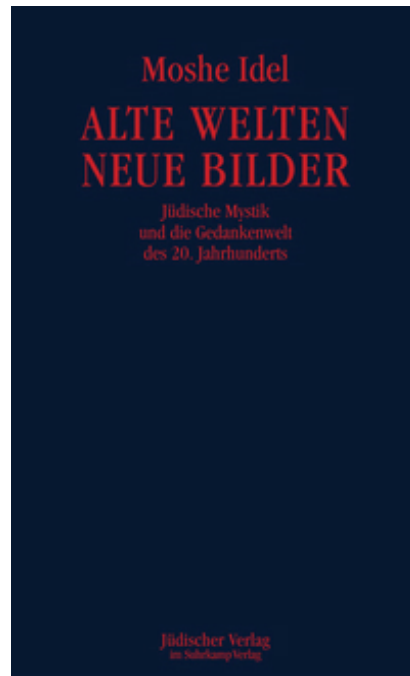


# Jüdischer Verlag

## Leseprobe



Idel, Moshe  
**Alte Welten, neue Bilder**

Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts  
Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme

© Jüdischer Verlag  
978-3-633-54259-8





Moshe Idel  
ALTE WELTEN  
NEUE BILDER

Jüdische Mystik  
und die Gedankenwelt  
des 20. Jahrhunderts

Aus dem Englischen von  
Eva-Maria Thimme  
unter Mitarbeit von Sophia Fock

Jüdischer Verlag  
im Suhrkamp Verlag

Die Originalausgabe erschien 2010 bei University of Pennsylvania Press, Philadelphia, unter dem Titel *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*

Erste Auflage 2012

© Moshe Idel 2010

Copyright der deutschen Übersetzung:

© Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag  
Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-633-54259-2

# Inhalt

Einleitung	7
I. Theorien zum Judentum	29
1. Arnaldo Momigliano und Gershom Scholem über jüdische Geschichte und Tradition	32
2. Eric Voegelins <i>Israel und die Offenbarung</i>	55
3. George Steiner. <i>Prophet der Abstraktion</i>	87
II. Scholems Deutung der Kabbala	131
4. Die Funktion von Symbolen bei Gershom Scholem	135
5. Hieroglyphen, Mysterien, Schlüssel. <i>Scholem zwischen Molitor und Kafka</i>	178
6. Subversive Katalysatoren. <i>Gnosis und        Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der        jüdischen Mystik</i>	216
III. Die Kabbala bei einigen Autoren des 20. Jahrhunderts	251
7. Franz Rosenzweig und die Kabbala	255
8. Abraham Abulafia, Gershom Scholem und Walter Benjamin über Sprache	269
9. Jacques Derrida und die Kabbala	281
10. Paul Celans <i>Psalm. Eine Offenbarung des Nichts</i>	308
IV. Zum Verständnis des Chassidismus	319
11. Martin Buber und Gershom Scholem über den Chassidismus	323
12. Abraham Heschel über Mystik und Chassidismus	345
13. Weiße Buchstaben. <i>Von R. Levi aus Berditschev        zur postmodernen Hermeneutik</i>	373

Anhang	397
Anmerkungen	399
Zur Transliteration hebräischer Begriffe	425
Literaturverzeichnis	426

# Einleitung





Mit wissenschaftlicher Tätigkeit auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften – ganz gleich, ob historisch, philologisch oder phänomenologisch ausgerichtet – verhält es sich wie mit dem Blick in den Rückspiegel bei einer Autofahrt:<sup>1</sup> Er erfaßt einen Teil der Gegend, durch die man gefahren ist, und rückt sie in den Mittelpunkt von Sicht beziehungsweise Bewußtsein, um sie zugleich unvermeidlicherweise zu beschränken und verzerrt darzustellen. Ebenso unvermeidlich sind Wissenschaftler auch durch andere, mitunter belangvollere Angelegenheiten der unmittelbaren Gegenwart beeinflußt, die von ihrer akademischen Position über ihre persönliche soziale Stellung und andere gesellschaftliche Gruppen bis hin zu nationalen oder selbst internationalen politischen Verhältnissen reichen. Zwangsläufig beeinflussen solche Angelegenheiten bis zu einem gewissen Grade die objektive Überprüfung und unvoreingenommene Analyse der Vergangenheit.

