

STEVEN E. ASCHHEIM

Saturn und Melancholie

Moshe Idel polarisiert die jüdische Ideengeschichte

Moshe Idel: Alte Welten, neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts, übers. von Eva-Maria Thimme unter Mitarbeit von Sophia Fock, Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2012, 463 S.

I.

Mit *Alte Welten, neue Bilder - Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts* hat Moshe Idel, der namhafte Jerusalemer Experte für jüdische Mystik, ein bemerkenswert gelehrtes und scharfsinniges Werk vorgelegt. Leider ist es in seiner gelegentlichen Verbohrtheit auch ein Ärgernis. Wie es scheint, konnte sich Idel nicht recht entscheiden, was für ein Buch er schreiben wollte. Phasenweise handelt es sich um eine brillante und oft höchst aufschlussreiche wissenschaftliche Darstellung und Kritik des Einflusses, den die jüdische Mystik auf weite Teile des westlichen Denkens im 20. Jahrhundert gezeitigt hat. Idel zeichnet dabei nach, auf wie vielfältige Weise in dieser Auseinandersetzung nicht traditionelle Texte und Praktiken, sondern dem Korpus der jüdischen Mystik äußerliche Quellen angezapft

wurden. Solange er sich strikt an diese Zielsetzung hält, kann man von Idel als dem größten Kenner dieser Materie nur lernen und sich seinem Urteil anschließen. Das Problem ist, dass *Alte Welten, neue Bilder* zugleich eine scharfe, ideologisch motivierte Polemik enthält, der eine ausgesprochen provozierende didaktische These zugrundeliegt. Es ist dieser Strang des Werks, auf den sich die vorliegende Kritik konzentrieren wird.

Idels These lautet, dass praktisch der gesamten «neuen Elite» mitteleuropäischer jüdischer Denker von Sigmund Freud, Franz Kafka, Gershom Scholem und Walter Benjamin bis zu Paul Celan und George Steiner eine «vielleicht als saturnisch zu bezeichnende Neigung» gemeinsam war, wie er dies nennt. Wiederholt lässt er uns wissen, dass es sich bei diesen Intellektuellen um «Verzweifelte» oder «Verlassene» handelte, deren Inspirationsquelle und Erkenntnisinteresse im Wesentlichen in der Melancholie bestanden habe. Diese Veranlagung habe sie dazu verleitet, verschiedene Philosophien des Schweigens oder der Abwesenheit zu vertreten und «negative» Theologien der Versagung und des Aufschubs zu entwickeln, die sie um Erzählungen von Brüchen und Subversionen anreicherten. Solche für gewöhnlich abstrakten Figurationen des Judentums, behauptet Idel, hatten nur wenig mit den tra-

ditionellen Texten oder konkreten Überzeugungen und Ritualen realer, praktizierender Juden zu tun.

Idel konstruiert einen Gegensatz zwischen dieser mitteleuropäisch-melancholischen Denk- und Seinsweise – deren emblematischster und einflussreichster Vertreter Kafka war – und dem, was er verschiedentlich als die Fülle, Unmittelbarkeit und Freude des traditionellen osteuropäischen Judentums in seinem Denken und Handeln beschreibt. Ausdrücklich verortet er sich autobiographisch selbst in diesem alternativen Rahmen. Wie er schreibt, «wurde meine frühe Erziehung und meine Lebensauffassung von einer zutiefst traditionellen osteuropäischen jüdischen Umgebung geformt, wie ich sie von frühester Kindheit an erlebte und die, bedenkt man die Zeitläufte, nachgerade einzigartig ist. Ich wurde 1947 in Nord-Rumänien in einem jener *Shtetl* geboren, die ohne größeren Schaden die Shoah überlebt hatten».

In mehr als einer Hinsicht ist Idels Buch eine Wiederbelebung und zugleich Neuformulierung der alten spannungsgeladenen Spaltung zwischen Ost und West, jenes mit Stereotypen gepflasterten Gegensatzes zwischen modernen, atomisierten *Westjuden* und traditionellen, von ihren Gemeinschaften zehrenden *Ostjuden* – ein historisches Ressentiment, das offensichtlich alles andere als überwunden, vielmehr von überraschender Hartnäckigkeit ist. Während die Ostjuden der Tradition und ihrer Sprache die Treue hielten und somit der eigentlichen Absicht und Bedeutung der jüdischen Quellen näher waren, assimilierten sich die melancholischen Westjuden an die Mehrheitskulturen, warfen die Tradition über Bord und gaben das Hebräische für europäische Sprachen auf, ein Schritt, der weitreichende – und unterschwellig katastrophale – Folgen haben sollte.

