

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Reinhold Boschki / Albert Gerhards (eds.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Buchholz, René

„Der abscheuliche Geruch der Innerlichkeit“. Zu Gershom Scho-lems Verständnis des Christentums

in: Reinhold Boschki / Albert Gerhards (eds.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*, pp. 333–346

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Studien zu Judentum und Christentum)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Buchholz, René

„Der abscheuliche Geruch der Innerlichkeit“. Zu Gershom Scho-lems Verständnis des Christentums

in: Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hrsg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*, S. 333–346

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Studien zu Judentum und Christentum)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

René Buchholz

**„...DER ABSCHEULICHE
GERUCH DER
INNERLICHKEIT...“**

Zu Gershom Scholems Verständnis
des Christentums

Vortrag, gehalten am 13. November 2007 im Rahmen einer
Studienwoche der Katholisch-Theologischen Fakultät, Universität Bonn.
Veröffentlicht in Reinhold Boschki / Albert Gerhards (Hgg.):
Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft.
Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog,
Paderborn-München-Wien-Zürich 2010, 333-346.

Im April 2020 überarbeitete Fassung mit aktualisierten Fußnoten. Die Änderungen und Ergänzungen im Text gegenüber der Druckfassung sind blau markiert. Die für den Vortrag verwendeten Abbildungen sind in der Druckfassung nicht übernommen worden.

I.

333 Wer im christlich-jüdischen Dialog die moderaten Töne von Martin Buber, Schalom Ben-Chorin oder Pinchas Lapide gewöhnt ist, wird von den pointierten Stellungnahmen Gershom Scholems zum Christentum irritiert sein. Die entsprechenden Ausführungen des großen Religionshistorikers und Kabbala-Forschers finden sich nicht nur in der Einleitung seines berühmten Aufsatzes *Zum Verständnis*

Gershom Scholem in seiner Bibliothek (1952)
der messianischen Idee im Judentum (Judaica 1, 7-74¹) sondern auch in seinem opus magnum, der Studie über Sabbatai Zwi (hebr. 1957; engl. 1973, dt. 1992) sowie in den zu diesem thematischen Umfeld gehörenden Vorträgen und Essays, aber auch in den inzwischen publizierten Briefen und Tagebucheinträgen. Scholems pointierte, zuweilen schroffe Formulierungen erleichtern es, sie als einseitig, polemisch, klischeehaft und inzwischen überholt abzuwehren². In die-

¹ Die Schriften Scholems werden unter einem *Stichwort* des Titels mit Band- und Seitenzahl im fortlaufenden Text belegt: ● Die *Geheimnisse* der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar (1935), Frankfurt/M. 1992. ● Die jüdische Mystik in ihren *Hauptströmungen*, Zürich 1957. ● Zur Kabbala und ihrer *Symbolik*, Zürich 1960. ● *Judaica*, Bände 1 bis 6, Frankfurt/M. 1963-1997. ● *Kabbalah*, New York 1978 ● *Sabbatai Zwi*. Der mystische Messias, Frankfurt/M. 1992. ● *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, (1971), New York 1995 ● *Walter Benjamin / Gershom Scholem*, Briefwechsel, hg. von Gershom Scholem, Frankfurt/M. 1980. ● *Von Berlin nach Jerusalem*. Erweiterte Fassung, übersetzt von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt/M. 1994. ● *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, ed. by Avraham Shapira, Philadelphia 1997. ● *Le Prix d'Israel. Écrits politiques 1916-1974*, Paris-Tel Aviv 2003. ● *Briefe*, hgg. von Itta Shedletsky und Thomas Sparr, 3 Bände, München 1994-1999. ● *Tagebücher* nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2 Halbbände, 1. Halbband: 1913-1917, 2. Halbband: 1917-1923, hgg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, Frankfurt/M. 1995-2000.

² Zu Scholems Verständnis des Christentums gibt es bisher nur wenige Untersuchungen: Ansätze bei Elisabeth Hamacher: Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte (Religionswissenschaftliche Versuche und Vorarbeiten, Band 45), Berlin-New York 1999, 99-104; der bislang wichtigste Beitrag stammt von Peter Schäfer: Gershom Scholem und das Christentum, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *Christliche Kabbala* (Pforzheimer Reuchlinschriften, Band 10), Ostfildern 2003, 257-274; siehe auch Norbert Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 48-50; ferner 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.

sem Sinne reagierte schon Helmut Gollwitzer 1966 auf Scholems bekannte These, der essentielle Konflikt zwischen Judentum und Christentum entzünde sich an den unterschiedlichen Auffassungen von Erlösung: Während für das Judentum Erlösung ein wesentlich öffentlicher, sichtbarer Vorgang sei, „auf dem Schauplatz der Geschichte und **334** im Medium der Gemeinschaft“, verlege sie das Christentum in die Seele, in die Welt des Einzelnen und vertrete ein rein geistiges, innerliches Erlösungsverständnis (Judaica 1, 7f; Briefe II, 153f; 292). Scholems plakativ erscheinende Gegenüberstellung von Judentum und Christentum ist im Zusammenhang seines Verständnisses von *Thora* und *Tradition* zu sehen. *Thora* erschöpft sich, **darin in Übereinstimmung mit der rabbinischen Überlieferung**, keineswegs im Chumasch / Pentateuch, sondern meint zugleich die vielfältigen Deutungen des kanonisierten Textes. Insofern konnte Scholem **bereits** in einer frühen Tagebuchnotiz konstatieren, dass *Thora* – „der *Wahrheitsbegriff des Judentums*“ – eigentlich unübersetzbar ist (Tagebücher 1, 433). Sie bezeichnet schon für die rabbinischen Autoren über den Text des Chumasch hinaus das in der lebendigen Überlieferung sich auseinander legende Wort Gottes, das erst so les- und lebbar werden kann. Schriftliche und mündliche *Thora* gehen beide auf den Sinai zurück; die schriftliche *Thora* wird durch die mündliche erst aktualisiert und erschlossen. Damit wird aber „der ursprüngliche Sinn der Offenbarung als eines einmaligen, positiv gegebenen und fest umzirkelten Aussagebereichs in Frage gestellt“ (Judaica 4, 195). Mit dieser Feststellung setzt sich Scholem nicht nur vom statischen Offenbarungsbegriff des Traditionalismus ab, sondern auch von der Wort-Gottes-Theologie der 20er und 30er Jahre, wie sie auf jüdischer Seite von Hans-Joachim Schoeps unter Berufung auf Salomon Ludwig Steinheim und in den Kategorien der Dialektischen Theologie formuliert wurde³. Vor allem die Abwertung der Tradition durch Schoeps stieß auf den vehementen Widerspruch Scholems, der ihm 1932 in seinem offenen Brief „Karäismus“ – also den offenen Bruch mit der rabbinischen Tradition – vorwarf.

„Die Offenbarung“, betont demgegenüber Scholem, „ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses das *Deutbare*, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt. Das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich auch *unmittelbar* (undialektisch) bedeutend wäre, zerstörend.“ (Briefe I, 469)⁴.