Wenn Verzerrung schon bei einem einigermaßen beständigen und vergleichsweise kleinen Teil einer unmittelbar zuvor wahrgenommenen Gegend unvermeidlich eintritt, so wird es mit Ereignissen in entschwindend fernen Zeiten noch schwieriger. Die Fülle eines beliebigen – historischen oder psychologischen – Geschehens übersteigt die notgedrungen eingeschränkte Zielsetzung, Grundstruktur und das Darstellungsvermögen eines jeden Gelehrten, wie brilliant er oder sie auch immer sein mag. Ob zwischen historischen Begebenheiten und dem Wissenschaftler Jahrhunderte oder gar Jahrtausende, Sprachbarrieren, vielschichtige und gelegentlich unbekannte Zusammenhänge liegen oder nur ein kurzer Zeitabschnitt – Probleme, die sich aus der Verzerrung ergeben, sind unvermeidlich. Selbst höchst profane Ereignisse bleiben hartnäckig vielseitig und entziehen sich der umfassenden Behandlung durch jegliche wissenschaftliche Darstellung. Und kaum einem gelingt es, schlüssige Zusammenhänge mit Hilfe mehrerer Spiegel beziehungsweise Methodologien herzustellen.

Der langen Rede kurzer Sinn: Greift man auf mehrere Methodologien zurück, vermag man die vielfältigen Dimensionen von Ereignissen in der Vergangenheit besser zu erfassen, ein Ansatz, der gelegentlich als Perspektivismus bezeichnet wird (Idel: Ascensions, S. 11 ff.).

Was das wissenschaftliche Fachgebiet nun betrifft, in dem ich tätig bin, so halte ich dafür, daß es unterschiedliche und relevante geschichtliche Darstellungen der jüdischen Tradition, der Kabbala, gibt, die sich aus lokalen Überlieferungen – beispielsweise der Geschichte der Kabbala in Barcelona, Rom oder Jerusalem, der Geschichte der Kabbala in Spanien oder Italien – zusammensetzen und dazu aus denen der unterschiedlichen Schulen innerhalb der Kabbala oder des Chassidismus, die allesamt ihrerseits gemäß unterschiedlichen Ansätzen (nach Freud etwa oder C. G. Jung) analysiert werden können. Angesichts der Vielfalt an Persönlichkeiten, raumzeitlichen Gegebenheiten, Quellen der Inspiration, dazu der inneren Spannungen, die für die Entfaltung der Kabbala so augenfällig sind, muß eine einheitliche Geschichte, Psychologie oder Phänomenologie dieser Überlieferung außer Betracht bleiben. Wie viel komplexer noch muß erst das Bild sein, das sich aus der Arbeit einer Vielzahl von Wissenschaftlern mit unterschiedlichen Hintergründen, unterschiedlichen Ansichten darüber, was wesentlich oder zweitrangig ist, und unterschiedlichen Methodologien selbst bei der Interpretation ein und derselben Religion ergibt, denn jeder von ihnen wird Fakten auf unterschiedliche Art und Weise auswählen und diese unterschiedlich interpretieren. Gleichwohl sind die zwangsläufig voneinander abweichenden wissenschaftlichen Darlegungen besser als gar nichts. Versäumt man die Beschäftigung mit der Vergangenheit, verkümmert nicht allein die Gegenwart, sondern es wird der Weg zu einer eindimensionalen Zukunft geebnet. So ist der Blick in Rückspiegel – wie stark sie immer die Vergangenheit verzerren mögen – keine sinnlose Übung, sondern ein wenn auch unzureichendes

Verfahren, ein komplexeres Selbstverständnis zu entwickeln, eine Form der Identität anzunehmen und denen, die dessen bedürfen, das Gefühl zu vermitteln, einer größeren Gemeinschaft, einer größeren Geschichte anzugehören.

