet, abgründig, paralyisierend, ja als „widergöttlich“ erfahren wird. Seit der historischen Katastrophe sei die „Frage nach dem Sinn des Exils“⁵⁵⁶ immer deutlicher in den Vordergrund getreten. Die alte Kabbala, schreibt Scholem in *Die jüdische Mystik* „[...] grübelte mehr über die Erschaffung der Welt als über deren Erlösung. Nicht als Vorwärtsstürmen durch die Geschichte, um ihre Krise und Katastrophe zu beschleunigen, sondern vielmehr eher als das kontemplative Zurückwandern aus dem Historischen zu jenen Uranfängen der Schöpfung und Offenbarung, [...], schien hier am ehesten Erlösung zu verbürgen.“⁵⁵⁷ Ganz anders als die mittelalterliche Mystik und ihre theosophische Bilderwelt konturiere das „neue“ historisch-dialektische Symboldenken Lurias eine „katastrophale“ Weltsicht, für die die Vorstellungen von *Zimzum* und *Tikkun* zu zentralen Leitbegriffen werden. Schon zu Beginn des Kapitels über die Kabbala Lurias greift Scholems Schreibweise in einer ganz ungewöhnlich euphorischen Weise auf ein dynamisch-aktivistisches Vokabular zurück. Er schreibt: „[...] was vorher mit dem zarten und zurückhaltenden Begriff des *Tikkun*, der Ausbesserung, Gestaltung oder Wiederherstellung, gedeckt war [...]“, „wird in der Lurianischen Kabbala zu „eine[r] entscheidende[n] Waffe [...], die den Zusammenbruch der Ordnungen des Bösen, das heißt aber die Erlösung, herbeizuführen vermag.“⁵⁵⁸ Verband sich bis dahin mit dem Begriff *Tikkun* bloß eine „unmessianische und individuelle Art der Erlösung“⁵⁵⁹ und der Heilserwartung, so tritt er jetzt aus der reinen Innerlichkeit der mystischen Erfahrung heraus. Der Begriff *Tikkun* erhält eine deutliche Diesseitsorientierung, insofern er mit der „Herbeiführung“ einer grundlegenden

⁵⁵⁵ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 270.

⁵⁵⁶ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 121.

⁵⁵⁷ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 268.

⁵⁵⁸ Ebd.: S. 269.

⁵⁵⁹ Ebd. S. 268.

Umgestaltung des „weltlichen Geschehens“ verbunden ist. Die kollektive Beschwörung der apokalyptischen „Weltkatastrophe“, des „»Endes«“, in der „großartige[n] Revolution des Gefühls“, die das neue Symbolbewusstsein transportiert, schlägt als „religiöse Aktivität“ „nach außen“ um und integriert so den gemeinsamen messianischen „Kampf“.⁵⁶⁰ Im Kontext Scholems überschwenglicher Lektüre wird das dialektisch aufgebrochene Symbol zu einem machtvollen Instrument, ja geradezu zu einer messianischen „Waffe“ in einem Kampf um die Erlösung, insofern es einen „Umschwung im weltlichen Geschehen“ durch die im Symbol emotional forcierte, „Herbeiführung der Weltkatastrophe“ allererst ermöglicht. Die Bilderwelten der lurianischen Kabbala, insbesondere aber die der späteren häretischen Bewegungen machen, so Scholems Einschätzung, im Symboldenken der Kabbala einen modernen Paradigmenwechsel evident, der nicht länger auf die versöhnenden Verheißungen einer „Befreiung von oben“ vertraut, sondern der vielmehr ganz massiv die „unheimlichen“ und „dämonischen“ Abgründe, die „Bruchstellen“ und Widersprüche im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung dialektisch ausarbeite.⁵⁶¹ Das dialektische Symboldenken der Kabbala Lurias reflektiert nichts weniger als die „unerbittliche“ „Zweideutigkeit der Erlösung“, „[...]“, die als das Hineinwandern der Apokalypse in die jüdische Realität bezeichnet werden kann.⁵⁶² Darin wird das messianisch-apokalyptische Symbol zum Zeichen einer hiostorischen Erfahrung und eines Denkens zwischen dem „tiefsten Exils“ und einem eschatologischen Messianismus, der nicht länger allein auf Gott vertraut, sondern der sein Heil im Diesseits sucht: In der Entfesselung einer aktiven und „agressiven“ Apokalyptik besteht von nun an die „eigentliche Politik der Mystiker“. Diese Akzentuierung des dissoziativen Aspekts kabbalistischer Wirklichkeitssicht korreliert ganz unzweifelhaft mit Scholems persönlicher Weltauffassung, insbesondere aber mit seiner Interpretation einer im Wesentlichen krisenhaften und katastrophalen Menschheitsgeschichte. Die deutlich messianisch gefärbte Kabbala seit Luria und ihre mit einem aufrührerischen und massenwirksamen Gehalt geladenen „Bilder und Reden“ verwandeln sich unter den Händen der historisch-dialektischen Lektüre Scholems zu *dem* Hoffnungsträger der moderenen jüdischen Exilsgeschichte überhaupt. Dies muss in diesem Kontext allerdings nochmals betont werden, Scholem hat, darauf weist Joseph Dan ausdrücklich hin, niemals den Versuch unternommen „das Judentum als Ganzes in Kabbala“ zu „verwandeln“, er war vielleicht ein Geschichten-Erzähler aber niemals selbst ein Mystiker. Wohl aber hat er zumal in den neuzeitlichen, apostatisch-messianischen Bewegungen eine das Erfahrungswissen und die Gegenwart des Exils betonende „symbolische Philosophie“ von gesellschaftlicher und historischer Relevanz gesehen, die die modernen „Abgründe“ und „Ängste“, die „Realität des Bösen“, nicht zugunsten eines illusionären Scheins reflexiv zu beruhigen sucht. Es wird evident, dass

⁵⁶⁰ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 269.

⁵⁶¹ Vgl. auch: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Scholem weist hier auf die „lange übersehene[r] Bedeutung“ der häretischen Kabbala „für die Entstehung des modernen Judentums“ hin. S.121.

⁵⁶² Gershom Scholem: Die jüdische Mystik. S. 269.

