

# HEILIGE TEXTE IN DER MODERNE LEKTÜREN, PRAKTIKEN, ADAPTIONEN

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner  
(Hg.)



ZENTRUM  
FÜR LITERATUR- UND  
KULTURFORSCHUNG

**Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin**  
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin  
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

**INTERJEKTE** ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren E-Mail-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an [zimmermann@zfl-berlin.org](mailto:zimmermann@zfl-berlin.org).

## IMPRESSUM

**Herausgeber** Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)  
[www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)

**Direktorin** Prof. Dr. Eva Geulen

**Redaktion** Dr. Gwendolin Engels

**Gestaltung** KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

**Layout/Satz** Georgia Lummert

**Titelbild** Ausschnitte aus der Jesajarolle (ca. 180 v. Chr.), der Lutherbibel von 1534 und der Einheitsübersetzung

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

# SCHRIFT IN LEBEN ODER LEBEN IN SCHRIFT VERWANDELN DER (NICHT MEHR) HEILIGE TEXT BEI SCHOLEM UND BENJAMIN

Alexandra Richter

In seinen Erinnerungen an Walter Benjamin unterstreicht Gershom Scholem eine Eigenart, die er früh an Benjamins Texten bemerkt habe, nämlich »ihre enorme Eignung zur Kanonisierung, ich möchte fast sagen zur Zitierung als eine Art Heiliger Schrift«.<sup>1</sup> Die Art und Weise, wie man sich 1972 auf Benjamin als Autorität beruft, ihn als ideologischen Übervater zitiert und seine Sätze gerade in marxistischen Kreisen herauf- und herunterbetet, erinnert Scholem an ein religiöses, ja kultisches Phänomen. Zugleich schwingt im Wort »Eignung« eine Kritik mit, die sich gegen Benjamin selbst und seine Art zu schreiben richtet. Für Scholem liegt der Charakter des Heiligen maßgeblich in der Art und Weise, wie Autorität ausgeübt wird. Benjamins Sätze hätten oft genug, so Scholem weiter, »die autoritäre Haltung von Offenbarungswor-

ten«.<sup>2</sup> Er sieht in ihm deshalb einen »Produzenten autoritärer und das freilich heißt auch: von vornherein und ihrem Wesen nach zitierbarer [...] Sätze«.<sup>3</sup> In der Tat war es Benjamin gerade in seinem Spätwerk an »plumpen«,<sup>4</sup> d. h. einschlägigen und eingängigen Sätzen gelegen – sehr zum Leidwesen Scholems, der die marxistischen und materialistischen Tendenzen in dessen Werk gern abgeschwächt hätte. Sein Vergleich mit der Heiligen Schrift ist also äußerst ambivalent: Einerseits macht er aus Benjamin einen modernen jüdischen Propheten (im Gegensatz zur marxistischen Rezeption), andererseits zeigt er am Beispiel von dessen Schriften, wie Heiligkeit als Zitierbarkeit eine kulturelle und historische Konstruktion ist.

Für Scholem ist Schrift heilig, weil bzw. wenn sie von der Tradition kommentiert wird. »Die Aussage, die Tora sei ein heiliger Text, meint, daß sie der Interpretation unendlich offen steht«,<sup>5</sup> erläutert Stéphane

---

1 Gershom Scholem: »Walter Benjamin und sein Engel« (1972), in: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt a. M. 1983/1992, S. 35. Der Aufsatz wurde 1972 anlässlich von Benjamins 80. Geburtstag veröffentlicht (In: *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, hg. von Siegfried Unseld, Frankfurt a. M. 1972, S. 87–138). Dem Abdruck voraus ging ein auf einer Veranstaltung des Suhrkamp-Verlags gehaltener Vortrag in Frankfurt. Im Buch ist der Aufsatz Peter Szondi gewidmet, »in dessen Seminar diese Zusammenhänge zuerst vorgetragen wurden« (ebd.). Tatsächlich fand 1968 ein Seminar an der TU Berlin statt, dessen Diskussion 2007 in *Sinn und Form* abgedruckt wurde (»Gershom Scholem im Gespräch über Walter Benjamin«). Interessant ist, dass sich Scholem auch dort vehement gegen eine marxistische Vereinnahmung Benjamins sträubt und dessen Faszination für den Marxismus gar als »illegitimes Verhältnis« bezeichnet, als hätte sein Freund ihn mit dieser Theorie betrogen und ihre intellektuelle Freundschaft verraten. Für Scholem ist es wichtig, dass Benjamin bis zuletzt in allen entscheidenden Punkten Mystiker (im Sinne der Kabbala) war. Er zitiert als Beleg dieser Lesart Benjamins Kritik zu einem Buch von Albert Béguin aus dem Jahr 1937 und deren These, dass die Romantik »die Säkularisierung der mystischen Tradition« vollendet (*Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1977/1991 [= GS], Bd. III, S. 559). Scholems Misstrauen gegenüber dem Marxismus ist sicherlich im Kontext der 68er-Bewegung nochmals neu angefacht worden.

