

Jüdischer Verlag

## Leseprobe



JÜDISCHER VERLAG  
IM SUHRKAMP VERLAG

Scholem, Gershom / Arendt, Hannah  
**Hannah Arendt / Gershom Scholem Der Briefwechsel**

1939-1964

Herausgegeben von Marie Luise Knott unter Mitarbeit von David Heredia Mit  
ca. 20 Abbildungen

© Jüdischer Verlag  
978-3-633-54234-5



# Dokumente

Aufgrund der Unzufriedenheit mit den öffentlichen Reaktionen auf sein Buch *Major Trends in Jewish Mysticism*, das 1941 im Schocken Publishing House im Mandatsgebiet Palästina erschienen war, schlug Scholem Arendt Ende 1943 vor, ihre Lesenotizen, die sie eigentlich nur an ihn geschickt hatte (siehe Brief 9), zu veröffentlichen. Im Februar 1944 sandte Arendt ihren Text an Henry Hurwitz von *Menorah Journal*, doch eine Veröffentlichung kam nicht zustande. Als Scholems Buch in zweiter Auflage 1948 bei Schocken in New York erschien, veröffentlichte *Jewish Frontier* die Besprechung in gekürzter Fassung.

In der Scholem-Bibliothek in Jerusalem sind die letzten drei (nicht gedruckten) Seiten von Arendts persönlichen Notizen (im Text: ab »V.«) erhalten und archiviert.

Deutsche Ausgabe von *Major Trends*: Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1980.

Marie Luise Knott/David Heredia

Hannah Arendt  
Jüdische Geschichte, von Neuem betrachtet  
Zu Gershom Scholems *Die jüdische Mystik*  
*in ihren Hauptströmungen*

Jüdische Historiker des letzten Jahrhunderts pflegten – ob bewußt oder unbewußt sei dahingestellt – alle diejenigen Fakten der jüdischen Geschichte zu ignorieren, die nicht zu ihrer grundlegenden These von der Diaspora-Geschichte paßten, derzufolge die Juden keine eigene politische Geschichte besaßen, sondern unablässig unschuldige Opfer einer feindlichen und mitunter gewalttätigen Umgebung gewesen seien. Wenn diese sich erst änderte, so die logische Schlußfolgerung, wäre dies das Ende der jüdischen Geschichte, da das jüdische Volk aufhören würde, ein eigenes Volk zu sein. In auffallendem Unterschied zu allen anderen Nationen seien die Juden bislang kein Volk, das Geschichte mache, sondern ein Volk, das Geschichte erleide und sich auf diese Weise eine Art ewige Identität des Gutseins erhalte, deren Eintönigkeit nur von den ebenso eintönigen Chroniken der Verfolgungen und Pogrome unterbrochen worden sei. Innerhalb dieses Rahmens aus Vorurteil und Verfolgung gelang es dem Historiker dennoch, die wichtigsten ideengeschichtlichen Entwicklungen nachzuvollziehen. Doch das jüdische mystische Denken, das in der sabbatianischen Bewegung, wie man weiß, in politisches Handeln mündete, war für diese Interpretation ein so ernsthaftes Hindernis, daß es nur durch hastige Verunglimpfung oder völlige Nichtbeachtung überwunden werden konnte.

Scholems neuartige Darlegung und Würdigung der jüdischen Mystik schließt nicht nur eine Lücke, sondern verändert tatsächlich das Gesamtbild der jüdischen Geschichte. Eine der wichtigsten Änderungen ist seine grundlegende Neudeutung der Reformbewegung und anderer moderner

Strömungen, die aus der Orthodoxie ausbrachen. Diese Strömungen galten bislang als Folge der Teilen des jüdischen Volkes gewährten Emanzipation und als unvermeidliche Reaktion auf die neuartigen Anpassungen an die Anforderungen der nichtjüdischen Welt. Doch Scholem legt im letzten Kapitel seines Buches überzeugend dar, daß die Reformbewegung mit ihren widersprüchlichen Strömungen – das Judentum auflösen und es gleichzeitig bewahren zu wollen – nicht etwa als mechanische Assimilation an die Ideen und Forderungen einer fremden Umgebung zu lesen sind, sondern als Folge des Scheiterns der letzten großen jüdischen politischen Unternehmung, der sabbatianischen Bewegung, als Folge des Verlustes der messianischen Hoffnung und der Verzweiflung über die (ultimate) Bestimmung des Volkes.