Scholems Lektüre einen ganz bestimmten Typus mythisch-mystischen Denkens als den der „legitimen“ oder „echten“ Kabbala präferiert und dementsprechend euphorisch aufwertet.⁵⁶³ Wenn er also immer wieder auf die enorme Bedeutung der Kabbala hinweist, so meint er ganz offenkundig insbesondere ihre späten messianisch-apokalyptischen und häretischen Ausprägungen. Das frühneuzeitliche mystische Symbol wird als das Zeichen eines rationalismuskritischen Denkens lesbar, das wie Rosenzweig es zu Beginn von *Der Stern der Erlösung* formuliert, nicht die Augen verschließt vor den kreatürlichen Ängsten und Nöten der fundamentalen „Todverfallenheit“ eines exilierten Daseins. Während die abstrakten Formeln der rationalen jüdischen Philosophie keine Antworten auf die immer dringlichere Frage nach dem Sinn des Exils geben konnte, integrieren die späten Kabbalisten lebendige „Impulse des Volksglaubens“ an den „Mythos *Tikkun*“. Darin besteht ja gerade der breitenwirksame Erfolg und der „historische Verdienst“ der Kabbala neuerer Prägung, dass sie „von den Höhen der theosophischen Spekulation in die Tiefen des volkstümlichen Denkens und Handelns hinabstieg“, schreibt Scholem in *Die jüdische Mystik*. Der eigentliche „Wert“ der Kabbala besteht, Scholem zufolge, ganz eindeutig nicht ihrer metaphysischen Exklusivität, sondern im Gegenteil in der zunehmenden Öffnung und gesellschaftlichen „Transparenz“ der mystischen Spekulation und ihrer konkreten Diesseitigkeit. Die Kabbala verdankt ihre wachsende Popularität hauptsächlich der entscheidenden Tatsache, dass sie historische Bilder erschafft, die dem „Bewußtsein von den Schrecken“ und der „dämonischen Wirklichkeit des Exils“ Ausdruck zu verleihen suchen. „Nach Scholem“, schreibt Moshe Idel, „haben sich die historischen Erfahrungen des jüdischen Volkes im kabbalistischen Schrifttum, besonders dem der Iurianischen Kabbala, zu mächtigen mystischen Symbolen verdichtet, die Dank ihrer späteren Verbreitung unter die Massen den weiteren Verlauf der jüdischen Geschichte zu beeinflussen vermochten.“⁵⁶⁴ Die symbolische Bilderwelt der Kabbala kommuniziert in erster Linie eine gemeinsame Erfahrung, ein „lebendiges Gefühl“, darin spricht sie zugleich die individuell erlebte und die kollektive Leidensgeschichte des Judentums an.

Scholems Geschichtsverständnis, seine Weltsicht und sein Schreiben haben, wie Robert Alter es in seiner Arbeit *Scholem und die Moderne* formuliert, eine „spezifisch moderne Färbung“. Alter betont in diesem Kontext, dass Scholems Historiographie mit ihrer Akzentuierung von „Sprache als Träger des Bewusstseins“, von Symbolik, Re-Mythisierung und Apokalypse als den Grundproblemen kabbalistischen Denkens Fragestellungen entwickelt habe, die Parallelen zu den zentralen Themen der literarischen Moderne aufweisen. Die Strukturverwandtschaft der Scholemschen Kabbala-Rezeption zur Literatur der Moderne lässt sich, so Alter, an gemeinsamen reflexiven Leitbegriffen wie „*Dialektik*“, „*Paradox*“ oder „*Krise*“ festmachen. Diese sinnfällige Nomenklatur moderner Begrifflichkeit

⁵⁶³ Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. S. 20

⁵⁶⁴ Moshe Idel: Zur Funktion von Symbolen bei G.G. Scholem. S. 64

kehrt innerhalb Scholems Historiographie an exponierten Stellen immer wieder und dient seiner Lektüre als orientierendes Interpretations- und Bewertungskriterium des mystischen Wissens und der modernen Wirklichkeitsverfassung.⁵⁶⁵ Insbesondere der im Werk Scholems nahezu omnipräsente Begriff des „Abgrunds“, von dessen Dialektik nicht zuletzt alles symbolische Denken gezeichnet ist, fungiert als eine Art moderner, reflexiver Topos. Metaphysisch oder besser, theosophisch ist Scholems Denken, wo es einen transzendentalen Ursprung, zumindest der sprachlichen Konstitution von Welt postuliert⁵⁶⁶. Metaphysikkritisch und darin modern ist es, wo es die Möglichkeit von Identität leugnet, indem es die Vorstellung der einfachen Präsenz des Absoluten beständig durch dialektisch-kritische Verfahren unterminiert. Der „Abgrund“ ist das verstörende, symbolische Zeichen, des fundamentalen, modernen Risses, der sich durch die Schöpfung, durch eine vermeintlich gesicherte, prästabilisierte Wirklichkeit und durch die beruhigende Vorstellung der Präsenz des Sinns zieht. Er fungiert mehr noch als ein konstitutiver diakritischer Grenzbegriff, der den Ausgangspunkt und die Voraussetzungen seines Denkens umreißt. Nicht zuletzt trägt die Ostentation des Abgründigen einer Weltsicht Rechnung, die nicht naiv-positivistisch auf den kontinuierlichen, gradlinigen Fortschritt der Menschheitsgeschichte setzt, sondern die sich der antinomischen, instabilen, krisenhaften Momente der Geschichte, der Überlieferung und der Wirklichkeit bewusst ist. Darin beschreibt Scholem eine Wirklichkeitserfahrung, die sich mit dem Selbstverständnis der (ästhetischen) Moderne deckt. Den modernen und keinesfalls naiven Ausweg aus der Krise des identifizierenden Denkens bietet die die Sinnhaftigkeit von Welt gefühlsmäßig, das heißt ästhetisch rettende, symbolische Lektüre der Wirklichkeit, die sich im Werk Scholems ebenso ausdrückt wie in der modernen Kunst. Der Symbolismus hat im Denken Scholems, wie Alter es betont, einen geradezu „ontologischen“ Status.⁵⁶⁷ Das Symbol als Ausdruck der kulturellen und geistigen „Welt“ und des historischen Erfahrungshorizontes einer Gemeinschaft muss daher intuitiv zugänglich, das heißt „unmittelbar verständlich“, lesbar sein, es „darf“ dem Interpreten „keine Rätsel aufgeben“. Im Kontext des historiosophischen Symboldenkens Scholems wird die für die moderne jüdische Reflexion signifikante Nähe von Erkenntnistheorie und Ästhetik nahezu mit Händen greifbar, die insbesondere in der postmodernen ästhetischen Philosophie J.-F. Lyotards eine übergeordnete Rolle einnimmt.