Selbstverständlich ist Idel ein viel zu differenzierter und aufgeklärter Wissenschaftler, als dass er diese fast schon archetypischen Unterschiede irgendwelchen «Wesenheiten» zuschreiben würde. Um die beiden unterschiedlichen Modelle zu erklä-

ren, postuliert er vielmehr eine scheinbar wertfreie Wissenssoziologie, eine Phänomenologie kultureller Horizonte. Die mitteleuropäische jüdische Intelligenz habe auf den Schock der Moderne reagiert, sie sei der Erfahrung einer vitalen, lebendigen Gemeinschaft beraubt, dafür aber einer Vielzahl von Anpassungszwängen unterworfen gewesen – und in Reaktion darauf habe sie ein Judentum der «Abstraktionen, universellen Berufungen, negativen Einstellungen und religiösen Paradoxien», mithin ein «Judentum nach ihrem Bild erschaffen, genauso wie die Juden im *Shtetl*, diese allerdings weniger selbstbewußt». Auch hält Idel unmissverständlich fest: «Weder die eine noch die andere dieser auf frühere Formen des Judentums projizierten Imaginationen ist authentischer oder repräsentativer als die andere.»

II.

Idels Vorhaben einer kritischen «Befragung der beiden Perspektiven» beschränkt sich freilich in Wirklichkeit weitgehend auf den mitteleuropäischen Fall. Ungeachtet seines selbstverkündeten methodologischen Pluralismus und seines Beharrens auf einer objektiven phänomenologischen Untersuchung verrät Idels Sprache auf Schritt und Tritt eine unübersehbare Vorliebe für den vermeintlichen Reichtum der osteuropäischen Erfahrungswelt: «Man könnte diese beiden kulturellen Horizonte so charakterisieren: Der eine ging aus der Betonung des von Scholem so bezeichneten ›Lebens im Aufschub‹ hervor, wie es aus mitteleuropäischer Perspektive für das Leben im Exil bestimmend war; der andere aus dem Glauben an die Möglichkeit und die Suche nach ihr, spirituelle Vollkommenheit auf sinnlich erfahrbarem Wege zu erlangen, was charakteristisch für das traditionelle Schrifttum ist.» Die neue mitteleuropäische jüdische Elite zeichnet sich durch ihre Melancholie aus; Exaltation und Begeisterung hingegen sind Sache des Ostens: «Doch mochten Verzweiflung, Tragik, Schweigen, Leere und abstrakte Transzendenz eine kohärente Erfahrung un-

ter den Verzweifelten in Wien oder Prag gewesen sein, so wandten sich ihre Zeitgenossen in zahlreichen chassidischen Zirkeln in anderen Teilen der Habsburger Monarchie anderen Vorstellungen und Überzeugungen zu, etwa der einer lebendigen Sprache, der Freude und Wahrnehmung der unmittelbaren Gegenwart und nahen Immanenz.»

Womöglich reagiert Idel auf die gegenwärtige Hochschätzung des intellektuellen Vermächnisses der mitteleuropäischen Juden. Dass dieses Vermächnis für ihn hinter den hohen Erwartungen zurückbleibt, ist unübersehbar, und nach der Lektüre seines Buches kann man leicht davon überzeugt sein, es stelle kein sonderlich nachahmenswertes Modell dar. Doch wie angemessen, wie treffend ist Idels Gruppenbild? Auf der einen Seite bekundet er gelegentlich große Bewunderung für diese Paradefiguren der Moderne in ihrer «außerordentlichen Genialität» sowie für die «Fülle und Vielschichtigkeit ihrer Forschung». An einer Stelle erklärt er sie sogar zu einer «höchst erstaunlichen Schar jüdischer Intellektueller, die je in einer Generation hervorgetreten ist». Doch erlangten sie diese Ausnahmestellung, indem sie die Suche nach religiösen Wahrheiten aufgaben und sich die Grundprinzipien der kritischen, nachaufklärerischen säkularen Wissenschaft zu eigen machten. Zutreffend, wenn auch etwas spitz stellt Idel fest, dass ihre «Akkulturation an die – zumeist mittel- und westeuropäischen – Kulturen», also die Verinnerlichung von traditionsfremden Standards und Methoden, eine Voraussetzung sowohl für den Charakter ihrer Gelehrsamkeit als auch für ihren heutigen Kultstatus war. Der stillschweigende Tadel, der in dieser Beobachtung liegt, verwundert, da Idels eigene Berühmtheit und phänomenologische Methode ohne ebendiese akademische Gemeinschaft und ihre Unternehmungen gar nicht denkbar wären.

Nun ist die engagierte, kritische, hinterfragende Forschung zweifellos das, was moderne Intellektuelle treiben. Von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, sind sie weder Rabbiner noch Gemein-

devorsteher. Es ist ja gerade die komplizierte Verschlingung von «Jüdischkeit» und allgemeiner Kultur, die diese «höchst erstaunliche Schar» hervorbrachte und ihre Kreativität nicht weniger als ihre dunklen Seiten prägt. Sie ist die dauerhafte Zwickmühle des jüdischen Intellektuellen – die, wie wir sehen werden, nicht nur für Mittel-, sondern auch für Osteuropa bezeichnend war. Mit seinem moralisierenden Tonfall versucht Idel gar nicht, die Leistungen und Probleme dieser «neuen Elite» in abgewogener, differenzierter Weise zu erörtern. Vielmehr neigt er oft zu ahistorischen Ermahnungen und erzählt eine didaktische Geschichte über assimilierte Juden, die in die Irre gehen.

