

## *Erlösung und Destruktion* *Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem*

„Wenn solcher Art die Erlösung nicht ohne  
Grauen und Untergang zu realisieren ist,  
kann ihr positiver Aspekt nur mit  
allen Akzenten der Utopie versehen sein.“  
Gershom Scholem

### I.

Mit der Idee des Messianischen wird eines der schwierigsten und heikelsten Themen nicht nur der jüdischen Tradition, sondern auch des Verhältnisses von Judentum und Christentum angesprochen; ist es doch gerade „hier, daß der essentielle Konflikt zwischen Judentum und Christentum sich entscheidend entwickelt hat und fortbesteht“ (Judaica 1,7).<sup>1</sup>

Im Messianismus wie in der Mystik ist ein revolutionäres, ja destruktives Moment wirksam, das zwar in der „offiziellen Rezeption“ ins Kryptische abgedrängt wird, jedoch durchgehend das restaurative Moment, das es nicht minder gibt, begleitet und unter bestimmten historischen Bedingungen aus seinem Inkognito heraustritt. Es ist gerade das Verborgene und Verdrängte der jüdischen Tradition, dem Scholems Aufmerksamkeit gilt. Das revolutionäre Moment wird – dies ist für das Verständnis der Schriften Scholems wichtig – der Tradition nicht entgegengesetzt, sondern als ihr immanent aufgezeigt. Ebenso bedeutsam für die Interpretation sind Scholems erkenntnistheoretisch-hermeneutische Voraussetzungen, die hier wenigstens grob skizziert werden sollen.

Es ist nämlich bezeichnend, daß Scholem nicht wie Leo Baeck nach einem Wesen des Judentums fragt, in welches sodann das Phänomen des Messianismus integriert werden könnte. Scholems Begriff der „jüdischen Totalität“ fordert auch in der wissenschaftlichen

---

<sup>1</sup> Die Schriften Scholems werden unter einem Stichwort des Titels, ggf. Band-Nummer und Seitenzahl im fortlaufenden Text belegt: 95 Thesen über Judentum und Zionismus, in: Schäfer/Smith (Hg.), a. a. O., 287-295. ● Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957. ● Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960. ● Judaica, Bände 1 bis 5, Frankfurt/M. 1963-1992. ● Ursprung und Anfänge der Kabbala (Studia Judaica, Band III), Berlin 1962. ● Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt/M. 1977. ● Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970. ● Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1983. ● Sabbatai Zwi. Der mystische Messias, Frankfurt/M. 1992. ● Artikel „Kabbalah“, in: Encyclopaedia Judaica, Vol. 10, Jerusalem 1971, Sp. 489-653. ● Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung. Aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt/M. 1994. ● Briefe, hg. v. Ita Shedletzky und Thomas Sparr, München 1994ff. ● Tagebücher 1913-1917 nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, hg. v. Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, 1. Teilband, Frankfurt/M. 1995. – Zu Scholem vgl. auch Peter Schäfer/Gary Smith (Hg.), Gershom Scholem, Zwischen den Disziplinen, Frankfurt/M. 1995.

Arbeit einen anderen Zugang. Das Judentum kann nicht aus einem „Wesen“ heraus konstruiert werden, vielmehr sind die geschichtlichen Extremphänomene abzuschreiten, wie schon ein früher Brief es im Ansatz deutlich macht:

„Das Judentum ist nicht Buber, das Judentum ist nicht Rambam, nicht die Mystik und nicht Raschi, aber Rabbi Akiba + Rabbi Schimon ben Jochaj, aber Isaak Lura + Josef Karo und vielleicht Hillel Zeitlin + David Hoffmann. Das ist der *Sinn der Totalität* des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora.“ (Briefe I, 48f.)

Wenn *Scholem* die höchst unterschiedlichen jüdischen Repräsentanten in die „Summe der Strömungen der Thora (!)“ integriert, so ist jeder Versuch, das Judentum aus einem Punkt heraus zu entwickeln, ausgeschlossen. Damit wird keine Beliebigkeit proklamiert. Denn es ist zugleich gesagt, daß diesen heterogenen Teilen, die gleichwohl die Totalität bilden sollen, eine Aktualität zukomme und kein Teil ohne Verlust für das Ganze aufgegeben werden dürfe. Eben dies wirft *Scholem* den Vertretern der „Wissenschaft des Judentums“ vor: die „Totalität“ verfehlt zu haben. Mystik und Messianismus sind im günstigsten Falle noch Objekte historischer Inventarisierung, haben aber jede weitere Bedeutung gänzlich eingebüßt.

Denn wenn Erlösung – soweit dieser Begriff noch vorkommt – nach dem Modell eines linearen Fortschritts gedacht wird, so müssen alle intermittierenden, ja katastrophischen Momente des Messianismus irritieren, und sie werden folglich in das Reich des überwundenen Mythos verwiesen. Auch das restaurative Moment des Messianismus verfällt dem Verdikt; so bei *Abraham Geiger*, der in *Scholems* Urteil besonders ungünstig abschneidet. In seinem „Plan zu einem neuen Gebetbuch“ (1854) verwirft er alle messianischen und endzeitlichen Erwartungen, die auf eine Wiederherstellung Israels gerichtet waren:

„Der Glaube an die Wiederherstellung eines jüdischen Staates in Palästina und dementsprechend an den Aufbau eines Tempels in Jerusalem als eines Einigungspunktes für Israel, an eine Sammlung der Zerstreuten und alles, was mit einer solchen Restauration verschwundener Zustände zusammenhängt, ist unserem Bewußtsein gänzlich erloschen.“<sup>2</sup>

Es ist auffallend, daß *Geiger* mit den messianischen Vorstellungen nicht das revolutionäre, explosive, sondern gerade das restaurative Moment verbindet. Es zeigt sich hier eine selektive Wahrnehmung des historischen Materials, das den Forschungen *Geigers* durchaus zugänglich war, und man geht wohl kaum fehl, wenn man dies mit seinem spezifischen Interesse verbindet, das seine Arbeiten leitete und von *Martin Philippson* folgendermaßen charakterisiert wurde: „Ein tiefgründiges Studium der jüdischen Vergangenheit, das sich bis auf die Entstehung und Zusammensetzung der Bibel zu erstrecken hätte, sollte nach seiner Meinung die Erkenntnis der Ewigkeitswerte des Judentums aus seiner

---

2 Zit. nach *Friedrich Battenberg*, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 Bde., Darmstadt 1990, Bd. II, 157; siehe dazu auch *Nathan Peter Levinson*, *Der Messias*, Stuttgart 1994, 151f.

Geschichte herausarbeiten. Alles, was aus der Zeit entstanden, wäre nur für die Zeit bestimmt und müßte unnachsichtlich den Anforderungen der jeweiligen Gegenwart Platz machen. Anschauungen und Bräuche, welche die Schönheit und Reinheit der jüdischen Religion beeinträchtigen, müßten durchaus getilgt werden.“<sup>3</sup> Es ist gerade diese Tendenz *Geigers*, welche die schneidende Kritik *Scholems* auf sich zieht. In einem 1944 auf Hebräisch verfaßten Aufsatz, den jüngst *Peter Schäfer* eingehender analysierte und der im Ton erheblich schärfer ausfiel als der 1959 vor der Leo Baeck-Gesellschaft gehaltene Vortrag „Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt“ (= *Judaica*, 1, 147-164), bezichtigte *Scholem Geiger* eines „schalen und groben Liberalismus“, welcher „überhaupt nicht liberal ist, sondern eine Art deistische Pöpstin, und wehe der Geschichte Israels vor der Beleidigung dieser pfäffisch-liberalen Historiosophie“.<sup>4</sup> Man wird *Scholem* zumindest keinen Mangel an Eindeutigkeit vorwerfen können, und offenbar hat die „Erkenntnis der Ewigkeitswerte des Judentums“ auf *Scholem* wenig Eindruck gemacht. Die kritische Haltung gegenüber dem liberalen Judentum zeigte sich schon in den frühen Tagebucheinträgen. Noch stark unter dem Eindruck der Lektüre von *S. R. Hirschs* Pentateuch-Kommentar stehend, schreibt *Scholem* 1916: „Daß die Formen des Judentums sich wandeln, darin haben die Liberalen recht, aber daß man die Formen dem Leben Europas ‚anbequemen‘ müsse, darin hatten sie entscheidend unrecht. Das Judentum kann man nicht modernisieren, ohne ihm seine Seele auszurauben“ (Tagebücher 1, 412). Auch wenn *Scholem* sich bald danach von *Hirsch*, den er mit „Hingabe und Begeisterung für seine Originalität studierte“, distanzierte und „wieder nüchtern wurde“ (Berlin, 44), blieben die Vorbehalte einer unkritischen Assimilation gegenüber bestehen.

*Geigers* Preisgabe bestimmter jüdischer Traditionen, zu denen auch der Messianismus gehörte, stand im Zeichen der Assimilation: Konnten Juden, die den Traum einer Rückkehr nach Palästina und eines Endes der Zerstreuung hegten, sich gleichzeitig dem deutschen Nationalbewußtsein als zuverlässige Staatsbürger empfehlen? Die jüdische Emanzipation, welche *Mendelssohn* noch mit dem Gedanken einer Wahrung der – freilich im Lichte der Aufklärung interpretierten – Tradition verbinden konnte, verlangte im 19. Jahrhundert keinen geringeren Preis als ihre weitgehende Verabschiedung. Die „Wissenschaft des Judentums“, von der *Scholem* zumindest die historisch-kritische Methode und das fortgeschrittenste historische Instrumentarium übernahm, wurde unter dieser Voraussetzung mehr und mehr eine Registratur im Rahmen der Selbstmusealisierung des Judentums.

Differenzierter, wenngleich nicht minder problematisch, stellt sich die Uminterpretation der jüdischen Tradition bei *Hermann Cohen* dar, mit dem *Scholem* sich auseinandersetzte.

<sup>3</sup> *Martin Philippon*, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. I, Frankfurt/M. 1922, 186.

<sup>4</sup> Zit. nach der Übersetzung von *Peter Schäfer* (Gershom Scholem und die „Wissenschaft des Judentums“, in: *Schäfer/Smith* (Hg.), Gershom Scholem, 122-156, 127). *Scholems* Beitrag ist abgedruckt in: *ders.*, *Devarim* be-go, Bd. II, Tel Aviv 1982, 385-403.

In seiner „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, die nach seinem Tode erschien, widmet *Cohen* der Idee des Messias ein eigenes Kapitel. Das Gottesknechtmotiv bei Deuterocesaja aufgreifend, schreibt *Cohen*:

„Knecht Gottes sollen ja aber ganz Israel und schließlich alle Menschen werden. ... Wenn nun der Messias als der Knecht Gottes neu benannt wird, so ist ja mit diesem neuen Worte nur der alte universelle Sinn bestätigt. ... So muß denn der Messias auf ganz Israel und nicht minder auf alle Völker eine symbolische Sonderaufgabe übertragen. Er kann daher auch keine einzelne Person mehr zu bedeuten haben; seine dynastische Bezeichnung, wie überhaupt seine politische in partikularistischer Beschränkung, muß hinwegfallen.“<sup>5</sup>

Die Voraussetzungen für diese „Entpersonalisierung“ und Universalisierung des Messianismus liegen bereits in der „Ethik des reinen Willens“ vor. „Der Sinn des israelitischen Monotheismus“, heißt es dort, „liegt von vornherein im Messianismus. ... Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts anderes als die Einheit der Menschheit.“<sup>6</sup> In der Konzeption der Menschheit als eines geschichtlichen Gesamtsubjekts ist der Messias als Person für *Cohen* nicht mehr unterzubringen. Die messianische Idee wird versöhnt mit *Kants* eindrucksvoller Idee der Menschheit, einer Menschheit freilich, deren antagonistische Verfassung *Kant* durchaus bewußt war. *Cohens* Begriff des Messianismus knüpft an die überaus problematische Vorstellung einer „homogenen und leeren Zeit“ an, so daß alle dramatischen und – wie noch zu zeigen sein wird – apokalyptischen Elemente verschwinden, die mit der Ankunft des Messias sich einst verbunden haben. „In der Tat“, schreibt *Cohen*, „ist also sein Kommen nicht ein faktischer Abschluß, sondern es bedeutet nur die Unendlichkeit seines Kommens, welche die Unendlichkeit der Entwicklung bedeutet.“<sup>7</sup> Dies ist die Synthese von Messianismus und Infinitesimalprinzip. Die kontinuierliche Entwicklung kennt weder den abrupten Abbruch noch ein Ende. Bruchlos geht die Tradition der überaus heterogenen Messiasidee über in den Fortschrittsbegriff des 19. Jahrhunderts, der vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte das Bewußtsein der Negativität, das die Hegelsche Geschichtsphilosophie noch umtrieb, verdrängt hatte. Sieht man jedoch auf andere zeitgenössische Phänomene, vor allem auf den aggressiven Nationalis-

---

5 *Hermann Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Nachdruck, 2. Aufl. von 1928, Köln 1959, 304f; vgl. auch *ders.*, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (= Philosophische Arbeiten, Bd. X, Heft 1), Gießen 1915, 33 und 128-131.

6 *Hermann Cohen*, Ethik des reinen Willens (= System der Philosophie II), Berlin 1921, 216.

