

*Ansgar Martins*

## **Adorno und die Kabbala. Über metaphysische Erfahrung als Vorschein von Versöhnung**

*Für Jann Schweitzer*

### **1 Die Nötigung, (mit) Adorno theologisch zu denken**

Theodor Adornos kritische Theorie ist der gegen die historische Permanenz menschlichen Leidens gerichtete Versuch, daran zu erinnern, dass die den Menschen zur zweiten Natur gewordene Gesellschaft nicht alles ist. Sie denunziert die Geschichte als eine von Herrschaft und Zwang, um zu zeigen, dass sie geändert werden sollte, „daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“<sup>1</sup> In diesem Sinne gesellt sich „unversöhnlichem Denken [...] die Hoffnung auf Versöhnung [...]“.<sup>2</sup> „Im Grunde geht es hier um nichts Geringeres als um die Aufklärung als Rettung der Theologie.“<sup>3</sup> Der durchgehaltene Gedanke an das utopisch ‚Andere‘ ist der an ein die bestehende Welt Transzendierendes. Erkenntnis, die nicht über die trostlose Immanenz des Faktischen hinausgriffe, wäre für Adorno bloß deren leere Verdopplung: „Eigentlich hat man zu wählen zwischen der Theologie und der Tautologie. Ich würde dann doch die Theologie vorziehen.“<sup>4</sup> Zwar sind die Gehalte der theologisch konnotierten Begriffe – Hoffnung, Erlösung oder eben Versöhnung – historisch und gesellschaftlich bedingt. Doch nötigt der Gang von Geschichte und Gesellschaft dazu, *gegen* sie am Telos dieser Be-

---

1 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 395.

2 a. a. O., S. 31.

3 Adorno an Gershom Scholem, 18.12.1957. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 169.

4 Adorno. *Graeculus II*. S. 38.

griffe festzuhalten. Dies reklamiert Adorno zuweilen explizit als Variante des ontologischen Gottesbeweises,<sup>5</sup> die „Hoffnung, dass, wenn schon der Begriff da ist, es auch eine ‚Spur‘ der Sache gibt [...], d.h. eine reale Möglichkeit, die Sache zu verwirklichen.“<sup>6</sup> Dem ist sofort hinzuzufügen, dass Adorno zugleich illusionslos der Fragwürdigkeit seiner ‚theologischen‘ Motive ins Auge sieht: Vernunft hat die Unwahrheit des Dogmas gezeigt. Der Absolutheitsanspruch des Offenbarungsglaubens wird durch die Einsicht in die historische Genesis seiner Quellen nichtig. Auch die gedankliche Konstruktion eines Absoluten scheitert: Die zeitlose Identität des Allgemeinbegriffs reduziert das Individuum aufs Exemplar, vermag seinen Schmerz nicht zu fassen. Adorno sieht sich in der aporetischen Situation, gegen die schlechte Welt theologisch denken zu *müssen*, in ihr aber nicht theologisch denken zu *können*, „weil es einen Standpunkt voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“<sup>7</sup>. So verweist er jeden Gedanken an Transzendenz aufs Immanente: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeder wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“<sup>8</sup>

## 2 Mystik und Aufklärung. Adorno, Benjamin, Scholem

Aber Adorno unterstellt einen religionsgeschichtlichen Ausnahmefall, in dem der verwandelnde Eingang ‚theologischen Gehalts‘ ins Profane sich bereits vollzogen habe –

„die mystische Lehre – wie sie der Kabbala mit christlicher Mystik, etwa der von Angelus Silesius, gemeinsam ist – von der unendlichen Relevanz des Innerweltlichen und damit Geschichtlichen für die Transzendenz.“<sup>9</sup>

Adorno sieht in der (jüdischen) Mystik eine singuläre Erscheinungsform religiösen Bewusstseins, die ihrer eigenen Bedingtheit eingedenkt.

„Man hat beobachtet, dass die Mystik, deren Name die Unmittelbarkeit metaphysischer Erfahrung gegen ihren Verlust durch institutionellen Einbau zu retten hofft, ihrerseits gesellschaftliche Tradition bildet und

---

5 vgl. Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S. 115–140.

6 Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 364.

7 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.

8 Adorno. *Vernunft und Offenbarung*. S. 608; vgl. zu Adornos Idee der „Rettung der Religion am Ort ihrer restlosen Profanisierung“; Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 392–430.

