

MEINE SPRACHE IST DEUTSCH

LiteraturForschung Bd. 25
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Stephan Braese und Daniel Weidner (Hg.)

Meine Sprache ist Deutsch

Deutsche Sprachkultur von Juden und
die Geisteswissenschaften 1870–1970

Mit Beiträgen von

Stephan Braese, Arndt Engelhardt, Birgit R. Erdle, Petra Ernst,
Claude Haas, Hans-Joachim Hahn, Andreas B. Kilcher,
Christoph König, Mona Körte, Vivian Liska, John McCole,
Hinrich C. Seeba, Daniel Weidner, Liliane Weissberg und
Philipp von Wussow

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsvorhaben wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 01UG0712 und 01UG1412 gefördert.

Das Buch wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung der RWTH Aachen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Vervielfältigung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2015,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Alter Hörsal, Foto: Grisca Georgiew

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Sowa

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-286-5

Die negative Dialektik des Deutschen. Zum Sprachdenken des jungen Gershom Scholem

ANDREAS B. KILCHER

»Das Judentum ist aus seiner Sprache herzuleiten.«

(Gershom Scholem, *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, 1918)¹

»Das Bestehende legt er in Trümmer,
nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen,
der sich durch sie hindurchzieht.«

(Walter Benjamin, *Der destruktive Charakter*, 1931)²

In seinem Tagebuch notierte der eben 18-jährige Berliner Student der Mathematik und Philosophie *Gerhard* Scholem Ende 1915 eine Reihe von Szenen, die er als ›Träumereien‹ und ›höchst romantische Lebensgeschichten‹ charakterisierte. Eine dieser Traumszenen lässt allerdings vielmehr ein inneres Drama erkennen: dasjenige einer krisenhaften Wende, einer Abkehr vom bürgerlichen assimilierten *deutschen* Judentum seiner Väter, der Buchdruckerfamilie des Vaters Arthur und des Großvaters Siegfried Scholem, der als Gesellenstück 1852 einen Band *deutscher* Gedichte setzte und sich damit mitten in die deutsche Sprachkultur der Juden einschrieb; und einer nachgerade rebellischen Hinwendung zu einem hypereuropäischen *neuhebräischen* Zionismus. Diese elementare Wende erscheint dem tagträumenden Jüngling in ihrer negativen Seite denkbar dramatisch: als Selbstmord:

Die Neigung zur Träumerei [...] hat sich in letzter Zeit wieder einmal ordentlich ausgetobt und eingenistet. [...] Ein andermal habe ich die Novelle meines Selbstmordes ausgearbeitet – mit erschütternder Leichtigkeit geht mir all das vom Geist, nicht von der Hand –, daß ich mich erschieße, weil ich zu der Ansicht komme, daß die Paradoxie nicht aufzulösen sei, die im Leben des entschlossenen Zionisten klafft.³

¹ Gershom Scholem: »95 Thesen über Judentum und Zionismus«, in: Peter Schäfer/Gary Smith (Hg.): *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 287–295, hier S. 289.

² Walter Benjamin: »Der destruktive Charakter«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972 ff., Bd. 4.1 (hg. von Tillman Rexroth), S. 396–298, hier S. 398.

³ Gershom Scholem: *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 1. Halbband: 1913–1917, unter Mitarbeit von Herbert Kopp-Oberstebrink hg. von Karlfried Gründer/Friedrich Niewöhner, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995, S. 221. Im Folgenden zitiert als Tagebücher I.

Seine Leiden diagnostizierte der junge Scholem genauer in einem unauflösbaren dramatischen Konflikt, der mit dem von ihm zu der Zeit unter großem Eindruck gelesenen Sören Kierkegaard als »Verzweiflung« und »Krankheit zum Tode« beschrieben werden kann.⁴ Diese besteht – so Kierkegaard – darin, verzweifelt *nicht man selbst*, verzweifelt *ein anderer* sein zu wollen.⁵ In diesem Sinne phantasierte Scholem seinen symbolischen Selbstmord, um die eigene familiäre deutsch-jüdische Assimilationsgeschichte radikal und aggressiv zu negieren und ein Anderer, ein Neuer werden zu können. Mit diesem kierkegaardischen Muster überkreuzt sich in Scholems Aggression ein zweites, freudianisches.⁶ Scholems Aggression gegen den eigenen Vater bzw. die Geschichte der deutsch-jüdisch assimilierten Väter überhaupt lässt sich – recht offensichtlich, und mit Anton Kuhs *Juden und Deutsche* (1921)⁷ – auch psychoanalytisch lesen: als ödipaler Vatermord. Der Rebell für Zion überwindet *in sich* den Sohn des assimilierten deutschjüdischen Vaters, »dessen Golusjudentum im schlimmsten Sinne [er] täglich vor [sich] habe« und dessen Tod er im Tagebuch mit geradezu »erschütternder Leichtigkeit« wiederholt imaginierte: »Ich pflege mir [...] vorzustellen, was nach dem Tode meines Vaters sein wird, aber *eins* ist doch sicher: Aus meiner *geistigen* Verfassung wird mich *der* kaum bringen.«⁸

Seine Hinwendung zum Zionismus beschrieb der rebellische Scholem aber nicht nur als ein psychisches Drama mit der doppelten Aggression des Selbst- und Vatermordes, sondern auch und vor allem als ein politisches Drama: als Durchbruch zu einem, wie er selbst – wohl in Anlehnung an den radikalen Zionisten Abraham Schwadron –⁹ sagt, »zionistischen Fanatismus«.¹⁰ Die Verzweiflung des »entschlossenen Zionisten« entspringt insofern auch der Diskrepanz zwischen seinem

⁴ Vgl. Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, übers. von Christoph Schrempf/Hermann Gottsched, Jena: Diederichs 1911. Zu Scholems früher Kierkegaard-Lektüre (ab November 1914) vgl. Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 43: »Sören Kierkegaard! Ich suche und finde ihn!«

⁵ Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, in neuer Übertragung hg. von Liselotte Richter, Frankfurt a. M.: Syndikat/EVA 1984, S. 48.

⁶ Nicht zufällig nennt der junge Scholem Kierkegaard und Freud in einem Atemzug – als »sokratische Menschen«. Gershom Scholem: *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband: *1917–1923*, hg. von Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 2000, S. 224. Im Folgenden zitiert als *Tagebücher II*.

⁷ Anton Kuh: *Juden und Deutsche*, hg. und mit einer Einleitung von Andreas Kilcher, Wien: Löcker 2003.

⁸ Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 437.

⁹ Ebd., S. 444 f.

¹⁰ Vgl. Abraham Schwadron: *Mauschel-Predigt eines Fanatikers*, Wien: Löwit 1916. Schwadron war eine in der jüdischen Jugendbewegung kontroverse Gestalt; er schrieb in *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend*, von der sich Scholem (auch mit Bezug auf Schwa-

kompromisslosen fundamentalen Idealismus, der bis zum Letzten gehenden Forderung der Selbstaufgabe für das Ideal, und einem kompromissbereiten Realismus. Daher rührt auch seine dramatische Rede vom »Opfer«, in der die Bereitschaft der Selbstaufgabe politisch-*theologisch* überhöht wird: Zu »opfern« ist der deutsche Jude Gerhard Scholem, Sohn und Enkel assimilierter deutsch-jüdischer Buchdrucker:

Der Zionismus ist die Forderung eines großen Lebens in Erez Israel, wenn das große Leben sich nur verwirklichen läßt in den Urformen menschlicher Gesellschaft, so heißt zionistische Tat das Opfer dessen, was man uns in den ganzen Jahren unseres jungen Lebens als wesentlich vorgeredet hat [...]. Die zionistische Tat wäre dann der Selbstmord.¹¹

Die rebellische Geste wie die intellektuelle Programmatik der Wende des jungen Scholem wird durch eine besondere Aufmerksamkeit auf die *Sprache* im Allgemeinen und die *deutsche* wie die *hebräische* Sprache im Besonderen begleitet. Das zeigt schon die Antwort auf die Frage, wovon er sich denn durch den imaginierten Tod seines Vaters nicht abhalten lassen wolle: vom »Hebräisch-Lernen«.¹² Die ödipale Dramatik, die der junge Scholem als selbstmörderische »Paradoxie« des Zionismus beschrieb, ist in der Tat wesentlich auch eine sprachliche. Zugespitzt gesagt ist es der Kampf zwischen dem Deutschen und dem Hebräischen, der für Scholem nicht etwa eine abstrakte Antithese war, sondern vielmehr eine hoch komplexe, widersprüchliche, unauflöslich verwobene, notwendig auch gegen sich selbst gerichtete, syntheseleose und damit *negative Dialektik* der Sprache, die zugleich die Grundlage seines intellektuellen und kulturellen Standpunktes bildete. Die existentielle Erfahrung dieses Konfliktes war es, die Scholems frühe und weitreichende Überlegungen zur Sprachkultur der Juden leitete.