Was zum Beispiel sollen wir von seiner Behandlung des großen «Holocaust»-Dichters Paul Celan halten? Idel kritisiert Celan dafür, «hauptsächlich deutsch zu schreiben – in der Sprache seiner Mutter und der ihrer Mörder», und fährt fort: «Im Unterschied zu seinen weniger bekannten Versuchen in rumänischer Sprache spiegelt Celans deutschsprachige Lyrik seine Obsession hinsichtlich der Negativität wider, was größtenteils seiner bewußten Wahl der deutschen Sprache als ausschließlichem Medium seiner poetischen Arbeit in den reifen Jahren geschuldet sein dürfte. Celans Metamorphose von einem Juden aus der Bukowina über einen Bohemien in Bukarest zu einem – so möchte ich sagen – Verzweifelten im Westen widerspiegelt meines Erachtens nicht allein das tiefe Trauma der Shoah, sondern auch sein Unvermögen, eine solide Beziehung zu einer wie auch immer bestimmten Gemeinschaft aufzubauen.»

Doch war Celans Auseinandersetzung mit der deutschen Sprache, ihre Verwendung und Anverwandlung – mit einer Beimengung hebräischer Referenzen und jüdischer Themen – für sein Projekt, der Shoah ins Auge zu sehen, absolut unverzichtbar. Seine Schärfe, ironischen Volten und Wortspiele verdanken sich gerade dem Umstand, dass er dieses Vorhaben in der Sprache der Mörder ausführt. Auf die Frage, wie er nach all den Schrecknis-

sen noch Deutsch schreiben könne, antwortete Celan einmal: «Nur in der Muttersprache kann man die eigene Wahrheit aussagen, in der Fremdsprache lügt der Dichter.»¹ Angesichts der beispiellosen historischen Katastrophe, mit der sich seine Dichtung auseinanderzusetzen suchte, mutet es merkwürdig, ja bizarr an, wenn Idel Celan als einen von «Negativität» besessenen «Verzweifelten» beschreibt. Soll das heißen, er hätte besser der Fülle, Unmittelbarkeit und Freude lyrisch Ausdruck verliehen? Man wird bezweifeln dürfen, dass die rumänische Sprache Celan zu jener «soliden Gemeinschaft» verholten hätte, die ihm fehlte, oder dass sie für sein genuin modernes dichterisches Vorhaben – das Celan so glänzend in seiner und gegen seine deutsche Muttersprache zu formulieren vermochte – überhaupt von Belang gewesen wäre.

Und natürlich war Celan, wie so viele andere Intellektuelle der mitteleuropäischen jüdischen Elite, ein selbstbewusster Moderner. Dieser Umstand berührt Idels Charakterisierung seiner Protagonisten als Verzweifelte, Verlassene und Melancholiker. Denn soweit es eine solche «vielleicht als saturnisch zu bezeichnende Neigung» gab (eine Behauptung, die, wie wir noch sehen werden, selbst erheblicher Einschränkungen bedarf), ist sie als Eigenschaft der Modernität im Allgemeinen zu verstehen und nicht als eine besondere Neigung emanzipierter Juden. Muss man an die Verzweiflung erinnern, die T. S. Eliots *Das wüste Land* durchzieht? Die großen Porträtisten der «Negativität» und des modernen Transzendenzverlusts waren schließlich Nietzsche und Samuel Beckett, beides keine mitteleuropäischen jüdischen Intellektuellen. Wie Saul Bellow – von unzweifelhaft osteuropäischer (russischer) Herkunft – einmal sagte: Verzweiflung wohnt der modernen Kultur insgesamt inne. «Wir alle, die wir im Westen leben, müssen diese Verzweiflung aushalten. Die Gefühle, die sie in uns auslöst, die Motive, die sie uns aufnötigt, [...] die Färbung, die sie unseren Persönlichkeiten verleiht, die Verstümmelungen, die sie uns zufügt, [...] bleiben niemandem erspart. [...]

Juden als solche sind von diesen herrschenden Mächten der Verzweiflung nicht ausgenommen. [...] Sieht man genau hin, dann erkennt man, dass auch die Orthodoxen durch diese Doppeldeutigkeiten und die Gewalt, die unser Zeitalter unparteiisch gegen uns alle entfesselt, versehrt wurden.»²

III.

Offensichtlich waren es also nicht nur mitteleuropäische Juden und Nichtjuden, die im Register der Verzweiflung schrieben. Idel enthält uns vor, dass viele osteuropäische Autoren hebräischer und jiddischer Zunge ebenfalls eine Spielart der kritischen Modernität entwickelten, um sich über ihre eigenen Gesellschaften zu äußern. Zu ihnen gehören Mendele Moicher Sforim (Schalom Abramowitsch), Micha Josef Berdyczewski und Uri Nissan Gnessin. Und es waren auch nicht nur Romanciers, die diesen Ton anschlugen. Vladimir Jabotinsky beschrieb das Dasein im osteuropäischen «Ghetto» als ein «kupiertes, verstümmeltes Halbleben», während Chaim Weizmann 1895 nach seinem Aufenthalt in Berlin den «abscheulichen, abstoßenden» Eindruck festhielt, den das Alltagsleben in Pinsk auf ihn machte: «Es gibt hier nichts und niemanden; anstelle einer Stadt – bloß einen gewaltigen Haufen Kehricht; anstelle von Menschen begegnen einem Wesen ohne jegliche Persönlichkeit, ohne Interessen, ohne Wünsche, ohne Ansprüche. [...] Hunderte von Juden treiben und hasten durch die Straßen unserer Stadt, mit sorgenvollen, von großem Leid gezeichneten Gesichtern, aber sie scheinen es unbewusst zu tun, wie benommen.» Von Fülle, Unmittelbarkeit und Freude ist hier wenig zu spüren.