Tradition ist also keine zweite Offenbarungsquelle ‘neben’ der Schrift – die doch ihrerseits bereits ‘kristallisierte’ Traditionsgeschichte ist –, sondern be-

³ Vgl. Hans Joachim Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin 1932, bes. 45-50, 63-72.

⁴ Vgl. David Biale, Gershom Scholem. *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass. ²1982, 128-131.

zeichnet Offenbarung als notwendige Konkretion im Endlichen. Im Prozess der Tradition von den biblischen Schriften bis zur rabbinischen Literatur und ihrer weiteren Kommentierung bilden sich bestimmte Erinnerungsfiguren aus, die für die Genese des eigenen Selbstverständnisses von zentraler Bedeutung sind. Im Medium von Interpretation und Kommentar gewinnt die jüdische Tradition, wie Scholem in seinem Essay „*Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien des Judentums*“ ausführt, im Laufe der Geschichte ihre Ge- 335 stalt, ja der Kommentar, nicht das System, „ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann“ (Judaica 4, 203f); ein Gedanke, der in der Kabbala – ihrem eigenen Begriff nach Empfang von Überlieferung⁵ – eine große Rolle spielt. Im Zeichen des innovativen Kommentars vollzieht sich lange vor Haskalah, Idealismus und historischer Kritik die Überwindung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells. Diese „Aufschmelzung des heiligen Textes“ (Symbolik, 21) reicht bis zu jenem Punkt, an dem von der ursprünglichen Mitteilung am Sinai nichts bleibt als das א von אנוכי in Ex 20,2 und Dtn 5,6, das nur den „Übergang zur vernehmbaren Sprache“ darstellt (ebd., S. 47f)⁶. Die kabbalistische Idee einer *unendlichen* Plastizität des göttlichen Wortes ist, so Scholem, „wohl in der Tat die einzige Weise, in der man die Vorstellung von einem geöffneten Wort Gottes ernst nehmen kann“ (ebd., 103).

Scholem verschweigt nicht, dass er wichtige Impulse für sein Traditionsverständnis von einem heute fast vergessenen katholischen Autor empfing: von Franz-Joseph Molitor (1779-1860), dessen Hauptwerk, *Philosophie der Geschichte. Oder über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah* zwischen 1827 und 1853 erschien. Scholem hatte es ab 1915 zu lesen begonnen und entfernte sich unter diesem Einfluss allmählich sowohl von Kierkegaard als auch von Martin Bubers Erlebnismystik. Auch in seinen späteren Schriften kam Scholem auf Molitors Traditionsbegriff zurück, so in seinem Essay über *Offenbarung und Tradition* (Judaica 4, 193f)⁷. An einer Stelle verweist er auf die „starken Parallelen zum *katholischen Begriff der Tradition*, der ja ebenfalls mündliche Tradition aus Gottes Mund kennt – *verba divina non scripta* – in ihren helleren und dunkleren Aspekten. Auch hier herrscht die Meinung vor, daß Gegenwart und Vergangenheit vor Gott in der Tradition lebendig verbunden

⁵ Vgl. Joseph Dan, *Kabbalah. A Very Short Introduction*, Oxford-New York 2006, 1-3.

⁶ Dass hier Scholems eigene Religionsphilosophie in die Deutung kabbalistischer Texte einfließt, ist in der Literatur kritisch angemerkt worden, vgl. Moshe Idel, *Old World, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia 2010, 119-125.

⁷ Zu Scholem und Molitor vgl. Christoph Schulte, „Die Buchstaben haben ihre Wurzeln oben“. Scholem und Molitor, in: Evelyne Goodman-Thau / Gert Mattenklott / Christoph Schulte (Hgg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, 143-164; Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart-Weimar 1998, 250-256, 331-345.

werden. ... Wobei natürlich *diese* Tradition der Kirche eine an die christliche Offenbarung anschließende ist, wie die der Rabbiner an die sinaitische. Das *Phänomen* als solches bleibt strukturell dasselbe.“ (ebd., 199) Ist aber die ‘sinaitische Offenbarung’ nicht auch für die Entwicklung der christlichen Tradition relevant? Gewiss nahm die Ausformung der rabbinischen Tradition eine andere Gestalt an als die christliche mit ihrer Fokussierung auf die Person Jesu; aber als Heilige Schrift gehört das Alte Testament und mit ihm die Thora zum Kanon (vgl. DH 1501). Es deutet sich m.E. hier Scholems Einschätzung des Christentums als einer von antinomistischen Reserven geprägten Religion an.

336 Tradition ist für Scholem keineswegs homogen und harmonisch. Die sich ändernden praktischen Interessen bestimmen ihre weitere Entwicklung und Gestalt ebenso wie die geschichtlichen Erfahrungen; sie finden Eingang noch in die esoterische Symbolwelt der Kabbala (vgl. Symbolik, 8-10). Tradition stellt eine plurale Wirklichkeit dar, es finden hier sehr unterschiedliche, ja oft gegensätzliche Richtungen des Judentums, das auf kein ‚Wesen’ festgelegt werden kann (Prix, 155-160 / Essays, 114-117), ihren Niederschlag. Sie zusammen aber bilden, wie es in einem frühen Brief aus dem Jahr 1916 heißt, „die Summe der Strömungen der Thora“ (Briefe I, 48f). Ist Tradition ihrer Intention nach konservativ, so besitzt sie zugleich verdrängte innovative, anarchische, ja destruktive Potenziale, die im Moment der Krise hervortreten können: Die in der Tradition angesammelte geschichtliche Erfahrung erreicht ihre kritische Masse und entlädt sich, konfrontiert mit der Gegenwart, im Messianismus eruptiv⁸.

II.

Zwei historisch weit voneinander entfernte Phänomene der jüdischen Geschichte reizten Scholem zum historischen Vergleich: Der *Sabbatianismus* im 17. Jahrhundert mit seinem Nachspiel im Frankismus (vgl. Hauptströmungen, 315-355; Judaica 3, 198-217; Judaica 5; *Sabbatai Zwi, Kabbalah* 244-309) und das sechzehn Jahrhunderte früher beginnende *Christentum*. Gingen in die unterschiedlichen Formen der Tradition bis hin zur Mystik geschichtliche Erfahrungen ein, so gilt dies erst recht für den messianischen Ausbruch im 17. Jahrhundert.