---

2 Scholem: »Walter Benjamin und sein Engel« (1972) (Anm.1), S. 35.

3 Ebd.

4 » Der Schriftsteller, der damit rechnet, zitiert zu werden, achtet auf seinen Stil« (GS VI, S. 211). Zahlreiche Sätze Benjamins zeugen von einer bewussten stilistischen Formgebung im Hinblick auf eine solche Zitierbarkeit. Dabei ging es ihm weniger um eine sakrosankte Haltung seinen Schriften gegenüber als um deren (politische) Wirkung, wie seine Überlegungen zum »plumpen Denken« (*Versuche über Brecht*, Frankfurt a. M. 1966, S. 90–91) und zum »zitierbaren Gestus« (ebd., S. 26–27) zeigen: Der Text solle von Sätzen unterbrochen werden, die von großer Schlagkraft sind. Denn »ein Gedanke muss plump sein, um im Handeln zu seinem Recht zu kommen« (ebd., S. 91). Für Hannah Arendt liegt in dieser direkten Bezug- und Einflussnahme auf die Wirklichkeit die Faszination Brechts: »Was Benjamin am plumpen Denken so angezogen hat, war wohl weniger die Anweisung auf die Praxis als auf die Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit manifestierte sich für ihn am unmittelbarsten in der von Sprichwörtern und Redensarten erfüllten Alltagssprache.« (*Arendt und Benjamin*, hg. von Detlev Schöttker/Erdrumt Wizisla, Frankfurt a. M. 2006, S. 62).

5 Stéphane Mosès: »Sprache und Säkularisation«, in: ders.: *Der Engel der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1994, S. 229.

Mosès Scholems Sicht der philologischen Heiligkeit. Ohne ein ständiges Aufgreifen und Auslegen des Gesagten und eine permanente, lebendige Aktualisierung ist Heiligkeit für Scholem nicht denkbar. Indem er Benjamin als »Produzent[en]«<sup>6</sup> eines heiligen Textes bezeichnet, verweist er auf dessen Mitverantwortung an der Schein-Heiligkeit seiner Schriften, die durch ihren autoritären Stil der kultischen Verehrung Vorschub leisten. Dabei kritisiert Scholem gewissermaßen Benjamin mit Benjamin, denn seine Auffassung des Heiligen lehnt sich an die Trennung von menschlichem und göttlichem Bereich an, die Benjamin in mehreren seiner frühen (noch nicht materialistischen) Arbeiten vollzogen hatte – etwa in der Unterscheidung von menschlichem Wort und göttlichem Namen in *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) oder in der Gegenüberstellung von Recht und Gerechtigkeit in *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Auch ist an Benjamins Brief an Buber (1919) zu denken, in dem von der Sprachgewalt die Rede ist, d. h. einer Gewalt, die sich in der Sprache jenseits des Sprechers offenbart, und nicht zuletzt an den Wahlverwandtschaften-Aufsatz (1924), wo etwas »jenseits des Dichters der Dichtung ins Wort fällt«.<sup>7</sup>

Dass Scholems Verständnis des Heiligen Benjamin viel verdankt, legt sein Brief an Franz Rosenzweig aus dem Jahr 1926<sup>8</sup> nahe. In dem am 26. Dezember zu dessen vierzigstem Geburtstag verfassten »Bekanntnis über unsere Sprache« wendet Scholem Benjamins Sprachtheorie auf einen konkreten Fall an: die Wiederbelebung der hebräischen Sprache in Palästina. In diesem »Geständnis«, wie eine frühere Fassung überschrieben ist, räumt der in Jerusalem lebende Scholem eine gewisse Blindheit der Zionisten ein, und zwar in Bezug auf die profane Wiederbelebung des Hebräischen. Anders als Rosenzweig, der eine »Normalisierung« des Judentums durch den Zionismus befürchtete, sah Scholem die Gefahr in einer falsch verstandenen, einseitigen Modernisierung, die blind ist für die in der Sprache wirkenden

(heiligen) Kräfte. »Gott wird in einer Sprache, in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird, nicht stumm bleiben«,<sup>9</sup> prophezeite er Rosenzweig.

Es bietet sich an, Scholems Unterscheidung von göttlichem und menschlichem, profanem und sakralem Aspekt der Sprache auf Benjamins Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* aus dem Jahr 1916 zu beziehen. Benjamin teilt in diesem Aufsatz der Sprache eine Innen- und eine Außenseite, eine magische und eine kommunikative Funktion zu. In Scholems Analyse geht es genau um diesen Doppelcharakter der Sprache, ihre sakral-profane, nennend-kommunizierende Natur, wie er es 1970 ausführlich in seiner Studie *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* darstellen wird: »Den Ausgangspunkt aller mystischen Sprachtheorien, zu denen ja auch die der Kabbalisten gehört, bildet die Überzeugung, dass die Sprache, das Medium, in dem sich das geistige Leben des Menschen vollzieht, eine Innenseite hat, einen Aspekt, der in den Beziehungen der Kommunikation zwischen den Wesen nicht restlos aufgeht.«<sup>10</sup> Dieses »Ausdruckslose[...], das [...] in allem Ausdruck mitschwingt, ihm zugrunde liegt, und [...] durch die Ritzen der Ausdruckswelt hindurchscheint, das ist der gemeinsame Grund aller Sprachmystik«.<sup>11</sup> In diese spezifisch jüdische Tradition stellt Scholem sowohl Benjamin als auch Kafka.<sup>12</sup> Beide sind in seiner Sicht Autoren einer apokalyptischen Prosa.<sup>13</sup>