Aber selbst wenn wir in Rechnung stellen, dass jeder Modernität ein Quantum Melancholie beige-mischt ist, passen viele von Idels vermeintlich «Verzweifelten», wie etwa Martin Buber und Franz Rosenzweig, ganz und gar nicht in ein solches Bild. Bubers frühe zionistische Schriften setzten sich mit Nachdruck für einen vitalistischen Wiedereintritt in eine neubelebte urjüdische Gemeinschaft der Fül-

le ein, während seine spätere Ich-Du-Philosophie auf einem positiven und *unmittelbaren* Verhältnis von Gott und Mensch beruhte. Und Franz Rosenzweig akzeptierte zwar in der Tat das «Exil» und die «Metageschichte» als Teil der historischen Situation des Judentums, verstand die Beziehung zwischen Gott und Mensch jedoch als eine direkte, nicht als eine symbolische und gewiss nicht als «negative». Die Erlösung der – als eigenständige, organische Einheit verstandenen – Juden wird bei ihm zu einer immanenten Möglichkeit innerhalb der Jetztzeit.

Über die Intellektuellen, die vor der Bedrohung durch die Nazis flohen, schreibt Idel einigermaßen schockierend: «Der einzige, der seinen Fortgang immer wieder aufschob, bis es dafür zu spät war, sollte auch der einzige sein, der ein komplementäres Nebeneinander von jüdischer und deutscher Kultur für möglich hielt: Franz Rosenzweig.»³ Zu spät? Rosenzweig starb 1929! Zu diesem Zeitpunkt war, wenn überhaupt, nur den wenigsten bewusst, dass die Nazis jemals eine ernsthafte Bedrohung darstellen könnten. Vielmehr glaubten damals viele Zeitgenossen immer noch an irgendeine Form von christlich-jüdischem Dialog, und sei er noch so verhalten.

Wie steht es aber mit dem großen Gershom Scholem, der Idel unübersehbar ein Dorn im Auge ist und fast auf jeder Seite dieses Buches seinen Schatten wirft – oder vielmehr herumspuckt? Idels Scholem ist definitiv ein «Verzweifelter», so, wie er über das «Nichts» und die «Unerfüllbarkeit» der Offenbarung sinniert und darauf besteht, dass der Zugang zum Transzendenten für die Kabbalisten nur als vermittelter, symbolischer denkbar war. Scholems maßgebliches Werk über *Sabbatai Zwi* stellt Idel so dar, als handle es sich praktisch um nicht mehr als eine Studie über Melancholie. Eine Gedichtzeile Scholems liest er als emblematisch für diese saturnische Neigung – «und wo einst ‚Gott‘ stand, steht Melancholie». Diese Scholemschen Perspektiven, so Idel, mögen faszinierend sein, basieren aber auf kaf-

kaesken Grübeleien über das Exil sowie auf christlichen Sensibilitäten (wie denen Johannes Reuchlins und Franz Molitors), die den traditionellen jüdischen Quellen und Praktiken fremd sind.

Um nicht missverstanden zu werden: Vieles an Idels kritischer Darstellung von Scholem ist sowohl hellsichtig als auch einzigartig informativ. So bemerkt er, dass Scholem in seinen jungen Jahren die ontologische Realität der mystischen Botschaft «über die Geschichte hinaus» verortete, später jedoch angesichts der Schrecknisse des Zweiten Weltkriegs die kabbalistischen Kategorien von Schöpfung, Exil, *Zimzum* usw. nicht mehr metaphysisch, sondern als unbewusste Symbole der *Galut* verstand – als Chiffren der Katastrophen und Hoffnungen einer unerlösten jüdischen Exilgeschichte. Viel lässt sich für diese Interpretation nicht ins Feld führen, behauptet Idel und fügt hinzu, dass «die symbolische Lesart vermutlich die schlechteste Art ist, Geschichte zu lesen». Ebenso überzeugend kritisiert er die häufig wiederholte Behauptung Scholems, die Mystiker hätten ihre Erfahrung des Göttlichen nur symbolisch vermitteln können. Idel stellt fest, «in Werken von Kabbalisten selbst [...] nicht eine einzige bedeutende Beschreibung der Kabbala als schlichtweg symbolisch gefunden zu haben». Scholems Darstellungen, so seine strittige Schlussfolgerung, spiegelten keinesfalls das tatsächliche, unmittelbare Verständnis der Kabbalisten wider, sondern stülpten den Quellen nichtjüdische Vorstellungen von Geheimhaltung, Unbeschreiblichkeit und Unaussprechlichkeit über. Darüber hinaus zeigt Idel glaubhaft, dass Scholems kognitive und ideelle Voreingenommenheit die vielfältigen rituellen Dimensionen des jüdischen Volkslebens systematisch marginalisierten. Sein anarchistischer Radikalismus, seine Betonung subversiver und katastrophischer Impulse habe die weitverbreitete Spiritualität und den potentiellen Nonkonformismus der konservativen Strömungen vernachlässigt, die doch in kabbalistischen Texten unverkennbar sind.