„Ein Judentum“, konstatiert Scholem, „das nicht nur in seinem äußeren Schicksal durch alle Hölle 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

⁸ Vgl. auch René Buchholz, Die „Summe der Strömungen der Thora“. Gershom Scholems Deutung des Judentums, in: Orientierung, 67 (2003), Heft 13/14, 148-153; ders., Erlösung und Destruktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem, in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997), 183-211; online (updated): https://www.academia.edu/2178577/Erl%C3%B6sung_und_Destruktion._Zu_Gershom_Scholems_Idee_des_Messianischen

Schritt zum Messianismus wagen. Mit dem Erscheinen des Sabbatai Zwi und Nathan von Gaza bricht alles, was sich in den Generationen vorher an aktiven und passiven Kräften latent angesammelt hatte, in einer ungeheuren Explosion hervor.“ (Hauptströmungen, 315f⁹)

Der am 9. Av 5386 jüdischer Zeitrechnung¹⁰ (1. August 1626) in Smyrna (Izmir) geborene Sabbatai Zwi entsprach mit seiner zwischen depressiven und euphorischen Stimmungen schwankenden Persönlichkeit nicht gerade jenem Bild, das man sich von einer messianischen Gestalt **337** machte (vgl. Hauptströmungen 218f). Entsprechend gering war zunächst die Resonanz, welche die messianischen Ambitionen Sabbatai Zwis fanden. Erst Nathan von Gaza (1644-1680), „der Johannes und der Paulus des neuen

Sabbatai Zwi (1626-1676)

Messianismus“ (ebd., 324, vgl. *Kabbalah*, 435-440), stellte ihn in den Mittelpunkt einer Bewegung, welche, „in kürzester Zeit die jüdischen Gemeinden von Jemen und Persien bis nach England, Holland, Rußland und Polen“ erfasste (*Judaica* 3, 170; vgl. Sabbatai Zwi, 237-255). Es gelang Nathan, die merkwürdigen und keineswegs thorakonformen Handlungen Sabbatai Zwis im Lichte der lurianischen Kabbala zu interpretieren und so einem größeren Kreis von Zeitgenossen als messianische Taten zu erschließen¹¹. 1666 sah sich Sultan Mehmet IV. angesichts der wachsenden Unruhen zur Intervention veranlasst (vgl. Sabbatai Zwi, 478-489; 742-756; *Kabbalah*, 264f): Er setzte Sabbatai Zwi in Haft und stellte ihn, nachdem er von Nehemia Kohen (der sich selbst für den Messias ben Joseph hielt) als falscher Messias denunziert wurde, schließlich vor die Alternative, zum Islam überzutreten oder das Martyrium zu erleiden. Der Messias trat zum Islam über¹² und nannte sich Aziz Mehemed Effendi. Mochte damit für viele die hohe Erwartung einer Ernüchterung gewichen sein, so brach die Bewegung doch nicht zusammen. „Sabbatais Zevi’s conversion to Islam“, so Joseph Dan, „was not the end of the Sabbatian movement but rather its beginning“¹³ Es

⁹ Zur Bedeutung, die sowohl die Untersuchungen zur Lurianischen Kabbalah als auch die große Studie über Sabbatai Zwi für Scholem hatten vgl. das ausführliche Kapitel in Amir Engels Studie, Gershom Scholem, *An Intellectual Biography*, Chicago-London 2017, 124-167.

¹⁰ So Baruch von Arezzo, ein Anhänger Sabbatai Zwis, in seinem Buch *זכרון לבני ישראל*; engl. Übersetzung in: David J. Halperin (ed., transl.), *Sabbatai Zevi. Testimonies to a Fallen Messiah*. Oxford-Portland (OR) 2012, 21-101, hier: 31. Baruchs ‚Hagiographie‘ gegenüber ist allerdings Vorsicht geboten.

¹¹ Zu den befremdlichen Taten Sabbatai Zwis – die Aussprache des Gottesnamens, der Verzicht auf die Amida und die Rahmengebete des שמע im Gottesdienst oder die Umkehrung des 9. Av, der fortan kein Tag der Trauer und des Fastens, sondern der Freude und des Festes sein sollte – vgl. Baruch von Arezzo, *זכרון*, in: Halperin (ed.), *Sabbatai Zevi* (Anm. 9), 38-40, 57-60; zu Nathans Visionen vgl. ebd., 34-37.

¹² Vgl. dazu die Darstellung des Baruch von Arezzo, *זכרון*, ebd., 61.

¹³ Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York-London 1987, 295.

blieben ihr nicht wenige Anhänger treu, welche, angeleitet durch Nathans Prophetie, in der Apostasie Sabbatai Zwis den „Abstieg des Messias in die Unterwelt der Völker“ erblickten (Judaica 3, 171), und von dort wird er die verstreuten göttlichen Funken heimholen, bis die Erlösung vollendet ist und das Böse von innen heraus zerstören.

Dieser *descensus ad inferos* entbehrte nicht gänzlich der Plausibilität, war doch der meist erzwungene Übertritt, die Apostasie, das Schicksal vieler Juden vor und verstärkt nach 1492 gewesen. Nicht die sichtbare Veränderung der Welt, sondern der *Glaube* an den Messias verschafft *vorwegnehmend* Anteil an der Erlösung. Viele der Anhänger Sabbatai Zwis blieben im Judentum, aber ein radikaler Teil folgte ihm nach in den Übertritt zum Islam oder in die zum Teil thorawidrige Praxis (vgl. Sabbatai Zwi, 879ff), denn der Mes-

Nathan von Gaza (1644-1680)

sias begründet eine neue, der alten geradezu entgegengesetzte endzeitliche Thora. Die neuen Muslime bildeten eine Gruppe innerhalb des Islam, die *Dönme(h)*, die eigene Moscheen unterhielten; **ein kleiner Rest hat sich bis heute in der Türkei erhalten** (vgl. Idea, 142-166). **Marc David Baer** charakterisiert ihre Religion

folgendermaßen: „Their religion was a spiritual synthesis based on two religions, which incorporated elements of Kabbalah Judaism and Sufi Islam ...into a new construction that neither Jews nor Muslims recognized. ...For the Dönme, unlike Jews or Muslims, Shabbatai Tsevi’s (and his successors’) messiahship and rituals based upon it were the central elements in their religion.”¹⁴ **Aber auch außerhalb dieser**

Dönme-Moschee in Saloniki, Foto by Marc David Baer

Gruppe bewirkte der verdeckte oder offene Antinomismus mancher der Gläubigen eine „im Herzen des Judentums aufbrechende messianische Krise der Tradition“ (Judaica 3, 197), die auf der Gegenseite heftige Reaktionen auslöste. Hier verweist Scholem auf Parallelen zum Christentum, ein Vergleich, für den auch

¹⁴ Marc David Baer, *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford (CA) 2010, 17. Baer untersucht in seiner Studie ausführlich die Rolle der Dönme bei der Modernisierung der Türkei.