Ein vergleichbarer Zusammenbruch religiöser Maßstäbe, der eine vergleichbare Verzweiflung mit sich brachte, gehört zu den grundlegenden europäischen Erfahrungen nach der Französischen Revolution. Doch während der romantische Pessimismus die politische Fähigkeit des Menschen als Gesetzgeber in Frage stellte und sich damit abfand, daß der Mensch lediglich den Gesetzen zu gehorchen vermag – deren letzte Legitimation sich nicht mehr von Gott, sondern von Geschichte und Tradition ableitete –, erwuchs der jüdische Nihilismus aus der Frage, ob der Mensch je fähig sein würde, das verborgene Gesetz Gottes zu entdecken und ihm gemäß zu handeln.

Scholems Buch, das zum ersten Mal die Rolle erhellt, die die Juden in der Herausbildung des modernen Menschen spielten, ist auch ein Beitrag zu diversen allgemeineren, typisch modernen Phänomenen, deren historische Ursprünge bislang nicht hinlänglich verstanden wurden. Insofern sind seine Entdeckungen besser geeignet, die jüdische Geschichte mit der Geschichte Europas auszusöhnen, als es all die apologetischen Versuche waren, die das Unmögliche, das heißt die Identität zwischen den Juden und anderen Nationen, zu be-

weisen, oder etwas im wesentlichen Inhumanes, nämlich die Passivität und daher Verantwortungslosigkeit des jüdischen Volkes als Ganzes, aufzuzeigen suchten.

[...] die Gründe der Gebote, die die Mystiker anzuführen wußten, stellen sie (die Gebote) nicht als Allegorien von mehr oder weniger tiefsinnigen Ideen dar oder als pädagogische Maßregeln [wie in der Auslegung der Philosophen]. Sie betrachten vielmehr, um es mit einem Wort zu sagen, die Übung der Gebote als geheime Mysterienhandlung. [...] diese Rückverwandlung der Halacha in ein Sakrament [...] (verlieh) der Halacha bei den Mystikern einen ungeahnten Glanz und für weite Kreise neue Lebenskraft. Jede einzelne Handlung wurde hier als ein kosmischer Vollzug angesehen, [...] Der jüdische Fromme wurde solcherart zum Protagonisten im Welt drama; er hält die Fäden des geheimen Schauspiels in der Hand. (S. 32)

Die Bezeichnung »Kabbala« umfaßt eine Vielzahl von Lehren, von frühen gnostischen Spekulationen über alle Arten magischer Praktiken bis hin zu den großen und echten philosophischen Spekulationen des Buches Sohar. Der Name zeugt von der Macht und vom endgültigen Sieg des Rabbinismus, der alle widerstreitenden und heterodoxen Tendenzen im jüdischen Denken bekämpft, indem er sie alle unter dem gleichen Namen versammelt und sich weigert, sie gesondert und gemäß ihrer tatsächlich verschiedenen Denkinhalte zu benennen (und zu unterscheiden). Doch die Verwandlung der Halacha in einen magischen Ritus mit dem ihr innewohnenden Einfluß auf volkstümliche Vorstellungswelten – worauf das oben stehende Zitat Bezug nimmt – scheint die wesentliche Grundlage für alle möglichen jüdischen mystischen Konzeptionen. Die neue Deutung des Gesetzes basierte auf der neuen Lehre vom »verborgenen Gott«, der, im schroffen Gegensatz zum Gott der Offenbarung, unpersönlich ist – ein »Das, das unendlich ist« (12), keine Person, vielmehr eine Kraft, die sich nur den »ausgewählten Wenigen« offenbart

und in der Offenbarung der Heiligen Schrift sich eher verhüllt denn enthüllt. Verbunden mit dieser Auffassung von Gott als einer unpersönlichen göttlichen Kraft ist jene zentrale heterodoxe Lehre, gegen die sowohl die jüdische als auch die christliche Orthodoxie ihre erbittertsten Schlachten geführt hat: die Lehre von der *Emanation* des Universums, im Gegensatz zu der Lehre von der *Erschaffung* des Menschen und der Welt. In allen Emanationstheorien wird der erste Mensch als eine verborgene Kraft angesehen; die klare Unterscheidung zwischen Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf verschwindet; und der Mensch, begriffen als materieller Teil des Göttlichen, wird mit einer materiell-mystischen Kraft ausgestattet, um den »verborgenen Pfad« der Emanation wiederzufinden, der ihn vom Göttlichen weggeführt hat, und in den Schoß jener Substanz zurückzukehren, aus der er hervorgegangen ist und die als »*En-sof*«, »gleichgültige Einheit« oder, am bezeichnendsten, als »Nichts« umschrieben wird. Die Umwandlung der Halacha in eine Mysterienhandlung erwuchs wie alle anderen magischen Praktiken aus diesen Spekulationen, die geltend machten, daß die Suche nach der verborgenen Kraft vielleicht zur Entdeckung geheimer Mittel führt, durch die der Mensch wieder göttliche Macht erlangen und sich selbst in einen Teil Gottes verwandeln kann.