Dass das Wirkliche sprachlicher Natur ist, dass Sprache Offenbarung des Absoluten, »Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren«<sup>14</sup> und als solche ein Indikator für

6 Das Wort ist so untypisch für Scholem, dass ein Verweis auf Benjamins »marxistischen« Text »Der Autor als Produzent« aus dem Jahr 1934 wahrscheinlich scheint.

7 Vgl. Sigrid Weigel: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a. M. 2008, und darin vor allem den Aufsatz: »Die Dichtung als Einbruchsstelle«, S. 113–140.

8 Der Brief wurde erstmals 1985 in den *Archives de sciences sociales des religions* von Stéphane Mosès veröffentlicht und bildet den Auftakt des letzten Kapitels (»Sprache und Säkularisation«) von Mosès' Buch *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris 1992 (dt.: *Der Engel der Geschichte* (Anm. 5)). Der Brief hat Jacques Derrida zum Text *Les yeux de la langue* (dt.: *Die Augen der Sprache: Abgrund und Vulkan*, Wien 2014) veranlasst.

9 Mosès: *Der Engel der Geschichte* (Anm. 5), S. 217.

10 Gershom Scholem: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«, in: ders.: *Judaica 3*, Frankfurt a. M. 1973, S. 7–8.

11 Ebd., S. 8.

12 »So war W. Benjamin lange ein reiner Sprachmystiker« und »die Kafkasche Welt [gehört] in die Genealogie der jüdischen Mystik hinein« (Gershom Scholem: »Religiöse Autorität und Mystik«, in: ders.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M. 1973, S. 23).

13 Der Leitfaden für seine Kafka-Lektüre hätte namentlich Kafkas Sprache sein sollen, die aussehe wie »die moralische Reflexion eines Halachisten, [...] der die sprachliche Paraphrase eines Gottesurteils versuchen wollte. [...] Das ist das theologische Geheimnis der vollkommenen Prosa« (Brief Scholems an Benjamin vom 01.08.1931, in: *Benjamin über Kafka*, hg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1981, S. 64 f.). Kafkas »Sprachwelt« zeige auch eine große »Affinität an die Sprache des jüngsten Gerichtes« (ebd., S. 64).

14 Scholem: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala« (Anm. 10), S. 9.

die Präsenz Gottes ist, diese Idee versucht Scholem als Grundidee der jüdischen Mystik auszuweisen.<sup>15</sup> Es ist dieser Offenbarungscharakter der Sprache, den Scholem unterschätzt und missachtet sieht: bei den Zionisten nicht anders als bei den marxistischen Lesern Benjamins oder den theologischen Interpreten Kafkas. Jedes Mal werde hier ein blinder Fleck der Säkularisierung sichtbar, ein falsches Verständnis des Heiligen, das als Gegenteil der menschlichen Ordnung gedacht werde, anstatt in seiner Differenz. Aus diesem Gegensatz leitet sich für Scholem auch die falsche Annahme her, das Heilige würde mit dem Aufkommen der säkularen Kultur verschwinden, wo doch seine beängstigende Wirkungsmächtigkeit durch die Vernunft lediglich verdrängt (und vergessen) worden sei.<sup>16</sup>

In diesem Zusammenhang steht auch das der Sprache inhärente Problem des erlaubten bzw. unerlaubten Gebrauchs des Sakralen, d. h. das Problem der Magie. Scholem erwähnt in seinen Schriften den mittelalterlichen Kabbalisten Abraham Abulafia, für den die Magie erlaubt sei, wenn sie für uneigennützig Zwecke eingesetzt wird. Die Magie der Propheten (ihre Mystik) ist legitim (»Magie als das nicht-Kommunizierbare, und doch aus den Worten Ausstrahlende«<sup>17</sup>), Zauberei dagegen, die mit Scharlatanerie gleichgesetzt wird, ist untersagt. Für Scholem begibt sich die Desakralisierung (wie sie beispielsweise mit der »Wiederbelebung« der hebräischen Sprache einhergeht) auf eine Gratwanderung. Schlimmer als der Rückzug des Heiligen sei das Heilige, das aus dem Ruder läuft – »Le sacré qui dégénère est pire que le sacré qui disparaît«<sup>18</sup>,

warnt auch Levinas in seinen Reflexionen *Du sacré au saint*. An diese nicht zu unterschätzende Dichotomie des Heiligen scheint Scholem anzuknüpfen, wenn er, wie zu Beginn zitiert, Benjamins Texte als »eine Art Heiliger Schrift« bezeichnet. Durch seine religionshistorische Definition des heiligen Textes als eines Textes, der (in Mosès' Worten) »der Interpretation unendlich offen steht«, so dass das Wort der Offenbarung »nun unendlich sinnerfüllt wird«,<sup>19</sup> lassen sich Magie und Mystik kaum unterscheiden. In einer Sprache, »aus der sich Gott zurückgezogen haben wird«,<sup>20</sup> ist für beides Platz.