Damit ist nicht etwa vom etablierten und weithin bekannten Kabbalaforscher in Jerusalem *Gershom* Scholem die Rede, der aus diesem Konflikt mit einer klaren Position hervorgehen und dessen große Leistung im Projekt einer wissenschaftlichen, historisch-philologischen Erforschung der Kabbala bestehen sollte, mit dem er spätestens seit den *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941) als die Autorität schlechthin galt. Vielmehr geht es hier um das intellektuelle Ringen des frühreifen und rebellisch engagierten Gymnasiasten und Studenten *Gerhard* Scholem, der sich ab 1912 in der zionistischen Jugendbewegung *Jung-Juda* gegen

dron) allerdings kritisch distanzierte (in *Jerubbaal* (1918/19), S. 125–130). Vgl. dazu auch Scholem: *Tagebücher* II (Anm. 6), S. 152 f. und S. 285.

¹¹ Scholem: *Tagebücher* I (Anm. 3), S. 226.

¹² Ebd., S. 437.

jedes Establishment stellte – gegen das deutsche, das deutsch-jüdische wie das zionistische –, der halb-autodidaktisch jüdische Studien betrieb, 1913 Talmudkurse besuchte (beim Rabbiner Isaak Bleichrode) sowie Hebräisch und Arabisch lernte (u. a. bei Moses Barol und Arje Rosenberg), ab 1915 eigene ›Fingerübungen‹ im Übersetzen aus dem Hebräischen und Jiddischen vornahm, sodann mitten im Krieg mit Gleichgesinnten 1915/16 eine Zeitschrift edierte, die *Blau-Weiße Brille*, in der er mit einer provokativen kriegskritischen Haltung politisierte, deshalb der Schule verwiesen wurde, nach dem externen Abitur Mathematik, Philosophie, Physik und Orientalistik an den Universitäten in Berlin und Jena studierte und zudem auf den Gebieten der Literatur und des Judentums so ziemlich alle Bücher verschlang, die ihm in die Hände kamen, wegen seiner kriegskritischen Haltung Anfang 1917 vom Vater aus dem Haus geworfen wurde, im Mai 1918 (wie sein Freund Walter Benjamin) in die Schweiz nach Bern ausreiste, wo er bis Kriegsende u. a. Orientalistik studierte, um sodann ab September 1919 sein Studium in Berlin fortzusetzen. Bei all diesen intellektuellen, politischen und kulturellen Jugendkämpfen, die er ab 1913 einem Tagebuch – der wichtigsten Quelle für diesen Beitrag – anvertraute, gelangte er zunehmend zu der Erkenntnis, dass seine Zukunft nicht mehr in Deutschland, sondern in Palästina liegen und seine Sprache nicht mehr das Deutsche, sondern das Hebräische sein sollte.

Nach Palästina imaginierte er sich zuerst als Mathematiklehrer am Hebräischen Gymnasium in Jaffa (›[...] wenn ich nach Palästina gehe, vielleicht als Lehrer am Hebräischen Gymnasium?«¹³), dem 1906 gegründeten Herzlia-Gymnasium, an dem u. a. seit 1915 der neuhebräische Schriftsteller Joseph Chaim Brenner hebräische Grammatik und Literatur lehrte und das bis zur Eröffnung der Hebräischen Universität in Jerusalem im Jahr 1925 die wichtigste zionistische Lehranstalt in Palästina war, auch was die programmatische Verteidigung des Hebräischen anging. Aus Jaffa berichtete etwa Ernst Müller in dem Essay *Die Sprache der Juden in Palästina*, der in der Sammelschrift der Wiener zionistischen Studenten *Jüdische Fragen* (1909) erschienen war. Müller war zu der Zeit – wie Scholem es für sich selbst ausmalte – tatsächlich Mathematik- und Sprachlehrer am Herzlia-Gymnasium, übersetzte (noch vor Scholem) Bialik aus dem Hebräischen¹⁴ und arbeitete (ebenfalls noch vor Scholem) zur Kabbala,¹⁵ beides Tätigkeiten, die von Scholem aufmerksam und

¹³ Scholem: Tagebücher II (Anm. 6), S. 82.

¹⁴ Chaim Nachman Bialik: *Gedichte*, übers. von Ernst Müller, Köln: Jüdischer Verlag 1911.

¹⁵ Als erstes erscheinen 1913 Übersetzungen aus dem Buch Sohar, in: *Vom Judentum*, hg. vom Prager Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba, Leipzig: Wolff 1913, S. 274–284.

kritisch wahrgenommen wurden.¹⁶ In dem Essay über *Die Sprache der Juden in Palästina* postulierte Müller das Bestreben, das Hebräische zu etablieren und zwar gegen die scheinbar unüberwindbare Vorherrschaft der alteuropäischen »Assimilationssprachen«, insbesondere gegen die auch über das Jiddische verankerte allgemeine deutsche Sprachkultur der Juden (»jeder Jude kann deutsch«), aber auch gegen die »orientalische Vielsprachigkeit«¹⁷ in Palästina. Es liegt nahe, dass Scholem diese Publikation der Wiener zionistischen Studenten kannte. Sicher aber hörte er im Januar 1916 in Berlin einen Vortrag über das Hebräische Gymnasium in Jaffa von dem dort geborenen Naaman Beermann, der beim 1912 gegründeten Berliner zionistischen Jugendbund *Blau-Weiß* Hebräischkurse gab. Im Tagebuch notierte Scholem:

Abends sprach dann [Naaman] Beermann über das Leben auf den palästinensischen Schulen [...], ich dachte immer nur: Mensch, was haben wir unsere Jugend auf *deutschen* Schulen vertrödelt. Die da drüben in Jaffa gewesen sind, haben, wenn sie achtzehn Jahre sind, alles das, was ich mir später mühsam erwerben muß und sie haben vor allen Dingen eine Heimat gewonnen: sind Palästinenser geworden, woher sie auch stammen mögen.¹⁸

Doch der Kultur- und Sprachwechsel des jungen Scholem verläuft nicht so einsinnig und linear, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass er vielmehr die dramatische, weil unauflösbare Spannung einer *doppelten* Zugehörigkeit, ja einer aufs Äußerste getriebenen Konkurrenz beschreibt: zwischen der überkommenen deutsch-jüdischen *conditio* und dem neuhebräischen Zukunftsentwurf, genauer: zwischen dem Schreiben in deutscher Sprache in einem bürgerlichen Umfeld assimilierter deutsch-jüdischer Sprachkultur auf der einen Seite und dem mit »fanatischer« Geste vorgetragenen kompromisslosen Willen zum rebellischen Ausbruch aus der deutschen Sprachkultur in eine neue posteuropäische hebräische Sprachkultur auf der anderen Seite. Mehr noch: Scholem begründet die historisch-kulturelle Problematik auf einer politisch-philosophischen Ebene durch die grundsätzliche Differenz zwischen einer »falschen bürgerlichen Auffassung von Sprache«, die »meint, Sprache sei da, damit die Menschen sich verstünden«, und einer »tiefen und letzten Auffassung der

¹⁶ Vgl. Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 448. Vgl. auch Scholems Rezension von Müllers Sohar-Übersetzung, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 37 (01.01.1934), Sp. 742–744.

¹⁷ Ernst Müller: »Die Sprache der Juden in Palästina«, in: *Jüdische Fragen. Sammlung von Wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Seminar des Vereines zionistischer Hochschüler Theodor Herzl in Wien*, Wien: Verlag des Vereines zionistischer Hochschüler [ca. 1908], S. 100–111, hier S. 101.

¹⁸ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 250. (Hvh. A. K.)

Sprache«, die einen Bezug zur Wahrheit sucht und von der aus »der Satz richtig und erlaubt [ist], dass das Judentum die Religion der Tat sei [...]«. ¹⁹ Aus eben dieser kritischen, politischen und philosophischen Sprachreflexion heraus ging sodann der spätere Geisteswissenschaftler und Philologe Scholem hervor, ja die Programmatik und Methodik der historischen Forschung ist der politisch-philosophischen Sprachreflexion förmlich abgerungen. Das Problem der Sprache stellte sich Scholem insofern auf zwei Ebenen: auf derjenigen der *parole*, der Sprachpraxis, sowie auf derjenigen der *langue*, der Sprachtheorie, genauer: zeitlich wie logisch zuerst auf der Ebene der Erfahrung eben jenes unsicheren und kontroversen Zwischenraums zwischen der deutsch-jüdischen und der neuhebräischen Sprachkultur sowie darauf aufbauend auf der Ebene der Reflexion und der philosophischen Theoretisierung von Sprache.