All diesen Lehren, die sich mit dem »Verborgenen« beschäftigen, scheint eine paradoxe Wirkung innezuwohnen. Ihre Anhänger beharrten stets auf striktester Geheimhaltung, Exklusivität und der esoterischen Natur ihrer Spekulationen, die nur den »ausgewählten Wenigen« offenbart werden durfte. Doch all diesen Beteuerungen zum Trotz zogen mystische Ideen nicht nur die Wenigen an, sondern hatten ganz im Gegenteil enormen Einfluß auf das Volk. Mystische Ideen übten eine viel größere Anziehungskraft auf die Massen aus als die Lehren der gelehrten Rabbiner und Philosophen, die behaupteten, ihre Deutungen könnten von jedermann verstanden werden. Dies gilt in besonderem Maße für die mysti-

schen Strömungen in der jüdischen Geschichte, die offensichtlich das volkstümliche Denken beherrschten und den dringlichsten Bedürfnissen der Allgemeinheit entsprachen.

Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, dieses Paradox allein als ein Problem der Vergangenheit anzusehen, denn die religiöse Vergangenheit lebt heute fort im gängigen Aberglauben an die »Geheimgesellschaften«, an die »Hände, die hinter den Kulissen wirken«, und sogar in den Ideologien, die auf der ausschließlichen Macht ökonomischer oder historischer »Gesetze« beharren, die angeblich auf die gleiche Weise – für die Augen gewöhnlicher Menschen unsichtbar – im Verborgenen wirken. Die Spekulationen, durch die jüdische und christliche Mystiker den jüdischen Schöpfergott in eine geheime Kraft verwandelten, waren die erste Ausformung einer im wesentlichen materialistischen Anschauung; und alle modernen Lehren, die behaupten, daß der Mensch nichts als ein den physikalischen Gesetzen unterworfenen Stück Materie ohne Handlungsfreiheit sei, konfrontieren uns mit dem alten, ursprünglich gnostischen Glauben an die Emanation. Ob die Substanz, von der angenommen wird, der Mensch sei ein Teil von ihr, materiell oder »göttlich« ist, spielt nur eine geringe Rolle. Was zählt, ist, daß der Mensch nicht länger eine unabhängige Entität, kein Zweck in sich ist.

Heute wie in der Vergangenheit finden diese Spekulationen Anklang bei allen, die vom Handeln ausgeschlossen sind; bei allen, denen es verwehrt ist, ihr Los, das ihnen unerträglich erscheint, zu ändern, und die, da sie sich als hilflose Opfer ungekannter Kräfte wännen, sich naturgemäß nur zu gerne durch geheime Mittel ermöglichen, am »Drama der Welt« teilzuhaben. Daher hat das Geheimnisartige dieser Spekulationen immer etwas Künstliches: Sie werden geheim gehalten wie die Entdeckung des berühmten Steins der Weisen, der angeblich alle Metalle in reines Gold verwandelt: Jeder begehrt ihn und genau aus diesem Grunde hält jeder, der ihn vermeintlich besitzt, seinen Fund geheim.

Wichtiger noch als diese zwiespältige Esoterik war die der Mystik innewohnende Rechtfertigung des Handelns, auch wenn es sich nur um ein Surrogat handelte. In diesem Zusammenhang ist es unwichtig, ob die Kabbalisten gewöhnliche Zauberer waren (was sie normalerweise nicht waren) oder ob sie nur das praktizierten, was Abulafia erlaubte und was Scholem eine »Magie der Innerlichkeit« nennt. In beiden Fällen konnten die Gläubigen an der Macht teilhaben, die die Welt regiert.