Wie die Figuren aus Goethes *Wahlverwandtschaften* bei Benjamin sind sich bei Scholem die Zionisten (und die Benjamin-Leser) nicht bewusst, dass das Heilige durch den Säkularisierungs- und Profanisierungsprozess keineswegs zum Verstummen und Verschwinden gebracht wurde. Denn die göttliche Gewalt – dies ist genau Benjamins Standpunkt in *Zur Kritik der Gewalt* – zeichnet sich eben dadurch aus, dass sie einfach »waltet«. <sup>21</sup> So wirkt auch die Sprache als Sprache, jenseits ihres Sprechers. Wie zentral die Frage des Heiligen und d. h. gleichzeitig auch die ihres Rückzugs ins Profane in Scholems Denken und Arbeiten war, zeigt eine Einschätzung Adornos, die dieser im Mai 1938 kurz nach seinem Treffen mit Scholem in New York an Benjamin schickt. Als gemeinsamen, philosophischen Nenner aller drei stellt er »die Einwanderung in die Profanität«<sup>22</sup> heraus. Scholems krampfhaftes Festhalten am Heiligen erscheint ihm dabei als ein paradoxaler Rettungsversuch, als ein kunstreich gebautes Boot, das genauso kunstreich zum Kentern gebracht werde.<sup>23</sup> In der Tat ist das Paradoxale dieser »Rettung« nicht zu verken-

15 Ebd., S. 7: »Was es mit dieser Stimme auf sich hat und mit dem, was in ihr zum Ausdruck kommt, das ist die Frage, die das religiöse Denken im Judentum sich immer wieder vorgelegt hat. Die unlösliche Verbindung des Begriffs der Wahrheit der Offenbarung mit dem der Sprache, indem nämlich im Medium der menschlichen Sprache das Wort Gottes vernehmbar wird, wenn anders es ein solches Wort Gottes in der menschlichen Erfahrung gibt, das ist wohl eine der wichtigsten, vielleicht sogar die wichtigste Erbschaft des Judentums an die Religionsgeschichte.«

16 Zu Benjamins Verständnis der Säkularisierung, auf das Scholem sich hier zu berufen scheint oder das er zumindest in diesem Aspekt teilt, vgl. Uwe Steiner: »Säkularisierung: Überlegungen zum Ursprung und zu einigen Implikationen des Begriffs bei Benjamin«, in: ders.: *Walter Benjamin: 1892–1940. Zum 100. Geburtstag*, Bern 1992, S. 139–187.

17 Scholem: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala« (Anm. 10), S. 68. Vgl. zu diesem Thema besonders die beiden Unterkapitel »Zwischen Magie und Mystik des Namens« (ebd., S. 26–31) und »Magie der Sprache« (ebd., S. 67–70).

18 Emmanuel Levinas: *Du sacré au saint*, Paris 1977, S. 109.

19 Scholem: »Religiöse Autorität und Mystik« (Anm. 12), S. 21.

20 Scholem: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala« (Anm. 10), S. 70.

21 Vgl. Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, GS II.1, S. 203: »Die göttliche Gewalt [...] mag die waltende heißen.«

22 Brief Adornos an Benjamin vom 04.05.1938, in: *Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. Briefwechsel 1928–1940*, hg. von Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 1994, S. 325: »Es scheint mir von der tiefstinnigsten Ironie, daß eben die Konzeption der Mystik, die er urgiert, sich geschichtsphilosophisch als jene Einwanderung in die Profanität darstellt, die er an uns für verderblich hält. Wenn nicht seine Gedanken, dann sind jedenfalls seine Erzählungen eine strikte Rechtfertigung genau der Alterationen Ihres Denkens, an denen er sich stößt.«

23 Ebd., S. 325: »Es wird mit großartiger Kunst ein Rettungsboot losgelassen; aber die Kunst besteht hauptsächlich darin, es mit Wasser zu füllen und zum Kentern zu bringen. Ich für meinen Teil halte mit Ihnen dafür, daß bei einem Untergang des ganzen Schiffes mit Mann und Maus die Chancen besser sind, daß wenn schon nicht von der Mannschaft, so von der Fracht einiges übrig bleiben wird.«

nen: Scholem hält an der Kategorie des Heiligen fest, auch wenn sie *realiter* keinen Inhalt mehr hat.<sup>24</sup>