Dieses Feld zwischen Praxis und Reflexion der Sprache lässt sich grundsätzlich noch weiter differenzieren, auch über die vorliegende Analyse hinaus. Im Fokus stehen hier primär zwei sprachpraktische Ebenen: erstens eine *kulturpolitische*, die von der Konkurrenz zwischen der bestehenden deutsch-jüdischen und einer entstehenden neuhebräischen Sprachkultur geleitet ist; zweitens eine *historisch-philologische*, die zunächst vom Problem des Übersetzens des Hebräischen ins Deutsche ausgeht und letztlich auf die Begründung eines neuen Begriffs der Philologie zielt. Darüber hinaus verhandelte Scholem die Sprache auch auf zwei theoretischen Ebenen: einer *mathematisch-philosophischen*, die die Wahrheitsfunktion der Sprache umfasst, sowie einer *theologischen* und *mystischen* bzw. *kabbalistischen* und somit einer spekulativen Metaphysik der Sprache. Diese theoretisch-spekulativen Ebenen von Scholems Sprachreflexion begründen zwar auch seine Vorstellung der Sprachkultur der Juden, können hier aber im Hintergrund stehen. ²⁰

I. Kulturpolitik der Sprache

In aller Schärfe stellt sich dem jungen Scholem das Problem der *deutschen* Sprachkultur der Juden nicht nur unter dem negativen Vorzeichen ihrer notwendigen Überwindung, sondern zugleich auch als performativer Widerspruch: *als Negation*, weil Scholems ganze intellektuelle Energie

¹⁹ Ebd., S. 466.

²⁰ Im Übrigen habe ich diese theoretische und spekulative Seite von Scholems Sprachreflexion an anderer Stelle untersucht. Vgl. Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*, Stuttgart: J. B. Metzler 1998, S. 331–344.

darauf abzielte, aus eben jener deutschen Sprachkultur der Juden herauszufinden, und als *performativer Widerspruch*, weil die Einlösung dieses Anspruchs nicht direkt, sondern nur indirekt erfolgen konnte, ja höchst widersprüchlich war, indem noch die schärfste Kritik notwendig innerhalb der deutsch-jüdischen Sprachkultur verweilen musste und Scholem sich nicht zuletzt dadurch zu einem großen Stilisten des Deutschen entwickelte. Seine deutsche Sprachkultur ergibt sich wesentlich auch aus diesem polemischen Affekt gegen dieselbe. Sie ist förmlich das wortgewaltige Aufbäumen einer Verneinung, ein kunstvolles ›Nein‹. Sie schöpft die Mittel der Kritik und der Skepsis, der Polemik und der Antinomie aus, die die Fallhöhe zwischen dem Anspruch des zionistischen Sprach- und Kulturideals und seiner Umsetzung ausloten. Diese sprachliche Differenz ist das produktive ödipale Verzweigungsmoment des entschiedenen Zionisten, der das Deutsche des Vaters gerade durch die Verneinung unweigerlich behauptet.

Das zeigen die zahlreichen Passagen des Tagebuchs, in denen Scholem seine 1911 (im Alter von 14 Jahren) aufgenommenen Hebräischstudien beschrieb, stets ungeduldig fordernd gegenüber sich selbst. Während die deutsch-jüdischen Autobiographien um 1800 wie diejenige Salomon Maimons den Ausweg aus dem Ghetto im autodidaktischen Erlernen »fremder Sprachen« wie des Lateinischen und des Deutschen sahen,²¹ tat der junge Scholem das exakte Gegenteil: Er maß seine Überwindung des deutschen Gölusjudentums an seinem Fortschritt im Erlernen des Hebräischen, das er zwischen 1912 und 1917 innerhalb der radikalen Gruppe zionistischer Gymnasiasten und Studenten in Berlin, der *Jung-Juda*, entschieden vorantrieb.²² Dabei beobachtete er sein Lernen geradezu mit Argusaugen, so etwa nachdem er Ende 1915 über seinen Freund Harry Heymann aus der *Jung-Juda* Anschluss an eine Lerngruppe fand: »Heymann sagte mir, dass in dem Hebräisch-Kursus von Arje Rosenberg eine Stelle frei sei, und ob ich teilnehmen wolle. Ich sagte sofort zu und freue mich sehr, auf diese Weise endlich Anschluß an das lebende Hebräisch gewinnen zu können.«²³ Spätestens von da an stellte sich Scholem die deutsche Sprachgemeinschaft nur noch mit Blick auf die Herausbildung einer neuen, hebräischen vor: »Man müsse untereinander den Bund der nur Hebräisch-Sprechenwollenden schließen,

²¹ Vgl. Salomon Maimon: *Lebensgeschichte von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*, neu hg. von Zwi Batscha, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1995, S. 73 f. Vgl. auch Andreas Kilcher: »Deutsch«, in: Dan Diner (Hg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 2, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2012, S. 100–107.

²² Vgl. Gershom Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1994, S. 40–45.

²³ Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 204.

wir, die wir hinüber wollen: Dadurch würden wir schon sehr schnell Hebräisch lernen, wenn wir uns versprechen würden, untereinander nur Hebräisch zu verkehren.«²⁴ Scholem konnte sich dabei auf eine Reihe von neu-hebräischen Vereinigungen berufen wie zum Beispiel den von Heinrich Loewe 1891 gegründeten Verein der *chowewe sfat ewer*, der ›Liebhaber der hebräischen Sprache‹, die *histadrut ivrit*, die in Russland und Galizien tätige ›Organisation für hebräische Sprache und Kultur‹, die in Berlin gegründete analoge *histadrut lesfat uletarbut ivrit*, auf die Loewe in seiner Schrift *Die Sprache der Juden* (1911) verweist,²⁵ oder auf die österreichische Sprachenvereinigung *ivriah*, die nach Ernst Müller »in ihren Organisationsformen den politischen Zionismus buchstäblich nachahmte« und es sich auch in Palästina zur Aufgabe gemacht hatte, u. a. »durch Wandervorträge, lokale Agitation usw.« »das hebräische Wort zu verbreiten«.²⁶

Ganz im Sinne dieser Organisationen setzte Scholem, der zeitgleich mit der Lektüre politischer und kulturtheoretischer zionistischer Literatur (Herzl, Achad Haam, Birnbaum etc.) begann, die Priorität klar auf die Sprache: »Aber viel größere Ansprüche an meine Freizeit als all dies [= zionistische Lektüre, A. K.] stellten meine Studien des Hebräischen und der biblischen und nachbiblischen Urquellen, die sich, besonders von 1914 an bis zu meiner Auswanderung hinzogen.«²⁷ Scholem quantifizierte diesen Anspruch auf »fünfzehn Stunden wöchentlich Hebräisch«.²⁸ Zugleich qualifizierte er ihn auch gegen einen weniger entschiedenen Kulturzionismus, namentlich gegen die von Martin Buber beeinflusste Jugendbewegung, der es weniger um das Hebräischlernen ging als um das ›Gemeinschaftserlebnis‹: »Meine Forderung, die jungen Juden sollten vor allem einmal Hebräisch lernen, war zwar ideologisch einwandfrei, verlangte aber mehr Opfer und Anstrengung als jene Zeremonien und Landschaftserlebnisse der Studenten.«²⁹ Mit gleicher Kompromisslosigkeit stellte er Anfang 1917 die Maxime auf: »Man wird Zionist, wenn einem die Erkenntnis aufgeht, daß man Hebräisch lernen muß, nicht früher und nicht später. So ich, so alle anderen.«³⁰

Damit nahm Scholem auch innerhalb des zionistischen Feldes einen radikalen Standpunkt ein. Radikal war er insbesondere für jene, die, wie Scholem sich ausdrückt, Hebräisch bloß aus »Mode« lernten: »Es

²⁴ Ebd., S. 240.

²⁵ Heinrich Loewe: *Die Sprachen der Juden*, Köln: Jüdischer Verlag 1911, S. 125–139.

²⁶ Müller: »Die Sprache der Juden in Palästina« (Anm. 17), S. 108.

²⁷ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 240, S. 52.

²⁸ Ebd., S. 54.

²⁹ Ebd., S. 64.