Die Kabbalisten [...] sind keine Freunde der mystischen Autobiografie [...] Sie lieben Objektivierung, und sie hasen jedes Großtun in der Zurschaustellung der eigenen Person. [...] Ich vermute, daß diese Abneigung gegen zu persönliche Mitteilung auch darin ihren Grund haben mag, daß im jüdischen Milieu eine besonders lebhaft empfundene Erfahrung bestand für den Kontrast zwischen der mystischen Erfahrung und einem Begriff von Gott, in dem das Moment des Schöpfers, Königs und Gesetzgebers besonders nachdrücklich betont wurde. (S. 17/18)

Die Ablehnung des Schöpfungsgedankens und die Lehre von der Emanation, mit der daraus hervorgehenden Idee der menschlichen Teilhabe am Welt drama stellen die auffälligste Gemeinsamkeit jüdischer und gnostischer Mystik dar. Im Fehlen von Autobiographie – in der Abneigung gegen ein Sich-Ausdrücken des Selbst also – liegt der auffälligste Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Mystik. Diese Zurückhaltung ist um so überraschender, als das wichtigste mystische Erkenntnisorgan stets die Erfahrung und nie die Vernunft oder der Offenbarungsglaube ist – eine Erfahrung, die dem modernen Begriff von Experiment bereits sehr nahe kommt: Sie muß mehrere Male überprüft werden, bevor ihre Wahrheit anerkannt wird. (Ein mystischer Autor schildert ein durch das Kombinieren der Buchstaben des Namens Gottes hervorgerufenes überwältigendes mystisches Erlebnis und sagt: »Noch einmal nahm ich den Namen auf, um

das Gleiche noch einmal zu tun, und siehe, es hatte genau die gleiche Wirkung auf mich. Dennoch glaubte ich nicht daran, bis ich es vier- oder fünfmal ausprobiert hatte.«)

Der experimentelle Charakter der mystischen Erfahrung trug einen großen Teil zu ihrer Beliebtheit bei. Jahrhundertelang schien diese vom rabbinischen Judentum verworfene Erfahrung der einzige Zugang zur realen Welt. Die Wirklichkeit, wie sie von den Mystikern erfahren wird, mag uns zuweilen befremdlich erscheinen; verglichen mit den logistischen und rechtlichen Argumentationsgängen der Orthodoxie war sie so real, wie es nur geht, denn sie wurde über die Erfahrung entdeckt und erprobt, nicht durch Interpretation und Logik. Häufig nahm dieses Vorgehen die Gestalt des Interesses an der eigenen Seele an, da psychologische Erlebnisse unendlich oft wiederholt und erprobt werden konnten; das Material für das Experiment war stets zur Hand, und seine Ergebnisse schienen daher die zuverlässigsten. Auch Descartes' Axiom *Cogito, ergo sum* weist noch Spuren dieser Tradition auf: Das innere Erleben des Denkens wird zum Beweis für die Wirklichkeit des Seins. So wie sich die moderne wissenschaftliche und technische Einstellung zur Natur von der Alchemie herleitet, hat unser moderner Begriff von Wirklichkeit als etwas, was durch das Experiment überprüft und von dem daher zuverlässig angenommen werden kann, daß es dauerhaft ist, einen seiner Ursprünge in der mystischen Erfahrung. Die Mystik, im Gegensatz zum orthodoxen Judentum oder Christentum, und die moderne Wissenschaft, im Gegensatz zur jüdischen oder christlichen Philosophie, vertrauen weder auf Offenbarung noch auf reines logisches Denken, sondern nur auf die Erfahrung, da sich beide nicht mit dem Problem der Wahrheit, sondern mit der Entdeckung von brauchbaren Kenntnissen über die Wirklichkeit beschäftigen.

Zum grundlegenden Interesse der christlichen Mystik an der Frage der Wirklichkeit kommt ihr ebenso grundlegendes,

wenn auch nicht spezifisch mystisches Interesse an der Erlösung des Menschen. Im Gegensatz dazu ist das Thema der jüdischen Mystik »nie der Mensch, und sei er auch ein Heiliger« (78). Auch wenn die jüdische Mystik in späteren Phasen die reine Sphäre der Erforschung der Wirklichkeit (wie in der Merkaba-Kabbala) verläßt und sich mehr mit dem praktischen Leben beschäftigt, möchte sie lediglich, daß der Mensch Teil der höheren Wirklichkeit wird und entsprechend handelt. Die ewige Frage der christlichen Philosophie, die Augustinus »quaestio mihi factus sum« nennt, spornte christliche Mystiker mehr als alles andere an, doch sie drang nie in die Kabbala vor. (Und dies scheint mir einer der Gründe für die merkwürdige Tatsache, daß Meister Eckhart, ein wahrhafter Augustinus-Schüler, von dem Philosophen Maimonides stärker beeinflusst war als irgendein jüdischer Mystiker. In dieser einen Hinsicht stand die jüdische Philosophie dem christlichen mystischen Denken deutlich näher als die jüdische Mystik.)