Joseph Dan plädierte¹⁵. Die Ähnlichkeiten betreffen allerdings **338** *nicht* die messianischen Gestalten selbst, denn „Jesu Tod am Kreuz und Sabbatai Zwis Apostasie liegen doch auf recht verschiedenen Ebenen“ (Hauptströmungen 338). Im *Sabbatai Zwi* führt Scholem dies noch näher aus: „Anders als der sabbatiani-sche hatte der christliche Erlöser den höchsten Preis bezahlt, den ein Mensch überhaupt bezahlen kann. Zweifellos stellt ein abtrünniger Messias ein noch größeres Paradox als ein gekreuzigter Messias dar, aber das Paradox hat keinen konstruktiven Wert. Die Lehre, daß der Erlöser durch den Verrat an seiner Reli-gion seine messianische Aufgabe erfüllt, ist im Grunde nihilistisch, und wenn einmal die ersten Schritte auf diesem ungeraden Weg gemacht waren, wurde alles möglich. Anders als Leiden und Tod Jesu, war Sabbatais Apostasie, wenn sie die sabbatianische Literatur auch mit einem tragischen Schein umgab, im wesentlichen destruktiv für alle Werte.“ (Sabbatai Zwi, 878f)

Auch hatte Scholem dem frühen Christentum die Basis „einer messianischen Erfahrung“ oder gar „einer real erfahrenen Erlösung“ (Judaica 3, 165f) nicht ab-gesprochen. Die Formulierung mag zunächst überraschen, wenn man bedenkt, dass nach jüdischer Auffassung die hohen messianischen Erwartungen sich in Jesus von Nazareth gerade nicht erfüllt haben und Scholem ansonsten seine Re-serven gegenüber dem Christentum nicht verbarg. Nun spricht er meist von der messianischen *Idee* im Judentum und nicht von einer Geschichte der verschie-denen Messiasgestalten; von Interesse sind also „die verschiedenen Perspektiven unter denen“ diese Idee „nach ihrer Kristallisierung im historischen Judentum wirksam geworden ist.“ (Judaica 1, 10) Gerade die revolutionären und apokalyptischen Ausprägungen des Messianismus finden Scholems besondere Aufmerk-samkeit. In die „Katastrophentheorie“ (ebd., 20) des apokalyptischen Messia-nismus gehen negative geschichtliche Erfahrungen ein, die zu bestimmten Zei-ten zumindest Teile des Judentums machen mussten. Die Erfahrung dieser Ne-gativität und die zur Gewissheit verdichtete Hoffnung eines von Gott herbeige-führten Umschlags, einer Erlösung „aus den Ruinen der Geschichte“ (Sabbatai Zwi, 31), gehören wesentlich zu dem, was Scholem ‘messianische Erfahrung’ nennt. Die hohe geschichtliche Sensibilität, die Weigerung, sich ins Unvermeid-liche zu fügen und Kräfte der eigenen Tradition gegen die unerträglich gewor-dene Geschichte zu mobilisieren, zeigt gerade die ungeminderte Vitalität des Judentums an, „das nicht Ausgebrannte“ an ihm, weshalb Scholem die Rede vom „Pseudo-Messianismus“ als ‘töricht’ bezeichnet (Judaica 1, 74). In diesem

¹⁵ Vgl. Dan, Kabbalah (wie Anm. 5), 89f; Christian Rutishauser, Jesus von Nazareth und Sabbatai Zwi oder: Das Scheitern des Messias, in: Gregorianum 8 (2006), Heft 2, 324-346; Paul Petzel, Sabbatai Zwi – ein Bruder des Messias Jesus?, in: ders., Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz, Berlin 2008, 159-185.

Sinne ist es zu verstehen, wenn er auch dem Urchristentum eine bis zur Erlösungsgewissheit reichende messianische Erfahrung zubilligt. Freilich ist über die Bestätigung seines Anspruchs durch die weitere Geschichte noch nichts gesagt. Der Konflikt mit anderen jüdischen Gruppen und schließlich zwischen den zwei sich herausbildenden Religionen entzündet sich nicht in erster Linie am Messias-titel Jesu oder an dogmatischen Fragen, die erst in späteren Jahrhunderten an Schärfe gewinnen; die klassischen Streitpunkte zwischen Judentum und Christentum – Trinitätslehre und **339** Christologie – bezeichnen für Scholem eher eine *Folge des radikalen Transformationsprozesses* der Tradition. Das Problem besteht in der Tendenz zur Vergeistigung, Verinnerlichung der in der äußeren Wirklichkeit ausgebliebenen Erlösung und in mehr oder weniger ausgeprägten antinomistischen Tendenzen, die sowohl Christentum als auch Sabbatianismus kennzeichnen: Hier wie dort wird „der Konflikt zwischen der äußeren Realität der Geschichte und der inneren Realität, die im Herzen der Gläubigen angebrochen war“ (Judaica 5, 44), auf eine Weise verarbeitet, welche mit der bisherigen Überlieferung nicht mehr vereinbar ist.

Vor allem im paulinisch geprägten Christentum sah Scholem eine Form von Antinomismus Gestalt gewinnen, die zu Vergleichen mit dem Sabbatianismus reizt. Peter Schäfer hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Scholem die weitere Entwicklung sabbatiani-scher Gruppen geradezu in Paulinischen Kategorien darstellt, so wenn er von der Differenz zwischen *Geistmenschen* und *fleischlichem Menschen* oder der Rolle, welche die Völkerwelt für die Erlösung spielt, spricht¹⁶. Bei allen Differenzen ist doch die Verwandtschaft zwischen beiden Krisentheologien hinsichtlich ihrer Haltung zur Tradition für Scholem frappierend:

Die mystische Mühle. Kapitell in der Abteikirche von Vézelay (12. Jahrh.): Moses und Paulus

Er beruft sich insbesondere auf die „Religionsstrategie des Paulus, als er im Interesse der christlichen Propaganda, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen, darauf verzichtete, von Heidenchristen die Einhaltung des Gesetzes oder die Verpflichtung aufs Gesetz zu verlangen. Dieser Anstoß von außen, der nicht aus einer immanenten Logik kam, die Paulus selber etwa gezwungen hätte, nach seiner Annahme Christi als Erlöser in seinem eigenen Leben mit dem Gesetz und seiner Tradition zu brechen, erhielt dann aber, vor allem im 7.

¹⁶ Vgl. Schäfer, Gershom Scholem (wie Anm. 2), 272f; Scholem, Judaica 3, 29, 36f u.ö.

Kapitel des Römerbriefes, eine weitreichende dialektische und geradezu antinomistische Begründung, in deren Logik Christus als das ‘Ende des Gesetzes’ proklamiert werden konnte (Römerbrief 10,4).“ (Judaica 3, 165f)¹⁷

Ähnlich den sabbatianischen Exegesen wird auch von Paulus der Antinomismus aus der Schrift selbst begründet, wie Scholem 1975 an Heinrich Gebhardi schreibt: „Die *Thesen* des Paulus standen ihm vorher *erlebnismäßig* fest und um sie ‘schriftgemäß’ zu begründen, woran ihm entscheidend lag, *mußte* er die Schrift freilich durchaus gegen den Strich lesen, wie ja vor allem der Römerbrief beweist, dessen Schriftbeweise in aller ihrer wilden Paradoxie nur auf diese Weise zustande kommen konnten.“ (Briefe III, 116)