Diese vertrackten Probleme erweisen sich als noch tiefgehender und hartnäckiger, wenn es bei dem in Frage stehenden Thema um eine Religion und Kultur geht, deren Geschichte so lang, deren Existenzbedingungen so verschiedenartig, deren von außen aufgenommene Einflüsse so komplex sind. Die Erforschung des Judentums wurde sehr viel später als die des Christentums in die akademischen Lehrpläne aufgenommen und blieb auf einen vergleichsweise kleinen Kreis von Wissenschaftlern begrenzt. Dann und wann wurde sie durch den Nützlichkeitsserwägungen verpflichteten, häufig theologisch ausgerichteten Ansatz seitens christlicher Gelehrter deformiert, gelegentlich wiederum durch die apologetische Herangehensweise jüdischer Wissenschaftler. Die theologischen Spannungen zwischen Christentum und Judentum, deren Geschichte so lang ist und deren Folgen mitunter so schrecklich waren, geistern noch immer da und dort in der Wissenschaft herum und lassen manche den Mut verlieren. So besteht bei der Erforschung der jüdischen Mystik beispielsweise nach wie vor die starke Tendenz, eine scharfe Trennungslinie zwischen der Erfahrung der *unio mystica* sowie ihrer Betonung im Christentum und dem vermeintlichen Fehlen eines solchen Begriffs in der jüdischen Mystik zu ziehen, oder auch den Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Messianismus hervorzuheben (Aschheim: Scholem, Arendt, Klemperer, S. 24 ff.).<sup>2</sup>

Moderne judaistische Forschung ist weit mehr als die Fortsetzung traditioneller Polemiken mit anderen Mitteln. Gleichwohl stellen Vorlieben bei der Themenauswahl nach wie vor ein Problem dar. Ich möchte hier auf ein besonders anschauliches Beispiel verweisen. Obwohl die Hekhalot-Literatur – aus dem vierten bis achten nachchristlichen Jahrhundert stammende Texte über die himmli-

schen Paläste – nur ein bescheidenes Fragment innerhalb der kaum zu überblickenden mystischen Literatur des Judentums ausmacht, wird ihr seitens nichtjüdischer Wissenschaftler eine unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit zuteil. Der Grund ist einigermaßen offensichtlich: diese Literatur entstand in zeitlich unmittelbarer Nähe zum Christentum und könnte daher einige Aufschlüsse zum besseren Verständnis des letzteren bieten, wie man es übrigens auch von den Qumran-Texten vermutet. Diese Vorliebe bei der Themenauswahl bedeutet nicht, daß Wissenschaftler zwangsläufig die Hekhalot-Texte falsch interpretieren, oder jedenfalls nicht tendenziöser als andere Gelehrte, doch kann die Tatsache nicht bestritten werden, daß eine unverhältnismäßige Fokussierung auf mögliche Verbindungen zwischen diesem winzigen Strang mystischer Literatur und der Entstehung des Christentums unvermeidlich ein verzerrtes Bild der jüdischen Mystik ergibt.

Und noch ein anderes einschlägiges Beispiel: Zwei unlängst erschienene Bücher gehen der Frage nach, ob die mittelalterliche Marienverehrung die Vorstellung von der Schekhina, der göttlichen Gegenwart, als weibliche göttliche Kraft beeinflusste (Green: Schekhina; Schäfer: Weibliche Gottesbilder). Das Beweismaterial ist dürftig und größtenteils irrelevant, und die These selbst projiziert einen vergleichsweise neuen ökumenischen Trend, der gute Beziehungen zwischen Juden und Christen preist, in eine Vergangenheit, in der solche Beziehungen keinesfalls bestanden haben. Derlei Versuche beschränken und verzerren unsere Perspektive auf Geschichte oder Phänomenologie der jüdischen Mystik.

Diese Kritik will nun nicht auf die Behauptung hinaus, daß eine umfassende, substantielle Darstellung des Judentums oder der jüdischen Mystik möglich ist oder je sein wird. Ganz im Gegenteil: Ich gehe davon aus, daß viele mystische Texte sich wechselseitig beeinflussen und daß diese Wechselwirkungen überreich an Spannungen, Reibungen, Kontroversen und gegenseitigen Miß-

verständnissen sind. Jüdische Kultur und, bis zu einem gewissen Grad, auch die jüdische Mystik sind also, wiewohl kumulativ, unvermeidlich fragmentarisch. Weniger umfänglich als manch andere Literatur, so die des Christentums, Islams und Hinduismus, zugleich genauer kanonisiert als diese, waren bedeutende Teile der Geschichte der jüdischen Literatur vergleichsweise leicht zu bewältigen, weil jüdische Mystiker erheblich textorientierter arbeiteten und stärker in frühere Texte und Traditionen eingebunden waren. Dies erklärt, warum es schwieriger ist, eine Entwicklung in dieser Literatur aus einer anderen herauszulösen.