³⁰ Ebd., S. 465.

ist eine Zeitlang Mode gewesen, Hebräisch zu lernen, und diese Zeit ist gerade die heutige. Genauso wie es einen Salonzionismus gibt und gab, so gibt es jetzt ein Salonhebräertum: das deutschjüdische Hebräertum!!! Der Unsinn der Sache ist geradezu tragisch.«³¹ Auch diese Polemik richtet sich insbesondere gegen den von Buber ausgehenden ästhetisch-erlebnismystischen Zionismus, der, so Scholem, »ohne Kenntnis des Hebräischen«³² auskomme. Zugespitzt bedeutete das für ihn: entweder ›Buberdeutsch‹ oder ›Hebräisch‹. In dieselbe Richtung zielt auch seine ebenso ausführliche wie kritische Bestandsaufnahme des zeitgenössischen Hebräischlernens am 22. November 1916: »In Berlin ist augenblicklich Hochflut des Hebräischen. Und doch ist wahrhaftes Lernen nur sehr wenig zu finden. Alle möglichen Leute wollen lernen, lernen, oder – haben schon wieder aufgehört zu lernen. Das Hebräische ist ein wenig – ich fürchte sogar: sehr – zur Salonangelegenheit geworden.« Und mit Blick auf den 1916 an der Sächsischen Straße in Berlin gegründeten *Hebräischen Klub*, in dem unter der Leitung von palästinensischen Lehrern hebräische Konversation eingeübt wurde, fährt er fort: »Die gesuchtesten Menschen im ›zionistischen Berlin‹ sind augenblicklich zweifellos die Palästinenser, an die sich alle wie die Erlösung drängen.«³³ Besonders scharf fiel Scholems Kritik also da aus, wo nicht nur, wie zu erwarten, die Assimilation, sondern vielmehr auch der Zionismus in der deutschen Sprachkultur verharrte: »Die ›zionistische‹ Jugend von heute ist nicht besser als jene, die sie bekämpft. Sie hat sich nicht ›entschieden‹, sondern sie hat gequatscht, nicht einmal Hebräisch, sondern Berlinisch.«³⁴

Die Verzweiflung darüber, dass gerade die Zionisten noch in der deutschen Sprachkultur der Juden verharren, ist ein polemisches Leitmotiv nicht nur der frühen Tagebücher, sondern auch eines scharfzüngigen Aufsatzes, mit dem der 19-jährige im März 1917 in *Der Jude* unter dem Titel *Jüdische Jugendbewegung* hervortrat. In der im Tagebuch niedergeschriebenen Vorlage vom Sommer 1916 forderte er die konsequente Hebraisierung des Zionismus und damit den auch im Zionismus immer noch ausstehenden – ebenso konsequenten – Bruch mit dem ›Deutsch-Jüdischen‹:

³¹ Ebd., S. 315.

³² Ebershom Scholem: *Briefe*, Gesamtwerk in 3 Bänden, 1914–1982, im Auftrag des Leo Baeck-Instituts hg. von Itta Shedletsky, München: C. H. Beck 1994, Bd. 1, S. 44.

³³ Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 430.

³⁴ Ebd., S. 331.

Man hat noch lange nicht den Mut zur Hebraisierung in der Theorie, geschweige denn in der Praxis gefunden und noch lange nicht die Kühnheit und den Mut aufgebracht, sich mit dem Deutschtum in klarer Entscheidung – die nur und alleine eine Entscheidung *gegen* wird sein können – auseinanderzusetzen. Aber eine jüdische Jugendbewegung, die nicht nur jüdisch, sondern – deutsch-jüdisch ist, ist Unsinn. Es kann eine jüdische Jugendbewegung in Deutschland geben, aber nie eine deutsch-jüdische Jugendbewegung.³⁵

Als Palliativ gegen das Fortbestehen der deutsch-jüdische Sprachkultur auch unter deutschen Zionisten sah Scholem »nur *eine Art*: die absolut notwendige und richtige, Hebräisch zu lernen: das ist das Lernen aus dem letzten Nullpunkt unserer Seele, *die Umwandlung durch das Hebräische*«. ³⁶ Den gänzlichen Austritt aus der deutschen Sprachkultur der Juden und den kompromisslosen Eintritt in eine neue hebräische Sprachkultur erachtete Scholem als die erste und eigentliche Aufgabe der jüdischen Jugendbewegung, des Zionismus überhaupt. Sein erklärter zionistischer Fanatismus war zuallererst ein sprachlicher.

Das Spannungsfeld zweier kulturell gegensätzlicher Sprachgemeinschaften, innerhalb dessen Scholem argumentierte, wurde – inmitten des Krieges – nicht zufällig auch in bellikoser Rhetorik dramatisiert: als die letzte Entscheidung in einem ›Sprachenkampf‹. Diese Wendung Scholems erweist sich bei genauerem Hinsehen als ein Zitat aus der zionistischen Publizistik: Anfang 1914 erschien eine Broschüre des Zionistischen Actions-Comités unter dem Titel *Im Kampf um die hebräische Sprache*, die Scholem schon deshalb bekannt sein musste, weil sie in der Druckerei seines Großvaters Siegfried Scholem gedruckt wurde – in zehntausenden Exemplaren. Sie informierte über den Konflikt um die Durchsetzung des Hebräischen als Schulsprache in Palästina und war in Berlin im Zionistischen Zentralbureau in der Sächsischen Straße 8 kostenlos beziehbar. Nicht nur die ideologische Front, auch die politisch-theologische Semantik von ›Kampf‹ und ›Opfer‹ finden sich bei Scholem wieder:

Auf der einen Seite steht in diesem Kampfe Palästina, [...] stehen die Lehrer der Jugend, [...] die ihr Leben dem Ideal der Erneuerung der hebräischen Sprache gewidmet haben [...]; und auf dieser Seite steht geschlossen und opferfreudig die Zionistische Organisation. Auf der anderen Seite aber stehen die leitenden Persönlichkeiten des »Hilfsvereines der Deutschen Juden«. [...] wir glauben, daß es die beste Abwehr aller Angriffe ist, wenn wir objektiv darstellen, welche Bedeutung die Erneuerung der hebräischen Sprache in Palästina für das Gesamtjudentum hat [...].³⁷

³⁵ Ebd., S. 315.

³⁶ Ebd., S. 430.

³⁷ *Im Kampf um die hebräische Sprache*, hg. vom Zionistischen Actions-Comité, Berlin: Jüdischer Verlag 1915, S. 3.

Scholem forderte diesen Sprachenkampf nicht nur von seinen Mitstreitern in der jüdischen Jugendbewegung bzw. für das »Gesamtjudentum«, sondern vor allem auch von sich selbst: Den Ausdruck des »Sprachenkampfes« verwendete er damit auch und gerade für den *in ihm selbst* ausgefochtenen Konflikt, wobei er erneut das suizidale Drama einer gegen sich selbst gerichteten Aggression inszeniert, der des jüdischen gegen den deutschen Scholem:

Jeder Tag, an dem ich von nun an nicht wenigstens etwas, ein klein wenig, Hebräisch zulerne, soll nichts gelten und wert sein. Mit Energie muß der Entscheidungs-»Sprachenkampf« in mir geführt werden, dann werde ich vielleicht noch vor der von mir festgesetzten Zeit, meinem zwanzigsten Jahre, am Ziele sein. Ich muß – ich kann es.³⁸

Dieser mit sich selbst geführte Kampf entzündete sich nicht zuletzt an der Sprache des Tagebuchs. Dabei verschärfte sich der performative Widerspruch von Scholems Sprachkulturwechsel: Gerade da, wo er die Überwindung der deutschen Sprachkultur der Juden so kompromisslos einforderte, blieb er notwendig in ihr verhaftet. Erneut war es eine krisenhafte Erfahrung von Schmerz und Abwehr, die Scholem diese Einsicht aufdrängte, wie er bereits im November 1914, ganz zu Beginn seiner Aufzeichnungen, schrieb: »Wenn ich genug könnte, würde ich das Tagebuch auch auf Hebräisch führen. אכתבנה בלשון אבותינו [echtovna bi-leschon avoteinu, *Ich werde doch in der Sprache unserer Väter schreiben*].«³⁹ Auch im Juni 1916 formulierte Scholem dieses Ungenügen an sich selbst – zugleich mit der ganzen Frontstellung gegen die deutsche Sprachkultur: »[Gotthold] Kalischer [hat einen] stolzen hebräischen Brief voll der erheiterndsten Germanismen und lächerlichsten Fehler geschrieben, besser aber so als das verfluchte Deutsch. (אגב (agav, *nebenbei bemerkt*), wann wirst *Du* auf Hebräisch schreiben, lieber Gerhard Scholem?).«⁴⁰ Und erneut im Januar 1917 klagte er sich für den anhaltenden performativen Widerspruch seiner *parole* an:

Mit der Zeit wird es tatsächlich äußerlich und innerlich immer ungerechtfertigter, warum diese Aufzeichnungen in deutscher Sprache gemacht werden. Soeben hatte ich in hebräischer Sprache ein Telefongespräch mit [Alexander] Salzmann, da müßte ich doch eigentlich auch hierzu schon fähig sein. Oder ist hier noch ein Winkel, wo noch Europa wohnt?⁴¹

³⁸ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 243.

³⁹ Ebd., S. 53.

⁴⁰ Ebd., S. 319.

⁴¹ Ebd., S. 464.