Festzuhalten bleibt, dass letztlich auch in Scholems Symboldenken der jedes versöhnliche Identitätsdenken grundlegend gefährdende Aspekt des Negativen, der Verweigerung des Absoluten dominiert. Scholems Interpretation zufolge – dies wird insbesondere in dem der lurianischen Kabbala gewidmeten Kapitel in *Die jüdische Mystik* deutlich – betonte die neue symbolische Weltsicht weit eher die „Bruchstellen“ der menschlichen Existenz und der Geschichte, als das sie sie zu „überbrücken“ suche. Für

⁵⁶⁵ Robert Alter: Scholem und die Moderne. In: Schäfer/Smith. S. 160f.

⁵⁶⁶ Vgl. auch Gershom Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 10.

⁵⁶⁷ Robert Alter: Scholem und die Moderne. S. 162.

Scholem werden gerade die „erschütternden“ und anarchischen Momente der jüdischen Religionsgeschichte – ihre „sitra achra“ – lesbar als ein einziges großes Symbol einer „unversöhnten“, brüchig gewordenen Moderne. Einer Schöpfungsgeschichte, aus der sich „das verborgene Leben der Transzendenz“ in sein Innerstes zurückziehen droht. Das kabbalistische Symbol als der Ausdruck einer Weltauffassung und eines „Lebensgefühls“ zwischen Exil und Erlösung hat neben seiner versöhnenden, integrativen Funktion stets etwas bedrohlich „Blasphemisches“ und Nihilistisches.

Idel zufolge ist Scholems symbolische Interpretation der Kabbala primär vermittelt durch den Renaissancedenker Johannes Reuchlin, der in *De Arte Cabbalistica* von Kabbala als einer vom Pythagoräismus beeinflussten „symbolischen Philosophie“ spricht. Scholem habe die Auffassung Reuchlins übernommen und sei später unter dem Einfluß Goethes und Benjamins zu einer eigenen Theorie des Symbols gelangt. Im Werk Scholems lassen sich, so Idel zwei differentielle Arten von Symbolen unterscheiden – das stark durch die individuelle religiöse Erfahrung geprägte methaphysische und das kollektiv wirksame historische Symbol. Während im Frühwerk Scholems im Wesentlichen ein methaphysischer beziehungsweise theosophischer Symbolbegriff dominiere, habe sich seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs – als eine „methodologische Reaktion auf den Holocaust“ – ein eigenständiges und im Wesentlichen historisches Symbolverständnis im Denken Scholems entwickelt. So schreibt Scholem etwa in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, dass im kabbalistischen Symbol gleichermaßen psychologische wie historische Momente zum Ausdruck kommen. Die kabbalistischen Symbole seien „von besonderer Art“, insofern sich hier „[...] die seelischen Erfahrungen der Mystiker mit den historischen Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaft fast unlöslich verschränkten oder in der Tat eine rätselhafte Einheit bildeten.“ Und wenig später lesen wir: „Je enger, armseliger und grausamer das Stückchen historischer Realität war, das den Juden in den Stürmen des Exils gegeben war, um so tiefer wird dessen Transparenz, um so genauer sein Symbolcharakter und um so strahlender die messianische Hoffnung, die es aufsprengt und verwandelt.“⁵⁶⁸ Das Symbol ist mithin weniger von metaphysischer als vielmehr „von historischer Erfahrung gesättigt“.⁵⁶⁹

In diesem Kontext wird insbesondere das kabbalistische Symbol des *Zimzum* – des Rückzugs oder Exils Gottes in sein mystisches Nichts – als ein machtvolles historisches Bild lesbar. Es ist die dialektische Version des *Zimzum* bei Isaak Luria, die nicht nur der jüdischen „Gemeinschaft“ sinnvoll lesbar wird, sondern die zum Sinn-Bild des modernen Lebensgefühls, der „Stimmung“ par excellence der säkularen Modernen avanciert. Gerade

⁵⁶⁸ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S.8f.

⁵⁶⁹ Idels historische Argumentation ist durchaus schlüssig, sein phänomenologischer Erklärungsansatz greift meiner Meinung nach jedoch zu kurz. Denn eines ist sicher: Auch wenn sich in der Tat eine historisch begründete Konzeption des Symbols und des symbolischen Geschichtsverständnisses im Werk Scholems durchgesetzt hat, so bedient er sich noch Jahrzehnte nach dem Holocaust, so weit ich weiß zuletzt in *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* eines theosophisch imprägnierten Symbolbegriffs. Man kann daher sagen, dass die theosophische Konzeption des Symbols hauptsächlich innerhalb seiner Beschreibung der klassischen mittelalterlichen Kabbala wirksam wird. Eine durchgängig epistemologisch bedeutsame Funktion aber nimmt sie primär im Kontext seiner Sprach- und Texttheorie ein.

durch die „materialistische“ Lektüre des *Zimzum* in der lurianischen Kabbala werde die „Idee des *Zimzum*“ zu dem wohl „tiefste[n] Symbol des Exils“. Im Gegensatz zur traditionellen theosophischen Lesart des *Zimzum* betone die neue Interpretation den fundamentalen Graben der sich zwischen Mensch und Gott ziehe und mit ihm die Drohung des Verfalls von Sinnhaftigkeit überhaupt. In ihrer „dialektischen“ Variante eröffnet die Figur des *Zimzum* den schreckerregenden Blick auf einen antinomischen Schöpfungsbegriff, der die paradoxe Abgründigkeit der Wirklichkeitsverfassung akzentuiere. Die „Emphase“, schreibt Alter, „mit der hier, [...], vom Abgrund gehandelt wird, spiegelt Scholems eigene unbeirrbar Auffassung von der letzten Natur des Wirklichen – eine Auffassung, die von vielen Schriftstellern, die wir heute der Moderne zuordnen, geteilt wird.“⁵⁷⁰ Der mystische *Zimzum* ist, wie Scholem es ausdrückt, in seinem genauen Sinn ein moderner, säkularer „Grenzbegriff“, denn er beschreibt eine zunehmend destabilisierte und gefährdete Wirklichkeitserfahrung am Rande des völligen Zerfalls. Eine Wirklichkeitserfahrung auch, die sich nicht mehr auf einen identitäts- und sinnstiftenden Mythos oder wie Lyotard es nennt, eine „große, universelle Erzählung“ berufen kann. An die Stelle der mit mythischer Bedeutung erfüllten Weltauffassung tritt mit der frühneuzeitlichen Kabbala immer deutlicher der „große Fundamentalmythos von Exil und Erlösung“ in den Bilder des *Zimzum*, des *Bruchs der Gefäße* und des *Tikkun*, der messianischen Hoffnung auf Restitution einer ehemals harmonischen Ordnung. Das kabbalistische Denken verortet alles Weltliche haarscharf am Rande zwischen diesen beiden dialektischen „Polen“: Zwischen dem permanent vom apokalyptischen „Grauen“ der „Vernichtung“ bedrohten, „absolut“ exilierten Dasein und der messianischen „Utopie“. Scholems eigenwillige⁵⁷¹ dialektische Interpretation arbeitet vor allem die karastrophischen Aspekte und den negativen Entzugsmoment der Konzeption des *Zimzum* aus. Gerade darin aber scheint mir die Figur des mystischen *Zimzum* das dissoziative Gefühl, die „Stimmung“ moderner „Heimatlosigkeit“ und Gottverlassenheit, ja der „Widergöttlichkeit“ einer säkular-entmythisierten Wirklichkeit und einer von Sinnentfremdung bedrohten Existenz wiederzuspiegeln. Diese dekonstruktive und zutiefst skeptische Weltsicht ist es, die Scholems Lektüre der kabbalistischen Symbolik, ja der Kabbala insgesamt orientiert und die ihr ihre spezifische Färbung verleiht. Was Scholem in *Die jüdische Mystik* als die „messiologische“ „Politik“ der frühneuzeitlichen Mystiker identifiziert, nämlich die strategisch forcierte Herbeiführung des „Endes“ – den „Erlösungscharakter dieser Katastrophe“ „bewahrend“ – gilt gleichermaßen für die Politik des eigenen messianisch-apokalyptischen Symbol-Denkens: Es ist durch und durch imprägniert

