

Das Machtwort - Scholems Position zum ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘

von Manfred Voigts

Zu der Aussage Gershom Scholems, das deutsch-jüdische Gespräch sei eine Fiktion gewesen, kommentierte Alaida Assmann: „Dieses Machtwort ist unantastbar.“¹ Sie hat sicher den Unterton des Wortes ‚Machtwort‘ nicht bedacht, aber er trifft: Ein Machtwort wird dann gesprochen, wenn die Argumente nicht mehr ausreichen. Hier soll also dieses Machtwort angetastet werden. Es wird tatsächlich fast überall direkt oder indirekt angeführt, wo über die deutsch-jüdische Symbiose geschrieben wird, es ist ein Subtext jeder Diskussion über Fragen des deutsch-jüdischen Verhältnisses seit der so überschwänglich gelobten Freundschaft zwischen Mendelssohn und Lessing. Es wäre sicherlich der Mühe wert zu untersuchen, warum dieser kurze Text – ergänzt durch einen anderen ebenso kurzen – eine solch herausragende Bedeutung erlangen konnte.

Scholem war ein großer Polemiker, und er litt nicht unter Selbstzweifeln; ein „fulminantes Dokument“ nannte er seinen Brief an Manfred Schlösser² aus Anlass der Festschrift für Margarete Susman von 1964, der dort unter dem Titel *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* Abgedruckt wurde³; breiter bekannt wurde der Text aber erst 1970, als er in Scholems *Judaica 2* zusammen mit einer Entgegnung auf Kritiken von Schlösser selbst und von Rudolf Kallner⁴ nachgedruckt wurde. Auf diese Kontroverse – Scholem selbst zählte auch einen Artikel in der Wochenzeitung ‚Die Zeit‘ von Arnold Metzger hinzu⁵ – soll hier nicht eingegangen werden, sondern nur auf die Argumentation Scholems selbst. Auch wenn man den Text als ‚Dokument‘ und nicht als Analyse begreift, so muss es doch eine kritische Betrachtung möglich und notwendig sein.

Vier Argumente bestimmen, aufeinander aufbauend, Scholems Argumentation: Die deutschen Juden hätten mit und nach Mendelssohn die ‚jüdische Totalität‘ aufgegeben und nur noch ‚klägliche Stücke‘ gerettet; die Symbiose sei eine fast ausschließlich einseitige, von den Juden ausgehende Angelegenheit gewesen; die Symbiose sei daher eine ‚Fiktion‘ gewesen und geblieben; die Juden hätten für diese Fiktion „zu hoch bezahlt“⁶. Diese vier Argumente sollen nun einzeln betrachtet werden.

Die Nachfolger Moses Mendelssohns hätten dessen ‚jüdische Totalität‘ nicht mehr realisiert und sich damit abgefunden, „diese Ganzheit preiszugeben“. Nicht nur Heinrich Graetz und Simon Bernstein waren der Meinung, die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts sei in Deutschland durch einen Niedergang gekennzeichnet gewesen. Asriel Schochat hat schon

¹ Assmann, Alaida: Einleitung zur deutschen Ausgabe. In: Mosse, George L.: *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt / New York 1992, S. 14.

² Brief von Theodor W. Adorno vom 28. Mai 1965. In: Scholem, Gershom: *Briefe II 1948 – 1970*. Hrsg. v. Thomas Sparr. München 1995, S. 133.

³ Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman. Hrsg. v. Manfred Schlösser. Darmstadt 1964, S. 229-232.

⁴ Diese Kontroverse war 1965 im Bulletin des Leo Baeck Instituts geführt: Nr. 30 S. 547 – 562.

⁵ Siehe Briefe II, a.a.O. S. 136 u. 285 f.

⁶ Die Zitate werden wegen der Kürze der beiden Texte nicht einzeln nachgewiesen.

1960 das inzwischen ins Deutsche übertragene Buch über den „Ursprung der jüdischen Aufklärung“ in Deutschland veröffentlicht,⁷ Scholem hat es also damals kennen können. Von erheblicher Bedeutung war der Aufsehen erregende Streit zwischen Jonathan Eybeschütz und Jacob Emden um 1750; er führte zu einer „Spaltung innerhalb der Gemeindevorstände und im Rabbinat“ und fügte „diesen Institutionen dauernden Schaden“ zu⁸. Die ‚Ganzheit‘ des Judentums war schon hier in aktueller Gefahr. Dass diese Auffassung nicht ganz falsch sein kann, zeigt ein Blick in Scholems Gesamtwerk. Es sei in dieser Zeit „die Welt des rabbinischen Judentums“ von „innen heraus zerstört“ worden, „unabhängig von jeder ‚aufgeklärten‘ Kritik“⁹. Die „Krise des Judentums“ habe „nach der Öffnung des Ghettos sich schon im Inneren“ des Judentums vorbereitet¹⁰. Und an anderem Ort: „So wurde, noch bevor die Mächte der Weltgeschichte das Judentum im 19. Jahrhundert aufwühlten, seine Wirklichkeit von innen her mit Zerfall bedroht.“¹¹ Die deutsch-jüdische Symbiose hätte diese weit in die Orthodoxie hineinreichende Wirkung nicht haben können, wenn das Judentum nicht schon von innen geschwächt gewesen wäre. Die Juden, so Scholem, hätten nur ‚klägliche Reste‘ des Judentums bewahrt. Tatsächlich wurde das deutsche Judentum in 19. Jahrhundert in ganz Europa und in den USA als führend angesehen, die Reformen der deutschen Juden wurden dort Vorbild für entsprechende Entwicklungen.