Scholems Revolte gegen das deutsch-jüdische Kulturhybrid richtete sich – gleichzeitig mit dieser Selbstbeobachtung – insbesondere gegen dessen Fortbestehen inmitten des Zionismus, der für ihn so zu einem »Pseudozionismus« wird, wie das Hebräischlernen zu einem »Salonhebräertum«. ⁴² Der Gipfelpunkt dieses nach Scholem tragischen Widerspruchs war die freiwillige Teilnahme eben nicht nur der assimilierten deutschen Juden, sondern auch der Zionisten als Soldaten am Ersten Weltkrieg. ⁴³ So polemisierte er in der *Blau-Weißen Brille* gegen Bubers Makkabäerrede von 1914/15 sowie im Tagebuch gegen Arthur Schragenheim, den Mitbegründer des *Vereins jüdischer Studenten Maccabaea*, der Ende 1916 – als Zionist – seine Teilnahme am Krieg rechtfertigte. Scholem sah darin einen Verrat an der jüdischen Jugendbewegung, die so zur deutsch-jüdischen Bewegung regredierte:

Schragenheim, der alte Herr der Jung-Juda, saß dabei. Dann gerieten wir [...] in eine Unterhaltung über den Krieg und seine Freiwilligenstellung im August 1914 [...]. Wenn man irgendwo sehen wollte, wie verwerflich das deutsch-jüdische Erleben ist – und alles »jüdische Erleben« in Deutschland ist ganz notwendig deutschjüdisch –, so konnte man es gestern abend sehen. [...] all die Gesundheit dieser »starken Juden« ist ja Unsinn, wenn sie nicht das Golus in sich, in diesem Falle die Verstrickung mit Deutschland, radikal vernichten, aber wer noch Kriegserlebnisse haben kann, die auf eine Rechtfertigung hinführen, der kann niemals von Zion etwas gespürt haben. ⁴⁴

Scholems Sprachenkampf ist eine Fortsetzung dieser Abwehr des ›Deutsch-Jüdischen‹ auch und gerade innerhalb des Zionismus – und insofern stets auch ein Ringen mit sich selbst, mit dem »Golus in sich«. Das zeigt auch die symptomatische Zurückweisung der eigenen deutsch-jüdischen Sprachgeschichte in seinem Namen. So erzählt Scholem die Geschichte seines Großvaters und Vaters als assimilative Sprachpolitik: Sein Großvater germanisierte den jüdischen Namen ›Scholem Scholem‹ – als Bewunderer Richard Wagners – zu ›Siegfried Scholem‹. Während aber sein Großvater auf dem Grabstein immerhin noch die hebräische Spur seines Namens bewahrte, löschte sie sein Vater gänzlich aus:

⁴² Vgl. Anm. 31.

⁴³ Vgl. Andreas Kilcher: »Zionistischer Kriegsdiskurs im Ersten Weltkrieg«, in: Manfred Engel/Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg. Kafka. Prague and the First World War*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012 (= Oxford Kafka Studies 2), S. 73–89.

⁴⁴ Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 450 f.

Als mein Großvater in den fünfziger Jahren [des 19. Jh.] ein begeisterter Wagnerianer wurde, nannte er sich von da an Siegfried Scholem, und unter diesem Namen wurde seine Buchdruckerei auch ins Handelsregister eingetragen. Auf seinem Grabstein, der noch auf dem jüdischen Friedhof Berlin-Weißensee steht, heißt er im hebräischen Text noch immer Scholem Scholem [...], auf der deutschen Vorderseite dagegen – Siegfried. Auf dem Grabstein meines Vaters (1925) stand schon kein einziger hebräischer Buchstabe mehr.⁴⁵

Im Gegenzug zu dieser fortgesetzten Sprachpolitik der Germanisierung hebraisierte Scholem seinen deutschen Namen ›Gerhard‹, und zwar nicht erst bei der Auswanderung nach Palästina im Jahr 1923. Das tat schon der pubertierende Jüngling. Bereits im Januar 1916 blickte er darauf zurück, wobei er einmal mehr die komplexe deutsch-jüdische Dialektik mit einkalkulieren musste: den Widerspruch des Zionismus, der seine deutsch-jüdische Sprachkultur zugleich notwendig verneint und perpetuiert:

Als ich jung und radikal war, hielt ich es für wesentlich, einen jüdischen Namen zu haben, und nannte mich deshalb konsequent Gerson Scholem, schrieb diesen Namen auch in einige damals erworbene Bücher. Das war aber wenn auch nicht Unsinn, aber doch falsch, wenn ich jüdisch denken will, denn es ist ja für mich keine Schande, aus einem offenbar unjüdischen Milieu heraus – der Name Gerhard eben erinnert daran! – mich auf den rechten Weg gemacht zu haben.⁴⁶

So entschieden Scholem den deutschen Namen ›Gerhard‹ also zunächst von sich wies, so erkannte er ihn doch zugleich als notwendiges historisches Signum einer sprachlich-kulturellen Wende. Das bestätigt auch die spätere Praxis, als er ›Gerhard‹ durch ›Gershom‹ ersetzte. Während er den Namen ›Gerhard‹ zumindest als Autor nach 1930 tatsächlich ablegte,⁴⁷ benutzte er ihn weiterhin – neben ›Gershom‹ – vor allem in der Korrespondenz mit der Familie und Freunden, ja er spielte geradezu mit dem Nebeneinander der beiden Namen, so etwa in der Korrespondenz mit Siegfried Unseld.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem* (Anm. 22), S. 12.

⁴⁶ Scholem: *Tagebücher I* (Anm. 3), S. 239.

⁴⁷ Die Lexikonartikel zur Kabbala in der *Encyclopaedia Judaica* (1932) sowie die Neuedition der *Bibliographia Kabbalistica* und des *Buches Bahir* im Schocken Verlag (1933) unterzeichnete er noch mit ›Gerhard Scholem‹, während die *Major Trends* 1941, wohl prägend, unter dem Namen ›Gershom‹ erschienen.

⁴⁸ Hier steht das hebräisch geschriebene ›Gershom‹ nicht nur neben dem deutschen ›Gerhard‹, sondern auch neben spielerischen Namen wie ›Golem-Scholem‹. Vgl. Liliane Weissberg: *Über Haschisch und Kabbala. Gershom Scholem, Siegfried Unseld und das Werk von Walter Benjamin*, Marbach: Deutsche Schillergesellschaft 2012 (= Marbacher Magazin 140), S. 47.

II. Sprachkultur der Übersetzung

Das paradoxe Verhältnis des Deutschen und Hebräischen leitete nicht nur Scholems kulturpolitische Wende, sondern auch die Herausbildung eines philologischen Projekts bzw. einer entsprechenden Methodik, die mit der Sprache – als Subjekt – arbeitet und zugleich auf die Sprache – als Objekt – ihr Hauptaugenmerk legt. Das erste philologische Vorhaben des Mathematikstudenten Scholem ist jedoch nicht dasjenige, für das er später bekannt werden sollte: die Erforschung der Kabbala, obwohl er mit der ›Sprachtheorie der Kabbala‹ bereits 1917 eine erste und nicht zufällig auf die Sprache bezogene Fragestellung entwickelte. Tatsächlich stellte sich diese ihm bereits im Februar 1917, wie er im Tagebuch notierte: »Die Sprachtheorie der Kabbala hat bis heute keinen würdigen Bearbeiter gefunden, gleich der ganzen Kabbala selber. O, Gerhard Scholem, was hättest Du alles noch zu tun?«⁴⁹

Doch war diese sprachtheoretische Frage bei genauerem Hinsehen ihrerseits das Ergebnis einer unmittelbar vorangehenden Übertragung des kulturpolitischen ›Sprachenkampfes‹ auf das Feld der historisch-philologischen Arbeit. Sie mündete zuerst in einer elementaren philologischen Problemstellung, der des Übersetzens. Diese stellte sich dem jungen Scholem zum einen als Kritiker und Rezensent vorliegender Übersetzungen, etwa von Bialiks Gedichten durch Ernst Müller (aus dem Hebräischen), der modernen jiddischen Literatur durch Alexander Eliasberg⁵⁰ und des Buches *Sohar* durch Jankew Seidmann⁵¹ und Ernst Müller⁵² (aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen). Zum anderen stellte sich ihm das Problem auch als Praktiker der Übersetzung aus dem Hebräischen: zuerst des Hohenliedes, sodann einer Reihe biblischer Texte, die Scholem unter den Titel ›Klagelieder‹ brachte,⁵³ darüber hinaus auch der Übersetzungen neuhebräischer Literatur von Bialik und Agnon⁵⁴ sowie

⁴⁹ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 472. Vgl. Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma* (Anm. 20).

⁵⁰ Gershom Scholem: »Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen. Auch eine Buchbesprechung«, in: *Jüdische Rundschau* (12.01.1917), S. 16–17.

⁵¹ Gershom Scholem: »Über die jüngste Sohar-Anthologie«, in: *Der Jude* 5 (1920), S. 363–369.

⁵² Gershom Scholem: »E. Müller: Der Sohar«, in: *Orientalische Literaturzeitung* 37 (1934), S. 742–744.

⁵³ Gershom Scholem: »Ein mittelalterliches Klagelied«, in: *Der Jude* 4 (1919), S. 283–286.