⁵⁷⁰ Robert Alter: Scholem und die Moderne. S. 161.

⁵⁷¹ Vgl. auch: Moshe Idel: *Zur Funktion von Symbolen bei G. Scholem*. Idel wendet in diesem Kontext kritisch ein: „Um das Denken eines Kabbalisten wie Isaak Luria, [...], so radikal auf ‚Exil‘ hin zu interpretieren, bedarf es [...] mehr als nur des Ingeniums eines großen Gelehrten, sofern aus einer [...] Intuition eine hieb- und stichfeste Argumentation werden soll.“ (S. 79)

von einer dialektischen Beschwörung der Krise und des Untergangs.⁵⁷² Weit über seine religionshistorische Bedeutung innerhalb des Judentums hinaus, wird Scholem der kabbalistische „Fundamentalmythos“ des *Galut*, der sich im Bild des *Zimzum* ausdrückt, nicht nur als ein Beispiel „eines extremen Falls des Menschlichen überhaupt“⁵⁷³, sondern mehr noch, als eine moderne Generalmetapher der Exiliertheit allen menschlichen Seins lesbar. Umso dringlicher stellt sich für Scholem die Frage nach der Sinnggebung eines „unvollendeten Lebens“, „eines Lebens im Aufschub“ des Exils als einer unendlichen Aufgabe, ja als „Mission“ und „tief symbolischer Sendung“. Scholems historiosphische Reflexion zentriert sich immer wieder um den Begriff des mystischen Nichts, weil er wie Irving Wohlfarth schreibt, hier „[...] einen theologisch-politischen Glaubenssatz gefunden hat, der der entzauberten Moderne Rechnung trägt, ohne ihr zu verfallen. Das Nichts des lurianischen Gottes erlaubt ihm, einen *religiösen* Nihilismus zu begründen, der es mit jedem *nicht-religiösen* aufnehmen kann, indem er diesen *in sich* aufnimmt.“⁵⁷⁴ Möglich auch, dass das Bild des mystischen Nichts Scholem deshalb so fasziniert hat, weil es eben ein dialektisches Bild ist: Die messianische Rückseite des mystischen Nichts Gottes ist nämlich in einem ganz veritablen Sinne der Ort der *creatio ex nihilo* – das Ende birgt den Anfang, die Hoffnung auf Restitution immer schon in sich. Und so ist es zu verstehen, wenn Scholem, der zwar viel über Gott geschrieben, aber nie nach ihm gefragt hat, formuliert: „Vielleicht war das Verschwinden Gottes bis zu dem Punkt des Nicht von höherer Notwendigkeit und wird sich nur einer Welt, die entleert ist, sein Königtum offenbaren, gemäß dem Schriftwort: „Ich ließ mich von denen erforschen, die nicht gefragt, ließ mich finden von denen, die mich nicht gesucht.“⁵⁷⁵

Schlussbemerkung

Gershom Scholem, der Geschichtsschreiber der jüdischen Mystik wollte ganz entschieden als ein Vertreter der jüdischen Kulturnation wahrgenommen und erwidert werden. Daher schien es mir wichtig – sofern dies einer exogenen Annäherung überhaupt möglich ist – einen ersten Einblick in die enorm vielschichtige, lebendige und für Nicht-Juden gelegentlich fremde Welt der rabbinischen Tradition und ihrer kanonischen Literatur zu vermitteln. Scholem war ganz sicher ein Mensch, der mit bewundernswerter Starrköpfigkeit seine Ziele verfolgte und couragiert seine Überzeugungen vertrat und sein Bekenntnis zum religiösen Anarchismus wie seine unermüdliche Rede vom „Umsturz aller bestehenden Werte der Tradition“ waren sicher mehr als nur akademische Pose. Scholem war ja nicht nur ein

⁵⁷² Vgl. auch: Gershom Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. In: *Judaica* 1. S. 7-75. „Der jüdische Messianismus“, schreibt Scholem hier, „ist in seinem Ursprung und Wesen, und das kann gar nicht stark genug betont werden, eine Katastrophentheorie.“ (S. 20)

⁵⁷³ Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. S. 158.

⁵⁷⁴ Irving Wohlfarth: »Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus«. Zum Motiv des *Zimzum* bei G. Scholem. S. 185.

⁵⁷⁵ Gershom Scholem: Gedenkrede auf Franz Rosenzweig. In: Franz Rosenzweig: *der Stern der Erlösung*. S. 533f.