7 *Cohen*, Religion. a. a. O., 366, vgl. auch *ders.*, Ethik, a. a. O., 411. – Unverkennbar ist schon in früheren Schriften das Interesse, die Kantische Autonomieforderung mit dem jüdischen Gottesbegriff zu vereinigen: „Denn im reinen Monotheismus des Judentums hat der Gott der Gnade und der Vergebung nur diese Bedeutung: das Ziel, den Erfolg, den Sieg der sittlichen Selbstarbeit des Menschen zu verbürgen“ (*Cohen*, Begriff, a. a. o., 66). Dieser Gedanke ist auch in der Spätschrift noch bestimmend, hier freilich gegen das antijüdische Vorurteil *Kants* gewendet. So ist es auch nicht einzusehen, weshalb *Eveline Goodman-Thau* (Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition, Berlin 1995, 117) meint, von *Cohen* sei „die enge Verbindung zwischen Kant und Judentum“ wieder aufgelöst worden.

mus seit den Gründerjahren, so enthält *Cohens* Idee der einen Menschheit, die er in der ‚Ethik des reinen Willens‘ wie auch in der ‚Religion der Vernunft‘ entfaltete, gleichsam als Konsequenz des Monotheismus, freilich ein unendlich größeres humanes Potential.

Nicht zuletzt gegen den Versuch, die irritierenden und ungleichzeitigen Momente der jüdischen Überlieferung zu eliminieren, um diese so dem Selbstverständnis der bürgerlichen Epoche, vor allem ihrem Optimismus, kommensurabel zu machen, richtete *Scholem* seine Polemik, vor der auch *Cohen*, dem er gleichwohl in seiner Jugend wie auch in seinen späteren Erinnerungen Respekt zollt, nicht verschont blieb (vgl. Thesen, Nr. 20 und 46; Berlin, 73f.; Briefe I, 153f., 471f.; II, 213f.).

Neorthodoxes und liberales Judentum verkannten das Gewicht der historischen Negativität und Diskontinuität, die in der Tradition ihren Niederschlag fanden; sei es aus einem harmonistischen Bild der Tradition heraus, sei es unter der Vorherrschaft eines undialektischen Fortschrittsbegriffs.

Das optimistische Bild der Geschichte, dem auch das liberale, weitgehend assimilierte Judentum anhing, galt angesichts der Barbarei des I. Weltkriegs, der gleichermaßen vom nationalistischen Bürgertum und von der angeblich antibürgerlichen Jugendbewegung emphatisch begrüßt wurde, schon dem jungen *Scholem* als widerlegt.

Als fiktiv erwies sich auch das Modell einer „deutsch-jüdischen Symbiose“; eine Illusion, die, wie *Scholem* betont, überwiegend Juden hegten (vgl. Briefe II, 88f. = *Judaica* 2,9). Der wachsende Antisemitismus des Kaiserreiches wurde nur von wenigen als „Sturmzeichen für Juden“ und „Anbeginn einer neuen schweren Prüfungszeit“ – so *Philippson* – erkannt.<sup>8</sup>

Die Bereitschaft, um der Anerkennung durch die nichtjüdische Umwelt willen wesentliche Elemente der jüdischen Tradition auszuscheiden, und die Unfähigkeit, die verhängnisvollen Entwicklungen richtig zu deuten, d. h., das Scheitern der „deutsch-jüdischen Symbiose“ wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, macht *Scholem* in einem Brief an *Karl Löwith* für das Desaster des deutschen Judentums mitverantwortlich (vgl. Briefe II, 213f.). Auch wenn *Scholem* 1923 das Ausmaß der zehn Jahre später beginnenden Katastrophe – wie alle seine Zeitgenossen – kaum geahnt haben dürfte, so setzte seine Auswanderung nach Palästina doch einen Schlußstrich, der über die individuelle Entscheidung *Scholems* hinauswies.

Aus diesen Erfahrungen heraus wendet sich *Scholem* ganz bewußt den blinden Flecken der jüdischen Geschichte zu: der Kabbala und, was seine wissenschaftliche Arbeit betrifft: erheblich später, den Um- und Abwegen des Messianismus. „An den drei einzigen Autoren, die ich kannte“, schreibt *Scholem* an *Salman Schocken*, „an Saadja, Maimonides und Hermann Cohen empörte mich, wie sie ihre Hauptaufgabe darin fanden, Antithesen gegen den Mythos und den Pantheismus aufzustellen, sie zu ‚widerlegen‘, während es

<sup>8</sup> *Philippson*, *Geschichte I*, a. a. O., 398.

sich doch hätte darum handeln müssen, sie zu einer höheren Ordnung aufzuheben. ... Solch höhere Ordnung, wie entstellt auch immer zur Sprache gebracht, ahnte ich in der Kabbala“ (Briefe I 471).<sup>9</sup> Das Ideal, den Gottesbegriff von allem Innerweltlichen möglichst rein zu halten, sämtliche Anthropomorphismen zu tilgen, läßt sich nur unter Preisgabe der Lebendigkeit Gottes, wie *Scholem* betont, realisieren (vgl. Kabbala, 119). Seinen höchsten Ausdruck fand dies in der negativen Theologie des *Maimonides*; konsequent fällt noch die Sphäre des Begriffs unter das Anthropomorphismusverdikt.<sup>10</sup> „Die Reinheit des Gottesbegriffs zu bewahren, ohne die Lebendigkeit dieses Gottes anzutasten – das ist die unendliche Aufgabe der Theologie, die, immer wieder neu gestellt, nicht restlos lösbar ist“ (ebd.). Die Idee der *Reinheit*, welche noch *Cohens* transzendentalen Idealismus ebenso wie sein Konzept des ethischen Monotheismus bestimmte, wird, einmal verabsolutiert, bezahlt mit einer Verarmung des Begriffs, dem die Sache entgleitet. Entmythologisierung ist selbst dialektisch. Wenn Jahre später *Adorno* – wohl ohne die Briefstelle zu kennen – *Scholems* Intention in der „Versöhnung des Mythos“ erblickte und nicht in seiner abstrakten Negation, so traf er wohl den Sachverhalt richtig.<sup>11</sup> In seinen frühen, 1918 verfaßten „95 Thesen über Judentum und Zionismus“ heißt es schon: „Bisher wurde die Geschichte des Judentums nur in der Zeit der Offenbarung, oder nur in der Historie usw. betrachtet; die Totalität seiner Geschichte kann nur in einer einheitlichen Betrachtung erschlossen werden“ (These 93). Die Totalität der jüdischen Geschichte ist freilich kein monolithischer Block, sondern in sich brüchig und widerspruchsvoll. Nicht zuletzt darum ist *Scholem* die Bestimmung eines „Wesens des Judentums“ fremd. Wenn überhaupt der Begriff eines „Wesens“ sinnvoll sein soll, so kann er nicht durch Abstraktionen gewonnen werden. Das Resultat eines solchen Vorgehens ist nämlich nur eine zensierte Geschichte. Die Darstellung der Geschichte in all ihren Facetten, Abgründen, Brüchen und Niederlagen, dem Kryptischen und Abseitigen fiele nach *Scholem* mit der Bestimmung des „Wesens“ zusammen. Aber dieses Wesen ist nun nicht mehr eine Liste jüdischer „Ewigkeitswerte“, sondern das scheinbare Paradox einer diskontinuierlichen Totalität. Wenn hierbei der Begriff der Totalität nicht willkürlich verwendet werden soll, so setzt er das noch im Widerspruch erscheinende Moment der Vermittlung voraus. *Robert Alter* spricht nicht zu Unrecht von der *Dialektik als Schlüsselbegriff* Scholems;<sup>12</sup> freilich handelt es sich eher um eine *negative Dialektik*. Aber auch dies

9 Ausdrücklich ist *Scholem* diesem Problem in seinem Aufsatz „Kabbala und Mythos“ (Kabbala 117-158) nachgegangen.

10 Vgl. *Maimonides*, *More Nebukhim/Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von *Adolf Weiß*, Hamburg 1972, I, 58; dazu *David Kaufmann*, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimuni*, Gotha 1877, Nachdruck Hildesheim/New York, 1982, 369-470.

11 *Adorno*, *Gruß an Gershom Scholem*, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften*, hg. v. *Rolf Tiedemann*, Bd. 20, Frankfurt/M. 1986, 578-486, hier: 484; vgl. dazu die Antwort *Scholems*, Briefe II, 191f.

12 Vgl. *Robert Alter*, *Scholem und die Moderne*, in: *Schäfer/Smith* (Hg.), *Scholem*, a. a. O. (Anm. 1) 157-175, hier 164f.

gilt nicht ohne Einschränkung. *Scholems* „Dialektik“ enthält – ähnlich wie die *Benjamins* – ein vermittlungsfeindliches Moment, welches die strenge Durchführung der dialektischen Denkbewegung verhindert. Oft ist denn auch nicht von Dialektik, sondern von Paradoxie, d. h. von einer „abgebrochenen Dialektik“, welche die Gegensätze nicht vollständig durcharbeitet, die Rede. *Scholem* wie *Benjamin* haben sich mit der Hegelschen Philosophie nicht intensiv befaßt. Wo dennoch von einer sachlichen Nähe zu Hegelschem Denken gesprochen werden kann – bei *Benjamin* in seinem konstellativen Denken –, so ist diese keinesfalls intendiert. Wenn *Scholem*, wie noch zu zeigen sein wird, den Messianismus von seinen Extremen und scheinbaren „Exzessen“ her erschließt, so liegt dem ein Modell der Erkenntnis zugrunde, welches, darin *Hegel* verwandt, die *media via* als Sackgasse geschichtlichen Verstehens ansieht. Die Bedeutung der geschichtlichen Negativität wird von *Scholem* freilich höher veranschlagt, als dies unter den idealistischen Voraussetzungen *Hegels* möglich war, und gerade das Phänomen des Messianismus ist wesentlich vom Grauen der Geschichte bestimmt, das die von *Lessing* bis *Hegel* wirksame „Geschichts-Theodizee“, die versucht, den historischen Verlauf als vernünftig auszuweisen, zusammenbrechen läßt.

In diesem Sinne ist denn auch die Rede von einer „Dialektik des Messianischen“ bei *Scholem* zu verstehen. Sie bezeichnet nicht die an der Kategorie der Identität orientierte Dialektik, welche die widerstrebenden Momente zu einer Synthese zwingt, sondern zielt auf das dem identifizierenden Denken Inkommensurable, das aber gleichwohl rationaler Darstellung zugänglich sein soll.

Nicht minder suspekt sind *Scholem* aber auch alle Formen religiöser Unmittelbarkeit. Wenn er von der „Wissenschaft des Judentums“ die historisch-kritische Methode übernahm, so aus der Einsicht, daß mit der Berufung auf sogenannte Ur- und Grunderfahrungen oder Erlebnisse nichts gewonnen ist und die problematisch gewordene Tradition sich so gerade nicht wiedergewinnen läßt. Aufschlußreich ist hier schon eine frühe Tagebucheintragung, die sich kritisch mit *Martin Buber* auseinandersetzt: „Anstatt zum Erlebnis hinzuführen, es zu begründen, geht er vom Erlebnis aus. Seine Objektivität ist nur scheinbar und in Wahrheit nichts als eine verschleierte Subjektivität“ (Tagebücher 1, 213). Seine spätere Auseinandersetzung mit *Buber* begreift auch die Wende zur dialogischen Philosophie ab etwa 1923 keineswegs als völlige Absage an die Erlebnisreligion, sondern vielmehr als deren Transformation in einen „religiösen Existentialismus“ (vgl. *Judaica* 1, 202). Ist der unmittelbare Zugang versperrt, so muß, wie *Scholem* 1937 an *Schocken* schreibt, die „Nebelwand der Historie ... durchschritten werden“ (Briefe I, 472). Geschichte und Tradition sind, gerade ihres durch und durch dialektischen Charakters wegen, keine Projektionsfläche des Subjektivismus; „die Notwendigkeit der historischen Kritik und kritischen Historie kann, auch wo sie Opfer verlangt, durch nichts anderes abgegolten werden. Gewiß, Geschichte mag im Grunde nur ein Schein sein, aber ein Schein ohne den in der Zeit keine Einsicht in das Wesen möglich ist“ (ebd.). Das Plädoyer für die historisch-kritische Forschung, welche den zeitlichen Abgrund nicht über-

springt, gründet in der Dialektik der Sache selbst: daß es das Konkrete nur als Vermitteltes gibt. Dies gilt für die Kabbala, die ihrem eigenen Begriff nach Tradition, also Vermittlung ist ebenso wie für alle Offenbarung, die, wie *Scholem* gegen *Hans-Joachim Schoeps* geltend macht, „in der Tradition sich auseinanderlegt. Das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich *unmittelbar* ... bedeutend wäre, zerstörend“ (Briefe I, 469; vgl. auch Tagebücher 1, 411; *Judaica* 4, 208).

*Scholems* Begriff der „jüdischen Totalität“ erinnert wohl kaum zufällig an *Walter Benjamins* erkenntniskritische Vorrede des Trauerspielbuches. Ob die Nähe eine Wahlverwandtschaft ist oder gar auf eine Rezeption der Benjaminschen Erkenntnistheorie deutet, kann hier nicht eingehend diskutiert werden. Eine gründliche Erhellung der erkenntniskritischen Voraussetzungen der Scholemschen Arbeit einschließlich der Abhängigkeit von anderen Autoren ist noch ein Desiderat.