So terminieren Christentum und Sabbatianismus in einem Antinomismus, der eine Zerstörung im Inneren der Überlieferung provozierte, d.h. „die antinomistischen Tendenzen ... wurden in die Tora selber eingebaut“ (Judaica 3, 166). Zugleich bewirkte nach Scholem die ausgebliebene Parusie im einen wie im anderen Falle, dass die Erlösungswirklichkeit von der Geschichte verlegt wird in die Innerlichkeit: In der „Idee des reinen Glaubens, der abgetrennt von be- 340 sonderen Werken und doch mit erlösender Macht ausgestattet ist“ (Sabbatai Zwi, 876), versinkt die mundane Wirklichkeit und mit ihr die Welt der Halachah. In beiden messianischen Bewegungen, so Scholem, wird die „Krise der Tradition aus der inneren Dynamik der Erlösung selber begründet“ (Judaica 3, 166). In Christentum *und* Sabbatianismus „erfolgt, nachdem die Gesetze der alten Welt durch den Einbruch der Erlösung entwertet worden sind, ein teils vorsichtiger, teils radikaler und geradezu wilder Ausbruch des Antinomismus, und in beiden entsteht ein neuer Begriff des ‘Glaubens’ als der Realisierung der neuen Welt der Erlösung, die in der Seele sichtbar geworden ist und bei beiden trägt dieser Begriff die Spannung vieler weiterer Paradoxe in sich.“ (Hauptströmungen 336)¹⁸ Während das Christentum sich schließlich zu einer selbstständigen, mit dem Judentum konkurrierenden Religion entwickelte, spielte nach Scholem der Sabbatianismus, indem er den geschützten Bereich der Tradition zerstörte, „eine große Rolle in der inneren Vorbereitung der Aufklärung und der Reform im Judentum des 19. Jahrhunderts“ (ebd., 328); eine These, die keineswegs unwider-

¹⁷ Der Frage, inwieweit die Neuinterpretation resp. teilweise Abrogation der Thora auch das Genderverhältnis tangiert, widmet Scholem keine eigene Untersuchung, obwohl auch hier Vergleiche interessant wären. Für die Neucodierung des Genderverhältnisses im Kontext des Sabbatianismus und Frankismus legte Ada Rapoport-Albert eine ausführliche Studie vor: *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816*, Oxford-Portland (OR) 2011.

¹⁸ In der Deutung Scholems entbinden Sabbatianismus und Christentum also – bei aller Differenz – ein nihilistisches Potential der Religion. Diesen Zusammenhang hatte David Biale, der Scholems dialektischen Begriff religiöser Traditionen schärfer herausgearbeitet hat, nicht weiter beachtet; vgl. auch David Biale, Gershom Scholem (1897-1982) *Mystical Modernism*, in: Jacques Picard / Jacques Revel / Michael P. Steinberg / Idith Zertal (eds.), *Makers of Jewish Modernity. Thinkers, Artists, Leaders, and the World They Made*, Princeton-Oxford 2016, 335-349.

sprochen blieb¹⁹. Der Sabbatianismus markiert also nach Scholem für das Judentum den Beginn der Neuzeit die sich in Haskalah und Reform fortsetzt, aber es ist ein Prozess, der in all seiner Ambivalenz aus dem Judentum selbst hervorgeht und nicht äußerer Anstöße bedarf. Peter Schäfer sieht hierin das entscheidende Motiv für Scholems Vergleich von Christentum und Sabbatianismus²⁰: Religionsphänomenologisch wird in Christentum und Sabbatianismus dieselbe Dynamik angesichts der ausgebliebenen Erlösung wirksam, und es ist keineswegs notwendig, für den Sabbatianismus und seine Folgen christliche Einflüsse anzunehmen. Schäfers These ist durchaus überzeugend; auch die Verflüssigung des kanonischen Textes in der rabbinischen Literatur und in der Mystik verdankt sich nach Scholem keineswegs der nichtjüdischen Umwelt oder aufklärerischer Tendenzen. Es scheint, als sei Scholem von der romantischen Idee eines „schöpferischen Volksgeistes“ (Geheimnisse 13f) nicht völlig unberührt geblieben, auch wenn ihm die Dialektik jener Kreativität durchaus bewusst war²¹. Um lurianische Kabbala und Sabbatianismus als rein innerjüdische Phänomene auszuweisen, hätte sich Scholem jedoch mit einer historischen Arbeit sine ira et studio begnügen können; woher aber stammt in manchen Schriften der überaus bittere Ton gegenüber dem Christentum?

III.

Biographische Erklärungen bleiben, wie in den meisten Fällen, vordergründig und unbefriedigend²²: Mochten manche privaten Kontakte mit Christen und einige christliche Universitätslehrer enttäuschend gewesen sein, so gilt dies keineswegs durchgehend (vgl. Berlin, 115f, 168f): An den Universitäten München und Bern, wo Scholem studierte, hatte er katholische und protestantische Dozenten wie Clemens Bäumker, Fritz Hommel und Karl Marti, die in Scholems Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem* respektvoll geschildert werden;

¹⁹ Dagegen Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven-London 1988, 266. Zur Rolle, welche die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und der Sabbatianismus für die Modernisierung des Judentums, die Aufklärung, die Krise überlieferter Identität und rabbinischer Autorität spielten, siehe Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos – Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton NJ-Oxford 2009; David B. Ruderman, *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton NJ-Oxford 2010, 133-189.

²⁰ Vgl. Schäfer, Gershom Scholem (Anm. 2), 273f. In der neueren Literatur hingegen werden sowohl christliche als auch islamische Einflüsse geltend gemacht. Die rasche Verbreitung des Sabbatianismus vom Osmanischen Reich nach Ost- und Westeuropa ist zudem ohne Hilfe soziologischer Methoden kaum erklärbar; vgl. Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven-London 1998, 205f; Ruderman, *Early Modern Jewry* (wie Anm. 16), 136-140, 166f..

²¹ Man müsste also auch bei Scholem von einer „Anxiety of Influence“ (Harold Bloom) sprechen. Dabei schließen sich im Fortgang der sabbatianischen Bewegung die endogene Dynamik eines unerfüllten Messianismus, die er mit dem Christentum teilt, und äußere, christliche Einflüsse keineswegs a priori aus.

²² Die nach Joseph Dan jüngst publizierten Scholem-Biographien von Amir Engel (Anm 13) und Noam Zadoff (Gershom Scholem: *From Berlin to Jerusalem and Back. An Intellectual Biography* [The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry], Waltham, MA 2018) geben zu Fragen des Verhältnisses Scholems zum Christentum keine Auskunft.

