

Diskussionen und Berichte

Eveline Goodman-Thau / Christoph Schulte

Kabbala und Romantik

Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte
von Schelling zu Scholem

Internationales Kolloquium vom 26.–28. Januar 1991
an der Gesamthochschule/Universität Kassel

Die Kabbala und ihre moderne wissenschaftliche Erforschung kamen erstmals im Jahre 1785 nach Kassel. Denn damals wurde Johann Friedrich Kleukers *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten* (Riga 1786) von der „Hochfürstlichen Gesellschaft der Alterthümer in Cassel“ als Antwort auf die Preisfrage, „ob die Lehre der Kabbalisten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eigenem Wesen aus der Griechischen Philosophie entstanden sey oder nicht“, mit dem ersten Preis prämiert.

Über 200 Jahre später konnte die einfache Auskunft Kleukers, die Kabbala stamme samt ihrer Emanationslehre aus Chaldäa, der international zusammengesetzten Gruppe von Philosophen, Historikern und Judaisten nicht mehr einleuchten, die sich auf Einladung der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Philosophische Grundlagenprobleme zum Kolloquium *KABBALA UND ROMANTIK* in Kassel eingefunden hatten. Wie schon Adolphe Franck (1809–1893) in seinem Werk *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (Paris 1843) bemerkte, hat nämlich Kleuker seine Thesen über Kabbala lediglich aus Kompendien des 17. und 18. Jahrhunderts zusammengesucht. Franck hingegen, der die These des gnostischen Ursprungs der Kabbala vertrat, und vor allem Adolph Jellinek (1821–1893), der das Opus von Franck schon 1844 ins Deutsche übersetzte, gingen dann tatsächlich zu einer großen Anzahl von hebräischen und aramäischen Quellentexten der Kabbala zurück – mit dem Ergebnis, daß etwa Jellineks These über die Verfasser-

schaft des *Sohar* durch Moses de Leon (*Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar*, Leipzig 1851) noch in unserer Zeit weithin akzeptiert wird.

Bei allen Differenzen im Detail geht es diesen drei Autoren jedoch letztlich um die *Historie* und *Philologie* der Kabbala selber: in religionsgeschichtlicher Hinsicht, ohne eine eigene, explizit weltanschauliche Absicht. Ganz anders verhält sich dies bei dem Katholiken Franz Joseph Molitor (1779–1860), dem wohl besten christlichen Kenner der Kabbala im ganzen 19. Jahrhundert. Wie Christoph Schulte in seinem Beitrag „Scholem und Molitor“ auf dem Kolloquium in Kassel zeigte, mischen sich in Molitors jahrzehntelangen Forschungen zu Kabbala, Talmud und jüdischer Philosophie ebenso wie in seinen Publikationen sowohl *Philologie* und *Historiographie* als auch *Theologie*, *Geschichts-* und *Sprachphilosophie*. In einer Person und ihrer Lebensarbeit ist so bei ihm, abgesehen nur von der *Naturforschung*, der *Naturphilosophie* und besonders der ganz anders gearteten *literarischen Rezeption*, fast das gesamte Spektrum von vielfältigen, heterogenen Zugangsweisen und Interessen in der gelehrten christlichen Kabbala-Rezeption der Romantik gebündelt.

In Molitors vierbändigem Hauptwerk *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition* (1827–1852) haben die *Historiographie* und *Philologie* der Kabbala nur dienende Funktion: die Kabbala verdient „besondere Berücksichtigung“ durch die Forschung bloß als Teil der gesamten Geschichte des jüdischen Volkes. Das in der Kabbala reflektierte, heilsgeschichtliche Handeln Gottes für und mit seinem auserwählten Volk ist danach der Kern aller Geschichte. Es konstituiert den Index aller anderen historischen Ereignisse und liefert so erst die reale Basis aller Philosophie der Geschichte. Das Hebräische repräsentiert gemäß Molitors Sprachspekulation eine göttlich inspirierte Ursprache und Urschrift, es hat „seine Wurzeln oben“. Gerade dieses Mehr an Geschichtsphilosophie und Sprachspekulation hat Gershom Scholem für Molitor eingenommen und führte dazu, daß er, wie er 1937 in einem offenen Brief an Salman Schocken schreibt, ursprünglich nicht die Geschichte, sondern die „Metaphysik der Kabbala“ erforschen wollte (cf. D. Biale, *Kabbalah and Counter-History*, Harvard 1979, Appendix).