*Konkurrierende jüdische Theologien:  
trennende und einigende Tendenzen*

In etlichen früheren Studien habe ich versucht, die Entwicklung einiger Themen der jüdischen Mystik vom Altertum bis in neuere Zeit zu verfolgen. So habe ich Vorstellungskonstellationen zum Golem, zu Ansichten über den Eros und Kategorien der (göttlichen) Sohnschaft untersucht. Diese sowie die folgenden Studien spiegeln meine Auffassung wider, nach der es ganz ausgeschlossen ist, das Judentum auf eine einzige theologische Position zu reduzieren. Die Vielfalt an Themenabhandlungen verweist nicht allein auf die dynamische Natur der Entwicklungen innerhalb des Judentums, sondern auch auf den vergleichsweise zweitrangigen Status der Theologie in der gegenwärtigen religiösen Praxis. Seit dem Ende der Epoche des Zweiten Tempels lassen sich in der prärabbinischen und rabbinischen Literatur zwei konkurrierende Theorien erkennen. Die eine wahrt die theologische Vorstellung eines persönlichen Gottes und setzt die Möglichkeit des direkten göttlichen Eingreifens in die Welt voraus. Formulierungen der Einheit Gottes, wie sie in den Schriften von Sa'adya Gaon, Bachya ibn Paquda und zumal Maimonides anzutreffen sind, übergangen

rabbinische Quellen und beriefen sich statt dessen auf eine Vielfalt griechischer und arabischer Theorien bei der Herausbildung eines sozusagen jüdischen philosophisch-transzendentalistischen Monotheismus. Diese Entwicklung wurde gründlich erforscht und bedarf hier keiner Darlegung im einzelnen. Die andere, trennende Tendenz, die ich immer interessanter fand, geht von der Existenz und Tätigkeit mehrerer Typen von göttlichen oder halbgöttlichen vermittelnden Instanzen aus, wie der göttlichen Glorie, den göttlichen, als *Midot* bezeichneten Attributen, Engel, Sohn, *logos*.

Die früheste dokumentierte Entwicklung der fragmentierenden Tendenz, wie sie bereits bei Philo von Alexandria und in der tannaitischen Literatur zu finden ist, betrifft Gott und die göttlichen Attribute. Hier wird von zwei Modalitäten der göttlichen Aktivität ausgegangen, die entweder unabhängig voneinander oder – vorzugsweise – in Verbindung miteinander wirken. Den Attributen sind Gottesnamen beigelegt, gelegentlich nehmen sie sogar einen halbautonomen Status ein und streiten mit Gott über Eingriffe in das weltliche Geschehen und deren Folgen.

Eine andere alte und unter Juden weit verbreitete Ansicht der fragmentierenden Tendenz versteht die göttliche Glorie als eine Erweiterung Gottes, und Engel fungieren als wirkmächtige Kräfte einer umfassender noch und aktiver gedachten Göttlichkeit. So erwähnt beispielsweise der arabische, in Córdoba im 11. Jahrhundert lebende Gelehrte Ibn Hazm einen jüdischen Kult, bei dem ein Engel verehrt wird, und es sprechen gute Gründe dafür, seinem Bericht Glauben zu schenken (Idel: Ben, S. 645 ff.). Solch Zeugnis macht deutlich, daß die Kabbala von Anfang an eine Vielzahl von androgynen Interpretationen der göttlichen Welt bereithielt.

Noch eine andere Version der Fragmentierung enthalten mehrere gnostische, bereits aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu datierende Quellen, insbesondere ein Fragment von einem gewissen Monoimos. Diese Quellen enthalten Zeugnisse über dekadisch angelegte Strukturen der himmlischen Kräfte, die zusam-

men als eine dynamische Einheit bildend verstanden werden (Idel: 'Al Torat ha-'Elohut). Diese dekadische Struktur war von enormem Einfluß auf die kabbalistische Theosophie hinsichtlich der berühmten Anordnung der zehn *Sefirot* oder göttlichen Kräfte.