Daß es in der jüdischen Mystik an Autobiographien fehlt und biographische Angaben bewußt ausgeklammert werden, scheint mehr zu bedeuten als »ein besonders lebhafter Sinn [...] für die Unvereinbarkeit der mystischen Erfahrung mit dem spezifischen Gottesbegriff«. Autobiographische Angaben sind nur der Mitteilung wert, wenn und insofern sie als einzigartig angesehen, ihnen eine einzigartige, nicht wiederholbare Bedeutung beigemessen wird. Im Gegensatz dazu wurden mystische Erfahrungen nur dann als wertvoll angesehen, wenn und insofern sie wiederholt werden konnten, also experimenteller Natur waren. Die Tatsache, daß christliche Mystiker trotz dieser inhärenten Eigenschaft mystische Erfahrungen in autobiographischer Form wiedergaben, scheint mir weniger darauf zu beruhen, daß sie Mystiker waren, als vielmehr darauf, daß sie an philosophischen Betrachtungen über die Natur des Menschen interessiert waren. Für die jüdische Mystik war das eigene Selbst nicht Subjekt der Erlösung,

und war deshalb nur als Instrument für höchstes Handeln von Interesse, als Instrument, von dem angenommen wurde, daß es ein besseres sei als das Gesetz. Christliche Mystiker haben mit den jüdischen Mystikern zwar die Suche nach der Wirklichkeit gemein, sie waren aber nicht in erster Linie am Handeln als solchem interessiert, denn nach ihrem Glauben hat das höchste Ereignis, die Erlösung der Welt und der Menschheit, bereits stattgefunden. Es scheint, als hätten jüdische und christliche Mystiker die gleiche Erfahrung – oder besser: die gleichen Experimente – gemacht; die Juden, um Instrumente für die aktive Teilhabe am Geschick der Menschheit zu entwickeln, die Christen in Absicht auf sich selbst. Dies könnte in Teilen auch erklären, weshalb die christliche Mystik stets eine Sache für Individuen war und kaum über eine fortdauernde eigene Tradition verfügt; während eine der wesentlichen Eigenschaften der jüdischen Mystik ist, daß sie eine echte Tradition begründete, die parallel zur offiziellen Tradition des orthodoxen Judentums verlief. Biographische Daten schienen nicht nur irrelevant für den mystischen Gehalt, da sie individuelle und einzigartige Eigenschaften hervorhoben, sondern waren tatsächlich eine Bedrohung dieser Tradition, die den Menschen neben den wiederholbaren Experimenten den Umgang mit dem höchsten Instrument lehrte, nämlich dem, das er selbst ist.

Die Lehre von *Tikkun* (Iurianische Kabbala) erhob jeden Juden in einer völlig neuen Weise zum Protagonisten im großen Prozeß der Wiederherstellung.

[Der Sabbatianismus] ist der erste ernsthafte Aufstand im Innern des jüdischen Bewußtseins seit dem Mittelalter; sind doch die mystischen Gedankengänge in ihm die erste Ursache für den inneren Zerfall des orthodoxen Judentums der »Gläubigen«. Die mystische Häresie führt in gewissen Gruppen ihre Anhänger zu Konsequenzen von mehr oder weniger verhülltem nihilistischem Charakter und zu einem religiösen Anarchismus auf mythischer

Grundlage, der, wo er auf geeignete äußere Bedingungen traf, eine große Rolle in der inneren Vorbereitung der Aufklärung und der Reform im Judentum des 19. Jahrhunderts gespielt hat. (327/28)

[...] Es waren gerade diese Kreise, die die äußere Verbindung zwischen sich und dem rabbinischen Judentum nicht zerschnitten haben, die als Schrittmacher der neuen Bewegung im Judentum seit der Französischen Revolution auftraten. (333)

Bis zum Ausbruch der sabbatianischen Bewegung verzichtete die jüdische Mystik auf Angriffe gegen die Orthodoxie und hielt sich im Rahmen des Gesetzes. Erst nach vielen Jahrhunderten einer reichen Entwicklung kamen starke antinomische Tendenzen zum Ausbruch. Dies ließe sich damit erklären, daß das Gesetz in der Diaspora das einzige Band war, welches das Volk zusammenhielt. Doch trotz umsichtiger Zurückhaltung und trotz sorgfältiger Vermeidung jeglicher Konflikte hatte das mystische Denken seine Anhänger immer auf das Handeln vorbereitet und so mit der bloßen Interpretation des Gesetzes und der bloßen Hoffnung auf die Ankunft des Messias gebrochen. Hierin war die Schule von Isaac Luria allerdings kühner als alle Vorgänger, insofern sie das Exildasein des Volkes neu interpretierte: »Ehemals galt [die Diaspora] entweder als Strafe für die Sünden Israels oder als Prüfung für den Glauben Israels. Heute ist sie dies alles noch, aber wesentlich ist sie eine Mission: ihr Zweck ist, die gefallenen Funken überall einzusammeln und emporzuheben.« Zum ersten Mal war die Rolle des »Protagonisten im Welt drama« in einer Weise definiert, die auf jeden Juden zutraf.