Schriftgelehrter und akribisch genauer Philologe, er war vor allem ein Geschichts-Schreiber, der – freilich mit einer geradezu an Fanatismus grenzenden Kompromisslosigkeit und angetrieben von seinem Ressentiment gegen die jüdisch-orthodoxe Theologie einerseits und die „bigotte“ Weltansicht der assimilierten, jüdischen „Bourgeoisie“ andererseits – eine ganz persönliche Vision, ja eine Passion verfolgte. Die Aufgabe jeder Geschichtsschreibung besteht, wie der jüdische Historiker Amos Funkenstein schreibt, weniger darin schlicht „Ereignisse auf(zu)zählen“, sondern sie muss „Antworten“ geben und „sie zu einer sinnstiftenden Erzählung verweben, die sich wieder und wieder interpretieren läßt.“⁵⁷⁶ Die ständig zunehmende Zahl an Veröffentlichungen zum Thema zeigen, dass Scholem dies mit der Überlieferung seiner Erzählung der jüdischen Mystik in einem genauen Sinne geleistet hat: Mit jedem Wort seiner großen Historiographie der Kabbala beschwört Scholem, dessen Schreiben vielleicht vor allem der Ausdruck der Suche nach Identität und Verortung war, förmlich die Vision eines apokalyptisch-messianisch aufgerissenen Judentums zwischen dem „völlig heimatlosen Dasein“ des Exils und messianischer Hoffnung auf Erlösung, zwischen Traditionalismus und säkularer Moderne. Einer recht trostlosen, wissenschaftlich „geläuterten“ Moderne freilich, der der Mensch – dies wäre nichts Neues – ihre letzten Rätsel gründlich entlockt hat. „Der Gott, der in der Psychologie vom Menschen und in der Soziologie von der Welt weggetrieben wurde, wollte nicht länger ausgerechnet in den Himmeln wohnen, übergab den Thron des strengen Gerichts dem dialektischen Materialismus und den Thron des liebenden Erbarmens der Psychoanalyse, verschränkte sich ins Geheimnis und offenbart sich nicht.“⁵⁷⁷ Und es wäre wahrlich naiv anzunehmen, Kabbala sei dem Kulturpessimisten und ausgemachten Skeptiker Scholem zu so etwas wie einer Heilsbotschaft geworden. Wohl aber war mit ihr zumindest die vage Hoffnung auf die Möglichkeit einer „Metamorphose“ der jüdischen Tradition und auf eine „künftige Tora“ verbunden. Auch wenn der reife Historiker Scholem in den späteren Jahren seines Forscherlebens freilich nicht mehr ganz so überschwänglich dachte, so galt ihm Kabbala doch als ein sicheres Indiz dafür, dass die lebendige und höchst widersprüchliche jüdische Geschichte immer schon ein inhärentes, kritisch sich selbst überschreitendes Erneuerungs- und Modernisierungspotential besitzt, das es lediglich „freizulegen“ und zu reaktivieren galt. Die Frage stellt sich allerdings, ob das Thema Kabbala mit dem „abrupten“ Ende der mystischen Tradition im 18. Jahrhundert tatsächlich beendet ist. In *Die letzten Kabbalisten in Deutschland* beschreibt Scholem seltsam distanziert das schrittweise Verstummen der kabbalistischen Tradition nach dem „Einbruch der neuen Zeit und des neuen Geistes“. Während, so Scholem im 18. Jahrhundert noch der Versuch einer „Synthese kabbalistischer und moderner Ideen“ unternommen wurde, dies galt insbesondere für die „Amalgamierung“ von Kabbala und „Mendelssohnscher Aufklärung“, lebte sie im 19. Jahrhundert nur noch

⁵⁷⁶ Amos Funkenstein: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. S. 10.

⁵⁷⁷ Gershom Scholem: Gedenkrede auf Franz Rosenzweig. S. 533.

„völlig unterirdisch“ fort, denn seit dieser Zeit hätten die Kabbalisten keine Schriften mehr hinterlassen. Mit diesem mystisch-subversiven Rückzug der Kabbala, der ja in gewisser Weise einer Re-Esoterisierung entspricht, scheint die Überlieferung abzubrechen. Was bleibt von der Kabbala ist eine überaus lebendige „Geschichte“, die chassidische Erzählung vom Baal-schem, mit der *Die jüdische Mystik* endet. Die „Erzählung“, schreibt Scholem hier, „hat etwas vom Vollzug eines religiösen Ritus an sich“, die „Tora“ verwandelt sich in eine „unendlich reiche“ Geschichte. „Aber die Geschichten sind noch nicht tot, sie sind noch nicht zur Geschichte geworden, das geheime Leben in ihnen kann heute oder morgen bei dir oder mir wieder zum Vorschein kommen.“⁵⁷⁸ Und wie es scheint, hat sich auch Scholem, der im Laufe seines Lebens zunehmend die „Naivität der direkten Hinwendung zum Menschen“⁵⁷⁹ verloren hat, mit seinem großen Sprachaufsatz *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* letztlich in eine metaphysische Erzählung zurückgezogen. „Und wenn schon?!“ möchte man mit Scholem antworten.⁵⁸⁰ Oder um es mit Jean-François Lyotard auszudrücken: Was das Denken betrifft, gibt es wohl Schlimmeres, als an der „Sehnsucht nach dem Absoluten erkrankt zu sein“. Und in diesem Sinne ist, wie ich meine, auch Scholems Credo zu verstehen, sein tiefer und unbeirrbarer „Glaube“ an die Sprache „als ein, wie immer dialektisch aufgerissenes, Absolutum, der Glaube an das hörbar gewordene Geheimnis in der Sprache.“⁵⁸¹ Scholem leistet, insofern er sich mit der Überlieferung seiner ebenso beredten wie verschwiegenen Erzählung der Kabbala in die Geschichte der Kommentierung der Schrift, in das Kontinuum der Lehre einschreibt, seinen Beitrag zum Über-Leben der Tradition. Den Rest werden schon, da kann man ganz beruhigt sein, seine unzähligen gelehrten Kritiker übernehmen.

Scholem gilt nicht nur innerhalb der Judaistik als eine „Autorität“ in Sachen jüdische Mystik, sein Modell der Kabbala wird insbesondere in der poststrukturalen bzw. dekonstruktiven Literaturtheorie rezipiert. Die „vielberufene Verbindung zwischen Dekonstruktion und Kabbala“⁵⁸² – etwa bei Julia Kristeva, Umberto Eco und vor allem Jacques Derrida – rekurriert allerdings eher selten explizit auf die Arbeiten Scholems. Im Kontext literaturwissenschaftlicher Überlegungen bietet daher vor allem das Rezeptionsmodell Harold Blooms, mit dem ich diese Arbeit abschließen möchte, ein hervorragendes Beispiel für eine explizite und konsequent sprach- bzw. literaturtheoretische Transformation der Scholemschen Kabbala. Harold Blooms sprachtheoretisches Lektüre-Modell schließt unmittelbar an die Perzeption der Kabbala als ästhetisches Paradigma an. Innerhalb seiner poststrukturalistischen Interpretation wird die Sprachtheorie der Kabbala zu

⁵⁷⁸ Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik*. S. 384.