Mit vielem von all dem hat es zweifellos seine Richtigkeit. Die wild entschlossene Parteilichkeit von Idels Darstellung jedoch, das permanente Nagen am Bild seiner Figuren, lässt den Leser mit einem unguuten Gefühl zurück. Warum, fragt man sich, hält Idel es für nötig, uns mitzuteilen, dass Scholem, dieser große Gelehrte, «niemals über Bücher oder Manuskripte [schrieb], die er nicht zuvor gelesen hatte»? Wer hätte dies je bezweifelt? Am Ende halten wir ein quasi unkenntliches Porträt des Mannes und seines Projekts beziehungsweise des historischen und ideologischen Rahmens in Händen, in dem dieses Projekt verortet werden sollte. Verließe man sich allein auf Idels Analyse, dann bekäme man den Eindruck, dass Scholem ein assimilierter melancholischer mitteleuropäischer jüdischer Denker war, der sich kaum eines christlichen Einflusses oder einer nichtjüdischen kulturellen Quelle zu erwehren vermochte. Wir wüssten nichts von seinem fieberhaften Engagement für die zionistische Renaissance und hätten keine Ahnung von seiner idiosynkratischen Vision einer theologisch-metaphysischen jüdischen Wiedergeburt. Natürlich wäre es merkwürdig, wenn sich Scholem nicht einiges von der Kultur einverleibt hätte, in der er lebte – insbesondere einige jener radikalierenden Weimarer Motive der Brüche, Paradoxien und eines apokalyptischen Messianismus. Aber wie Idel zu schreiben, dass er – wie es im englischen Original heißt – «mit der Kultur seiner Familie brach und sich an die deutsche Kultur zu assimilieren suchte»,⁴ könnte irreführender kaum sein. Es war im Gegenteil seine deutschjüdische bürgerliche Familie, die sich an die deutsche Kultur anzupassen versuchte, und es war gerade dieser Versuch, gegen den Scholem heftig rebellierte und zu Felde zog.

In Wirklichkeit bietet Scholem das Beispiel einer geradezu übernatürlichen Anstrengung, um sich aus einem Zustand der «Assimilation» zu retten – auf dem Weg einer programmatischen Zurückweisung des Deutschtums und eines von ihm selbst als

«fanatisch» bezeichneten Projekts der Rejudaisierung. Seine Lebensgeschichte kündigt von einem fast beispiellosen Ehrgeiz, sich die jüdischen Quellen anzueignen, und einer respektgebietenden Entschlossenheit, an der jüdischen Wiedergeburt im Land Israel teilzuhaben. Für den jungen Scholem hatte dieses Projekt nichts Melancholisches oder Verzweifertes – seine Haltung grenzte vielmehr an Inbrunst. In einem Brief aus dem Jahr 1916 formulierte er es so: «Alles in allem: ich beschäftige mich immer und zu jeder Zeit mit Zion: in meinem Arbeiten und meinem Denken und meinem Spaziergehen und auch, wenn ich träume. [...] Du kannst Dies also zusammenfassen dahin, dass ich mich in einem vorgeschrittenen Stadium der Zionisierung befinde, einer Zionisierung der innerlichsten Art. Ich messe alle Dinge an Zion».⁵

All das fehlt in Idels Darstellung. Und auch, wenn er an einer Stelle Scholems Qualitäten als Zionist anerkennt, kann er sich die Einschränkung nicht verkneifen, «ihm hinsichtlich mancher Aspekte des alltäglichen Lebens im Staat Israel eine gewisse Fremdheit zu attestieren». Für wen, frage ich mich, gälte das nicht? Selbst glühende Zionisten wie Scholem sahen, dass das Land den Zustand glückseliger Vollendung nicht erreicht hatte – obwohl er trotz einer gewissen Desillusionierung, die er für sich behielt, niemals zögerte, den Staat Israel und seine Maßnahmen energisch gegen seine intellektuellen Kritiker zu verteidigen.

IV.