Ein bemerkenswerter Aspekt dieses »Mythos des Exils« ist, daß er zwei widerstreitende Zwecke erfüllte: Dadurch daß dieser Mythos das Exil nicht als Leiden, sondern als Handeln verstand, konnte er das Volk aufrütteln, die Ankunft des Messias zu beschleunigen, und innerhalb der sabbatianischen Bewegung »zu einer explosiven Manifestation all jener Kräf-

te« gelangen, »denen sie ihren Aufstieg und Erfolg verdankt«. Doch nach dem Niedergang dieser Bewegung bediente der Mythos des Exils ebenso die Bedürfnisse des desillusionierten Volkes, das nach dem Verlust der messianischen Hoffnung nach einer neuen, allgemeineren Rechtfertigung des Exils verlangte, nach einer Rechtfertigung seiner inaktiven Existenz und seines bloßen Überlebens. In dieser Form übernahmen assimilierte Juden Isaacs Theorie – auch wenn ihre Vertreter über Scholems Entdeckung, sie seien Erben der Kabbala, wohl wenig erfreut gewesen sein dürften. Dieses Fortleben des mystischen Denkens im Selbstverständnis des assimilierten, ja des entjudaisierten Judentums war kein bloßer Zufall; das läßt sich an dem erstaunlichen Einfluß erkennen, den der Chassidismus, jener zweite Erbe der Kabbala, auf das gleiche »entjudaisierte« Judentum ausübte, als dieses zu Beginn unseres Jahrhunderts in den Chassidismus eingeführt wurde. Unter der jüngeren Generation, die sich gemeinhin kaum für das geistige Leben ihrer östlichen Brüder interessierte, sich aber dieser spirituellen Welt- und Geisteshaltung plötzlich verbunden fühlte, verbreitete sich eine wahre Begeisterung für diese letzte Phase der jüdischen Mystik. Die »Neutralisierung des messianischen Elements« (das heißt, die Neutralisierung politischer Haltungen), die offen antinomischen Tendenzen und die Konservierung des Mythos des Exils – diese drei Elemente des Chassidismus entsprachen auf beinahe unheimliche Weise den Bedürfnissen des assimilierten Judentums. Reformjudentum wie Chassidismus waren ausschließlich mit dem jüdischen Überleben befaßt, gaben alle Hoffnung auf die Wiederherstellung von Zion auf und sahen im Exil das letztendliche und unabänderliche Schicksal ihres Volkes. Es scheint, als habe der bloße Verlust der messianischen Hoffnung, gefolgt vom Niedergang der rabbinischen Autorität das Selbstverständnis aller Teile des Volkes auf gleiche Weise beeinflußt – trotz aller politischen und sozialen Unterschiede. In dem lang andauernden

Kampf zwischen jüdischer Orthodoxie und jüdischer Mystik scheint letztere die letzte Schlacht gewonnen zu haben. Dieser Sieg überrascht umso mehr, als er durch eine Niederlage errungen wurde.

Seit ihren ersten Anfängen neigte die jüdische Mystik zum Handeln und zur Verwirklichung; doch bevor sie schließlich in völliger Resignation mündete, erreichte sie das höchstmögliche Stadium ihrer Entwicklung in der sabbatianischen Bewegung, die in der von Scholem vertretenen Neuinterpretation ein Wendepunkt der jüdischen Geschichte zu sein scheint. Zwar trifft es zu, daß die wirkende Kraft des mystischen Denkens sich im Laufe des Mittelalters mehr als einmal in Ausbrüchen von sektiererischem Fanatismus manifestierte; aber nie zuvor waren eine riesige Volksbewegung und unmittelbares politisches Handeln durch nichts als die Mobilisierung mystischer Spekulationen inspiriert, vorbereitet und angeführt worden. Das ganze jüdische Volk wiederholte in einem gewaltigen und absolut einzigartigen Ausmaß die geheimen Erfahrungen der jüdischen Mystiker, ihre Bemühungen, eine höhere Wirklichkeit zu erreichen, die sich ihrer Auffassung nach in der erfahrbaren Alltagswelt ebenso wie in der traditionellen Enthüllung am Berg Sinai eher verborgen denn offenbart hatte. Zum ersten Mal zeigte sich, daß die Mystik nicht nur fest in der menschlichen Seele verankert ist, sondern daß sie auch eine gewaltige Handlungskraft besaß. Die Suche nach brauchbaren Kenntnissen der Wirklichkeit resultierte in brauchbaren Kenntnissen der Massenpsychologie und der mächtige Wille zu einer »Verwirklichung um jeden Preis« zahlte am Ende den Preis jeder Tradition, den Preis jeglicher etablierter Autorität und sogar den Preis menschlicher Wahrheitskriterien, wie man an der frühzeitigen Akzeptanz des abtrünnigen Messias ersehen kann.