Der Begriff „Totalität“ wäre falsch verstanden, wollte man in ihm eine Wiederbelebung idealistischer Ansätze, sei es Hegelscher, sei es neukantianischer Provenienz sehen. Was bei *Scholem* Sache der Totalität ist, erwartet *Benjamin* von der Idee: die Rettung der Phänomene. Nicht Projektion und Erlebnis, aber auch nicht Subsumtion unter Begriffe, d. h. Klassifikation, erschließen die Sache. Es kommt darauf an, wie *Benjamin* schreibt, „aus den entlegenen Extremen, den scheinbaren Exzessen der Entwicklung die Konfiguration der Idee als der durch die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders solcher Gegensätze gekennzeichneten Totalität“ heraustreten zu lassen. „Die Darstellung einer Idee kann unter keinen Umständen als geglückt betrachtet werden, solange virtuell der Kreis der in ihr möglichen Extreme nicht abgeschritten ist.“<sup>13</sup> Das Subjekt hat hierbei nicht die Aufgabe, sich in die Sache zu projizieren, sondern muß, sich entäußernd, in ihr verschwinden.

*Scholems* historisch-kritische Analysen bereiten das Material für seine Darstellung in der – keineswegs am platonischen Himmel prangenden – „Idee“ vor. Was *Benjamin* der Arbeit der Begriffe zuweist: die Einzelphänomene herauszupräparieren, die „Extreme“ festzuhalten, käme hier der historischen Forschungsarbeit zu. Diese Konzeption distanziert sich gleichermaßen von der idealistischen Hypostase der Idee und von dem klassifikatorischen Denken des Positivismus, dem die Einzelphänomene zu „Fällen“ werden, die nur noch den Oberbegriffen zugeordnet werden, die ihrerseits durch Abstraktion gewonnen wurden. Die Idee, wie sie im Trauerspielbuch konzipiert wurde, bezeichnet die Konfiguration des Materials, nicht dessen Oberbegriff und muß sich mithin jederzeit durch ihr materiales Moment ausweisen können. So ist die Totalität, welche hier erzielt wird, nicht gewaltsame Unterwerfung des Einzelmoments unter ein Allgemeines, im Grunde von ihm unabhängig Existierendes. *Scholems* Begriff der „Totalität“ – und dies trifft auch auf

---

13 Beide Zitate: *Walter Benjamin*, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, hg. von *Rolf Tiedemann* und *Hermann Schweppenhäuser*, Bd. I, Frankfurt/M. 31990, 203-430, hier: 227.



*Benjamin* zu – fällt nicht unter *Adornos* berühmtes Diktum, das „Totem sei das Totum“, dem *Scholem* sich in einem Brief an *Adorno* ausdrücklich anschließt: „In dieser Losung dürften wir uns finden“ (Briefe II, 179).

Reizvoll wäre es wohl, diese Konzeption am Gesamtwerk *Scholems* aufzuzeigen und zu untersuchen, ob und inwieweit sie sich bis ins Spätwerk hinein verfolgen läßt. Im Rahmen dieses Essays aber möchte ich mich nur auf die Darstellung der Idee des Messianismus, wie sie bei *Scholem* durchgeführt wurde, beschränken.

## II.

Legt man die bisher zugänglichen Schriften *Scholems* zugrunde, so ist festzustellen, daß die Arbeiten zum Messianismus nicht vor Ende der zwanziger Jahre entstanden sind. Sie gehören alle in das nähere oder weitere Umfeld des Sabbatianismus, einer Bewegung also, die auf dem Hintergrund der Lurianischen Kabbala zu verstehen ist: 1928 erscheint der Beitrag „Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos“, 1937 die Studie „Erlösung durch Sünde“ (hebr., dt. 1992 = *Judaica* 5, 7-116). In seinem wohl bekanntesten Werk „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“ (engl. 1941/dt. 1957) widmet *Scholem* ein Kapitel dem Sabbatianismus. Die große Arbeit über *Sabbatai Zwi* wird 1957 veröffentlicht, die deutsche Übersetzung liegt erst seit 1992 vor. Angesichts der intensiven Auseinandersetzung, die der überaus komplizierte Gegenstand fordert, darf man wohl annehmen, daß *Scholem* das Problem des Messianismus schon früher beschäftigte.

Ob *Stéphane Mosès'* Vermutung zutrifft, *Scholem* habe sich schon vor seiner Einwanderung nach Palästina (1923) intensiver mit dem jüdischen Messianismus befaßt,<sup>14</sup> kann vorerst nicht entschieden werden. Für eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung finden sich keine eindeutigen Anhaltspunkte, und die messianischen Anklänge, die *Scholems* Zionismus zumindest in der frühen Phase hatte, können kaum als Belegmaterial dienen (vgl. z. B. Tagebücher 1, 412).

Als Zusammenfassung seiner Forschungen und Thesen zum Messianismus ist der 1959 auf einer Eranos-Tagung gehaltene Vortrag „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“ zu begreifen (*Judaica* 1, 7-74 = Grundbegriffe, 121-167). Dieser Vortrag enthält eine Reihe von Thesen, die in ihrer pointierten Form durchaus provozieren: der Bruch mit dem heilsgeschichtlichen Modell, die Betonung der Apokalyptik, die entgegen manchem Vorurteil auch in der rabbinischen Literatur fortlebte, das Ineinander restaurativer und revolutionär-utopischer Momente im Messianismus und schließlich die Benennung des Preises, der für die messianische Idee gezahlt wurde.

---

<sup>14</sup> *Stéphane Mosès*, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem, Frankfurt/M. 1992, 165.

Es ist nach *Scholem* gerade *nicht die Kontinuität der Geschichte*, welche den Messianismus hervorbringt, sondern die Erfahrung der Katastrophe: „Der jüdische Messianismus ist in seinem Ursprung und Wesen, und das kann gar nicht stark genug betont werden, eine Katastrophentheorie“ (Judaica 1, 20). Bei *Scholems* Ausführungen zur Lurianischen Kabbala und zur Bewegung des Sabbatianismus wird man sich dieser These zu erinnern haben (vgl. Sabbatai Zwi, 30-37).

Auf den alttestamentlichen Ursprung der messianischen Idee geht *Scholem* ausdrücklich nicht näher ein,<sup>15</sup> von Interesse sind vielmehr „die verschiedenen Perspektiven, unter denen sie nach ihrer Kristallisierung im historischen Judentum wirksam geworden ist“ (Judaica 1, 10). Sicherlich ist *Scholems* These nicht einfach umzukehren: Der Messianismus ist nicht die einzig mögliche Reaktion auf Katastrophenerfahrungen, wohl aber ist er nach *Scholem* ohne sie nicht möglich.

Nun ist der Begriff des Ursprungs, den *Scholem* hier verwendet, in einem genaueren Sinne zu fassen, der ihn geradezu in die Nähe zum Begriff des Wesens rückt. Er bezeichnet nicht nur den historischen Beginn, die unterschiedlichen geschichtlichen Voraussetzungen, sondern ebenso das Zentrum einer Idee, um das herum sich die Phänomene gruppieren und in welchem die geschichtlichen Erfahrungen „aufgespeichert“ sind. Der Ursprung bezeichnet somit nicht einfach ein Vergangenes, sondern zugleich das „Jetzt“. In der Intensität des messianischen Augenblicks staut sich nicht nur der Erfahrungsdruck der Gegenwart, um sich in einem Schlage zu entladen, sondern auch der zahlreicher Generationen. Er dringt darauf, die „geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“, wie es bei *Walter Benjamin* heißt,<sup>16</sup> einzulösen. Der Anspruch, den eine messianische Gestalt oder Bewegung erhoben hat, mag historisch widerlegt sein, am Ende steht die Enttäuschung; nicht widerlegt aber ist das Erfahrungsmoment, das im Messianismus – wie verschoben auch immer – nach seinem verbindlichen Ausdruck drängt. Denn es kann gar nicht widerlegt, sondern nur erfüllt werden. Töricht nennt *Scholem* darum auch die Rede von „Pseudomessianismus“.<sup>17</sup> „Die, ich möchte sagen, brennende Landschaft der Erlösung hat den historischen Blick des Judentums wie in einem Brennpunkt auf sich gesammelt“ (Judaica 1, 74).

Im Messianismus verschränken sich, wie *Scholem* hervorhebt, auf eigentümliche Weise restaurative und utopische Tendenzen. „Beide Tendenzen sind tief ineinander verschlun-

---

15 Die von *Scholem* in Judaica 1, 10 (Anm. 1) genannten Titel sind inzwischen ergänzungsbedürftig; vgl. insbesondere *Rainer Albertz*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (= ATD E 8), Göttingen 1992; *Henri Cazelles*, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983.; *Jakob J. Pe-tuchowski*, Die messianische Dialektik im Judentum, in: *Kairos* 23 (1981), 75-87; *Shemaryahu Talmon*, Typen der Messiaserwartung in der Zeitenwende, in: *ders.*, Gesellschaft und Literatur in der hebräischen Bibel (= Gesammelte Aufsätze, Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1988, 209-224.

16 *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. I, a. a. O. (Anm. 11), 691-704, hier: 694.

17 Judaica 1,74. – Einen Überblick über die unterschiedlichen Messiasprätendenten vor Sabbatai Zwi vermittelt *Levinson*, Messias a. a. O. (Anm. 2), 36-130.

gen, und doch zugleich gegensätzlicher Natur, und nur aus beiden heraus kristallisiert sich die messianische Idee. Nie fehlen sie ganz in den historischen und ideologischen Erscheinungen des Messianismus. Wohl aber ist die Proportion zwischen ihnen den stärksten Schwankungen ausgesetzt“ (ebd. 11 f.). Auch wo die restaurative Tendenz dominiert, finden sich durchaus Elemente des Utopischen; denn das Alte ist nicht nur das Vergangene, sondern „ein vom Traum Verklärtes und Verwandertes, auf das der Strahl der Utopie gefallen ist“ (ebd. 13). Ohne die Kraft des Eingedenkens wird jene Dynamik, welche zum akuten Messianismus führt, nicht freigesetzt. Erst im messianischen Licht aber erhält die Vergangenheit eine neue Qualität. Der geschichtliche Augenblick ebenso wie das Zurückliegende treten in eine neue Konstellation zueinander, sie erhellen sich gegenseitig. Die konkrete Geschichte ist darum kein letztlich überflüssiger Hintergrund, der Messianismus nicht zu verstehen „als Offenbarung eines abstrakten Satzes von der Hoffnung der Menschheit auf Erlösung“ (ebd. 14). Wenn dies von *Scholem* mit solchem Nachdruck vorgetragen wird, so ist das Forum zu beachten, wo er sein Referat hält. Die Eranos-Tagungen standen massiv unter dem Einfluß *Jungs* und *Eliades*. Von *Jungs* Hypothesen, insbesondere seiner Archetypenlehre, war *Scholem*, wie er an *Adorno*, in dem er mit Grund einen Verbündeten vermutete, schrieb, „nicht gerade überzeugt“ (Briefe II, 115; vgl. ebd. 181 f.).<sup>18</sup> Der Renaissance *Jungscher* Psychologie vor allem in neueren theologischen Publikationen hätte *Scholem* wenig Sympathien entgegen gebracht.

Als eine dritte Kraft oder Tendenz, die auf den Messianismus einwirkte, ihm zugleich aber skeptisch gegenüberstand, könnte man das Interesse am Status quo bezeichnen: das konservative Moment. Einen konstitutiven Einfluß gewann es auf den Messianismus, wie man leicht nachvollziehen kann, nicht, wohl aber wurde es virulent, wenn es darum ging, die messianischen Kräfte zu neutralisieren oder wenigstens die destruktiven Tendenzen abzuwenden. Es wird sich noch zeigen, daß es verfehlt wäre, die rabbinische Literatur pauschal diesem konservativen Interesse zuzuordnen.

Von erheblichem Gewicht ist Scholems Verklammerung von Messianismus und Apokalyptik. Nicht durchgehend und nicht von Anfang an existierte diese Verbindung, wohl aber gab sie der messianischen Idee ihre Sprengkraft. *Scholem* holte, und zwar etwa zeitgleich mit *Ernst Käsemann* auf christlicher Seite, die Apokalyptik aus der „dumpfen Luft der jüdischen Conventikel“, in welche *Hermann Gunkel* sie verbannt hatte,<sup>19</sup> heraus. Wo insbesondere die Sicht auf das Frühjudentum durch den Mythos von der „Verfallszeit“ getrübt wird, ist eine sachgemäße Bewertung der Apokalyptik, ihrer Leistungen, aber auch ihres Preises, den sie entrichtete, kaum zu erwarten.

---

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen *Joseph Dans*, Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?, in: *Schäfer/Smith* (Hg.): Scholem, a. a. O. (Anm. 1), 32-69, besonders 49-57.

<sup>19</sup> *Hermann Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895, 396.

Die Apokalyptik kennt im Unterschied zu modernen geschichtsphilosophischen Konzeptionen, wie sie etwa von *Condorcet*, *Turgot*, *Lessing* oder *Hegel* entwickelt wurden, keine Fortschrittsgeschichte, Geschichte ist ihr wesentlich diskontinuierlich. Wenn es ein „Kontinuum“ gibt, so ist es eines von Katastrophen. Dementsprechend läßt sich auch keine heilsgeschichtliche Linie von den Anfängen Israels bis zur baldigen Erlösung ziehen. Die Erlösung ihrerseits erhält Züge der Destruktion, und die messianischen Wehen sind keine Vorgänge der Innerlichkeit, keine bloß seelischen Zustände, die in ein Äußeres projiziert werden, eine Vermutung, zu der die Verwendung mythischer Bilder und ein bestimmter Begriff des Mythos verleiten, sondern der Schauplatz des messianischen Dramas ist die Geschichte. Apokalyptisches Denken „enthält immer das Element des Grauens und des Trostes ineinander verschlungen. ... Die Schrecken der realen historischen Erfahrungen des jüdischen Volkes verbinden sich mit Bildern aus mythischem Erbe oder mythischer Phantasie“ (Judaica 1, 24).