Bäumker und Hommel stellten ihm eine Habilitation in Aussicht und zeigten sich an seinen Kabbala-Studien interessiert (vgl. ebd., 123f, 141-143, 169-171). Es führt weiter, noch einmal zu Scholems Begriff von Thora, Tradition und Erlösung zurückzukehren. Dass der christliche Erlösungsbegriff in sich problematisch ist (und nicht erst die spätere Lehrentwicklung, **die seine Implikationen entfaltet**), indem er zentrale Elemente biblischer und nachbiblischer Traditionen umkehrt, ist ein Gedanke, der sich schon in den 1918 verfassten *95 Thesen über Judentum und Zionismus* findet. „Man kann sagen: das Christentum entsteht, indem das Judentum nicht auf die Sphäre des Lebens, sondern des Sterbens bezogen wurde.“ (Tagebücher 2, 302, These 18) Stellte die biblische Überlieferung das *Leben*, und zwar in seiner geschichtlichen und somatischen Fülle, in den Horizont des einzigen Gottes, so wird im Christentum das Leben durch den Tod des Erlösers erkaufte und zugleich verzaubert. Die Paradoxie, dass das Leben im Tod gefunden wird, bleibt keineswegs die einzige. Angesichts der ausgebliebenen Verwandlung von Schöpfung und Geschichte nahm die christliche Theologie von Paulus bis Augustinus eine Transformation wichtiger biblischer und frühjüdischer Begriffe vor. „Sämtliche Kategorien des Christentums“, heißt es in der 60. These, „sind im inneren Zerfall der entsprechenden jüdischen entstanden: z.B. Glaube, Liebe, Hoffnung, Erlösung, Erbsünde [sic!] u.a.“ (ebd., 304) Das frühe Christentum ist auch für Scholem ein innerjüdisches Phänomen. Indem es aber den tiefen Widerspruch von geglaubter Erlösung und empirischem Befund zu bewältigen hat, ist es zu einer Umwertung nicht nur des Erlösungsbegriffs genötigt. Diese Transformation steht ganz im Zeichen der *Verinnerlichung*; sie vernichtet das Leben in der uns erfahrbaren Welt zugunsten eines solchen, das einer ganz anderen Sphäre angehört. Der Glaubende ist der Welt gestorben und lebt nun ‚in Christo‘. *Verinnerlichung und Spiritualisierung sind zu einem spezifischen Habitus* geworden, der auch dort noch prägend bleibt, wo das Christentum sich ausdrücklich als *Nachfolge* versteht. Die Liebe verliert ihre primär praktische und ethische Bedeutung, welche ihr nach Lev 19,18 zukommt **und die vom Begriff der Gerechtigkeit nicht zu abzutrennen ist**. Sie bezeichnet nun eine Existenzform im Stande der *antizipierten* Erlösung und wird so, wie Scholem schreibt, „eine mythische Reaktion gegen die Historie“ (ebd., 302, These 17). Erlösung aber als rein innere, seelische Wirklichkeit bleibt für Scholem auch in späteren Texten **bloßer Eskapismus**, eine Flucht in imaginäre Welten, welche die äußere Wirklichkeit und die bisherige Überlieferung entwertet. Vom „Schwindel der reinen Innerlichkeit, vor der uns Gott schütze“ (Briefe II, 17) spricht Scholem 1950, noch unter dem Eindruck seiner Simone-Weil-Lektüre, in einem Brief an George Lichtheim:

„Was mich an dieser sehr begabten unglückseligen Jungfrau anzieht“, heißt es weiter in einer für Scholem typischen paradoxen Formulierung“, 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. Hier ist wirklich alles zu haben, was an verinnerlichtem Leben ‚in Christo‘ sich ad absurdum führt.“ (ebd., 16)

Die Frage ist allerdings, ob Paulus, auf den Scholem hier anspielt, als Prototyp dieses ‚Schwindels‘ angesehen werden kann. Für Paulus ist der Schauplatz der eschatologischen Konflikte nicht ausschließlich die Seele, sie besitzen vielmehr im Sinne apokalyptischen Denkens geschichtliche, ja kosmische Dimensionen. Paulus selbst war es, der sich in der Korinthischen Gemeinde mit antinomistischen Tendenzen auseinandersetzen musste: Einige Gruppen tendierten dazu, im Sinne einer präsentischen Eschatologie die ‚äußere Wirklichkeit‘ ebenso wie die überlieferten Normen für nichtig zu erklären, was für die Praxis erhebliche Folgen hat. Paulus sieht sich genötigt, mit seiner nicht unangefochtenen Autorität den Enthusiasmus zu dämpfen (1 Kor 5,1-13; 15,1-53; vgl. Röm 6,15f). Für ihn werden die so genannten ‚Werke‘ und die soziale Wirklichkeit nicht einfach irrelevant, auch wenn nach seiner Lehre eine an der Thora orientierte Praxis *ohne* den gerecht machenden Glauben an Christus *insuffizient* bleibt, und hier liegt ohne Zweifel ein Streitpunkt zwischen einem paulinisch geprägten Christentum und einem Judentum, wie es nach 70 Gestalt gewonnen hat. Eine konsequent antinomistische Exegese hat jedoch an den Paulinischen Texten keinen hinreichenden Anhalt. Zumindest die ethischen Forderungen der Thora spielen weiterhin eine Rolle; an ein Ende (τέλος, Röm 10,4) kommt nicht die Thora, eher schon ihre imperativische Gestalt; man könnte im Sinne Kants von einem ‚Heiligen Willen‘ sprechen, der keiner Imperative mehr bedarf, nachdem die Herzen ‚beschnitten‘ sind (vgl. Dtn 30,6)²³.

Freilich [342](#) besteht die Schwierigkeit auch hier, dass die Anschauung diesen kühnen Gedanken keineswegs verifiziert: Was nach Paulus in Christus proleptisch geschehen ist, harret noch immer der Bestätigung. Die Behauptung einer (in Christus) definitiv angebrochenen Erlösung findet im Raum der uns erfahrbaren Geschichte keinerlei Bestätigung. Die Erfahrung von Glück, Freiheit, Schönheit hat in ihrem ephemeren Charakter eher den Status einer Verheißung als einer Bestätigung des hohen Erlösungsanspruchs. An die Stelle der fehlenden Evidenz tritt im Christentum der Glaube, der mit der Wirklichkeit des Auferstandenen und Erhöhten mystisch verbindet. Indessen ist für Scholem der Glaube an die Erlösung ohne Anhalt an der äußeren Wirklichkeit so leer, wie für Kant der Be-

²³ Vgl. hierzu Georg Braulik, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 123-160; ders., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997, 11-27. zu Kant vgl. ders., Werke, Akademie-Ausgabe, Band IV (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), Berlin 1914, 414

griff ohne Anschauung. Eben darum kann Erlösung nicht vorweggenommen werden, eine Kritik, die sich jedoch nicht nur gegen das Christentum richtet: In seinem Rosenzweig-Vortrag aus dem Jahr 1931 sprach Scholem von „der so faszinierenden wie problematischen Lehre von der Vorwegnahme der Erlösung“, die Rosenzweig in seinem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* zusammen mit einer dezidiert ahistorischen Konzeption des Judentums vertritt (Judaica 1, 232). Die zentrale Stellung, welche die Idee einer realen Antizipation der Erlösung hat, ist also nicht auf das Christentum beschränkt.