9 Adorno. *Metaphysik*. S. 158 f.

aus Tradition stammt, über die Demarkationslinien von Religionen hinweg, die einander Häresien sind. Der Name des Corpus der jüdischen Mystik, Kabbala, bedeutet Tradition. Metaphysische Unmittelbarkeit hat, wo sie sich am weitesten vorwagt, nicht verleugnet, wie sehr sie vermittelt ist. [...] so muss sie auch ihre Abhängigkeit vom geschichtlichen Stand des Geistes zugestehen.“<sup>10</sup>

Dieses in mehrerer Hinsicht merkwürdige Theorem Adornos wurde bisher kaum näher untersucht.<sup>11</sup>

Quelle seiner Kabbala-Kenntnisse war der ‚Vater‘ der akademischen Kabbala-Forschung, Gershom Scholem,<sup>12</sup> beide führte die Sorge um das Vermächtnis des gemeinsamen Freundes Walter Benjamin zusammen. Benjamins Frühschriften und die theologische Mitgift seines materialistischen Spätwerks seien, so Adorno, kabbalistisch inspiriert:

„Die Versöhnung des Mythos ist das Thema von Benjamins Philosophie. Aber es bekennt sich, wie in guten musikalischen Variationen, kaum je kahl ein, sondern hält sich verborgen und schiebt die Last seiner Legitimation der jüdischen Mystik zu, von der er in seiner Jugend durch seinen Freund Gershom Scholem [...] erfuhr. [...] Die Idee des heiligen Textes transponierte er in eine Aufklärung, in die umzuschlagen nach Scholems Aufweis die jüdische Mystik selbst sich anschickte. [...] Er erwartete einzig von der radikalen, schutzlosen Profanisierung die Chance für das theologische Erbe.“<sup>13</sup>

---

10 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 364.

11 vgl. aber Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 418–429 sowie Hindrichs. *Die Autonomie des Klages*. S. 255 ff. Zentrale Äußerungen und zahlreiche Bezüge zu Benjamin und Scholem nennt in einer religionswissenschaftlichen Polemik Steven Wasserstrom, verzichtet aber weitgehend auf die Rekonstruktion der jeweils implizierten Philosopheme Adornos. Die im vorliegenden Aufsatz thematisierten Aspekte zur Theologie, metaphysischen Erfahrung und Geschichtsphilosophie werden erwähnt, im Zentrum stehen aber die literarischen und musikphilosophischen Bezüge sowie Adornos Kritik des Okkultismus. (vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*.)

12 Adorno betont „meine Unkenntnis nicht nur der Kabbala, der Tradition der jüdischen Mystik, sondern der Hebraistik insgesamt, von der ich nie mehr lernte, als was ich in Scholems Schriften [...] las, und, vorher, aus dem Reflex jener Spekulationen bei Benjamin“. (Adorno. *Gruß an Gershom G. Scholem*. S. 283.) Weiter verwies Adorno zu Recht auf kabbalistische Spuren bei Kafka und im Deutschen Idealismus. (vgl. Fußnoten 18, 30, 46) Zu Fragen wäre, wie weit er bei aller Kritik auch ‚mystische‘ Konzepte von Bloch, Buber oder Rosenzweig aufgenommen hat, die er in den Zwanziger Jahren mit Kracauer und Löwenthal diskutierte.

13 Adorno. *Charakteristik Walter Benjamins*. S. 244.

Angeregt durch Benjamin lernten sich Adorno und Scholem 1938 in New York kennen, entwickelten einen philosophisch so kontroversen wie produktiven Austausch und durchaus: Freundschaft.<sup>14</sup> Scholems Ruf im Institut für Sozialforschung „war der uneingeschränkter Autorität“, so Rolf Tiedemann: „Adorno war unermüdlich, dem Ruhm Scholems den Weg zu ebnet. Er hätte von Scholem wohl sagen können, was dieser von den Kabbalisten zu sagen pflegte: Er weiß etwas, das wir nicht wissen.“<sup>15</sup> In Scholems Studien zur Kabbala meinte Adorno, die Einwanderung des Sakralen ins Säkulare ideengeschichtlich dokumentiert zu finden:

„Scholems Werk hat einen seiner Schwerpunkte in der Darstellung des Säkularisationsprozesses der Mystik, ihrer Affinität zur Aufklärung. [...] Der mystische Unterstrom der jüdischen Überlieferung, dem seine gesamte Arbeit gewidmet ist, ist vermöge der Konzeption der Gottheit als dessen, was Baader esoterischen Prozess nannte, in sich selbst eminent geschichtlich. [...] so strengt Scholem gegen den Mythos einen Prozess an, der ihm untrennbar ist vom historischen Prozess selbst. In jenem Prozess wird aber nicht der Mythos verworfen, er ist keiner von ‚Entmythologisierung‘, sondern einer, der den Mythos versöhnt. [...] Solche geschichtliche Wahrheit kann nur in der äußersten Ferne von ihrem Ursprung ergriffen werden, eben in vollendeter Säkularisierung.“<sup>16</sup>

Scholem selbst hat diese Deutung durch Adorno (zumindest punktuell) gefördert.<sup>17</sup>

Adorno fasziniert an der Kabbala also deren angeblich dezidierte Historizität: kein extramundanes Absolutes, sondern ein ‚ eminent geschichtlicher‘ Prozess, keine ewige Offenbarung, sondern eine, die nur in äußerster Ursprungsferne zu sich selbst kommt.<sup>18</sup> Benjamin hatte den „Zeitkern“ jeder Wahrheit be-

---

14 vgl. Deuber-Mankowsky. *Eine Art von Zutrauen*, Schwartz. *From Broken Spekulation*.