Umstritten ist in der Literatur nach wie vor das Verhältnis zur Geschichte Israels und zur Prophetie. Behält die Diskontinuität in jedem Fall das letzte Wort über die ganze bisherige Geschichte Israels? Woran konnte die Apokalyptik überhaupt noch anknüpfen? Ist sie eine variierte Fortsetzung der Prophetie, oder knüpft sie in gar keiner Weise an sie an? Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Pseudepigraphie? *Scholems* Vortrag vermochte diese äußerst schwierigen Fragen nicht zu beantworten, und eine befriedigende, konsensfähige Antwort steht auch noch aus.<sup>20</sup>

*Scholems* Deutung der Apokalyptik tangiert auch einen Fortschrittsbegriff, wie er vor allem im 19. Jahrhundert zum unhinterfragten Maßstab erhoben wurde. „Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung ... Sie ist vielmehr ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, ein Einbruch, in dem die Geschichte selber zugrunde geht, in diesem Untergang sich freilich wandelnd, weil von einem Licht betroffen, das von ganz woanders her in sie strahlt“ (ebd. 24f.).

Es sei dahingestellt, ob die Fortschrittskonzeptionen seit der Aufklärung pauschal als Säkularisierung bzw. Umdeutung der messianischen Idee zu begreifen sind. Auf jeden Fall kann *Scholem* im Gegenzug auf ein Denken verweisen, das einer teleologischen Geschichtsphilosophie diametral entgegengesetzt ist. *Scholems* Ausführungen erinnern an die berühmten geschichtsphilosophischen Thesen *Walter Benjamins*, welche in der Aufsatzsammlung „Walter Benjamin und sein Engel“ eingehend von *Scholem* interpretiert wurden (vgl. Engel, 35-77). Allerdings beziehen *Benjamins* Thesen nicht nur den bürgerlichen Fortschrittsbegriff, sondern auch den ungebrochenen Optimismus mancher marxi-

---

20 Vgl. *Karlheinz Müller*, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (= SBAB 11), Stuttgart 1991, 53, 175-193, 223-226. Gegen eine ungebrochene Kontinuität zur Prophetie hatte sich schon *Gunkel* (Schöpfung, a. a. O., 254) ausgesprochen.

stischer und sozialdemokratischer Autoren in den Sturz einer teleologischen Geschichtsbetrachtung ein. Was dem „Engel der Geschichte“ im Rückblick sich enthüllt, ist nicht der kontinuierliche Aufstieg der Menschheit, sondern ein Trümmerhaufen.<sup>21</sup> Gleichwohl wird man sich vor einer simplen Identifikation der Auffassung *Scholems* und *Benjamins* hüten müssen. Die Rolle des apokalyptisch orientierten Messianismus ist bei *Benjamin* anders zu bestimmen; er hat sich, als zentrales theologisches Erbe – nunmehr „klein und häßlich“ geworden – in das Inkognito des Zwerges im Schachautomaten zurückgezogen, bildet aber dessen heimliche „Seele“ (These I). *Scholem* war stets der eifrige Anwalt der theologischen und metaphysischen Impulse im Denken *Benjamins*, und zwar auch nach der marxistischen Wende des Freundes, die er argwöhnisch begleitete. Es ist vor allem die Kritik des bürgerlich-liberalen Fortschrittsmodells und der Bereitschaft zur Assimilation unter Preisgabe zentraler, ja explosiver Gehalte des Judentums, die Autoren wie *Rosenzweig*, *Benjamin*, *Scholem* und – mit Einschränkungen – *Buber* bei allen gravierenden Differenzen dennoch verband.

Anders aber als *Rosenzweig*, dessen Erlösungsmodell stark präsentische Züge besitzt,<sup>22</sup> so daß *Scholem* schreibt, es habe „die tiefe Tendenz, dem Organismus des Judentums den apokalyptischen Stachel zu nehmen“ (Judaica 1, 232), hält *Scholem* die Dialektik von Messianismus und Erlösung fest. So rückt *Rosenzweig* stärker in die Nähe zu *Buber* und dessen „ausgeprägter Abneigung gegen die Apokalyptik“ (Judaica 2, 180). Jener „religiöse Existentialismus“ stimmt mit seinem Gegner, dem liberalen Judentum, in der Neutralisierung, ja Ablehnung apokalyptischer Elemente auffallend überein (vgl. Judaica 1, 202).<sup>23</sup>

Ein weiterer zentraler Punkt betrifft die Rezeption der Apokalyptik durch die rabbinische Literatur. *Scholem* bestreitet, daß sich die Apokalyptik von der rabbinischen Tradition streng scheiden lasse. Ausführungen der Rabbinen zur messianischen Zeit kennen durchaus apokalyptische Elemente, und nur eine einseitige – nach *Scholem* apologetisch orientierte – Interpretation hält sich allein an die apokalyptikkritischen Sentenzen. Solche

---

21 Vgl. *Benjamin*, Begriff, a. a. O., 697f. – Völlig falsch bestimmt *E. Goodman-Thau* den theologischen Gehalt der IX. These (vgl. *Zeitbruch*, a. a. O., 33f.). Das apokalyptische Moment dieser These wird – weil es offenbar nicht recht ins Konzept der Autorin passen will – unterschlagen. Von der „stillen Stimme Gottes“ ist bei *Benjamin* im übrigen nirgends die Rede. *Goodman-Thau* wendet *Benjamins* „inverse Theologie“ (*Adorno*) in positive – zum Schaden der Interpretation (vgl. dagegen *Mosès*, Engel, a. a. O., 134-160, 174-176).

22 Vgl. auch *Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von *Reinhold Mayer*, Frankfurt/M. 1988, 261f. Für *Rosenzweig* ist in einer kühnen Inversion christlicher Apologetik gerade das jüdische Volk „immer schon“ am Ziel. „Es hatte für sich den Widerstreit zwischen Schöpfung und Offenbarung aufgehoben. Es lebt in seiner eigenen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. ... Denn Ewigkeit ist gerade dies, daß zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und der Vollendung keine Zeit mehr Platz beanspruchen darf, sondern im Heute schon alle Zukunft erfaßbar ist.“ Ebd. 364f.; vgl. *Mosès*, Engel, a. a. O., 76f.; *ders.*, *System und Offenbarung*. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, München 1985, besonders 133ff.

23 Zum Verhältnis *Scholems* zu *Buber* vgl. zusammenfassend *Klaus Samuel Davidowicz*, *Gershom Scholem und Martin Buber*. Die Geschichte eines Mißverständnisses, Neukirchen-Vluyn 1995, 144-158. – Die Kritik *Goodmann-Thaus* an *Scholem* (*Zeitbruch*, a. a. O.; 156-172), die m. E. gänzlich fehlgeht, kann hier nicht diskutiert werden.

Apologetik findet sich sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Literatur, wie die massiven Reserven eines *Maimonides* gegenüber der Apokalyptik deutlich zeigen (vgl. *Judaica* 1, 21-24); von den großen jüdischen Forschern und Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts war oben schon die Rede.

In der Tat hat die neuere Forschung *Scholem* eher bestätigt. Es ist keineswegs so, „daß der wesentliche Strom ‚jüdischer Apokalyptik‘ ins (Ur-)Christentum gemündet“ ist, hebt *Karlheinz Müller* hervor.<sup>24</sup> Die rabbinische Tradition kann nicht weniger legitim das apokalyptische Erbe beanspruchen als die christliche, und ein Blick auf die entsprechenden Stellen mahnt zu einem differenzierten Urteil.

Die plötzlich hereinbrechende messianische Zeit ist dem Talmud keineswegs unbekannt. So heißt es im Traktat Sanhedrin des Babylonischen Talmud: „Drei kommen, wenn niemand daran denkt; diese sind es: Der Messias, ein Fund und ein Skorpion“ (bSanhedrin 97a). An anderer Stelle ist ausdrücklich von den messianischen Wehen die Rede. Die katastrophisch geprägte Zeit vor dem Kommen des Messias und die Erlösung selbst können aufeinander folgen, d. h., das destruktive Element der Erlösung und der Beginn der „kommenden Welt“ stehen in einem sukzessiven Zusammenhang. Die messianischen Drangsale werden an manchen Stellen ausführlicher benannt: Apostasie ganzer Gruppen, Häresien, ja eine ganz und gar sündig gewordene Welt stehen hier in Aussicht. Die traditionellen Verhältnisse verkehren sich:

„In dem Zeitalter, da der Sohn Davids kommt, lassen Jünglinge das Angesicht von Greisen erbleichen, und Greise stehen vor Jünglingen auf. Eine Tochter tritt gegen ihre Mutter und eine Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter auf. Und das Gesicht des Zeitalters ist wie das Gesicht eines Hundes, und ein Sohn schämt sich nicht vor seinem Vater.“ (bSanhedrin 97a)

So bricht mit dem Kommen des Messias nicht unmittelbar schon eine Zeit der Freude an, ja es wird *Raw Joseph* der Spruch zugeschrieben: „Mag er kommen, aber ich will ihn nicht sehen“ (bSanhedrin, 98b).

Auf der anderen Seite kennt die rabbinische Literatur durchaus Texte, die sich abfällig über apokalyptische Spekulationen, insbesondere über Versuche, die Endzeit zu berechnen, äußern. Auf sie bezieht sich im 12. Jahrhundert *Maimonides*, wenn er betont, daß das Kommen des Messias gewiß ist, auch wenn es sich für menschliche Maßstäbe erheblich zu verzögern scheint. In der 12. seiner 13 Grundlehren (Iqqarim) versichert *Maimonides*, daß der Messias „sich nicht verspätet“, und „so setze man ihm keine Frist, erfinde über ihn auch keine Auslegungen von Schriftstellen, um die Zeit seiner Ankunft herauszubrin-

---

24 *Müller*, Studien, a. a. O., 35. – Die von *Scholem* und *Müller* kritisierte Position wurde auf christlicher Seite u. a. von *Rudolf Bultmann* vertreten: „Im schriftgelehrten Judentum der nachchristlichen Zeit ist die Hoffnung zwar nicht grundsätzlich, aber in ihrer Intensität und als praktische Haltung mehr und mehr zurückgetreten. Das schriftgelehrte Judentum hat schließlich die Apokalyptik abgestoßen und dem Christentum überlassen; sie hat sich ganz auf das Gesetz konzentriert“ (*Rudolf Bultmann*, Jesus, 2. veränderte Auflage, Berlin 1929, 21).

gen.“<sup>25</sup> Die selektive Benutzung des Talmud, die dazu dient, seine Argumente zu stützen und apokalyptische Tendenzen abzuwehren, ohne die messianische Hoffnung preiszugeben, ist nicht nur in dem Versuch begründet, die jüdische Tradition mit dem aristotelischen Vernunftbegriff zu vereinbaren, sondern hat ihren geschichtlichen Anhalt in der stets prekären Situation der Juden im Exil, welche „messianische Abenteuer“ nicht gestattete. Schon von daher wird man nicht einfach den Messianismus als eine Größe betrachten können, welche das Judentum in allen geschichtlichen Phasen bestimmte. Gerade angesichts seines destruktiven Potentials ist die Bemühung nicht verwunderlich, ihn möglichst einzugrenzen oder gar zu neutralisieren. Mit *Scholem* ist jedoch für die historische Forschungsarbeit daran festzuhalten, daß solche „konservative“ Perspektive nicht zureicht, um das Phänomen des Messianismus zu erhellen. Seine Neutralisierung bringt schließlich auch jede Theorie der Geschichte, sei sie theologisch oder philosophisch motiviert, um fruchtbare und durchaus notwendige Irritationen.

Zurückhaltender als *Scholem* (*Judaica* 1, 19) beurteilt die jüngere Forschung die Rolle der Apokalyptik in der *Hekhalot-Literatur*.

„Diese Schriften enthalten Anweisungen zur Erlangung ekstatischer Schau der himmlischen Regionen der Merkaba und Schilderungen der Wanderungen des Ekstatikers durch diese Regionen, die sieben Himmel und die sieben Paläste oder Tempel, *Hekhalot*, durch die der Merkaba-Mystiker bis vor Gottes Thron gelangt. ... Zum höchsten Range aufgestiegen, erhält er vor dem Throne stehend die Schau der mystischen Gestalt der Gottheit im Symbol jener ‚Gestalt wie der eines Menschen‘, die der Prophet Ezechiel (1,26) auf dem Thron der Merkaba sehen durfte.“ (Ursprung, 17)

Die Vermessung jener Gestalt Gottes – *Schi'ur Qoma* –, die vor den krassesten Anthropomorphismen nicht zurückschreckt, war nicht nur für die Orthodoxie, sondern auch für die *Haskala* unerträglich. Immerhin mahnt dieses Phänomen dazu, die Rezeption des Bilderverbotes im Judentum selbst sehr viel differenzierter zu analysieren (vgl. auch Gestalt, 7-47).