Idels Perspektive verdankt sich nicht nur der von ihm in Anspruch genommenen osteuropäischen Erfahrung, sondern auch der Rolle, die ein idealisiertes Israel in seiner Weltansicht spielt: Es ist die positive, nichtentfremdete Kontrastfigur, das Gegengift gegen die Verzweigung der exilischen mitteleuropäischen Juden. Ernsthaftige Melancholie, so scheint es, kann es innerhalb seiner Grenzen nicht geben. «In den Jahren, in denen Kafkas Gefühl der Einsamkeit in Prag, und wo immer er auch sonst sich aufhielt,

seinen Höhepunkt erreichte, wurde eine neue Lebensweise im Land Israel geschaffen, dies vor allem im Kibbuz, ein Begriff, der «in Gemeinschaft leben» bedeutet. Zudem waren die jüdischen «Verlassenen» zur selben Zeit tätig, da Hebräisch als gesprochene Umgangssprache vor allem im Land Israel eine Wiederbelebung erfuhr. [...] Während die von der europäischen Sprachkrise aufgerissenen Abgründe immer tiefer wurden, [...] setzten andere Juden, die sich für das gemeinsame jüdische Experiment entschieden, ihre ganze Zuversicht in die Wiederbelebung der Sprache ihrer Vorväter, des Hebräischen, zu einer gesprochenen Sprache.» Sollen wir hieraus schließen, dass Kafka, wäre er nach Palästina ausgewandert und hätte dort auf Hebräisch geschrieben, weniger einsam und sein Werk frei von Verzweiflung und Verlassenheit gewesen wäre?

Es ist wahrlich bemerkenswert, in welchem Ausmaß Idel die Melancholie aus dem kulturellen Horizont Israels verbannt. An zahlreichen Stellen behauptet er, dass die großen Werke zum Thema der Melancholie – also die Studie einiger mit dem Warburg-Institut verbundener Wissenschaftler und Scholems *Sabbatai Zwi* –, die «die beiden bedeutendsten jüdischen Werke in den Geisteswissenschaften des 20. Jahrhunderts darstellen», von jüdischen Intellektuellen aus Mitteleuropa stammten. So erklärte er tatsächlich auf einer Podiumsdiskussion zu seinem Buch (die am 21. April 2010 im Katz Center der Universität von Pennsylvania in Philadelphia mit Vivian Liska, David N. Myers und Gali Shahar durchgeführt wurde und auf YouTube angesehen werden kann): «Noch habe ich keine Arbeit zur Melancholie aus der Feder eines israelischen Gelehrten gefunden.» Ab welchem Punkt, fragt man sich da, würde er den 1923 nach Palästina emigrierten Scholem als Israeli und nicht länger als verlassenen Mitteleuropäer betrachten? Abgesehen vom willkürlichen Übergehen Scholems hätte Idel nicht weit zu suchen brauchen. Ein paar Flure von seinem Büro in der Hebräischen Universität entfernt hat der Historiker Michael Heyd Recherchen

zu diesem Thema angestellt und tatsächlich auch einige seiner Studenten darin geschult, ihm auf seinen Pfaden zu folgen.

In der Diskussion in Pennsylvania dazu gedrängt, diesen Punkt zu schärfen, argumentierte Idel, zwar möge es in Israel Melancholie geben, sie könne jedoch schwerlich als eine «nachhaltig prägende» Kraft betrachtet werden. Dies verlangt nach einer Klarstellung. Der Zionismus und der Staat Israel besaßen zweifellos eine Zukunftsorientierung, die ihre Vertreter mit Hoffnung, dem Erlebnis einer lebendigen Gemeinschaft und mitunter sogar einer gewissen Ekstase erfüllte. Doch waren von Anfang an auch gemischte Gefühle der Fülle und Verzweiflung unübersehbar. Zur selben Zeit, als der einsame Kafka seine trostlose Prosa in Prag schrieb, verfasste Yosef Haim Brenner sein nicht minder melancholisches Buch *Breakdown and Bereavement* über das traumatische Leben junger zionistischer Siedler in einem Palästina unter osmanischer Herrschaft. Er war kein anderer als Kafka, der sich einigermaßen überrascht über das Buch zeigte: «Und «Trauer in Palästina» – »

Eine mit Hoffnung verschlungene Melancholie ist prägend für die zionistische und die israelische Erfahrung. Gerade diese kombinierte, spannungsgeladene emotionale Kraft ist es, die das Leben dort auf Dauer so existentiell verlockend macht. Sie wird der menschlichen, allzu menschlichen Realität viel eher gerecht als jedes idealisierte oder propagandistische Wunschbild. Melancholie im klassischen Freudschen Sinn der unbewältigten Trauer ist allgegenwärtig. Sie webt mit am Muster des täglichen, des literarischen und des intellektuellen Lebens. Angesichts des durch den Holocaust verursachten Traumas, der anhaltenden Konfrontation mit den Palästinensern sowie von Kriegen und Konflikten als Dauerzustand hätte es auch schwerlich anders sein können.

Die literarischen Texte der großen «nationalen» Autoren, von patriotischen Verfechtern der israelischen Unabhängigkeit wie S. Yishar (Yishar Smi-