Wie der Beitrag von Aleida Assmann über „Formen der Offenbarungssprache“ deutlich machte, knüpft Molitor – und indirekt Scholem – hier an eine selbst kabbalistisch inspirierte Tradition frühneuzeitlicher, humanistischer und christlicher Sprachtheorien an. In dieser Tradition sind Sprache und Schrift nie bloße Medien der Kommunikation. Vielmehr hat gerade Schrift in ihrer Buchstäblich-

keit höchste Bedeutung: noch jedem Buchstaben gerade des Hebräischen ließ sich ein hieroglyphischer oder emblematischer Charakter und eine magische Kraft zuschreiben. Das Hebräische ist *religiös* „Offenbarungssprache“ der Gottesworte und Gottesnamen, *historisch* ist es die älteste, reine „Ursprache“ (Reuchlin), *politisch-theologisch* ist es eine einheitsstiftende, vernünftig-klare „Universal-sprache“ (F. M. van Helmont). Zuletzt wird Sprache, so bei Herder, zum geschichtlichen Ausdruck eines „Volksgeistes“ und zur „Muttersprache“. Herders *Vom Geiste der Ebräischen Poesie* (1782/83) inspiriert neben Molitor auch etwa Isaak Bernays *Der Bibel'sche Orient* (1821) in seinen romantischen Reflexionen über die Existenz eines jüdischen Volkes mit *einer*, der hebräischen Mutter- und National-sprache.

Das Verhältnis zur Sprache ist der Focus der romantischen Kabbala-Rezeption und markiert die Differenz zur Aufklärung. Lebendigkeit und Geschichtlichkeit der Sprache werden Antidot der Logik und der Schemata reiner Vernunft *a priori*. Nicht die Grenzen menschlicher Vernunft, sondern Sprache als schlechthin Gegebenes ist der Ausgangspunkt eines Denkens, das schon deshalb immer *a posteriori* und geschichtlich sich verstehen muß. Das Wort Gottes in der Offenbarung, zumal in der hebräischen Ursprache, ist Voraussetzung nicht nur aller menschlichen Reaktionen und Reflexion, sondern – kosmologisch – der Schöpfung selber. Nicht mehr voraussetzungsloses Selbstdenken, sondern der Kommentar wird deshalb zur Aufgabe. Modell der Reflexion ist nicht mehr das universale Vernunft-System, sondern eine Art universaler Hermeneutik. Der Offenbarungsglaube gewinnt wieder die Oberhand über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Überlieferung des Offenbartens tritt an die Stelle der Emanzipation von ihm, Rückgang in die Tradition an die Stelle des Fortschrittsoptimismus. Und Kabbala repräsentiert in alledem Urtradition in der Ursprache.

Die Kenntnis der hebräischen Sprache ist die wohl wichtigste Grundvoraussetzung der lebhaften Kabbala-Rezeption seitens der Alt-Lutheraner im 18. und im 19. Jahrhundert. Der harte Sprach-Drill der theologischen Ausbildung, das „*sola scriptura*“ und die theologische Wertschätzung der hebräischen Bibel prädisponierten zur Lektüre hebräischer Texte im Original. Mehr noch, sie ermöglichten, wie Karlfried Gründers Beitrag über *Rudolf Rocholl* (1822–1905) vorführte, spätestens seit Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) ganzen lutherischen Theologen-Generationen die Beschäftigung mit Rabbīnica und besonders der Kabbala. Kabbalistische Begriffe werden dabei nicht selten in den Rahmen christlicher

Theologie eingebaut, in ihrem Sinn umgedeutet und weitergedacht. So schließt sich die lange theologische Debatte um die Realpräsenz Gottes beim Abendmahl „in usu“, die Rocholls Werk *Die Realpräsenz* (1875) entfachte, wohl ungewußt an ein Theologoumenon Molitors und Rocholls an, in welchem der hebräische Begriff der „Schechina“ zu der „Einwohnung“ Gottes beim Abendmahl transformiert und in Anspruch genommen worden war.