*Scholem* betrachtet die Merkaba-Mystik „als einen der jüdischen Zweige der Gnosis“, treffen auf sie doch eine Reihe spezifischer Merkmale der Gnosis zu: „der Besitz einer Erkenntnis, die nicht durch gewöhnliche intellektuelle Mittel, sondern nur auf dem Wege einer Offenbarung und mystischen Erleuchtung zu gewinnen ist, der Besitz einer Geheimlehre über die Ordnung der himmlischen Welten und die Kenntnis der liturgischen und theurgisch-magischen Mittel, die den Zutritt zu ihnen eröffnen“ (ebd. 18).

---

25 Übersetzung der 13 Iqqarim von *Johann Maier*, Zu Person und Werk des Moses ben Maimon, in: Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von *Adolf Weiß*, Hamburg 1972, XI-CIV (Vorwort), hier: XLI-XLVIII bes. XLVII. – *Maimonides* kommt auch nicht auf die Doppelung des Messias (Messias ben Joseph und ben David) zurück.

Nach wie vor bilden die Datierungsfragen erhebliche Probleme der Forschung (2.-5. Jahrhundert?), ganz zu schweigen von der näheren Charakterisierung jener Kreise, welche diese Literatur hervorbrachten; die Autoren verwischten sorgfältig alle Spuren. Die innige Verbindung von Thron-Mystik und Apokalyptik, wie sie noch in den „Hauptströmungen“ formuliert wurde (Hauptströmungen, 77f.), existierte wohl nie. Apokalyptisches Material ist in die meisten Texte erst nachträglich hineingelangt. „Hekhalot Rabbati“ vertritt nach *Peter Schäfer* eine ausgeprägte „präsentisch akzentuierte Eschatologie“ und „läßt sich mit der traditionell-rabbinischen Messias- und Erlösungserwartung nur schwer vereinbaren“.<sup>26</sup> Für die gesamte Hekhalot-Literatur ist die Apokalyptik nach *Schäfer* keineswegs typisch. Lediglich das 3. Henoch-Buch kennt deutlicher apokalyptische Akzente. Der Merkava-Mystiker, der zum Thron Gottes auf- bzw. absteigt (yored merkava), „tritt gewissermaßen an die Stelle des Messias“, ja er hat, gleichsam als mystischer Himmelsstürmer, den Messias überflüssig gemacht.<sup>27</sup>

Auch die zweite große mystische Richtung des Judentums, die im Mittelalter entstehende Kabbala, zeigt sich in ihrer älteren Literatur („Bahir“ und „Sohar“) an eschatologischen Fragen wenig interessiert, war doch „die Versenkung des Kabbalisten in Theogonie und Kosmogonie in gewisser Weise eine unmessianische und individuelle Art der Erlösung oder des Heils“ (Hauptströmungen, 268). Der Messias und sein Kommen standen nicht im Mittelpunkt der Fragestellung, auch wenn messianische Spekulationen, wie Scholem einräumt, nie gänzlich fehlten. Die esoterische Ausrichtung der älteren Kabbala und der Primat des Ursprungs, in den der Mystiker sich versenkte, bewirkten eine andere Gewichtung und Entfaltung theologischer Gehalte.

Indessen wäre es verfehlt, der jüdischen Mystik pauschal eine antieschatologische Tendenz zu bescheinigen. Introversion und Hinwendung zu den Geheimnissen der Schöpfung konnten umschlagen in akuten Messianismus, Esoterik in Exoterik.

Zu erinnern ist an *Scholems* These, daß der Messianismus *wesentlich* Katastrophentheorie sei. Das Jahr 1492, die Vertreibung der Juden aus Spanien, bezeichnet nun jenen geschichtlichen Punkt, von dem die messianische Wendung der Kabbala ihren Ausgang nahm und der einen Prozeß auslöste, der immerhin rund hundert Jahre benötigte, um greifbare historische Wirkungen zu zeitigen. Zugleich wechselt der Topos der Kabbala in einem wörtlichen Sinne: Von den Zentren Spaniens verlagert sich der Schwerpunkt nach Safed in Galiläa.

Der Schock der Vertreibung kennzeichnet die neuen Formen der Kabbala, in welcher die geschichtliche Diskontinuität das Strukturprinzip noch der kühnsten Spekulationen abgibt. „Das Katastrophale“, schreibt *Scholem*, „das als fruchtbarer Keim einmal ins Herz dieser neuen Kabbala ausgesät war, mußte sich mit natürlicher Folgerichtigkeit bis zu je-

---

26 *Peter Schäfer*, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühjüdischen Mystik*, Tübingen 1991, 44.

27 Vgl. ebd. 43.



ner neuen Katastrophe entwickeln, die mit der sabbatianischen Bewegung akut geworden ist“ (ebd. 271). Es ist also ein bedeutender geschichtlicher Abschnitt, den *Scholem* hier absteckt, reicht er doch bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Der „prominenteste“ Vertreter dieser neuen Form der Kabbala war *Isaak Luria* (1534-1572), dessen System hier nicht eingehend beschrieben werden kann. Höchst bedeutsam für unseren Zusammenhang ist aber, daß *Lurias* Spekulation das Moment der Negativität als ein wesentliches enthält und zur Geltung bringt; es steigert die unheilvollen Erfahrungen des Exils ins Metaphysische, ja Mythische, die irdischen Katastrophen spiegeln die der Kosmogonie wider. „This new Kabbalah“, schreibt *Scholem*, „was based on three main doctrines, which determined its character: *zimzum*; ‚the breaking of the vessels‘; and *tikkun*. ... The main originality of this Lurianic doctrine lay in the notion that the first act of *Ein-Sof* was not one of revelation and emanation, but, on the contrary, was one of concealment and limitation“ (Artikel „Kabbalah“, 588f., vgl. auch Kabbala, 148-157).

*Lurias* Gedanke antwortet auf die Schwierigkeit, in welche die – übrigens späte – Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts“ gerät (vgl. Grundbegriffe, 53-89). Wie kann Gott, der doch alles ausfüllt, ein von ihm Verschiedenes und Selbständiges schaffen, wenn nicht eine letzte Identität von Schöpfung und Gott behauptet werden soll? So stellt die kontinuierliche Kontraktion Gottes, wie *Scholem* es formuliert, „das Apriori einer Welt überhaupt“ dar (ebd. 86).<sup>28</sup> Gott ist freilich nach dieser Vorstellung nicht mehr der unbewegte Bewegter der aristotelischen Tradition, sondern, wie sich noch zeigen wird, in das Geschehen von Schöpfung und Erlösung substantiell involviert.

„Erst im zweiten Akt tritt Gott nun mit einem Strahl seiner Wesenheit aus sich hinaus und beginnt seine Offenbarung oder seine Entfaltung als Schöpfergott in jenem Urraum, den er in sich selbst geschaffen“ (Hauptströmungen, 287). So steht aber auch am Anfang der Schöpfung ein nichtgöttlicher Abgrund, der sie in einem ermöglicht und bedroht.

Diese Ambivalenz des Anfangs, welche die Lurianische Lehre des *Zimzum* festhält, eröffnet aber auch ein Modell der Theodizee, welches die Übel nicht durch eine harmonistische Weltsicht hinwegdeuten muß. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn jüngst *Hans Jonas* im Kontext einer Theologie nach Auschwitz *Lurias* Ansatz aufgegriffen hat und für eine ebenso originelle wie problematische These fruchtbar machte.<sup>29</sup> Auffallend bei *Luria* – und *Jonas* diskutiert diesen Punkt nirgends – ist die „materialistische Sprache“. Sie legt, wie *Scholem* es ausdrückt, „den Gedanken nahe, ob die Symbolik, die sich solcher Bilder und Reden bedient, nicht etwa auch die Sache selbst sein könnte“ (Judaica 3, 266). Was *Scholem* hier in seinen „Zehn unhistorischen Sätzen über Kabbala“ anmerkt, ist für jeden

---

28 „Die Kabbalisten“, schreibt *Scholem* dazu, „sagen es nicht direkt; aber es ist implizite in ihrer Symbolik gelegen, daß dieses Zurücktreten des göttlichen Wesens in sich selbst eine tiefste Form des Exils, der Selbstverbannung ist. Im Akt des *Zimzum* werden die richtenden Gewalten, die in Gottes Wesen in unendlicher Harmonie mit den ‚Wurzeln‘ aller anderen Potenzen vereinigt waren, gesammelt und an einen Punkt, eben jenem Urraum, konzentriert, aus dem sich Gott zurückzieht“ (Kabbala, 148f.).

29 Vgl. *Hans Jonas*, Gedanken über Gott. Drei Versuche, Frankfurt/M. 1994, 27-49.

Versuch, *Lurias* Lehre vom Zimzum in das moderne Denken zu integrieren, von erheblicher Bedeutung. *Scholem* bezweifelte – im Unterschied zu *Jonas* und einigen Theologen, die sich der Kabbala recht unbekümmert bedienen –, daß die Symbolik der Kabbala „ohne beträchtliche Anstrengung, wenn überhaupt, für uns realisierbar“ ist (Kabbala, 158).

Der zweite Grundbegriff, um den *Lurias* Spekulationen kreisen, ist der „Bruch der Gefäße“ (Schebirath ha-Kelim) und der dritte, der gleichsam die eschatologische Antwort auf die Anfänge darstellt, ist die Restitution von Schöpfung und Geschichte (Tikkun), eine kabbalistische Apokatastasis-Lehre.

In jenem durch die Kontraktion Gottes geschaffenen Urraum, der nun erhellt ist durch das göttliche Licht, welches aus dem  $\supset$ En-Soph hervorging, „bildeten sich die Urbilder allen Seins, jene von den Sefirot bestimmten Formen des *Adam Kadmon*, des Gottes, der in die Schöpfung als Schöpfer eintritt“ (ebd. 150). Die Katastrophe im Pleroma aber wird verursacht durch das aus dem  $\supset$ Adam Qadmon hervorbrechende Licht, welchem, in konzentrierter Form, auch destruktive Anteile eignen, die auf Gott selbst verweisen. Die Gefäße nun, welche das göttliche Licht auffangen sollten und die dafür geschaffen waren, „erwiesen sich als zu schwach, das Licht zu halten, sie barsten und fielen auseinander“ (Hauptströmungen, 292). Das Resultat ist die Verbannung der göttlichen Lichtfunken ins „Exil“: Das Schicksal Israels ist im Schicksal Gottes präfiguriert. Im Sinne der spätantiken Gnosis könnte man von einem Bruch im göttlichen Pleroma sprechen, und eine geradezu gnostische Armatur ist in der Lehre *Lurias* nicht zu verkennen (vgl. ebd. 314). Der Katastrophe in den Anfängen entspricht schließlich diejenige des *menschlichen* Adam.

Auf die Schebirath ha-Kelim im umgekehrten Sinne bezogen ist die Lehre vom Tikkun. „Die Restitution des idealen Zustands, auf den die Schöpfung ursprünglich zielte, ist nun das geheime Ziel allen Geschehens. Erlösung heißt nichts anderes als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen, als *Tikkun*“ (Hauptströmungen, 294). Es ist nun bedeutsam, daß diese Rückführung nicht in einem allein von Gott gesteuerten Prozeß, in welchen er zugleich wesentlich einbezogen ist, stattfindet. Es gibt eine nicht unbedeutende menschliche Beteiligung in der Form eines an der Thora orientierten Handelns und des mystischen Gebets (Kawwana). Bei dieser Praxis ist es freilich nicht geblieben:

„Ein Judentum“, bemerkt *Scholem*, „das nicht nur in seinem äußeren Schicksal durch alle Höllen der Verfolgung und Bedrückung gegangen war, das also Exil und Verfolgung bis zur Neige ausgekostet hatte, zugleich aber auch die Spannung zwischen Exil und Erlösung am weitesten entwickelt hatte – ein solches Judentum mußte einmal den entscheidenden Schritt zum Messianismus wagen“ (ebd. 315f., vgl. auch *Judaica* 3, 167f.).

Im Sabbatianismus wurde dieser Schritt vollzogen – und zwar bis hin zur Zerstörung der Tradition von innen heraus.

*Sabbatai Zwi*, 1626 in Smyrna geboren, „war ein sonderbarer Heiliger und weit entfernt von dem Typus, den ein konservativer Jude anerkennt oder auch nur apperzipiert haben würde“ (*Judaica*, 3, 168f.). *Scholem* spricht von Symptomen einer manisch-depressiven

Erkrankung, die das Persönlichkeitsbild *Sabbatai Zwis* prägten (vgl. Hauptströmungen, 318f.). Äußerste Depressivität wechselte mit euphorischen, ja ekstatischen Augenblicken, in denen er durch höchst befremdliche Handlungen auffiel. Seine Promulgation zum Messias erfolgte freilich durch einen anderen: *Nathan von Gaza*, den *Scholem* als den *Johannes* und *Paulus* des neuen Messianismus bezeichnet (vgl. ebd. 324, Sabbatai Zwi, 237ff.). Jenem Propheten gelingt es, die merkwürdigen Handlungen und Zustände *Sabbatai Zwis* im Lichte der Lurianischen Kabbala zu deuten und ihnen eine messianische Dimension zu geben. *Nathans* Proklamationen und Weissagungen stießen auf eine starke Resonanz und lösten eine Welle messianischen Überschwangs aus. Auch wenn die Bewegung nicht alle Teile des Judentums erfaßte, so läßt sie sich nicht als Randerscheinung abtun.<sup>30</sup> *Glückel von Hameln* erinnert sich in ihren 1691 niedergeschriebenen Memoiren an die hochgespannten Erwartungen, welche die Nachrichten vom endlich gekommenen Messias im sephardischen und aschkenasischen Judentum Hamburgs auslösten: „Einige haben nebbich all das Ihrige verkauft, Haus und Hof, und haben also gehofft, daß sie jeden Tag sollen erlöst werden.“<sup>31</sup>

Als 1666 *Sabbatai Zwi* von Sultan Mehemed IV. gefangengenommen wurde und, um dem Tod zu entgehen, im gleichen Jahr zum Islam übertrat, erfolgte zwar eine Ermüchtigung, die *Glückel* in recht drastischen Bildern charakterisiert, keineswegs aber der Zusammenbruch der Bewegung. Die Apostasie des Messias bildet den äußersten Widerspruch zu allen Erwartungen und geht deutlich über die Paulinische  $\mu\omega\rho\iota\alpha$  hinaus: „Zweifellos stellt ein abtrünniger Messias ein noch größeres Paradox als ein gekreuzigter Messias dar ...“ (*Sabbatai Zwi*, 878). Was aber verlieh diesem Paradox seine Plausibilität? Nach *Scholem* war es gerade der Umstand, daß der Messias das Schicksal der Marranen teilte, das heißt: unter Androhung äußerster Repressalien zu einer anderen Religion übertrat, ein Schritt, der – vom Messias vollzogen – in der sabbatianischen Deutung Entsühnung bewirkte (Hauptströmungen, 339). Der Messias stieg in den tiefsten Abgrund hinab. Es war nicht nur ein *descensus ad inferos*, sondern ein Abstieg in das unterste Reich der Sünde, um von dort aus die göttlichen Funken wieder hervorzuholen und die Vollendung des *Tikkun* zu erreichen (vgl. *Sabbatai Zwi*, 878-882).