Welches Verständnis von Tradition und Thora mochte Paulus vor Augen gestanden haben, das ihm nun – unter dem Eindruck von sehr intensiven Erlebnissen, die er im Sinne einer real angebrochenen, in der Auferstehung Jesu antizipierten Erlösung deutete – in einem neuem Licht erschien? Die Antwort darauf ist weitaus schwieriger geworden als Scholem und seine jüdischen wie christlichen Zeitgenossen es ahnten. Das *rabbinische* Judentum existierte zur Zeit des Paulus noch nicht; es erhielt in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten seine spezifische Prägung *auch* in der Rivalität zu christlichen Gruppen **und einer sich im Römischen Imperium etablierenden Kirche**. Der Abschied vom Bild des Christentums als ‚Tochterreligion‘ eines normativen Judentums folgt dem Befund, „that sometime around the fourth century we can begin to speak of Judaism and Christianity as separate ‘religions’“²⁴. Die Grenzen zwischen Judentum und Christentum waren demnach bis zur Konstantinischen Wende keineswegs genau festgelegt. Erst in der Konkurrenz zu einem Christentum, das die Anerkennung des römischen Staates genoss und sich als Erbe des biblischen Israel verstand, wuchs auf jüdischer Seite das Interesse, sich deutlich vom Christentum zu unterscheiden. Selbst wer den Thesen Daniel Boyarins und Peter Schäfers nicht uneingeschränkt zustimmt, wird zögern, das Paulinische Verständnis von Gesetz, Glaube, Gnade und Rechtfertigung dem Judentum seiner Zeit schroff gegenüber zu stellen²⁵. Von daher ist es auch zweifelhaft, ob es **nur eine** mehr oder weniger verbindliche Überlieferung des Judentums gab, die vom Christentum nach seinen Bedürfnissen transformiert wurde.

Indessen ging auch für die christlichen Gemeinden, aller Naherwartung zum Trotz, das Leben in einer Welt weiter, die wenig von einer grundlegenden Ver-

²⁴ Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004, 6; siehe ferner Jacob Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago 1987; Michael Hilton, *Wie es sich christelt, so jüdet es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*. Übersetzt von Annette Böckler, Berlin 2000; Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Übersetzt von Dafna Mach Göttingen 2007; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010.

²⁵ Vgl. zur neueren Diskussion Peter von den Osten Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989; Ed Parish Sanders, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995; Ekkehard W. Stegemann, *Paulus und die Welt. Aufsätze*, Zürich 2005.

wandlung erkennen ließ. So war es notwendig, sich in ihr einzurichten, ohne sich gänzlich ihren Gesetzen zu unterwerfen. Es bildete sich eine christliche 'Halakha' aus, die alltagstauglich sein musste und zugleich eine Differenz zur äußerlich unerlösten Welt erkennen ließ. Bergpredigt und Nächsten- 343 liebe geben Richtlinien, aber es bedurfte im Konfliktfalle genauerer Bestimmungen. Innerhalb der Kirche entstand ein komplexes Gefüge von Normen, Instanzen, Ämtern und Lehren – nicht nur dogmatischer Art –, bei deren Entwicklung das Alte Testament jedoch nur eingeschränkt von Bedeutung war. Zudem tendierte das Christentum, bei allen wechselseitigen Einflüssen der beiden Schwester-Religionen, stets dann zu einer Abwertung des Judentums und seiner heiligen Schriften, wenn es um Fragen der eigenen Identität und des eigenen Profils ging – also in kritischen wie in innovativen Phasen seiner Geschichte. Das rabbinische Judentum war ja eine keineswegs unattraktive Konkurrenz zum Christentum, die zeitgleich entstand und ihre spezifischen Grundzüge ausbildete. In diesem Zusammenhang sind auch die massiven Abgrenzungsversuche auf christlicher Seite zu sehen: Das Christentum profilierte sich gegenüber dem Judentum als die geistige, von allem Äußerlichen gereinigte Religion; Scholems Urteil beruht also nicht auf bloßer Willkür. Das Spektrum reicht von Justin, der für das Christentum reklamierte, das wahre, geistige Israel zu sein (Dial. XI,5), bis in die Moderne zu Kierkegaards ‚Erfindung des Glaubens‘ mit seiner Konstruktion der Innerlichkeit und Rudolf Bultmanns Charakterisierung der eschatologischen Existenz: Für sie ist angeblich alles Innerweltliche bedeutungslos geworden; nicht die äußere Wirklichkeit hat sich für den Glaubenden geändert, sondern sein Weltverhältnis. Die Welt, versichert Bultmann, kann ihm fortan – im Jahr 1941! – nichts mehr anhaben²⁶. Unschwer ließen sich weitere Belege anfügen, und Norbert Lohfink stimmte Scholems These „als Beschreibung des faktisch vorherrschenden christlichen Selbstverständnisses“²⁷ zu. Gewiss ist Thora im Sinne Scholems nicht jenseits subjektiver Spontaneität zu denken; aber das Äußere – die 'Welt' – gehört konstitutiv zur Existenz und geht ein selbst in die Symbolwelt der Mystik. Darum ist die Erlösung des einzelnen Menschen nicht denkbar ohne diejenige der 'äußeren' Wirklichkeit. *Innerlichkeit, Entscheidung, Glaube*, sofern sie Substitute einer Erlösung auch des Äußeren werden, provozieren Scholems Argwohn.

Nicht minder leidenschaftlich wandte er sich auch gegen innerjüdische Versuche, „das Judentum auf eine rein geistige, ideale Erscheinung zu reduzieren“, sich der nichtjüdischen Umwelt zu akkomodieren und unliebsame Phänomene

²⁶ Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung in der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), BEvTh 96, München ³1988, 35f

²⁷ Vgl. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum* (wie Anm. 2), 50.

der jüdischen Geschichte beiseite zu lassen, wie er es der Wissenschaft des Judentum und Teilen der Reform – allzu pauschal – vorwarf (vgl. *Judaica* 1, 149; *Judaica* 6, 7-52). Die unterschiedlichen Formen des Judentums ebenso wie die Erlösung sind ihm keine rein geistigen Phänomene, sondern haben eine erfahrbare, ja geradezu greifbare Seite, ohne die sie eine Schattenexistenz führen. Auch dies gehört zum Begriff der Tradition, wie Scholem ihn entfaltete. Aber nicht nur die Spiritualisierung, auch das Verschwinden alles Besonderen, aller Konkretion und Differenzierung im Augenblick der religiösen Ekstase einerseits und der von allen empirischen Bedingungen, rationalen wie traditionellen Vermittlungen freien ‚Glaubensentscheidung‘ andererseits, ist Scholem tief suspekt. Erlebnisreligion, für die in Scholems Biographie der frühe (und im Grunde auch der späte) Buber steht, und die Verabsolutierung der *fides qua* von Kierkegaard bis zu Bultmann und Schoeps, der religiöse Existentialismus des 19. und 20. Jahrhunderts also, haben mehr gemeinsam als sie ahnen, und beide stehen in einem tiefen Gegensatz zu Scholems Verständnis von Thora und Tradition. Am Ende seines großen Messianismus-Aufsatzes bezeichnete er die messianische Idee, weil sie ein „Leben im Aufschub“ bewirke, als „die eigentlich antiexistentialistische Idee“ (*Judaica* 1, 74). Gilt ein geradezu antiexistentialistischer Habitus nicht auch für Scholem und ein Judentum, so wie er es sah? Zu Scholems vehementer Ablehnung eines Kultus der Unmittelbarkeit passen sowohl der schon erwähnte offene Brief an Hans-Joachim Schoeps – David Biale nennt ihn treffend „an antiexistentialist manifesto“²⁸ – als auch seine Reserven gegenüber allen Versuchen, Erlösung zu antizipieren. Mit dem einst verehrten Buber brach Scholem schon früh; seine im Tagebuch festgehaltene „Absage an die Erlebnisfritzen“ entsprang der Einsicht, „daß im letzten Grunde alle Erlebnisse unwirklich sind“ (Tagebücher 1, 386), ja sie gehören keiner geistigen Ordnung, sondern „im wahrsten Sinne der Welt des Tohu“ an (ebd., 507f). In seinen schon erwähnten *95 Thesen über Judentum und Zionismus* formulierte Scholem das Schlusswort seiner Kritik an Bubers Erlebniskult: „Erlebnis und Thora sind absolute Gegensätze“ (Tagebücher 2, 303). Mag in den späteren Schriften Scholems der Ton weniger apodiktisch ausfallen, so hat sich im Grundsatz seine Auffassung in dieser Frage nicht geändert. Erlebnisreligion und religiöser Existentialismus reagieren auf das Verschwinden der Tradition in der Moderne; ein Prozess, der, was hier nur angedeutet werden kann, nach Scholem im „Nichts der