Am Heiligen zeigt sich einmal mehr, wie unterschiedlich Scholem (religionshistorisch-theologisch) und Benjamin (geschichtsphilosophisch) diese Frage angehen, und dies trotz einer weitgehend übereinstimmenden historischen Einschätzung der Situation. Diese »gekreuzte«<sup>25</sup> Reziprozität ist darüber hinaus auch aufschlussreich für die Vorstellung, die man sich von Rezeption und Einfluss zu machen hat. Denn wie Scholem sich in seiner Benjamin-kritischen Konzeption des Heiligen gerade auf diesen stützt, so entwickelt Benjamin die für den Kafka-Essay von 1934 so zentrale Kategorie der Schrift anhand von Scholems religionshistorischen Überlegungen zur Situation des Judentums, allerdings in gegenläufigem Sinn. Auch er argumentiert gewissermaßen mit Scholem gegen Scholem. Immer wieder beteuert er in seinen Briefen, wie wichtig für ihn Scholems jüdische Sicht<sup>26</sup> auf Kafka sei, um dann ganz andere Ideen daraus hervorgehen zu lassen.

Zwei Elemente aus Scholems Schriftverständnis sind dafür entscheidend: zum einen die aus einem Aufsatz von Chaim Nachman Bialik stammende Unterscheidung von *Haggada* und *Halacha*, die Benjamin in gänzlich unerwarteter Weise auf Kafkas erzählerisches Werk überträgt. In der 1919 in Burers Zeitschrift *Der Jude* und dann 1925 erneut in einem Essayband erschienenen und von Scholem übersetzten Arbeit geht es Bialik um den Entwurf eines modernen Judentums mittels der Aufwertung der mündlichen Tradition (*Haggada*) gegenüber der Überlieferung des Gesetzes (*Halacha*). Ähnlich wie

das Verhältnis von Offenbarung und Tradition sind für Bialik Lehre und Auslegung wechselseitig bedingt und bedingend, zwei Aggregatzustände derselben Substanz: »Die Halacha ist die Kristallisation, das letzte und notwendige Ergebnis der Aggada, die Aggada die wieder flüssig gewordene Halacha.«<sup>27</sup> Auch Scholem geht es in seinen historischen Studien zum jüdischen Schrifttum um die Wechselwirkung von Schrift und Offenbarung: Die heilige Schrift ist für ihn nichts anderes als eine stets neue und den gewandelten historischen Umständen angemessene Anwendung der Offenbarung. Als solche bestimmt und bewahrt sie die lebendige Identität des Judentums.<sup>28</sup>

In dieser Perspektive erscheint Kafka als der extreme Ausläufer dieser Tradition, in dessen Werk gewissermaßen der Nullpunkt der Offenbarung erreicht wird, da diese nicht mehr anwendbar ist: »Die Welt Kafkas ist die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird.«<sup>29</sup> Nicht anders heißt es in dem von Scholem zum *Prozess* verfassten Gedicht: »So allein strahlt Offenbarung / in die Zeit, die dich verwarf. / Nur dein Nichts ist die Erfahrung, / die sie von dir haben darf.«<sup>30</sup> An anderen Stellen und in anderem Kontext verwendet Scholem auch das Motiv vom »abgewandten Antlitz Gottes«.<sup>31</sup>

Doch Benjamin modifiziert diese historische Einschätzung: Das Problem, das sich den Schülern in Kafkas Erzählung stellt, sei nicht das Unverständnis der Schrift (die Unmöglichkeit, sie zu entziffern und anzuwenden), sondern die nicht mehr vorhandene Lehre. Aus Benjamins Sicht ist die Lehre abhandengekommen, beziehungsweise, wie er es an einer anderen Stelle des gleichen Briefes formuliert: »Das Werk der Thora nämlich ist – wenn wir uns an Kafkas Darstellung halten – vereitelt worden.«<sup>32</sup> Somit ist Kaf-

24 Zu den drei »Arten« von Theologie, die sich hier gegenüberstehen, vgl. Daniel Weidner: »Nichts der Offenbarung«, »inverse« und »unanständige« Theologie. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«, in: *Kafka und die Religion in der Moderne*, hg. von Manfred Engel/Ritchie Robertson, Würzburg 2014, S. 155–176, und Daniel Weidner: »Religious turns, heute und damals. Giorgio Agamben liest Kafka – anders als Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und Walter Benjamin«, in: *Literaturkritik* 11 (November 2012), <http://literaturkritik.de/id/17298> (zuletzt aufgerufen 17.07.2017).

25 Benjamin bezeichnet die Kafka-Arbeit gegenüber Scholem als »Kreuzweg der Wege meines Denkens« (Brief Benjamins an Scholem vom 15.09.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 80). Nun ist der Kreuzweg nicht nur der Ort, wo alle Denkwege zusammenlaufen, sondern auch der wohl ironisch mitgemeinte Leidensweg sich so vielfältig überkreuzender Denkintentionen und -ansätze.

26 Scholem spricht vom »jüdischen Zentralnerv dieses Werkes« (Brief Scholems an Benjamin vom 20.09.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 81).