15 Tiedemann. *Nachwort*. S. 212.

16 Adorno. *Grüß an Gershom G. Scholem*. S. 484 f.

17 Zur Festschrift zu Adornos 60. Geburtstag steuerte Scholem beispielsweise einen Aufsatz über die sabbatianische Bewegung des 18. Jahrhunderts mit ihrer subversiven Affirmation der Häresie als Bedingung der Erlösung bei. Er deutete den Sabbatianismus als nihilistische Theorie, die „wichtigen jüdischen Gruppen den Weg in das neue Zeitalter der Aufklärung und Französischen Revolution von innen her geöffnet hat.“ (Scholem. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus*. S. 202.)

18 Zur ähnlich strukturierten Historiosophie in Schellings *Weltalter*-Fragmenten vgl. Habermas. *Das Absolute und die Geschichte*. Tatsächlich atmet Schellings ‚Contraction Gottes‘ christlich-kabbalistischen Geist. (vgl. Schulte. *Zimzum*. S. 296–323) Über diesen Schellingstext haben Adorno und Horkheimer (unter Mitwirkung von Habermas) 1960 ein Hauptseminar durchgeführt, hier diskutierten sie auch die kabbalistischen und mystischen Motive.

schrieben, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“, so dass „das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.“<sup>19</sup> In der *Negativen Dialektik* fordert Adorno gegen die Konzeption einer zeitlosen Metaphysik wie gegen den Versuch, deren Sturz selbst zum Metaphysikum zu erheben, die illusionslose Anerkennung ihres historischen Zerfallsprozesses. Das sieht er in der verwickelten kabbalistischen Tradition reflektiert. Nach der Lektüre von Scholems *Sohar*-Übersetzung von 1935<sup>20</sup> zeigte er sich erstaunt über die (vermeintlich) neuplatonisch-gnostischen Quellen des kabbalistischen Texts.<sup>21</sup> In seiner enthusiastischen Antwort an Scholem fragte er,

„ob nicht die metaphysischen Intuitionen, deren Niederschlag der Text darstellt, mehr unter dem geschichtsphilosophischen Aspekt des ‚Verfalls‘ der abendländischen Gnosis – wobei Sie genau wissen, daß der Begriff des Verfalls für mich nicht das mindeste Depravierende an sich hat – zu begreifen sind als dem der religiösen ‚Urerfahrung‘, gegen deren Begriff Sie [...] gewiß ebenso skeptisch sind wie ich, der ich aus philosophischen Gründen an ‚Urerfahrungen‘ nicht glauben und der sich das Leben der Wahrheit anders denn als vermitteltes nicht vorstellen kann. Es schien mir oftmals so, als sei die Gewalt dieses Textes eine, die sich dem Verfall selber verdankt [...].“<sup>22</sup>

Freilich kommt dem Verfall *an sich* kein Wert zu, Adorno würdigt, dass hier kein gnostischer Mythos fixiert werde, sondern die kabbalistische Spekulation dem geschichtlichen Stand des Geistes ‚Rechenschaft zolle, also den ‚Zeitkern der Wahrheit‘ bedenke. „Das Wort Kabbala heißt nichts anderes. Das Hinneinnehmen der Geschichte ist die Wahrheit.“<sup>23</sup> Gegen eine ahistorisch-existenzialistische Stilisierung der Mystik zur ‚Urerfahrung‘ stellt Adorno später seine eigene Deutung als ‚metaphysische Erfahrung‘. Hier bringt er den geschichtsphilosophischen Aspekt mit der subjektiven mystischen Vision zusammen.

---

19 Benjamin. *Das Passagen Werk*. S. 578.

20 vgl. Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*.

21 Apropos Gnosis. Adorno bekannte, dass ihn gerade „die Denunziation des Schöpfer-Gottes besonders interessiert.“ (Adorno an Hans Jonas, 12.10.1959, Akademie der Künste, Berlin, Theodor W. Adorno-Archiv im Walter Benjamin-Archiv (TWAA), Br 702/7) Wie die Gnostiker oder die Iurianische Kabbala sieht Adorno die Schöpfung als katastrophal gescheitert an. Über Beckett heißt es etwa: „Gnostisch ist ihm die geschaffene Welt die radikal böse und ihre Verneinung die Möglichkeit einer anderen, noch nicht seienden.“ (Adorno. *Negative Dialektik*. S. 374.) Eine heile Welt wäre erst herzustellen, vorher gilt: „Die Lichtquelle, welche die Schründe der Welt als höllisch aufglühen lässt, ist die optimale.“ (Adorno. *Aufzeichnungen zu Kafka*. S. 284, vgl. ders. *Mahler*. S. 207.)

22 Adorno an Scholem. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 10.

23 Adorno. *Graeculus II*. S. 23.

### 3 Mystische Vision als metaphysische Erfahrung

Adornos theologische Epistemologie ist aporetisch: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“, während sie aber freilich *in* der Welt verbleibt und daher „mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.“<sup>24</sup> Den Ausweg biete kein noch so trotziges Dagegen-Andenken. Um im Bild zu bleiben, schiene das Licht der Erlösung nur dem Denken, das sich bis zur Selbstpreisgabe an die *Erfahrung* der negativen Welt hingibt.