Die ungeheuren Hoffnungen, die auf diesen Messias gesetzt wurden, konnten durch den geschichtlichen Augenschein nicht bei allen zerstört werden. „Für viele wurde das, was die Kabbalisten die ‚Erhebung der Schechina aus dem Staube‘ nennen, eine unverlierbare Erfahrung“ (Hauptströmungen, 335). Nach dem Tode *Sabbatai Zwis* rechnete man mit seiner triumphalen Wiederkehr, die mit der vollendeten Restitution zusammenfallen sollte. Was *Scholem* in strikter Abgrenzung zum Christentum als das spezifisch jüdische Charakteristikum des Messianismus bezeichnete, daß sich nämlich die Erlösung im Bereich des

30 Vgl. hierzu *Battenberg*, Zeitalter II, a. a. O., 40-44.

31 *Glückel von Hameln*, Die Memoiren der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen von *Bertha Papenheim*, Nachwort von *Viola Roggenkamp*, Weinheim 1994, 75.

Öffentlichen und Sichtbaren vollziehe (vgl. *Judaica* 1,7), relativiert sich hier: bricht doch zwischen innerem Leben, der gläubigen Annahme des befremdlichen Messias, und äußerem Leben ein Abgrund auf. Über diesen Abgrund hilft die Spiritualisierung der Apostasie hinweg und mündet in die Lehre von der „Heiligkeit der Sünde“ (*Judaica* 5, 61).

Die extreme eschatologische Tat wurde vom gemäßigten Sabbatianismus auf den Messias beschränkt, so daß auch für alle seine Anhänger die schriftliche und mündliche Thora bis zu seiner Wiederkunft unangetastet blieb. Die fortschreitende Radikalisierung der Bewegung bewirkte in konsequenter Nachfolge des Messias den Umschlag in Antinomismus. Eine höchst eigenwillige Interpretation jener Talmudstelle, welche besagt, daß der Messias nur komme „in einem Zeitalter, das ganz würdig oder ganz schuldig ist“ (bSanhedrin 98a), abrogierte die Tradition in ihrem eigenen Namen.<sup>32</sup>

So ist es kaum verwunderlich, daß dieser „religiöse Nihilismus“, der in *Jacob Frank* und seinen Anhängern einen Höhepunkt erlebte, vom rabbinischen Judentum heftig bekämpft wurde. Der Begründer der jüdischen Reform in Ungarn, *Leopold Löw*, schrieb, die „Erbitterung, mit welcher man die Sabbathäer verfolgte und mit der Alles, was auf sie Bezug hatte, vernichtet wurde, kannte keine Grenzen“.<sup>33</sup> Dies mußte auch der angesehene Hamburger Rabbiner *Jonathan Eybeschütz* erfahren, der – nach *Scholem* keineswegs unbegründet – in den Verdacht geriet, selbst Sabbatianer zu sein.<sup>34</sup> Der ungeheure Druck, der nun von der Orthodoxie ausgeübt wurde, dürfte auf lange Sicht ihre Autorität nicht gestärkt haben.

Weniger die „geistige Leere“, welche die Apostasie des Messias hervorrief, wie *Battenberg* schreibt,<sup>35</sup> sondern die antinomistische, ja, in Worten *Scholems*, „nihilistische“ Tendenz des Sabbatianismus führten zur Krise der Tradition, in welche auch die Kabbala hineingezogen wurde<sup>36</sup> und die, so *Scholem*, die Aufklärung vorbereitete (vgl. Hauptströ-

---

32 Nur am Rande kann hier auf die weitgehende Abrogation der Sexualmoral hingewiesen werden, die in rabbinischen Kreisen höchste Empörung provozierte; vgl. hierzu auch *Scholem*, *Judaica* 5, 67-69, Sabbatai Zwi, 889-893; *Georg Langer*, *Die Erotik der Kabbala*, Prag 1923, 38-47 (im Unterschied zu seiner Sammlung chassidischer Erzählungen erfreute sich *Langers* Buch zur Kabbala jedoch keineswegs *Scholems* Gunst; vgl. *ders.*, *Hauptströmungen*, 248 und 434, Anm. 7).

33 *Leopold Löw*, *Zur Geschichte der ungarischen Sabbathäer*, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften*, hg. v. *Immanuel Löw*, Szegdin 1898 (Nachdruck Hildesheim 1979), Bd. IV, 437-449, hier: 437.

34 Übler erging es den Söhnen, Wolf und Mordechai Eybeschütz, welche die „rücksichtslose Strenge, ... mit der die Rabbinen den Sabbathäismus gänzlich zu unterdrücken trachteten“, zu spüren bekamen (*Löw*, *Geschichte*, a. a. O., 440-444, hier: 444).

35 Vgl. *Battenberg*, *Zeitalter II*, a. a. O., 44.

36 Damit ist nicht nur der Umschmelzungsprozeß der Lurianischen Kabbala im Sabbatianismus gemeint, sondern auch der Argwohn, mit dem sie fortan betrachtet wurde. Ein eigentümliches Fortleben der Kabbala ist im Chassidismus festzustellen, der nach *Scholem* zwar jene Elemente erhält, „die populärer Wirkung fähig sind“, freilich unter weitgehender Eliminierung „des Messianismus als einer akuten Macht“ (*Hauptströmungen*, a. a. O., 361). Zugleich löste der Chassidismus die Verbindung von Messianismus und Apokalyptik wieder auf, was für *Scholem* geradezu auf eine Neutralisierung der messianischen Idee hinausläuft. Dieser Prozeß geht jedoch nicht, wie *Buber* meinte, einher mit einer Aufwertung und Heiligung des Profanen; der Chassidismus vollzieht vielmehr eine deutliche Abkehr von ihm (vgl. *Judaica* 1, 165-206, dazu *Davidowicz*, *Scholem*, a. a. O., 104-143).

mungen, 329f.). Am Anfang und am Ende des Sabbatianismus stehen kritische Phasen des Judentums. Die Destruktion der Tradition wurde von der messianischen Bewegung selbst ausgelöst, die das rabbinische Judentum in die bereits im Glauben überwundene Phase des Exils einordnete. Die Restitution des Anfangs entwertet die Normativität der Thora und setzt ihr eine messianische, die geradezu ihre Inversion bildet, entgegen.

Vom Preis, den das Judentum für die messianische Idee „aus seiner Substanz hat bezahlen müssen“, ist am Schluß des Messianismus-Vortrages, in welchem vom Sabbatianismus wenig gesprochen wird, die Rede (Judaica 1, 73). Die Detonation, in welche die messianische Bewegung unter dem unerträglichen Druck der geschichtlichen Erfahrung führte, hat sich im Binnenbereich des Judentums zugetragen, die äußere Wirklichkeit aber unbehelligt gelassen.

Der Messianismus ist dialektisch aber auch in einem weiteren Sinne: er relativiert die Gegenwart im Hinblick auf die eschatologische Zukunft, wertet sie aber – als Zeitpunkt der eschatologischen Entscheidung – wiederum auf. Weil aber keine Gegenwart den messianischen Hoffnungen genügt, bewirken sie geradezu ein „Leben im Aufschub“. „Die messianische Idee ... ist die eigentliche anti-existentialistische Idee“ (ebd. 74). Die historischen Konkretionen sind doch niemals jene, auf welche Hoffnung zielt. Der Öffentlichkeits-Charakter der Erlösung, der auf Geschichte verweist, und die unbefriedigte messianische Erwartung bilden nach *Scholem* die Aporie des jüdischen Messianismus. Der ideosynkratischen geschichtlichen Wahrnehmung entspricht zwischen Bar Kochba und dem Zionismus keine adäquate geschichtliche Tat. Die Aporie verschärft sich bei *Scholem* noch dadurch, daß von ihm der vermittelnde Gedanke eines Fortschritts auf Erlösung hin weitgehend ausgeschieden wird.

Das, was *Scholem* als „Leben im Aufschub“ bezeichnet, bildet nach *Jacob Katz* den Grund für die geringen Anstrengungen des Judentums, „Mittel und Wege zur Erleichterung der Leiden des Exils zu suchen“.<sup>37</sup> Der alte Verdacht der Aufklärung, die messianische Hoffnung stehle sich aus der Geschichte in das Reich der Illusionen fort, wird dadurch genährt. Aber war es allein der Messianismus, der paralytisch wirkte (für die Zeit von 63 bis 135 n. Chr. läßt sich dies ohnehin nicht behaupten), oder waren es nicht vielmehr der Druck des Exils und die bei realistischer Einschätzung minimalen Möglichkeiten des Judentums, die eigene Situation in der Galuth grundlegend zu ändern?

Mit Blick auf gegenwärtige Tendenzen muß allerdings mit *Jacob Katz* an jenes destruktive Potential erinnert werden, das in einem gegen die Moderne gewandten, „quasi-fundamentalistischen Messianismus“ enthalten ist.<sup>38</sup> Würde er auch nur zu einer politisch einflußreichen Bewegung in Israel, so wäre der Preis, der hierfür gezahlt werden müßte, katastrophal hoch. Mit der messianischen Idee würde aber umgekehrt das Judentum ein we-

<sup>37</sup> *Jacob Katz*, Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte, Frankfurt/M. 1993, 27.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 34-36.

sentliches, wenn auch keineswegs zu allen Zeiten mit gleicher Intensität festgehaltenes Element seiner selbst preisgeben.

### III.

*Scholems* Verständnis des Messianismus, den er bis in seine Abgründe hinein auszu-leuchten versuchte, ja von den Extremen her begriff, fand keineswegs ungeteilte Zustimmung und läßt auch manche Frage offen.

Der These, die Lurianische Kabbala und in der weiteren Entwicklung der Sabbatianismus seien Reaktionen auf die Katastrophe von 1492 gewesen, wurde von *Moshe Idel* energisch widersprochen.<sup>39</sup> Und in der Tat ist es erklärungsbedürftig, weshalb ein Ereignis erst nach mehr als hundert Jahren eine derart weitreichende Wirkung entfaltet. *Scholems* Gedanken gewinnen an Plausibilität, wenn man die frühneuzeitlichen Entwicklungen der Kabbala und des Messianismus nicht einfach auf *ein* Ereignis zurückführt, sondern vielmehr als eine durch den jahrhundertlang akkumulierten Druck ausgelöste Krise des Exils begreift. Nach dem Scheitern des Sabbatianismus boten Haskala und Assimilation Alternativen an, die von einem großen Teil des europäischen Judentums auch ergriffen wurden.

*Stéphan Mosès* hat auf ein weiteres Problem, das die von *Scholem* ausgebreitete Idee des Messianischen hervortreibt, hingewiesen. Die Schwierigkeit, die historische, „öffentliche“ Natur der Erlösung mit ihrem apokalyptischen Charakter zu vereinbaren, gewinnt bei *Scholem* dadurch eine besondere Schärfe, daß alle vermittelnden „evolutionären“ Modelle zugunsten des apokalyptischen Charakters der Erlösung zurücktreten. Es wird von *Scholem* jene Hauptthese „der herkömmlichen jüdischen Historiosophie“ nahezu ignoriert, „daß die Menschheitsgeschichte auf einen ursprünglich bereits in der Schöpfung angelegten Plan zurückgeht“.<sup>40</sup> Auch wenn man zugibt, daß dieser Plan den Menschen in seinem ganzen Umfang unerkennbar bleibt, so daß die geschichtlichen Ereignisse den Anschein haben, als folgten sie blindem Zufall und die Erlösung wäre der intermittierende Eingriff in diese Kette von Zufällen, so hat die dem göttlichen Plan folgende unsichtbare Geschichte einen kontinuierlichen Charakter. *Mosès* führt gerade die Lurianische Kabbala als Lösungsversuch des messianischen Dilemmas an, ein Versuch allerdings, der die Verdoppelung der Geschichte als kontinuierliche, „innere“ und diskontinuierliche „äußere“ Geschichte zum Resultat hat und damit das Problem im Grunde nur verschiebt,<sup>41</sup> nicht aber löst.