27 Chaim Nachman Bialik: *Essays*, Berlin 1925, S. 83.

28 Zu diesem Zusammenhang, aber auch allgemein zu Scholem, vgl. Daniel Weidner: *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München 2003.

29 Brief Scholems an Benjamin vom 17.07.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 74.

30 Ebd., S. 73.

31 Vgl. dazu Stéphane Mosès: »Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka-Bild«, in: *Kafka und das Judentum*, Frankfurt a. M. 1987, S. 20–21.

32 Undatierter Brief Benjamins an Scholem (vom Herausgeber zugeordnetes Datum: 11.08.1934), in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 78.

kas Werk eine *Haggada* ohne *Halacha*,<sup>33</sup> ein Werk, das nicht mehr ausgelegt werden kann, das sich jeder Interpretation versagt. »Diese Geschichte werde ich Ihnen nicht deuten«,<sup>34</sup> heißt es programmatisch zu Beginn des Radiovortrags von 1931, der mit der Wiedergabe der Parabel »Eine kaiserliche Botschaft« aus der Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer* einsetzt. Scholems »Kernsatz« von der Unvollziehbarkeit der Schrift<sup>35</sup> wird so von Benjamin radikalisiert und in die Hypothese einer grundsätzlichen Absenz der Lehre bzw. der Offenbarung umgewandelt. Die Tradition teilt nur noch sich selbst mit.<sup>36</sup>

Die zweite Abweichung gegenüber Scholem betrifft den Status der Schrift. Diese ist für Benjamin nicht das eine religiöse Gemeinschaft begründende Ereignis, ihr »Ursprung«, sondern das von Gewalt und Unterdrückung befreiende Ende der Geschichte.

33 In den frühesten Aufzeichnungen zu einem ungeschriebenen Essay und zu einem Radiovortrag von 1931, die Benjamin mit »Versuch eines Schemas zu Kafka« betitelt hatte, findet sich folgende Bemerkung: »Kafkas Bücher enthalten die fehlende Hagada zu dieser Halacha.« (Ebd., S. 116) In Benjamins Radiovortrag mit dem Titel »Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer« vom 03.07.1931 lautet die ausgeführte Stelle so: »Vielleicht beweist seine Prosa nichts; auf jeden Fall ist sie so beschaffen, daß sie in beweisende Zusammenhänge jederzeit eingestellt werden könnte. Man hat hier an die Form der Haggadah zu erinnern [...]. Wie die haggadischen Teile des Talmud so sind auch diese Bücher Erzählungen, eine Haggadah, die immerfort innehält, in den ausführlichsten Beschreibungen sich verweilt, immer in der Hoffnung und Angst zugleich, die halachische Order und Formel, die Lehre könnte ihr unterwegs zustoßen.« (Ebd., S. 41–42) Im Essay »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages« von 1934 führt Benjamin die Idee dann folgendermaßen aus: »Das hindert nicht, daß seine Stücke nicht gänzlich in die Prosaformen des Abendlandes eingehen und zur Lehre ähnlich wie die Haggadah zur Halacha stehen. Sie [...] sind derart beschaffen, daß man sie zitieren, zur Erläuterung erzählen kann. Besitzen wir die Lehre aber, die von Kafkas Gleichnissen begleitet und in den Gesten K.'s und den Gebärden seiner Tiere erläutert wird? Sie ist nicht da [...]« (ebd., S. 20). [Die wechselnden Schreibweisen von Hagada bzw. Haggadah gehen auf Benjamin zurück.]

34 *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 40.

35 Ebd., S. 66: »Ist doch das Absolut-Konkrete das Unvollziehbare schlechthin« (von Benjamin in einem Brief an Scholem vom 28.02.1933 zitiert). Der Satz findet sich ebenfalls im neunten der *Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala*, in: Gershom Scholem, *Judaica 3* (Anm. 10), S. 271, sowie in Scholems Aufsatz »Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum«, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, S. 110.

36 Diese Idee wird schon im Übersetzer-Aufsatz ansatzweise entwickelt, wo es nicht mehr um das Was des zu Übersetzenden (die Botschaft) geht, sondern darum, dass übersetzt wird. Die Übersetzung teilt das Wesen des Übersetzens mit wie die Tradition das Wesen des Überlieferens. Vgl. Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS IV.1, S. 9–21.

Dies zeigt seine Deutung Kafka'scher Gestalten: Dr. Bucephalus, der »neue Advokat«, der früher Alexander von Mazedoniens Streitross war, studiert nunmehr die Gesetzesbücher. Kafkas Geschichte endet mit dem vom politischen Reiter befreiten Advokaten, der »bei stiller Lampe, fern dem Getöse der Alexanderschlacht, liest und [...] die Blätter unserer alten Bücher [wendet].«<sup>37</sup> Dasein in Schrift verwandelt ist Freiheit. Das Blatt (der Geschichte) wendet sich, die Last (des politischen Agitators) ist vom Rücken genommen. Auch Sancho Pansa hat es in Kafkas Version geschafft, seinen Teufel mit Ritterromanen von sich abzulenken. Doch wie Benjamin selbst feststellt, ist der vierte und letzte, Sancho Pansa gewidmete Teil seines Aufsatzes erstaunlicherweise von keinem seiner Korrespondenten erwähnt oder auch nur ansatzweise diskutiert worden. Dabei handelt es sich doch gerade um das Herzstück seiner Arbeit, nämlich die Umkehr, die neue Ausrichtung, die nicht mehr Schrift in Leben, sondern Leben in Schrift verwandelt.<sup>38</sup> Bei Benjamin steht die Schrift am musterhaften und vielleicht auch märchenhaft glücklichen, messianischen Ende der Geschichte.<sup>39</sup>