²⁸ Biale, Gershom Scholem (wie Anm. 4), 130; An anderer Stelle schreibt Biale: „In a formulation that would have pleased Maimonides, Scholem asserts that there is not such a thing as an unmediated ‘concrete’ word of God: God does not speak in any human sense. God’s revelation is abstract and infinite, but because it linguistically ‘bestows meaning’, it can be concretized by human beings.“ (ders., *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton-Oxford 2011, 53f, hier: 54)

Offenbarung“ terminiert. Gemeint ist damit ein Stand, „in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*.“ (Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 175). Das *Nichts der Offenbarung* ist also weder die Rücknahme der göttlichen Selbstmitteilung, noch gar die Negation Gottes, sondern die völlige Unbestimmtheit des Offenbarungsgehalts, sein Rückzug auf das \aleph ; ein Gedanke, der konsequent aus Scholems Begriff der Überlieferung folgt. Nur in der Überlieferung als fortschreitender Kommentar konkretisiert sich das Wort Gottes; zerbrechen die Gestalten und Formen der Tradition – wie die Gefäße in der luri-anischen Kabbala –, so reduziert sich die Offenbarung auf den Nullpunkt ihrer Bedeutung, und dies ist die von Kafka reflektierte Situation der Moderne. Erlebnisreligion und religiöser Existentialismus fetischisieren auf je ihre Weise eben jenes ‘Nichts’ als absolute Konkretion (vgl. Tagebücher 2, 650). Die Erlebnisse entziehen sich dem Urteil, sie können nicht wahr oder falsch sein, sehr wohl aber unter dem Eindruck tiefer Krisen und starker Hoffnungen falsch objektiviert werden. Wo aber einzelne Menschen oder Gruppen sich ganz dem Erlebnis überlassen verlieren sie am Ende jede Relation zu einer Wirklichkeit, die in ihrem sehr unmessianischen Verlauf in eine wachsende Spannung zur Botschaft tritt. Insofern stand das Christentum für Scholem von Anfang an in der Gefahr, eher Welt und Thora für nichtig zu erklären, als an der Deutung seines messianischen Erlebnisses als Erfüllung der Hoffnungen zu zweifeln. Die Selbstsicherheit, ja Arroganz, mit der man dem Judentum auf christlicher Seite meist gegenübertrat, ist inzwischen einer größeren Sensibilität gewichen. Im Kontext der neuen politischen Theologie und der Theologie der Befreiung artikuliert sich auch eine innerchristliche Kritik an Tendenzen, Erlösung zu spiritualisieren²⁹. Einiges spricht leider dafür, dass es sich nur um eine theologiegeschichtliche Episode handelt. Die schon in den ersten Jahrhunderten sich abzeichnende Ausgestaltung einer de-kontextualisierten, spiritualisierten und libidinös besetzten, Christus-Imago feiert, nachdem die Befreiungstheologie erfolgreich zurückgedrängt wurde, erneut ihren Triumph; die Fusion von Spiritualität und Kulturindustrie trägt das Ihrige dazu bei.

Die biblische Theologie fand einen neuen Zugang zu den fünf ersten Büchern der christlichen Bibel, und zwar nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit jüdischen Traditionen, denn erst die Tradition macht, wie wir sahen, den Chumasch zur Thora, das Wort Gottes zu einer lesbaren und anwendbaren Größe *in* der uns erfahrbaren Wirklichkeit. Auch hier fehlt es auf christlicher Seite nicht an Rück-

²⁹ Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz ⁵1992, 45-90; ders., Zum Begriff der neuen politischen Theologie, Mainz 1997, 62-84, Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz ¹⁰1992.

schlagen³⁰. Für die *Fundamentaltheologie* bleibt die Frage, ob und wie sie Thora *uneingeschränkt* als Offenbarung, in der nicht bloß etwas Vorläufiges, sondern *Entscheidendes* Konkretion gewann, zu denken vermag und so der Ordnung des biblischen Kanons Rechnung trägt. Dies wäre, über alle Kritik an Scholems tatsächlichen oder vermeintlichen Einseitigkeiten hinaus, eine angemessene Antwort auf seine Thesen, die wohl mittelfristig die faktische Gestalt des Christentums nicht unberührt ließe. Es könnte sich sodann zeigen, dass die Differenz zwischen einem ganz auf die Innerlichkeit fixierten Glauben, einer ekstatischen Mystik oder einem religiösen Existenzialismus *einerseits* und der kritischen Arbeit an der Tradition – als geschichtlich fassbare Konkretion der Offenbarung – *andererseits* nicht primär zwischen Christentum und Judentum scheidet, sondern zwischen bestimmten Richtungen in jeder der beiden Religionen. Allerdings wird wohl die Versuchung, in das Reich der Innerlichkeit zu fliehen, auf christlicher Seite größer bleiben, denn der bisherige Verlauf der Geschichte scheint die Botschaft von der Nähe des Gottesreiches (Mk 1,15) nicht zu bestätigen. Vielleicht liegt die vielfach beschworene jüdisch-christliche Tradition eher vor als hinter uns, auch wenn der grundlegende Dissens zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich der angebrochenen Erlösung nicht beigelegt, wohl aber differenzierter thematisiert werden kann. Angesichts einer Krise der Tradition in Judentum *und* Christentum ist es eher, um eine Formulierung Scholems aufzugreifen, „Sache der Propheten nicht der Professoren“ (Hauptströmungen, 385), über die Zukunft, die beiden Religionen und ihrem Verhältnis zueinander beschieden ist, zu sprechen. Aber vielleicht können die Lehrer ja den Propheten zuarbeiten, und zwar mit jener **346** Energie, mit der Scholem seine Forschungen betrieb; Parteilichkeit ist dabei nicht immer ausgeschlossen.



³⁰ Vgl. Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV (2013), 83-119; ders., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017; ferner René Buchholz, Nur „nützlich und gut zu lesen“? Fundamentaltheologische Bemerkungen zu Notger Slenczkas Entkanonisierung des Alten Testaments, in: Pastoralblatt der Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück, 68 (2016), 67-74.