Die Symbiose – so das zweite Argument – sei eine fast ausschließlich einseitige Angelegenheit gewesen: Die Juden „sprachen zu sich selber, um nicht zu sagen: sie überschrien sich selber.“ Sprach Heinrich Heine zu sich selber? Sprach Berthold Auerbach zu sich selber? Wurde *Das Leben der Seele* (zwei Bände) von Moritz Lazarus mit seiner weiten Verbreitung nur von Juden gelesen? Versuchte Jean Paul nicht unter Anleitung seines jüdischen Freundes Osmund den Talmud zu verstehen? Lasen Generationen von Juden nicht Schiller aus jüdischem Verständnis heraus und vermittelten dies auch an Nichtjuden? Hat nicht der Philosoph Hugo Dingler geschrieben, die „alten Juden waren in der Ethik um ein gut Stück weiter bereits als Immanuel Kant“, hat er nicht gefordert, die Geschichte der Philosophie nicht mit den griechischen Joniern sondern mit den „altjüdischen Schriften“ zu beginnen?¹² Fordert nicht der heute noch vielgelesene Kafka die jüngere Generation zu ‚Antworten‘ auf seine jüdisch geprägte Weltsicht heraus? Scholem hat mit seiner Feststellung den Beitrag zahlloser Juden innerhalb der deutschen Kultur und damit zahllose Lebenswerke beiseite geschoben und entwertet, dem muss widersprochen werden. Es ging nicht nur um die ‚rein persönliche Ebene‘, um „ein vereinzelt biographisches Faktum“, das Scholem zugestand, es ging um eine wichtige, unverzichtbare Traditionsebene innerhalb des deutschen

⁷ Schochat, Asriel: Der Ursprung der jüdischen Aufklärung. Frankfurt am Main 2000.

⁸ Breuer, Mordechai: Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne. In: Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit. Hrsg. v. Michael A. Meyer. Bd. 1, München 1996, S. 246.

⁹ Scholem, Gershom: Judaica 5. Erlösung durch Sünde. Hrsg. v. Michael Brocke. Frankfurt am Main 1992, S. 115.

¹⁰ ebd. S. 19.

¹¹ Scholem, Gershom: Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos. In: Judaica 1. Frankfurt am Main 1963, S. 146.

¹² Dingler, Hugo: Die Kultur der Juden. Eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Leipzig 1919, S. 101 u. 138.

Geisteslebens. Goethe, der „erste dezidierte Nicht-Christ“¹³ unter den Gebildeten, hatte sich – so Ernst Troeltsch – „der Ehrfurchts- und Humanitätsreligion des Hebraismus sehr stark angenähert“¹⁴. Albert Lewkowitz beschrieb in Heine die Symbiose: „Judentum, Protestantismus, Deutschtum, Demokratie sind in der Seele Heines nunmehr zu einer tiefen Einheit verbunden.“¹⁵ Scholem argumentierte, die „denkwürdigen Beispiele solchen Gesprächs“ seien bekannt, aber sie seien kein „historisches Phänomen“ und keine „Erscheinung von übergreifender Bedeutung, die für das Ganze der deutsch-jüdischen Auseinandersetzungen (...) eine legitime Losung abgeben könnte.“ Es ist nicht ganz klar, was Scholem damit genau gemeint hat, aber richtig ist, dass die Symbiose nur in einer ‚bestimmten Schicht‘, nämlich im „neu entstandenen Mittelstand“ seinen Ursprung und auch später sein Zentrum hatte¹⁶. Die Symbiose als geistige Erscheinung wurde nur innerhalb der aufgeklärt-humanistisch gebildeten Schichten vollzogen und stand daher nie für das ‚Ganze‘ der deutsch-jüdischen Beziehungen. Der Einfluss dieser Schichten wurde außerdem im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zurückgedrängt. Das alles aber widerlegt nicht das Vorhandensein der Symbiose und ihre Bedeutung innerhalb des deutschen Geisteslebens.