⁵⁴ Chaim Nachman Bialik: »Halacha und Aggada«, dt. von Gerhard Scholem, in: *Der Jude* 5 (1920), S. 61–77; S. J. Agnon: »Die Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde«, aus dem hebr. Ms. übertr. von Gerhard Scholem, in: *Der Jude* 6 (1921), S. 31–34; S. J. Agnon: »Zwei Erzählungen«, aus dem Hebräischen übers. von Gerhard Scholem, in: *Der Jude* 8 (1924), S. 231–238.

von Texten Jehuda Halevis.⁵⁵ Diese kritische wie praktische Auseinandersetzung mit dem Problem der Übersetzung lotete auf dem Feld erster philologischer Fingerübungen des jungen Scholem, der noch zwischen Mathematik und Orientalistik schwankte, die Paradoxien im Verhältnis der deutschen und der hebräischen Sprachkultur neu aus. Paradox ist schon, dass Scholem bei der Übersetzung nicht etwa aus dem Hebräischen ins Deutsche zielte, sondern umgekehrt aus der deutschen Sprachkultur heraus. Scholem kehrte damit die Tendenz der deutsch-jüdischen Sprachpraxis des 19. Jahrhunderts um, die vom Hebräischen zum Deutschen tendierte: Keine »Verdeutschung«, sondern eine Hebraisierung sollte die Übersetzung ins Deutsche leisten. Diese Paradoxie zog zwingend weitere Widersprüche nach sich, genauer einen neuerlichen performativen Widerspruch: das Hebräische durch das Deutsche hindurch zu suchen. Mehr noch: An der Übersetzung aus dem Hebräischen zeigte sich letztlich eine grundlegende Unmöglichkeit, die in Unübersetzbarkeit, ja in Schweigen münden musste.

Das Problem des Übersetzens stellte sich Scholem zunächst um und nach 1915 *ex negativo* in seinen Kritiken zeitgenössischer Übersetzungsprojekte. Dabei war seine Kritik stets von dem Primat des Hebräischen als der sprachlichen Ursprungsinstanz *per se* geleitet. Die Pointe der Kritik liegt darin, dass sie dennoch stets zu einem dialektischen Moment gelangen musste, das die beiden Sprachen miteinander verknüpft. Das zeigt exemplarisch die Rezension von Eliasbergs Übersetzungen aus dem Jiddischen, die Scholem Ende 1916 im Tagebuch aufzeichnete und am 12. Januar 1917 unter dem Titel *Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen* in der *Jüdischen Rundschau* drucken ließ. Scholem verstand dabei das Jiddische weniger als eine eigene Sprache. Vielmehr sah er es mitten im Disput zwischen dem Hebräischen und dem Deutschen, deren heterogene Bausteine es ja verbindet. Das dialektische Moment besteht folgerichtig in einer grundlegenden »Zwiespältigkeit« des Jiddischen, die Scholem – gut zionistisch – als Paradebeispiel der deutsch-jüdischen Sprachkultur sah, um dann das Jiddische durch eine Ausrichtung an der primären Ordnungsinstanz des Hebräischen förmlich zu territorialisieren:

Die Aufgabe einer [...] Übersetzung aus dem Jiddischen gehört zu den schwierigsten der Übersetzungskunst. Diese Schwierigkeit gründet sich auf die besondere Zwiespältigkeit der jiddischen Sprache, deren innere Form zu einem wesentlichen Teil schon die einer Übersetzung ist. [...] das Jiddische, dessen

⁵⁵ Juda Halevi: »Zwei Übersetzungen (Aus dem Hebräischen)«, übers. von Gerhard Scholem, in: *Der Jude* 7 (1923), S. 452–454.

oberste und bestimmendste geistige Ordnungen nicht ihm selber, sondern dem Hebräischen entstammen, ist an sich eine Übersetzung ins Deutsche, das gewissermaßen seine Materie gebildet hat, und so hat, wer heute aus dem Jiddischen ins Deutsche übersetzen will, [den] Abbildungsprozeß noch einmal zu wiederholen. Von hierher begreift sich die Forderung, die man an alle Übersetzer aus dem Jiddischen unbedingt wird stellen müssen: die Kenntnis des Hebräischen und seiner bestimmenden Ordnungen, andernfalls die Übersetzung Gefahr läuft, seelenlos zu werden und kalt, das heißt: jene Wärme höchst eigentümlicher Art, die die Reibung des Hebräischen und Deutschen aneinander im Jiddischen erzeugt hat, zu verlieren [...].⁵⁶

Im Jiddischen kulminiert nach Scholem also eine Problematik, die die Sprachen der Assimilation überhaupt auszeichnet: Es ist grammatiklos, ursprungslos, ortlos, immer schon Übersetzung. Doch »die besondere Zwiespältigkeit der jiddischen Sprache, deren innere Form zu einem wesentlichen Teil schon die einer Übersetzung ist«⁵⁷, befördert ihre Übersetzbarkeit nicht etwa, sie macht sie vielmehr zu einem ›Problem‹, das nur durch eine Orientierung am Hebräischen gelöst werden kann. Als die linguistische Ursprungsinstanz *par excellence* ist das Hebräische das Mittel zur Kurierung des hybriden, ortlosen, diasporischen Jiddischen – durch Verortung.

Alexander Eliasbergs Übersetzungen dagegen sind nach Scholem Beispiele eines problematischen, unhebräischen Verständnisses des Jiddischen. Er wirft ihm vor, es eben nicht vom Hebräischen und damit »nicht vom letzten Zentrum her, sondern von den peripherischen Gesichtspunkten eines völlig irrelevanten ›Interessanteins‹«⁵⁸ aus zu verstehen und es damit weiter zu entwurzeln: Die Worte des Jiddischen behandelt Eliasberg eminent diasporisch: »wie losgerissene Stücke, Kinder einer ganz innerlichen Sprachverwirrung.«⁵⁹ Dieser »westjüdische«, »moderne«, »bürgerliche« und »ästhetizistische« Begriff des Jiddischen ist nach Scholem symptomatisch für den aktuellen »Kult der Ostjuden«, der ebenfalls wesentlich von Buber ausging. Eliasbergs Jiddisch ist gewissermaßen ein Dialekt des ›Buberdeutschen‹. Scholem aber erscheint dies als mutwillige ›Zertrümmerung‹ eines ursprünglichen Ganzen aus einer fatalen Unkenntnis der wahren, letztlich eben hebräischen Grammatik des Jiddischen heraus.

Diese kritische Auseinandersetzung mit den *Problemen* des Übersetzens bildet die Ausgangslage von Scholems eigener *Praxis* des Übersetzens. Das zeigt schon sein erstes Projekt, dasjenige zum Hohelied,

⁵⁶ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 459.

⁵⁷ Scholem: »Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen« (Anm. 50), S. 495.

⁵⁸ Ebd., S. 499.

⁵⁹ Ebd., S. 497.

bei dem es ihm – erneut – weitaus weniger um das Deutsche ging, sondern vielmehr um eine Einübung in das Hebräische. Die Arbeit des Übersetzens setzte damit die sprach-kulturpolitische Wende auf dem Gebiet und mit den Mitteln der Philologie fort. Der wissenschaftliche Anspruch des Unternehmens zeigt sich schon daran, dass Scholem über längere Zeit in mehreren Fassungen an dieser Übersetzung gearbeitet hatte. Eine erste druckte sein Vater zu Scholems 19. Geburtstag Ende Dezember 1916 in einer Auflage von hundert Exemplaren. Im Tagebuch kommentierte Scholem dies allerdings höchst kritisch: Er sah in diesem nicht von ihm, sondern von seinem Vater verantworteten Druck ein Produkt der deutsch-jüdischen Sprachkultur, sowohl in der physischen Buchausstattung als auch im Gehalt seiner Übersetzung:

Vater hat zu meinem Geburtstage meine Übersetzung des Hohen Liedes [...] drucken lassen, gleich in einhundert Exemplaren, es ist äußerlich sehr schlecht: Der Umschlag und der Titel mit dem Vereinskranzchen ist absolut unmöglich. Aber viel schlimmer sind ja die Einwände, die ich gegen mich selber habe, nämlich ich weiß durchaus nicht, ob diese Art der Übersetzung, die gewiß recht wörtlich ist, nicht noch viel zu frei, unerlaubt frei ist.⁶⁰

Wenn Scholems Forderung an die Übersetzung aus dem Hebräischen dagegen die Überwindung der deutsch-jüdischen Zwittergestalt durch Hebraisierung des Deutschen ist, so ist das philologische Mittel dazu die Wörtlichkeit in der Übersetzung, die nicht weit genug gehen kann. Doch auch in diesem Begriff des Übersetzens, der – in Goethes Worten – durch die »unwiderstehliche Neigung nach dem Original«⁶¹ geleitet ist, klaffen Anspruch und Praxis auseinander; er erweist sich als nur begrenzt umsetzbar. Grundsätzlicher noch: Im Laufe seiner Arbeit wurde Scholem deutlich, dass die (hebräische) Sprache *an sich* letztendlich unübersetzbar bleiben muss. Mit Blick darauf beschwor er in einem eigenen Kommentar zu seiner Übersetzungsarbeit vom 26. Mai 1917 zwar die »Würde« der hebräischen Sprache, doch eben diese erweist sich als unübersetzbar:

Die Sprache des Hohen Liedes ist gewaltiger, nein, sie ist gewaltig schlechthin. Sie kürzt aus übervollem Reichtum, an keiner Stelle duldet sie Weichheit. Die hebräische Lyrik erhält ihre einzigartige Größe durch die Würde der Sprache. Die Würde der Sprache ist das, was an einer Sprache schlechthin unübersetzbar ist.⁶²

⁶⁰ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 444.