Eine bedeutende Entwicklung in der kabbalistischen Theosophie schließlich ist mit der Vorstellung vom Bruch der göttlichen Gefäße verbunden und dem Fallen der göttlichen Funken. Dieses Zerschneiden der als Adam Qadmon, d. h. als Urmensch, bezeichneten göttlichen Struktur in Funken, die in die materielle Welt oder das Reich der Finsternis sinken, wird ungemein ausführlich bereits zu Lebzeiten von R. Isaak ben Salomon Luria beschrieben, also schon im dritten Viertel des 16. Jahrhunderts, und es sprechen gute Gründe dafür, daß diese Konzeption in sehr viel älteren Texten ihren Ursprung hat.

Von dieser Idee des Bruchs ist zweifelsohne stark beeinflusst die verbreitete Vorstellung von einer immanenten Natur der göttlichen Funken im Bereich des osteuropäischen Chassidismus, der im frühen 18. Jahrhundert entstand. Zahlreiche Gelehrte haben bereits darauf verwiesen, daß die soziale Struktur der chassidischen Gruppen, zumal das besondere Verhältnis, das man zwischen dem Zaddik, dem Gerechten, und seinen Anhängern voraussetzt, in der Ansicht sich widerspiegelt, daß ihre Seelen zur »Familie« der Seele des Zaddiks gehören. Diese Vorstellung, die im Verlauf des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts allgemein Anerkennung fand, wurde als theoretische Untermauerung der sozialen Realität der Juden begriffen.

Wiewohl ich es nicht schlüssig zu beweisen vermag, vermute ich dennoch, daß es die Annahme, man müsse die zur eigenen Seele gehörenden Funken emporheben, schon vor der Entstehung des Chassidismus gab und sie bereits im Kreis der Schüler von Luria zirkulierte. Dieses Argument wird zumal durch eine Geschichte gestützt, die R. Eliezer Tsvi von Komarno berichtete, die er von seinem Vater vernommen hatte, der diese wiederum in »heiligen



Büchern« gelesen hatte: Ihr zufolge befahl Luria seinem Schüler R. Mosche Galante, ein Asket, der aufgehört hatte, Nahrung zu sich zu nehmen, wieder zu essen, um die Funken, die er in seiner vorigen Inkarnation nicht erlöst hatte, nun zu erlösen. Ich schließe aus dieser Anekdote, daß zu jener Zeit angesichts immer weiter fragmentierter Deutungen von Ansichten der göttlichen Sphäre ein steigender Bedarf in der jüdischen Mystik bestand, diese Fragmentierung zu überwinden. Mitunter führte dieser Bedarf zu einer allgemeinen Re-Inkorporation göttlicher Funken, die in der dinglichen Welt überall verstreut und nicht der Seele des Kabbalisten im besonderen zugeordnet waren; in anderen Fällen, etwa im Chassidismus, war die Aktivität eher personengebunden. Innerhalb dieser fragmentierenden Tendenzen wurden unterschiedliche Vorstellungen hinsichtlich der weiblichen Aspekte des Göttlichen aufgenommen.

### *Bedeutende Theorien zur Entwicklung des jüdischen Denkens*

Beträchtliche Forschungsarbeit wurde zum Thema jüdische Philosophie in weitgestecktem historischem und phänomenologischem Rahmen geleistet. So vertrat Harry A. Wolfson die Auffassung, jüdische Philosophie bis Spinoza und mittelalterliches Denken im allgemeinen spiegele den Einfluß Philos von Alexandria wider. Wenig fiel Wolfson zur Geschichte der jüdischen Mystik ein, obwohl es doch an solchen Themen und Konzepten nur so wimmelt, die er in seinen Untersuchungen anspricht. Gershom Scholem wiederum verstand das Aufkommen der jüdischen Mystik im Mittelalter als Zusammenspiel von Neuplatonismus und Gnostik, das bis zur Entstehung des Chassidismus etwa linear verlief. Scholem war nicht sonderlich daran gelegen, die jüdische Mystik in ein umfassenderes Bild des jüdischen Denkens einzubringen.

David Neumark und Franz Rosenzweig, die ihr Augenmerk auf die Spannungen zwischen Philosophie und Mystik im Judentum richteten, brachten unabhängig voneinander eine – im einzelnen in Kapitel 7 erörterte – Dynamik ein, die man die »Pendel-Theorie« nennen könnte, insofern sie eine schwankende Stellung zwischen den spekulativen und mystischen Richtungen im jüdischen Denken einnimmt. Neumark und Rosenzweig beschrieben beide das Aufkommen der Kabbala, der Hauptströmung der mittelalterlichen jüdischen Mystik, als Reaktion auf die Vormachtstellung der jüdischen Philosophie, wie sie sich in Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* darbot. Sie waren der Ansicht, das Mittelalter sei die wichtigste Periode in dieser lang anhaltenden Schwingung.