Es muß aber noch eine andere Schwierigkeit angesprochen werden, die mit dem apokalyptischen Verständnis der Erlösung zusammenhängt: Als schlechthin transzendenter Eingriff bleibt die Erlösung den Menschen ebenso fremd wie die äußerliche und zufällige Geschichte. Das seit *Vico* unübersehbare Bedürfnis, Geschichte *rational* zu erklären, an-

39 Vgl. *Moshe Idel*, Kabbalah. New Perspectives, New Haven/London 1988, 264-267.

40 *Mosès*, Engel, a. a. O., 181.

41 Vgl. ebd. 182-184.

statt sie als verhangenes Schicksal hinzunehmen, gründet darin, jenen zentralen Bereich, in dem vernünftige Wesen agieren, auch auf sein rationales Wesen hin transparent werden zu lassen und den Schrecken des Zufalls zu bannen. Auch Aufklärung kennt ein „Fürchte-dich-nicht“, bindet aber das Ende der Furcht an rationale Einsicht und Praxis. Das Prinzip der Subjektivität ist mit dem Bild einer Erlösung, die *nur* von außen kommt, unvereinbar. Die Erlösung wäre gar keine, weil sie ihren Adressaten zwar „übrumpelt“, aber gerade deshalb nicht zu erreichen vermag. Dies ist wohl auch der tiefere Grund, weshalb *Hermann Cohen* den Messianismus nur dadurch vor der Kritik retten zu können glaubte, daß er ihn mit dem sittlichen Fortschritt *ad infinitum* gleichsetzte.

Das Fortschrittsmodell jedoch, das von einigen Autoren des 18. Jahrhunderts (*Turgot*, *Condorcet*) entwickelt wurde, kann man nicht mit *Scholem* durchgehend als rationalistische Umdeutung der messianischen Idee begreifen; hier scheint *Scholem* unkritisch die Löwithsche Kritik der Geschichtsphilosophie zu wiederholen. Die theologische Terminologie verschwindet in einem Großteil der Aufklärungsliteratur nicht zuletzt deshalb, weil der Theologie ein Beitrag zur Gestaltung der innergeschichtlichen Zukunft nicht zuge-  
traut wird. Wenn *Lessing*, *Kant* und *Hegel* theologische Gedanken aufgreifen, so integrieren sie diese in ein rationales Konzept: Geschichte soll durchschaubar werden. Das apokalyptische Moment wird durchgehend geopfert, und noch die äußerste geschichtliche Negativität stellt nach *Hegel* bloß ein Moment der fortschreitenden Entwicklung dar, das sie nicht nur nicht aufhält, sondern sogar zu befördern hilft.

Nun möchte auch *Scholem* den apokalyptischen Messianismus nicht reprimieren – vom Preis, der für ihn gezahlt wurde, war schon die Rede. Schließlich war auch *Scholem* der Umstand stets bewußt, daß kein Element der Tradition uns unmittelbar gegenwärtig ist. Anders aber als manchen Autoren der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts ist ihm die Geschichte als ein Projekt, in welchem sich die Menschheit als Gesamtsubjekt fortschreitend konstituiert, zweifelhaft geworden. Gegen eine Auffassung, welche den Messianismus mit dem modernen Fortschrittsmodell vereinbaren möchte, macht er sowohl den anders lautenden historischen Befund geltend als auch den Zweifel an diesem Fortschrittsmodell, das die Katastrophalität der Geschichte entweder im Gedanken glaubt aufheben zu können oder aber sie souverän ignoriert. Die Katastrophenerfahrungen dieses Jahrhunderts lassen die Bilder und Vorstellungen der Apokalyptik keineswegs mehr als gänzlich fremd und phantastisch erscheinen. Die Versicherung, es gehe in der Geschichte vernünftig zu, hat erheblich an Glaubwürdigkeit eingebüßt und ist selbst ein Stück Ideologie geworden. Gegen solche Ideologisierung gilt es, die Überlieferung, die entweder übergangen oder instrumentalisiert wird, zu mobilisieren: „In jeder Epoche“, schreibt *Walter Benjamin*, „muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“<sup>42</sup> *Scholems* Forschungen zum

---

42 *Benjamin*, Begriff, a. a. O., 695.

Messianismus stehen im Dienste dieses Interesses, und zwar gerade da, wo sie zum Widerspruch reizen. Nicht vom Vertrauten, sondern eher vom scheinbar Abseitigen und Befremdenden versprach *Scholem* sich die fruchtbarsten Anregungen, ohne je zur Vergötzung des Irrationalen und Verketzerung der Vernunft überzugehen. Die Frage nach der Aktualität der messianischen Idee ist auf diesem Hintergrund zu stellen. Die Antwort dürfte allerdings in Judentum und Christentum unterschiedlich ausfallen.

Auf die Demarkationslinie, die *Scholem* zwischen jüdischem und christlichem Verständnis des Messianismus zog, ist bereits aufmerksam gemacht worden (vgl. *Judaica*, 1,7). Eine Antwort auf diese These ist nicht einfach und gerät rasch in den Geruch vorschneller Apologetik. Indessen hat *Scholems* Schüler *Jacob Taubes*, mit dem *Scholem* aus Gründen, die hier nicht diskutiert werden sollen, gänzlich gebrochen hat (vgl. Briefe II, 25-28), mit gutem Grund auf den Sabbatianismus verwiesen, dem jene „Verinnerlichung“ nicht fremd ist, die nach *Scholem* das Spezifikum des christlichen Messianismus und Erlösungsverständnisses darstellt, aufmerksam gemacht und gefragt, „ob es nicht der inneren Logik der messianischen Idee entspricht, daß der Messias in der symbolischen Transformation des ‚Skandals‘, den sein Erdenleben darstellt, weiterlebt. Die messianische Botschaft ist nämlich im Kontext der Interpretation und nicht in der Lebensgeschichte einer Person zu finden, die ebenso undurchsichtig ist, wie alle irdischen Ereignisse es üblicherweise sind.“<sup>43</sup> Demnach gehört die „Verinnerlichung“ zum Wesen des Messianismus. „Wie anders läßt sich Erlösung definieren, nachdem der Messias die äußere Welt eben nicht erlöst hat, als durch eine Verlagerung in die Innerlichkeit?“<sup>44</sup> *Taubes* vermag das Trennende zwischen Judentum und Christentum *nicht in der Struktur* der messianischen und soteriologischen Vorstellung zu erblicken. Damit hat er nicht bestritten, daß vor allem mit dem Paulinischen Christentum eine Krise der Tradition eingetreten sei, doch gehört gerade diese Krise zum eschatologischen Augenblick, eine Krise, die in der Abrogation der Thora in Röm 10,4 gipfelt: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. Einmal abgesehen von der Frage, ob *Taubes*' Kurzexegese von Röm 10,4 zutrifft,<sup>45</sup> stimmt er mit

---

43 *Jacob Taubes*, *Der Messianismus und sein Preis*, in: *ders.*, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hg. von *Aleida und Jan Assmann*, München 1996, 43-49, hier: 46f.

44 Ebd., 44. – Das Problem ist indessen erheblich komplizierter, als *Taubes* es darstellt. Mit Blick auf die Kirchengeschichte darf wohl gesagt werden, daß Naherwartung – trotz der schon im Neuen Testament zu verarbeitenden Parusieverzögerungen – ein stets virulentes Moment des Christentums blieb, und zwar einschließlich jener politischen Implikationen, auf die *Klaus Berger* aufmerksam machte: „Im Rahmen der zeitgenössischen apokalyptischen Bewegungen im östlichen Teil des Imperium Romanum ist Messianismus grundsätzlich ein Politikum. Denn eine messianische Figur im Horizont der Apokalyptik ist stets eine Gefährdung des politischen und religiösen Anspruchs des römischen Kaisers. Ist doch die Apokalyptik selbst wohl in allen Fällen Produkt nationalen Widerstands gegenüber dem Weltreich. Die verschiedenen neutestamentlichen Theologien verarbeiten dieses politische Element sehr unterschiedlich. Am kompromißlosesten wird es in der Apk bewahrt“ (*Klaus Berger*, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1995, 59).

45 Neuere Exegese ist auch, was das angebliche „Ende des Gesetzes“ betrifft, vorsichtiger geworden; vgl. hierzu *Berger*'s zum Teil polemische Auseinandersetzung mit Thesen der Bultmannschule: *Theologiegeschichte*, 520f., 551f.



*Scholem* auffallend darin überein, daß er im Christentum die Verinnerlichung der Erlösung sieht, dies aber nicht als spezifisch christliche Ausprägung des Erlösungsbegriffs betrachtet wie *Scholem*, sondern als Folge der unveränderten äußeren Wirklichkeit wertet. Man sollte das Problem der ausgebliebenen Parusie und einer über die Jahrhunderte ungerührt über das Erlösungsereignis hinwegschreitenden Geschichte nicht gering veranschlagen; nur fragt es sich, ob *Scholem* und *Taubes* die gesamte christliche Tradition nicht doch zu stark in der Perspektive ihrer idealistischen und existentialistischen Adaptationen, letztere schon bei *Kierkegaard* vorgeprägt, sehen und sie als Pars pro toto nehmen. Auf der anderen Seite kann *Scholem* sich in der Tat auf eine breite christliche Tradition „von der Patristik bis ins zwanzigste Jahrhundert“ berufen, deren Autoren auf den „Satz von der wesentlich innerlichen ‚geistlichen‘ Natur der Erlösung überaus stolz“ waren (Grundbegriffe, 168f.). Eine eingehende historische Überprüfung kann allerdings schwerlich im Rahmen eines Aufsatzes geschehen. Sicherlich ist es zu einfach, *Scholem*, wie *Gollwitzer* es in seiner Kritik unternommen hat, auf jüngste theologische Entwicklungen zu verweisen.<sup>46</sup>

„Vergeistigung“ und „Verinnerlichung“ scheinen aber für *Scholem* geradezu Wesensmerkmale des Christentums zu sein, die, in dieser ausschließlichen Betonung, antithetisch zum Judentum stehen. Eine genaue Unterscheidung zwischen der liberalen Theologie – man denke an *Harnacks* „Wesen des Christentums“ – und ihren Antipoden: *Kierkegaard*, *Overbeck* und die dialektische Theologie, nimmt *Scholem* nicht vor. Aufschlußreich ist hier bereits eine Tagebucheintragung aus dem Jahre 1916, in der *Scholem* sich kritisch mit *Kierkegaard* auseinandersetzt, der sein Bild des Christentums in nicht geringem Maße beeinflußt haben dürfte. Das Moment der Vermittlung, und das heißt: der gesamte Bereich von Geschichte, Tradition und sozialer Wirklichkeit, der in *Kierkegaards* objektloser Innerlichkeit verschwindet, wird mit großem Nachdruck eingeklagt (vgl. Tagebücher I,411f.).

Mehr als dreißig Jahre später drückt *Scholem* in seinem Urteil über *Simone Weil* auch seine prinzipiellen Bedenken gegenüber dem Christentum deutlich aus:

„Was mich an dieser sehr begabten unglückseligen Jungfrau anzieht, ist der abscheuliche Geruch der Innerlichkeit, der hier vielleicht mehr als in anderen, so viel geordneteren, Texten erklärlich macht, warum ich das Christentum so vollends unerträglich finde“ (Briefe II, 16).

Wie schon beim Sabbatianismus und vollends im Frankismus gehen bei *Scholem* auch hier Faszination und Erschrecken ineinander über; die konsequente Verinnerlichung schneidet alle alttestamentlichen und jüdischen Bezüge ebenso ab wie die geschichtlichen und sozialen. Die „Furie des Verschwindens“, als welche Innerlichkeit sich erweist, zieht *Scholems* Aufmerksamkeit auf sich und stößt ihn zugleich ab – nicht nur der antijudaistischen Konsequenz wegen. Beschränkt sich aber die Erlösung auf den Bereich des Innerli-

---

<sup>46</sup> *Gollwitzer's* Einwände sind abgedruckt in: *Scholem*, Briefe II, 292f. (Apparat).

chen, so scheidet sie die gesamte Sphäre, in welcher die Person überhaupt erst sich konkretisiert, aus und verflüchtigt sich zum Abstraktum, tendenziell zum Als-ob. Dies dürfte *Scholem* zu seiner pointierten Formulierung vom „Schwindel der reinen Innerlichkeit“ (ebd. 17) provoziert haben. Diese vehemente Kritik darf nicht als Parteinahme für die „objektive Vernunft“ interpretiert werden. Anders als *Hegels* Abfertigung der Subjektivität als bornierter Standpunkt, die allerdings auch in dieser verzerrten Form ihr Wahrheitsmoment hat, schlägt sich *Scholem* nicht auf die Seite der historisch stärkeren Bataillone. Das Objektive als Voraussetzung der Subjektivität zu erkennen und einzuklagen, wo es unterschlagen wird, ist eines, ein anderes aber die Verklärung der Objektivität zur Wahrheit. Die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, die in der Idee des Messianismus sich kristallisiert, verbietet die Identifikation von Vernunft und geschichtlicher Objektivität.

In *Scholems* Antwort an *Gollwitzer* wird auf *Kierkegaard* als „Kronzeugen“ der neueren christlichen Theologie verwiesen. „Sind *Kierkegaard* und die reine Innerlichkeit – als ob ich die mir ausgedacht hätte! – plötzlich nicht mehr ganz so groß, wie sie uns noch vor nicht allzu langer Zeit gepriesen wurden?“ (Grundbegriffe, 170).