„Nur Denken, das ohne Mentalreservat, ohne Illusion des Inneren Königtums seine Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick auf eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären.“<sup>25</sup>

Hier ist an den ‚Vorrang des Objekts‘ zu denken, den Moment, in dem das identifizierende Denken schweigt und die Sache selbst sich mitteilt: „Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung“<sup>26</sup>. Am Modell solcher Hingabe ans Erfahrene scheint für Adorno eine versöhnte Subjekt-Objekt-Beziehung auf.

Ein Bewusstsein, das *am Objekt* (am heiligen Text) visionär über das Seiende hinausgreift, jedoch seiner eigenen Ohnmacht innewird, sieht Adorno in der mystischen Erfahrung. Konkret spricht er von *metaphysischer* Erfahrung<sup>27</sup>, die er in den Meditationen zur Metaphysik der *Negativen Dialektik* unter Rekurs auf Proust oder sehnsüchtig-glückliche Kindheitserinnerungen schildert. Metaphysische ist visionäre (durchaus auch projektive) Erfahrung, der das Objekt mehr ist, als es ist:

---

24 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.

25 Adorno. *Wozu noch Philosophie?*. S. 57. An anderer Stelle: Philosophie meine noch in dessen Kritik, „was die jüdischen Theologen von Gerechtigkeit als Ordnung wollen: daß die Dinge an ihre rechte Stelle kommen.“ (Adorno. *Graeculus II*. S. 22.) Dies spielt auf die Idee des *Tikun Olam* („Errettung der Welt“) der lurianischen Kabbala an: „Die Errettung Israels schließt die Errettung aller Dinge ein. Wenn jedes Ding an seinen rechten Ort gesetzt ist, wenn der Makel an allen Dingen ausgebessert ist, so ist eben das ‚Erlösung‘. Hier verbindet sich in der lurianischen Theorie das messianische Element am sichtbarsten mit dem mystischen.“ (Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 301 – vgl. außerdem Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 375.)

26 Adorno. *Der Essay als Form*. S. 21.

27 vgl. zum Begriff der metaphysischen Erfahrung Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S. 55–165.

„Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes. Wer indessen an derlei Erfahrung naiv sich erlabt, als hielte er in Händen, was sie suggeriert, erliegt Bedingungen der empirischen Welt, über die er hinauswill, und die ihm doch die Möglichkeit dazu allein bereitstellen. [...] Der Überschuß übers Subjekt aber, den subjektive metaphysische Erfahrung nicht sich möchte ausreden lassen, und das Wahrheitsmoment am Dinghaften sind Extreme, die sich berühren in der Idee der Wahrheit.“<sup>28</sup>

In diesem Sinn von *vermittelter Unmittelbarkeit*<sup>29</sup> meint Adorno:

„Der Name des jüdischen Corpus solcher Erfahrung, Kabbala, heißt soviel wie Tradition, und bezeugt, daß das mystisch spekulative Bewusstsein gerade in seiner rücksichtslosesten Ausprägung die eigene Vermitteltheit nicht verleugnet; wie denn Hegel in der Geschichte der Philosophie für die Kabbala sympathisierende Worte fand.“<sup>30</sup>

Kabbala heiße eben nicht nur, sondern *bilde* Tradition, so „daß hier also der Anspruch [...] der primären, unmittelbaren Vision weit geringer ist, als man glaubt [...], ja fast alle mystischen Spekulationen, die es überhaupt gibt, ihren Halt finden an heiligen Texten.“<sup>31</sup> So werde die kritische Reflexion auf die ‚Bedingungen der empirischen Welt‘ bewahrt.<sup>32</sup> Adorno sieht in der Philosophie ebenfalls ein „traditionales Moment“, das „Vermitteltsein des Gedankens“, „implizite Geschichte, die in einer jeden Erkenntnis enthalten ist.“<sup>33</sup> In der Tat ist er hier mit Scholem einig:

„Nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann. [...] Im Judentum wird die

---

28 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 367 f.

29 vgl. zur Vermittlung des unmittelbaren Wissens Hegel. *Enzyklopädie I*. S. 148–168.

30 Adorno. *Negative Dialektik, Zwischenabschrift vom 3.5.1965*, TWAA (vgl. Fußnote 21), Ts 16028. Zu Mystik und Kabbala bei Hegel vgl. Magee. *Hegel and the Hermetic Tradition*, S. 157–176, 223–246.

31 Adorno. *Metaphysik*. S. 215 f. „[V]on jeher haben die Kabbalisten, und sogar die größten Visionäre unter ihnen, mit einer allen Respekts würdigen Energie den Kommentar-Charakter ihrer Einsichten behauptet.“ (Scholem an Adorno, 4.6.1939. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 15f.)

32 „In solchen Erfahrungen unterliegt man zugleich den Bedingungen der empirischen Welt; man unterliegt der ganzen Fehlbarkeit dessen, was auch von der eigenen Psychologie, von dem eigenen Wunsch, von der eigenen Sehnsucht abhängt. [...] wenn ich ihnen vorhin gesagt habe, dass es mit der reinen mystischen Erfahrung so eine Sache ist; daß die gar nicht so rein, gar nicht so innerlich ist, sondern viel gegenständlicher als man das ihrem Begriff nach von ihr erwartet, – dann steckt auch das darin.“ (Adorno. *Metaphysik*. S. 219ff.)