Ein anderes, philosophisches Interpretament der Kabbala führte Horst Folkers Beitrag vor: „Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling.“ Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) inauguriert publizitätsträchtig 1785 den sogenannten Spinozismus-Streit, indem er Lessing „Spinozismus“ und „Pantheismus“ vorwirft. Sein Urteil, beim „Pantheismus“ Spinozas und seiner Jünger handele es sich um die philosophische Systematisierung eines kabbalistisch inspirierten „immanenten Ensoph“ wird von Herder abgelehnt und ist, wie sich zeigte, weder durch kabbalistische noch durch philosophische Quellen zu erhärten. Aber als populäres Vorurteil wirkte die Gleichsetzung von Spinozismus, Pantheismus und Kabbala auf die Romantik nicht nur meinungs-, sondern sogar systembildend: so beim jungen Schelling.

Ironischerweise bricht Schelling, Sohn eines Professors für orientalische Sprachen und selber von Jugend auf ein hervorragender Hebraist, mit dem Pantheismus seiner Identitätsphilosophie just in seiner Münchener Zeit nach 1806, als er beginnt, wirklich kabbalistisches Gedankengut zu rezipieren. Wie Wolfdietrich Schmied-Kowarzik das ganze Kolloquium *KABBALA UND ROMANTIK* eröffnende „Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig“ betonten, handelt es sich bei Schelling um eine in sich eigenständige, philosophisch-denkerische Aneignung und Verarbeitung einiger kabbalistischer Motive, die u. a. den Weg für die existenzphilosophische Bezugnahme Rosenzweigs auf ihn ebnete. Einer philosophischen Romantik im engen Sinne seien weder Schelling noch Rosenzweig zuzurechnen.

Eine andere, nicht minder typische Facette christlicher Rezeption von Kabbala repräsentiert Schellings Schüler und persönlicher Freund, der berühmte, einflußreiche Arzt und Professor an der Münchener Universität Gotthilf Heinrich Schubert (1780–1860). Obwohl des Hebräischen kundig, hat er, wie Volker Roelckes Beitrag „Jüdische Mystik in der romantischen Medizin“ zeigte, wohl niemals unmittelbar kabbalistische Texte zur Hand genommen. Vielmehr ist er ein gutes Beispiel dafür, daß neben der *unmittelbaren Rezeption* kabbalistischer Originaltexte und ihrem Gebrauch zu so unterschied-

lichen Zwecken wie Sprachspekulation oder Philologie, wie Theologie, Naturphilosophie oder Historiographie, in weiten Kreisen eine nur *mittelbare* Form romantischer Kabbala-Rezeption existierte, die zumeist über die Werke theosophisch und theologisch ausgewiesener christlicher Autoren wie Böhme, Oetinger, Saint-Martin oder Franz von Baader verlief. So versteht Schubert, der Begründer einer medizinischen Seelenkunde in Deutschland, Kabbala als Teil allgemeiner Theosophie. Kabbalistische Motive und Sprachtheoreme findet er bei Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803) und vornehmlich bei Johann Arnold Kanne (1773–1823). Mit seinem vielgelesenen Buch *Die Symbolik des Traumes* (Bamberg 1814), einem noch von Freud stark beachteten Werk, und in seiner Anthropologie knüpft Schubert bei kabbalistischen Metaphern an: Natur und Mensch sind als Buchstaben-Formen lesbare und deutbare Systeme. Muster und Ursprache der Welt als Buch und als Buchstaben-Schrift ist dabei das Hebräische, die Sprache der Gottesnamen. Der Mensch, seine Seele und seine Träume sind für Schubert, wie später für Freud, als Schrift und Text zu dechiffrieren.

Im Judentum des deutschsprachigen Raums findet man Anfang des 19. Jahrhunderts noch eine lebendige kabbalistische Tradition, die sowohl in religiöser Lehre als auch Praxis ihren Ausdruck findet. Dieser Umstand, der im zweiten Teil des Kolloquiums *KABBALA UND ROMANTIK* in Jerusalem vertieft analysiert werden sollte, wurde in Kassel von drei Beiträgen berührt. An die noch selbstverständliche Kenntnis der hebräischen Sprache und kabbalistischer Traditionen – während Deutsch Wissenschafts- und Umgangssprache wird – knüpfen zutiefst gegensätzliche Haltungen zur Kabbala an. In den beiden populären, zur liberalen Orthodoxie zählenden deutschsprachigen Zeitschriften *Sulamith* (1806–1848, hg. v. David Fraenkel und Joseph Wolf) und *Jedidja* (1817–1831, hg. v. Jeremia Heinemann), die Friedrich Niewöhner untersucht hat, ist die generelle Haltung gegenüber der Kabbala in sehr verschiedenen Kontexten positiv – ganz im Gegensatz zu der ablehnenden Haltung der Wissenschaft des Judentums und ihrer intellektuellen Vordenker. Aber, so Niewöhners These, nicht die uns heute ins Auge fallende, gut artikulierte Wissenschaft des Judentums, sondern solch populäre Zeitschriften „zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation“ sind repräsentativ für die jüdische Bevölkerungsmehrheit in der Romantik. Kabbala war weit populärer als die Wissenschaft des Judentums uns glauben macht.