⁶¹ Johann Wolfgang Goethe: *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen. Schriften zur Literatur II. Aufsätze zur Weltliteratur. Maximen und Reflexionen. Werke*, Berliner Ausgabe, hg. von Siegfried Seidel, Berlin/Weimar: Aufbau 1972, Bd. 18, S. 518.

⁶² Scholem: Tagebücher II (Anm. 6), S. 99.

Mit diesem elementaren, letztlich metaphysischen Übersetzungsproblem vor Augen scheint es unvermeidlich, dass es Scholem auch in seinen folgenden philologischen Experimenten nicht gelingen sollte, sein eigenes Postulat in der Praxis zu realisieren. So sah er, ebenfalls im Mai 1917, auch neuerliche Übersetzungsversuche des Hohenliedes als letztlich in dem Maße unbefriedigend an, als es ihm nicht gelingen wollte, die »Würde« des Hebräischen in die deutsche Sprache zu transponieren. Aber auch das *philologische* Maß seiner Übersetzung, die maximale Originaltreue und Wörtlichkeit, die er von sich in maximaler Strenge erneut einforderte, erweist sich als letztlich unerreichbar: »Fundamentaleinwände gegen meine zweite und dritte Übersetzung [des Hohenliedes]: 1.) Die Würdelosigkeit der Sprache 2.) Die Ermordung der *Strenge* des Originals in Wortfügung und [...] Versifikation [...]. 3.) Die mangelnde Wörtlichkeit.«⁶³

Trotz des fehlgeschlagenen Experiments der Übersetzung des Hohenliedes und im Bewusstsein der Schwierigkeiten eines solchen Vorhabens, wollte Scholem den Ausbruch aus der deutsch-jüdischen Sprachkultur qua Übersetzung an einem zweiten Beispiel, an den Klageliedern, noch einmal erproben, wie er Anfang Dezember 1917, schon mitten in der Arbeit, im Tagebuch notierte. Nochmals richtete er an sich die Forderung, das Hebräische ins Deutsche zu transferieren, diesmal noch radikaler auf Kosten dessen, was er als »deutschen Sprachgeist« bezeichnete:

In den letzten drei Tagen die Klagelieder übersetzt, mit meiner ganzen Seele, als letztes, was ich übersetzen will. [...] Mich reißt die Macht des Hebräischen so hin, daß ich nicht [anders] kann, als auch im Deutschen das Hebräische zu erleben, und mag immerhin das mit Recht als Einwand gegen die letztlegitimierte Gültigkeit meiner Übersetzungen vorgebracht werden: dies völlige Fehlen des *deutschen* Sprachgeistes, den ich nur in der Umsetzung habe; so bleibt für *mich* dies doch immer eine große Tat: mir Rechenschaft abgelegt zu haben über meine Liebe [...].⁶⁴

Die Rede von »Macht« und »Liebe« ist nicht nur Ausdruck eines Affekts gegenüber der Sprache – *gegen* das Deutsche, *für* das Hebräische. Dahinter verbirgt sich auch ein epistemologisches Programm: die *Liebe* zur Sprache – die ›Philo-Logie‹. Der junge Scholem spielte freilich nicht nur mit dieser wörtlichen Bedeutung der ›Liebe zum Wort‹, sondern füllte diese auch mit einem geschichts- und sprachphilosophischen Programm. Dabei grenzte er seinen Begriff von Philologie erneut von der deutsch-jüdischen Tradition ab, genauer von derjenigen der Wissenschaft des

⁶³ Ebd., S. 20 f.

⁶⁴ Ebd., S. 87.

Judentums. In einem Brief an Bialik vom Juli 1925 wandte sich Scholem in aller Schärfe gegen das Philologie-Konzept der Wissenschaft des Judentums, das seinen Gegenstand versachlicht und historisiert, d. h. die alten Texte des Judentums, so der Vorwurf, in die Ahnengalerie der vergangenen Dinge einreihet und damit förmlich wissenschaftlich ›bererdigt‹. Wortkräftig hielt Scholem der deutsch-jüdischen Wissenschaft des Judentums ihre kalten, negativen »Tendenzen zum historischen Selbstmord, zur Liquidation und Auflösung«⁶⁵ des Judentums vor. Dagegen stellte er eine emphatische Philologie, die nicht objektivieren und historisieren, sondern vielmehr Anteil nehmen und aktualisieren sollte. Als wahrhaft *liebende* Philologie sollte sie die alten Texte und Sprachen in die Gegenwart hineinholen und so retten, ja erlösen.

Die Programmatik dieser Philologie verstand kein anderer so gut wie Walter Benjamin, mit dem Scholem zu dieser Zeit in Gesprächen und Briefen am intensivsten über das Problem der Sprache und der Übersetzung korrespondiert hatte. Benjamin selbst verdichtete seine sprachtheoretischen Überlegungen in dem Essay *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, den er im November 1916 als Antwortbrief an Scholem verfasst hatte, wobei er, wie er ihm schrieb, von Scholems primärer Idee ausging, das Judentum aus der Sprache herzuleiten: »Im übrigen [...] versuche ich in dieser Arbeit mich mit dem Wesen der Sprache auseinander zu setzen und zwar – soweit ich es verstehe: in immanenter Beziehung auf das Judentum.«⁶⁶ Doch schon zuvor, am 17. Juli 1917, kommentierte Benjamin Scholems philologisches Vorhaben treffend:

Ihre Liebe zur hebräischen Sprache kann sich im Medium der deutschen nur als Ehrfurcht vor dem Wesen der Sprache und dem Worte überhaupt darstellen, nur in der Anwendung einer guten und reinen Methode. Das heißt aber: Ihre Arbeit bleibt eine apologetische, weil sie die Liebe und die Verehrung eines Gegenstandes nicht in seiner Sphäre ausdrückt. [...] Ihnen ist [...] die deutsche Sprache nicht gleich nahe wie die hebräische und darum sind sie nicht der *berufene* Übersetzer des Hohen Liedes [...].⁶⁷

Damit rannte Benjamin bei Scholem offene Türen ein. Tatsächlich wurde Scholem im Verlauf seiner Einübungen in die neuhebräische Philologie

⁶⁵ Gershom Scholem: »Die Wissenschaft vom Judentum«, in: *Judaica* 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 20 f.

⁶⁶ Walter Benjamin: *Briefe*, hg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem/Theodor W. Adorno, 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, Bd. 1, S. 128 f. Vgl. auch Gershom Scholem: *Walter Benjamin – Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975, S. 48 sowie S. 136, wo er ein »langes Gespräch über das Verhältnis der Juden zur Sprache« erwähnt.

⁶⁷ Benjamin: *Briefe* (Anm. 66), Bd. 1, S. 141 f.

qua Übersetzung klar, dass seine Philologie eine dezidiert jüdische werden und daher in der hebräischen Sprache ihren ersten und vorzüglichsten Gegenstand sehen sollte. Dafür stellte er eine mathematische Annäherungskurve auf: die Annäherung an eben jenes »Zentrum« des Hebräischen:

Ich lerne jetzt fünf Jahre Hebräisch, ein deutlicher Beweis, wie lange man zur wirklichen Erfassung und zum Verständnis einer Sprache braucht [...]: so wie Hebräisch werde ich niemals eine Sprache lernen. Die Verjüdigung wächst proportional dem Quadrat der Annäherung an das Hebräische, macht aber an einer Stelle einen Unstetigkeitssprung, da, wo ihr plötzlich sich das Zentrum der hebräischen Sprache, die Seele erschließt.⁶⁸

Die folgenden Einträge präzisieren dieses »Zentrum« konsequent nicht mehr nur mit einer philologischen, sondern auch mit einer philosophischen Qualität: der »Wahrheit«, die, so Scholem, nur auf der Seite des Hebräischen liegen kann: »Als Sprache Gottes muß sie notwendig Sprache der Wahrheit sein [...]. Man kann durchaus mit Recht sagen, daß hier die Wahrheit eine stetige Funktion der Sprache sei.«⁶⁹ Der Zielpunkt dieser Vorstellung des Hebräischen ist bekannt: es ist, wie angesprochen, die Sprachtheorie der Kabbala, die das Hebräische als Sprache grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit, ja mehr noch: der Heiligkeit auffasst. Die übersetzungstheoretische Ursprungsstellung des Hebräischen gegenüber dem Deutschen hat ihre Wurzel im zentralen kabbalistischen Theorem der Wahrheit und Heiligkeit des Hebräischen.