Das einseitige Gespräch habe, so Scholems nächstes Argument, im „Raume des Fiktiven“ abgespielt; wenige Jahre später sprach er in diesem Zusammenhang von „idealistischen Selbsttäuschungen“¹⁷. Dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, denn hier geht es um die Auffassung von Geschichte insgesamt. Schon Manfred Schlösser hat erwidert, dass „die Aufrechterhaltung einer Illusion schliesslich zur Wirklichkeit führte, auch wenn die Wirklichkeit nachher ein wenig anders aussah als die ihr vorangegangene Illusion“¹⁸. Scholem hat auf „das grauenhaft Falsche dieses Satzes“ hingewiesen, wenn man ihn auf die deutschen Juden anwendet. Es bedarf doch aber keiner langen Erklärungen, dass Schlösser die Vernichtung der europäischen Juden nicht als Verwirklichung früherer möglicherweise illusorischer Hoffnungen angesehen hat; diese falsche Verbindung wird noch zu erörtern sein. Was Schlösser dagegen ansprach, war die Änderung der ‚Struktur‘ der Geschichte, die sich mit der Französischen Revolution vollzog und die Hegel mit den berühmten Sätzen beschrieb, dass es noch nie vorgekommen sei, „daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“ Dieser „Enthusiasmus des Geistes“ habe die Welt ergriffen „als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“¹⁹ Franz Rosenzweig hat von der ‚Goethezeit‘ gesprochen, in der „die Forderungen des Gottesreichs zu Zeitforderungen“ gemacht worden seien, die nun „mit Haß

¹³ Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800 – 1866. München 1983, S. 441.

¹⁴ Zit. nach Lewkowitz, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhundert. Breslau 1935, S. 211.

¹⁵ ebd. S. 318.

¹⁶ Katz, Jakob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie. Frankfurt am Main 1935, S. 32.

¹⁷ Scholem, Gershom: Juden und Deutsche. In: Judaica 2. Frankfurt am Main 1975. S. 30.

¹⁸ Schlösser, Manfred: Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 8. Jg. (1965) Nr. 30, S. 161.

¹⁹ Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bänden. Bd. 12, Frankfurt am Main 1970, S. 529.

und eifervoller Leidenschaft in die träge Welt hineingekämpft“ werde²⁰. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nannte er als diese Forderungen, mit ihnen fand die Emanzipation statt, sie galten vielen Juden als Beginn des messianischen Zeitalters, und sie blieben die ‚Ideale‘ der Symbiose – waren sie Illusionen „im leeren Raum des Fiktiven“? Soll man, weil Hitler die breiteren Massen für sich einnehmen konnte, diese Ideale als unrealisierbare Illusionen hinter sich lassen? Das Gegenteil war und ist richtig: Man muss noch energischer für sie eintreten, damit sich das Grauen der Nazizeit – vielleicht mit anderem Gesicht – nicht wiederholt. Nicht die Illusionen derer, die die Symbiose trugen, waren falsch, sie waren – leider – zu schwach. In seinem Spätwerk über Sabbatai Zwi hat Scholem einen Satz geschrieben, der vielleicht Aufschluss gibt über seine Position: „Die Weltanschauung der Generationen, mit denen wir uns hier befassen, war noch nicht so weit verarmt, und in ihrer Erfahrung war noch Raum für eine geistige Dimension, die mehr als die direkte oder indirekte Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit war.“²¹ Für Scholem bedeutete der Geschichtsverlauf seit diesen Generationen ein Abstieg in immer stärkeren Materialismus. Vielleicht ist hier der tiefste Grund seiner Ablehnung der Symbiose gefunden: die Nichtachtung der Ideale der Französischen Revolution als messianischer Untergrund der neuen Geschichte – eine durchaus zionistische Position.

Man muss hier aber noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob nicht die Antisemiten mit ihren Judenbildern, ihren Weltverschwörungstheorien, ihren Rassephantasien weit intensiver in einem ‚Raum des Fiktiven‘ gelebt haben. „Der Antisemitismus war keine direkte Reaktion auf reale Umstände.“ – so Schulamit Volkov²². Wenn man erkennt, wie hier ‚Fiktives‘ zu einer „Erscheinung von übergreifender Bedeutung“²³ wurde, so wird zumindest eines klar: dass hier differenzierter argumentiert werden muss.