Scholems und Benjamins Divergenzen bezüglich des Heiligen (der Schrift) lassen sich durch unterschiedliche Zielsetzungen erklären: Für Scholem geht es um eine Standortbestimmung des modernen Judentums. Kafkas Werk stellt für ihn eine spezifisch jüdische Aporie dar, einen »Grenzfall«<sup>40</sup> in der Geschichte der Offenbarung, insofern diese sich nur noch bedeutungsleer behauptet. Schrift und Gesetz gelten noch, aber sie bedeuten nicht mehr. Und da sie nicht mehr verständlich sind, können sie auch nicht mehr angewendet (gelebt, mit Leben erfüllt) werden.<sup>41</sup>

37 Walter Benjamin: »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages«, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 37.

38 Zur unterschiedlichen Auffassung der Überlieferung und Tradition bei Scholem und Benjamin vgl. Philippe Simay: »Kafka et l'écriture de la transmission«, in: *Archives de philosophie* 62 (janvier–mars 1999), S. 95–115; Philippe Simay: »Le crépuscule de la tradition. Benjamin et Scholem, lecteurs de Kafka«, in: *Critique* 659 (avril 2002), S. 273–286.

39 Diesen »messianischen« Aspekt der Schrift bzw. des Schreibens in Benjamins Sprach- und Geschichtsphilosophie hat der französische Philosoph Marc Goldschmit aufgezeigt, vgl. Marc Goldschmit: *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris 2010. Ebenso Elke Dubbels: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933*, Berlin/New York 2011.

40 Brief Scholems an Benjamin vom 20.09.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 82.

41 Auf die aktuelle und weitläufige Diskussion um das Verständnis der Türhüter-Parabel (»Vor dem Gesetz«) sowohl in politischer wie auch in theologischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht kann hier nicht eingegangen werden.

Anders als Scholem sieht Benjamin in Kafkas Werk den Beweis dafür, dass es nie einen Fortschritt gegeben hat und dass der Glaube daran ein philosophischer, religiöser und auch politischer Irrtum ist. So baut er Kafkas Aphorismus »An Fortschritt glauben heißt nicht glauben, dass ein Fortschritt schon geschehen ist. Das wäre kein Glauben«<sup>42</sup> wie einen eigenen Satz in den Text ein. In der Tat erfordert die Feststellung eines vergangenen Fortschreitens lediglich eine Vorhersage, keinen Glauben. Benjamin teilt diese Einschätzung mit Kafka: »Das Zeitalter, in dem Kafka lebt, bedeutet ihm keinen Fortschritt über die Uranfänge. Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf der Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet.«<sup>43</sup> Die Verweise auf Bachofen, aber auch auf Lukács, Rosenzweig und Bloch lassen keinen Zweifel daran, dass es Benjamin um eine geschichtsphilosophische Fragestellung geht, die später im Zentrum seiner Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940) stehen wird, nämlich um die Frage nach dem Ausgang aus der Geschichte als ständiger Wiederholung von Katastrophen und Niederlagen, d. h. um die Frage der Erlösung.<sup>44</sup>

Benjamins Interpretation, die von einer Welt ohne Offenbarung und ohne Erlösung ausgeht, ist für Scholem eindeutig zu radikal gefasst. Hier sei Benjamin »mit der Ausschaltung der Theologie« einen Schritt zu weit gegangen und habe »das Kind mit dem Bade«<sup>45</sup> ausgeschüttet. In der Tat muss Benjamins philosophische Voraussetzung für Scholem unannehmbar sein, da sie die jüdische Theologie, auch

in ihrer modernen und kritischen Form (wie sie von Scholem vertreten wird), als überholte Auffassung des Messianischen hinter sich lässt.