Unter allen mystischen Strömungen der Vergangenheit scheint die jüdische Mystik sich als einzige und (exclusiv) mit Realitätssinn und Handeln auseinandergesetzt zu haben; sie

war als einzige in der Lage, eine große politische Bewegung hervorzubringen und sich selbst unmittelbar in eine konkrete Volksbewegung zu übersetzen. Die Katastrophe dieses Sieges des mystischen Denkens war größer für das jüdische Volk als alle Verfolgungen davor, wenn wir den einzig zur Verfügung stehenden Maßstab anlegen: seinen weit reichenden Einfluß auf die Zukunft des Volkes. Von nun an war das jüdische politische Gemeinwesen tot, und das Volk trat vom öffentlichen Schauplatz der Geschichte ab.

Vielleicht ist einer der aufregendsten Aspekte dieser Geschichte die Tatsache, daß die Mystik ihre eigene Niederlage zu überleben vermochte; daß ihre Theorie, wie sie im Mythos des Exils Gestalt annahm, den Bedürfnissen eines allgemeinen Handelns ebenso entsprach wie den Bedürfnissen einer allgemeinen Resignation. Was überlebte, war der alte mystische Begriff des Spielers hinter den Kulissen – eine der Lieblingsideen von Benjamin Disraeli – und eine allgemeine Sehnsucht nach Welterlösung – im Unterschied zur eindeutigen Hoffnung auf eine Rückkehr nach Zion –, wie sie sich nach dem Ausbruch der Französischen Revolution bei vielen »Aposteln einer hemmungslosen politischen Apokalyptik« zeigte. Mit diesem letzten Hinweis wird deutlich, daß die drei spirituellen Strömungen der modernen jüdischen Geschichte – Chassidismus, Reformbewegung und »politische Apokalyptik«, das heißt der revolutionäre Utopismus –, die einst als unabhängige, wenn nicht einander widersprechende Tendenzen betrachtet wurden, aus ein und derselben mächtigen Quelle zu stammen scheinen: aus der Mystik. Die Katastrophe des Sabbatai Zwi, die ein Buch der jüdischen Geschichte schließt, ist zur Wiege einer neuen Epoche geworden.

## V.

»Aber die Geschichten sind noch nicht tot, sie sind noch nicht zur Geschichte geworden, das geheime Leben in ihnen kann heute oder morgen bei dir oder bei mir wieder

zum Vorschein kommen. Unter welchen Aspekten dieser jetzt unsichtbar gewordene Strom jüdischer Mystik wieder einmal hervorbrechen wird, ist von Menschen nicht abzu-  
sehen. . . . Über das Schicksal und den mystischen Wandel zu sprechen, der in der großen Katastrophe, die über das jüdische Volk in dieser Generation tiefer als je in seiner langen Geschichte hereingebrochen ist, uns noch beschieden sein mag – und ich glaube, daß uns solcher Wandel noch bevorsteht, – ist Sache der Propheten und nicht der Professoren.«

Mit diesem Glaubensbekenntnis beschließt Scholem sein Buch. Nachdem er die Geschichte erzählt hat – »und wie sie gemacht wurde« –, scheint er der alten mystischen Hoffnung anzuhängen, daß das Erzählen der Geschichte »dieselbe Wirkung hat, wie die Taten selbst«. Er illustriert seinen Glauben sehr deutlich durch eine chassidische Geschichte, in der die wunderbare Wandlung allein durch das Wort geschieht: »Wir können kein Feuer machen, keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen. Und – so fügte der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte die gleiche Wirkung wie die Taten der drei anderen.« In dieser Geschichte, sind die beiden Hauptsäulen, auf denen die grandiose Konstruktion des jüdischen mystischen Denkens ruht – also die generelle Lehre, daß das Wort Tat ist, und das jüdische Beharren auf der Bedeutung der Tradition – tatsächlich auf einfachste Weise verbunden.