„Le regard de Peter Beer sur la Cabbale“ von Roland Goetschel beleuchtete einen der ersten Repräsentanten der Wissenschaft des

Judentums. In Peter Beers (1758–1838) Werk *Geschichte, Leben und Meinungen aller religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbala* (1822/23) vereint sich ganz typisch die gute Kenntnis der kabbalistischen Quellen mit dem Versuch ihrer Historisierung und politisch-weltanschaulichen Neutralisierung im Sinne eines in Beer selber verkörperten, erfolgreich nach Emanzipation und Aufklärung strebenden Judentums. Kabbala stamme ursprünglich aus Ägypten, der *Sohar* setzte philologisch und historisch gesehen die Bücher *Bahir* und *Jezira* voraus, die Kabbalisten seien auch honorige Personen gewesen, aber all dies gehört für Beer einer längst überholten Vergangenheit an.

Den inneren Aporien des Versuchs, Wissenschaft des Judentums, zu betreiben, ging dann der Beitrag „Wissenschaft des Judentums und Kabbala“ von Stéphane Weiss nach. Der historisierende Anspruch, dem Judentum wissenschaftlich ein „ehrenvolles Begräbnis“ zu verschaffen, steht in unlösbarem Widerspruch zu Fortleben und Lebendigkeit des Forschungsobjekts. Gleiches gelte für die Untersuchung der Kabbala bis hin zu Scholem: sie ist – wie Scholem persönlich eingesteht – alles andere als voraussetzungslose Wissenschaft. Das aber sei schon bei Zunz, Graetz oder Geiger nicht weniger deutlich als bei Scholem.

Wie sehr, übers Wissenschaftliche hinaus, weltanschauliche Voraussetzungen die moderne jüdische Rezeption der Kabbala prägen, erschloß Manfred Voigts „Beitrag zu einer unausgetragenen Kontroverse zwischen Gershom Scholem und Oskar Goldberg“: „Oskar Goldberg und die Kabbala“. Er schildert den Versuch Scholems, im Namen strenger Philologie die Reaktualisierung von Kabbala, wie sie Goldbergs kenntnisreicher und originärer Versuch einer Vermittlung von moderner Naturwissenschaft und Kabbala darstellt und wie sie im esoterischen Goldberg-Kreis praktiziert wurde, als Spiritismus und Scharlatanerie abzukanzeln und zu delegitimieren. Der wissenschaftlich-distanzierte, philologisch-historische und auch der politische Standpunkt Scholems verwehren ihm prinzipiell den Zugang zu Goldbergs wie zu manchen anderen Facetten der kabbalistischen Ideenwelt.

Im 20. Jahrhundert ist es der Philosoph Franz Rosenzweig, der mit der idealistischen Systemphilosophie bricht und eine eigenständige Offenbarungs-Philosophie vorstellt. Wie Eveline Goodman-Thaus Beitrag „Die Sprachmystik Franz Rosenzweigs“ beschrieb, entwickelt er eine Sprachmystik, die in beinahe allen Bereichen seiner Philosophie zum Ausdruck kommt. In seinem Werk *Der Stern der Erlösung* (1921) denkt Rosenzweig Schöpfung und Offenbarung als

Selbstdarstellung des Gottesnamens, sowie den Gottesnamen als Ursprung aller Sprachen. Damit schließt er bei kabbalistischen Traditionen an, denen zufolge Gott als Buchstaben-Bild visuell, nicht, wie von Scholem in seiner Theorie der kabbalistischen Sprachmystik behauptet, akustisch dargestellt ist. Im Sprachdenken Rosenzweigs finden sich so jüdische Motive wieder, die den schöpferischen Charakter von Sprache selber zum Ausdruck bringen.

Die verstärkte Untersuchung der Kabbala und jüdischen Kabbala-Rezeption, im Deutschland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war das zentrale Anliegen eines zweiten internationalen Kolloquiums *KABBALA UND ROMANTIK* Anfang Juni 1991 an der Hebräischen Universität Jerusalem.