⁵⁷⁹ Gershom Scholem: *Briefe*. Bd. 1. S. 331.

⁵⁸⁰ Irving Wohlfarth: »*Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus*«. *Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem*. Auf den Umstand angesprochen, dass die von Scholem stets unterstrichene Bedeutung der jüdischen Theologie für das Denken Benjamins durch dessen *geschichtsphilosophische Thesen* demontiert bzw. relativiert würden, habe Scholem mit einem „wütenden“ „Und wenn schon?!“ geantwortet. (S. 178)

⁵⁸¹ Gershom Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. S. 70.

⁵⁸² Aleida Assmann (Hrsg.): *Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft*. S. 20

einem Paradigma der Theorie des Schreibens, der Schrift und der Hermeneutik. In *Kabbala. Poesie und Kritik* schreibt Bloom: „Scholems ungeheuerere Leistung ist ebenso figurativ wie historisch. In diesem tiefen Sinn hat Scholem eine wahrhaft kabbalistische Darstellung der Kabbala geschrieben, [...]. Er hatte dieselbe Beziehung zu den Texten, [...] wie ein später Poet wie John Milton, [...] Scholem ist der modernen Forschung eine Miltonsche Gestalt [...]“.⁵⁸³ Gershom Scholem selbst wird in der Perzeption Blooms zu einem kabbalistischen Visionär der modernen „revisionären“ Literaturwissenschaft. Blooms Text gibt eine kurze Einführung in die Geschichte der Kabbala, die sich relativ exakt an den in *Die jüdische Mystik* entwickelten historisch-philologischen Parametern orientiert, das heißt seine Lektüre liefert hier eine textgetreue Variante Scholems Perzeption der Kabbala – inclusive seiner Präferenz für die Kabbala Isaak Lurias. Bloom beschreibt seine Theorie der Literaturgeschichte und der Interpretation insbesondere in den Begriffen der Mystik der Safeder Kabbalisten Moses ben Jakob Cordoveros und Isaak Lurias und deren Interpretation der Emanationslehre. Die Kabbala, so Blooms These „[...] bietet sowohl ein Modell für die Prozesse des poetischen Einflusses, wie auch Landkarten für die problematischen Wege der Interpretation. Die Kabbala ist eine kühnere Theorie der Schrift als die neueren Entwicklungen der französischen Kritik, [...]“.⁵⁸⁴ Insbesondere Cordoveros Theorie der Emanation beschreibe im Einzelnen das dynamische Kräfteverhältnis zwischen den Sefiroth als ein dialektisches Verhältnis des Einflusses. Bloom überträgt dieses Prinzip auf das Modell der Literaturgeschichte: Er fasst die Sefirot als Texte auf, zwischen denen ein dialektisches Verhältnis des „poetischen Einflusses“ besteht, das heißt, gemäß der mystischen Emanationstheorie und deren Dynamik, trägt jeder beliebige Text der Literaturgeschichte strukturell die „verborgene Gegenwart“ anderer Texte und antizipiert gleichzeitig zukünftige. Literaturgeschichte ist daher nicht „unidirektional“ zu lesen, sondern sie hat von einem intertextuellen System „poetischer Rhetorizität“ auszugehen, das dem Gesetz des wechselseitigen und jederzeit „umkehrbaren“ Einflusses unterworfen ist. Jedes Schreiben und jedes Lesen ist immer „revisionär“, weil es in einer unvermeidbaren Verkennung der autonomen Struktur des textuellen Einflusses, einen vorgängigen oder ursprünglichen Text zu rekonstruieren sucht. Bedeutung, so Blooms Fazit, wird nicht vom Text selbst erzeugt, sie ist vielmehr das nachträgliche Resultat einer intertextuellen, eigensprachlichen Dynamik. Texte beziehen sich auf Texte durch ihre Rhetorik der Abwehr oder Begrenzung, der Substitution und der Repräsentation, oder wie er es nennt, durch eine „Dialektik des Revisionismus“, hinsichtlich derer die Lektüre immer schon „verspätet“ ist. Bloom liest die Grundbegriffe der Lurianischen Kabbala – Tikkun, Schevirath ha-kelim und die Vorstellung des Zimzum – als Tropen einer negativen Hermeneutik oder einer Theorie

⁵⁸³ Harold Bloom: *Kabbala. Poesie und Kritik*. Frankfurt a.M. 1989. S. 13. Vgl. u. a. auch Bloom: *The strong light of the Canonical. Kafka, Freud, Scholem*. New York 1987; *A Map of Misreading*. New York 1975; *Kabbalah and Criticism*. New York 1975; *The Breaking of the Vessels*. Chicago 1982.

⁵⁸⁴ Bloom: *Kabbala. Poesie und Kritik*. S. 48.

der produktiven Fehllektüre. „Die wichtige Lektion, die die Kabbala der zeitgenössischen Interpretation beibringen kann, ist, daß Bedeutung in verspäteten Texten immer wandernde Bedeutung ist, wie die verspäteten Juden ein wanderndes Volk waren.“⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Bloom: Kabbala. Poesie und Kritik. S. 79

Literaturverzeichnis

- Gershom Scholem. Briefe Bd. 1. 1914-1947. Hrsg.v. Itta Shedletzky. München 1994.
- Gershom Scholem. Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923. Hrsg. v. Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink u. Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung v. Karl E. Grozinger. Frankfurt a. Main 2000.
- Betty Scholem – Gershom Scholem. Mutter und Sohn im Briefwechsel. 1917-1946. Hrsg. v. Itta Shedletzky. München 1989.

Werke von Gershom Scholem:

- Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. Main 1992.
- Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962.
- Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. Main 1993.
- Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. Main 1970.
- Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt a. Main 1995.
- Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt a. Main 1995.
- Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem mystischen Buche Sohar. Frankfurt a. Main 1992.
- Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt a. Main 1997.
- Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a. Main 1997.
- Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge. Frankfurt a. Main 1983.
- *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums..* In: Gershom Scholem. Briefe Bd. 1. *Offene Briefe und Artikel*. S. 471f.
- 95 Thesen über Judentum und Zionismus. [Zu Walter Benjamins 26. Geburtstag]. In: Gershom Scholem. Tagebücher 1917-1923. S. 300-307.
- Lyrik der Kabbala? In: Gershom Scholem. Tagebücher 1917-1923. S. 657-685.
- Über die Kabbala, jenseits betrachtet. In: Tagebücher 1917-1923. S. 685-686.
- Über das Hohelied. In: Tagebücher 1917-1923. S. 99-101. - Die Klagelieder. In: Tagebücher 1917-1923. S. 112-128.
- Über Klage und Klagelied. In: Tagebücher 1917-1923. S. 128-135.
- Zwei Übersetzungen (Juda Halevi). Ebd.: S. 714-717.
- Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Judaica 1. Frankfurt a. Main 1997. S. 7-75.
- An einem denkwürdigen Tage. In: Judaica 1. S. 207-216
- Martin Bubers Deutung des Chassidismus. In: Judaica 1. S. 165-207.