lansky) und Haim Guri, sind voller komplexer Mehrdeutigkeiten und gemischter Siegesgefühle – sowie melancholie- und schuldbeladen. Wie Guri jüngst formulierte: «Die Welt ist ein für allemal zerstört worden. Und mein Herz weint oft, wenn ich daran denken muss. Weil sie ein Teil meines Lebens, meiner Kindheit war, in dem es Schönheit und persönliche Beziehungen gab. Nicht nur Angst, nicht nur Tod. Viele von uns liebten die Dörfer, die wir in die Luft jagten...» Yishars herzerreißende Beschreibung eines besiegten palästinensischen Dorfes und der Schmach seiner Bewohner im Krieg von 1948 (in seiner Erzählung *Chirbet Chisa* von 1949) ist umso bewegender, als der Autor sie als Reprise des jüdischen Leids in der Diaspora anlegt: «Verbannung – hier, das ist Verbannung. Das ist Exil. So sieht Verbannung aus. [...] Unsere Beschwerde gegen die Welt: Verbannung! [...] Was hatten wir denn eigentlich heute hier angerichtet?»⁶ Auch die Dichtung von Avot Yeshurun (Yehiel Perlmutter) hält die Melancholie des Exils fest, das Schuldgefühl, an der Zerstörung der Heimat anderer Menschen mitzuwirken – sowohl in seinem heimatlichen osteuropäischen *Schtetl* als auch in palästinensischen Dörfern.

Dies gilt nicht weniger für die Hauptströmung der zeitgenössischen israelischen Literatur. Sinnbildlich hierfür steht Jaakow Shabtais proustische Romanmeditation über Depression und Machtlosigkeit, *Erinnerungen an Goldmann* von 1977. Dieser melancholische Grundzug, der zwar nie ausschließlich den Ton angibt, hält sich gleichwohl hartnäckig in den Werken von Amos Oz, Aharon Appelfeld und David Grossman, mithin der führenden Schriftsteller des Landes. Wer könnte je den ersten Teil von Grossmans *Stichwort: Liebe vergessen*, in dem eine tiefe und unausgesprochene Melancholie die durch den Holocaust geprägte Familiensituation Momiks bestimmt? Und was soll man von seinem jüngsten Roman *Falling Out of Time* von 2011 halten, Reflexionen über den Tod und die Begrenztheit, ja den Abgrund der Sprache als Medium der Repräsentation?

V.

Nur zustimmen hingegen kann man Idels scharfer Kritik an George Steiners Feier diasporischer Heimatlosigkeit und seiner Vorstellung, die isolierten und subversiven jüdischen Intellektuellen spielten die Rolle von Europas Gewissen. Idel erkennt hierin zurecht eine deplatzierte und gefährlich elitäre Variante jüdischer «Auserwähltheit» und fragt: «Ist die zionistische Auffassung von Normalität und Gleichheit der Juden in bezug auf alle anderen menschlichen Lebewesen weniger trefflich als die Ansicht, die Völker bedürften der Diaspora-Juden, um einigermaßen anständig erzogene Leute zu werden, bevor diese Juden ausgerottet werden?» Ganz gewiss ist dies keine weniger treffliche Auffassung. Doch muss man an dieser Stelle festhalten, dass jene universellen Ideale der «Normalität» und «Gleichheit» ihrerseits aus westlichen Vorstellungen von Nationalismus, Demokratie und Menschenrechten «assimiliert» wurden, wie ja auch viel von der juristischen, staatsbürgerlichen und intellektuellen Kultur des Landes aus europäischem Stoff gemacht ist. Tatsächlich hängt der historische Stolz des Zionismus mit diesen «normalisierenden» und universellen Tendenzen wie auch mit Israels Bekenntnis zum guten Einvernehmen der Völker zusammen (wenngleich manch einer befürchtet, dass diese Werte derzeit im Namen einer anderen deplatzierten Vorstellung von jüdischer Auserwähltheit untergraben werden).

Es liegt mithin etwas tendenziell Ahistorisches in der Konstruktion solcher archetypischen Gegensätze, wie Idel sie entwirft. Den Unterschied zwischen Ost und West zur Kluft zuzuspitzen, übersieht die wesentliche Kontinuität, durch die dieser sich auszeichnete. Als einzigen Vertreter osteuropäischer akademischer Gelehrsamkeit analysiert Idel Abraham Heschel. Seiner Charakterisierung nach lehnte Heschel die auf Spinoza zurückgehende Trennung der legalistischen und der theologischen Dimension ab und bemühte sich darum, «eine stimmige Synthese vom Denken an Gott und Leben in

einer religiös aktiven Gemeinschaft herzustellen». Als Kontrastfigur zu den verzweifelten Mitteleuropäern wusste zwar auch er um die Schrecknisse in Vergangenheit und Gegenwart, doch «bewahrte er eine gelassene und grundsätzlich optimistische Einstellung dem Leben und der Menschheit gegenüber». Nun ist Heschel aber zweifellos ein Paradebeispiel für die *Verschmelzung* der verschiedenen Welten, in denen er lebte – der polnischen, der deutschen und der amerikanischen. Dieser chassidische Jude erhielt seinen Doktorgrad an der Berliner Universität und seine Ordination als liberaler Rabbiner an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Der strikte Gegensatz löst sich auf.