Diese nun nicht mehr nur philologisch, sondern auch philosophisch und metaphysisch begründete Behauptung des Hebräischen gegenüber dem Deutschen mündet bei Scholem in einer auf den ersten Blick erneut paradoxen Frage: derjenigen des »sprachlichen Schweigens«. Erstmals im November 1916, nach fünfjährigem Hebräischlernen, erprobte Scholem eine Annäherung an das »Zentrum des Hebräischen« – über das Schweigen. Gemeint ist nicht etwa ein Versagen der Sprache, sondern vielmehr ein Ausdruck ihrer innersten Wahrheitsfunktion. In einer Sprache schweigen zu können, wird zur höchsten – absoluten – Kompetenz: Jenseits bloßer Kommunikationsfunktion zeigt sich im Schweigen die Sprache an sich:

Der *Zionist* lernt *nicht* Hebräisch wegen jener unpersönlichen [...] »Wichtigkeit der Sache für die nationale Renaissance«, sondern wegen ihrer *absoluten* Wichtigkeit [...]. Er lernt Hebräisch, weil er in seinem Zentrum seine *Heimat* dort entdeckt hat. Er lernt es, um *Hebräisch schweigen zu können*, wenn diese

⁶⁸ Scholem: Tagebücher I (Anm. 3), S. 429.

⁶⁹ Ebd., S. 421.

letzte Zuspitzung erlaubt ist. Propaganda für das Hebräische von diesem Standpunkt aus gehört zu den schwersten und unerhörtesten Dingen, die mir bekannt sind.⁷⁰

Ein Jahr später, im Oktober 1917, kam Scholem auf diese bemerkenswerte Wendung des hebräischen Schweigens zurück, diesmal im Austausch mit Werner Kraft, der den Philosophiestudenten in Jena besucht hatte. Dabei verteidigte Scholem die Idee des hebräischen Schweigens in einer wiederum emotional aufgeladenen Konkurrenz zum Deutschen, wogegen Kraft – gemäß Scholems Darstellung im Tagebuch – die Position der deutsch-jüdischen Assimilation vertrat, und zwar in einer bemerkenswerten Gegenüberstellung, die die paulinische Typologie von Geist (Herz) und Buchstabe variiert: Kraft ordnete das ›Deutsche‹ dem schweigenden Herzen zu, das ›Jüdische‹ dem redenden Wort. Scholem behauptete sich dagegen trotzig und umso entschiedener als Jude, während er Krafts hybride deutsch-jüdische Sprachkultur aufs höchste problematisierte. Kraft wiederum konterte in diesem Disput damit, dass er Scholems Vorstellung des höheren Schweigens als dem Korrelat der Wahrheitsfunktion einer Sprache ihrerseits als eine deutsche entlarvte. Dagegen wehrte Scholem sich in seinem Tagebuch erst recht: »Ich bin kein deutscher Jude«,⁷¹ schrieb er gegen Kraft und führte weiter aus:

Kraft sagt, deutsches Herz steht gegen jüdischen Geist: das Schweigen gegen das Wort. *Nein und aber Nein*. Die Thora im Herzen: das widerlegt alles. Welche Ungerechtigkeit gegen die eigene Seele, ihr Herz *wegzudenken*. *Er ahnt ja* nichts von der Thora. Wie kann er wagen, da das Judentum zu verwerfen. Ich sagte es ihm. Er schwieg. [...] *Der jüdische Begriff von Wort schließt das Schweigen ein*. Kraft sagt: Nur weil Sie ein Deutscher sind, können Sie hebräisch schweigen wollen. Wären Sie Jude, könnte das kein Ziel für Sie sein. Das ist nicht wahr. Der Deutsche schweigt gewöhnlich nicht *Deutsch*, sondern er schweigt. Und das meinen wir: Wir wollen noch im Schweigen den Rhythmus der Thora haben, und *das* meine ich mit hebräisch schweigen.⁷²

Kurz darauf kam Scholem noch einmal auf diesen Disput zurück, um Krafts Behauptung eines ›deutschen Herzensschweigens‹ gegen das geistige jüdische Wort noch einmal mit seiner Vorstellung eines höheren hebräischen Schweigens zu kontern: »Kraft unterscheidet zwischen Sprache und deutscher Sprache, ich aber unterschied zwischen Schweigen und hebräisch Schweigen.«⁷³

⁷⁰ Ebd., S. 431.

⁷¹ Scholem: Tagebücher II (Anm. 6), S. 55.

⁷² Ebd., S. 53.

⁷³ Ebd., S. 60.

Die sprachpolitische Tendenz des jungen Scholem bestätigt sich hier einmal mehr – ihr Vektor zeigt aus der deutschen Sprachkultur hinaus in die hebräische hinein –, damit zugleich aber auch die ganze Paradoxie dieses Sprachkulturwechsels: So kompromisslos der junge Scholem diese Wende immer neu eingefordert hatte, so kam er doch vom Deutschen in der Praxis nie los; es kehrte immer neu wieder, ob in dem von Scholem angeprangerten Widerspruch eines halbherzigen deutschen Zionismus, der sich der deutsch-jüdischen Kultur nicht entledigen konnte, oder in seinem eigenen Sprachkulturwechsel, sei er noch so programmatisch, ja ›fanatisch‹ gewollt. Die Behauptung des Hebräischen gegenüber dem Deutschen verhält sich zur *parole*, zur Sprachpraxis, nicht kongruent. Die Inkongruenz von Programm und Praxis ist wesentlicher Teil des Verzweiflungskomplexes des jungen Scholem, der mit der ödipalen Todesvorstellung des assimilierten deutsch-jüdischen Vaters (in sich) dramatisch einsetzte, und der sich in der immer neuen Wiederkehr des Zurückgedrängten perpetuierte. Ja auch in einem zunehmend hebräischsprachigen Umfeld in Palästina, wohin Scholem 1923 auswanderte, kehrte das Deutsche gewissermaßen wie Freuds *Verneinung* (1925) wieder: als »Markenzeichen«⁷⁴ der Verdrängung, als Unheimliches, als Exterritoriales.

Hochgradig ambivalent blieb das Deutsche – um nur noch einen kurzen Ausblick zu geben – auch beim späteren Scholem, der seine zionistische Position deutlich weniger radikal vertrat, und zwar vor allem nachdem es durch den Nationalsozialismus und den Holocaust nochmals auf ganz neue Weise in Frage gestellt worden war. Im Licht dieser historischen Katastrophe erschien Scholem das Projekt der deutsch-jüdischen Kultur (Literatur, Sprache etc.) verschärft als Äußerung einer tragischen, da einseitigen und blinden ›Liebe‹ der Juden zum ›Deutschtum‹, wie er in dem viel beachteten Essay *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* (1964) ausführte. Eine sprachpraktische Konsequenz daraus zog Scholem dadurch, dass er seine einflussreichste Monographie zur Kabbala, die *Major Trends in Jewish Mysticism*, im Kriegsjahr 1941 nicht in deutscher Sprache publizierte und die erste deutsche Ausgabe, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), außerhalb Deutschlands, im Zürcher Rhein-Verlag, erscheinen ließ. Doch trotz dieser neuerlichen, vielleicht noch schwerwiegenden Negation des Deutschen kehrte Scholem auch später immer wieder zu der deutschen Sprache zurück. Bis zu seinem Tod 1982 blieb sie nicht

⁷⁴ Vgl. Sigmund Freud: »Die Verneinung« (1925), in: *Imago* XI, S. 217–221, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. von Anna Freud/Marie Bonaparte/Edward Bibring u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 1948, S. 11–15.

gegen, sondern *mit* dem Hebräischen die Form seiner wissenschaftlichen Arbeit; nicht wenige Texte übersetzte er selber in mehreren Versionen vom Deutschen ins Hebräische und zurück, darunter die Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*. Beispielhaft ist auch die Rede *Die Erforschung der Kabbala*, die 1967 anlässlich seines 70. Geburtstags aufgenommen wurde, ein beeindruckendes Zeugnis einer deutschen – genauer: berlinernden – Stimme mitten aus Jerusalem.⁷⁵ Trotz der so kompromisslosen ideologischen Verneinung des Deutschen um 1915, aber auch trotz seiner so tief greifenden historischen Infragestellung nach 1933/1945, blieb Scholems Sprachkultur – in ihrer Praxis – widersprüchlich, heterogen, polyphon: deutschhebräisch.

⁷⁵ Gershom Scholem: *Die Erforschung der Kabbala. Originaltonaufnahmen 1967*, 2 CDs, Booklet mit einem biografischen Essay von Andreas Kilcher, Berlin: supposé 2006.