- Das Davidsschild. In: *Judaica* 1. S. 75-119
- Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt. In: *Judaica* 1. S. 147-165.
- Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen »Gespräch«. In: *Judaica* 2. Frankfurt a. Main 1995. S. 7-12.
- Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch. In: *Judaica* 2. S. 12-20.
- Juden und Deutsche. In: *Judaica* 2. S. 20-47.
- Rede über Israel. In: *Judaica* 2. S. 47-55.
- Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: *Judaica* 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. Main 1973. S. 7-71.
- Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert. *Judaica* 3. S. 71-98.
- Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus. *Judaica* 3. S. 152-198.
- Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert. In: *Judaica* 3. S. 198-218.
- Die letzten Kabbalisten in Deutschland. In: *Judaica* 3. S. 218-247.
- Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. In: *Judaica* 3. S. 247-264.
- Zehn unhistorische Sätze über Kabbala. In: *Judaica* 3. S. 264-271.
- Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien des Judentums. In: *Judaica* 4. Frankfurt a. Main 1984. S. 189-228.
- Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte. In: *Judaica* 4. S. 7-18.
- Alchemie und Kabbala. In: *Judaica* 4. S. 19-128.
- Erlösung durch Sünde. In: *Erlösung durch Sünde*. *Judaica* 5. Frankfurt a. Main 1992. S. 7-117.
- Ursprünge, Widersprüche und Auswirkungen des Sabbatianismus. *Einleitung zu Sabbatai Zwi aus dem Nachlass*. In: *Erlösung durch Sünde*. S. 117-131.
- Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum. In: *Judaica* 6. Frankfurt a. Main 1997. S. 7-53.
- Brief an Ch. N. Bialik. In: *Judaica* 6. S. 53-69.

Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften. Bd.11. Hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz. Frankfurt a. Main 003.

- *Ästhetische Theorie*. Hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. Main 1992.
- *Negative Dialektik*. Frankfurt a. Main 1975.
- *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. Main 1980.

Assmann, Aleida (Hrsg.): *Texte und Lektüren*. Perspektiven in der Literaturwissenschaft. Frankfurt a. Main 1996.

- Alter, Robert: Scholem und die Moderne. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Hrsg. v. Peter Schäfer u. Gary Smith. Frankfurt a. Main 1995. S. 157-176.
- Beth ha-Knesseth – Ort der Zusammenkunft. Zur Geschichte der Münchner Synagogen, ihrer Rabbiner und Kantoren. Eine Veröffentlichung des Stadtarchivs München. Mit Beiträgen v. Elisabeth Angermair, Andreas Heusler, Eva Ohlen, Brigitte Schmidt, Tobias Weger. München 1999.
- Ben-Chorin, Schalom/Lenzen, Verena (Hrsg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1988.
- Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Gesammelte Schriften. Bd. I•I. Abhandlungen. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. Main 1991.
- Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Bd. I•2. Abhandlungen. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. Main 1991.
 - Das Passagen-Werk. 1. Bd. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. Main 1983.
- Biale, David: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. London 1979.
- Scholem und der moderne Nationalismus. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 257-277.
- Bouretz, Pierre: Gershom Scholem und das Schreiben der Geschichte. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Hrsg. v. Stéphane Mosès u. Siegfried Weigel. Köln; Weimar; Wien 2000. S. 93-133.
- Bolz, Norbert / van Reijen, Willem: Walter Benjamin. Frankfurt a. Main; New York 1991.
- Burgauer, Erica: Zwischen Erinnerung und Verdrängung. Juden in Deutschland nach 1945. Hamburg 1993.
- Buber, Martin/Rosenzweig, Franz: Die Schrift. Vier Bände. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Lizenzausgabe f. d. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1992.
- Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2008.
- Ders. / Stefan Rohrbacher (Hrsg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherung nach dem Holocaust. Göttingen 2000.
- Bresemann, Vera: Ist die Moderne ein Trauerspiel? Das Erhabene bei Benjamin. In: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Hrsg. v. Christine Pries. Weinheim 1989. S. 171-185.
- Dan, Joseph: Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen? In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 32-70.
- Davidowicz, Klaus Samuel: Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Missverständnisses. Neukirchen-Vluyn 1995.
- Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt a. Main 1990.
- Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München; Wien 1999.

De Vries, S. Ph.: Jüdische Riten und Symbole. Wiesbaden 1981.

Das Buch Jezira. In der Übersetzung v. Johann Friedrich von Meyer. Nachdruck hrsg. v. Eveline Goodman-Thau u. Christoph Schulte. Mit Nachworten v. Moshe Idel u. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin 1993.

Egenhofer, Sebastian: The Sublime Is Now. Zu den Gesprächen und Schriften Barnett Newmans. Koblenz 1996.

Eusterschulte, Anne: Zum Traditionsbegriff bei Th. W. Adorno und Walter Benjamin. In: Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Hrsg. v. Eveline Goodman-Thau u. Fania Oz-Salzberger. Berlin; Wien 2005. S. 385-419

Flavius Josephus: Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt u. mit Einleitung u. Anmerkungen versehen v. Dr. Heinrich Clementz. Wiesbaden 1994.

Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a. Main 1984.

Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt a. Main 1995.

Gershom Scholem: Charisma, Kairos und messianische Dialektik. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 14-32.

Glatzer, Nahum Norbert: Geschichte der talmudischen Zeit. Neukirchen-Vluyn 1981.

Goodmann-Thau, Eveline: Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne. Berlin; Wien 2002.

- Eine Rabbiner in Wien. Betrachtungen. Wien 2003.

- Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Hrsg. v. Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott, Christoph Schulte. Tübingen 1999.

- Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Hrsg. v. E. Goodman-Thau u. Fania Oz-Salzberger.

- Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik. Zur Frage der Mosaischen Entscheidung. In: Das jüdische Erbe Europas. S. 13-43. - Wissen und Bildung. Moderne jüdische Philosophie als Kulturkritik. In: Ebd. S. 107-125.

- Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte. Hrsg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Chr. Schulte. Tübingen 1994.

Hamann, Georg Friedrich: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Mit einem Kommentar hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart 2004.

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart 2002.