Ob man Glaube und Hoffnung dieser Erzähler teilt oder nicht – Scholem ist auch ein Erzähler, obwohl er im Gewande eines Professors daherkommt und deshalb mehr weiß über die große Erzählung, die Geschichte ja ist, als viele Professoren –, ist nicht so sehr eine Frage der Meinung, auch wenn er uns das glauben machen will. Und es ist auch nicht die Aufgabe von Propheten, über unseren letzten politischen Willen zu befinden. Schon immer gab es falsche Propheten, und es wird sie auch weiter geben, und die katastrophale Ent-

wicklung der Sabbatianischen Bewegung kann wohl kaum nur mit der Konvertierung Sabbatai Zwis erklärt werden; sie ist wohl eher die inhärente Logik eines Tat gewordenen Mystizismus. Was die »aufgeklärten« Professoren der Geschichte des 19. Jahrhunderts nicht wußten, war, daß Mystik tatsächlich funktionieren kann. Doch was wir, so fasziniert wir auch davon sein mögen, daß das mystische Denken unseren Willen zum Handeln und zur politischen Verwirklichung der eigenen Geschichte vorangetrieben hat, nicht vergessen sollten, ist die Tatsache, daß es letztlich dem Mensch auferlegt ist, über sein politisches Schicksal zu entscheiden, und nicht etwa dem »unsichtbaren Strom« dessen katastrophalen Lauf Scholem uns offengelegt hat.

*(Aus dem Englischen von Petra Schreyer. Letzter Teil: Marie Luise Knott)*

Die Zentrale von Jewish Cultural Reconstruction in New York erhielt regelmäßig Berichte, *Field Reports*, von ihren Mitarbeitern in Deutschland. Diese wurden von den amerikanischen Mitarbeitern korrigiert, redigiert, nummeriert, auf JCR-Briefpapier abgetippt, vervielfältigt und an die Mitgliedsorganisationen zur Kenntnisnahme gesandt. Die Nummern folgten der Chronologie ihrer Entstehung.

Hannah Arendt verfaßte während ihres Deutschlandaufenthaltes 1949/1950, soweit bisher bekannt, die *Field Reports* mit den Nummern 12, 15, 16, und 18 sowie nach ihrer Rückkehr einen Abschlußbericht für den Vorstand (*Report of My Mission to Germany*).

Als Gegenstand des Briefwechsels und als Zeugnisse von Arendts intensiver Arbeit für JCR werden diese Berichte hier erstmals dokumentiert. In der NLI befinden sich neben den in New York redigierten Fassungen auch zwei der Berichte (FR 15 und 16) in der Originalfassung von Arendt (also unkorrigiert, ohne JCR-Briefkopf usw.). Diese beiden Berichte erhielt Scholem nicht über die New Yorker Zentrale, sondern direkt von Arendt, und sie werden hier deshalb in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben. In FR 16 sind die von Arendt in Klammern gesetzten Informationen in der später aus New York verschickten Fassung weggelassen worden.

Marie Luise Knott/David Heredia

[Field Report Nr. 12]

JEWISH CULTURAL RECONSTRUCTION, INC.

1841 Broadway, New York 23, N. Y.

CONFIDENTIAL

Field Report No. 12

Hannah Arendt

December 1949

I

A draft memorandum to be submitted to the Permanent Conference of the Ministers of Education in the German Federal Republic for its next meeting in Stuttgart on February 10, 1950, has been the outcome of my negotiations with German librarians and governmental authorities during the month of December. Copy of it was mailed to Mr. Ferencz of JRSO whom I tried to keep informed and with whom I discussed all problems connected with my activities. Mr. Ferencz will complete and revise the present text which I then shall submit to Minister Hundhammer in Munich for further action. The memo together with an accompanying letter should be in Munich by the middle of January.

Prof. Eppelsheimer of Frankfurt/M., Director of the Frankfurt Municipal and University Library and an important man in the Hesse-Government, suggested that I approach the President of the German Librarians' Association, Generaldirektor Dr. Gustav Hofmann of the Bavarian State Library in Munich. I discussed this suggestion in detail in Bonn with Dr. Gisela von Busse (in charge of the Reichsaustauschstelle of German libraries in the Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Bad Godesberg), former Staatssekretär Prof. Brill of Frankfurt University (who spent 5 years in a Zucht-haus and 2 years in Buchenwald), Dr. Weisweiler of the Bonn University Library and former head of Oriental Department of the Prussian State Library in Berlin, and also with Prof. Jas-