33 a. a. O., S. 219.

Tradition das reflektive Element, das sich zwischen das Absolutum des göttlichen Wortes, welches die Offenbarung ist, und dessen Empfänger stellt. Sie setzt damit ein Fragezeichen hinter die Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zum Göttlichen.“<sup>34</sup>

Scholem entwickelt eine Dialektik von Offenbarung und Kommentar, die sich gegenseitig fordern, weil keine unmittelbare Beziehung möglich ist, so dass Offenbarung nur prozessierend, in der Geschichte ihrer Auslegung wahr wird.

„Das besagt aber, daß das, was uns als das wahrnehmbare ‚Wort Gottes‘ erscheint, [...] in Wahrheit schon ein durch viele, viele Vermittlungen Gegangenes ist. [...] Nicht ein einzelner definierbarer Sinnzusammenhang erscheint in ihm, sondern eine unendliche Fülle solcher Zusammenhänge, in welche dieses Wort sich für uns auseinanderlegt.“<sup>35</sup>

Diese reflexive Form mystischer Erfahrung und der Kommentarcharakter mystischer Schriften sind die bezeichnete Affinität von Mystik und Aufklärung. Im Sehnsuchtsmotiv metaphysischer Erfahrung vermag das Subjekt am Objekt wie der Kommentator an der Offenbarung über die schlechte Immanenz des Faktischen auszuschweifen, ohne daraus einen positiven Inhalt, ein System zu generieren. Das *Transzendente* mystisch-metaphysischer Erfahrung hängt am Objekt, es ist der Vorschein versöhnter *Immanenz*. Hier *haben* die kleinsten innerweltlichen Züge Relevanz fürs Absolute. „Der liebe Gott wohnt im Detail.“<sup>36</sup>

---

34 Scholem. *Tradition und Kommentar*. S. 29 ff. Das Thema beschäftigte beide weiter: „Eines aus meinen eigenen Sachen über Tradition und Erkenntnis kann ich Ihnen vielleicht in Sils vorlesen, aus den ‚Metaphysischen Reflexionen‘...“, womit die Meditationen zur Metaphysik der *Negativen Dialektik* gemeint sind. (Adorno an Scholem, 22.6.1965. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 359; vgl. Adorno. *Über Tradition*.)

35 Scholem. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt*. S. 15. Wie Adorno in der metaphysischen Erfahrung einen Blick auf eine erlöste ‚Ordnung des Möglichen‘ erhoffte, hoffte der Historiker der Kabbala, im philologischen Kommentar eines Moments göttlicher Wahrheit teilhaftig zu werden.

„Aber die Notwendigkeit der historischen Kritik und der kritischen Historie kann, auch wo sie Opfer verlangt, durch nichts anderes abgegolten werden. Gewiß, Geschichte mag im Grunde Schein sein, aber ein Schein, ohne den in der Zeit keine Einsicht in das Wesen möglich ist. [...] In diesem Paradox, aus solcher Hoffnung auf das richtige Angesprochenwerden aus dem Berge, auf jene unscheinbarste, kleine Verschiebung der Historie, die aus dem Schein der ‚Entwicklung‘ Wahrheit hervorbrechen lässt, lebt meine Arbeit, heute wie am ersten Tag.“ (Scholem. *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums* [1937], in: *ders. Briefe I*. S. 472.)

36 vgl. zu diesem Ausspruch Aby Warburgs Adorno und Scholem. Briefwechsel. S. 183–187.



## 4 Im Detail, oder: Kabbala und Ästhetik

Metaphysische Erfahrung scheint Adorno eine Form begriffsloser Erkenntnis zu sein, wie er sie sonst an der literarischen Erkenntnis und Musikphilosophie aufzeigt, so zur „Erfahrung von Musik“, „daß sich uns etwas darin mitteilt als ein sehr Bestimmtes, aber als eines, das trotzdem dem Begriff sich entzieht [...] nicht sich dingfest machen lässt [...].“<sup>37</sup> Dieses flüchtige ‚etwas‘ war bereits Gegenstand seiner Reflexionen zur metaphysischen Erfahrung, er griff hier auf Bilder wie Sehnsucht oder vergebliches Warten zurück.<sup>38</sup> Die ästhetische Erfahrung verteidigt Adorno gleichfalls vehement gegen ahistorische Ontologisierungen.<sup>39</sup> Bei der Beschreibung von Musik hat Adorno am unverhülltesten theologisch gesprochen:

„Die Idee der Klage der Kreatur, die vom Subjekt ihren Ausgang nimmt aber immer mehr sich ausbreitet und gleichsam den Kosmos ergreift. Der rein symphonische Satz als Klage Gottes: Ich habe es nicht gewollt. [...] Jede Variation, ein ganzer Satz, entspricht einem neuen Kreis der Klage und zieht einen neuen unaufhaltsam nach sich. [...] Es gibt eben nichts Neues, das ist die Klage.“<sup>40</sup>