Hirsch, Samson Raphael: Chorew. Versuch über Israels Pflichten in der Zerstreuung. Zürich; Basel 1992.

Idel, Moshe: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung. Frankfurt a. Main 1994.

- Studies in Ecstatic Kabbalah. State University of New York Press, Albany 1988.

- Kabbalah. New Perspectives. Yale University Press, New Haven and London 1988.

- Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 51-93.
 - »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer«. Text und Lektüre in der jüdischen Tradition. In: Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft. S. 29-47.
 - Subversive Katalysatoren: Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 80-122.
- Jellinek, Adolph: Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbala. Nachdruck der Ausgaben Leipzig 1851-54. Hildesheim 1988.
- Imdahl, Max; Newman, Barnett: Who's afraid of red, yellow and blue III. In: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. S. 233-253.
- John, Ottmar: Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins. In: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Joachim Valentin u. Saskia Wedel. Darmstadt 2000. S. 51-69.
- Kampf, Avram: Jüdisches Erleben in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Weinheim; Berlin 1987.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilkraft und Schriften zur Naturphilosophie. Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 8. Sonderausgabe (reprograf. Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1960) Darmstadt 1983.
- Was heißt: sich im Denken orientieren? In: Werke in zehn Bänden. Bd. 5. Schriften zur Metaphysik und Logik. S. 267-283.
 - Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Werke Bd. 2. Vorkritische Schriften bis 1768. 2. Teil. S. 825-868.
 - Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Werke Bd. 2. S. 923-984.
- Kilcher, Andreas B.: Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart; Weimar 1998.
- Kabbala und Moderne. Gershom Scholems Geschichte und Metaphysik des Judentums. In: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. S. 86-100.
 - Figuren des Endes. Historie und Aktualität der Kabbala bei Gershom Scholem. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 153-200.
 - Die Kabbala als Trope im ästhetischen Diskurs der Frühromantik. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. S. 135-167.
- Leisegang, Hans: Die Gnosis. Stuttgart 1985.
- Lesch, Walter: Kontexte der Befreiung. Zum Verhältnis von Religion und Philosophie am Beispiel des Judentums. In: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. S. 12-32.
- Liotard, Jean-François: Der Widerstreit. München 1989.
- Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. München 1994.

- Das postmoderne Wissen. Wien 1993.
- Postmoderne für Kinder. Wien 1996.
- Die Moderne redigieren. Bern 1988, auch in Wolfgang Welsch (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988. S. 204-214.
- Ders./Eberhard Gruber: Ein Bindestrich zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«. Bonn 1995.

Maimon, Salomon (Salomon ben Josua): Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt a. Main 1984.

Matt, Daniel C. (Hrsg.): Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden. Mit einer Einführung von Gershom Scholem. Bern, München, Wien 1996.

Mayer, Reinhold: Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer. München 1999.

Meyer, Michael A.: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. München 1994.

Mosès, Stéphane: Gershom Scholems Autobiographie. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S. 3-16

Müller, Ernst: Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext ausgewählt, übertragen u. herausgegeben v. E. Müller. Auf der Grundlage der Ausgabe Wien 1932 neu ediert. Sonderausgabe München 1998.

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. München 1954. Lizenzausgabe f. d. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1997.

Novalis (Friedrich von Hardenberg): Das Allgemeine Broullion. Materialien zur Enzyklopädistik 1789/99. Hamburg 1993.

- Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais. Hrsg. v. Johannes Mahr. Stuttgart 2005.

Prijs, Leo (Hrsg.): Hauptwerke der hebräischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen von Bibel und Talmud bis zur zionistischen Moderne. Mit einem Nachwort von Lajb Fuks. München 1978.

- Die jüdische Religion. Eine Einführung. München 1977.

Reichert, Klaus: Zur Geschichte der christlichen Kabbala. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. S. 1-17.

- Zwischen den Sprachen. Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung. In: Das jüdische Erbe Europas. S. 93-107.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer u. einer Gedenkrede v. Gershom Scholem. Frankfurt a. Main 1988.

Salaquarda, Jörg (Hrsg.): Nietzsche. Darmstadt 1996.

Saussure, Ferdinand de: Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye unter Mitw. v. Albert Riedlinger übersetzt v. Herman Lommel. Berlin 1967.

Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Darmstadt 2008.

Schäfer, Peter / Dan, Joseph (Hrsg.): Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism. Tübingen 1993.

Schäfer, Peter: Gershom Scholem und die »Wissenschaft des Judentums«. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 122-157.

- Hekhalot-Studien. Tübingen 1988.
- Ders. / Klaus Herrmann: Übersetzung der Hekhalot-Literatur. 4 Bände. Tübingen 1987-1994.
- Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik. Tübingen 1991.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung. In: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. S. 32-51.

Schulte, Christoph: Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. S. 33-67.

- Moses Mendelssohn, die jüdische Aufklärung und der Pluralismus im modernen Judentum. In: Das jüdische Erbe Europas. S. 77-93.

Schoeps, Hans Joachim: Jüdische Geisteswelt. Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten. Hanau 1986.

- Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh; München 1998.

Smith, Gary: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 7-14.

- Annonce auf ein Lebenswerk. In: Ebd. S. 277-287.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 1992.

- Die jüdische Religion. München 2008.

Taureck, Bernhard H. F.: Emmanuel Lévinas. Hamburg 1997.

Trepp, Leo: Die Juden. Volk, Geschichte, Religion. Reinbek bei Hamburg 1998.

Über Walter Benjamin. Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Rycher, Gershom Scholem, Jean Selz, Hans Heinz Holz und Ernst Fischer. Frankfurt a. Main 1968.

Weigel, Sigrid: Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie: Klage, Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. S.16-47.

Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Berlin 1993.

- Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen. In: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. S. 185-217.

Wendel, Saskia: „Eine Gestalt von Hoffnung auf Versöhnung“. Spuren jüdischen Denkens bei Theodor W. Adorno. In: Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. S. 117-131.

- Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards. Ebd. S. 264-279.

Werner, Helmut: Kabbala. Eine Textauswahl mit Einleitung, Bibliographie u. Lexikon. Frechen 2002.

Werblowsky, Zwi R. J.: Tradition in »säkularer« Kultur. In: Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. S. 70-80.

Witte, Bernd: Walter Benjamin. Reinbek bei Hamburg 1985.

- Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin. München 2007.

Wolf, Siegbert: Martin Buber. Zur Einführung. Hamburg 1992.

Zimmermann, Hans Dieter: Kabbalistische Einflüsse bei Hölderlin? In: Kabbala und die Literatur der Romantik. S. 223-235.