Der Pendel-Theorie recht ähnlich war die Auffassung Heinrich Graetz', des bedeutendsten jüdischen Geschichtsschreibers im 19. Jahrhundert. Er lehnte die Kabbala schroff ab und hielt sie für eine schädliche Neuerung oder Erfindung des Mittelalters, die darauf abzielte, dem Einfluß des »aufklärenden« Aristotelismus des »Großen Adlers« Maimonides entgegenzuwirken.

Eine weitere wichtige Hypothese, die in der modernen Wissenschaft weitgehend unbeachtet blieb, könnte man als Traditionsfluß bezeichnen, wie ihn Moses Gaster zum Ausdruck brachte. Gaster war der Ansicht, daß sich jüdisches Schrifttum, das zusammen mit dem anderer Religionen in der Spätantike im Nahen Osten entstand, im frühen Mittelalter in Südeuropa, vor allem im heutigen Bulgarien und in slawischen Gebieten ausbreitete, um dann allmählich gen Westen zu wandern und dabei Entwicklungen von großer Bedeutung in Europa zu beeinflussen, etwa auf dem Gebiet von Folklore, Magie und den seinerzeit als häretisch eingeschätzten Bewegungen. Gaster setzte manche Aspekte dieses Traditionsflusses mit dem Entstehen der mittelalterlichen jüdischen Mystik im allgemeinen, dem Buch Sohar im besonderen in Verbindung (Idel: Mosche Gaster). Diese Denker gehören einer neuen jüdischen Elite an.

## *Eine neue jüdische Elite*

Die meisten Autoren, um die es in den folgenden Essays geht, bilden eine Gruppe, die man als neue Erscheinung einer jüdischen Elite bezeichnen könnte. Anders als alle früheren Eliten – Propheten, Priester, Könige, Rabbinen –, die klar umrissene Rollen bei der Formung von religiösem Leben und Denken der Juden als einer Nation oder zumindest als jüdischer Gemeinschaft spielten, waren diese Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts Intellektuelle und Akademiker, die an Institutionen wirkten, die vordem der jüdischen Kultur fremd gewesen waren: an weltlichen Universitäten, die von Wissenschaftlern, Studenten und einer weit größeren, oftmals unsichtbaren Gemeinschaft bevölkert wurden, die zugleich transnational und transreligiös war. Die Hörschaft, an die sich diese Schriftsteller wandten, war ebenfalls unterschiedlich zusammengesetzt: nicht nur säkulare Juden, sondern ein vielleicht als neutral zu bezeichnendes Publikum, dessen Interesse an den erörterten Themen mehr der Neugier, dem Aufspüren kultureller und historischer Informationen als der Suche nach religiöser Wahrheit geschuldet war. Mit ihren Überlegungen zur Religionsgeschichte im allgemeinen oder ihren Theorien über Texte und Kultur sprachen diese Autoren eine weit größere Leserschaft an, als dies in früheren Epochen jüdischer Kultur der Fall war. Dabei wählten sie ein typisches akademisches Vorgehen: Kritik der Quellen und Konzepte, anstatt sich an Auslegungen und Interpretationen zu versuchen. Einige von ihnen gingen mit ihrer Arbeit über den Status eines rein akademischen Autors weit hinaus und brachten jüdischen und anderen Intellektuellen ein Gespür für die Bedeutung des Judentums nahe.

Dann und wann zeigte sich bei diesen Denkern eine entschiedene Unzufriedenheit mit wesentlichen Aspekten jüdischen Lebens, wobei in einigen Fällen – so bei Scholem – selbst die Überlegenheit des »politischen Anarchismus« und des Sozialanarchismus