An der im Kunstwerk gebrochen repräsentierten gesellschaftlichen Totalität wird so das Ausschweifen über sie möglich. Die symphonische Klage über das unentrinnbar Immergleiche, die zugleich Transzendentes anrührt, ist eine Allegorie für Adornos Theologumenon, dass im schlechten Bestehenden nur Kritik, nur „das fragend Negative als Allegorie der Hoffnung steht.“<sup>41</sup> Die Notizen für seine unvollendete *Beethoven*-Studie fassen diesen Gedanken mit einem Bild aus dem kabbalistischen Buch *Sohar*:

„Den Schluß der Arbeit beziehen auf die Lehre der jüdischen Mystik von den Grasengeln, die für einen Augenblick geschaffen werden um im heiligen Feuer zu verlöschen. Musik – nach der Lobpreisung Gottes gebildet, auch und gerade wo sie gegen die Welt steht – gleicht diesen

---

37 Adorno. *Ontologie und Dialektik*. S. 274.

38 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 368.

39 vgl. Adorno. *Ontologie und Dialektik*. S. 274. Bereits in seiner Analyse von Kierkegaards „Konstruktion des Ästhetischen“ hat Adorno den ‚Schein‘ von Versöhnung theologisch gegen den existentialistischen ‚Abgrund der Innerlichkeit‘ verteidigt: „Schein, der in der Ferne der Bilder dem Denken als Gestirn der Versöhnung strahlt: im Abgrund der Innerlichkeit brennt er als verzehrendes Feuer. Hier wäre er aufzusuchen und zu benennen, soll dort der Erkenntnis seine Hoffnung nicht verloren gehen.“ (Adorno. *Kierkegaard*. S. 98)

40 Adorno. *Ad Klage Dr. Faust*. S. 160.

41 a. a. O., S. 161.

Engeln. Ihre Vergänglichkeit, das Ephemere, ist eben die Lobpreisung. [...] Beethoven aber hat diese Figur zum musikalischen Selbstbewusstsein erhoben. Seine Wahrheit ist eben die Vernichtung alles Einzelnen. Er hat die absolute Vergänglichkeit der Musik auskomponiert.<sup>42</sup>

Die „Frage aller Musik“ ist für Adorno wieder die nach Versöhnung: „Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird.“<sup>43</sup> Freilich fällt auch die musikalische Antwort bestenfalls negativ aus. Beethovens Werk weist gewissermaßen nur in der völligen Negation auf eine versöhnte Beziehung von Ganzem und Einzelem hin. Er komponiert nicht den ewigen Frieden, sondern absolute Vergänglichkeit.

In diesem Sinne hat Adorno kabbalistische Mythologeme in seiner Analyse des gesellschaftlichen Gehalts von Kompositionen öfter angewandt. So schreibt er über Mahlers *Sechste Symphonie* vom

„Klima der absoluten Dissonanz. [...] Wild stellt der Ausbruch von dorthin sich dar, woraus ausgebrochen wird: der antizivilisatorische Impuls als musikalischer Charakter. Solche Augenblicke rufen die Lehre der jüdischen Mystik herauf, welche das Böse und Zerstörende als versprengte Manifestation der zerstückten göttlichen Gewalt deutet.“<sup>44</sup>

Gemeint ist der lurianische ‚Bruch der Gefäße‘: Gottes in die Schöpfung verstrahltes Licht sollte von ‚Gefäßen‘, den *Sephirot*, gehalten werden, war aber zu gewaltig, die Schalen zerbarsten und das Licht fiel mit ihnen in die Finsternis.<sup>45</sup> Dieser Mythos wie der musikalische Gehalt der beschriebenen Mahler-Stelle erinnern für Adorno Zivilisationsgeschichtliches: Der ‚wild‘ gegen sich selbst zurückschlagende Ausbruch der Zivilisation aus der Natur ist der Nucleus von *Dialektik der Aufklärung*. Weitere kabbalistische Reminiszenzen in Adornos Analysen Schönbergs, Blochs, Goethes, Kafkas oder Borchardts ließen sich anführen.<sup>46</sup>

Die Erfahrung des Lesens erhält für ihn ebenfalls theologische Sehnsucht am Ort der Profanität. „Profane Texte wie heilige anschauen, das ist die Antwort darauf, daß alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt.“<sup>47</sup> Wie die lurianische Kabbala

---

42 Adorno. *Beethoven*. S. 254; vgl. Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 70.

43 Adorno. *Beethoven*. S. 62.

44 Adorno. *Mahler*. S. 201. In den Beethoven-Fragmenten taucht diese Figur als „gnostisches Motiv“ ebenfalls auf. (Adorno. *Beethoven*. S. 254, vgl. zu Adornos Gnosis Fußnote 21.)

45 vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 267–314, Schulte. *Zimzum*. S. 75–80.

46 vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*, mit einigen Belegen, vor allem zu Kafka.