Das tut er auch, wenn Idel die «Tendenz [...], jüdische Werte als universell» darzustellen, als eine spezifisch mitteleuropäische bezeichnet. Doch war und ist diese (ungebrochene) Tendenz weniger eine Frage von Ost und West als vielmehr eine Funktion integrativer Modernisierungsprozesse. Aus Idels Darstellung ließe sich nicht einmal erahnen, dass es ähnliche, vielleicht sogar noch mächtigere Impulse zu einer solchen Gleichsetzung auch unter den sich akkulturierenden osteuropäischen Juden gab. Anders als im Westen sprach der jüdische Sozialismus – und nicht nur der des Allgemeinen jüdischen Arbeiterbundes – die jüdischen Massen in Polen und Russland an, wobei er in all seinen Spielformen die notwendige Vereinbarkeit von jüdischen und universellen Werten predigte. Dies tat auch eine kleinere, aber immer noch beträchtliche Zahl von mobilen Juden aus der Mittelschicht der osteuropäischen Länder, die sich zunehmend zu einer Variante moderner Orthodoxie bekannten.

Am Ende bricht also nicht nur der Ost-West-Dualismus zusammen und auch nicht nur die idealisierte Darstellung des Zionismus und Israels, als seien diese irgendwie immun gegen die grundsätzlichen Prozesse einer melancholischen Moderne. Am entscheidendsten ist, dass Idels ideologisch motivierte Erzählung über die intellektuelle Verzweigung der mitteleuropäischen Juden einer näheren Betrachtung

nicht standhält. Zweifellos spiegelten sich in all diesen Figuren die Brüche einer postnietzscheanischen Moderne. Sie alle hingen einer verlorenen oder bedrohten Tradition nach. Sie alle setzten sich mit der bedrohten Dimension der Bedeutung in einer anscheinend sinnlosen und chaotischen Welt auseinander. Und Walter Benjamin erklärte in der Tat, dass er «unterm Saturn zur Welt kam»;⁷ auch verband sich seine Vision der Revolution zwangsläufig mit Katastrophenerinnerungen. Dennoch müsste ein umfassendes Verständnis dieser «neuen jüdischen Elite» ein Bewusstsein für die Vielschichtigkeit ihrer Projekte entwickeln, die so heterodox, kritisch, paradox und verzweifelt wie – erlösungsorientiert waren. Im Unterschied zu den Postmodernen unserer Zeit verlangte es all diese Intellektuellen nach dem Transzendenten, sehnten sie sich alle nach dem Endgültigen. Und so war ihre Verzweiflung oder Verlassenheit durch ihre ständige Hoffnung auf und ihren Glauben an eine Erlösung gelindert. Benjamin verglich sich mit einem Schiffbrüchigen, «der auf einem Wrack treibt, indem er auf die Spitze des Mastbaums klettert, der schon zermürbt ist. Aber er hat die Chance, von dort zu seiner Rettung ein Signal zu geben.»⁸ Auf je verschiedene Weise sondierten sie Möglichkeiten der Evakuierung und Erneuerung, die die normalen Kategorien sowohl des bürgerlichen als auch des orthodoxen Lebens umstürzten. Die Aussicht auf Fülle und Erlösung jedoch blieb ihnen stets gegenwärtig – neu gedacht als eine immanente Möglichkeit, die jetzt oder jederzeit aufblitzen konnte.

Theodor W. Adorno hätte für alle diese Denker sprechen können, als er schrieb: «Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.»⁹ Und trotz aller Desillusionierungen schuf Scholem sein Werk, wie er sagte, «aus solcher Hoffnung auf das richtige Angesprochenwerden aus dem Berge».¹⁰

Eher als die Melancholie sind es diese Möglich-

keiten der Rettung, diese Wegweiser zur Erlösung, die im Mittelpunkt ihres durchweg komplexen und nach wie vor hochaktuellen Vermächtnisses stehen. Vielleicht ist dies die angemessenste Weise, zu verstehen, was Idel selbst zur «höchst erstaunlichen Schar jüdischer Intellektueller, die je in einer Generation hervorgetreten ist», erklärt.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

- 1 John Felstiner: Paul Celan. Eine Biographie, München 1977, S. 75.
- 2 Saul Bellow: «A Jewish Writer in America, Part II», in: The New York Review of Books, 10. November 2011, <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/nov/10/jewish-writer-america-ii/?page=2>>.
- 3 Die deutsche Übersetzung fügt korrigierend ein: «bis es dafür seiner schweren Erkrankung wegen zu spät war»; Idel: Alte Welten, neue Bilder, S. 253.
- 4 Die deutsche Übersetzung korrigiert den Satz – «mit der Kultur seiner auf Assimilierung an die deutsche Kultur bedachten Familie brach». Idel: Alte Welten, neue Bilder, S. 48.
- 5 Gershom Scholem: Briefe I. 1914–1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994, S. 58.
- 6 S. Yishar: Ein arabisches Dorf, Frankfurt/M. 1998, S. 96.
- 7 Zitiert nach Gershom Scholem: «Walter Benjamin und sein Engel», in: Siegfried Unseld (Hg.): Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt/M. 1972, S. 87–138, hier: S. 99.
- 8 Brief an Gerhard Scholem vom 17. April 1931, in: Walter Benjamin: Briefe 2, hg. von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt/M. 1978, S. 529–532, hier: S. 532.
- 9 Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 4: Minima Moralia, Frankfurt/M. 1980, S. 281.
- 10 Brief von Gershom Scholem an Zalman Schocken vom 29. Oktober 1937, zitiert nach David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge, MA u. London 1979, S. 216.