Aber auch im Bereich der dialektischen Theologie, auf welche *Gollwitzer* sich beruft, ist der Rückzug aus der Geschichte, nun freilich als „Geschichtlichkeit“ drapiert, unverkennbar. Es wäre keineswegs müßig, die Struktur der *Kierkegaardschen* Innerlichkeit an *Bultmanns* Begriff der „Entscheidung“ und seiner existentialen Interpretation aufzuweisen. Ist nach *Scholem* die messianische Idee die „anti-existentialistische Idee“ par excellence, so steht sie in unversöhnlichem Widerspruch auch zu jener Form der Theologie.

Die Verflüchtigung der Eschatologie und des Messianismus im Denken *Kierkegaards* wie insgesamt in aller existentialen Hermeneutik und damit die Tilgung des geschichtlichen Gehalts, auf den Theologie, soll sie nicht leer werden, substantiell verwiesen ist, hat indessen ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Ort. *Scholems* massive Reserven allen Versuchen gegenüber, religiöse Phänomene und Erfahrungen umstandslos aus der gesellschaftlichen und historischen Situation zu deduzieren, sind durchaus begründet. Sie verführen ihn aber dazu, Fragen nach dem engeren Zusammenhang von Religion und Gesellschaft zu vernachlässigen. Der Rückzug aufs Innerliche (den Begriff der „Vergeistigung“ meidet *Kierkegaard* aus seiner antiidealistischen Intention heraus) setzt bereits die Konstitution emphatischer Subjektivität voraus, wie er umgekehrt ihren Verfall schon anzeigt. Keineswegs läßt sich dies einfach in die vorbürgerliche Phase projizieren. Der Binnenbereich des Subjekts, sein „Intérieur“, wird an jenem Punkt zur Fluchtburg, an welchem nicht nur die geschichtliche Wirklichkeit, sondern die Dinge selbst dem Subjekt unter dem Primat der instrumentellen Vernunft entgleiten und „äußerlich“ werden. Schon die Schärfe, in welcher *Pascal* den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von dem der Philosophen schied, markiert den Beginn jener Entwicklung, in welcher das bürgerliche Bewußtsein die Welt der technischen Planung und die Religion dem Herzen, das seine eigenen Gründe hat, überließ. Diese Tendenz setzt sich bei *Kierkegaard* fort und verstärkt sich. Die Konzentration aufs Individuelle und Besondere schärft den Blick für die totalisieren-

den und gewaltsamen Züge des Hegelschen Systems und unterzieht es einer unerbittlichen Kritik; was dieses aber vorantrieb, die Einsicht in die historische Negativität und die Beschränktheit des bloß Subjektiven, das gerade so sich nicht realisieren kann, blieb der Kritik *Kierkegaards* verschlossen. Sie ist der Philosophie *Hegels* ebenso voraus, wie sie zugleich hinter ihre zentralen Einsichten zurückfällt.

„Innerlichkeit“, schreibt *Adorno* in seiner *Kierkegaard*-Arbeit, „gibt sich als Restriktion der humanen Existenz in eine Privatsphäre, die der Macht von Verdinglichung enthoben sein soll. Als Privatsphäre aber gehört sie selber, ob auch polemisch, dem gesellschaftlichen Gefüge an.“<sup>47</sup> *Kierkegaards* Christentum repräsentiert die Verzweiflung am geschichtlichen Augenblick. Es überantwortet die Geschichte der realen Hölle und bildet so das genaue Gegenteil von Erlösung.

Für *Bubers* religiösen Existentialismus ebenso wie für die dialektische Theologie bildet das theologische Modell *Kierkegaards* den Prototyp, freilich „gereinigt“ vom zentralen Element der Verzweiflung.

Der weltlose Punkt der Entscheidung bei *Bultmann* oder der autoritäre Anspruch des Wortes Gottes, dem die geschichtliche Vermittlung abgeht, bei *Barth* und seinen Schülern hat dem Christentum den apokalyptischen Stachel gezogen. Exegetisch ist solches Vorgehen nicht gedeckt, am wenigsten durch den vermeintlichen Kronzeugen: *Paulus*. *Ernst Käsemann* hatte den apokalyptischen Charakter der Paulinischen Theologie herausgearbeitet und damit auch die geschichtliche und „öffentliche“ Bedeutung von Erlösung und Endzeit unterstrichen: „Das Eschatologische ist weder Übergeschichte noch der Innenaspekt einer Geschichtlichkeit, sondern Macht, welche die alte Welt in neue wandelt und sich im Irdischen verleiht. ... Nur ein völliges Mißverständnis kann aus dem Apostel einen Spiritualisten machen, wie es merkwürdigerweise immer wieder geschehen ist.“<sup>48</sup> Zugleich verbietet das katastrophische Moment von Geschichte und Erlösung die Konstruktion einer einheitlichen, kontinuierlich verlaufenden Heilsgeschichte; diese hat, wie Geschichte selbst, dialektischen Charakter. Weder Innerlichkeit noch die Ideologisierung des Fortschritts haben hier einen legitimen Anhalt. Die Abstraktion von der Geschichte ebenso wie ihre Apotheose müssen notwendig zu gravierenden Fehlinterpretationen führen. „Wer die Alpträume der gegenwärtigen Menschheit nicht kennt und

---

47 *Theodor W. Adorno*, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen = Gesammelte Schriften*, hg. v. *Rolf Tiedemann* u. a., Bd. 2, Frankfurt/M. 1990, 70.

48 *Ernst Käsemann*, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1993, 122. *Käsemanns* schroffer Antijudaismus, der weniger Resultat historischer Forschung als systematischer Vorgaben ist, hebt das Verdienst nicht auf, eine privatistische und individualistische Engführung der Paulusexegese als unsachgemäß aufgewiesen zu haben. Seine Untersuchungen enthalten ironischerweise dadurch ihre Überzeugungskraft, daß er die Theologie des Apostels stärker von ihren jüdisch-apokalyptischen Voraussetzungen her begreift. Zweifelhaft ist jedoch, ob die Paulinische Rechtfertigungslehre als prinzipielle Kritik der angeblichen jüdischen „Werkgerechtigkeit“ und einer selbstgerechten jüdischen Frömmigkeit zu verstehen ist. Zu den neueren Forschungen vgl. *Berger*, *Theologiegeschichte*, a. a. O., 534-552, sowie *Christian Strecker*, *Paulus in einer „neuen Perspektive“*, in: *Kirche und Israel*, 11 (1996), Heft 1, 3-18.

teilt, wird für die des Apostels kein Verständnis aufbringen. ... Resignation, nicht Glaube und Vernunft äußern sich in der Zufriedenheit mit einem privaten Selbstverständnis, das den Christen faktisch zu einem unpolitischen Wesen macht und seine Verantwortung auf die personalen innermenschlichen Relationen beschränkt.<sup>49</sup> Solche Einsicht kommt freilich spät; sie droht heute, kaum daß sie dämmerte, in der Konjunktur schaler Mystik und psycho-theologischer Konzeptionen wieder unterzugehen. Innerlichkeit ist die falsche Antwort eines fin-de-siècle auf die scheinbar undurchdringliche geschichtliche Wirklichkeit, und wie es um kosmische Harmonien in Wahrheit bestellt ist, wußte *Paulus* vor fast zweitausend Jahren besser.

Die Skepsis *Scholems* ist indessen keineswegs unbegründet. Die Tendenz, die explosiven, politischen Elemente des Messianismus einzudämmen, zielt im Christentum nicht mehr darauf, einer stets bedrohten Minderheit eine weitere Krise zu ersparen. Im Mittelpunkt des Interesses steht vielmehr die Aufrechterhaltung einer Herrschaft, die sich christlich legitimiert. Die Rolle, welche Innerlichkeit im Christentum spielte, wechselte mit den historischen Konstellationen und Interessen, macht aber keineswegs sein „Proprium“ aus. Andererseits fügt Erlösung, die das Innerste des Subjekts nicht trifft, den Gewaltakten der Geschichte nur einen weiteren hinzu. Insofern ist Subjektivität, wie beschränkt und beschädigt sie auch sein mag, notwendige Bedingung der Erlösung, wenn auch keine zureichende. Wird aus dieser Bedingung aber eine Schranke, so repräsentiert Subjektivität nicht die Anfänge der Erlösung, sondern eher deren Abwesenheit. Innerlichkeit ist dann Ausdruck eines tiefen Bruchs zwischen Subjekt und Welt, höchste Verlorenheit und das Gegenteil der seligen Schau, die ihrerseits nichts ist ohne das mundane Moment – kein Tête-à-tête zwischen Gott und dem abstrakten Individuum.

Die ungeheure Dehnung der Zeit, welche die christliche Eschatologie vor erhebliche Probleme stellt, verleitet leicht zum Sprung in die leere Subjektivität, die als Fülle gepriesen wird. Die Kontroverse zwischen Judentum und Christentum um das Verständnis des Messianismus dürfte stets neu sich an diesem Punkt entzünden, und es gehört nicht zu den geringsten Verdiensten *Scholems*, mit Nachdruck auf die offene Wunde aufmerksam gemacht zu haben. Nur ein Denken, das mit geschichtlicher Erfahrung gesättigt ist, könnte es mit der Skepsis *Scholems* ohne falsche Apologetik und Selbstgerechtigkeit aufnehmen. Die messianischen Wehen, die *Paulus* – und mit ihm nicht wenige Zeugen des frühen Christentums – nicht in der Seele, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit erblickte, haben sich erschreckend über jene kurze Zeit, an die er wohl dachte, verlängert und spotten der Botschaft, welche der Logik der Geschichte sich entgegenstellte; unverantwortlicher Triumphalismus sieht daran vorbei. Daß die Weltgeschichte so weitergeht, ist nicht, wie *Bultmann* dachte, Einsicht jedes Zurech-

---

49 Vgl. *Käsemann*, Perspektiven, a. a. O., 47 und 48f.

nungsfähigen,<sup>50</sup> sondern nach der Formulierung *Benjamins*, selbst die Katastrophe, an der die Vernunft irre zu werden droht.<sup>51</sup>

Unversöhnlich ist der Gegensatz zwischen der „anti-existentialistischen Idee“ und dem emphatischen Augenblick, sofern er nicht zur „Entscheidung“ stilisiert wird, indessen nicht. Wohl kann der Augenblick Erlösung nicht substituieren, sein ephemerer Charakter steht dem entgegen. Aber gerade vermöge seiner Vergänglichkeit ist er ein Versprechen; und eben *darin* liegt seine unverbrüchliche messianische Würde. Ob freilich solches Versprechen Täuschung sei, ist die Frage. Immerhin hatte *Scholem* sich angesichts der Schoah, aber auch der unerfüllten Erwartungen in Israel selbst<sup>52</sup> gefragt, ob der Zeitpunkt der Erlösung, der absolute *καυός*, nicht sogar verpaßt wurde. Zweifel, gar Resignation sprechen aus den letzten Versen eines Gedichtes, das, jüngst erst veröffentlicht,<sup>53</sup> *Scholem Ingeborg Bachmann* widmete:

„Die Botschaft rief zur Heimkehr uns hinüber.  
Sie hat das Ghetto viel zu spät erreicht.  
Die Stunde der Erlösung ist vorüber,  
der Untergang am letzten Abend – leicht.“

---

50 Vgl. *Rudolf Bultmann*, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), BevTh 96, München, 1988, 16.

51 Vgl. *Benjamin*, Gesammelte Schriften, Bd.I, a. a. O., 683.

52 In seiner Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“ deutet *Scholem* solche unerfüllten Erwartungen an. Wohl hält er darin fest, daß vom Deutschjudentum zu Beginn der 20er Jahre nichts zu hoffen war, vielmehr die Erneuerung des Judentums von einer „Wiedergeburt im Lande Israel“ abhing. Doch fügt er in der hebräischen Ausgabe hinzu: „[und meine Leser werden mich zu Recht fragen, ob ich an dieser Erwartung noch heute, nach sechzig Jahren, festhalte. Ich weiß darauf nach allem, was geschehen ist, keine Antwort und habe nur Hoffnung, doch sagte schon der Weise: Hingezogene Erwartung macht das Herz krank.]“ (Berlin, 173).

53 *Sigrid Weigel* hatte das Gedicht in Scholems Nachlaß gefunden und in der „ZEIT“ vom 21. Juni 1996 („Der Abend aller Tage“) veröffentlicht. *Scholem* schrieb diese Verse 1967 gleichsam als „anerkenkende Antwort auf die Ghetto-Szene in ihrem [I. Bachmanns, R. B.] Essay ‚Was ich in Rom sah und hörte‘:“ (*Ingeborg Bachmann*, Werke, hg. von *Christine Koschel* u. a., Bd. 4, München/Zürich, 1993, 29-34.). *Weigel* spricht von einer „post-messianischen Position“, die *Scholem* einnehme. Zu beachten sind allerdings die Korrekturen an *Weigels* Darstellung, die *Friedrich Niewöhner* in einem Leserbrief (DIE ZEIT vom 19. Juli 1996) vornahm. An eine *Publikation* des Gedichtes hatte *Scholem*, wie *Niewöhner* betont, nicht gedacht. „Scholem hatte dieses Gedicht für sich geschrieben. Auf dem Original hatte Scholem diesem Gedicht ursprünglich den Titel gegeben: ‚Vom letzten Abend – für Ingeborg Bachmann‘.“