über jede andere Richtung der Philosophie behauptet wurde (Scholem: *Retsifut*, S. 122; Biale: *Gershom Scholem and Anarchism*, S. 70-76; ders.: *Counter-History*, S. 127-133; Aschheim: *Scholem, Arendt, Klemperer*, S. 12 ff. u. 30). Sogar bei der Untersuchung verborgener Dimensionen philosophischer und mystischer jüdischer Texte wiesen ihre Arbeiten eine unausgesprochene Feindseligkeit gegenüber traditionellen Formen des Judentums auf – etwa sehr deutlich bei Leo Strauss beziehungsweise Gershom Scholem. Ihre Assimilation an Maßstäbe und Methoden, die dem traditionellen Judentum unbekannt waren, ihre Akkulturation an die – zumeist mittel- und westeuropäischen – Kulturen war eine Vorbedingung sowohl für ihre wissenschaftliche Arbeit als auch ihre Aufnahme durch ein größeres Publikum.<sup>3</sup> Diese Akkulturation umfaßte nicht allein die Aneignung von vermeintlich neutralen Methodologien, sondern auch eine stillschweigende Übernahme einer neuen Axiologie sowie die Aufbereitung jüdischer Schriften in einer Art und Weise, die weit eher die Belange der Mehrheitskultur widerspiegelte als die Anliegen der Quellen.

Alle in den hier vorliegenden Essays vorgestellten Gelehrten wurden in Europa, zumeist in Mitteleuropa, geboren oder zumindest ausgebildet. Die Fülle und Vielschichtigkeit ihrer Forschung sind zu einem nicht geringen Teil gleichsam Spiegel der Mehrheitskultur der beiden vergangenen Jahrhunderte. Diese Kultur blieb nicht nur in Europa sehr einflußreich, sondern auch in den beiden neuen Zentren der jüdischen Kultur, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden, in Israel und den Vereinigten Staaten.

Diese akademische Elite befaßte sich mehr mit den Vorstellungen einer überaus kleinen, traditionellen und spekulativ ausgerichteten Elite als mit dem umfangreichen Korpus des religiösen Schrifttums. Judentum, wie sie es verstanden, wies keinerlei Ähnlichkeit mit den Glaubensvorstellungen der Mehrheit der jüdischen Zeitgenossen auf, deren Interessen eher weltlicher Natur waren und

sich nicht auf die bedeutenden gelehrten Erörterungen jener Ideen erstreckten, welche die Grundlage des Judentums bildeten. Populäre Richtungen des Judentums waren anschaulicher, magischer und gemeinschaftsstiftender, sehr viel weniger philosophisch.

In dieser neuen Elite finden wir Wissenschaftler, von denen etliche an Universitäten unterrichteten, Intellektuelle, wie beispielsweise Franz Rosenzweig und Walter Benjamin, die nicht lehrten, sowie Schriftsteller wie Franz Kafka. Doch obwohl ihre Ansätze, ihr Stil und ihre literarischen Gattungen sich unterscheiden, besteht ein starker Zusammenhang zwischen ihnen. Franz Kafka zum Beispiel beeinflusste Walter Benjamin, Gershom Scholem und George Steiner nachhaltig ebenso wie den bedeutenden israelischen Schriftsteller und Nobelpreisträger Samuel Joseph Agnon – auch wenn dieser es nicht wahrhaben wollte. Nicht wenige dieser Persönlichkeiten waren gut miteinander bekannt – Martin Buber, Benjamin, Scholem und Rosenzweig – und bezogen sich auf einander. Scholems Auseinandersetzung mit Buber und Momiglianos Kritik an Scholem stehen hierfür als Beispiel, wie wir im weiteren sehen werden. Wiewohl sie nicht geschlossenen Gruppen angehörten – sieht man einmal von den zu Scholems Schule zählenden Wissenschaftlern ab –, bewegten sie sich hinsichtlich ihres Wissens und ihrer Themen größtenteils auf demselben Gebiet. Obgleich Buber, einer der einflussreichsten Denker dieser Gruppe, der einzige war, der sich ausdrücklich als Vermittler zwischen dem chassidischen Schrifttum und der Leserschaft verstand, fungierte Scholem ebenfalls als wirkmächtiger Filter zwischen der kabbalistischen Literatur und dem europäischen Publikum (Bloom: *Poetics of Influence*, S. 326).

Einige aus dieser neuen Elite konnten Hebräisch zumindest lesen, einige wenige es sogar schreiben – dennoch verfaßten die meisten ihre Texte in europäischen Sprachen, auf deutsch, englisch, französisch und italienisch. Die Verdrängung des Hebräischen, das bis Ende des 18. Jahrhunderts in den Werken der jüdischen Eliten na-