47 Adorno. *Zur Schlußzene des Faust*. S. 129.

nach den katastrophisch in die Welt verstreuten göttlichen Funken sucht Adorno nach den mikrologischen Spuren des ‚ganz Anderen‘. „Was in der Immanenz als versprengter Sinn, als ‚Funke‘ des messianischen Endes der Geschichte umgeistert“, wird dieser nicht „als Sinn gutgeschrieben. [...] Die mystischen Meditationen jedoch, in denen die Überlieferung des Funkens beheimatet ist, setzen dogmatische Lehrgehalte voraus, um sie durch Deutung zu vernichten“<sup>48</sup>. Der negative Dialektiker kann indes an keine Offenbarung glauben. Er sucht die ‚Funken‘ in den nichtidentischen Rissen des gesellschaftlichen Ganzen, ihm ist Metaphysik „möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem“ und brächte es „zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten.“<sup>49</sup> Der Text, der *hier* durch Deutung vernichtet bzw., bestimmt negiert, zur ‚Spiegelschrift‘ der Erlösung wird, ist die philosophisch dechiffrierte Ordnung der Gesellschaft, die sich im Kunstwerk repräsentiert und in ihm dadurch zugleich transzendiert wird. An der Autonomie der Musik fand Adorno aber mehr als Repräsentationen der Gesellschaft. Die ‚Sprache‘ der Musik war ihm Vorbild eines Denkens, das sich der präzisierenden Logik des Identitätszwangs entzieht. „Was sie sagt, ist als Erscheinendes bestimmt und zugleich verborgen. Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens [...], der wie auch immer vergebliche Versuch, den Namen selber zu nennen, ohne Bedeutungen mitzuteilen.“<sup>50</sup> Im „mystischen Namen“, ja im Namen überhaupt, wird die Sache als individuelle adressiert, während alle ihre begrifflichen Bestimmungen notwendig klassifizierend verfahren, also auf einen bestimmten Bedeutungszusammenhang festlegen. Adornos Namensmystik kann präzisierende Sprache und identifizierendes Denken nicht ersetzen, am „Urbild“ des Namens hofft er ‚nur‘ tentativ zu zeigen, „wie statt dessen zu denken wäre.“<sup>51</sup>

## 5 Welch Geschwätz!

Eine kabbalistische Inspiration Benjamins erschien Scholem zu Recht „sehr zweifelhaft“, ein Einfluss jüdischer Mystik auf die von Adorno so gedeuteten

---

48 Adorno. *Blochs Spuren*. S. 243. Zur wiederum lurianisch-kabbalistischen Beschreibung dieses ‚messianischen Endes‘ bei Adorno und Scholem vgl. Fußnote 25.

49 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 399.

50 Adorno. *Quasi una fantasia*. S. 252. vgl. auch a. a. O., S. 461, zu Kontext und Gehalt vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 144 f. Hindrichs. *Die Autonomie des Klanges*. S. 255 ff.

51 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 62, vgl. a. a. O., S. 293.

Künstler „höchstens unter Jungianischen Hypothesen“ vorstellbar.<sup>52</sup> Keineswegs strebte Scholem eine Profanisierung des Sakralen an, Säkularisierung war ihm ein bloßes Epiphenomen der Geschichte.<sup>53</sup> Der kritischen Theorie stand er skeptisch gegenüber: „Welch Geschwätz!“ notierte er etwa zur *Dialektik der Aufklärung*.<sup>54</sup> Das ist Polemik, doch Adorno hat die Reflexion auf den historischen Stand des Geistes zum Kern seiner Metaphysik bestimmt. An ihm gemessen fällt seine Kabbaladeutung durch die Diskrepanz mit Scholems Forschungsergebnissen in sich zusammen, weil ihr die reale historische Rückendeckung fehlt.<sup>55</sup> Auf sein Mystik-Bild trifft somit zu, was er selbst vom ‚theologischen Erbe‘ verlangte – es muss restlos preisgegeben werden, soll sein Anliegen nicht vergeblich sein. Die dahinterstehende Sehnsucht, die Erinnerung daran, dass etwas fehlt, erweist sich dennoch als (negativer) *Vorschein von Versöhnung und Movens von Kritik*. Insofern kann keine Theorie, die das Attribut *kritisch* verdient, auf ein Moment ‚mystischer‘ Sehnsucht im Sinne der metaphysischen Erfahrung verzichten: Sie muss ihrem Gegenstand entgegenhalten, was er sein könnte.

## Literatur

- Adorno, Theodor W.. Ad Klage Doktor Fausti (o.J.). In: *ders. und Thomas Mann. Briefwechsel*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2002. S. 160 f.
- Adorno, Theodor W.. Aufzeichnungen zu Kafka. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 254–287.
- Adorno, Theodor W.. Beethoven. Philosophie der Musik. *Nachgelassene Schriften I/1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1993.