Im *Theologisch-politischen Fragment* (1920/1921) versucht Benjamin, die aus einem falschen Verständnis des Messianischen resultierende Aporie<sup>46</sup> aufzulösen: Nichts Historisches kann »von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen«.<sup>47</sup> Genauso wenig kann das Reich Gottes »das Telos der historischen Dynamis [sein]; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden.«<sup>48</sup> Benjamin schwebt keine theologisch-politische Lösung vor, sondern eine Loslösung sowohl von religiösen wie von politischen Formen des Messianismus. Dafür findet er bei Kafka zutreffende Formulierungen, die diesen Unterschied zwischen dem Messianischen und dem Messianismus auf den Punkt bringen. So bezeichnet die Bemerkung Kafkas, es gebe »Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns«,<sup>49</sup> für Benjamin die einzig richtige Einstellung der Geschichte gegenüber. »Für [...] die Unfertigen und Ungeschickten[ ] ist die Hoffnung da«,<sup>50</sup> schreibt er im Kafka-Essay, und der Wahlverwandtschaften-Essay endet mit einem Satz, der wie eine Paraphrase dieser Kafka-Bemerkung klingt: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«<sup>51</sup> Die Hoffnung der Hoffnungslosen, damit meint Benjamin, dass es Hoffnung nur für die gibt, die alle Hoffnungen aufgegeben haben. Die dialektische Formulierung beinhaltet eine Kritik sowohl an der theologischen als auch an der politischen Instrumentalisierung der Hoffnung. Er zeigt so einerseits die Naivität des bürgerlichen, jüdisch-christlichen Heilsoptimismus, der auf eine bessere Welt wartet, anstatt ihre Realisierung zu bewirken, aber auch die Begrenztheit des kommunistischen Heilsversprechens, das auf die dialektischen Gesetze der historischen Vernunft setzt, um den Umschlag quasi automatisch hervorzubringen. Im *Theologisch-politischen Fragment* bezeichnet Benjamin seine eigene Auffassung als mystisch, jedoch in einem anderen als dem Scholem'schen Sinn: als eine doppelte Spannung zwischen der »Dynamis des Profanen« (dem menschlichen Glücksstreben),

42 Benjamin: »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages« (Anm. 37), S. 28.

43 Ebd.

44 Seine Sicht auf Kafka fasst Benjamin in ein Denkbild mit dem Titel »Idee eines Mysteriums«. Es handelt sich dabei um seinen frühesten Text zu Kafka. Darin wird die Geschichte als ein zu keinem Ende kommendes Prozessverfahren dargestellt, bei dem der Mensch im Namen der stummen Natur als Kläger in Erscheinung tritt; vgl. Walter Benjamin: »Idee eines Mysteriums«, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 115. Von den aufgerufenen Zeugen stellt keiner das Kommen des Messias infrage: der Dichter fühlt es, der Bildner sieht es, der Musiker hört es und der Philosoph weiß es. Da der Gerichtshof inkompetent und zu keinem Urteil fähig ist, folgt Klage über das Ausbleiben des Messias auf Beteuerung seines Kommens, bis die Geschworenen, die ihre Plätze von Generation zu Generation weitervererben, entsetzt und verzweifelt die Flucht ergreifen, während Kläger und Zeugen zurückbleiben und, so ahnt man, endlos weiter prozessieren.

45 Undatierter Brief Scholems an Benjamin (vom Herausgeber zugeordnetes Datum: 10.–12.07.1934), in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 72.

46 Vgl. das Kapitel »Die Aporien des Messianismus«, in: Mosès: *Der Engel der Geschichte* (Anm. 5), S. 163–184.

47 Walter Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment*, GS II.1, S. 203–204.

48 Ebd.

49 Benjamin: »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages« (Anm. 37), S. 14.

50 Ebd., S. 15.

51 Walter Benjamin: *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I.1, S. 201.

die in die eine Richtung, und der »messianischen Intensität« (der Erlösung), die in die andere zielt. So befördere die Ausrichtung auf das Profane (zu dem auch und vor allem die Schrift gehört) das Kommen des messianischen Reiches, gemäß einem messianischen Kräftegesetz, dem zufolge »eine Kraft eine entgegengesetzt gerichtete zu befördern vermag«. <sup>52</sup> Diese Richtung hin zur Schrift gilt es einzuschlagen. Deshalb ist für Benjamin der entscheidende Punkt die Umkehr, »auf welche zahlreiche Gleichnisse Kafkas [...] hindrängen.« <sup>53</sup> »Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird«, ist »die Pforte der Gerechtigkeit«. <sup>54</sup>

Indem Benjamin die »Umkehr« als zentrales Element herausgreift – also das Verwandeln von Leben in Schrift und nicht von Schrift in Leben –, löst er Kafka aus einer nur auf das Judentum beschränkten Bedeutung und zeigt dessen Relevanz für das Verständnis von Geschichte überhaupt. Die Form des Kafka'schen Werks enthalte »Hinweise auf einen Weltzustand«. <sup>55</sup> Insofern tut sich in der Auseinandersetzung zwischen Benjamin und Scholem bezüglich der Frage von Heiligkeit und Schrift etwas Neues auf: Wie wahre Hoffnung nur für die Hoffnungslosen ist, so erscheint das Verständnis echter Heiligkeit als rein theologischer Kategorie durch die Erkenntnis der nicht mehr heiligen Schrift bedingt.

---

52 Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment* (Anm. 47), S. 203 f.

53 Brief Benjamins an Scholem vom 11.08.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 78.

54 Benjamin: »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages« (Anm. 42), S. 37.

55 Brief Benjamins an Scholem vom 20.07.1934, in: *Benjamin über Kafka* (Anm. 13), S. 76.