Nun der letzte Punkt: Die Juden hätten für ihre Fiktion einer Symbiose „zu hoch bezahlt“. Hier wird Verknüpfung von idealistischen Illusionen und der Shoah direkt vorgenommen. Diese Verknüpfung hält keiner historischen Betrachtung stand. Hat Hitler die Zionisten verschont? Hat Hitler die orthodoxen Juden verschont, den jüdischen Handwerker, der ungebildet auf den Lande an der Symbiose keinerlei Anteil hatte? Hat er keine polnischen Juden ermorden lassen, auf die von einigen gebildeten Juden herabgesehen wurde? Hat er keine Kommunisten, Sozialisten, Homosexuelle ermorden lassen? Scholems Vorstellung, ohne die Symbiose hätte Hitler seinen Vernichtungskrieg gegen die Juden nicht durchgeführt, ist grundfalsch. Die Vernichtung der europäischen Juden hatte mit der Symbiose nichts zu tun, jede Verbindung ist hier nicht nur falsch, sie bezeugt Hitler auch noch die Ehre, sein schierer biologischer Rassismus einer ‚Herrenrasse‘ hätte irgend etwas mit geistigen Auseinandersetzungen zu tun. Niemand von den Juden wurde verschont – Symbiose hin oder her.

²⁰ Rosenzweig, Franz: Stern der Erlösung. Der Mensch und sein Werk. Bd. 2, Haag 1976, S. 319.

²¹ Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt am Main 1992, S. 531.

²² Volkov: Antisemitismus, S. 25

²³ Scholem, Gershom: Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch. In: Judaica 2. Frankfurt a. Main 1975. S. 16.

Scholem betonte, dass Deutsche, wenn sie sich überhaupt auf ein Gespräch mit Juden einließen, voraussetzten, dass diese bereit seien, „sich in immer fortschreitendem Maße *als Juden* aufzugeben.“ Auch dies ist eine höchst problematische Feststellung. Das berühmte ‚Entreebillet‘, der Übertritt zum Christentum, gehörte nicht zum Wesensbestand der Symbiose, sondern war Ergebnis der Schwäche des Bildungsbürgertums gegenüber Kirche und Adel. Der Beginn der Symbiose fand statt in einer Zeit der „Religionsverachtung“²⁴, die auch das Christentum traf. Der Zerfall der religiösen Autorität im Judentum ging „parallel zu demjenigen im Christentum.“²⁵ Gerade die Bildungsschicht entfernte sich von allen institutionalisierten Religionen und entwickelte seine ‚Bildungsreligion‘, und hier vollzog sich die Symbiose. Dadurch, dass das (Bildungs-)Bürgertum die politische Macht nicht erringen konnte, wurde die Symbiose geschwächt und ihre Ziele konnten nicht ausreichend realisiert werden. Nur innerhalb dieses Rahmens kann die Feststellung Scholems Bestand haben. Und auch dann ist sie problematisch: Wer legt denn fest, wer als Jude gilt und wer nicht? War Spinoza Jude? War sein Einfluss innerhalb des Idealismus jüdischer Einfluss? Das Judentum hat als Glaube der Väter eine lange Geschichte der Verwandlungen hinter sich, welche Verwandlungen in der Zukunft sind noch möglich? Ist derjenige, der die universalistischen Tendenzen des Judentums betont weniger Jude als derjenige, der die partikularistischen betont? Es waren ja diese und ähnliche Fragen, mit denen sich jene Juden befassten und um die sie rangen, als sie in das deutsche Geistesleben eintraten. Sie waren nie gelöst und sind heute noch nicht gelöst; es gab immer unterschiedliche Tendenzen im Judentum, die durch kein Machtwort zu vereinheitlichen sind. Scholems Auffassung des Judentums war nur eine innerhalb eines breiten Spektrums.

Sein Machtwort hat Denkverbote errichtet, es ist höchste Zeit, sie zu überschreiten. Vielleicht war es Mitte der 60er Jahre notwendig, solch ein Machtwort gegen weiter bestehende Tendenzen der Verharmlosung der Nazi-Diktatur zu richten. Zur Grundlage einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Symbiose kann es aber nicht dienen. Die Symbiose hat es nur in Deutschland gegeben, sie ist ein ‚typisch deutsches‘ Produkt, tief gekennzeichnet durch die besondere Geistesgeschichte Deutschlands, das die Nation nur als ethische Forderung kannte, das keinen kulturellen Mittelpunkt hatte, das geistig und sozial tiefer gespalten war als vergleichbare Länder. Hier war die Symbiose möglich trotz der antijüdischen Tendenzen, eine Geschichtsbetrachtung des Entweder – Oder kann den historischen Realitäten nicht gerecht werden; weder war das deutsche Geistesleben von antijüdischen Tendenzen beherrscht noch war die Symbiose jene glorreiche Periode der jüdischen Geschichte, zu der sie oft erhoben wird, sie vollzog sich vielmehr in den Grenzen des deutschen Bildungsbürgertums und des weitgehend ohnmächtigen deutschen Geisteslebens.

²⁴ Hirsch, Damson Raphael: ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Naphtali Hirsch. 6. Bd. Frankfurt am Main 1912, S. 12.

²⁵ Volkov, Shulamit: Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. In: Juden in der europäischen Geschichte. Hrsg. v. Wolfgang Beck. München 1992, S. 93.