- 
- 52 Scholem an Adorno, 29.2.1968 und 9.2.1964. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 467, 305.
- 53 vgl. Scholem, a. a. O. S. 100 f., zu Scholems Geschichtstheologie vgl. Schulte. *Zinzum*. S. 383–393, dazu, wie sie mit Adorno (und Benjamin) aber eben in vielen Punkten doch zusammenkommt vgl. Schwartz. *From Broken Speculation*, Tiedemann. *Nachwort*, sowie die obigen Ausführungen zu Kommentar und Tradition.
- 54 Zit. n. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 60.
- 55 Heute sind überdies auch Scholems Pionierforschungen zur Kabbala zum Teil überholt. Dies betrifft etwa den von Adorno geschätzten Gnosis-Bezug. Scholems philologischer Blick war ohnehin durch christlich-romantische Kabbalabilder getrübt, nicht zuletzt diejenigen Molitors und Baaders oder eine Schellingsche Symbolphilosophie bzw. Philosophie des Mythos. (vgl. Scholem. *Ein offenes Wort*, Idel. *Alte Welten – Neue Bilder*. S. 131–250.)

- Adorno, Theodor W.. Blochs Spuren. In: *Gesammelte Schriften 11*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 233–250.
- Adorno, Theodor W.. Charakteristik Walter Benjamins. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 238–253.
- Adorno, Theodor W.. Graeculus II. Notizen zu Philosophie und Gesellschaft . In: *Frankfurter Adorno Blätter* 8 (2003). S. 9–40.
- Adorno, Theodor W.. Gruß an Gershom G. Scholem. In: *Gesammelte Schriften 20.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 478–486.
- Adorno, Theodor W.. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. *Gesammelte Schriften 2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.
- Adorno, Theodor W.. Mahler. Eine musikalische Physiognomik. In: *Gesammelte Schriften 13*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 149–319.
- Adorno, Theodor W.. Metaphysik. Begriff und Probleme. In: *Nachgelassene Schriften IV/14*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2006.
- Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. In: *Gesammelte Schriften 4*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.
- Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften 6*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 7–412.
- Adorno, Theodor W.. Ontologie und Dialektik. In: *Nachgelassene Schriften IV/7*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2008.
- Adorno, Theodor W.. Quasi una fantasia. In: *Gesammelte Schriften 16*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 251–540.
- Adorno, Theodor W.. Über Tradition. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 310–320.
- Adorno, Theodor W.. Vernunft und Offenbarung. In: *Gesammelte Schriften 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 608–616.
- Adorno, Theodor W.. Wozu noch Philosophie?. In: *Gesammelte Schriften 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 459–473.
- Adorno, Theodor W.. Zur Schlußszene des Faust. In: *Gesammelte Schriften 11*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 129–138.
- Adorno, Theodor W. und Scholem, Gershom. Briefwechsel 1939–1969. In: *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel* 8. Hrsg. v. Asaf Angermann. Suhrkamp. Berlin 2015.

- Benjamin, Walter. Das Passagen-Werk. In: *Gesammelte Schriften 5.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991.
- Braunstein, Dirk. Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Transcript. Bielefeld 2011.
- Deuber-Mankowski, Astrid. Eine Art von Zutrauen. Gershom Scholem und Theodor Adorno. In: *Die Frankfurter Schule und Frankfurt*. Hrsg. v. Monika Boll u.a. Wallstein. Göttingen 2009. S. 178–187.
- Habermas, Jürgen. Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss., Bonn 1954.
- Hegel, G.W.F.. Enzyklopädie I. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.
- Hindrichs, Gunnar. Die Autonomie des Klanges. Eine Philosophie der Musik. Suhrkamp. Berlin 2014.
- Idel, Moshe. Alte Welten – Neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts (2010). Suhrkamp. Berlin 2012.
- Liedke, Ulf. Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos. Peter Lang. Frankfurt a. M. u.a. 1997.
- Liedke, Ulf. Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik. Echter. Würzburg 2002.
- Magee, Glenn Alexander. Hegel and the Hermetic Tradition. Cornell University Press. Ithaca/London 2001.
- Scholem, Gershom. Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar. Schocken. Berlin 1935.
- Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1980.
- Scholem, Gershom. Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert. In: *ders. Judaica 3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973. S. 198–217.
- Scholem, Gershom. Briefe, 3 Bände. C. H. Beck. München 1994–1995.
- Scholem, Gershom. „Es gibt ein Geheimnis in der Welt“. Tradition und Säkularisation. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2002.
- Scholem, Gershom. Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum. In: *Eranos-Jahrbuch 1962*. Rhein. Zürich 1963. S. 19–48.

- Schulte, Christoph. *Zimzum. Gott und Weltursprung*. Suhrkamp. Berlin 2014.
- Schwartz, Yossef. *From Broken Speculation to Accords of Eternity. Adorno, Benjamin and Scholem*. In: *Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens*. Hrsg. v. Moshe Zuckermann. Wallstein. Göttingen 2004. S. 131–139.
- Tiedemann, Rolf. Nachwort. In: *Gershom Scholem. Walter Benjamin und sein Engel*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1992. S. 211–221.
- Wasserstrom, Steven. *Adorno's Kabbala. Some Preliminary Observations*. In: *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*. Hrsg. v. Olav Hammer und Kocku von Stuckrad. Brill. Leiden 2007. S. 55–80.